



Perspectives in the Study of Religion
Perspectives en sciences des religions
Perspektiven in der Religionswissenschaft
Prospettive in scienze della religione



Genres der Verwissenschaftlichung

Beiträge zu Ehren von Jürgen Mohn

Anja Kirsch & Stephanie Gripentrog-Schedel (Hg.)



Genres der Verwissenschaftlichung: Beiträge zu Ehren von Jürgen Mohn

Sonderheft, herausgegeben von

Anja Kirsch und Stephanie Gripentrog-Schedel

ARGOS 4 (2) / 2025

Editorial und Grussworte.....	2
Genres der Verwissenschaftlichung: zur Einführung.....	6
<i>Anja Kirsch, Stephanie Gripentrog-Schedel</i>	
Zwischen Katechismus und Parteidokument: Eine Genregeschichte von <i>Religion</i> und <i>Politik</i> im frühen 19. Jahrhundert	29
<i>Anja Kirsch</i>	
Weder „Kriegsmaschine“ noch Apologetik – der Beginn der Religionswissenschaft in Frankreich ..	115
<i>David Atwood</i>	
„Unparteilichkeit ist nie die Sache religiöser Polemik gewesen“: Wissenschaftlichkeit, Religion und ‚Islamfrage‘ im Kontext der Kolonialkongresse in Berlin, 1905 und 1910	152
<i>Lorenz Trein</i>	
Fälle von Religion	166
<i>Stephanie Gripentrog-Schedel</i>	
Medien und Genres der Verwissenschaftlichung von Religion auf den Philippinen um 1900: eine Miszelle	208
<i>Adrian Hermann</i>	
Wissenschaft, Religion und die Präpotenz der Grenze: eine essayistische Hommage an Jürgen Mohn	235
<i>Stefan Ragaz</i>	
Bibliographie Jürgen Mohn	247
<i>Ulrich Vollmer</i>	

Genres der Verwissenschaftlichung: Editorial und Grussworte

Stephanie Gripentrog-Schedel / Anja Kirsch

Veröffentlicht am 01.12.2025

Grusswort im Namen der *Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft*

Seit seiner Berufung als Ordinarius für Religionswissenschaft an der Universität Basel im Jahr 2006 prägt Jürgen Mohn die Schweizer Religionswissenschaft. Durch seine Arbeit und diejenige seiner Schülerinnen ist der Standort Basel für das Fach innerhalb weniger Jahre bedeutsam geworden – dies, obwohl es sich um den jüngsten Standort der Religionswissenschaft in der Schweiz handelt: Während Genf schon 1874 und Freiburg i.Ue. 1894 Professuren für Religionsgeschichte bzw. Religionswissenschaft einrichteten, folgten weitere religionswissenschaftliche Professuren in Bern, Zürich, Luzern und Lausanne erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Mit Jürgen Mohn als Ordinarius kam vor etwas weniger als zwanzig Jahren auch an der „alten“ Universität Basel das Studienfach Religionswissenschaft hinzu, seitdem führen er, seine Doktorierenden und weitere dort originäre religionswissenschaftliche Forschungen durch. Themen wie Religionsästhetik und kulturwissenschaftliche Religionstheorie machte Jürgen Mohn früh stark. Breit aufgestellt ist er in der europäischen Religionsgeschichte und hat hier etwa vertiefend zur Buddhismusrezeption um 1900 gearbeitet. Wichtig sind für Jürgen Mohn ein Nachdenken darüber, wie Religionskonzepte verwissenschaftlicht werden und welche Wechselwirkungen zwischen Recht und Religion bestehen – dazu beteiligt er sich am Basler Forschungsnetzwerk *Recht und Religion*.

Die Schweizer Gesellschaft für Religionswissenschaft freut sich, dass zu Ehren von Jürgen Mohn dieses Themenheft erscheint – und schliesst sich den Glückwünschen an.

Martin Baumann und Rafael Walthert
(Ko-Präsidenten der SGR, Sommer 2025)

Korrespondierende Autorinnen: Anja Kirsch, Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet (NTNU); Stephanie Gripentrog-Schedel, Universität Kiel.

Um diesen Artikel zu zitieren: Gripentrog-Schedel, Stephanie / Anja Kirsch. 2025. „Genres der Verwissenschaftlichung: Editorial und Grussworte.“ *ARGOS* 4 (2) Sonderheft *Genres der Verwissenschaftlichung*, 2-5. DOI: 10.26034/fr.argos.2025.8897.



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

„Wir haben keine andere Zeit als diese.“

Zum *ARGOS*-Sonderheft *Genres der Verwissenschaftlichung*

Das vielzitierte Diktum der bekannten Poetin der Neuen Sachlichkeit, Mascha Kaléko, verbirgt in seiner lyrischen Schlichtheit eine kaum zu bändigende Komplexität, die unseren verehrten Kollegen Jürgen Mohn zeitlebens beschäftigt. *Welche Zeit* haben wir denn? In *welcher Zeit* leben wir? Das wissenschaftliche Werk Mohns zeigt auf, wie uns Zeit jenseits physikalischer und kalendarischer Bestimmungen nur durch ihre Deutung zugänglich ist. Seine akademische Reise beginnt schon im Magister und während des Doktorates mit der Auseinandersetzung mit philosophischen und religionswissenschaftlichen Mythostheorien, sie setzt sich in der Habilitationsschrift zu Zeit- und Geschichtstheorien fort. Hier und in den zahlreichen folgenden Studien beleuchtet Mohn die Wechselwirkungen epistemologischer Rahmenbedingungen der akademischen wie auch der gesellschaftlichen Zeit- und Weltdeutungen: die *Wissenschaft der Mythologien – Mythologien der Wissenschaft*, wie er es in einem Aufsatz von 2010 beschreibt.

In der Mitte seines akademischen Schaffens erschließt Mohn neben der *Zeit* die zweite Grundkonstante des Universums für die Religionswissenschaft: Mit der Religionsästhetik gerät nun der *Raum* ins Blickfeld seiner Analysen. Während sich die Religionsästhetik in den vergangenen Jahren verstärkt den (medialen) Objekten und dem Visuellen zuwandte, schlug Mohn mit der fokussierten Perspektive auf den Raum und die Raumerfahrung eigene Wege ein, die schließlich 2023 in der Gründung des Vereins für Religionspromenadologie und des dazugehörigen Lokals für Raumbegehung in Basel mündeten.¹

Das vielseitige Werk von Jürgen Mohn spiegelt einen Wissenschaftler wider, der sich nicht auf einem liebgewonnenen Steckenpferd ausruht, sondern der geistig stets in Bewegung ist – sein ehemaliger Dozent an der Universität Bonn, Dr. Ulrich Vollmer, hat sein umfangreiches Werk in einer präzisen Bibliographie für diese *ARGOS*-Ausgabe aufgearbeitet. Mohn hat mit seinen vertieften Reflexionen zur Genese und zum Standort religionswissenschaftlicher Theorie sowohl zahlreiche Studierende bewegt als auch viele seiner Doktorierenden soweit inspiriert, dass sie sich auf das Wagnis einer wissenschaftlichen Karriere eingelassen haben. Einige von ihnen haben für dieses *ARGOS*-Sonderheft Erörterungen zur Frage beigesteuert, wie in spezifischen nationalen und disziplinären Konstellationen des 19. und 20. Jahrhunderts „Religion“ zum Forschungsgegenstand werden konnte.

Die vorliegenden Beiträge drücken damit aus, was Jürgen Mohn der Generation seiner Schülerinnen und Schüler weitergibt: Mehr als eine Ansammlung von klugen Gedanken in Publikationen ist es eine Haltung, ein aufmerksames Wandeln als *homo viator* durch Zeiten und Räume, das stets ein neugieriges Befragen und kritisches Hinterfragen der so selbstverständlich erscheinenden Dinge und Ideen provoziert. Sehr gerne haben wir den beiden Herausgeberinnen die Zeitschrift *ARGOS* als Forum für diese Art theoretischer und historischer Studien und als Ort

¹ Vgl. www.lokal-fuer-raumbegehung.ch.

der Würdigung für das Werk unseres geschätzten Kollegen und Freundes Jürgen Mohn angeboten.

„Wir haben keine andere Zeit als diese“ – vor dem Hintergrund seines wissenschaftlichen Werkes erscheint diese Einsicht nicht als Einschränkung, sondern als Aufforderung, sich mit „unserer“ Zeit, der Gegenwart wie der Historie, auseinanderzusetzen. Dies ist nicht der einzige, aber wohl einer der wichtigsten Impulse, die Mohn der religionswissenschaftlichen Theoriedebatte verleiht.

Oliver Krüger für die *ARGOS*-Redaktion

Vorwort der Herausgeberinnen

Manchmal wirkt Wissenschaft, als wolle sie alle Bilder aus der Sprache vertreiben. Jürgen Mohn aber ist ein Meister darin, sie hineinzuschmuggeln – oft dort, wo man es am wenigsten erwartet. Seine Sprichworte sind nicht immer „richtig“, aber doch auf ihre eigene Weise bemerkenswert: Wenn „die Luft enger wird“ oder „wir uns nicht hinters Ohr führen“ lassen, dann ist das in jedem Fall ein Anlass zum Lächeln, vielleicht aber auch ein gezieltes Denkmanöver – zur leichten Verschiebung der Perspektive? Ein besonderes Andenken daran ist jedenfalls auch ein früheres Foto auf der Fakultäts-Website, auf dem er aussieht, als stünde er auf dem Mond. In gewisser Weise passt das: Jürgen Mohn sieht Fragen, die anderen verborgen bleiben, und eröffnet Denkfiguren, die aus ganz eigenen Umlaufbahnen kommen.

Zu seinem sechzigsten Geburtstag schenkte ihm ein Freund das japanische Brettspiel *Go* – ein Spiel, das für seine einfache Regelstruktur ebenso berühmt ist wie für seine unendliche Komplexität. Es ist ein Spiel der Ränder, der Verschiebungen, der Balance zwischen Expansion und Rückzug, zwischen Intuition und Kalkül. Dass Jürgen Mohn sich für dieses Spiel begeistert, sagt womöglich mehr über sein Denken als manche biografische Fussnote: Es geht nicht um Sieg, sondern um Tiefe. Und wie beim *Go* geht es ihm auch in der Wissenschaft nie allein um das Besetzen von Feldern, sondern um das Sichtbarmachen von Räumen.

Einer dieser Räume ist der der Verwissenschaftlichung. Den Titel dieses Themenhefts haben wir uns mindestens teilweise von Jürgen Mohn geborgt. Wir beziehen uns damit auf zwei Forschungsprojekte, die zwischen 2010 und 2016 in Basel zu Religionskonzepten und deren Verwissenschaftlichung im 19. und 20. Jahrhundert bearbeitet wurden. Der Begriff der Verwissenschaftlichung knüpft in vielerlei Hinsicht an zentrale Themen an, die unser gemeinsames Arbeiten und Lernen mit ihm geprägt haben und weiter prägen. Sein Interesse an den Übergängen zwischen Religion und Wissenschaft, an der Genese und Struktur des Religionsbegriffs sowie an den historischen Formationen der Religionswissenschaft als akademischer Disziplin hat die Artikel dieses Heftes inspiriert. Mit den „Genres“ laden wir dazu ein, diese Übergänge nicht nur inhaltlich, sondern auch formal zu reflektieren: als historisch situierte Praktiken der Beschreibung, Kategorisierung und Theoretisierung von Religion.

Die Beiträge zeigen dabei unterschiedliche Perspektiven auf – von der Entstehung begrifflicher Ordnungsschemata über die Wissenschaftsgeschichte bis hin zu religionstheoretischen Reflexionen.

Wir danken allen Autorinnen und Autoren für ihre Beiträge, dem Herausgeberteam der Zeitschrift für die gute Zusammenarbeit und die Möglichkeit, dieses Themenheft gemeinsam zu gestalten. Vor allem danken wir Jürgen Mohn – für Unterstützung, Vertrauen und Freundschaft.

Stephanie Gripenrog-Schedel und Anja Kirsch

Genres der Verwissenschaftlichung: zur Einführung

Anja Kirsch / Stephanie Gripentrog-Schedel

Veröffentlicht am 01.12.2025

Zusammenfassung

Der Beitrag führt in das ARGOS-Sonderheft *Genres der Verwissenschaftlichung* ein, das sich den Verflechtungen von Religion und Wissenschaft in unterschiedlichen sozialen, politischen und institutionellen Kontexten widmet. Am Beispiel des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte (Basel, 1904) zeigt die Einführung, wie Akteur*innen Wissenschaftlichkeit beanspruchen, aushandeln oder bestreiten – und wie sich diese Dynamiken in spezifischen medialen, sozialen und textuellen Formaten niederschlagen. Diese Formate werden als Genres der Verwissenschaftlichung verstanden: als soziale Rahmungspraktiken, in denen Wissenschaftlichkeit performativ hervorgebracht und modelliert wird. Verwissenschaftlichung erscheint dabei nicht als linearer Fortschrittsprozess, sondern als konfliktreiche, situierte Bewegung, in der sich epistemologische, institutionelle und gesellschaftspolitische Perspektiven verschränken. Das Sonderheft fragt nach den kulturellen Bedingungen und Ausdrucksformen solcher Prozesse und nach ihrer Bedeutung für die Entstehung und Selbstverortung der Religionswissenschaft als akademischer Disziplin.

1. Basel als Ort einer Verwissenschaftlichungsgeschichte von Religion

Vom 30. August bis zum 2. September 1904 kamen Vertreter aus allen Weltregionen in Basel zum „II. Internationalen Kongress für Allgemeine Religionsgeschichte“ zusammen. Nachdem das Weltparlament der Religionen 1893 in Chicago getagt und weltweit Aufmerksamkeit erregt hatte, fand 1897 in Abgrenzung dazu im Stockholm der Industrieschau der „erste religionswissenschaftliche Kongress“ statt. Die Wissenschaftlichkeit dieser Veranstaltung erneut bestreitend, wurde 1900 ins Paris der Weltausstellung zum – wiederum „ersten“ – „Kongress für Religionsgeschichte“ geladen. Der Basler Kongress bestätigte diesen Anspruch und implementierte damit eine Nummerierung (in Oxford folgte 1908 der „dritte“ Kongress), die bis heute in der Zählung der International Association for the History of Religions (IAHR) gilt.

Korrespondierende Autorinnen: Anja Kirsch, Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet (NTNU); Stephanie Gripentrog-Schedel, Universität Kiel.

Um diesen Artikel zu zitieren: Kirsch, Anja / Stephanie Gripentrog-Schedel. 2025. „Genres der Verwissenschaftlichung: zur Einführung.“ *ARGOS* 4 (2), Sonderheft *Genres der Verwissenschaftlichung*, 6-28. DOI: 10.26034/fr.argos.2025.8896.



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



Stadtcasino Basel und Musiksaal; Hauptort des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte.

© Staatsarchiv Basel-Stadt, AL 45, 4-73-3, freigegeben für Online-Zugänglichkeit

Nach Stockholm und Paris konstituierte sich zum wiederholten Mal eine weitgehend aus Theologen bestehende akademische Öffentlichkeit für eine als wissenschaftlich markierte Beschäftigung mit Religion. Das „ruhigere“ Basel war in Paris aus pragmatischen Gründen als nächster Konferenzort gewählt worden (Mohn 2010: 24). Allerdings hatte die Stadt am Rhein eine Geschichte international bedeutender Tagungen vorzuweisen: 1869 hatte hier der IV. Kongress der Internationalen Arbeiter-Assoziation – heute bekannter als Erste Internationale – getagt und 1897 fand im Basler Stadtcasino der erste Zionistische Weltkongress statt. Auch für den Religionskongress wurde das Basler Stadtcasino gebucht. 1500 Gelehrte aus aller Welt waren eingeladen, „einer so erfreulich aufstrebenden jungen Wissenschaft wie der allgemeinen Religionsgeschichte“ in „persönliche[r] Aussprache“ und „intime[m] Gedankenaustausch über Ziele und Methoden“ zur Konsolidierung zu verhelfen (Bertholet 1905: 6). Nicht nur die Kongressakten wurden rasch verschriftlicht und publiziert, auch die Presse zeigte sich interessiert und berichtete ausführlich über das öffentliche Ereignis, zu dem Religion nun wurde.¹ Die Vorträge waren zahlreich von der lokalen und der überregionalen Bürgerschaft besucht (Bertholet 1905: 26).²

¹ Tägliche Kongressberichte erschienen in den *Basler Nachrichten* sowie der *National-Zeitung: Anzeigenblatt der Stadt Basel*; überregional und zumeist in Telegrammform informierten etwa *Le National Suisse*, das *Intelligenzblatt* und *Berner Stadtblatt*, der *Courrier de Genève*, *Der Bund: Eidgenössisches Zentralblatt* oder die *Neue Zürcher Zeitung*. Tagungsankündigungen waren zuvor unter anderem erschienen im *Journal du Jura*, dem *Berner Volksfreund*, in *Der Bund: Eidgenössisches Zentralblatt* sowie der *Neuen Zürcher Zeitung*. Genaue Nachweise im Literaturverzeichnis.

² Die grösste Gruppe machten aktive Kongressteilnehmer aus; unter ihnen befanden sich auch führende religiöse Gelehrte wie der Oberrabbiner der überregionalen Gemeinde Hohenems, Aron Tänzer, der Deputy High-Priest der Parsen aus Bombay, Rastamji Edulji Dastoor Peshotan Sanjana, sowie der Jōdo-shū Priester und Gelehrte Watanabe Kaigyoku, der sich zur Zeit der Konferenz zum Doktorat in Buddhologie an der damals deutschen Universität Strassburg aufhielt. Die reine Zuhörerschaft speiste sich zuvorderst aus der professoralen Kollegenschaft sowie aus Absolventen und Studenten verschiedener universitärer Disziplinen. Zudem nahmen etliche Pfarrer und einige wenige Missionare teil, zusätzlich Journalisten und Museumsdirektoren, Vertreter aus der Lokal- und Regionalpolitik sowie vereinzelt Gymnasiallehrer und Buchhändler (vgl.

Mit Blick auf die Kontroversen, Parteinahmen, und theologischen Positionierungen der vorangehenden Versuche, Religionswissenschaft beziehungsweise Religionsgeschichte als Disziplin zu konstituieren, sahen sich die Organisatoren im Vorfeld zu einer Klarstellung genötigt: Unter Verweis auf Paris und Stockholm sollte auch der Basler Kongress einen „durchaus [!] wissenschaftlichen Charakter tragen und der rein historischen Erforschung der Religion“ dienen; „alle konfessionelle Polemik“ sei „prinzipiell [zu] unterlassen.“ (Bertholet 1905: 6) Immerhin, die grosszügige Kongressfinanzierung durch die Basler Bürgerschaft erlaubte einen versöhnlichen Rahmen. Albert Réville sprach in einer abendlichen Tischrede von einem „Paradiese“, welches sich die Religionshistoriker in Basel erschliessen, „einem Paradiese, in dem es wohl freundliche Engel aber keine Schlange und keine verbotenen Früchte gegeben habe!“ (zit. n. Bertholet 1905: 21) Révilles Worte nahmen Bezug auf die „Offizielle Eröffnungssitzung“. In deren Reden und Grussworten waren konzeptuelle Herausforderungen und methodologische Konfliktkonstellationen zweifelsohne unübersehbar gewesen (Mohn 2010: 25). In der Geschichte der ersten religionswissenschaftlichen Kongresse fallen die Verhandlungen in Basel allerdings durch eine Rhetorik des Community-Buildings auf.

Die Eröffnungsrede des Präsidenten begann mit einer – institutionell begründeten – Relevanzbekundung: Allein die Zusammenkunft im Format eines internationalen wissenschaftlichen Kongresses, so der Basler Alttestamentler Conrad von Orelli, weise Religion als ein eigenständiges „Wissensgebiet“ mit gesellschaftlicher, vor allem nationalpolitischer Bedeutung aus (Orelli 1905: 51). Die Veranstaltung bewarb er als einen Ort des Austauschs und des gegenseitigen Lernens all derjenigen, die sich „ernstlich mit Religionsgeschichtlichem befasst haben“ und forderte die Einnahme eines „wissenschaftlichen Standpunkte[s]“, der von „idealistische[n] Bekenntnis[sen] zur Religion“ ebenso wie von der Anerkennung eines „bestimmten kirchlichen Credo“ abzusehen hatte (Orelli 1905: 55). Die Distanznahme vom Chicagoer Religionskongress von 1893 war ebenso eindeutig wie die vom Stockholmer Kongress von 1897, der im Zeichen der Abgrenzung von Religionskritik und vor allem von Sozialismus und europäischer Sozialdemokratie gestanden hatte. Aus dieser doppelten Abgrenzung formulierte von Orelli allerdings eine Einladung an beide Seiten, sich – im Sinne der Wissenschaft und als Spezialisten – an den Diskussionen zu beteiligen (Orelli 1905: 53-55).

Die Rede setzte einen integrativen Grundtenor; der historische Zugang wurde dabei zur Basis eines geteilten Forschungsinteresses im Sinne gemeinschaftlicher Arbeit. Damit war zugleich die Frage nach dem Verhältnis von religionshistorischer und historischer Arbeitsweise aufgeworfen. Die Verhältnisbestimmung von Religionsgeschichte und Geschichte zog sich denn auch wie ein

die „Mitglieder- und Teilnehmerliste“, Verhandlungen 1905: 37-48). Durch diese Liste wissen wir von 322 offiziell angemeldeten und zahlenden Teilnehmenden, darunter 43 Frauen. Zumeist handelte es sich dabei um Professorengattinnen, seltener -töchter – etwa Madeleine und Suzanne Réville – oder um die Ehefrauen erfolgreicher Basler Unternehmer. Über die kleine Anzahl an Teilnehmerinnen, die nicht über den Beruf eines Ehemannes definiert wurden, wissen wir ausser dem Namen wenig. Professorinnen nahmen nicht teil, wenngleich Frauen seit 1890 auch an der Universität Basel studieren durften.

roter Faden durch die Beiträge der Eröffnungssitzung und die Traditionskonstruktion der entstehenden Disziplin. Von Orelli war nicht der Einzige, der eine religiöse Rahmung der Veranstaltung, wie sie etwa durch die Grussworte des kantonalen Regierungsrats oder des Rektors der Universität vorgenommen wurden (A. Burckhardt 1905; C. Burckhardt 1905), relativierte und eine von der Theologie eigenständige Allgemeine Religionsgeschichte in Anschlag brachte. Daraus eine undurchlässige binäre Grenzziehung zwischen „religiöser Theologie“ und „säkularer Religionsgeschichte“ abzuleiten, greift allerdings zu kurz.

Die Tradition einer institutionalisierten Religionsforschung in Frankreich stark machend, hob der Präsident des Vorgängerkongresses von Paris, Albert Réville, der als Vertreter der französischen Regierung sprach, in seiner Grussrede stolz den politischen Willen zur Einrichtung der Religionsgeschichte hervor.³ Auf der Basis des „intérêt continu que le département de l’instruction publique attache à l’ensemble de nos investigations historiques“⁴ (Réville 1905: 62) habe sich in Frankreich eine Religionsforschung entwickelt, welche „s’opère indépendamment de toute confession religieuse ou dogmatique déterminée“ und, so fügte er hinzu, „qu’il n’a non plus rien de préventivement hostile à aucune doctrine, à aucune Église.“⁵ (Réville 1905: 63) Aus der Historizität der Religion als grundlegender „Tatsache“ leitete sich für Réville das Programm, die „heilige Aufgabe“, ab: diese Geschichte im Dienst der Wahrheit umfassend zu erforschen, denn „l’amour de la vérité“ sei – nun theologisierte er – „un des éléments essentiels de l’amour de Dieu. On n’aime pas Dieu, l’idéal vivant, si l’on n’aime pas la vérité.“⁶ (Réville 1905: 63) Réville hielt sich eng an seine Eröffnungsrede zum ersten religionsgeschichtlichen Kongress in Paris von 1900, in der er einen umfassenden Wahrheitsbegriff geltend gemacht hatte, welcher religiöse Wahrheiten nicht prinzipiell ausschloss und die Suche nach dieser Wahrheit überdies als eine „der Formen [...] der Liebe Gottes“ präsentiert hatte (vgl. hierzu: Atwood 2025, in diesem Heft). Ebenso nah am Pariser Diskurs war auch Révilles abschliessende Konzeption der Religionsforschung als Förderin von Frieden und Toleranz (Réville 1905: 63).

³ Die Singularisierung einer französischen Tradition der Religionsforschung mochten nicht alle Teilnehmenden unkommentiert stehenlassen. Dem Vertreter der schweizerischen Universitäten Edouard Montet, Genfer Alttestamentler und Koranübersetzer, war es in seiner kurzen Grussbotschaft offenbar ein Anliegen, daran zu „erinner[n]“, dass an schweizerischen Universitäten „seit langer Zeit [...] Lehrstühle für allgemeine Religionsgeschichte errichtet worden sind, der erste an der von ihm vertretenen Universität Genf.“ (Montet 1905: 69) Und der liberale protestantische Theologe Heinrich Julius Holtzmann, der mit seinem Werk zu den synoptischen Evangelien (1863) der Zweiquellenhypothese zum Durchbruch verhalf und als Vertreter der Universität Strassburg sprach, liess es sich nicht nehmen, auf die disziplingeschichtliche Bedeutung seiner Universität hinzuweisen, an der „kein Geringerer zu ihrem Lehrkörper gehört, als Max Müller, an dessen Namen damals keiner der religionsgeschichtliche Spuren verfolgte, vorübergehen konnte.“ (Holtzmann 1905: 71).

⁴ Übers.: „kontinuierliche[n] Interesse[s], das das Ministerium für öffentliche Bildung dem Gesamtbereich unserer historischen Untersuchungen entgegenbringt.“

⁵ Übers.: „die unabhängig von jeder bestimmten religiösen oder dogmatischen Konfession stattfindet“ und „keinerlei vorgefasste Feindseligkeit gegenüber irgendeiner Lehre oder Kirche in sich birgt.“

⁶ Übers.: „...die Liebe zur Wahrheit“ ist „ein wesentlicher Bestandteil der Liebe zu Gott. Man liebt Gott, das lebendige Ideal, nicht, wenn man die Wahrheit nicht liebt.“

In Sachen Wahrheit fielen die Worte des schwedischen Regierungsvertreters Nathan Söderblom zurückhaltender aus. Bezugnehmend auf Réville, der in Paris die Grundzüge der Religionsgeschichte als erarbeitet betrachtet hatte, betonte Söderblom strategisch, man stünde überhaupt erst am Beginn ihrer Erforschung (Söderblom 1905: 64) – womit die Notwendigkeit für einen breiten Kollegenkreis impliziert war. An den methodischen Konsens anknüpfend sah Söderblom allein im sich geschichtswissenschaftlichen Arbeitsweisen verpflichtenden Studium der Religionen den Garanten für die Religionsgeschichte als einer „science [...] strictement définissable“⁷ (Söderblom 1905: 64), die von Verallgemeinerungen ebenso frei wie von religionsapologetischen oder religionskritischen Anliegen sein sollte:

“ En précisant sa méthode historique et en l’appliquant d’une façon de plus en plus rigoureuse, la science historique et comparative de la religion fera de plus en plus comprendre à ceux pour qui la religion est l’intérêt vital avant tout, mais qui envisagent si souvent avec crainte ou avec méfiance l’étude qui nous réunit ici, que nos recherches n’ont pas pour but de façonner en quelque sorte une espèce de religion ou bien de nous en débarrasser – mais de rendre, dans le miroir de la conscience scientifique, l’image essentielle du développement complexe de la vie religieuse.⁸ (Söderblom 1905: 64)

Einmal mehr schien die Notwendigkeit zu bestehen, hervorzuheben, dass die vergleichende und historische Methode, auch wenn sie „rigoros“ zur Anwendung kommen sollte, keine Bedrohung darstellte. Das Objekt dieser Bedrohung war nicht Gott, sondern der religiöse Mensch. Dementsprechend wählte Söderblom seine abschliessenden Worte. Jeglichen Wahrheitsbegriff vermeidend, formulierte er die Zielbestimmung des Kongresses als soziales Anliegen: Der Kongress solle „les ouvriers de différents côtés“⁹ – gemeint sind Experten auf verschiedenen Gebieten – einander näherbringen (Söderblom 1905: 65).

Die Forderung, bei der Betrachtung von Religion „rein wissenschaftlich“ zu argumentieren, war als methodischer Ausgangspunkt gesetzt. Der bereits in Stockholm strategisch wieder eingeführte generische Religionsbegriff (vgl. Abschnitt 2 der Einleitung) sollte der Konsolidierung der Allgemeinen Religionsgeschichte dienen. Dieser Begriff (re)generierte indes ein Problem, das die historischen Ansätze insgesamt aufwarfen: Wie liess sich eine Wahrheit *als Wahrheit* studieren, wenn man sie radikal zu historisieren forderte? Von der historischen Methode war diesbezüglich keine Antwort zu erwarten. Dementsprechend changierte die den Kongress rahmende Debatte, wie sie im Genre von Grussworten, Reden und Ansprachen innerhalb der „Offiziellen Eröffnungssitzung“ stattfand, zwischen der Inanspruchnahme methodischer Neutralität der historischen

⁷ Übers.: als einer „streng definierbaren Wissenschaft.“

⁸ „Durch die Präzisierung ihrer historischen Methode und deren immer rigorosere Anwendung wird die historische und vergleichende Religionswissenschaft zunehmend jenen, für die Religion das vornehmste Lebensinteresse darstellt, jedoch oft mit Angst oder Misstrauen auf die hier versammelte Forschung blicken, verständlich machen, dass unsere Untersuchungen nicht darauf abzielen, auf irgendeine Weise eine Art von Religion zu formen oder diese gar abzuschaffen – sondern das wesentliche Bild der komplexen Entwicklung des religiösen Lebens im Spiegel des wissenschaftlichen Bewusstseins wiederzugeben.“

⁹ Übers.: „die Arbeiter aus verschiedenen Richtungen“.

Verfahrensweise und der Beteuerung: „Non vogliamo strappare la fede a nessuno, ne modificarla. [...] Noi studiamo il fenomeno meditabile dal filosofo, dal sociologo, dallo storico.“¹⁰ (Linaker 1905: 68) Es liegt nahe, die so oft wiederholte Bestätigung dieser beiden Prinzipien als Eingeständnis ihrer Unvereinbarkeit zu lesen. Es ist denn auch kein Zufall, dass der Adressat dieser Bedrohung der religiöse Mensch ist. Bedeutsamkeit und Wahrheitsfrage wurden als persönliche menschliche Anliegen vom wissenschaftlichen Standpunkt unterschieden. Mit dieser Unterscheidung wurde ein epistemologisches in ein anthropologisches und soziales Problem überführt.¹¹

Gemäss Lucian Hölscher liessen sich die Religionsverhandlungen der Basler Eröffnungsreden – ebenso wie die Beiträge auf Vorgängerkongressen – als Auseinandersetzungen mit der „ontologische[n] Kontradiktion“ begreifen, wie sie typisch für moderne Begriffsbildungen sei: die Gleichzeitigkeit, mit der ein *generischer* Begriff *Religion* die Existenz des Objekts, auf das er verweist, diskursiv postuliert und negiert (Hölscher 2015: 75). Damit werden zwei einander widersprechende Prinzipien zu vereinen versucht: der Anspruch auf empirische und theologische Wahrheit (Hölscher 2015: 87). Laut Hölscher war es der Transfer in eine geographisch oder historisch „entfernte Realität“, die es den Forschenden erlaubte (und bis heute erlaubt), religiöse Konzepte als real zu akzeptieren, ohne selbst an ihre Realität zu glauben (Hölscher 2015: 87-88), was umgekehrt bedeutet, die Validität des eigenen Glaubens weder thematisieren noch an der historischen Methodik messen zu müssen. War die durch Söderblom und andere vorgenommene Verschiebung ins Anthropologische demnach eine Strategie, die mit dem generischen Religionsverständnis verbundene ontologische Kontradiktion zu navigieren bzw. ihr auszuweichen? Diese Lesart bedient das Narrativ von der Gründung der Religionswissenschaft als Resultat eines Konflikts ideologischer Positionen, lässt allerdings das strategische Potenzial dieses Religionsbegriffs ausser Acht: Gerade *weil* Religion etwas Soziales ist, muss sie untersucht werden.

Wissenschaftspolitisch ging es um die Konsolidierung einer akademischen Disziplin. Liest man die Basler Tagung in diesem Licht, ergibt sich eine komplementäre Lesart der Eröffnungssitzung und ihrer Grussworte. Die Gleichzeitigkeit von historisierter und individualisierter Religion wurde trotz der bestehenden Problematik zur inklusiven Strategie, mit der die Anhänger von „Feuerbach oder Häckel“ (Orelli 1905: 55) ebenso wie Forschende verschiedener Denominationen und akademischer Fächer als Kollegenschaft konstruiert wurden. Bei aller Abgrenzung, die in Positionsbildung und Standpunktbestimmung lag, hatten die Organisatoren stets die Notwendigkeit von Kooperation und Austausch hervorgehoben und das Primat der empirischen religionsgeschichtlichen Alltagsarbeit gegenüber „monolithischer Theoriediskussion“ betont. Zweifellos waren die Vorträge hoch spezialisiert. Das auch der allgemeinen Öffentlichkeit zugängliche Forum mit Arbeitszimmer, die Poststation sowie das der Presse zur Verfügung gestellte Telegrafienbüro dokumentiert

¹⁰ Übers.: „Wir wollen niemandem den Glauben rauben noch ihn verändern. [...] Wir studieren das Phänomen, das vom Philosophen, Soziologen und Historiker betrachtenswert ist.“

¹¹ Historisch war die Verschiebung von Gott zum Menschen nichts Neues. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts war sie, etwa mit der Umdefinition des Straftatbestands Blasphemie als soziales Delikt (Johannsen 2021), gesellschaftlich implementiert worden.

indes das integrative und vermittelnde Anliegen seitens der Organisatoren. Die Lokalpresse verwies ausdrücklich auf den „rein wissenschaftlichen“ Charakter der Veranstaltung, wiederholte jedoch ebenso nachdrücklich die Aufrufe zu akademischer Kollaboration im Geiste eines neuen, breiten Verständnisses von Religion als einem der „mächtigsten Faktoren im Kulturleben der Völker.“ (*National-Zeitung*, 1. September 1904: 1) „Man hat immer mehr eingesehen“, berichteten die *Basler Nachrichten*,

“ welche ungeheure Macht im Leben der Völker ihre Religion gewesen ist und noch ist. [...] Aus aller Herren Ländern [sic] sind Vertreter gekommen, selbst aus Japan, Indien und Australien. [...] Das Objekt unserer Forschung [...] ist ein so hoher Gegenstand und bereitet so große Schwierigkeiten, daß eine Vereinigung aller arbeitenden Kräfte [...] wohl am Platze ist.“ (*Basler Nachrichten und Intelligenzblatt der Stadt Basel*, 31. August 1904: 1)

Die Erforschung des „Menschheitsphänomens Religion“ erforderte Kooperation. Vor dem Hintergrund des universitäts- und wissenschaftspolitischen Anliegens, eine neue Disziplin zu implementieren, wäre der Verweis auf die Wissenschaftlichkeit der Veranstaltung weniger als Abgrenzung und mehr als Integrationsstrategie zu lesen. Beim Abschiedsbankett beschwor Alfred Bertholet denn auch einen Gemeinschaftsgeist unter den Teilnehmenden. Die akademische Disziplin trat dabei selbst in die Religionsgeschichte ein:

“ ‚Ich kenne in der Wissenschaft keine Gegner, sondern nur Mitarbeiter‘. Hochverehrte Anwesende! ich bin geneigt, es als ein günstiges Omen zu deuten, dass den Schluss unseres Kongresses ein Bankett bildet, wissen wir ja doch, was, religionsgeschichtlich betrachtet, gemeinsames Essen und Trinken zu bedeuten hat: Es ist eine alte Meinung, dass die, die einmal zusammen von der gleichen Speise und vom gleichen Trank gekostet haben, fortan ein starkes Band verbindet einer gewissen, unzerstörbaren geistigen Freundschaft und Verwandtschaft. Eine alte Meinung ist es wohl, für deren guten Sinn eine nivellierende Kultur uns vielleicht nur allzu stumpf gemacht hat. Aber als gute Historiker, die auch die Vergangenheit zu Leben und zu Wirklichkeit zu erwecken verstehen, lassen wir sie, für einen Augenblick nur, wieder wahr werden, – und wir werden uns heute trennen als solche, die den Bund der geistigen Verwandtschaft eingegangen sind. [...] [S]ie wird für unsere Wissenschaft ihre Früchte tragen. (Bertholet 1905: 31-32)

Über ihr geteiltes Interesse am Gegenstand Religion sowie dessen historischer Untersuchung als methodischem Konsens sollte eine *Kollegenschaft* vereint werden. Unter dem Dach eines hinreichend umfassenden Begriffs *Religion* liessen sich Gelehrte aller Konfessionen und Fachrichtungen dazu bringen, sich als wissenschaftliche Gemeinschaft zu verstehen. Pluralität wurde zum Aspekt der *disziplinären* Arbeit.

Bildete der generische Religionsbegriff die konzeptuelle Voraussetzung für die Möglichkeit der Entstehung der Allgemeinen Religionsgeschichte bzw. der Religionswissenschaft als autonomer Disziplin, waren Integration und inklusive Rhetorik die Mittel, der „erfreulich aufstrebende[n]“

Religionsgeschichte einen Expertenkreis zuzuweisen, der die Notwendigkeit ihrer Etablierung im akademischen Fächerkanon kollektiv verkörperte. Universitätspolitisch war in Basel ein weiterer wesentlicher Schritt zur Professionalisierung der Religionsgeschichte bzw. Religionswissenschaft getan. War der generische Religionsbegriff 1897 in Stockholm strategisch grundgelegt und 1900 in Paris als Tatsachenstudium beworben worden, wurde dieses Studium 1904 in Basel einer Kollegenschaft überantwortet und damit institutionell konsolidiert. Integration war die strategische Entscheidung auf dem Weg der akademischen Verwissenschaftlichung von Religion; *Verwissenschaftlichung* erforderte, die „ontologische Kontradiktion“ nicht nur zu akzeptieren bzw. sie zu transferieren, sondern sie aktiv zur Gründung und institutionellen Verankerung der neuen Disziplin fruchtbar zu machen.

Verwissenschaftlichung und ihre Genres

Verwissenschaftlichung ist kein neuer Begriff in der Wissenschaftsgeschichtsschreibung. In einem 1978 erschienenen Sammelband zu den Dynamiken von Naturwissenschaft und Technik beschrieb Judy Sadler die Entstehung der modernen Medizin als „involving struggles for authority which are both scientific and ‚political‘ in nature.“ (Sadler 1978: 177) Dieser von ihr als Verwissenschaftlichung bezeichnete Prozess steht in Wechselwirkung mit der Institutionalisierung (des Berufsverbands bzw. der Berufsvereinigung) und der Verhandlung dessen, was medizinisches Wissen und medizinische Praxis sei („medical ideologies“) (Sadler 1978: 178). Damit verbinden sich notwendig Kontroversen um die für (medizinische) Wissensproduktion und Wissensweitergabe zuständigen Autoritätsinstanzen (Sadler 1978: 208). Ergänzend zu Sadlers (vor-)diskursivem Ansatz definierte Peter Weingart Verwissenschaftlichung im selben Sammelband als graduellen gesamtgesellschaftlichen Prozess der Etablierung von Systematizität als Kriterium wissenschaftlicher Wissensproduktion (Weingart 1978: 256-257). Das wissenschaftliche Wissen diffundiert dann in gesellschaftliche Prozesse (ökonomische Entwicklung, Spezialisierung und Arbeitsteilung) hinein (Weingart 1978: 280). Kritische Reflexion erfuhr diese Wechselwirkung unter dem Stichwort „Verwissenschaftlichung der Lebenswelt.“ (Schnädelbach 1983: 89, unter Rückgriff auf Walter Schulz) Wissenschaft wurde dabei als Akteur in einem umfassenden gesellschaftlichen Prozess beschrieben und situiert, insofern wissenschaftliches „Expertenwissen“ funktional (Schnädelbach 1983: 89-90) und strukturell auf die eigene Gesellschaft bzw. deren Funktionsbereiche zurückwirke (Raphael 1996). Auch in der Religionswissenschaft ist der Begriff der Verwissenschaftlichung als Perspektive für die Wissenschaftsgeschichtsschreibung fruchtbar gemacht worden (Kippenberg 1991; Stausberg 2007; von Stuckrad 2014). Die Prozesshaftigkeit und Diskursivität von *Religion* und *Wissenschaft* sind dabei gesetzt; Wissenschaftlichkeit wird zur Positionierungsarbeit, deren Historizität und Relativität fallspezifisch zu analysieren sind (Gieryn 1983, 1999; Metzger 2011).

Unser Verständnis von Verwissenschaftlichung knüpft eng an diese Überlegungen und Erkenntnisse an. Als Ausgangspunkt dient uns die Frage, wie Akteure in spezifischen historischen, politischen und sozialen Kontexten einen Gegenstand als wissenschaftlichen Gegenstand herzustellen

versuchen (Gripentrog-Schedel 2025, in diesem Heft). Wissenschaftlichkeit bleibt dabei stets ein Anspruch, der erhoben oder bestritten wird, indem auf bestimmte, den diskursiven Rahmen konstituierende Marker verwiesen wird – etwa Beobachtbarkeit, Analysierbarkeit oder Systematizität einer Analyse. Mit der diskursiven Perspektive verbunden ist die Einsicht, dass damit nicht allein eine Arbeitsweise definiert, sondern auch der Gegenstand einer Betrachtung hervorgebracht wird. Identifikation und Konstruktion sind dabei nur schwer zu unterscheiden. Als Beispiel mag die frühe religionshistorische Forschung dienen: Im Medium vergleichender Religionsgeschichtsschreibung wurde Religion zunächst als empirischer Gegenstandsbereich konsolidiert; die sich aus den Religionsgeschichten vermeintlich ergebenden Themenfelder bildeten zugleich die „Präsentationsmatrix“ (Mohn 2004: 379) der jungen Disziplin, und über das Genre Lehrbuch wurde diese Matrix verbreitet und historiographisch verankert. Diese Wechselseitigkeit ist von uns stets mitgedacht. Sie verbindet sich mit der Prämisse, Verwissenschaftlichung als dynamischen Prozess und als soziale Praxis zu verstehen, deren Analyse kultur-, begriffs-, diskurs- und wissenschaftsgeschichtliche Perspektiven verbindet. Linearität nehmen wir genauso wenig an, wie Anfangs- oder Endpunkte.

Als heuristisches Instrument gehen wir von Verwissenschaftlichungen von Religion bzw. Religionskonzepten aus, die grob mit zwei in Wechselwirkung stehenden religionstheoretischen Zugängen verbunden sind: reduktive und generische. Die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelten religionstheoretischen Ansätze kulminierten in radikaler Reduktion und Naturalisierung. Ihnen zufolge war Religion keine eigenständige Grösse, sondern ein Epiphänomen historischer, sozialer, ökonomischer, psychologischer und kognitiver Entwicklungen. Mit der Feuerbach'schen Einsicht einer kompensatorischen Funktion von Religion schien der Reduktionismus ein für alle Mal gesetzt, so dass die *philosophische* Kritik der Religion 1844 von Karl Marx für abgeschlossen erklärt wurde. Diesen Prozess verstehen wir als die *eine* Verwissenschaftlichung von Religion. Sie wurde sofort bezweifelt und revidiert. Gesellschaftspolitisch war die „religiöse Frage“ keineswegs beendet. Zudem wurde ab Mitte des Jahrhunderts erneut erbittert über den Aussagehorizont und die weltanschaulichen Konsequenzen der sich etablierenden Naturwissenschaften gestritten. Die mit dem philosophischen Materialismus gezogenen Grenzen von Wissenschaft und Religion standen ab der zweiten Hälfte des Jahrhunderts auch religionstheoretisch massiv infrage. In dieser *zweiten* Verwissenschaftlichung lässt sich eine semantische Umkehr von reduktiven zu generischen Begriffsverständnissen beobachten, in deren Verlauf Religion wieder zu einer eigenständigen Grösse erklärt wurde. Dieses generische Religionskonzept bildete die Grundvoraussetzung für die spätere Entstehung und Etablierung von *Religionsgeschichte* bzw. *Religionswissenschaft* als eigenständige akademische Disziplinen, war zugleich aber methodologischer Stachel im Fleisch.

Institutionell wurde der generische Religionsbegriff vor allem auf dem *Religionsvetenskapliga Kongressen*, der vom 31. August bis 4. September 1897 in Stockholm, Schweden, stattfand,

grundgelegt.¹² Den Auftakt der Veranstaltung bildete das explizite Anliegen, den Religionsbegriff neu zu bestimmen (Schéele 1898), eine Forderung, die vor dem Hintergrund des in Skandinavien lange Zeit den Religionsdiskurs bestimmenden religionskritischen *Modernen Durchbruch* (Johannsen 2013) gelesen werden muss. Aus dieser Arbeiter- und Intellektuellenbewegung (Johannsen 2023) waren schon in den frühen 1870er Jahren Aufrufe zur Ersetzung der Theologie durch eine Religionswissenschaft ergangen, in der religiöse Vorstellungen systematisch durch soziale und psychologische Mechanismen erklärt werden sollten. Die in Stockholm versammelten Forscher verfolgten damit nicht einfach ein theologisches Anliegen, vielmehr handelte es sich um eine wissenschaftspolitische Frage. Mit einer reduzierbaren Religion liess sich nicht für staatlich finanzierte Lehrstühle argumentieren. Der vorgeschlagene „wissenschaftliche“ Religionsbegriff benötigte eine alternative diskursive Struktur. Er war nicht länger als Frage geeignet – warum glauben Menschen, wo hat Religion ihren Ursprung, warum haben Menschen besondere Erlebnisse –, sondern sollte als Antwort fungieren: Warum halten Gesellschaften zusammen, warum entwickelt sich die Wirtschaft in bestimmten Gesellschaften rascher? – Religion sollte die Antwort sein, und damit die gesellschaftliche Notwendigkeit einer eigenständigen Religionswissenschaft unterstreichen. Entsprechend war nicht die Religionskritik Gegenstand der zentralen Verhandlungen in Stockholm, sondern „unserer Zeit Schmerzenskind“, die Sozialdemokratie (Martensen Larsen 1898: 524; programmatisch auch: Söderblom 1898): Der generische Religionsbegriff musste aufzeigen, dass eine religionslos konzipierte Gesellschaftsform nicht tragfähig ist; dass, wer Gesellschaft sagt, auch Religion denken muss.¹³

Im vorliegenden Sonderheft werden Aspekte solcher Dynamiken exemplifiziert. Unsere Beiträge werfen Schlaglichter auf Verwissenschaftlichungen von Religion und Religionskonzepten sowie auf die gesellschaftlichen Orte dieser Verwissenschaftlichungen. Geographisch bleibt unsere Geschichte überwiegend auf Europa und historisch auf den Zeitraum vom frühen 19. bis zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bezogen. Wir spannen einen Bogen von den sozialgesellschaftlichen Voraussetzungen für die Entstehung reduktiver Religionskonzepte bis zur strategischen Formulierung generischer Religionskonzepte im Kontext der (Selbst-)Disziplinierung der entstehenden Religionswissenschaft *als Wissenschaft*. Einen Schwerpunkt bilden Analysen der ersten Kongresse für Religionswissenschaft bzw. ihrer Bindestrichdisziplinen Religionssoziologie, Religionspsychologie sowie Islamwissenschaft in ihren kultur- und gesellschaftspolitischen Kontexten des frühen 20. Jahrhunderts. Auf den Konferenzen wurde ein Gegenstand Religion erarbeitet und dessen Erforschung institutionalisiert, professionalisiert und normiert. Dieser kontroverse, keineswegs

¹² Im Gegensatz zu den späteren Kongressen ist der Stockholmer Kongress vollständig dokumentiert, inklusive der Debatten und Redebeiträge der Zuhörerschaft (Fries 1898).

¹³ Wir danken Dirk Johannsen für alle Hinweise zum Stockholmer Kongress sowie für die Referenzen. Weitergehende Forschung könnte das klassische Narrativ von der Gründung der Religionswissenschaft als Resultat eines Konflikts ideologischer Positionen – religiöser (bzw. theologischer) einerseits und wissenschaftlicher andererseits (Sharpe 1975; Capps 1973: 170-171; anklingend auch bei Lannoy 2020: 4) – relativieren und konfessionsorientierte wissenschaftshistorische Deutungen (Hjelde 2010; Zolotukhin 2024) ergänzen und kontextualisieren.

linear verlaufende Prozess stand stärker als bislang reflektiert mit alltagspolitischen Debatten in Verbindung. Die diesem institutionellen Verwissenschaftlichungsprozess vorausgehende gesellschaftliche Vergegenständlichung von Religion wird exemplarisch gesondert reflektiert.

Der Materialbestand unserer Analysen reicht von Programmschriften über persönliche Korrespondenzen zu Kongressakten, welche neben den wissenschaftlichen Fachvorträgen auch Planungsdokumente, Einladungsschreiben, Teilnehmendenlisten, Grussworte und Tischreden sowie mitunter sogar die Diskussionen der anwesenden Teilnehmerschaft dokumentieren; ferner Antrittsvorlesungen, akademische Zeitschriften, Lexika und Handbücher, disziplinäre Einführungen, Rezensionen sowie Tagungsberichterstattungen und weitere Beiträge in zeitgenössischen Medien. Sie alle betrachten wir als gleichberechtigte Genres der Verwissenschaftlichung. *Genre* möchten wir dabei ausdrücklich nicht als Bezeichnung für unterschiedliche Texttypen oder als reine Textgattung verstanden wissen, sondern als „both organizing and generating kinds of texts and social actions“, die „in complex, dynamic relation to one another“ stehen (Bawarshi 2010: 4, zit. n. Gripentrog-Schedel 2025: 171). Als aktive Ausdrucksform oder „Erörterungsmedium“, in dem etwa Modelle von Gesellschaft abgewogen und voneinander abgegrenzt werden, ist das Genre mehr als eine stilistische Präferenz in der Wahl zur Verfügung stehender Texttypen. Genres tragen klassifizierenden *und modellierenden* Charakter, sie sind zugleich deskriptiv *und präskriptiv* (Kirsch 2025, in diesem Heft).

Dieser erweiterte Genrebegriff bildet die Grundlage unserer Verwissenschaftlichungsgeschichten von Religion in konstellationsgeschichtlicher Perspektive. Unsere Fallstudien werten Quellen aus, die nicht allein Einzelpositionen, sondern Debatten abbilden. Der Fokus liegt dabei auf den Schnittstellen zwischen Akademie, Staat und öffentlichen Foren sowie halb-öffentlichen Vereinigungen und Gruppierungen, in denen, vereinfacht gesagt, über *Religion* und ihren Grenzen geredet und nachgedacht wurde. Dabei handelt es sich zweifellos um Intellektuellendebatten. Allerdings gehen wir mit der Ausweitung auf verschiedene soziale Milieus und gesellschaftliche Schnittstellen als Ausgangspunkt unserer Studien von einem erweiterten Intellektuellenbegriff aus, mit dem das Reden über Religion nicht allein einer Funktionselite vorbehalten und auf die klassische Akademie begrenzt bleibt. Mit dem Religionssoziologen Wolfgang Essbach definieren wir Intellektuelle als „Leute, die hauptberuflich, nebenberuflich oder gelegentlich geistige, d.h. immaterielle Arbeit ausführen und die sich für die Resultate ihrer Arbeit, d.h. für Schriften und Werke, ein Publikum suchen.“ (Essbach 2014: 23) Die Religionsdeutungen und -konzeptualisierungen der von uns untersuchten Akteure sowie die darin sichtbar werdenden „Verunsicherungen in Sachen Religion“ (Essbach 2014: 24) und – so ergänzen wir – Verunsicherungen in Sachen Wissenschaft stehen im Zentrum unserer Analysen zur wechselseitigen Bezogenheit von Religions- und Wissenschaftskonzepten im Spiegel ihrer Genres.

Übersicht und Kontextualisierung der Beiträge

Anja Kirsch (2025) untersucht Formierungsbedingungen der modernen Unterscheidung von *Religion* und *Politik* als voneinander unabhängige gesellschaftliche Domänen am Beispiel von Programmdiskussionen europäischer Sozialrevolutionäre im frühen 19. Jahrhundert. Den Ausgangspunkt ihrer Analyse bildet ein sozialutopischer Diskurs: die Frage nach der guten, gerechten, zukünftigen Gesellschaft, wie sie in den 1830er und 1840er Jahren aufkam, als sich im Nachgang der Französischen Revolution vielfältige Protestbewegungen gegen Monarchie, Unterdrückung und Zensur formierten und politische Partizipation, Presse- und Meinungsfreiheit forderten. Diese Forderungen verbanden sich mit Entwürfen einer idealen Gesellschaft. Die protestierenden Gruppen publizierten ihre Anliegen in Programm- und Flugschriften und – über inhaltliche Differenzen hinweg – im Format des Katechismus. Das heute als Grundlagendokument des säkularen Kommunismus geltende *Manifest der kommunistischen Partei* sollte eigentlich als *Kommunistisches Glaubensbekenntnis* erscheinen.

In der historischen Forschung zur frühen Arbeiterbewegung ist diese Adaption des katechetischen Formats als Beleg für eine Verschränkung von „religiöser“ und „sozialer Frage“ rezipiert worden, woran sich bis heute zwei konkurrierende Deutungen anschliessen: Die Frage, ob die Programmschriften religiös oder säkular sind, wurde gleichbedeutend mit der Frage, ob sie Ausdruck eines religiösen Unterbaus oder pragmatisch-verweltlichte Aneignung einer Formhülle seien. Die Klassifizierungsfrage der Texte wurde zur Stellvertreterfrage für die wesenhafte Einordnung einer Bewegung. An diesem Punkt setzt Kirsch an. Anstelle einer Klassifikation sozialrevolutionärer Programmschriften als religiös oder säkular rekonstruiert sie eine Verunsicherung: Sie fragt, weshalb ein Genre, das seit dem 18. Jahrhundert die Vermittlungsstrategien von aufklärerischen, dann republikanischen und schliesslich frühsozialistischen Anliegen geprägt hatte, plötzlich infrage steht, und was dieser „Genrezweifel“ über die Entstehungsbedingungen der modernen Differenzierung von Religion und Politik aussagt.

Historiographisch knüpft Kirsch an sozial- und kulturwissenschaftliche Perspektiven an. Sie verortet die Frage, wie Klassifikationsschemata entstehen, in der Erfahrung und Wahrnehmung von Akteuren in spezifischen Debattenkontexten, weniger in theoretisch gewonnenen Einsichten oder Ideen. In Anlehnung an und Abgrenzung von Reinhard Koselleck kehrt sie dessen Prämisse – Erfahrungen brauchen Begriffe (Koselleck 2010: 58) – um: Eine Erfahrung, die zunächst nicht in Worte gefasst werden kann, bildet die Voraussetzung für Konzeptbildung. Ihre *Begriffsgeschichte des Vorbegrifflichen* sucht konzeptuelle Suchbewegungen und klassifikatorische Verunsicherungen in ihrem eigenen Recht zu beschreiben, als konstitutiven Teil von Grenzziehungsprozessen zu reflektieren und das Erkenntnispotenzial des „Übergangsphänomens“ (Wolfgang Essbach) für die Debatte um kategoriale Unterscheidungen wie die religiös/säkular-Differenzierung fruchtbar zu machen. Im Anschluss an religionswissenschaftliche Forschungen zu Säkularität (Kleine/Wohlrab-Sahr 2021) entwickelt Kirsch einen Zugang zu vorbegrifflich bleibenden Unterscheidungen, der sich auf den Übergang von einer formalen Gewissheit zur Ungewissheit, als das katechetische

Genre ambivalent zu werden beginnt, konzentriert. Quellenreichtum und Detailfülle dokumentieren die Dynamik dieses Übergangsraums, in welchem sich Sozialrevolutionäre mit ihren Entwürfen der Idealgesellschaft nahezu überboten. So vielfältig, widersprüchlich und mitunter reversibel deren Positionierungen auch und gerade im Hinblick auf die Religionsfrage waren: In ihrer Positionierungsarbeit mit- und gegeneinander wird die Entstehung eines Konkurrenzraums sichtbar, der später als *Politik* identifiziert und von *Religion* unterschieden wurde.

Die von Kirsch beschriebene Entstehung der „Domänenlogik“ – die Unterscheidbarkeit von Religion von anderen Domänen von Gesellschaft – bildet eine Grundvoraussetzung für die Entstehung der Religionswissenschaft als autonomer akademischer Disziplin. Während Kirsch mit ihrem Fokus auf die Entstehungsbedingungen der Unterscheidungsprämisse gewissermassen die Vorgeschichte der akademischen Religionsforschung adressiert, beschäftigen sich die darauffolgenden Beiträge mit Aspekten der Institutionalisierung und Selbstdisziplinierung der Religionswissenschaft und ihrer Nachbardisziplinen. Einen Kontext bildet das Konferenzwesen. Dieses fand seinen Ausgangspunkt wiederum in den sozialen Diskursen des 19. Jahrhunderts: Bereits mit dem Wiener Kongress hatte sich das politische Leben in Europa internationalisiert. Ab Mitte des Jahrhunderts etablierte sich die Konferenz zudem als das Format, in dem sich führende soziale Bewegungen (Sozialismus und Kommunismus, Säkularismus und Freidenkertum) konstituierten. Mit dem Kongresswesen übernahm die Wissenschaft eine Form, die im religiösen und, ab 1850, im politischen Diskurs fest etabliert war (Fuchs 1996: 159-162).

David Atwood (2025) zeichnet in seinem Beitrag die frühe Religionsforschung in Frankreich im Zeitraum von 1879 bis etwa 1905 nach und erläutert, wie sich im Kontext der Dritten Republik in Abgrenzung von der Theologie eine neue Disziplin zu formieren beginnt, die zwischen Kontinuität und Abgrenzung changierte. Unter Einbeziehung wissenschaftlicher Institutionen und Genres – allen voran Antrittsvorlesungen, Zeitschriften, Lexika und Kongresse – skizziert Atwood zunächst die Bedingungen für die Verwissenschaftlichung der Religionsforschung, die anschliessend exemplarisch an zwei Vertretern vertieft wird: Léon Marillier, der als Mitherausgeber der ersten genuin religionshistorischen Zeitschrift *Revue de l'Histoire des Religions*, Mitveranstalter des „ersten Kongresses für Religionsgeschichte“ 1900 in Paris und erster Lehrstuhlinhaber für die „Religionsgeschichte der nichtzivilisierten Völker“ an der École Pratique des Hautes Études für die Institutionalisierung der Religionsforschung steht, und sein Nachfolger Marcel Mauss, mit dem sich Religionswissenschaft, Religionsgeschichte und -soziologie in Frankreich konsolidierten.

In Anlehnung an Ludwik Flecks Soziogenese wissenschaftlichen Wissens, welche die Bedeutung von Denkkollektiven anstelle von Individualideen hervorhebt, definiert Atwood Verwissenschaftlichung als „kollektive, intra- und interdisziplinäre Herstellung wissenschaftlicher Tatsachen.“ Er orientiert seine wissenschaftsgeschichtliche Darstellung an Flecks genrebezogener Systematisierung wissenschaftlichen Wissens – der Zeitschriftenwissenschaft, Handbuchwissenschaft und schliesslich der populären Wissenschaft –, die im Medium von Zeitschriften und Handbüchern, Lexika und Lehrbüchern Verbreitung findet. In Ergänzung zu Fleck umfasst seine Analyse insbe-

sondere die die erste Generation begleitende Ausrichtung und Wertebasis der Religionswissenschaft sowie die Frage nach der institutionellen Verankerung und soliden Finanzierung von Wissenschaftsstrukturen. Atwoods wissenschaftsgeschichtlicher Beitrag fokussiert damit die Frühgeschichte der *institutionalisierten* Religionsforschung, deren Chronologie er in Anlehnung an Despland (2001) und Henriët (2020) anhand von vier Daten skizziert.

Insgesamt stand die neue Disziplin in Frankreich im Sturm einer polarisierten Debatte. Politisch positionierten ihre Vertreter sich auf der republikanischen Seite; die Religionswissenschaft sollte an der Entwicklung einer *morale laïque* teilhaben und in doppelter Abgrenzung von Religionskritik einerseits und religiöser Apologetik andererseits als Schule der Toleranz fungieren, womit die Disziplin keineswegs politisch neutral konstituiert wurde. Diese Konfliktlage bildete den Hintergrund, vor dem sich der 1900 in Paris abgehaltene Religionskongress als „erster“ Kongress für Religionsgeschichte präsentierte. Einerseits sollte in Paris die Religionsgeschichte als Tatsachenstudium etabliert werden; andererseits definierten die Kongressteilnehmer besonders in Abgrenzung zum Vorläuferkongress in Stockholm den Zugang zu diesem, ihrem Tatsachenmaterial, als „desinteressierte Suche nach der Wahrheit“, was religiöse Wahrheiten ebenso wenig ausschloss wie die „religiöse Valorisierung“ der eigenen Arbeit. Die Gründung der Religionswissenschaft in Frankreich war ein staatspolitisches laizistisches Anliegen, deren Vertreter sich gegen verschiedene externe Konfliktparteien und deren Indienstnahme zu behaupten hatten. Fachinterne Diskussionen und die Entwicklung der verschiedenen wissenschaftlichen Genres sind vor diesem Hintergrund nicht nur Teil der Institutionalisierungsgeschichte und der Selbstbehauptung der noch jungen Disziplin Religionswissenschaft, sondern reflektieren immer auch die zentralen staatspolitischen Debatten dieser Zeit.

Auf die Analyse des Pariser Religionskongresses folgt mit den Beiträgen von Lorenz Trein (2025) und Stephanie Gripentrog-Schedel (2025) ein erweiterter Blick auf religionsbezogene Tagungen und ihre kolonial- und parteipolitische bzw. wissenschaftsdifferenzierende Bedeutung.

Lorenz Trein (2025) untersucht die Verhältnisbestimmung von Wissenschaftlichkeit und Religion im Kontext der deutschen Kolonialkongresse von 1905 und 1910 am Beispiel der dortigen Debatte über den Islam. Die Kongresse wurden von der im zweiten deutschen Kaiserreich gegründeten Deutschen Kolonialgesellschaft (DKG) veranstaltet, deren Mitgliederschaft sich federführend aus Adel, Grossunternehmer- und Beamtentum speiste. Offiziell war die Kolonialgesellschaft zivilgesellschaftlich organisiert und somit kein Teil des Staatsapparats. Gleichwohl beanspruchten ihre Vertreter die (Mit-)Gestaltung der deutschen Kolonialpolitik. Mit dem Reichstagsgebäude in Berlin als Veranstaltungsort waren beide Kongresse prominent platziert; ihr Adressatenkreis reichte vom Bildungsbürgertum und von Repräsentanten aus der Wirtschaft über staatliche Einrichtungen in Wissenschaft, Justiz und Militär zu Kirchen und Missionen. Dementsprechend vielfältig war die Debattenlage. Auf der Basis der Kongressakten von 1905 und 1910 rekonstruiert Trein, wie über die kontrovers diskutierte Frage nach der Nutzbarmachung des Islam für koloniale Anliegen – die „Islamfrage“ – Verständnisse von Religion, Politik und Wissenschaft in Anschlag

gebracht und ausgehandelt wurden, und wie in diese Aushandlungsprozesse die Verhältnisbestimmung von Missions- und Religionswissenschaft eingelassen war. Im Ergebnis mündeten beide Kongresse in Absichtserklärungen zur Eindämmung des Islam in den deutsch-afrikanischen Kolonien. Dafür musste allerdings geklärt werden, ob es sich beim Islam überhaupt um eine Religion oder nicht eher um einen kulturellen Entwicklungsfaktor (oder Entwicklungsverhinderungsfaktor) handele.

In den konzeptuellen Debatten der Kolonialkongresse wurde folglich das semantische Feld *Religion* bzw. *Weltreligionen* kartiert. Gleichzeitig lassen sich vielfältige Wissenschaftsansprüche beobachten: Islamverständnisse sowie Islamkritik wurden pariert in – gegenseitigen – Vorwürfen von „Parteilichkeit“ und „Unwissenschaftlichkeit“. Die Nutzung missionarisch gewonnenen Quellenmaterials für religionswissenschaftliche Arbeit sowie die im Genre des geteilten Fachorgans (*Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*) bestehende institutionelle Verschränkung von Missions- und Religionswissenschaft stützten einen Wissenschaftlichkeitsanspruch, der seitens missionarischer Arbeiten erhoben wurde. Über diesen Anspruch positionierten sich Missionare als führende Akteure der Kolonialpolitik, was scharfen Widerspruch erregte. In der Kontroverse um das kolonialpolitische Primat – ökonomische Interessen (also Ausbeutung) oder kulturelle/religiöse Interessen (Mission) – schien auch die Trennung von Staat und Religion auf, die erneut unter Berufung auf Wissenschaftlichkeit und Objektivität eingefordert oder abgelehnt wurde. Im letzten Schritt seiner Argumentation bezieht Trein die Verhältnisbestimmung von Wissenschaftlichkeit und Islam auf den zeitgenössischen politischen Kontext. Im Rahmen von Kolonialismuskritik und Forderungen nach Gleichheit kultivierten sozialdemokratische und kommunistische Kreise ein Gegenbild des Islam als emanzipatorische Kraft und politische Alternative zum Kapitalismus, das einmal mehr über einen – nun parteipolitisch instrumentalisierten – Wissenschafts- und Unparteilichkeitsanspruch plausibilisiert werden sollte. Im Ergebnis wirft Treins Beitrag die Frage nach vielfältigen Grenzverläufen und Unterscheidungen von Wissenschaft und Religion auf, in welche das Emanzipationsnarrativ einer nicht-theologischen Religionswissenschaft (Edmund Hardy, Joachim Wach) als Teil der Aushandlungsprozesse von Wissenschaftlichkeit an der Epochenschwelle um 1900 eingelassen war.

Stephanie Gripentrog-Schedel (2025) skizziert die Verwissenschaftlichung von Religion in der frühen Religionspsychologie des deutschsprachigen Raumes am Genre der psychologischen Fallgeschichte. Im Fokus steht die vergleichende Analyse der ersten beiden internationalen, als religionspsychologisch bezeichneten Kongresse 1930 in Erfurt und 1931 in Wien. In expliziter Anlehnung an die Nummerierungspraxis der religionswissenschaftlichen Kongresse beanspruchten beide Veranstalter, die jeweils „erste“ religionspsychologische Konferenz auszurichten. Methodisch standen sich in Erfurt und Wien zwei Schulen – die experimentelle vs. die verstehende Religionspsychologie – gegenüber. Gemein war den Veranstaltungen die scharfe Abgrenzung von reduktionistisch-materialistischen Religionsverständnissen, wie man sie durch „liebenswürdige Freidenker der aggressiven Sorte“ wie James Henry Leuba auf dem internationalen Kongress für

Psychologie 1926 in Groningen vertreten gesehen hatte. Die Fallgeschichte spielte dabei eine zentrale Rolle.

Grundsätzlich hatte sich die frühe religionspsychologische Literatur im Medium der Fallbeschreibung konturiert, insofern alle frühen Programmschriften sich mit Fällen befasst hatten. In Erfurt dominierte dann die Debatte um die Geschehnisse im bayrischen Konnersreuth, wo die kränkelnde Bauernmagd Therese Neumann nach wundersamer Heilung ab 1926 Stigmata an ihrem Körper aufwies, angeblich nahrungslos blieb und regelmässig Visionen empfang. Der Kasus war von Anfang an kontrovers diskutiert worden und wurde später im Nationalsozialismus politisiert. In Erfurt diente er der Selbstdisziplinierung der Religionspsychologie als Wissenschaft, die zwischen der Forderung nach streng experimenteller Erforschung der Geschehnisse und der Absage an materialistische und übernatürliche Deutungen changierte. Mit dem in Wien dominierenden methodischen Primat des Verstehens erwies sich die experimentelle Methode allerdings als unbrauchbar. Im Vordergrund stand das Individuum und dessen Erfahrung. Den thematischen Fokus bildete hingegen der „Unglaube“. War in Erfurt ein aufsehenerregender Einzelfall Gegenstand der Auseinandersetzungen, rückte in Wien die Aussagekraft des Einzelfalls ins Zentrum. Handelte es sich beim Unglauben wie beim Glauben um ein *sui generis* Phänomen? Der Bedrohungsgehalt der Frage wurde durch Vorträge entschärft, die Areligiosität dokumentierten, diese Dokumentation aber dazu nutzten, zu erläutern, wie Unglaube zu vermeiden oder pädagogisch zu überwinden sei. Die Empirie wurde in den Dienst von Prävention und Behandlung gestellt.

Gripentrog-Schedel zeigt, wie die Vertreter der Religionspsychologie ihren Gegenstand im Genre der Fallgeschichte verwissenschaftlichten – also als empirisch beschreib- und analysierbaren Gegenstand herstellten. In Auseinandersetzung mit Fällen von Religion bzw. Unglauben wurde die methodologische Grundlegung der jungen Disziplin verhandelt und der religionspsychologische Methodenapparat differenziert. Zugleich wurden im Medium der Fallgeschichte Religion bzw. die Grenzen von Religion erörtert. Dabei zeichnete sich derselbe Grundkonflikt ab, der bereits für die frühen religionswissenschaftlichen Kongresse bestimmend gewesen war: Auf der Basis eines Religionsverständnisses, das Religion zum Epiphänomen menschlicher Emotionen und Bedürfnisse erklärte, liess sich eine *Religionspsychologie* nur schwer begründen. Dementsprechend grenzten sich die ersten religionspsychologischen Kongresse von reduktiven Religionsverständnissen ab. Diese wurden konzeptuell gerade dadurch ruhiggestellt, dass sie als *zu* psychologisch galten und fortan als „psychologistisch“ bezeichnet wurden. In Wien wurde diese Abgrenzungsdebatte vorläufig beendet, indem Religion als irreduzibles Faktum reetabliert wurde, ohne dass dabei das Primat der Empirie aufgegeben werden sollte. Dieses Spannungsverhältnis, so Gripentrog-Schedel unter Verweis auf Lucian Hölscher (2015), macht die religionspsychologischen Debatten zu einem Paradebeispiel für die ontologische Widersprüchlichkeit des modernen Konzepts Religion, das zugleich die Bejahung und Verneinung seines Gegenstands impliziert.

Adrian Hermann (2025) und Stefan Ragaz (2025) erweitern die Perspektive der (europäischen) Konferenzforschung um empirische und theoretische Beiträge zu Verhältnisbestimmungen von Religion und Wissenschaft.

Adrian Hermann (2025) richtet seinen Blick auf die Aushandlungen von Religion und Wissenschaft auf den Philippinen und in philippinenbezogenen Diskursen um 1900. Denn in der dortigen spanischsprachigen, kolonialen Öffentlichkeit traten philippinische Intellektuelle – die sogenannten *ilustrados* – als massgebliche Akteure auf, die sich wissenschaftliche Praktiken aneigneten, um eigene religiöse Traditionen neu zu deuten und zugleich für antikoloniale Anliegen fruchtbar zu machen. Hermann zeigt anhand von Pedro Paternos und Isabelo de los Reyes' Schriften sowie Beiträgen in den Zeitschriften der *Iglesia Filipina Independiente*, wie Konzepte von Religion in einem Spannungsfeld zwischen religiöser Autorität, (Natur)wissenschaft und politischer Revolution neu ausgehandelt wurden. Besondere Aufmerksamkeit verdient dabei, dass Verwissenschaftlichung auch hier nicht allein im Medium gelehrter Abhandlungen, sondern massgeblich in publizistischen Genres und im massenmedialen Kontext stattfand.

Während Paterno eine vorkoloniale, tagalische Hochkultur imaginierte, deren Religion er nicht nur als dem Katholizismus vergleichbar, sondern auch als mit ihm *gleichrangig* beschrieb, konstruierte de los Reyes in religionsvergleichender Perspektive ein Modell der ursprünglichen philippinischen Religion, das sich widerspruchsfrei in den Fortschritt des naturwissenschaftlichen Diskurses einfügte. Beide verbanden auf diese Weise wissenschaftliche Verfahren mit politischen und religiösen Emanzipationsprozessen, die schliesslich in der Gründung der *Iglesia Filipina Independiente* kulminierten. Verwissenschaftlichung von Religion war stets eine Frage der Positionierung, die in kolonialen Kontexten eine doppelte Funktion erfüllte: als Ressource im Rahmen globaler Wissenschaftspraktiken und als Strategie intellektueller und auch religiöser Selbstbehauptung gegen koloniale Machtordnungen.

Hermann diskutiert damit ein Quellenkorpus, das nicht nur für eine Globale Religionsgeschichte relevant ist, sondern zugleich zeigt, wie genre- und medientheoretische Ansätze miteinander verschränkt werden können: Genres versteht er dabei nicht bloss als Textsorten, sondern als Formen, in denen Religion überhaupt erst als wissenschaftlich zugänglicher Gegenstand hervorgebracht wird. Medien bestimmen wiederum zugleich Reichweite, Öffentlichkeit und Autorität dieser Aushandlungen. Verwissenschaftlichung zeigt sich daher in der Verschränkung beider Ebenen: Genres strukturieren die Wissensform, Medien situieren und verbreiten sie. Damit ergänzt Hermanns Zugriff die hier skizzierte diskursive Perspektive auf Verwissenschaftlichung um die Forderung einer Verbindung von genre- mit medientheoretischen Überlegungen.

In seinem religionstheoretischen Essay denkt **Stefan Ragaz** über die „Präpotenz der Grenze“ in Bezug auf Wissenschaft und Religion nach. Auf der Basis von Jurij Lotmans Semiosphären-Konzept und dessen Unterteilung in Zentrum und Peripherie entwickelt Ragaz einen Vorschlag zu einer formalen Verhältnisbestimmung von Religion und Wissenschaft. Diese werden angelehnt an Lotmans Denkmodell des Begriffsantagonismus (*The Unpredictable Workings of Culture*, 2013) als miteinander verschränkte Mechanismen der kulturellen Entwicklung verstanden. Lotmans räumlich-semiotischem Modell von Kultur (*Die Innenwelt des Denkens*, 2010) entlehnt Ragaz das Element der Grenze. Religion wird mit Lotmans Zentrum, Wissenschaft mit der Grenze assoziiert.

Aus dieser Perspektive ergibt sich eine idealtypische und rein formale Unterscheidung von Religion und Wissenschaft, die sich über deren jeweiliges Verhältnis zur Grenze bestimmt.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur (Quellen)

Basler Nachrichten. 1904. „Kongress für allgemeine Religionsgeschichte (I-V).“ (Ankündigung sowie täglicher ausführlicher Kongressbericht) *Basler Nachrichten: Intelligenzblatt der Stadt Basel* 60, Nr. 237-242 (31. August bis 4. September 1904), jeweils 1, 1-2.

Berner Volksfreund. 1904. „Kongress für Religionsgeschichte.“ (Tagungsankündigung) *Berner Volksfreund*, Nr. 126 (29. Mai 1904), 1.

Bertholet, Alfred. 1905. „Kongressbericht: Vorgeschichte und Vorbereitungen.“ (Kongressbericht, erstattet vom Generalsekretär). In *Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel, 30. August bis 2. September 1904*. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 3-34.

Burckhardt, Alfred. 1905. „Hochansehnliche Versammlung!“ (Willkommensgruss des Regierungsrates und Vorstehers des Erziehungsdepartements). In *Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel, 30. August bis 2. September 1904*. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 57-59.

Burckhardt, Carl C. 1905. „Hochansehnliche Versammlung!“ (Willkommensgruss des Rektors) In *Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel, 30. August bis 2. September 1904*. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 59-61.

Courrier de Genève. 1904. „Bâle.“ (Depeschenberichte zum Religionskongress). *Courrier de Genève: Organe catholique de la Suisse Romande* 38, Nr. 203-206 (31. August bis 3. September 1904), 3.

Der Bund: Eidgenössisches Zentralblatt. 1904. „II. Internationaler Kongress für allgemeine Religionsgeschichte in Basel: Vom 30. August bis 2. September 1904.“ (Kongressankündigung) *Der Bund: Eidgenössisches Zentralblatt* 55, Nr. 226 (13. August 1904), 2.

Der Bund: Eidgenössisches Zentralblatt. 1904. „Internationaler Religions-Kongress.“ (Depeschenberichte zum Religionskongress) *Der Bund: Eidgenössisches Zentralblatt* 55, Nr. 244 (31. August 1904), Zweites Blatt, 3; Nr. 246 (2. September 1904), 4 und Zweites Blatt, 3; Nr. 247 (2./3. September), Erstes Blatt, 3 und Zweites Blatt, 1; Nr. 248 (4. September), 1-2.

Fries, Samuel Andreas. Hg. 1898. *Religionsvetenskapliga Kongressen i Stockholm 1897: En fullständig framställning af kongressens uppkomst och förhandlingar jämte porträtt af dess president, bestyrelsen och samtliga talare*. Stockholm: Bohlin.

Holtzmann, Heinrich J. 1905. „Grusswort als Vertreter der Universität Strassburg.“ In *Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel, 30. August bis 2. September 1904*. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 71-72.

- Intelligenzblatt und Berner Stadtblatt. 1904. „Zweiter internationaler Kongress für Religionsgeschichte“ (Kurzberichte in Telegrammform). *Intelligenzblatt und Berner Stadtblatt: Tagesanzeiger für die Stadt und für den Kanton Bern*, Ausgaben Nr. 206-207, 209 (31. August, 1., 3. September 1904), jeweils 3.
- Journal du Jura. 1904. „L’histoire des religions.“ (Konferenzankündigung) *Journal du Jura: Organe des libéraux jurassiens* 41, Nr. 19 (23. Januar 1904), 2.
- Le National Suisse. 1904. „Le congrès de l’histoire des religions.“ (Kurzberichte) *Le National Suisse* 49, Nr. 205, 207, 208 (1., 3., 4. September 1904), jeweils 2.
- Linaker, Arturo. 1905. „Signor Presidente.“ (Grusswort im Namen der italienischen Kollegen) In *Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel, 30. August bis 2. September 1904*. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 67-68.
- Martensen Larsen, Hans. 1898. „Jesus og Religionshistorien.“ (Jesus und die Religionsgeschichte). In *Religionsvetenskapliga Kongressen i Stockholm 1897: En fullständig framställning af kongressens uppkomst och förhandlingar jämte porträtt af dess president, bestyrelsen och samtliga talare*, hg. von Samuel A. Fries. Stockholm: Bohlin, 518-538.
- Montet, Edouard. 1905. „Dank im Namen der schweizerischen Universitäten.“ In *Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel, 30. August bis 2. September 1904*. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 69.
- National-Zeitung. 1904. „Internationaler Kongress für allgemeine Religionsgeschichte (I-V).“ (Täglich ausführlicher Kongressbericht) *National-Zeitung: Anzeigebblatt der Stadt Basel*, 44, Nr. 202, 204-208 (28., 31. August, 1.-4. September), jeweils 1-2.
- Neue Zürcher Zeitung (E.N.). 1904. „Zweiter internationaler Kongress für allgemeine Religionsgeschichte.“ (Kongressankündigung) *Neue Zürcher Zeitung und schweizerisches Handelsblatt* 125, Nr. 225 (14. August 1904), 5.
- Neue Zürcher Zeitung. 1904. „Basel.“ (Telegrammberichte über den Kongress) *Neue Zürcher Zeitung und Schweizerisches Handelsblatt* 125, Nr. 241 (30. August 1904), Zweites Abendblatt, 2; Nr. 242 (31. August 1904), Zweites Abendblatt, 2; Nr. 243 (1. September 1904), Zweites Abendblatt, 2; Nr. 244, Zweites Abendblatt (2. September 1904), 2; Nr. 245 (3. September 1904), Morgenblatt, 3.
- Orelli, Conrad von. 1905. „Eröffnungsrede.“ In *Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel, 30. August bis 2. September 1904*. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 51-56.
- Réville, Albert. 1905. „Grusswort als Vertreter der französischen Regierung.“ In *Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel, 30. August bis 2. September 1904*. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 61-63.

- Schéele, Knut H. von. 1898. „Helsningstal af presidenten.“ (Grussrede des Präsidenten) In *Religionsvetenskapliga Kongressen i Stockholm 1897: En fullständig framställning af kongressens uppkomst och förhandlingar jämte porträtt af dess president, bestyrelsen och samtliga talare*, hg. von Samuel A. Fries, 17-24.
- Söderblom, Nathan. 1898. „Religionen och den sociala utvecklingen.“ (Die Religion und die soziale Entwicklung). In *Religionsvetenskapliga Kongressen i Stockholm 1897: En fullständig framställning af kongressens uppkomst och förhandlingar jämte porträtt af dess president, bestyrelsen och samtliga talare*, hg. von Samuel A. Fries. Stockholm: Bohlin, 76-143.
- Söderblom, Nathan. 1905. „Grusswort als Vertreter der schwedischen Regierung.“ In *Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel, 30. August bis 2. September 1904*. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 63-65.
- Verhandlungen. 1905. *Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel, 30. August bis 2. September 1904*. Basel: Helbing & Lichtenhahn.

Sekundärliteratur

- Atwood, David. 2025. „Weder ‘Kriegsmaschine’ noch Apologetik – der Beginn der Religionswissenschaft in Frankreich.“ *ARGOS* 4 (2), 116-151.
- Capps, Walter H. 1973. „Geo Widengren on Syncretism: On Parsing Uppsala Methodological Tendencies.“ *Numen* 20 (3), 163-185.
- Despland, Michel. 2001. „Les sciences que l’on pratique mais que l’on n’enseigne pas.“ *Archive des Sciences Sociales des Religions* 46, 5-25.
- Essbach, Wolfgang. 2014. *Religionssoziologie I: Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen*. Paderborn: Fink.
- Fuchs, Eckhart. 1996. „Wissenschaft, Kongreßbewegungen und Weltausstellungen: Zu den Anfängen der Wissenschaftsinternationale vor dem Ersten Weltkrieg.“ *Comparativ* 6 (5/6), 156-177.
- Gieryn, Thomas F. 1983. „Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists.“ *American Sociological Review* 48 (6), 781-795.
- Gieryn, Thomas F. 1999. *Cultural Boundaries of Science: Credibility on the Line*. Chicago: Chicago University Press.
- Gripentrog-Schedel, Stephanie. 2025. „Fälle von Religion.“ *ARGOS* 4 (2), 166-207.
- Henriet, Patrick. 2020. „La création de la chaire d’Histoire des religions au Collège de France (1880): les rapports de Jules Soury et d’un savant anonyme [Ernest Renan].“ *Revue de Synthèse* 141 (3-4), 189-238.
- Hermann, Adrian. 2025. „Medien und Genres der Verwissenschaftlichung von Religion auf den

- Philippinen um 1900: eine Miszelle." *ARGOS* 4 (2), 208-234.
- Hjelde, Sigurd. 2010. „Die Geburt der Religionswissenschaften aus dem Geist der Protestantischen Theologie.“ In *Religion(en) deuten: Transformationen der Religionsforschung*, hg. von Friedrich Wilhelm Graf / Friedemann Voigt. Berlin: De Gruyter, 9-28.
- Hölscher, Lucian. 2015. „Contradictory Concepts: An Essay on the Semantic Structure of Religious Discourses.“ *Contributions to the History of Concepts* 10 (1), 69-88.
- Johannsen, Dirk. 2013. „Erschriebene Religion: Die Vielfalt der Stimmen in den Religionserzählungen des modernen Durchbruchs.“ In *Alternative Voices: A Plurality Approach for Religious Studies. Essays in Honor of Ulrich Berner*, hg. von Afe Adogame / Magnus Echter / Oliver Freiberger. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 36-55.
- Johannsen, Dirk. 2021. „How blasphemy became an anachronism: Free thought and the media market in late nineteenth-century Scandinavia.“ In *Blasphemies compared: Transgressive speech in a globalized world*, hg. von Anne Stensvold. London: Routledge, 158-174.
- Johannsen, Dirk. 2023. „Die wilden Horden: Säkularisierungserzählungen und säkulare Identitäten bei Georg Brandes und in der frühen Freidenkerbewegung.“ In *Säkularisierung erzählen: Entwürfe skandinavischer Literatur um 1900*, hg. von Angelika Gröger / Joachim Schiedermaier / Franziska Schlichtkrull. Freiburg: Rombach, 67-102.
- Kippenberg, Hans G. 1991. „Einleitung: Religionswissenschaft und Kulturkritik.“ In *Religionswissenschaft und Kulturkritik*, hg. von Hans G. Kippenberg / Brigitte Luchesi. Marburg: diagonal, 13-28.
- Kirsch, Anja. 2025. „Zwischen Katechismus und Parteidokument: Eine Genregeschichte von Religion und Politik im frühen 19. Jahrhundert.“ *ARGOS* 4 (2), 29-114.
- 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.
- Koselleck, Reinhart. 2010 [2003]. Die Begriffe der Geschichte und Geschichte der Begriffe. In *Begriffsgeschichten: Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, hg. von Reinhart Koselleck, Frankfurt: Suhrkamp, 56-76.
- Krohn, Wolfgang / Edwin T. Layton / Peter Weingart Hg. 1978. *The Dynamics of Science and Technology: Social Values, Technical Norms and Scientific Criteria in the Development of Knowledge*. Dordrecht: D. Reidel.
- Lotman, Jurij M. 2010. *Die Innenwelt des Denkens*, übers. von Gabriele Leupold / Olga Radetskaja. Berlin: Suhrkamp.
- Lotman, Juri M. 2013. *The Unpredictable Workings of Culture*, übers. von Brian J. Baer. Tallinn: TLU Press.

- Lannoy, Annelies. 2020. *Alfred Loisy and the Making of History of Religions: A Study of the Development of Comparative Religion in the Early 20th Century*. Berlin: De Gruyter.
- Metzger, Franziska. 2011. *Geschichtsschreibung und Geschichtsdenken im 19. und 20. Jahrhundert*. Bern: Haupt/UTB.
- Mohn, Jürgen. 2004. „Buchbesprechungen.“ *Münchener Theologische Zeitschrift* 55 (4), 378-380.
- Mohn, Jürgen. 2010. Religionswissenschaft: „Geschichte, Problematik und Profilbildung einer komparativen Wissenschaftsdisziplin mit Blick auf die Universität Basel.“ *Bulletin der Vereinigung der Schweizerischen Hochschuldozierenden* 36 (1), 18-28.
- Ragaz, Stefan. 2025. „Wissenschaft, Religion und die Präpotenz der Grenze: eine essayistische Hommage an Jürgen Mohn.“ *ARGOS* 4 (2), 235-246.
- Raphael, Lutz. 1996. „Die Verwissenschaftlichung des Sozialen als methodische und konzeptionelle Herausforderung für eine Sozialgeschichte des 20. Jahrhunderts.“ *Geschichte und Gesellschaft* 22 (2), 165-193.
- Sadler, Judy. 1978. „Ideologies of ‚Art‘ and ‚Science‘ in Medicine: The Transition from Medical Care to the Application of Technique in the British Medical Profession.“ In *The Dynamics of Science and Technology: Social Values, Technical Norms and Scientific Criteria in the Development of Knowledge*, hg. von Wolfgang Krohn / Edwin T. Layton / Peter Weingart. Dordrecht: D. Reidel, 177-215.
- Schnädelbach, Herbert. 1983. *Philosophie in Deutschland, 1831-1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sharpe, Eric J. 1975. *Comparative Religion: A History*. London: Duckworth.
- Stausberg, Michael. 2007. „The study of religion(s) in Western Europe (I): Prehistory and history until World War II.“ *Religion* 37 (4), 294-318.
- Stuckrad, Kocku von. 2014. *The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800-2000*. Boston: De Gruyter.
- Trein, Lorenz. 2025. „‚Unparteilichkeit ist nie die Sache religiöser Polemik gewesen‘: Wissenschaftlichkeit, Religion und ‚Islamfrage‘ im Kontext der Kolonialkongresse in Berlin 1905 und 1910.“ *ARGOS* 4 (2), 152-165.
- Weingart, Peter. 1978. „The Relation between Science and Technology – A Sociological Explanation.“ In *The Dynamics of Science and Technology: Social Values, Technical Norms and Scientific Criteria in the Development of Knowledge*, hg. von Wolfgang Krohn / Edwin T. Layton / Peter Weingart. Dordrecht: D. Reidel, 251-286.
- Zolotukhin, Vsevolod V. 2024. „Die Geburt der Religionsgeschichte aus dem Geist des liberalen Protestantismus: Der Fall Frankreich.“ *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 66 (2), 116-138.

Über die Autorinnen

Prof. Dr. **Anja Kirsch** ist Professorin für Religionswissenschaft an der Technisch-Naturwissenschaftlichen Universität Norwegens (NTNU), Trondheim. Von 2008 bis 2020 war sie mit Unterbrechungen Assistentin und Oberassistentin in der Religionswissenschaft an der Universität Basel.

E-Mail: anja.kirsch@ntnu.no

Dr. **Stephanie Gripentrog-Schedel** ist Lektorin für Religionswissenschaft an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Von 2006 bis 2011 war sie Assistentin für Religionswissenschaft an der Universität Basel.

E-Mail: s.gripentrog@email.uni-kiel.de

Danksagung

Unser Dank gilt Oliver Krüger, Ricarda Stegmann und Alice Küng für ihre rasche, sorgfältige und umfassende Durchsicht und formale Korrektur aller Beiträge. Bei Andrea Rota möchten wir uns für das Design des Titelbildes dieser Ausgabe bedanken.

Abstract in English

This introduction outlines the ARGOS special issue *Genres of Scientification*, which explores the entanglements of religion and science across diverse social, political, and institutional contexts. Using the Second International Congress for the History of Religions of 1904 in Basel as a case study, it illustrates how claims to scholarly authority were asserted, negotiated, and contested, and how these dynamics took shape within specific textual, medial, and social forms. These forms are conceptualized as „genres of scientification”: social framing practices through which scientificity is performatively produced and modeled. Scientification is understood not as a linear progression but as a situated and often contentious process that interweaves epistemological, institutional, and socio-political perspectives. The issue thus investigates the cultural conditions and expressive forms of these processes and their significance for the emergence and self-positioning of the study of religion as an academic discipline.

Angaben zur Finanzierung

Anja Kirsch's research is part of the research project NC-RoA: Religious and secular worldmaking: Narrative cultures of utopian emigration and the formation of modern regimes of attention, funded by the Research Council of Norway 2023–2027, grant number 334603.

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 religionskritischen 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 religionskritische 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 (Grandjonc 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 (Schraepler 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“ (Grandjonc 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 Prämisse 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 Spezifik 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 ein und derselben Gesellschaft, der Ansatz von *multiple secularities*, macht das Konzept für die transepocheal 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 einzig 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 Ißbach 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 (Ißbach 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 Verblässen 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 Erkenntnispotenzial, „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 Festschreibungen 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 absurden Ereignis (Stalingrad), der Krise und dem asymmetrischen Gegenbegriff als Versuch, das Un(begriffbare) begrifflich verfügbar zu machen. Ihr Konzept einer „Begriffsgeschichte an den [begrifflichen] Grenzen“ (Ifversen/Kølvraa 2023: 23) verweist auf die Bedeutung konzeptueller Brüche, Begriffsgrenzen und Begriffsunsicherheiten, 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 Debattenkontexte, 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 Genre Grenzen. 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 aufgeschienen, 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 (Schwartz 1882). Der Katechismus liefert die Form, ein „enzyklopädisches 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 *Émile, 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'incrédulité*). 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 Lesefibeln das Format und Abgeordnete und Lokalpolitiker schreiben zahlreiche republikanische Katechismen (Reichardt 2002: 192). Stets sind sich die Verfasser über die massendidaktische 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 (*Kjøbmands 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 Stuenkel (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 Radikalenmilieu

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 Chabeaussières** *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 memorisierbaren, 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:

La Chabeaussière, mit vollem Namen **Ange-Étienne-Xavier Poisson de La Chabeaussière** (1752-1820), ist ein französischer Schriftsteller, dessen Katechismus im nachrevolutionären Frankreich auf eine einmalige Erfolgsgeschichte zurückblicken kann. 1795 empfahl ein parlamentarischer Erziehungsausschuss den in dritter Auflage in *Catéchisme français* umbenannten Text als Lektüre in den staatlichen Grundschulen. Im Vorwort legt La Chabeaussière der Leserschaft denn auch das für Katechismen übliche Auswendiglernen der Inhalte ans Herz (Buttier 2013: 7). Bei einem Preisausschreiben für Elementarbücher wurde der Katechismus mit 2500 Livres prämiert (Reichardt 1988: 212). Neuauflagen werden bereits 1798 und 1800 gedruckt; 1825 erscheint der Text unter dem Titel *Catéchisme national français* mit einem Brief vom 18. August 1756 von Jean-Jacques Rousseau an Voltaire als Vorwort. Insgesamt erlebt La Chabeaussières Katechismus mindestens 82 Auflagen (Buttier 2011: 174).

memorisierbaren, 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 Gemüts-erziehung 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 Guckkasten* 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 (Tschopp 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 entwischt 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 Neuauflage *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. Philedeles darin die Religionisierung des Textes, wie sie in der französischen Neuauflage 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 wiederhergestellten Bourbonenmonarchie, in welcher wissenschaftliche Lehren widerrufen worden seien und sich eine „religiöse Schwärmerei“, die „Rückkehr zum Mysticismus

ursprünglich 55 enthält der Katechismus nur 50 Paragraphen. Auch die Neuauflage 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. Philedeles. 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 (Philedeles [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 antikirchliche 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 (Philedeles [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 Aenderungen 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. (Philedeles [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.“ (Philedeles [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 Religionsparagrafen 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 Neuauflage 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 Druckerpresse aus Kostengründen rasch wieder abstößt, gründen der Artillermajor 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 erschienenen *Livre du peuple*.

zum „Gebiete der Politik“ und zwar „ungeachtet des etwa Mißverstand 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 Buonarroti 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 éayée 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 verdammen, 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 Bildungsidealen 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 Misslingen 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 Erbsündenvorstellung) oder dass sie ihre Überzeugungen nach freiem Willen formen könnten (Owen 1835: 75).

Das Priestertum ist nur eine der vielen Strukturen, die aus irrigen 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 Chabeaussières 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); Owenfreundlich, 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 zusammentun. 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 Mittelspersonen versandt und von dort über sympathisierende Buchhandlungen und weitere Kontaktpersonen in Grenzzorte eingeschmuggelt und zum Teil über Gelegenheitskolporteure 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 suchten 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 programmatische 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 machte; [...]. 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 Grandjonc 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 zurückzueht (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 verstehe 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 prediget 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 spätern Verfolgungen die Polizei irreführen“ 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, Verelendung 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 „blinden“ Glauben abgegrenzt 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 Cabet's 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 Sturmglocken [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 Zwar 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 legitimes 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 programmatische 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 Geschichtsteologien 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 „rätselfhafte[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 Prämisse 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 benützt 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 „veraltete“ 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 Tyrannei, 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 Umtriebe – 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 Hülfesruf 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 *Hülfesruf* 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 („kommuniziert“) 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 Bluntschli 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

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.

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 vervollkommnungsfähige Mensch strebe jedoch danach, in der von der Natur

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 Vorzüge (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 problémé, 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 *Continueurs* 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/säkulare 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 „heiligt“ 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 Heiligkeitsbegriff 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 Religionstheoriedebatte 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

Der aus einem Akademikerhaushalt stammende **August Hermann Ewerbeck** (1816-1860) studiert von 1835 bis 1839 in Berlin Medizin und Philosophie und schließt mit einer medizinischen Promotion ab. Von linkshegelianischen Ideen beeinflusst, begibt er sich von Berlin ins radikale Milieu in Paris, wo er bald in führender Position im Pariser Flügel des Bundes der Gerechtigkeit tätig ist. In dieser Stellung ist Ewerbeck hervorragend in internationale frühsozialistische Kreise vernetzt. Neben der Bekanntschaft mit Marx arbeitet er mit Weitling zusammen, übersetzt Proudhon und Cabet ins Deutsche sowie Feuerbach und später Marx' und Engels' *Manifest* ins Französische, entwirft die Statuten des Bundes mit und ist maßgeblich an dessen programmatischen Debatten beteiligt.

Ewerbeck'schen Katechismus ein. Mit der Verwendung des Heiligkeitsbegriffs 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: „Zwangsarbeit“) 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 Eigentum‘ 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: Grandjonc (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 Vorstandsarbeit 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 begönnen, 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 Abfassung 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 beschäftigt 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 Geschichtsteologie, 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 (Schraepler 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 vorgesehen 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 Betitelung „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 Punkte 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 anzuzeigen, 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; Kucynski 1995: 49; Erbenraut/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 Genauer 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 nachvollziehbarer 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). Kucynski 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 bourgeois Sprecher instanziiert) 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 Staate. 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 Genrewechsel und das Moment der Uneindeutigkeit.

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

Genregehistorisch 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 Richtungsdocument, in dem eine Bewegung ihre Identität erörtere 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*, changierte. 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 Prämisse 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 Urchristentums*. 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 ein 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 Unterscheidungen, wie sie in der Religionswissenschaft mit dem Begriff der Säkularität konzeptualisiert wird, vorgelagerte Veränderung im Wahrnehmungsgefüge sichtbar, die Wolfgang Ißbach 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 erfuhren. 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 (Ißbach 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 (Ißbach 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: Libraire 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 Barthelemy.
- 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 Lauhautière. 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. ⁴1972 [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 Udkaarelsen 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.
- Philedeles, 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.
- Schwartz, 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-Encyklopedie 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 Hülfesruf 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 Sünders*. Bern: Jenni, Sohn.
- Weitling, Wilhelm. 1846 [1845]. *Das Evangelium eines armen Sünders*. 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.

- Erbenbraut, 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 Université Paris Est Créteil*, Paris: MESSIDOR, 39-54.
- Grandjonc, Jacques. ²1974. „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 Kølvrå. 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 Handwerksgehilfenvereine 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 Freiburger / 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 von Christina Benninghaus / Sven Oliver Müller / Jörg Requate / Charlotte Tacke. Frankfurt: Campus, 323-342.
- Trein, Lorenz. 2025. "Wissenschaftlichkeit, Religion und 'Islamfrage' im Kontext der Kolonialkongresse 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 Gripentrog-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).

Weder „Kriegsmaschine“ noch Apologetik: der Beginn der Religionswissenschaft in Frankreich

David Atwood

Veröffentlicht am 01.12.2025

Zusammenfassung

Der Aufsatz geht der frühen französischen Religionsforschung in ihren ersten zwei Generationen seit der Institutionalisierung nach und zeigt exemplarisch, wie sich im historisch und politisch spezifischen Kontext der Dritten Republik eine Religionsforschung bildete, die sich von der Theologie abgrenzte und ihre eigene disziplinäre Identität suchte. Dabei stehen zuerst die wissenschaftlichen Institutionen und ihre Genres (Antrittsvorlesungen, Zeitschriften, Lexika und Kongresse) im Fokus. Mit zwei Beispielen wird anschliessend der Prozess der Verwissenschaftlichung und die Veränderung der frühen französischsprachigen Religionswissenschaft von der ersten zur zweiten Generation illustriert: Léon Marillier steht exemplarisch für die erste Generation der französischen Religionswissenschaftler, während mit Marcel Mauss die Konsolidierung von Religionswissenschaft, -geschichte und -soziologie beschrieben wird. Die frühe französischsprachige Religionswissenschaft wird somit anhand der Genese ihrer ersten Denkstile konturiert, die sich im Durchgang durch die Genres aufzeigen lassen.


1. Einleitung

Die frühe französischsprachige Religionswissenschaft ist im deutschsprachigen Raum weder bekannt noch für die Wissenschaftsgeschichte aufbereitet. Die gegenwärtige deutsche Rezeption französischer Religionsforschung setzt – abgesehen von wenigen Vorläufern¹ im 19. Jahrhundert wie Ernest Renan und Auguste Comte – erst bei Émile Durkheim und Marcel Mauss an. Exemplarisch ist etwa die komplette Absenz dieser Generation in der *Zeitschrift für Religionswissenschaft*. Die englischsprachige Rezeption ist etwas ausführlicher (Sharpe 2009: 122; Wiebe 1999: 40). Auch wenn die Religionsforschung in den Nachbarländern früher eine gewisse Institutionalisierung aufweist, wird gleichwohl eine ganze Generation von französischen Religionswissenschaftler:innen sowie die charakteristische, weil politische

¹ Das verwendete Maskulinum ist kein generisches, sondern ergibt sich aus der historischen Konstellation. Nur im Fall von allgemein auf die französische Religionswissenschaft bezogenen oder aber in demjenigen, in denen auch Frauen dabei waren, werden beide Formen verwendet.

Korrespondierender Autor: David Atwood, Universität Zürich.

Um diesen Artikel zu zitieren: Atwood, David. 2025. „Weder ‘Kriegsmaschine’ noch Apologetik – der Beginn der Religionswissenschaft in Frankreich.“ *ARGOS* 4 (2), Sonderheft *Genres der Verwissenschaftlichung*, 116-151. DOI: 10.26034/fr.argos.2025.8218.

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

Gründung dieser Disziplin übersehen. Im Folgenden möchte ich einen Beitrag zum Schliessen dieser Lücke leisten.

Dabei muss ich mich mehrfach beschränken: Erstens ergibt sich durch den schon genannten Fokus auf die ersten zwei französischen, explizit religionswissenschaftlichen (*sciences religieuses*) Generationen eine zeitliche Rahmung, die sich auf die Jahre 1879 bis ungefähr 1905 erstreckt. Zweitens wird es nicht möglich sein, sämtliche beteiligten Personen einzuführen. Stattdessen fokussiere ich nach einer überblicksartigen Darstellung dieser Kohorte, ihres politischen Kontextes und ihrer Leitfiguren (was meint: die ersten Lehrstuhlinhaber und Zeitschriftengründer) auf zwei Personen, mit denen die ersten zwei Generationen der Religionswissenschaft illustriert werden können: Zum einen ist dies Léon Marillier als Mitherausgeber der Zeitschrift *Revue de l'Histoire des Religions*, Mitveranstalter des ersten Kongresses für Religionsgeschichte im Jahr 1900 in Paris und Inhaber des Lehrstuhls für die „Religionsgeschichte der nichtzivilisierten Völker“ an der *École Pratique des Hautes Études* (EPHE), mit dem die zentralen Institutionen der Zeitschrift, des ersten Kongresses sowie des entsprechenden Instituts eingeführt und illustriert werden können. Zum anderen schliesse ich hier seinen prominenten Nachfolger und Schüler auf dem genannten Lehrstuhl der *École Pratique des Hautes Études* an – Marcel Mauss. In beiden Fällen möchte ich an wenigen Beiträgen dieser Wissenschaftler den Gang durch die Institutionen und Genres der Wissenschaft illustrieren und damit veranschaulichen, was unter Verwissenschaftlichung verstanden werden kann: die kollektive, intra- und interdisziplinäre Herstellung wissenschaftlicher Tatsachen.

Die an den Institutionen und Genres orientierte Vorgehensweise bezieht sich direkt auf den Mikrobiologen und Wissenschaftshistoriker Ludwik Fleck (1896-1961), der mit der Theorie des wissenschaftlichen Denkkollektivs sowie der Denkstile lange vor Thomas Kuhn eine Soziogenese wissenschaftlichen Wissens ins Auge gefasst hat, die jenseits der damals schon überkommenen Idee der „grossen Forscher“ die kollektive Verfasstheit von Wissenschaft betont hat. Fleck war es auch, der zwischen der „Zeitschriftwissenschaft“, der „Handbuchwissenschaft“ und der „populären Wissenschaft“ unterschieden hat (Fleck 1980: 146-164). Er hat gezeigt, wie sich Wissen von den esoterischen Kreisen der nächsten Fachpersonen zunehmend verallgemeinert und exoterischer wird, was im Gang von Wissensbeständen durch die Zeitschriften- und Handbuchwissenschaft über Lexika und die Lehrbuchwissenschaft deutlich wird und schliesslich zu dem führt, was Fleck als „populäres Wissen“ bezeichnet (Fleck 1980: 148-149). Dieser Prozess, den ich hier Verwissenschaftlichung nenne und im dritten Abschnitt ausführe, soll anhand der beiden Personen und ausgewählter Texte nachvollzogen werden.

Flecks Wissenschaftstheorie ist in mindestens einer Hinsicht zu ergänzen: Bevor wir von einer wissenschaftlichen Disziplin sprechen können, ist die Frage ihrer Finanzierung und Institutionalisierung zu klären. Zwar ist es grundsätzlich denkbar, dass eine Disziplin klandestin oder subkulturell entsteht. Allerdings ist es in der Situation der Hochschulpolitik

der meisten europäischen Länder kaum vorstellbar, dass daraus ein längerfristig bestehender Denkstil mit dem entsprechenden Denkkollektiv wird. Dazu benötigt es eine (auch politisch gewollte) Institutionalisierung der entsprechenden Strukturen sowie die Finanzierung des wissenschaftlichen Personals.

Mit diesem ersten Schritt beginne ich und führe in die politische Situation der ersten Generation französischsprachiger Religionswissenschaftler ein. Neben den Lehrstühlen, Institutionen und Zeitschriften steht dabei die begleitende Debatte über Ausrichtung und Werte einer Religionswissenschaft im Fokus, bei der nicht nur die jüngere Forschung ihre stark protestantische Orientierung bemerkt und teilweise auch kritisiert, indem auf protestantisch-apologetische Tendenzen hingewiesen werden (Grosse 2014: 189-208; Cabanel 1994: 33-80). Andere Autoren verzeichnen zwar in personeller Hinsicht die protestantische Dominanz, verweisen aber auch auf eine Pluralität in Methodik und inhaltlicher Ausrichtung (Henriet 2020; Despland 1979, 1999, 2001; Simon-Nahum 2002; Baubérot 2002; Baubérot et al. 1987; Sharpe 2009; Poulat 1987a, 1987b; Pinard de la Boullaye 1922). Die starke protestantische Prägung dieser ersten Generation war auf keinen Fall ein Hinderungsgrund für die Suche nach der „morale laïque“, einer laizistischen Moral, was als wichtiger Diskursstrang in dieser Generation prominent mitläuft (Kiyonobu 2007; Baubérot 1997). Neben der Darstellung der ersten Lehrstühle und Institutionen spielen in Kapitel 2 auch der „erste Kongress für Religionsgeschichte“ in Paris 1900 eine zentrale Rolle.

Danach blicke ich im dritten Kapitel auf die von Ludwik Fleck bereitgestellte Perspektive auf Verwissenschaftlichung und die Entstehungsweise „wissenschaftlicher Tatsachen“. Dies stellt die Grundlage und die wissenschaftshistorische Vorbereitung des anschließenden Analyseteils (Kapitel 4) dar, in dem ich mich den zwei Beispielfällen von Léon Marillier und Marcel Mauss zuwende und damit den „Weg durch die Verwissenschaftlichung“ illustriere. Während Marillier auch biografisch ausführlicher eingeführt wird, konzentriert sich die Analyse des deutlich besser bekannten Marcel Mauss auf die Kritik an seinem Lehrer und Lehrstuhlvorgänger Marillier. Diese Analyse erklärt so die Abgrenzung der zweiten von der ersten Generation der Religionswissenschaftler, bei der die protestantische Ausrichtung eine Schlüsselrolle spielt (Cabanel 2017). Dadurch werden auch einige Gründe für die geringe Bekanntheit der ersten französischen Religionswissenschaftsgeneration über Frankreich hinaus formuliert.

2. Die Institutionalisierung der frühen Religionsforschung in Frankreich

Mit vier Daten kann die Institutionalisierung der Religionswissenschaft in Frankreich chronologisiert werden (Despland 2001: 5; Henriet 2020: 194): 1879 wird der Lehrstuhl für Religionsgeschichte am *Collège de France* eingerichtet; 1880 wird mit der *Revue de l'Histoire des Religions* (im Folgenden *Revue* genannt) die erste genuin religionshistorische Zeitschrift gegründet; 1885 wird das Musée Guimet mit seinem Schwerpunkt auf die asiatischen

Kunstwerke von Lyon nach Paris disloziert; 1886 wird die fünfte Sektion als neue Abteilung an der *École Pratique des Hautes Études* unter dem Titel „*sciences religieuses*“ gegründet.

Verständlicherweise übergeht diese Auflistung sämtliche Vorgeschichten,² wie sie mit bekannten Forschern wie Eugène Burnouf,³ Ernest Renan,⁴ Edgar Quinet⁵ oder Étienne Vacherot,⁶ aber auch mit Zeitschriften wie der ersten Kulturzeitschrift Europas, der *Revue des deux mondes*, welche auch religionshistorische und ethnografische Themen behandelte, angeführt werden könnten. Da allerdings sämtliche Anfangs- und Ursprungserzählungen als performative Sprechakte immer auch die entsprechende Geschichte begründen (Atwood 2019) und die hier vorgestellte Geschichte diejenige der institutionalisierten Religionsforschung ist, werden die unterschiedlichen Möglichkeiten einer Vorgeschichtserzählung ausgeblendet. Stattdessen wird die Institutionalisierungsgeschichte mit vier Daten näher erläutert und kontextualisiert, aufgegliedert auf die jeweilige Art der Institution: Auf den ersten Lehrstuhl folgt ein Bericht über die ersten einschlägigen Zeitschriften, die Einrichtung weiterer wissenschaftlicher Institutionen wie der 5. Sektion „*sciences religieuses*“ an der *École Pratique des Hautes Études* und des Musée Guimets sowie die Beschreibung des „ersten religionshisto-rischen Kongresses“ 1900 in Paris.

Der erste Lehrstuhl in seinem politischen Kontext

Der Einrichtung des Lehrstuhls für Religionsgeschichte am Collège de France 1879 geht eine Senatsdebatte am 9. Juli 1879 voraus, die charakteristisch ist für die erste Hälfte der Dritten Französischen Republik (1870-1940). Dies war eine Zeit, die nach der Niederlage gegen das deutsche Kaiserreich 1871 und der Gefangennahme von Kaiser Napoleon III. sowohl aussenpolitisch wie auch innenpolitisch mit der Niederschlagung der Pariser Kommune von 1871 durch grosse Unruhen gekennzeichnet war. Nach ersten Jahren einer monarchistischen Parlamentsmehrheit übernahm 1876 die republikanische Fraktion die Mehrheit, allerdings stand dieser eine starke katholische Opposition gegenüber, weshalb in der Forschung für diese Phase von den „zwei Frankreichs“ gesprochen wird (Baubérot 1997; Poulat 1987a). Jean Baubérot nennt diese zwei Frankreichs das „klerikale“ und das „antiklerikale

² Vorgeschichten könnten etwa auch mit dem Marquis de Condorcet, Benjamin Constant oder Victor Cousin beginnen.

³ Eugène Burnouf war als Sanskritlehrer an der École normale supérieure tätig und übersetzte zudem Teile des Zend-Avesta sowie u.a. Teile aus dem Pali-Kanon. Er war einer der Lehrer von Ernest Renan, ist aber nicht mit seinem Neffen Émile-Louis Burnouf zu verwechseln, der ebenfalls Orientalist war und in der Gruppe um die beiden Réville eine wichtige Rolle spielte.

⁴ Renan hat ein grosses Werk hinterlassen, wobei im Kontext der Religionsgeschichte insbesondere *La vie de Jésus* (1863), *Saint Paul* (1869) oder die verschiedenen religionsgeschichtlichen Vorlesungen in den 1880er Jahren interessieren. In der 1882 erschienen Schrift und an der Sorbonne vorgetragenen Vorlesung „Qu'est-ce qu'une nation?“ hat Renan zudem eine wichtige Theorie des Nationalstaates aus der Perspektive der Vertragstheorie vorgelegt.

⁵ Edgar Quinets *Génie des religions* (1842).

⁶ Étienne Vacherot veröffentlichte 1869 mit *La religion* ein Werk, das für die folgenden Jahre prägend wurde.

Frankreich“, wobei die Schaffung der Religionswissenschaft Teil der Laizisierung der Bildung war und damit zum „antiklerikalen Frankreich“ gehörte (Baubérot 2002: 55). Diese polarisierte Grosswetterlage war die Grundlage für eine Situation, in der die laizistischen und teilweise auch sozialistischen Republikaner bald sogar die Zwei-Drittel-Mehrheit hatten, aber gleichwohl einer Opposition aus verschiedenen Fraktionen der Monarchisten, grossen Teilen der katholischen Kirche sowie Teilen der Armee gegenüberstanden.

In diese Zeit fällt nicht nur die Laizisierung der Schule und der Hochschule, sie kulminierte schliesslich in der Trennung von Staat und Kirche 1905. Auch die frühe französische Religionswissenschaft war ein deutliches Produkt dieser Zeit, wie dieser Beitrag belegt. Ebenfalls in diese Zeit fällt die symptomatische Affäre um den zu Unrecht verurteilten jüdischen Hauptmann Alfred Dreyfus (1896-1906), welche kaum einen der im Weiteren zu nennenden Wissenschaftler kalt liess – ja, in der auch der Begriff des Intellektuellen als eine (zuerst pejorativ verwendete) Bezeichnung für sich öffentlich äussernde Wissenschaftler überhaupt aufgekommen ist (Winock 2003; Jurt 2012: 11-12). Viele der frühen Religionswissenschaftler äusserten sich öffentlich als „Dreyfusards“.

In der genannten Senatsdebatte gab es zwei Einwände gegen die Einrichtung des Lehrstuhls für Religionsgeschichte am *Collège de France* (Despland 2001: 5): Einerseits sei die Bezeichnung „Religionsgeschichte“ zu allgemein, andererseits stand die Frage nach der Befangenheit im Raum. Dies schildert zeitgenössisch etwa der belgische Religionshistoriker Goblet d’Alviella in seinem Aufsatz über die Religionsgeschichte in der öffentlichen Bildung. Er berichtet, wie im Senat der Vorsitzende des Collège de France, Édouard Laboulaye,⁷ vehement gegen den von Léon Gambetta und Paul Bert eingebrachten Vorschlag opponierte: „M. Ed. Laboulaye, professeur lui-même au Collège de France, dénonça cette création comme déplacée et dangereuse: un cours d’histoire des religions ne lui disait rien qui vaille; il y flairait une ‘machine de guerre’, une ‘chaire de combat’.“⁸ (Goblet d’Alviella 1911: 47) Der grosse Fürsprecher für die Schaffung des Lehrstuhls, Paul Bert, gewann nichtsdestotrotz die Debatte, nicht zuletzt deswegen, weil auch Jules Ferry, der bald danach das erste Mal Ministerpräsident wurde, sich für den Lehrstuhl mit dem Argument aussprach, dass man den Lehrstuhl vor der Wissenschaft schafft (Poulat 1987a: 309; Despland 2001: 5). Allerdings konnten sich Gambetta und Bert nicht zur Gänze durchsetzen, denn sie hatten durchaus einen antiklerikalen Kampf-Lehrstuhl im Sinn und hatten dafür, wie Patrick Henriët zeigte, auch einen eigenen Kandidaten im Blick: den antiklerikalen Jules Soury. Offenbar war dies dem Bildungsminister Jules Ferry aber zu gefährlich, was den liberalen protestantischen

⁷ Laboulaye war nicht nur Vorsitzender des *Collège de France* und ab 1875 Senator auf Lebenszeit, sondern auf ihn geht auch die Idee zurück, den Vereinigten Staaten die Freiheitsstatue zu schenken.

⁸ „M. Ed. Laboulaye, selbst Professor am Collège de France, denunziert die Schaffung als deplatziert und gefährlich: Ein Kurs in Religionsgeschichte lohne sich nicht; er witterte darin eine Kriegsmaschine, ein Kampf-Lehrstuhl.“ Übersetzungen französischer Texte sind meine eigenen, ausser im Fall von Teilen aus Marcel Mauss’ Antrittsvorlesungen (2012).

Pfarrer, Theologen und Religionshistoriker Albert Réville (1826-1906) ins Spiel brachte (Henriet 2020: 195). Im Januar 1880 wurde er dann vom Ministerium nominiert.

Réville, der davor in den Niederlanden für die wallonische Kirche als Pastor arbeitete, wurde in den folgenden 26 Jahren zum wichtigsten Akteur in der neuen Religionswissenschaft,⁹ er kann geradezu als „Patron“ der ersten beiden Generationen dieser entstehenden Disziplin betrachtet werden. Gleich zu Beginn macht Réville deutlich, dass der Einwand im Senat, dass hier ein „Kampflehrstuhl“, eine *machine de guerre*, geschaffen würde, nicht begründet war. Er versuchte fortan die Gemüter zu beruhigen, indem er eine doppelte Verneinung zum wissenschaftlichen Ethos der Religionswissenschaft erklärte: Weder Dogmatismus noch Polemik kennzeichneten ihre Haltung, sondern die Prägung einer streng wissenschaftlichen Methode (Réville 1880: 12).

Noch konflikthafter war der fünf Jahre später stattfindende Streit um die katholisch-theologischen Fakultäten, respektive ihre (indirekte – nämlich über die Streichung ihres Budgets verfasste) Schliessung am 21. März 1885 (Despland 2001: 6). Jean Baubérot weist darauf hin, dass die Erforschung der Religion wie auch die religiöse Morallehre an der Schule nicht einfach beendet, sondern ersetzt wurde, eben durch die neue Sektion „*sciences religieuses*“ (Baubérot et al. 1987: 55). Der Name selbst wurde durch das französische Parlament, den Senat, vergeben, wobei der Name schon einige Jahre kursierte, insbesondere unter liberalen protestantischen Theologen: Frédéric Lichtenberg publizierte 1877 eine *Encyclopédie de Sciences Religieuses* und verband damit zwei „Feinde des 19. Jahrhunderts“ – die Religion und die Wissenschaft (Baubérot 2002: 56). Die höchsten politischen Institutionen fügten der *École Pratique des Hautes Études*¹⁰ schliesslich eine fünfte Sektion hinzu, neben den ersten drei naturwissenschaftlichen Sektionen und der vierten Sektion für Geschichte und Philosophie, die alle bei ihrer Gründung 1868 geschaffen wurden. In den ersten Jahren wurden zwölf Lehrstühle eingerichtet, fünf davon für das Christentum (das kanonische Recht eingeschlossen), zwei für semitische Studien, einer für die Religionsgeschichte der Griechen und Römer (André Berthelot), je einer für Indien (Abel Bergaigne, ab 1887 Sylvain Lévi) sowie für die Religion des alten Ägyptens, für fernöstliche Religionen sowie für die „Religionsgeschichte der nichtzivilisierten Völker“, die genannter Léon Marillier übernahm (Baubérot et al. 1987: 163-164). Ich komme sogleich auf die 5. Sektion zurück, werde zuvor jedoch zuerst die *Revue de l'histoire des religions* (und benachbarte Zeitschriften) einführen, da diese zeitgleich mit Albert Révilles Aufnahme des Lehrstuhls am Collège de France gegründet wurde.

⁹ Religionsgeschichte (*histoire des religions*) und Religionswissenschaft (*sciences religieuses*) werden in dieser Phase als austauschbare Begriffe verwendet. Ich halte mich soweit möglich an die entsprechend verwendete Form.

¹⁰ Die *École Pratique des Hautes Études* ist keine klassische Universität, sondern eine Forschungseinrichtung, die zu den *grandes écoles*, den spezialisierten Hochschulinstitutionen, gehört.

Die ersten Zeitschriften

Das Jahr 1880 sah in Frankreich nicht nur den ersten Lehrstuhl für Religionsgeschichte, sondern auch die erste genuin religionswissenschaftliche Zeitschrift, was Christian Grosse dazu bringt, vom *annus mirabilis* (vom Wunderjahr) der Religionswissenschaft zu sprechen (Grosse 2014).

Maurice Vernes, ebenfalls ein liberaler Protestant, übernahm die Direktion der *Revue* und beschrieb in der allerersten Ausgabe in programmatischer Weise Aufgabe und Stossrichtung der neuen Zeitschrift. Die Grundlage bilde die philologische Arbeit der letzten Dekaden, ohne die keine Religionsgeschichte zu betreiben sei, dabei gelte es, Arbeitsteilung anstatt Konkurrenz zu leben (Vernes 1880: 1). Soweit stellt sich die Zeitschrift noch in eine Kontinuität zu ihrer Forschungsvorgeschichte in der Philologie und Religionsgeschichte (*avant la lettre institutionalisé*). Die darauffolgenden Darstellungen jedoch markieren einen deutlichen Bruch: Die bis anhin vorhandene Unterscheidung von profaner und heiliger Geschichte spielt nun keine Rolle mehr (Vernes 1880: 3). In methodischer Hinsicht sollen die Regeln der historischen Kritik auf alle Texte inkl. etwa dem Alten Testament mit der Strenge der wissenschaftlichen Regeln (Vernes 1880: 4) angewendet werden. Methodisch und theoretisch zeigt sich ein deutliches und in der damaligen Zeit übliches Paradigma: neben einer historisch-philologischen Textkritik dominiert eine evolutionistische Geschichtsphilosophie, ergänzt durch (in Ansätzen) folkloristische Zugangsweisen oder ethnologische Perspektiven. Die meisten Beiträge jedoch präsentieren eine religionshistorische Ausrichtung, wie sie der Name der Zeitschrift insinuiert.

Die Abgrenzungsarbeit der Zeitschrift wendet sich zwar in erster Linie gegen die Theologie und die Religion selbst, aber auch die Philosophie fällt aus dem Rahmen dessen, was in der Zeitschrift veröffentlicht würde, wie Vernes bekannte: „Quant à nous, nous ne prétendons faire ici ni philosophie, ni religion, rien que de l’histoire.“¹¹ (Vernes 1880: 5) Vernes fügt aber an, dass er hoffe, diese Geschichte zu betreiben, ohne eine Empfindlichkeit zu verletzen, denn die Polemik in der Religionsgeschichte gehöre zwar in eine bestimmte Zeit, in der sie legitim gewesen war. Heute allerdings, als die Barrieren gegen die Geschichtsforschung niedergerissen worden seien, könne dieser polemisch-negativen Arbeit die positive Arbeit der Geschichtskritik entgegengesetzt werden (Vernes 1880: 6). Die Religionsgeschichte unterliege folglich den rigorosesten Kriterien der Wissenschaft (Vernes 1880: 12).

In den Folgejahren entwickelte sich eine rege religionshistorische Arbeit in der Zeitschrift im Rahmen von Aufsätzen, Rezensionen und „Vermischtem“, bei der nicht nur französische Autoren (neben dem engsten Kreis aus der 5. Sektion der *École Pratique des Hautes Études* auch Forscher wie James Darmesteter, Gaston Maspero, Auguste Barth), sondern auch niederländische (Cornelis P. Tiele), deutsche (Julius Wellhausen, Otto Pfleiderer oder Wilhelm

¹¹ „Was uns angeht, betreiben wir hier weder Philosophie noch Religion, sondern nichts anderes als Geschichte.“

Schmidt) Autoren mitschrieben. Die Zeitschrift hat verschiedene, das Fach mitbestimmende Artikel veröffentlicht, etwa van Genneps „De quelques rites de passages en Savoie“ (1910). Ich werde später auf einzelne, herausgegriffene Beiträge der *Revue* zurückkommen, aber an dieser Stelle den Blick auf den allgemeinen disziplinären Institutionalisierungsprozess behalten.

Maurice Vernes blieb für die ersten fünf Jahre als Direktor der Zeitschrift tätig, gab diese Aufgabe dann aber 1896 an die jüngeren Jean Réville (der Sohn von Albert Réville) sowie Léon Marillier weiter. Die *Revue* wurde zur zentralen Zeitschrift der 5. Sektion, bei der sämtliche Forscher regelmässig ihre Aufsätze publizierten – die *Revue* wurde somit zum Laboratorium der entstehenden französischsprachigen Religionswissenschaft, die durchaus auch religionshistorische Forschungen aus den Nachbarländern übersetzte, rezensierte und abdruckte.

Ebenfalls 1880 wurden die *Revue des études juives* sowie die auf die fernöstliche Kunst, Kultur- und Religionsgeschichte spezialisierte Zeitschrift *Annales Du Musée Guimet* gegründet, welche bis 1908 in rund 25 Ausgaben erschien und teilweise enge Verbindungen zur *Revue* aufwies. So veröffentlichte etwa James Darmesteter, der sowohl am Collège de France (ab 1885) sowie (ab 1892) an der *École Pratique des Hautes Études* lehrte und forschte, Teile seiner Übersetzungen aus dem Zend-Avesta in den *Annales* (1892, Tome 21 und 22). Während die beiden *Revue*s jedoch bis heute erscheinen, war der *Annales Du Musée Guimet* nur eine kurze Erscheinungsphase beschieden.

Neben diesen stark oder zur Gänze religionshistorisch ausgerichteten Zeitschriften ist eine dritte Zeitschrift zu nennen, deren Popularität bis heute weit über die Landesgrenzen hinausgeht. 1896 wurde *L'Année sociologique* von Émile Durkheim gegründet. Dies wird hier zum einen deshalb genannt, weil selbstverständlich eine Kategorie *sociologie religieuses* integriert wurde und sowohl thematisch als auch personell eine gewisse Nähe zwischen der *Revue* und *L'Année sociologique* bestand. Gleichzeitig – und dies wird im vierten Kapitel dargestellt – gab es auch deutliche Kritik an der ersten, religionshistorischen Generation, die sich auch durch die religionswissenschaftliche Institutionengeschichte zieht. Wie Jean Baubérot hinsichtlich des Religionsverständnisses der 5. Sektion der *École Pratique des Hautes Études* schrieb: „Elle va être rapidement contestée par de jeunes durkheimiens, H. Hubert et M. Mauss qui dirigeaient la section 'sociologie religieuse' dans l'Année sociologique.“¹² (Baubérot 2002: 59)

¹² „Dieses wurde rasch von den jungen Durkheimiens, H. Hubert und M. Mauss, welche die neue Sektion 'Religionssoziologie' in *L'Année sociologique* leiteten, bestritten.“

Die erweiterte institutionelle Landschaft: 5. Sektion und Musée Guimet

Als der Präsident der Republik, Jules Grévy, am 30. Januar 1886 das Dekret zur Gründung der 5. Sektion *sciences religieuses* signierte, wurde damit die bis heute existierende (und innerhalb Frankreichs massgebliche) Institution für Religionswissenschaft gegründet. Danach ging es schnell; die nun laizisierte Einrichtung, die (budgetär) an die Stelle der ehemaligen katholisch-theologischen Fakultät gestellt wurde, begann schon am 1. März mit der Lehre. Von den zugehörigen Lehrstühlen waren drei als *directeurs d'études*, vier als *directeurs adjoints* und fünf *maîtres de conférences* eingerichtet worden.

Die zwölf Positionen wurden mehrheitlich von protestantischen Theologen und Pfarrern übernommen: Albert Réville, der schon den Lehrstuhl am Collège de France innehatte, wurde zum Direktor gewählt und übernahm den Bereich der Dogmengeschichte. Sein Sohn Jean wurde auf den Lehrstuhl für Kirchengeschichte berufen, während Auguste Sabatier „christliche Literatur“ lehrte (Baubérot 2002: 58) und dessen Nachfolger der Protestant Louis Massebieau wurde. Der vierte ehemalige Pastor war Maurice Vernes, dessen Positionen allerdings sehr kirchenkritisch waren. Weitere Wissenschaftler waren der Indologe Sylvain Lévy, der Althistoriker und Philologe André Berthelot sowie der katholische Jurist Adhémar Esmein (für kanonisches Recht), der in letzter Minute gefunden wurde. Unter den wenigen Schüler:innen dieser ersten Dekade waren bekannte Namen wie Arnold van Gennep, Laetitia M. Conrad, Henri Hubert oder Marcel Mauss, wobei die beiden Letztgenannten später selbst eine wichtige Rolle in der 5. Sektion übernehmen werden.

Die Sektion war

“ [...] décidément laïque, dans l'esprit de la République qui l'avait créée. Elle n'était pas antireligieuse, ou irréligieuse. A la moitié au moins de ses membres, l'esprit religieux paraissait même, comme à beaucoup de leurs contemporains, la suprême valeur humaine, qui perdure à ses réalisations historiques.¹³ (Poulat 1987b: 77)

Mit der damit begonnenen Laizisierung der Bildung im Allgemeinen und der Religionsforschung im Speziellen werden gleichwohl verschiedene Tendenzen deutlich. Zum einen ist damit eine institutionelle Öffnung verbunden, da die neue Sektion als öffentliche und laizistische Institution geschaffen wurde. Die Lehrenden mussten jedoch kein Bekenntnis zu laizistischen Werten und Inhalten in ihrer Lehre abgeben (Poulat 1987b: 49). Dies hatte zur Folge, dass liberale Protestanten überproportional vertreten waren. Einerseits wurden die religionshistorischen Arbeiten vor der Institutionalisierung stark durch protestantische Wissenschaftler betrieben, andererseits konnten nur wenige Katholiken für die neue, republikanisch-laizistische und damit politisch umstrittene 5. Sektion gewonnen werden.

¹³ Die Sektion war „entschieden laizistisch, im Geist der Republik, die sie gegründet hatte. Sie war nicht antireligiös, oder irreligiös. Für die Hälfte ihrer Mitglieder war der religiöse Geist sogar, wie für viele ihrer Zeitgenossen, der höchste menschliche Wert, der seine historischen Realisierungen überdauerte.“

Offenbar war es grundsätzlich schwierig gewesen, die verschiedenen Positionen überhaupt zu besetzen, da die neue Sektion geradezu mit einer „Explosion von Ressentiment, mit Hass und Wut“ vonseiten der katholischen Opposition konfrontiert gewesen war, wie Sylvain Lévy 1932 rückblickend festhielt (zitiert nach Poulat 1987b: 77).

Die Gruppe der liberalen Protestanten und Religionshistoriker dominierte. Darunter waren viele ehemalige Pfarrer, die eine für Strömungen des damaligen liberalen Protestantismus spezifische Frömmigkeit aufwiesen, deren Ansichten sich mit der neu gegründeten Religionswissenschaft als „Schule der Toleranz“ und Förderin des „religiösen Geistes“ als kompatibel erweisen würde. Dass hier auch eine entsprechende Präferenz in der Besetzung der Positionen vorhanden war, zeigte exemplarisch der Fall von Léon Marillier. Der spätere Inhaber des neuen Lehrstuhls für die „Religionsgeschichte der nichtzivilisierten Völker“ an der *École Pratique des Hautes Études* lehrte in den 1880er Jahren an der erst 1877 gegründeten protestantischen theologischen Fakultät der Sorbonne. Bevor seine dortige Lehrveranstaltung akzeptiert wurde, musste Marillier beim dortigen Dekan Lichtenberger – dem Herausgeber der erwähnten *Encyclopédie des Sciences Religieuses* – vorsprechen. Dieser attestierte ihm am 11. Juli 1897 (Marillier war damals 24 Jahre alt) „[...] une impression excellente, M. Marillier n'appart(enant) nullement aux esprits forts et critiques. C'est un catholique qui vient au protestantisme et une nature profondément religieuse.“¹⁴ (Le Maléfan 2005: 269)

Émile Poulat wies darauf hin, dass sich hier eine Disziplin im Entstehen zeige, deren erste Aufgabe es war, die Gemüter zu besänftigen und zu zeigen, dass mit den entsprechenden Methoden und Engagement eine religionswissenschaftliche Forschung geleistet werden kann (Poulat 1987b: 77-78): eine Religionswissenschaft, die den verschiedenen Ansprüchen gerecht werden kann und eben nicht zur politischen Kriegsmaschine oder zu einer Institution religiöser Apologetik wurde.

Die französischen Religionshistoriker waren eng mit ihren belgischen, niederländischen und schweizerischen Kollegen verbunden, die teilweise auch am gleich näher zu beschreibenden Kongress in Paris beteiligt waren. Dazu ist zuvorderst der protestantische belgische Religionshistoriker und Freimaurer Comte Eugène Goblet d'Alviella (1846-1925) zu nennen, der ab 1884 Vorlesungen zur allgemeinen Religionsgeschichte an der Universität Brüssel hielt (deren Rektor er später wurde) und 1910 drei Bände zur allgemeinen Religionsgeschichte publiziert. Er war eng mit den französischen Religionshistorikern verbunden. Goblet d'Alviella war ein vehementer Vertreter der komparativen Methode und stand mit den beiden Réville in engem Austausch (Boudin 1995) sowie mit Maurice Vernes in einem Streit über den Stellenwert genannter Methode. Auch mit den frankophonen Religionshistorikern in der

¹⁴ Lichtenberg attestierte ihm „ein[en] exzellente[n] Eindruck, M. Marillier gehöre keineswegs zu den umstrittenen und kritischen Geistern. Er ist ein Katholik, der zum Protestantismus kommt und eine tief religiöse Natur aufweist.“

Schweiz bestand ein teilweise enger Austausch, etwa über Albert und Jean Réville (Grosse 2014).

Insgesamt sehen wir also eine disziplinäre Neugründung, die zwar einen eindeutigen institutionellen Bruch darstellt, aber sowohl in epistemischer-methodischer (etwa mit der Betonung der Bedeutung von Philologie) als auch in theoretischer Hinsicht (sichtbar etwa an der evolutionistischen Geschichtsphilosophie) starke Kontinuitäten zu ihren Vorläufern aufweist. Daneben zeugt die neue Disziplin aber von einer Diskontinuität, was die Akzentuierung der Geschichte und ihrer Beschreibung angeht – hier wird eine klare Zäsur zur christlich-apologetischen Geschichtsschreibung gezogen. Dies gilt sowohl für den Umgang mit den Quellen und ihrer Gleichwertigkeit als auch im Hinblick auf die Positionalität und das Ethos der Religionswissenschaft und -geschichte. Diese widerspiegelt die dargestellte polarisierte politische Debatte, in der sich die neue Disziplin auf die Seite des republikanischen Frankreichs stellte und von dort aus versuchte, an der laizistischen Moral mitzuwirken und etwa als „Schule der Toleranz“ für die entsprechenden Werte einzustehen.

Neben der massgeblichen 5. Sektion an der *École Pratique des Hautes Études* zog 1886 auch das 1880 gegründete *Musée Guimet* von Lyon nach Paris. Der Gründer, Émile Guimet, der auch als Gründer der *Revue* genannt wird (Réville 1901: 7), war ein Industrieller und Händler, der auf vielen Reisen in asiatische Länder eine umfangreiche Kunstsammlung aufgebaut hatte und diese zuerst in Lyon und ab 1886 in Paris ausstellte. Das Museum ist heute noch in der Nähe des Eiffelturms zu besichtigen, vis-à-vis des *Musée de l'Homme*. Guimet war stark an der asiatischen Religionsgeschichte interessiert und dadurch mit dem Kreis der Religionshistoriker verbunden, weshalb er nicht nur die *Revue* gründete und unterstützte, sondern mit der *Annales du Musée Guimet* eine eigene Zeitschrift finanzierte. Wie erwähnt, veröffentlichten viele der Religionshistoriker und an der 5. Sektion tätigen Wissenschaftler auch in den *Annales du Musée Guimet* ihre Texte.

Der erste Kongress für Religionsgeschichte in Paris, 3.-8. September 1900

Zwanzig Jahre nach der Institutionalisierung des ersten Lehrstuhls für Religionsgeschichte und seiner Besetzung durch Albert Réville konnte derselbe am Kongress für Religionsgeschichte im September 1900 in Paris anlässlich seiner Eröffnungsrede verkünden:

“ L'Histoire des Religions, comme toutes les histoires, se fait par le labeur collectif de tous ceux qui y consacrent leurs forces, et on ne pourra jamais dire qu'elle est faite complètement, définitivement et sans révision possible. Mais ce qu'on peut dire, c'est que ces grandes lignes sont tracées, que le champ de mines a été sondé, divisé, approfondi, et que c'est à chacun des mineurs de creuser de son mieux, le filon qu'il s'est adjugé.¹⁵ (Réville 1901: 48)

¹⁵ „Die Religionsgeschichte wird, wie jede historische Arbeit, durch die kollektive Arbeit aller derer ermöglicht, die sich ihr verschreiben, und man wird nie sagen können, ihre Arbeit sei vollständig, definitiv und ohne mögliche Revision. Aber was man sagen kann, ist, dass ihre grossen Linien

Das „Minenfeld“ war also sondiert und die grossen Linien nachgezeichnet. Was alles nötig war, damit diese weitreichende Aussage vom ersten Lehrstuhlinhaber für Religionsgeschichte in Frankreich überhaupt möglich wurde, lässt sich anhand des „ersten Kongresses für Religionsgeschichte“ in Paris, der gleichzeitig mit der *Weltausstellung* stattfand, rekonstruieren. Die Herausbildung von Religion als eigenständigem Begriff, als wissenschaftlich erforschbare Tatsache und somit als eigenständige Sphäre in Geschichte und Gegenwart zeigte sich an einer Aussage Léon Marilliers am Kongress: Alle Institutionen, Gebräuche, Meinungen und Denkweisen seien einzig durch ihre historische Genese zu rekonstruieren. Dies verhalte sich, so Marillier, nicht anders in Bezug auf Glaubensrichtungen und Religionen. Aus diesem Grund habe die Religionsgeschichte die alten Dogmatiken abgelöst (Marillier 1901: 184). Wie die Neukonzeption von Religion als einem eigenständigen Faktum eingesetzt wird, unterscheidet sich also je nach Akteur:in, Zeit und Ort: Während am Weltparlament der Religionen in Chicago 1893 die Konzeption in Richtung einer Religion der Zukunft ging und Fragen des interreligiösen Friedens und Zusammenlebens thematisiert wurden (Lüddeckens 2002; Seager 1993) und in Stockholm der erste „erste“ Kongress für Religionsgeschichte deutlich apologetisch ausfiel, so lässt sich der Pariser Kongress durch das Bemühen zusammenfassen, Religion auf wissenschaftliche und nichtkonfessionelle Art und Weise zu beschreiben.

Eine Abgrenzung gegenüber den gerade genannten Kongressen ist somit verständlich. Gaston Bonet-Maury, der Delegierte des Ministeriums für öffentliche Lehre und selbst Religionsforscher, der verschiedentlich in der *Revue* publizierte, stellte in seinem Grusswort am Pariser Kongress die Wissenschaftlichkeit der Kongresse in Chicago (1893) und Stockholm (1897) in Frage: Ersterer habe die soziale Frage vernachlässigt, letzterer die Mehrheit der Minister aller Konfessionen im Geiste eines „heiligen Kreuzzugs gegen Materialismus und Immoralismus“ vereint und den religiösen Frieden somit für ein paar Tage hergestellt (Bonet-Maury 1901: 51). Er halte dies nun im Frankreich der dritten Republik für gänzlich unmöglich. Hierbei ist daran zu erinnern, dass dieser Religionskongress in die Wirren um die Dreyfus-Affäre fiel, in welcher sich einige der Kongressteilnehmer auch öffentlich äusserten.

Bonet-Maurys Hinweis auf den „Kreuzzug gegen Materialismus und Immoralismus“, der in Stockholm seiner Auffassung nach stattfand, wird mit der Bemerkung ergänzt, dass der Kongress in Paris demgegenüber von der „*recherche désintéressé de la vérité*“, der „unvoreingenommenen Suche nach der Wahrheit“ geprägt sei (Bonet-Maury 1901: 52). Hier wird der wissenschaftstheoretische wie auch -politische Anspruch des Kongresses deutlich greifbar. Eine solche „desinteressierte“ oder „unvoreingenommene“ Suche nach der Wahrheit meint jedoch nicht eine durchgehende Ausgrenzung „religiöser Wahrheit“, sondern eine Neuausrichtung von Wissenschaftlichkeit, die eine Transformation von Religion im Diskurs der Wissenschaft bedeutet und mit folgendem Diktum Albert Révilles

nachgezeichnet sind, dass das Minenfeld sondiert wurde und dass es an jedem Einzelnen ist, den Faden bestmöglich zu verfolgen, den er aufgenommen hat.“

veranschaulicht werden kann: „la recherche désintéressé et infatigable du vrai est une des formes, non la moindre, de l’amour de Dieu.“¹⁶ (Réville 1901: 49) In der Eröffnungsrede erwähnte Réville auch, dass ein universelles Naturgesetz menschlichen Lebens im Bedürfnis nach einer umfänglichen „Intensivierung des Lebens“ liege (Réville 1901: 40). Dieses Bedürfnis, welches an die von Max Müller (in einem vorgelesenen Brief am Kongress) erwähnte Konzeption von Religion als Umgang mit den Tiefen der Seele erinnert, könne durch verschiedene Ziele erreicht werden – als schlechtes Beispiel sei etwa die Trunkenheit zu erwähnen. Die unterschiedlichen, von Réville gutgeheissenen Beispiele umfassen etwa das Hören schöner Musik, das Betrachten einer Landschaft, aber auch Tätigkeiten wie die Philanthropie oder die theoretische sowie die praktische Wissenschaft. Explizit erwähnt als „Verstärker (*amplificateur*) des Lebens“ wurde auch die Geschichtswissenschaft sowie der Religionskongress in Paris (Réville 1901: 41). Es ist hier einfach vorauszusehen, dass solche Positionen schon in dieser Zeit, besonders aber in den kommenden Jahren als protestantische Residuen oder sogar als religionsapologetische Tendenzen vehement kritisiert wurden.

Es liegt nahe, das Anliegen einer wissenschaftlichen Religionsgeschichte als Projektionsfläche sowohl religionskritischer als auch religionsapologetischer Anliegen zu betrachten. Albert Réville stellte in seiner Eröffnungsrede fest, dass die Religionsgeschichte in der Vergangenheit gegen zwei Oppositionen zu kämpfen gehabt hatte: Die eine fürchtete, dass die Religionsgeschichte die Dogmen erschüttern würde und ging davon aus, dass jenseits dieser Dogmen nur die Kräfte des Teufels herrschen würden. Die andere Opposition, welche das Kind des 18. Jahrhunderts sei, habe in allem, was den Namen „Religion“ trug, nur das Schlechte gesehen (Réville 1901: 46). Die Religionsgeschichte sei also sowohl von links als auch von rechts mit Misstrauen und Unwillen konfrontiert gewesen und habe sich dennoch ihren Platz in der „Enzyklopädie des zeitgenössischen Wissens“ erobern können (Réville 1901: 47). Dies tat sie trotz der geringen Erwartungen, die man anfangs in sie setzte – man erwartete von Réville insgesamt bloss drei bis vier Bände zur Religionsgeschichte (1901: 47).¹⁷

Wenn Réville aber im Jahr 1900 – wie oben gezeigt – die grossen Linien der Religionsgeschichte für nachgezeichnet hält, so liegt dies auch an einer Wissenschaftstradition, in der die Etappe der Institutionalisierung lediglich das Resultat einer längeren und komplexen Vorgeschichte darstellt. Réville selbst liest die Vorgeschichte am Kongress folgendermassen:

¹⁶ „[...] die desinteressierte und unermüdliche Suche nach dem Wahren ist eine der Formen, nicht die Mindeste, der Liebe Gottes.“

¹⁷ Réville erwähnt eine Begegnung mit einem Minister für Bildung, der ihn zu Beginn seines Lehramtes fragte, was er nach drei, vier Jahren der Forschung noch hinzuzufügen hätte. Er entgegnete, dass sein ganzes Leben nicht ausreiche, all dies zu veröffentlichen, was er zu schreiben beabsichtige – dies habe beim Minister ein grosses Erstaunen ausgelöst (Réville 1901: 47).

“ Il fallait la sagacité d’un Montesquieu, l’imagination poétique d’un Herder, la philosophie d’un Leibniz, la complète émancipation de l’esprit proclamée au XVIII^e siècle, les découvertes d’un Anquetil Duperron et de ses émules, les travaux toujours méritoires des Bénédictins, ceux de la critique de la Bible suivie de celle de tous les autres livres sacrés à mesure qu’on pouvait les étudier sur les textes, les études patientes et subtiles de la philologie comparée, l’analyse attentive et intelligent enfin des croyances primitives survivant au sein des peuplades les plus arriérées; il fallut, plus près de nous encore, l’influence admise ou subie de la philosophie de Hegel, mère du principe de continuité et d’évolution, ce principe auquel toutes les sciences naturelles ont fini par rendre hommage, - il fallut tout cela, et bien d’autres choses encore, pour habituer les esprits à cette idée que toutes les manifestations de la vie humaine ont leur histoire, que la religion ne fait pas exception et que l’on ne peut se prononcer sur leur valeur et leur véritable nature qu’à la condition d’en connaître l’histoire.¹⁸ (Réville 1901: 45-46)

Réville nimmt hier eine Tradition in Anspruch, durch die die Menschen daran gewöhnt werden mussten, dass jede Manifestation des menschlichen Lebens seine eigene Geschichte habe und dass die Religion diesbezüglich keine Ausnahme darstelle. Die Punkte, welche in diesem Zitat zusammenkommen, zeugen von der Bandbreite der Forschungsrichtungen, welche am wissenschaftlichen Religionsdiskurs partizipierten und dazu beitrugen, Religionswissenschaft und -geschichte als eigenständige Diskurse zu etablieren. Bei der Betrachtung eines Kongresses, der sich als erster einer bestimmten Disziplin versteht, kann auch damit gerechnet werden, dass die „Vorläufer“ dieser Disziplin erwähnt und im Sinne einer Ahnengalerie zusammengeführt werden. Friedrich Max Müller, der krankheits- und altersbedingt am Kongress fehlen musste, äusserte sich in dem verlesenen Brief bezüglich seiner Jahre in Paris, die er als die glücklichsten seines Lebens bezeichnete¹⁹ und beschrieb zudem die Besetzung des Lehrstuhls für Religionsgeschichte am *Collège de France* als erste Anerkennung, die „ihrer Wissenschaft“ in der Welt der Gebildeten zugekommen sei (Müller 1901: 34).²⁰ Réville habe, so Max Müller weiter, alle Ängste zerstreut, die mit der Bildung einer solchen Disziplin und dem Vergleich verschiedener Religionen einhergingen. Dies sei

¹⁸ „Es erforderte den Scharfsinn eines Montesquieus, die poetische Fantasie eines Leibniz, die komplette Emanzipation von dem im 18. Jahrhundert proklamierten Geist, die Entdeckungen eines Anquetil Duperron und seiner Nacheiferer, die nach wie vor lobenswerten Arbeiten der Benediktiner, diejenige der Bibelkritik, gefolgt von der kritischen Lektüre anderer heiliger Schriften sofern sie als Texte zugänglich waren, die geduldigen und scharfsinnigen Arbeiten der vergleichenden Philologie, die aufmerksame und intelligente Analyse der primitiven Glaubenssysteme, wie sie bei den zurückgebliebenen Völkern noch zugänglich sind; es benötigte, näher bei uns gelegen, die Aufnahme des Einflusses der Philosophie Hegels, Mutter des Kontinuitäts- und Evolutionsprinzips, dem alle Naturwissenschaften schliesslich sich zugewandt haben – es benötigte all dies und noch einiges mehr, um die Menschen (eigtl. „esprits“) an die Idee zu gewöhnen, dass alle Manifestationen des menschlichen Lebens ihre eigene Geschichte haben und dass die Religion hier keine Ausnahme darstellt, schliesslich, dass man ihren Wert und ihre wahre Natur nur dann einzuschätzen vermag, wenn man ihre Geschichte kennt.“

¹⁹ Dies habe er nicht zuletzt auch Eugène Burnouf zu verdanken, dem Sanskrit-Gelehrten, der ihn massgeblich zu seiner Übersetzung des Rigveda ermutigt hätte. Damit kann Max Müllers Biografie eine Facette beigefügt werden, die bisher wenig beachtet wurde (Klimkeit 1997: 29-40).

²⁰ Max Müller und Cornelis P. Tiele wurden in Abwesenheit zu Ehrenpräsidenten des Kongresses ernannt.

bemerkenswert, da – als zum ersten Mal darauf hingewiesen worden sei, dass „wer eine kenne, keine kenne“ – eine solche Haltung als häretisch bezeichnet worden sei. Zu den weiteren, für die Disziplin massgeblichen Autoren werden neben Burnouf auch die Philologen Strauss und Reuss, die Religionshistoriker Tiele, Albert und sein Sohn Jean Réville, Auguste Sabatier, Goblet d’Alviella, Barth und Kuenen, die Anthropologen Tylor, Lang, Nutt sowie mit für Frankreich hervorgehobener Bedeutung Ernest Renan und Benjamin Constant angeführt (de Gubernatis 1901: 66; Bonet-Maury 1901: 50).

Diese Galerie bedeutender Religionsforscher (die in der zweiten Generation deutlich kritisiert werden) nahm für sich gleichwohl auch eine gesellschaftspolitische Dimension in Anspruch: Albert Réville bezeichnete die Religionsgeschichte in seiner Eröffnungsrede als „beste Schule der Toleranz“, welche die Theologie bereichern, sie aber weder ersetzen könne noch wolle (Réville 1901: 48). Auch der Schlussredner am Pariser Kongress, Angelo de Gubernatis, wies darauf hin, dass die historische Religionswissenschaft (*science historique des religions*) lehre, den Glauben anderer zu respektieren. Damit ist einerseits auf die Entwicklung der laizistischen Moral hingewiesen, andererseits auf die Verknüpfung von „desinteressierter“ Forschung und den gesellschaftlichen Werten, welche diese gleichwohl zu befördern sich bemüht.

Es mag wohl kaum erstaunen, dass an einem ersten Kongress für Religionsgeschichte – neben den sogleich näher erläuterten Methodendiskussionen – die junge Geschichte der neuen Disziplin eine wichtige Rolle spielt. Albert Révilles Sohn Jean fasste die aktuelle Situation der religionsgeschichtlichen Lehre am zweiten Tag des Kongresses in seinem Vortrag zusammen: neben den Vorreiterrollen der Universitäten Genf (ab 1868 mit Bouvier besetzt, ab 1873 mit Droz und Stroehlin, dann mit Oltramare), Basel (schon ab 1834 ein Lehrstuhl für die Geschichte der polytheistischen Religionen, besetzt mit Johann Georg Müller; zur Zeit des Kongresses mit Conrad von Orelli besetzt) und an niederländischen Fakultäten (mit Tiele, Chantepie de la Saussaye, Lamers). Jean Réville fasste die internationale Situation der Religionsgeschichte und -wissenschaft in den weiteren europäischen Ländern wie auch in den USA zusammen und zog ein insgesamt positiv gestimmtes Fazit über eine zwar noch junge, aber seines Erachtens schon gut etablierte Disziplin (J. Réville 1901: 17-19).

Wir kommen bald auf den „ersten Kongress für Religionsgeschichte“ zurück, da an diesem auch die zeitgenössischen Methodendebatten abzulesen sind. Davor möchte ich jedoch die wissenschaftstheoretische Perspektive einführen, anhand derer im Weiteren die Genres der Verwissenschaftlichung analysiert werden.

3. Ein wissenschaftstheoretisches Intermezzo: Verwissenschaftlichung und ihre Genres

Die zu Beginn erwähnte, von Ludwik Flecks wissenschaftstheoretischen Ideen inspirierte Darstellung von Wissenschaftsgeschichte orientiert sich an der intra- und interkollektiven

Entstehung wissenschaftlicher Tatsachen. Flecks Werk könnte, wären die Umstände andere gewesen, heute zu den Klassikern der Wissenschaftstheorie gezählt werden – wie Lothar Schäfer und Thomas Schnelle meinen sogar, sie wäre mit Poppers *Logik der Forschung* von 1934 vergleichbar. Einerseits mag die Tatsache, dass dem nicht so ist, an der Unzeitgemässheit des Textes gelegen haben, andererseits haben hierzu der Nationalsozialismus und der Zweite Weltkrieg massgeblich beigetragen: Der in Lwow lebende Fleck wurde zuerst in das Ghetto von Lwow getrieben und überlebte danach die Konzentrationslager Auschwitz und Buchenwald (Schäfer/Schnelle 1980: X-XVII).²¹

Während Popper und Fleck beide gegen den Wiener Kreis anschrieben, geht Fleck (1980) in seinem Text zu Denkstil und Denkkollektiv von 1935 allerdings „entschieden weiter“ als das ein Jahr zuvor erschienene Werk von Popper: „Er stellt den als selbstverständlich angenommenen Tatsachenbegriff selbst in Frage.“ (Schäfer/Schnelle 1980: VII-VIII) Fleck stellt Wissenschaft als ein kollektives Produkt einer heterogenen Forschergemeinschaft dar, deren Neuerungen zwischen dem durch das Denkkollektiv etablierten Denkwang und den auch Zufälligkeiten zuzuschreibenden Brüchen im Denkstil entstehen. Er hat damit das kurz nach seinem Tod (1961 in Israel) veröffentlichte Buch von Thomas Kuhn *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) vorweggenommen (wie Kuhn selbst offenlegte, was aber bis heute zu wenig bekannt ist; Kuhn 2012: xii).

Die hier für die Darstellung von *Verwissenschaftlichung* wichtigen Passagen konzentrieren sich auf die Herstellung wissenschaftlicher Tatsachen im Übergang von der „Zeitschriftwissenschaft“ zur „Handbuch-“ und schliesslich zur „populären Wissenschaft“ (Fleck 1980: 146-164). Fleck macht auf den Unterschied zwischen der engeren (esoterischen) Fachgemeinschaft, der erweiterten (exoterischen) Wissenschaftsgemeinschaft und zuletzt dem allgemeinen „Kreise erwachsener, allgemein gebildeter Dilettanten“ (1980: 149) aufmerksam, der die Entstehung von wissenschaftlichen Tatsachen durch die erwähnten Genres der Zeitschrift, dem Handbuch und Lexika charakterisiert. Das populäre Wissen gipfle in der „Weltanschauung“, einer spezifischen, „gefühlbetonte[n] Auswahl populären Wissens verschiedener Gebiete entstammend“ (Fleck 1980: 150). „Frische Gedanken“ entstünden allerdings in der „Zeitschriftwissenschaft“, die „das Gepräge des Vorläufigen und Persönlichen“ trage (Fleck 1980: 156). Demgegenüber entstehe die „Handbuchwissenschaft“ nicht einfach durch Addition von Zeitschriftarbeiten, sondern durch die „kritische Zusammenfassung in ein geordnetes System“ innerhalb des „esoterischen Kreises“ (Fleck 1980: 156). Gleichzeitig enthalte „jede Zeitschriftarbeit eine solche Anknüpfung an die Handbuchwissenschaft als Beweis, dass sie ins Handbuch strebt und ihre gegenwärtige Position für vorläufig hält.“ (Fleck 1980: 156) Sie unterwerfe sich dabei dem

²¹ Ein Grund für sein Überleben war wohl, dass Fleck im Ghetto unter einfachsten Bedingungen einen Impfstoff für Typhus herstellen konnte, worauf die SS in ihm einen der führenden europäischen Mikrobiologen und Typhusspezialisten erkannte. Letztlich überlebten Fleck, seine Frau und sein Sohn Krieg und Nationalsozialismus.

„wissenschaftlichen Allerheiligste[n], nämlich [dem] Urteilen über Existenz oder Nichtexistenz einer Erscheinung“, für „das allein berechnigte Kollektiv“ zuständig sei (Fleck 1980: 157). All dies geschähe „in der Diskussion zwischen den Fachleuten, durch gegenseitige Verständigung und gegenseitiges Missverständnis, durch gegenseitige Konzessionen und wechselseitiges Hineinhetzen in Starrsinn“ (Fleck 1980: 158).

Die frühe französischsprachige Religionsforschung hat sich in den hier diskutierten Jahren intensiv der Entwicklung sowie Übersetzung von Handbüchern gewidmet. In geraffter Nennung sind dies u.a. folgende:

- 1881 erscheinen die *Prolégomènes de l'histoire des religions* von Albert Réville, in der seine religionshistorische Methode sowie das darin vertretene evolutionistische Geschichtsbild zum Tragen kommen. Réville veröffentlicht bald darauf zwei Religionsgeschichten, deren erste (1883) den „nichtzivilisierten Völkern“ gewidmet ist und die frühere These bestreitet, dass ebenjene Völker überhaupt keine Religion hätten (Atwood 2016a; 2016b; 2013). Der zweite Band widmet sich den Religionen Mexikos (Réville 1885), wobei hier der gesamte mittelamerikanische Raum gemeint ist.
- 1887 erscheint von Eugène Goblet d'Alviella die *Introduction à l'Histoire générale des Religions*, in der sich dieser intensiv der vergleichenden Methode widmet (und dabei u.a. am Kongress in einen längeren Disput mit Maurice Vernes tritt).
- 1887 publiziert genannter Vernes *L'histoire des religions. Son esprit, sa méthode et ses divisions en enseignement en france et à l'étranger*, worin viele Bezüge zur Forschungsgeschichte, zur zukünftigen Lehrform (an Schulen und Universitäten) und zur politischen Kontextualisierung zu finden sind und gleichzeitig der Anspruch einer disziplinären Programmatik vertreten ist.
- Das 1887 in den Niederlanden publizierte *Lehrbuch der Religionsgeschichte* von Chantepie de la Saussaye wurde 1904 von Henri Hubert und Isodor Lévy übersetzt. Zwischen der religionsgeschichtlichen und der (sich überhaupt erst unter dieser Bezeichnung etablierenden) Religionsphänomenologie gebe es, so Hubert in der Einleitung, in gegenstandsbezogener Hinsicht eine grosse Ähnlichkeit – die Gegenstände seien sogar dieselben (Hubert 1904: XXIII).

Um den Prozess der Verwissenschaftlichung zu beobachten, eignen sich neben der Entstehung der Handbuchwissenschaft insbesondere Kongressakten, denn neben den finanz- und bildungspolitischen Rahmenbedingungen einer Disziplinengenese (die bei Fleck weniger im Fokus stehen, aber weiter oben etwa im Hinblick auf die Auflösung der katholisch-theologischen Fakultäten und ihre Ersetzung durch die 5. Sektion der *École Pratique des Hautes Études* illustriert wurden), haben auch wissenschaftliche Kongresse ihre eigene Rolle, die man als semi-öffentliche Aushandlung auf dem Weg von der Zeitschriften- zur Handbuchwissenschaft beschreiben kann. Aus diesem Grunde lohnt es sich, nochmals auf

den Pariser Kongress zurückzukommen und auf die dort aufgeführten Methodendiskussionen und disziplinären Selbstbeschreibungen näher einzugehen.

Der Pariser Kongress versprach, die aktuellen Debatten, Theorien und Diskurse zu behandeln. Insofern stellen auch die Kongressakten einen einfachen Zugang zum Stand der damaligen Forschung nach ihrer ersten Konsolidierungsphase dar und es erstaunt umso mehr, dass sie bisher nicht gesondert aufgearbeitet wurden. Im Folgenden gehe ich deshalb knapp auf die Paradigmen, Methoden und Theorien, die Programmatiken sowie auf die massgeblichen Akteure ein, die am Pariser Kongress die „Diskussion der Fachleute“ kennzeichneten.

Thematisch teilte sich der Kongress in sieben Sektionen auf, die später auch am Kongress in Basel übernommen wurden: Die erste Sektion befasste sich mit den „unzivilisierten“ Völkern, genauer den afrikanischen, amerikanischen und präkolumbianischen Völkern und deren Religionen. Es folgten die Geschichte der fernöstlichen Religionen, darunter China, Japan, Indo-China, der Mongolei und Finnland (II), diejenige der ägyptischen Religion (III), der semitischen Religionsgeschichte (IV), Indiens und Irans (V), die Religionsgeschichte Griechenlands und Roms (VI), diejenige der Germanen, Kelten und Slawen (VII) und schliesslich die christliche Religionsgeschichte (VIII). Zur methodischen Ausrichtung ist zu bemerken, dass die vergleichende Philologie bei allen Autoren eine wichtige Ausgangslage darstellte – sowohl für die eigene Forschung als Ergänzung zu hermeneutisch-textkritischen Herangehensweisen als auch im Hinblick auf die Disziplingeschichte. Die Mehrheit der Autoren sprach von der vergleichenden Linguistik oder Philologie. Am Kongress wird gleichwohl darauf hingewiesen, dass man nicht bei der Philologie stehen geblieben sei, sondern diese durch die historische (wo durch Quellen ermöglicht) oder ethnografische Arbeit ergänzt habe. Die historische Bibelkritik, wie sie insbesondere Auguste Sabatier vertrat und sie als Teil der übergreifenden Disziplin Religionsgeschichte begriff, wurde ansonsten nicht explizit stark gemacht.

Die Diskussionen um den Blick von Aussen oder von Innen, die in Stockholm noch kontrovers geführt wurden, spielten am Pariser Kongress bereits keine herausragende Rolle mehr. Für die Mehrheit der Autoren sei eine Innenperspektive nicht erforderlich, jedoch stelle sie auch kein methodisches Problem dar. Einziger Schlussredner de Gubernatis erachtete ein „tiefes religiöses Gefühl“ als notwendig für den Forscher und sah in seiner Religiosität eine Art „zweiten Blick“, der es ihm erlaube, sowohl das menschliche als auch das göttliche Werk zu sehen. Derart explizit religiöse Reden waren jedoch die Ausnahme am Kongress in Paris.

Neben dem philologischen, dem historischen und dem ethnografischen sind drei weitere methodische Zugänge hervorzuheben: Eine erste und breit vertretene Methode ist diejenige des Vergleichs (*la méthode comparative*), welcher der belgische Religionshistoriker und Comte Eugène Goblet d'Alviella (1846-1925) einen Vortrag widmete. Goblet d'Alviella zufolge ist die Suche nach Ähnlichkeiten ein Hauptziel des Religionsvergleichs (1901: 148-163).²²

²² Zu Goblet d'Alviella siehe Dierkens (1995).

Durch den Vergleich könne man Klassifikationen erstellen, die weit über die vorhandenen Quellen der Religionsgeschichte hinausgingen. Dabei sei in erster Linie morphologisch vorzugehen. Ähnlichkeiten erklären sich, so Goblet d'Alviella weiter, über drei Möglichkeiten: Entweder es handle sich um ein gemeinsames Erbe (*héritage commun*), eine reziproke Übermittlung (*transmission réciproque*) oder aber eine parallele Entwicklung (*formation parallèle*). Goblet d'Alviella formuliert hier also neben einer Methodenlehre der Komparatistik eine frühe Theorie des Religionsaustausches. Die auch von Max Müller hervorgehobene Lehre des Vergleichs wird hier in eine deutlich an der naturwissenschaftlichen Taxonomie ausgerichteten Form nuanciert: Religion wird als Klasse mit unterschiedlichen Spezies betrachtbar (Goblet d'Alviella 1901: 1-16).

Eine zweite methodische oder eher disziplinäre Perspektive ist diejenige der Folkloristik, welche von Léon Marillier systematisch eingeführt wurde. In der Folkloristik würden bedeutende Kapitel der sozialen Psychologie geschrieben (Marillier 1901: 195). Auch bei der von Marillier vorgetragenen Folkloristik ist die Bemühung deutlich zu sehen, religiöse Phänomene zu klassifizieren. An dieser Stelle wird ein positivistischer und den Naturwissenschaften eigener Zug deutlich: Der ordnende Drang hat also auch die Welt der sogenannten Volksreligiosität und der Sagen erreicht, welche nun in den Bereich der ‚Religion‘ inkorporiert werden.

Als dritte Methode ist die Religionsstatistik zu nennen, der hier – ohne sie schon als „Soziologie“ zu beschreiben – Fournier de la Flaix eine global ausgerichtete Analyse widmete. De la Flaix, der 1889 am *Institut International de Statistique* eine erste Arbeit zur Religionsstatistik vorgelegt hatte, aktualisierte diese für den Kongress, ohne seine 1889 verwendete Klassifikation zu verändern. Sie unterscheidet neun verschiedene Religionstypen: Christentum, Ahnenkult und Konfuzianismus (eine Klasse), Hinduismus, „Mahométisme“, Buddhismus, Taoismus, Schintoismus, Judentum und Polytheismus. Jede dieser Klassen wird nochmals in verschiedene Gruppen aufgeteilt. De la Flaix konnte auf verschiedene Vorarbeiten (*Statistiques des Religions*; *Church Atlas*; *Revue de l'Islam*) zurückgreifen, was zeigt, dass die Religionsstatistik um 1900 kein vollkommen neuer Ansatz war. Gleichwohl zeichneten sich hier quantitativ-soziologische Arbeitsweisen ab, welche bald darauf in der Religionssoziologie disziplinär verortet wurden.

Die geringe Bedeutung, die in Paris die Entscheidung zwischen Innen- und Aussenperspektive hatte, widerspiegelt die politische Situation im Umfeld der entstehenden Disziplin Religionsgeschichte. Die Innenperspektive gehört zwar nicht zur ausschliesslich der institutionell aufgelösten Theologie, hat aber in der Programmatik der bekenntnisfreien Religionsgeschichte keinen zentralen Ort mehr. Damit einher gingen aber gleichwohl Verschränkungen von wissenschaftlichen Konzeptionalisierungen und religiöser Valorisierung im Religionsdiskurs, wie etwa die Chiffre des „intensiven Lebens“ bei Albert Réville zeigte.

4. Der Weg durch die Verwissenschaftlichung an zwei Beispielen

Die im Folgenden aufzuzeigende Entwicklung der Religionswissenschaft an den beiden Beispielen Léon Marillier und Marcel Mauss beleuchtet nicht nur die ersten knapp dreissig Jahre der französischen Religionswissenschaft, sondern steht auch für einen Generationenbruch, der sich innerhalb des Lehrstuhls für die „Religionsgeschichte der nichtzivilisierten Völker“ abspielt. Dabei ist dieser Bruch nicht absolut, sondern von einem hohen Respekt des Nachfolgers Mauss für die Leistung seines sehr früh verstorbenen Vorgängers und Lehrers Marillier gekennzeichnet.

Marcel Mauss ist im französischen Raum schon lange zu einer festen Grösse im geistes- und kulturwissenschaftlichen Kontext geworden und bis heute Gegenstand einer umfangreichen Forschungsliteratur.²³ Mittlerweile gilt dies zunehmend auch für den englisch- und deutschsprachigen Raum, wo sein Werk zu einem Teil auch übersetzt worden ist (Mauss 2012, 2017). Demgegenüber ist Léon Marillier ausserhalb der französischsprachigen und mit der religionswissenschaftlichen Fachgeschichte vertrauten Kreise gänzlich unbekannt, obschon er auch in der (französischen) Psychologiegeschichte wahrgenommen wird (Le Maléfan 2005). Aus diesem Grund stelle ich Léon Marillier ausführlicher vor, da er einerseits zur ersten Generation der Religionswissenschaftler an der *École Pratique des Hautes Études* gehört, andererseits an ihm der programmatische Bruch deutlich wird, der von den jüngeren Religionssoziologen Mauss und Hubert vollzogen wurde, obgleich die institutionelle Einheit im Falle von Mauss und Marillier dieselbe war: eben der Lehrstuhl für die „Religionsgeschichte der nichtzivilisierten Völker“.

Léon Marillier und die Religionsgeschichte der „nicht-zivilisierten Völker“

Léon Marillier wurde 1862 in Lyon als Sohn des früh verstorbenen und wohlhabenden Händlers Auguste Marillier und Cécile Chaley geboren, die ihrerseits die Urenkelin der Madame Roland, einer wichtigen und tragischen Figur der französischen Revolution, war. Die Tradition des republikanischen Salons der Urahnin wurde auch von Léon Marilliers Mutter weitergeführt. Ihren Salon frequentierten verschiedene Persönlichkeiten wie Lucien Herr, Henry Wickham Steed oder Charles Seignobos – letzterer wurde nicht nur ein Freund des Sohnes, sondern auch der Lebensgefährte der früh verwitweten Mutter von Léon (Le Maléfan 2005: 268). Der zehn Jahre ältere Seignobos, Sozialist und Dreyfusard, der sich nicht nur für die Menschenrechte engagierte, sondern überhaupt ein politisch stark involvierter Akteur der Dritten Republik war, spielte zweifelslos eine wichtige Rolle für Marillier, vermutlich auch für das wachsende Interesse Marilliers an der Psychologie, die beide auch als geschichtswissenschaftliche Methode ansahen. Marillier studierte zunächst Philosophie in Lyon und wandte sich danach – aufgrund seiner begüterten familiären Situation musste er nicht arbeiten – zunehmend der klinischen Psychologie zu. Dies geschah zu einer Zeit, als sich

²³ Bert (2017, 2020, 2023); Strenski (1993, 2004); Fournier (1994).

analog zur Religionswissenschaft auch die Psychologie neu zu verorten begann und sich dabei von ihren metaphysischen Vorläufern trennte. In diesem Kontext wurde Marillier bald eine wichtige Figur, insofern er mit Théodule Ribot und Charles Richet die *Société de psychologie physiologique* gründete und entsprechende Konferenzen organisierte.

Marillier übernahm zu einem grossen Teil die Übersetzung und Kommentierung vieler englischsprachiger Texte. Darunter ist etwa Andrew Langs *Myth, Ritual and Religion* von 1877 zu nennen, welches er mit dem deutschen Philologen Adolf Dirr zusammen übersetzte, oder auch das gemeinsame Werk von Edmund Gurney, Frederic Myers und Frank Podmore *Phantasms of the Living*, welches Léon Marillier übersetzte und 1892 unter dem Titel *Les hallucinations télépathique* veröffentlichte. Ein weiteres Buch, das heute leider kaum beachtet wird, ist die Doktorarbeit der amerikanischen Soziologin und Ökonomin Elisabeth Laetitia Moon Conrad (1871-1946). Marillier übersetzte sie und brachte sie 1901 unter dem Titel „*Les idées des Indiens Algonquins relatives à la vie d'outre-tombe*“ in der *Revue* heraus.

Daneben publizierte er selbst Aufsätze zum „Relikt der Seele und der Idee der Gerechtigkeit bei den nichtzivilisierten Völkern“ (1894), zur „Rolle der Psychologie in der vergleichenden Mythologie“ (in der *Revue* 1895 erschienen) und gab Vorlesungen zum „religiösen Charakter des melanesischen Tabus“ welche Mauss gehört hatte.

Ein weiteres Interessengebiet zwischen der Religionswissenschaft und der Psychologie betraf die Frage nach der Halluzination, bezüglich derer Marillier eine Statistik über alle überlieferten Fälle sammelte. Schliesslich widmete er sich auch der Folkloristik, welche er als eine Unterdisziplin der Religionswissenschaft betrachtete und sich entsprechend am Pariser Kongress für Religionsgeschichte äusserte (Marillier 1901), wie oben berichtet.

Marillier ging in der Folge sowohl in der religionswissenschaftlichen, in der folkloristischen wie auch in der psychologischen Fachgeschichte vergessen. Dies lag Maléfan zufolge daran, dass er eine „liminale Position“ zwischen den entstehenden Fachidentitäten einnahm und sowohl Religionswissenschaftler als auch Psychologe war (Le Maléfan 2005: 276). Nichtsdestotrotz übernahm er für beide Disziplinen massgebliche Arbeiten in der Herausgabe von Zeitschriften, Organisation von Konferenzen und dem Aufbau von Fachverbänden – Marillier war somit für die Institutionalisierung der Religionswissenschaft wie der Psychologie eine wichtige, sogar zentrale Figur. Seine eigenen wissenschaftlichen Leistungen haben unter dieser Arbeitslast sicherlich gelitten. Die überschaubare Anzahl an eigenen Aufsätzen gründet jedoch in seinem tragischen und frühen Tod: Die Familie Marillier besass ein Haus in der Bretagne, in der Bucht von Launay in der Nähe von Paimpol, wo die Familie viel Zeit verbrachte und auch auf dem Meer segelte. Am 12. Oktober geschah in dieser Gegend auf dem Fluss Jaudy ein Unglück, als Marillier mit seiner Frau Jeanne (welche die Schwester des bretonischen Dichters, Übersetzers und Folkloristen Anatole Le Braz war) und 15 weiteren Personen auf dem Boot Marie-Thérèse unterwegs war. Das Boot kenterte und von den 17 Personen starben 13. Léon Marillier selbst konnte sich auf einen Felsen retten, wo er die

Nacht verbrachte und, wie Pascal Le Maléfan beschreibt, verzweifelt nach Hilfe schrie. Dies ist aus einem tragischen und ironischen Grunde zugleich interessant: Wie sein Schwager Anatole Le Braz in der Einführung zu seinem Buch *La légende de la mort* von 1892 (wozu Marillier das Vorwort schrieb) notierte, handelte es sich bei dem Ufer, an welches der verunglückte Marillier gelangte, um einen Ort, wovon die Einheimischen glaubten, dass dort des Nachts Seelen aus der Hölle rufen würden. Marilliers Hilferufe wurde dort zwar gehört, allerdings unternahm aus ebendiesem Grund niemand etwas. Die von Le Maléfan bemerkte „makabre Ironie“ dieses Unfalls besteht also darin, dass Marillier selbst in genanntem Vorwort schreibt, dass die folkloristischen Legenden und Sagen bis heute „aktiv und fruchtbar“ seien – und somit letztlich zu Marilliers Tragödie beitrugen (Le Maléfan 2005: 276). Marillier überlebte den Unfall, starb aber drei Tage später im Alter von nur 38 Jahren in der Folge des Unfalls, an dem nicht nur seine Frau Jeanne starb, sondern ein grosser Teil von Anatole Le Braz' Familie.

In ihrem Nachruf sprach Laetitia Moon Conrad von einem riesigen Verlust für die Religionswissenschaft. Marillier habe schon in seinem jungen Alter eine weltweite Reputation gewonnen und seinen Zenit noch nicht erreicht. Sie selbst habe das Vergnügen gehabt, seine Vorlesungen in den Jahren 1897-98 über Heiratsriten sowie über das Opfer zu besuchen (wo sie vermutlich auch Marcel Mauss begegnete). Seine Methode, das vorliegende Material genau und kritisch zu diskutieren (was fast identisch auch von Mauss positiv hervorgehoben wird), sei für die Student:innen ein grosser Gewinn gewesen. Conrad wies aber auch darauf hin, dass die Themen nicht populär gewesen wären und sie teilweise sogar die einzige Studentin im Publikum gewesen sei, was Marillier nicht davon abgehalten hätte, seine Vorlesung nach Plan durchzuführen (Conrad 1902).

Marilliers Bedeutung für die frühe Religionswissenschaft ist nicht nur in den genannten Institutionalisierungsarbeiten in Zeitschriftenherausgeberschaften, Konferenzorganisationen und Verbandstätigkeiten zu sehen, wo er sich somit massgeblich in der Entstehung des Denkstils der *sciences religieuses* beteiligte. Er war neben diesen für die „Zeitschriftwissenschaft“ zentralen Tätigkeiten auch für die Transmission in die „Handbuchwissenschaft“ wichtig. Hierfür steht sein Artikel „Religion“ in der *Grande Encyclopédie*²⁴ von 1900, worin Marillier die Synthese sowohl seines Religionsverständnisses wie auch seiner religionswissenschaftlichen Methode präsentierte und der hier deshalb etwas ausführlicher beschrieben wird. Dass mit diesem Artikel eine gewisse Bedeutung einhergeht, stellt 1902 auch Mauss fest, wenn er in seiner (insgesamt kritischen und weiter unten zu besprechenden Rezension) konstatiert, dass dieser Artikel „veritable Bedeutung“

²⁴ *La Grande Encyclopédie* wurde von 1886 bis 1902 von Henri Lamirault herausgegeben; Marillier steuerte auch den Eintrag „Tabou“ bei. Unter den vielen Autoren publizierten auch Mauss und Durkheim darin. Der erste Aufsatz von Mauss und Hubert, der die im Folgenden an Durkheim angelegte Sichtweise auf die Soziologie dokumentierte, war der 1901 von Mauss und Paul Fauconnet in der *Grande Encyclopédie* veröffentlichte Artikel „Sociologie“ (Band 30), Mauss (1969: 133-177).

besass und Marilliers „Autorität im Fach der vergleichenden Religionswissenschaft“ widerspiegelt (Mauss 1968: 124).

Marilliers Artikel beginnt mit der Feststellung, dass es unterschiedliche Definitionsmöglichkeiten von Religion gebe, wobei das Problem entstehe, dass jede einzelne Definition wichtige Elemente aus anderen Definitionen ausschliesse (Marillier 1900: 341). Marillier grenzt seine religionswissenschaftliche Position gleich anfangs von Theologie (aufgrund ihrer Gebundenheit) und Philosophie ab und bezieht sich stattdessen auf ein psychologisch fundiertes Verständnis des religiösen Gefühls, welches den gesamten Lexikonartikel bestimmt.

Weil das religiöse Gefühl für ihn mit der religiösen Praxis eng verbunden ist und beides der religiösen Autorität vorausgehe, also der kollektiven Formierung von Autorität, grenzt sich Marillier von Durkheims Religionsverständnis ab. Es sei ihm „nicht möglich“, Durkheims Definition von 1899 „als eine gültige Definition des religiösen Phänomens zu akzeptieren“ (Marillier 1900: 342). Dessen kollektives Verständnis von Religion komme einer „philosophie obligatoire“ gleich, wie Marillier anmerkt. Stattdessen bezieht er sich auf das religiöse Gefühl, wobei er hier Tiele und Sabatier folgt. Alle Religionen seien ihrem ursprünglichen Wesen nach individuell, tendieren aber dazu, sozial und kollektiv zu werden.²⁵

Sowohl Schleiermacher wie auch Darmesteter werden zwar von Marillier referiert, aber nicht uneingeschränkt gutgeheissen (Marillier 1900: 345). Schleiermacher spielt zwar eine wichtige Rolle in der Entwicklung der Idee des religiösen Gefühls, wird aber insofern revidiert, als dass Marillier die Ideen der Abhängigkeit und Allmächtigkeit als „relativ neue Begriffe“ begreift, welche etwa der „Nichtzivilisierte“ noch nicht in dieser Weise verstehe (Marillier 1900: 345-346). Die Bedeutung des religiösen Gefühls zeigt sich auch dadurch, dass sie das erste Unterkapitel im Artikel ist. Danach kommt Marillier auf die „méthode de la science des religions“ zu sprechen (Marillier 1900: 343), die er ähnlich auch in seinem Beitrag „Le folklore et la science des religions“ (1901) präsentiert. Entworfen wird das Programm einer laizistischen und konfessionell ungebundenen Wissenschaft. Es geht, so Marillier, nicht darum, über den Wert der religiösen Dogmen zu sprechen, sondern diese zu analysieren und zu beschreiben: „il doit se borner à constater, à analyser et à décrire“ (Marillier 1900: 343). Hierdurch unterscheide sich die Religionswissenschaft von der Philosophie und der Dogmatik. Damit widerspiegelt Marillier den Konsens der ersten Generation französischsprachiger Religionswissenschaftler und -historiker, wie er oben schon gezeichnet wurde.

²⁵ „D’individuelle en son essence à l’origine, toute religion tend à devenir sociale et collective [...].“ (Marillier 1900: 342).

Sodann werden drei Methoden näher ausgeführt: die historische, die komparative sowie die psychologische Methode, wobei die komparative Methode der letzte Schritt einer vorhergehenden genauen Analyse sei. Dadurch können die unterschiedlichen „Phasen der sozialen und mentalen Evolution des Menschen“ nachgezeichnet werden (Marillier 1900: 343). Spätestens hier wird die evolutionistische Grundierung von Marilliers Verständnis von Religionsgeschichte deutlich. Es gibt ihm zufolge eine gemeinsame Religion der Menschheit, die sich in unterschiedliche Formen und Typen ausdifferenziert habe (Marillier 1900: 344). Dabei ist es für Marillier offenkundig, dass zwischen „primitiven“ oder „nichtzivilisierten“ Völkern und Formen der Religion zu unterscheiden ist. Hier ist in der Klassifikation der Religionen die Unterscheidung von naturalistischen und ethischen Religionen grundlegend (Marillier 1900: 362).

Die weiteren Unterkapitel des Artikels besprechen verschiedene Aspekte, die auch zeitgenössische Lexika-Einträge zu „Religion“ kennzeichnen, zuvorderst die Frage nach den Religionsdefinitionen (Krüger 2017). Marillier diskutiert insbesondere diejenigen von Goblet d'Alviella, Albert Réville, Sabatier und Tiele. In weiterer Auseinandersetzung werden auch die Religionsverständnisse von James Darmesteter sowie Schleiermacher diskutiert.

Marilliers eigene Definition nimmt verschiedene Elemente von Sabatier, Tiele's Gefühlsbezogenheit sowie die Tylorschen übernatürlichen Mächte auf:

“ La religion, à nos yeux, est l'ensemble des états affectifs suscités dans l'esprit de l'homme par l'obscur conscience de la présence en lui et autour de lui de Puissances, à la fois supérieures, et analogues à lui, avec lesquelles il peut entrer en relation, des représentations engendrées par ces sentiments et qui leur fournissent des objets définis, et des actes rituels auxquels il est provoqué par l'action combinée de ces émotions et de ces croyances.²⁶ (Marillier 1900: 346)

Die letzten Unterkapitel umfassen Themensetzungen, die eine grosse Überschneidung zum Lehrstuhlnachfolger Mauss aufweisen: die primitiven Formen des religiösen Gefühls (Marillier 1900: 346-347); die primitiven Formen der Götter (Marillier 1900: 348-349); die Magie und ihr Begriff (Marillier 1900: 349); die Evolution des Opfers und des Gebets (Marillier 1900: 351); Animismus und Totenkult (Marillier 1900: 355); Mythen (Marillier 1900: 357); die religiöse Metaphysik und der Symbolismus (Marillier 1900: 358); Religion, Moral und Eschatologie (Marillier 1900: 360); Klassifikationen der Religionen (naturalistische und ethische Religionen; Marillier 1900: 362) sowie zum Schluss die „Zukunft der Religion“ (Marillier 1900: 363).

²⁶ „Religion ist in unseren Augen die Gesamtheit der affektiven Zustände, die im Geist des Menschen durch das dunkle Bewusstsein der Präsenz in ihm und um ihn herum von ihm überlegenen und ihm analogen Mächten hervorgerufen werden, mit denen er in Beziehung treten kann sowie durch diese Gefühle erzeugte Repräsentationen, die ihm definierte Objekte und rituelle Handlungen liefern, zu denen die Menschen durch die kombinierte Wirkung dieser Emotionen und dieser Überzeugungen provoziert werden.“

Im Schlusskapitel zur „Zukunft der Religion“ wird nochmals eine affirmative Position zugunsten des religiösen Gefühls sichtbar. In einer Zeit, in der die Moral „sich säkularisiert und menschlich wird“ (Marillier 1900: 363), gebe dennoch nur das religiöse Gefühl, welches ein spezifischer Komplex von Emotionen sei, „der Seele das Gefühl des Friedens, der inneren Freude“ (Marillier 1900: 363). Marillier verbleibt allerdings nicht bei dieser Apologetik des religiösen Gefühls stehen, sondern weist auch in eine Zukunft, in der – nachdem Religion von Wissenschaft, Metaphysik und Moral getrennt sein wird –, der Gottesbegriff nur noch symbolisch gedacht werden kann. An diesem symbolischen Gottesbegriff bleibe sodann das religiöse Gefühl haften. Denn nicht die Formen seien das wichtige, sondern der diesen innewohnende „innere Modus“, eben: das religiöse Gefühl. Es erstaunt nicht, dass – wie im letzten Kapitel gezeigt wird – sich ein Religionssoziologe wie Marcel Mauss an solchen Formulierungen störte und sie u.a. für ihre protestantischen Residuen kritisierte. Damit machen wir den Schritt von der „Handbuchwissenschaft“ der ersten religionswissenschaftlichen Generation zur „Zeitschriftwissenschaft“ der zweiten, was sogleich auch die Vorläufigkeit von Lexika- und Handbuchwissenschaft aus der Perspektive des exoterischen Fachwissenschaftlers zeigt.

Von Marillier zu Mauss – die Kritik der zweiten an der ersten Generation

Marcel Mauss äusserte sich öffentlich zuerst in seiner Antrittsvorlesung „L’enseignement de l’histoire des religions des peuples non civilisés à l’école des hautes études“²⁷ von 1902 ausführlicher über seinen verstorbenen Vorgänger und Lehrer, bei dem er zwischen 1895 und 1898 verschiedene Vorlesungen besucht hatte (Fournier 1994: 44). Dabei ist diese Antrittsvorlesung für die Darstellung der Verwissenschaftlichung ein geeigneter Ausgangstext, der als Rede Teil eines wissenschaftlichen Einsetzungsrituals war und den somit eine Programmatik auszeichnet. Danach wurde die Antrittsvorlesung in Form eines Zeitschriftenartikels in der *Revue* publiziert und später in Mauss’ Werksammlung, den *Œuvres*, aufgenommen, während viele der in ihr genannten Themen Eingang in Mauss’ zentrale Schriften und weitere Vorlesungen fanden. Die Antrittsvorlesung illustriert damit auch den Gang durch die Genres der Verwissenschaftlichung. Weil die Kritik in der Antrittsvorlesung aus offensichtlichen Gründen zurückhaltend ausgedrückt wird, werde ich danach weitere Texte Mauss beiziehen, in denen er sich zu Marillier äussert und welche den Bruch stärker verdeutlichen.

Mauss verspricht in der Antrittsvorlesung, „dieselben Fragen zu behandeln“, die auch für Marillier an seinem Lehrstuhl sowie in dessen Vorlesungen wichtig waren (Mauss 2012: 230). Er zeichnet zuerst die elf Jahre von Marilliers Wirken an der 5. Sektion der *sciences religieuses* nach, die er selbst als Student teilweise miterlebt hat: Als *maître de conférence* der 1890 an

²⁷ Leider wurden in der deutschen Übersetzung „Über den Unterricht in der Religionsgeschichte der nichtzivilisierten Völker“ von 2012 viele entsprechende Passagen ausgelassen, welche sodann aus der französischen Ausgabe seiner *Oeuvres* referiert und übersetzt werden.

der 5. Sektion eingeführten „conférence“ der „Religionsgeschichte der nichtzivilisierten Völker“ übernahm Marillier eine Thematik, die Mauss zufolge vom „verehrten Präsidenten“ Albert Réville in einer Vorlesung am Collège de France sowie in seiner darauffolgenden Publikation institutionalisiert wurde. Das Jahr 1890, in dem Marillier diesen Lehrstuhl an der vier Jahre zuvor gegründeten 5. Sektion übernommen hatte, markierte für Mauss eine Art „wissenschaftliche Epoche[zäsur]“ (Mauss 1969: 460), als in diesem Jahr zwei Bücher erschienen sind, die für die Religionswissenschaft prägend waren: William Robertson Smiths *Religion of the Semites* und James Frazers *Golden Bough*. Neben Edward B. Tylor und Andrew Lang waren insbesondere Robertson Smith und Frazer für die ethnologische Religionsforschung wie sie sowohl Marillier als auch Mauss vertraten und lehrten, zentrale (wiewohl auch unterschiedlich bewertete) Figuren. Während allerdings Marillier bald als französischer Vertreter der angelsächsischen Anthropologie à la Tylor, Frazer, Robertson Smith und Lang galt, der diese rezensierte und übersetzte, wurden diese für Mauss und Durkheim bald zum wichtigsten Abgrenzungsgrund – überhaupt für die französische Religionssoziologie. Somit liegt hierin der erste Riss zwischen Marillier und Mauss.

Allerdings machte Mauss auch deutlich, dass Marillier kein unkritischer Rezipient der englischen Anthropologen war. Mauss zufolge begann mit Marilliers Auseinandersetzung mit dem Totemismus die kritische Beschäftigung mit der „übertriebenen Bedeutung, die einige englische Autoren“ dem Totemismus zumessen (Mauss 1969: 463). Damit wird die für die französische Religionssoziologie charakteristische Abgrenzung gegenüber der englischen Anthropologie explizit gemacht, die auch für Émile Durkheim sowie Mauss' Arbeitszwilling Henri Hubert charakteristisch ist (Fournier 1994: 48).

Neben der englischen Anthropologie rezipierte der Psychologe Marillier auch William James und schätzte diesen als eine wichtige Referenz in der Religionspsychologie, was wiederum Mauss zu Kritik an beiden brachte. Mauss schreibt einige Jahre später, 1939, über Marillier, dass dieser „[...] était résolument partisan de la psychologie religieuse; il pensait avoir expliqué un fait religieux lorsqu'il l'avait ramené à une loi psychologique générale dont il constatait l'existence universelle dans l'humanité.“²⁸ (Mauss 1969: 461)

Sowohl Mauss als auch Durkheim äusserten immer wieder Kritik an der englischen Schule der Anthropologie wie auch an James' Religionspsychologie. Mauss selbst macht dies in seiner Antrittsvorlesung explizit: „In dieser Hinsicht verlassen wir die anthropologischen und psychologischen Methoden, die vor Marillier funktionierten und die er sich zu eigen gemacht hatte. Wir werden nicht nach den allgemeinen Motiven suchen, die zu religiösen Handlungen geführt haben mögen.“ (Mauss 2012: 235) Die Kritik an der Religionspsychologie ist also die

²⁸ Marillier sei „ein resoluter Partisan der Religionspsychologie gewesen; er meinte eine religiöse Tatsache dann erklärt zu haben, wenn er sie mit einem allgemeinen psychologischen Gesetz in Verbindung gebracht hatte, dessen universelle Existenz für die Menschheit er festgestellt hatte.“

zweite Bruchstelle, welche den Unterschied zwischen den beiden Vertretern desselben Lehrstuhls an der 5. Sektion der *sciences religieuses* ausmacht.

Diese beiden methodischen Punkte bringen auch eine Kritik an der Themensetzung – weniger an den eigentlichen Themen, sondern an ihrer Ausgestaltung in den Farben der genannten zwei Perspektiven der Anthropologie und der Psychologie. So kritisiert Mauss etwa Marilliers Umgang mit der Idee der Seele (Le Maléfan 2005: 272) oder des religiösen Gefühls. Letzteres bringt gleichzeitig auch eine grundlegende Kritik Mauss' an Marilliers Religionsverständnis mit sich, die letzterer in seinem Artikel der *Grande Encyclopédie* systematisiert. Darauf beziehend bemängelt Mauss, dass Marillier sich zu stark an den Theorien von Tiele und Sabatier, die Mauss als zu sentimentalistisch kritisierte, orientiere. Demgegenüber stellte Mauss (wie auch sein Onkel Durkheim) die soziale Tatsache der Religion in den Vordergrund, was schon in der Antrittsvorlesung von 1902 heraustritt. Mauss macht deutlich, wie er „religiöse Tatsachen“ versteht – nämlich „vor allem als soziale Tatsachen“ (Mauss 2012: 234). Diese für die Religionssoziologie bis heute klassische Definition wird hier von Mauss zehn Jahre vor Durkheims Grundlagenwerk *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1994) expliziert. Damit soll nicht behauptet werden, dass Mauss die eigentliche Urheberschaft dieser Idee zukäme, denn vier Jahre vor Mauss' Antrittsvorlesung hatte Durkheim in seinem Aufsatz „Über die Definition der religiösen Phänomene“ in der zweiten Ausgabe von *L'Année sociologique* schon sehr ähnlich argumentiert (Durkheim 1899). Allerdings wird hieraus die enge Zusammenarbeit der beiden Soziologen deutlich.

Die Kritik von Mauss an Marilliers Artikel „Religion“ in der *Grande Encyclopédie* wird 1902 in einer Rezension noch einmal deutlich verstärkt: In der fünften Ausgabe von *L'Année sociologique* rezensiert Mauss ausführlich Marilliers Artikel und bemängelt deutliche „protestantische Residuen“ darin (Mauss 1968: 125). Mit der Übernahme einer „sentimentalistischen Religionstheorie“ nach Tiele und Sabatier hätte Marillier sogar die Wissenschaftlichkeit seiner Forschung zur Disposition gestellt: „Peut-être ne se rendait-il pas compte que l'adopter, c'est proclamer un postulat qui rend impossible la science qu'il s'agit de fonder.“²⁹ (Mauss 1968: 125) In dieser Rezension wird der Bruch zwischen den *Durkheimien* zu ihren Vorgängern an der 5. Sektion überdeutlich. Mauss wendet sich gegen die individualistische Erklärung von Religion, welche die kollektive Dimension ihrer individuellen als nachgeordnet und das religiöse Gefühl den Dogmen und Riten historisch und systematisch als vorgelagert betrachtete: „Une croyance est obligatoire par cela seul qu'elle s'impose mécaniquement aux individus faisant partie d'un groupe déterminé.“³⁰ (Mauss 1968: 129) Auch wenn gesellschaftliche Institutionen sich über die Geschichte änderten und damit auch die Mythen, Rituale und letztlich die jeweils hervorgerufenen Gefühle, auch wenn

²⁹ „Vielleicht war ihm nicht bewusst, dass diese Übernahme ein Postulat verkündet, das die zu begründende Wissenschaft unmöglich macht.“

³⁰ „Ein Glaube ist einfach deshalb obligatorisch, weil er Einzelpersonen, die Teil einer bestimmten Gruppe sind, mechanisch aufgezwungen wird.“

sie sich als „instabil“ erwiesen, so blieben dennoch die Institutionen der Ort der Genese religiöser Vorstellungswelten. Mauss schliesst seine Rezension folgendermassen:

“ Mais une institution, religieuse ou autre, n’est pas necessairement fixée d’une manière immuable. Le langage chez les Australiens en général, les groupements totémiques chez les Aruntas, les sociétés religieuses dans l’Amerique du Nord, sont essentiellement variables. Ce sont pourtant des institutions.³¹ (Mauss 1968: 129)

Die grundsätzliche Kritik von Mauss gegenüber Marillier verläuft also neben der methodischen Abgrenzung vor allem über die theoretische Konzeption von Religion und offenbart einen damit einhergehenden epistemischen Bruch (Vernant 1987: 81), der sich an der individuellen oder aber der Soziogenese religiöser Institutionen entzündet. Hierin zeigt sich die für die nachkommenden Jahrzehnte französischer Gesellschaftstheorie zentrale Perspektive der Religionssoziologie um Durkheim, Mauss und Hubert und ihren weiteren Mitstreiter:innen.

Eine dritte spezifische Bruchstelle verläuft schliesslich entlang des evolutionistischen Geschichtsbildes: Für Marcel Mauss gibt es keine „nichtzivilisierten Völker“ (Le Maléfan 2005: 274), wie er in der Antrittsvorlesung überraschend deutlich sagt: „In Wirklichkeit gibt es keine nichtzivilisierten Völker. Es gibt nur Völker unterschiedlicher Zivilisationen. Die Hypothese des ‚natürlichen‘ Menschen wurde endgültig fallengelassen.“ (Mauss 2012: 227) Stattdessen spricht er – der den Lehrstuhl für die „Religionsgeschichte der nichtzivilisierten Völker“ noch viele Jahre innehaben wird – zwar weiterhin von nichtzivilisierten Völkern, versteht darunter aber

“ [...] einfach Völker, die auf der Stufenleiter der bekannten Gesellschaften einen sehr niedrigen Rang einnehmen. Es sind kleine, nicht sehr dichte soziale Gruppen mit kleinem Siedlungsgebiet [...], wenig perfektionierten Sprachen und Techniken, hinreichend elementaren Systemen bezüglich des Rechts, der Familie, der Religion und der Wirtschaft. (Mauss 2012: 227)

Es wäre somit falsch, von einer gänzlichen Absage an den Sozialevolutionismus zu sprechen. Viel eher kann diese Veränderung als eine „dichotomische Aktualisierung“ begriffen werden, was meint, dass die Dichotomien nicht aufgelöst, sondern „aktualisiert und in neue Semantiken“ transformiert werden (Atwood 2013: 378). Mauss folgert ausserdem, dass es solche Völker in Europa nicht gäbe, wobei sein „Freund Hubert hier die primitiven religiösen Tatsachen, die es noch geben mag“ untersucht (Mauss 2012: 227). Trotz dieser Ambivalenz

³¹ „Aber eine Institution, ob religiös oder nicht, ist nicht unbedingt unveränderlich festgelegt. Die Sprache unter den Australiern im Allgemeinen und die totemistischen Gruppierungen unter den Aruntas, den religiösen Gesellschaften in Nordamerika, sind im Wesentlichen unterschiedlich. Dennoch sind sie Institutionen.“

ist Mauss' Absage an die „nichtzivilisierten Völker“ bemerkenswert, zumal in der Antrittsvorlesung zum ebenso benannten Lehrstuhl.

Neben all dieser Kritik an seinem Lehrer zeigt Mauss diesem gegenüber immer wieder eine grosse Dankbarkeit, etwa in der Rezension eines Buches von Sebald R. Steinmetz: Marillier habe ihm stets seine Bibliographien und Notizen zu seinen verschiedenen Veranstaltungen über die Themen „Tabu, Bestattungsriten, Totenverehrung und Heirat“ überlassen (Fournier 1994: 46).

Einem Hinweis von Pascal Le Maléfan ist es schliesslich zu verdanken, dass Marillier und Mauss zumindest in einem populären Text im selben Atemzug – in derselben Fussnote – genannt werden: Sigmund Freud wies in *Totem und Tabu* in einer Fussnote auf die Theorien des Opfers von „Marillier, Hubert und Mauss u.a.“ hin, die der Bedeutung der Aufzehrung des Totemtiers – die Freud von Robertson Smith zustimmend übernahm – kritisch gegenüberstanden. Somit nahm Freud also sowohl Marillier als auch die nachfolgenden Mauss und Hubert wahr und sorgte nicht zuletzt dafür, dass in der Fussnote eines bis heute kulturgeschichtlich prominenten Textes die beiden ersten Generationen der französischen Religionswissenschaft gänzlich ohne Bruch vereint wurden (Freud 2012: 194).

5. Schlussfolgerungen

Die Verwissenschaftlichung von Religion ist ein vielschichtiger Prozess, der sich ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts über mehrere Jahrzehnte und in den verschiedenen Ländern auf unterschiedliche Weise erstreckte, aber letztlich überall dazu führte, dass Religion als ein Grundkonzept (Stausberg 2011) der kulturhistorischen Deutung bereitstand und auch als umstrittenes Konzept seiner unendlichen Definitionsarbeit entgegensah (Dubuisson 2003; Nongbri 2013; Jensen 2014; Masuzawa 2005; Asad 2003; McCutcheon 1997).

Das Ziel dieses Beitrags lag darin, den Institutionalisierungsprozess der französischen Religionswissenschaft dem deutschsprachigen Publikum zugänglich zu machen und diese wissenschaftshistorische Phase sowohl allgemein als auch an zwei Beispielen nachzuzeichnen. Sie wird als ein Prozess sichtbar, der in erster Linie durch eine politische Situation ausgelöst wurde: Die Religionswissenschaft in Frankreich ist eindeutig eine politische Gründung, die vonseiten der republikanischen Laizisten gegenüber der katholischen Opposition geschaffen wurde. Dabei erstaunt es nicht, wenn die erste Generation dieser Religionswissenschaftler bemüht war, gerade nicht als eine „Kriegsmaschine“ wahrgenommen zu werden, sondern eben weder theologische Apologetik oder Dogmatik noch religionskritische Polemik, sondern eine genaue, historische und vergleichende Analyse der religiösen Formen des menschlichen Lebens zu betreiben. Mit diesem Ethos bewegt sie sich im Rahmen einer laizistischen Moral, die in diesem Beitrag nur ansatzweise angedeutet werden konnte und im deutschsprachigen Kontext weiterhin einer ausführlicheren Auseinandersetzung harret. Auch konnte die frühe Religionswissenschaft in

Frankreich selbst nur hinsichtlich einer oberflächlichen Darstellung der Institutionalisierungsgeschichte sowie mit zwei Schlaglichtern auf die ersten beiden Inhaber des Lehrstuhls für die „L’histoire des religions des peuples non civilisés“ illustriert werden. Neuere Forschungsbeiträge haben hier etwa die Geschichte der 5. Sektion nachgezeichnet (Henriet 2020) oder einzelne Forscher dieser Institution untersucht (Lannoy 2020).

Auch wenn die ersten Jahre der institutionalisierten französischen Religionswissenschaft zum laizistischen Frankreich gehörten, zeigte sich eine Tendenz zu einer religiösen Bevorzugung bestimmter, innerlicher Positionen, die etwa das „religiöse Gefühl“ zum Schlusspunkt religionswissenschaftlicher Theoriearbeit machen, was an Marillier deutlich wurde. Ein Grund für diese Tendenz liegt sicherlich in der Tatsache, dass die erste Generation der Religionswissenschaftler zu grossen Teilen aus liberalen Protestanten bestand. Dies war wie dargelegt auf die politische Situation zurückzuführen, in der die katholischen Theologen der neuen Disziplin und ihren Institutionen nicht nur Misstrauen, sondern geradezu „Hass“ entgegenbrachten und damit die Religionswissenschaft den protestantischen und jüdischen Minderheiten überliessen.

Weiter wird an der Darstellung der Verwissenschaftlichung durch die Institutionen und Genres sichtbar, wie die „Zeitschriftwissenschaft“ als vorläufige und persönliche immer ins Handbuch strebt, dort aber gleichwohl die Behauptung von wissenschaftlicher Tatsächlichkeit nicht halten kann. Stattdessen wird das in Handbuch, Lexikon oder Enzyklopädie publizierte Wissen von der nachfolgenden Generation wiederum – wie am Beispiel von Mauss und Marillier deutlich gemacht werden konnte – teilweise rasch mit einer fundamentalen Kritik konfrontiert. Flecks typologische Darstellung der „Zeitschrift- und Handbuchwissenschaft“ verweist somit auf die soziale Konstitution wissenschaftlichen Wissens und konnte hier punktuell am wissenschaftshistorischen Material der frühen Religionsforschung illustriert und nuanciert werden.

Hinsichtlich der diskutierten Positionalität, die sich in der ersten Generation französischer Religionswissenschaftler zu etablieren begann und die als Teil der republikanischen Fraktion in einer tief gespaltenen Nation gleichwohl weder in eine polemisch-religionskritische Kriegsmaschine noch (viel weniger) in die Position einer religionsaffirmativen Apologetik gedrängt werden wollte, zeigt sich in dieser doppelten Abgrenzung eine Ambivalenz, welche die Disziplin der Religionswissenschaft bis heute prägt. Die Frage nach der Positionalität, die mit einer Regelmässigkeit immer wieder in internen Debatten auftaucht – sei es in den 1960er Jahren im Moment der kulturwissenschaftlichen Übernahme oder zeitgenössisch etwa an der Frage nach der postkolonialen Neuprägung der religionswissenschaftlichen Disziplinenidentität – liegt somit am Anfangspunkt der institutionellen Religionswissenschaft, zumindest in Frankreich. Der Grund für diese Tatsache ist weitaus weniger in der Disziplin Religionswissenschaft zu suchen als in der für die europäische Moderne charakteristischen Unterscheidung zwischen Religion und ihren verschiedenen konstitutiven Aussen, in der sich die massgeblichen Funktionsbereiche moderner Gesellschaften situieren, sei es Politik,

Recht, Wissenschaft, Geschichte oder Wirtschaft (Atwood 2019). Die Kreation der Disziplin Religionswissenschaft zeugt letztlich vom Wunsch, den Signifikanten ‚Religion‘ und das damit einhergehende und sich stetig erweiternde Diskursfeld von einem seiner konstitutiven Aussen her zu begreifen: von dem der Wissenschaft. Dadurch wird das konstitutive Aussen der Religionswissenschaft – eben: Religion – offenkundig selbst erst gebildet, stabilisiert und wieder verunsichert, etwa durch neue Methodenstreite wie die dargestellten zwischen Mauss und Marillier. Die Wahl der beiden Vertreter des Lehrstuhls für die „L’histoire des religions des peuples non civilisés“ gründete darin, dass Léon Marillier einerseits ein für die Institutionalisierungsgeschichte zentraler Akteur war, während an seinem bekannten Nachfolger Mauss andererseits die Kritik der zweiten Generation französischer Religionswissenschaftler an der ersten deutlich sichtbar gemacht werden konnte.

Vermutlich kein anderer Länderkontext zeigt das politische Begehren hinter dieser Gründung und Institutionalisierung expliziter als der französische Kontext, bei dem wissenschaftliches und politisches Anliegen eine enge Verbindung eingehen und die Etablierung religionswissenschaftlicher Institutionen das direkte Ergebnis eines Parlamentsentscheids sind.

Literaturverzeichnis

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

Atwood, David. 2013. „Die Religion der Anderen. Zur Diskursgeschichte der frühen Religionsforschung.“ In *Erfassen - Deuten - Urteilen. Empirische Zugänge zur Religionsforschung*, hg. von Andreas Heuser / Claudia Hoffmann / Tabitha Walter. Zürich: Theologischer Verlag, 367-382.

Atwood, David. 2016a. „The Discourse on Primal Religion: Disentangling Regimes of Truth.“ *Method and Theory for the Study of Religion* 28, 445-464.

Atwood, David. 2016b. „Primitive Religion: ‘Africa’ as a Marker for Transformations in European History of Religion.“ *Ghana Bulletin of Theology* 5, 5-19.

Atwood, David. 2019. *Schwellenzeiten. Mythopoetische Ursprünge von Religion in der Zeitgeschichte*. Würzburg: Ergon.

Baubérot, Jean / Jacques Béguin / François Laplanche / Émile Poulat / Claude Tardits / Jean-Pierre Vernant, Hg. 1987. *Cent ans de sciences religieuses en France*. Paris: Les Éditions du Cerf.

Baubérot, Jean. 1997. *La morale laïque contre l’ordre moral*. Paris: Éd. du Seuil.

- Baubérot, Jean. 2002. „Deux institutions de sciences des religions en France: la section des sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études (EPHE), le groupe de sociologie des religions.“ In *Modern Societies and the Science of Religions. Studies in Honor of Lammert Leertouwer*, hg. von Gerard A. Wiegers. Leiden: Brill, 55-66.
- Bert, Jean-François. 2017. „Marcel Mauss ou l'ethnologie au miroir d'une bibliothèque.“ *Études sociales* 2 (166), 21-45.
- Bert, Jean-François. 2020. „Le sacrifice: un lourd fardeau? L'ambivalence du sacré chez Marcel Mauss et Henri Hubert.“ *Revue des sciences sociales* 63, 142-151.
- Bert, Jean-François. 2023. „L'impossible comparatisme de Marcel Mauss au Collège de France. Deux candidatures, deux échecs frappants: 1907 et 1909.“ In *Dieu au Collège de France*, hg. von Antoine Compagnon / Céline Surprenant. Paris: Collège de France.
- Bonet-Maury, Gustave. 1901. „Discours de Bienvenue.“ In *Actes du premier congrès international d'histoire des religions. Réuni à Paris, du 3 au 8 septembre 1900 à l'occasion de l'Exposition Universelle. Première Partie. Séances Générales*. Paris: Ernest Leroux, 50-53.
- Boudin, Hugh R. 1995. „Eugène Goblet d'Alviella et le protestantisme libéral.“ In *Eugène Goblet d'Alviella, historien et franc-maçon*, hg. von Alain Dierkens (Problèmes d'histoire des religions), 6, Éditions de l'Université de Bruxelles, 35-50.
- Cabanel, Patrick. 1994. „L'institutionnalisation des 'sciences religieuses' en France (1789-1908). Une entreprise protestante?“ *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français* 140 (Janvier-Février-Mars), 33-80.
- Cabanel, Patrick. 2017. „V^e section de l'EPHE vs. *Année sociologique*: Une querelle intellectuelle au cœur de l'institutionnalisation des sciences religieuses“, *Archives de sciences sociales des religions* 180, 35-50.
- Conrad, Laetitia Moon. 1902. „Leon Marillier. Orbital Notice.“ *The Open Court: A Monthly Magazine* 16 (1), no. 548, 50-51.
- De Gubernatis, Angelo. 1901. „L'avenir de l'histoire des religions.“ In *Actes du premier congrès international d'histoire des religions. Réuni à Paris, du 3 au 8 septembre 1900 à l'occasion de l'Exposition Universelle. Première Partie. Séances Générales*. Paris: Ernest Leroux, 53-74.
- Despland, Michel. 1979. *La religion en Occident: Évolution des idées et du vécu*. Paris: Éditions du Cerf.
- Despland, Michel. 1999. *L'émergence des sciences de la religion. La monarchie du Juillet: un moment fondateur*. Paris: L'Harmattan.
- Despland, Michel. 2001. „Les sciences que l'on pratique mais que l'on n'enseigne pas.“ *Archive des Sciences Sociales des Religions* 46, 5-25.

- Dierkens, Alain, Hg. 1995. *Eugène Goblet d'Alviella, historien et francmaçon*. Problèmes d'histoire des religions, 6, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- Dubuisson, Daniel. 2003. *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Durkheim, Émile. 1899. „De la définition des phénomènes religieux.“ *L'Année Sociologique* 2, 1-18.
- Durkheim, Emile. 1994 [1912]. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fleck, Ludwik. 1980 [1935]. *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fournier, Marcel. 1994. *Marcel Mauss. A Biography*. Princeton: Princeton University Press.
- Freud, Sigmund. 2012. *Totem und Tabu*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Goblet d'Alviella, Eugène. 1901. „De l'emploi de la méthode comparative dans l'étude des phénomènes religieux.“ In *Actes du premier congrès international d'histoire des religions. Réuni à Paris, du 3 au 8 septembre 1900 à l'occasion de l'Exposition Universelle. Première Partie. Séances Générales*. Paris: Ernest Leroux, 148-163.
- Goblet d'Alviella, Eugène. 1911. *Croyances, Rites, Institutions, Tome II (Questions de méthode et d'origines, hiérologie)*. Paris: Paul Geuthner.
- Grosse, Christian 2014. „Apologétique et science des religions. 1880, annus mirabilis du processus d'institutionnalisation des sciences des religions.“ In *Mises en scène de l'humain. Sciences des religions, philosophie, théologie*, hg. von Jacques Ehrenfreund / Pierre Gisél. Paris: Beanchesne, 189-208.
- Gurney, Edmund / Frederic Myers / Frank Podmore. 1891. *Les hallucinations télépathiques*, übers. von Léon Marillier, Paris, Alcan.
- Henriet, Patrick. 2020. „La création de la chaire d'Histoire des religions au Collège de France (1880): les rapports de Jules Soury et d'un savant anonyme [Ernest Renan].“ *Revue de Synthèse* 141 (3-4), 189-238.
- Hubert, Henri. 1904. „Introduction à la traduction française.“ In *Pierre-Daniel Chantepie de la Saussaye: Manuel d'histoire des religions*, hg. von Henri Hubert / Isidore Lévy. Paris: Armand Colin, 103-106.
- Jensen, Jeppe S. 2014. *What is Religion?* Durham: Acumen.
- Jurt, Joseph. 2012. *Frankreichs engagierte Intellektuelle. Von Zola bis Bourdieu*. Göttingen: Wallstein.
- Kiyonobu, Date-Tedo. 2007. *L'histoire religieuse au miroir de la morale laïque au XIXe siècle en France*. Lille: Université Charles de Gaulle.

- Klimkeit, Hans-Joachim. 1997. „Friedrich Max Müller (1823-1900)“. In *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, hg. von Axel Michaels. München: C.H. Beck, 29-40.
- Kuhn, Thomas S. 2012 [1962]. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Krüger, Oliver. 2017. „‘Religion’ definieren. Eine wissenssoziologische Analyse religionsbezogener Enzyklopädistik“. In *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 69/1, 1-46.
- Lang, Andrew. 1896. *Mythes, cultes et religion*, übers. und eingeführt von Léon Marillier und Adolf Dirr. Paris, Alcan, 1896.
- Lannoy, Annelies. 2020. *Alfred Loisy and the Making of History of Religions: A Study of the Development of Comparative Religion in the Early 20th Century*. Berlin: De Gruyter.
- Le Maléfan, Pascal. 2005. „Léon Marillier, figure de la psychologie naissante (1862-1901)“. *Bulletin de psychologie* 2 (476), 267-280.
- Lüddeckens, Dorothea. 2002. *Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert*. Berlin: De Gruyter.
- Marillier, Léon. 1893. „Introduction.“ In Anatole Le Braz. *La légende de la mort en Basse-Bretagne, croyances, traditions et usages des Bretons armoricains*, Paris : H. Champion, VI-LXXI.
- Marillier, Léon. 1894. „La survivance de l’âme et l’idée de justice chez les peuples non civilisés.“ *Rapports annuels de l’École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses* 3, Paris: E. Leroux, 1-46.
- Marillier, Léon. 1895. „Du rôle de la psychologie dans les études de mythologie comparée.“ *Revue de l’histoire des religions* 32, 116-141.
- Marillier, Léon. 1986. „Sur le caractère religieux du tabou mélanésien, Étude de critique et d’histoire.“ 2e série, Bibliothèque de l’École des hautes études, Sciences religieuses, 1896, 7, 2, p. 35-74.
- Marillier, Léon. 1900. „Religion.“ *La Grande Encyclopédie* 28, Paris: Lamirault, 341-366.
- Marillier, Léon. 1901. „Le folklore et la science des religions.“ In *Actes du premier congrès international d’histoire des religions. Réuni à Paris, du 3 au 8 septembre 1900 à l’occasion de l’Exposition Universelle. Première Partie. Séances Générales*. Paris: Ernest Leroux, 182-199.
- Masuzawa, Tomoko. 2005. *The Invention of World Religions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mauss, Marcel. 1968. *Œuvres, 1: les fonctions sociales du sacré*. Paris: Éditions de Minuit.

- Mauss, Marcel. 1969. *Œuvres, 3: cohésion sociale et divisions de la sociologie*. Paris: Éditions de Minuit.
- Mauss, Marcel. 2012. *Schriften zur Religionssoziologie*, hg. von Stephan Moebius / Frithjof Nungesser / Christian Papilloud. Berlin: Suhrkamp.
- Mauss, Marcel. 2017. *Die Nation oder der Sinn fürs Soziale*, hg. von Jean Terrier / Marcel Fournier. Frankfurt: Campus.
- McCutcheon, Russell. 1997. *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. New York: Oxford University Press.
- Moon Conard, Laetitia Elisabeth. 1901. *Les idées des Indiens Algonquins relatives à la vie d'outre-tombe*, übers. von Léon Marillier, Paris, E. Leroux.
- Müller, Max. 1901. „Lettre adressé par M. le Professeur Max Müller“. In *Actes du premier congrès international d'histoire des religions. Réuni à Paris, du 3 au 8 septembre 1900 à l'occasion de l'Exposition Universelle. Première Partie. Séances Générales*. Paris: Ernest Leroux, 34-36.
- Nongbri, Brent. 2013. *Before Religion. A History of a Modern Concept*. Yale: University Press.
- Pinard de la Boullaye, Henri. 1922. *L'étude comparée des religions. Essai critique*. Paris: Beauchesne.
- Popper, Karl. 1966 [1934]. *Logik der Forschung*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Poulat, Émile. 1987a. *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*. Paris: Éditions du Cerf.
- Poulat, Émile. 1987b. „L'institution des „sciences religieuses.“ In *Cent ans de sciences religieuses en France*, hg. von Jean Baubérot / Jacques Béguin / Claude Tardits / François Laplanche / Emile Poulat / Jean-Pierre Vernant. Paris: Le Cerf, 49-78.
- Réville, Albert. 1880. *Leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions au Collège de France*. Paris: Fischbacher.
- Réville, Albert. 1883. *Histoire des religions I: Les religions des peuples non-civilisés*. Paris: Fischbacher.
- Réville, Albert. 1885. *Histoire des religions II: Religions du mexique. De l'amérique centrale et du Pérou*. Paris: Fischbacher.
- Réville, Albert. 1901. „Discours d'ouverture.“ In *Actes du premier congrès international d'histoire des religions. Réuni à Paris, du 3 au 8 septembre 1900 à l'occasion de l'Exposition Universelle. Première Partie. Séances Générales*. Paris: Ernest Leroux, 37-49.

- Réville, Jean. 1901. „La situation actuelle de l'enseignement de l'histoire des religions. Mémoire lu en séance générale au Congrès internationale d'histoire des religions, le 4 septembre 1900.“ *Revue d'histoire des religions* 43, 58-74.
- Schäfer, Lothar / Thomas Schnelle. 1980. „Einleitung. Ludwik Flecks Begründung der soziologischen Betrachtungsweise in der Wissenschaftstheorie.“ In Ludwik Fleck. *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, vii-xlix.
- Seager, Richard H., Hg. 1993. *The Dawn of Religious Pluralism: Voices from the World's Parliament of Religions, 1893*. La Salle: Open Court.
- Sharpe, Eric J. 2009 [1986]. *Comparative Religion. A History*. London: Duckworth.
- Simon-Nahum, Perrine. 2002. „L'histoire des religions en France autour de 1880.“ *Revue germanique internationale* 17, 177-192.
- Stausberg, Michael. 2011. „The Study of Religion(s) in Western Europe (I): Prehistory and History until World War II.“ *Religion* 37 (4), 294-318.
- Strenski, Ivan. 1993. *Religion in Relation*. London: Palgrave MacMillan.
- Strenski, Ivan. 2004. „Hubert and Mauss' Sacrifice: its Nature and Functions. Reading its plain Meaning and Reading between the Lines.“ In *Religion im heutigen Diskurs*, hg. von Brigitte Lucchesi / Kocku von Stuckrad. Berlin: de Gruyter, 479-494.
- Van Gennep 1910. „De quelques rites de passages en Savoie.“ *Revue d'histoire des religions* 62, 37-55.
- Vernes, Maurice. 1880. „Introduction.“ *Revue d'histoire des religions* 1, 1-17.
- Wiebe, Donald. 1999. *The Politics of Religious Studies. The Continuing Conflict with Theology in the Academy*. New York: St. Martin's Press.
- Winock, Michel. 2003. *Das Jahrhundert der Intellektuellen*. Konstanz: UVK.

Über den Autor

Prof. Dr. **David Atwood** ist Assistenzprofessor für Religion und Öffentlichkeit an der Universität Zürich. Er leitet als geschäftsführender Direktor das Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik (ZRWP). Seine Forschungsschwerpunkte liegen auf dem Zusammenhang von Religion, Recht und Politik sowie der Wissenschaftsgeschichte der Religionswissenschaft.

E-Mail: david.atwood@uzh.ch

Danksagung

Mein Dank geht an Stephanie Gripentrog-Schedel, Anja Kirsch, Dirk Johannsen, Lorenz Trein, Stefan Ragaz und Jürgen Mohn für die langjährige freundschaftliche und intellektuelle Zusammenarbeit, die in dieser Ausgabe ein wissenschaftliches Ergebnis erhält. Ganz besonders danke ich Jürgen Mohn, mit dem mich nun viele Jahre verbinden, zuerst als Student, dann als Assistent und Doktorand, schliesslich als Freund und Kollege. Wir haben über viele Jahre zusammen gearbeitet, gedacht, diskutiert und unterschiedliche Veranstaltungen wie die Beuggener Theorie-Seminare oder die religions-promenadologischen Exkursionen in verschiedene Gebirge und Landschaften Europas gemeinsam geleitet.

Jürgen zeigt uns allen, wie Wissenschaft anarchistisch gelebt werden kann, wie disziplinäre Grenzen keinen Respekt verdienen und wie Materialien, Genres und Perspektiven aus selbst entlegenen Gebieten Teil unseres Denkens werden dürfen: Sein nie explizites (denn das wäre ja wieder dogmatisch gewesen), immer aber vorgelebtes „(almost) anything goes“ hat uns Schüler:innen geprägt – gerade auch deshalb, weil er sich die Rede von der Schülerschaft verbitten würde. Eine Absolutheit, die er ausschliesslich in Fragen der persönlichen Aggrandisierung an den Tag legt.

Abstract in English

This article traces early French religious studies in its first two generations since its institutionalization and shows by way of example how, in the historically and politically specific context of the Third Republic, a religious studies discipline was formed that set itself apart from theology and sought its own disciplinary identity. The first focus is on academic institutions and their genres (inaugural lectures, journals, encyclopedias, and congresses). Two examples are then used to illustrate the process of scientification and the transformation of early French-language religious studies from the first to the second generation: Léon Marillier represents the first generation of French scholars of religion, while Marcel Mauss exemplifies the consolidation of religious studies, history, and sociology. Early French-language religious studies is thus outlined on the basis of the genesis of its first styles of thought, which can be traced through the genres.

Résumé en français

L'article suit les débuts des sciences religieuses en France dans ses deux premières générations depuis son institutionnalisation. Il montre à titre d'exemple comment, dans le contexte historique et politique spécifique de la Troisième République, s'est formée une recherche religieuse qui se différencie de la théologie et recherche sa propre identité disciplinaire. L'accent est mis dans un premier temps sur les institutions scientifiques et leurs genres (leçons inaugurales, revues, encyclopédies et conférences). Le processus de scientification et l'évolution des premières études religieuses en langue française de la première à la deuxième génération sont ensuite illustrés par deux exemples : Léon Marillier est un exemple de la première génération d'érudits religieux français, tandis que Marcel Mauss représente la consolidation des religions. Les premières études religieuses de langue française se dessinent ainsi à partir de la genèse de leurs premiers styles de pensée, qui peuvent se révéler au fur et à mesure que l'on évolue à travers les genres.

„Unparteilichkeit ist nie die Sache religiöser Polemik gewesen“: Wissenschaftlichkeit, Religion und „Islamfrage“ im Kontext der Kolonialkongresse in Berlin 1905 und 1910

Lorenz Trein

Veröffentlicht am 01.12.2025

Zusammenfassung

Die Aushandlung von Wissenschaftlichkeit ist keineswegs auf innerakademische Debatten und den theoretischen Höhenkamm beschränkt. Was als „wissenschaftlich“, „sachlich“ oder „unparteiisch“ gilt, erfährt eine entscheidende Zuspitzung im Kontext politischer, kultureller und religiöser Fragen zum Zeitgeschehen. Der Artikel zeichnet Umrisse und Hintergründe einer Debatte nach, die 1905 und 1910 auf den Kolonialkongressen in Berlin geführt wurde. Diese Debatte war vordergründig der Frage gewidmet, wie der Islam als kultureller Faktor einzuschätzen sei. Wichtige Schlagworte der Debatte waren u.a. „Islamgefahr“ und „Islampropaganda“. Ob der Islam eine Religion im modernen Sinne sei, galt keineswegs als ausgemacht. Die Forderung einer Trennung von Staat und Politik und der Ruf nach Religionsfreiheit als Bedingung ‚kultureller Hebung‘ blieben nicht ohne Widerspruch. Umgekehrt wurde im Islam eine Alternative zur als dekadent erachteten Zivilisation Europas gesehen. Strittig war aber auch, wie sich politische, religiöse und wissenschaftliche Interessen in der Debatte zueinander verhalten. „Unwissenschaftlichkeit“ und „Parteilichkeit“ fungierten auch hier als Kampfbegriffe, um gegnerische Argumente zu diskreditieren.


1. Einleitung: Kolonialismus und Verwissenschaftlichung von Religion

Debatten über Kolonialismus und die nationale und religiöse Bedeutung der Kolonialpolitik sind im deutschsprachigen Raum des frühen 20. Jahrhunderts ein zentraler Bezugspunkt religions- und islambezogener Aushandlungen von Wissenschaftlichkeit, die eng mit der zeitgenössischen Diskussion über den Begriff der Weltreligionen zusammenhängen.¹ Eine institutionalisierte Debatte im engeren Sinn findet sich in den Akten der Deutschen Kolonialkongresse von 1905 und 1910 dokumentiert, die in Berlin im Reichstagsgebäude tagten (Verhandlungen 1906; 1910). Die Kongresse waren eine öffentliche Plattform der Auseinandersetzung kolonialer Interessen und

¹ Der Aufsatz greift Fragestellungen einer früheren Arbeit zum diskursiven Zusammenhang von Religions- und Islambegriff auf (Trein 2015), die hier mit Blick auf die Kolonialkongresse erweitert werden. Für einen genealogischen Zugang zum kolonialen Archiv hat Jörg Haustein (2023) eine grundlegende Arbeit vorgelegt.

Korrespondierender Autor: Lorenz Trein, Ludwig-Maximilians-Universität München.

Um diesen Artikel zu zitieren: Trein, Lorenz. 2025. „„Unparteilichkeit ist nie die Sache religiöser Polemik gewesen“: Wissenschaftlichkeit, Religion und ‚Islamfrage‘ im Kontext der Kolonialkongresse in Berlin 1905 und 1910.“ *ARGOS* 4 (2), Sonderheft *Genres der Verwissenschaftlichung*, 152-165. DOI: 10.26034/fr.argos.2025.8216.

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

wurden als „ein auf jeweils wenige Tage fokussiertes Abbild der gesamten kolonialpolitischen Debatten in Deutschland“ charakterisiert (Grosse 2005: 96-97). Pascal Grosse zufolge

“ fungierten die Kongresse als ein ‚koloniales Parlament‘ der neuen deutschen Weltpolitik, dessen [...] Aufgabe es war, unter der bisweilen argwöhnischen Ägide der Deutschen Kolonialgesellschaft in öffentlicher Debatte [...] die Koordinaten der künftigen deutschen Expansionspolitik abzustecken. [...] Ohne eine gewählte Körperschaft zu sein, nahmen die Kongressorganisatoren für sich in Anspruch, allgemeingültige kolonialpolitische Richtlinien zu bestimmen [...] Über Resolutionen, die als Petitionen an die Reichsleitung weitergeleitet wurden, bekundeten die Zusammenkünfte ihren politischen und in Abstimmung getroffenen kollektiven Willen auf plebiszitärem Weg. (2005: 97)

Adressiert waren die Kongresse vornehmlich

“ an die Vertreter des [...] gebildeten Bürgertums und wissenschaftliche Einrichtungen, an die Staatsbürokratie, Justiz, Kirchen und Missionen sowie an Wirtschaftsunternehmen bzw. -verbände und das Militär. Gewerkschaften und Angestelltenorganisationen zählten ebenso wenig zu den Adressaten wie die SPD, die als einzige der im Reichstag vertretenen Parteien nicht aufgefordert wurde, eine Vertretung zu den Kongressen zu entsenden. (Grosse 2005: 97)

Levent Tezcan hat darauf hingewiesen, „dass auf den Kolonialkongressen keineswegs eine akademische Debatte geführt“ wurde. Vielmehr ging es darum, „ob die Kolonialverwaltung Muslime als Beamte, Soldaten und Geistliche aktiv einbeziehen und islamische Schulen fördern, Moscheebauten erlauben soll oder nicht.“ (2012: 29-30) Allgemeiner gesprochen stand „die Beurteilung des kolonialen Wertes der Religionen“ (Mirbt 1910: 260) zur Diskussion. Ansprüche auf Wissenschaftlichkeit wurden in Abgrenzung von missionarischen Interessen geltend gemacht (Verhandlungen 1910: 671), andere brachten den „kolonialen Wert der Mission“ (Verhandlungen 1906: 553) als Beitrag zur „Vergleichenden Religionswissenschaft“ ins Spiel (Habermas 2012; 2014). Auch jenseits der Kongressakten gab es eine Vielzahl an Stellungnahmen, die sich der diskursiven Aushandlung von „Wissenschaftlichkeit“ (Metzger 2011: 73) eingeschrieben haben, kulturkritische und religiöse Stimmen nicht ausgeschlossen. Die koloniale Indienstnahme des Religionsdiskurses war keineswegs unumstritten.

Es ist sicher nicht verkehrt, diese Islamdebatte auf das um 1900 in verschiedenen Diskursen an Bedeutung gewinnende neue begriffliche Ordnungsmuster zu beziehen, welches an die Stelle des Viererschemas ‚Christen, Juden, Mohammedaner und Heiden‘ die „Welt-Religionen“ setzte (Auffarth 2005; Masuzawa 2005), in dessen Kontext auch vermehrt vom ‚Islam‘ die Rede war (Trein 2015). Dass dieses Ordnungsmuster eine globalgeschichtliche Verflechtung reflektiert, weist exemplarisch das „Weltparlament der Religionen“ (Lüddeckens 2002; Stausberg 2020) auf. Wie in der Literatur vielfach herausgestellt, führte der Diskurs über Weltreligionen keineswegs zu einer Vereinheitlichung des Religionsverständnisses. Eher stellten sich vom Religionsbegriff her Antworten auf die Frage ein, ob der Islam nicht als Kultur oder Zivilisation aufzufassen sei, sodass

der Zusammenhang von Islam und Religion kontingent erscheint (Trein 2015; Maltese 2021). Das trifft auch auf die Debatte im Umfeld der Kolonialkongresse zu. Die Frage war keineswegs auf innerakademische Diskussionen beschränkt und aufs Engste mit der öffentlichen Aushandlung von „Wissenschaftlichkeit“ verknüpft. Was als „wissenschaftlich“, „sachlich“ oder „unparteiisch“ galt, hing immer auch von der Frage ab, wer wie zur „Islamfrage“ Stellung bezog. Der Vorwurf der „Unwissenschaftlichkeit“ fungierte dabei als politischer Kampfbegriff, dessen Gebrauch bei Befürwortern und Kritikern kolonialer Islampolitik gleichermaßen verbreitet war.

2. Wissenschaftlichkeit und „Islamfrage“ auf den Kolonialkongressen

Auf dem Kolonialkongress von 1905 wurde die Islamthematik im Rahmen zweier Vorträge behandelt, denen sich eine Diskussion und die Annahme einer „Resolution“ anschlossen:

“ Der Deutsche Kolonialkongress 1905 wünscht dringend, dass in den afrikanischen Kolonien dem Islam und insbesondere der Ausbreitung der arabischen Kultur und Sprache in keiner Weise Vorschub geleistet werde; dass demselben im Gegenteil durch eine starke deutsch-christliche Kultur ein Gegengewicht geschaffen werde. (Verhandlungen 1906: 538)

Die beiden vorausgegangenen Vorträge lauteten *Der Islam eine Gefahr für unsere afrikanischen Kolonien* (Pastor J. Richter, Schwanebeck bei Belzig) und *Welches ist der Kulturwert des Islam für koloniale Entwicklung* (J. Froberger, Provinzialoberer der weissen Väter, Trier) (Verhandlungen 1906: 210-531).

Froberger hatte bereits einen Vortrag über *Die Mission als Mitarbeiterin an der vergleichenden Religionswissenschaft* gehalten (Verhandlungen 1906: 490-495; Habermas 2010: 263-270). Letzterer bescheinigte er ein empirisches Defizit und eine „Tendenz“ begrifflicher Art, die „positiv gläubige Kreise diesen Zweig der Wissenschaft mit Misstrauen betrachten“ lasse. Froberger ging es um eine Verhältnisbestimmung von Mission und Religionswissenschaft, die im Wesentlichen zwei Punkte implizierte. Einerseits „die Sucht, überall Entwicklung, Evolution zu erblicken“:²

“ Sie [die vergleichende Religionswissenschaft] tritt hierdurch aus dem Feld empirischer Forschung und sorgfältiger Vergleichung einzelner Tatsachen in das schwankende Gebiet kühnster Hypothesen und bildet sich dann geradezu ein, die Schöpfungsgeschichte des Geistes schreiben zu können, d.h. die Geschichte des allmählichen Entstehens religiöser Anschauungen und sittlicher Zustände aus primitiver Unkultur und Religionslosigkeit. (Verhandlungen 1906: 491)

Andererseits bestünden „Risslinien der christlichen Apologetik diesen Tendenzen gegenüber“, ohne dass diese eigens ausgeführt wurden. (Verhandlungen 1906: 491) Der Einwand gegen die Religionswissenschaft lief darauf hinaus, dass „das Tatsachenmaterial“ ohne die Missionen nicht zur Verfügung stünde:

² Zur Kritik an der Evolutionsgeschichte im Lichte des Verhältnisses von Kulturkampf und Kolonialismus vgl. Krüger 2023: 88-92, 101-102.

“ Wir werden wohl niemand beleidigen, wenn wir offen behaupten, dass die Missionare eigentlich die berufenen Erforscher dieser Gebiete [die ursprünglichen religiösen Anschauungen der Naturvölker] sind. Sie haben zu diesen Völkern die innigsten Beziehungen, leben mitten unter ihnen, beschäftigen sich vorwiegend mit religiösen Problemen, haben grössere Sprachkenntnis, auch das Vertrauen der Eingeborenen und sind somit in der Lage, das religiöse Empfinden dieser Völker leicht zu studieren. (Verhandlungen 1906: 491-492)

Wenn Missionare auf den Kolonialkongressen sprachen, und das taten sie auch zur „Islamfrage“ (Verhandlungen 1910: 629) wiederholt, wurden auch Ansprüche auf Wissenschaftlichkeit erhoben. Diese Ansprüche fanden in der Forderung Ausdruck, „die Mission“ möge „immer mehr Mitarbeiterin der vergleichenden Religionswissenschaft werde[n] und dadurch nicht bloss der Religion, sondern auch der Wissenschaft immer grössere Dienste leiste[n].“ (Verhandlungen 1906, 494) „[O]bjektiver Forscher“ und „ein für die Verbreitung seines Glaubens begeisterter Christ“ zu sein, der „nicht unparteiisch sein könne“, wurde keineswegs als Widerspruch aufgefasst. (Verhandlungen 1910: 671) Mit Blick auf das späte 19. Jahrhundert spricht Rebekka Habermas von „eine[r] regelrechte[n] Verwissenschaftlichung der Mission ..., die spätestens in dem Moment zutage trat, in dem 1886 die *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* vom evangelisch-protestantischen Missionsverein ins Leben gerufen wurde.“ Als Edmund Hardy seine Ausführungen zur Geschichte der Religionsforschung 1901 im *Archiv für Religionswissenschaft* veröffentlichte, findet sich auch die Rolle von Missionsberichten erwähnt.³ Habermas geht so weit, in den Missionsberichten ein entscheidendes Moment für die Entstehung und Verselbstständigung der Religionswissenschaft als akademischer Disziplin zu sehen. „Ohne diese Berichte wäre die Religionswissenschaft nie Religionswissenschaft geworden, wurde sie doch bis weit in das 20. Jahrhundert hinein vor allem von *armchair*-Wissenschaftlern betrieben.“ (Habermas 2010: 269)

Insgesamt findet sich in den Referaten und Diskussionsbeiträgen der Sektion *Die religiösen und kulturellen Verhältnisse der Kolonien und überseeischen Interessensgebiete* in den Kongressakten von 1905 der missionarische Anspruch auf Wissenschaftlichkeit stärker dort betont, wo die Islamthematik nicht verhandelt wurde, wenngleich Froberger einen „sachliche[n]“ Ton für sich in Anspruch nahm. Im Anschluss an einen Vortrag über die *Die religiösen Vorstellungen der Eweer*, welcher auf Frobergers Ausführungen zum Verhältnis von Mission und Vergleichender Religionswissenschaft folgte und den beiden Referaten zum Islam vorausging, wurde wiederholt auf die wissenschaftliche Bedeutung missionarischer Berichte und (Material-)„Sammlungen“ hingewiesen (Verhandlungen 1906: 509). In den Referaten zum Islam findet sich hingegen ein kulturalisierender Tonfall von Diagnose und Therapie angeschlagen – „der Islam“ sei „kein

³ Zu Edmund Hardy siehe das Argos-Sonderheft *Hardy 125* (Krüger/Vollmer 2023).

Kulturfaktor, er ist überall eine Kulturgefahr“⁴ –, der „die Gefahr der Islamisierung“ in den Kolonien betont (Verhandlungen 1906: 510). Dieser sei „die geistige, sittliche und kulturelle Hebung der Eingeborenen“ entgegenzustellen (Verhandlungen 1906: 553).

Auf dem Kolonialkongress von 1910 wurde die Islamthematik im Rahmen dreier Vorträge behandelt, auf die eine Diskussion und erneut die Annahme einer „Resolution“ folgten, die von den Referierenden eingebracht worden war:

“ Da von der Ausbreitung des Islam der Entwicklung unserer Kolonien ernste Gefahren drohen, rät der Kolonialkongress zu sorgsamer Beachtung und gründlichem Studium dieser Bewegung. Er hält es bei grundsätzlicher religiöser Unparteilichkeit für geboten, dass alle an der Erschliessung der Kolonien Beteiligten gewissenhaft vermeiden, was zur Beförderung der Ausbreitung des Islam und zur Benachteiligung des Christentums dienen könnte, und empfiehlt missionarische Kulturarbeiten, insbesondere auf dem Gebiet des Schulwesens und der Gesundheitsfürsorge, der tatkräftigen Unterstützung, auch der Kolonialregierung. Er erkennt auch in der islamischen Gefahr eine dringliche Aufforderung an die deutsche Christenheit, die vom Islam noch nicht ergriffenen Gebiete unserer Kolonien ohne Verzug in missionarische Pflege zu nehmen. (Verhandlungen 1910: 662)

Die drei Vorträge lauteten *Die Ausbreitung des Islam in Afrika und ihre Bedeutung für die deutschen Kolonien* (Missionsinspektor Lic. Axenfeld, Berlin), *Staat und Mission in der Islampolitik* (Dr. C. H. Becker, Professor der Geschichte und Kultur des Orients am Hamburgischen Kolonialinstitut), sowie *Welche Aufgaben stellt die Ausbreitung des Islam den Missionen und Ansiedlern in den deutschen Kolonien?* (P. Rektor Hubert Hansen, Mödling, St. Gabriel) (Verhandlungen 1910: 629-662). Die „Resolution“ wurde im Plenum als „Appell an das deutsche Volk“ und als „Aufklärung der öffentlichen Meinung“ kontextualisiert. Gegenüber der Resolution des Kolonialkongresses von 1905 fällt auf, dass die Frage der wissenschaftlichen Thematisierung („Unparteilichkeit“) eigens und explizit hervorgehoben wird, etwa durch Verweis auf Beckers 1908 in Hamburg eingerichtete Professur (Verhandlungen 1910: 663).

In den Referaten und Diskussionsbeiträgen überlagern sich mehrere Diskursstränge. Einerseits ging es um allgemeine Zielsetzungen der deutschen Kolonialpolitik und deren Ausrichtung im Spiegel des Verhältnisses staatlicher und religiöser Interessen. Kolonialpolitik habe von religiösen

⁴ „Nicht Voreingenommenheit, nicht Kreuzfahrerbegeisterung sollen uns zum Kampfe gegen den Islam treiben, aber wohl die Erwägung, dass es sich im Kampfe zwischen Kreuz und Halbmond um ideale Güter handelt, um die echte Kultur, nicht bloss um die Frage, ob Afrika dem Christentum oder dem Islam, sondern ob es europäischer Gesittung oder der Sittenverwilderung verfallen soll.“ (Verhandlungen 1906: 531) „Nur eine Alternative sehe ich für unsere Kolonien. Entweder sie werden islamisiert und dann durch die Derwisch-Orden, die Mekka wallfahrten, die Koranhochschulen langsam, aber sicher, in eine feindselige, arabische Kulturwelt hineingezogen, aus deren Dunkel Mahdi-Aufstände und Fulbe-Dschihads, Sklavenjagden und Sklavenhandel wie Blitze grell aufzucken. Oder sie werden mit dem Geiste europäisch-christlicher Kultur erfüllt, dadurch innerlich dem Vaterlande angegliedert und mit uns durch die geheiligten Bande des gemeinsamen Glaubens verknüpft. Ich meine, in dieser Alternative gibt es nur eine Wahl: Für Christentum und Deutschtum!“ (Verhandlungen 1906: 510).

Interessen frei zu sein, die Unterstützung der Mission untergrabe deren eigentliche Zielsetzung, den „Vorteil des Mutterlandes“:

“ Darf [...] eine Regierung ihre Islampolitik auf der Voraussetzung einer künftigen Christianisierung aufbauen und die vielen Entwicklungsmöglichkeiten, die der Islam bietet, vernachlässigen oder gar den Islam durch Widerstände kopfscheu machen? Nie und nimmer. Sie muss mit dem Islam paktieren, und damit tritt sie wieder in Gegensatz zur Mission. (Verhandlungen 1910: 644)

Gegen diese These Beckers wurde angeführt, dass „deutsch-nationale, wirtschaftliche und religiöse Momente ... im Kampf gegen den Islam“ zusammenfallen und „für eine erfolgreiche Kolonialpolitik ... das religiöse Moment unentbehrlich“ sei (Verhandlungen 1910: 667). Allerdings könne „das religiöse Interesse mit dem staatlich-kolonialen nicht [absolut identisch] sein“ (Verhandlungen 1910: 642).

Andererseits blieb umstritten, was 1905 unter den Stichworten „Kulturwert“ und „Kulturfaktor“ diskutiert worden war. „Der Islam“, so Becker, habe „eine ganz erhebliche Kulturarbeit in Afrika geleistet“, eine Beobachtung, die ihn zur „Theorie von einer Europäisierung des Islam“ führte (Verhandlungen 1910: 645, 650). Wie in seiner späteren Auseinandersetzung mit Ernst Troeltsch, ging es Becker um einen Islambegriff, der dessen Transformation durch Bildung und Wissenschaft als denkmöglich in Betracht zog und zugleich auf eine Differenzierung von Religion und Politik ausgerichtet war: „Durch die europäische Bildung soll der Islam die soziale Form ‚Religion‘ erhalten, die nun nicht mit der Politik vermischt sei.“ (Tezcan 2012: 32) Dagegen hieß es bei Axenfeld: „Aus der christlichen Mission erwächst eine vielseitige, wertvolle Kulturarbeit, während der Islam in Afrika für den Kulturfortschritt so gut wie versagt oder gar ihn aufhält.“ (Verhandlungen 1910: 638)

Auch hier spiegelt sich in den Diskussionsbeiträgen die Frage der Wissenschaftlichkeit. Seinen Kritikern antwortend, betonte Becker:

“ [...] bei aller Anerkennung der Leistung der Mission – die Missionskreise stellen doch nur einen Bruchteil des deutschen Volkes dar. Deshalb darf auf dem Kolonialkongress, der kein Missionskongress ist, nicht ausschließlich der Missionsstandpunkt zu Wort kommen. Ich sprach als neutraler Gelehrter, als objektiver Forscher, nicht als Anwalt der Mission. Wenn ich auch warme Worte für den Islam fand, so geschah es vor allem von dem Gesichtspunkt aus: audiatur et altera pars. Der Islam wird aber beurteilt und verunglimpft von Leuten, die nichts von der Sache verstehen. Das Problem ist unendlich schwierig und kompliziert, namentlich, weil es sich mit dem Rassenproblem vermischt. Von der Missionsseite werden alle Lichtseiten oder Charakteristika einer höheren Rasse hingestellt, während alle Schäden dem Islam in die Schuhe geschoben werden. Dies Vorgehen ist ungerecht. (Verhandlungen 1910: 671)

In einem Diskussionsbeitrag (des Grafen von Hoensbroech) wurde ähnlich hinterfragt, „in scharfer Weise gegen den Islam Stellung zu nehmen,“ da die „Kolonialkongresse nicht die

Aufgabe haben, eine bestimmte religiöse Richtung auf Kosten anderer Richtungen zu fördern.“ (Verhandlungen 1910: 664) Gleichzeitig beanspruchte auch Axenfeld, „als objektiver Forscher“ aufgetreten zu sein, indem er auf den bereits 1905 vorgetragenen Anspruch verwies, „zur vergleichenden Religionskunde“ beizutragen: „Wir Missionsarbeiter stellen uns selbst, ganz ebenso wie es die an praktischer Religionsverbreitung nicht beteiligten Forscher tun, die Forderung der ‚Objektivität‘ [...] und der gewissenhaften Bemühung um ein gerechtes Urteil.“ Ebenfalls an Becker dürfte die Bemerkung gerichtet gewesen sein, „dass Anschauungen und Urteile, die an dem Studium des einst auf dem Boden der hellenistischen Kultur erwachsenen Islam gewonnen sind, zu Unrecht übertragen werden auf den Islam, der sich jetzt in den Boden des primitiven Animismus einwurzelt.“ (Verhandlungen 1910: 671-672) Für Becker hingegen schlossen sich religiöse und wissenschaftliche Interessen gegenseitig aus: „Glücklicherweise ist auch der Islam gar nicht so schlimm, wie er in der Missionsliteratur meist erscheint. Unparteilichkeit ist nie die Sache religiöser Polemik gewesen. Sie braucht es auch nicht. Der lebendige Christ kann gar nicht objektiv sein, weil es für ihn nur eine Erlösung gibt und diese Erlösung ihm wichtiger ist als Bildung oder wissenschaftlicher Fortschritt.“ Demgegenüber müsse „[d]er Staat“ – als Träger der Islampolitik – „ausschließlich diese Welt im Auge haben.“ (Verhandlungen 1910: 644-645)

Dass man sich auf dem Kolonialkongress ungeachtet von Standpunktverschiedenheiten auf eine „Resolution“ verständigen konnte, dürfte aber nicht nur der „sammlungspolitischen Rhetorik“ (Grosse 2005: 99) der Kongresse geschuldet sein. Vielmehr ist davon auszugehen, dass dieser Verständigung das einigende Moment des Islam als Differenzbegriff zugrunde lag:

“ Though missionaries and Orientalists did evaluate some things differently, they nonetheless had more in common than it seems at first glance. [...] I contend that the importance of the debate cannot be reduced to the notion that one side emphasized the positive effects and the other the potential dangers of Islam. Rather, the real significance of the debate consists in the fact that here, Islam itself is put on the agenda. [...] the Islam debate was not so much a dispute between scholars and missionaries as a debate informed by a consensus that an ontological and essentialist difference existed between the Muslim and the Christian world. According to this consensus the Muslim world was defined by the slave trade, superficial and magic elements of faith, polygamous practices, the complete absence of agency, and the fact that Islam threatened to overrun the African colonies and then all of Europe. (Habermas 2012: 128-132)

Die Annahme eines Gegensatzes von muslimischer und europäischer Zivilisation fand auch in der Frage Ausdruck, ob der Islam die Gestalt einer modernen Religion annehmen könne (Tezcan 2012: 32). Diese Frage wurde keineswegs eindeutig beantwortet. Die Forderung nach einer Trennung von Staat und Religion als Bedingung kultureller und wirtschaftlicher Reformen stieß durchaus auf Widerspruch, wie sich im nachfolgenden Abschnitt dieses Aufsatzes zeigen wird. Dabei wird auch auf die Ausgangsüberlegung zurückzukommen sein, dass der Religionsbegriff

und das Konzept der Weltreligionen den Zusammenhang von Islam und Religion einerseits stabilisieren, andererseits begründungspflichtig erscheinen lassen. Wenn die Rede vom Islam den semantischen Wandel hin zum Begriff der Weltreligionen reflektiert, ist bemerkenswert, dass in den Debatten der Zeit keineswegs gesichert war, dass es sich beim Islam um eine Religion handelt. Mit der Verbreitung des Begriffs ging die Hinterfragung genau dieses Zusammenhangs einher, aber auch eine Vervielfältigung der Begründungen, dass es sich beim Islam um eine Religion handelt, als ob dieser Zusammenhang erst noch zu beweisen sei. Das hat zu der These geführt, dass sich im Begriff der Weltreligionen konfessionelle Wahrnehmungsmuster in säkularisierter Gestalt fortschreiben, bis hin zur Annahme, gegenüber einem mit der Moderne kompatiblen, säkularen Christentum sei nur der Islam exemplarisch Religion (Anidjar 2006).

3. Wissenschaftlichkeit und „Islam“ jenseits der Kolonialkongresse

Auf dem Kolonialkongress von 1910 war Wissenschaftlichkeit seitens der durch Carl Heinrich Becker vertretenen Islamwissenschaft u.a. mittels „Unparteilichkeit“ und in Abgrenzung von der religiösen Polemik missionarischer Argumente beansprucht worden. Das entsprach dem in der „Diskussion über die Ausbreitung des Islam“ vorgetragenen Hinweis, nicht „als Propagandist des Islam aufgetreten“ zu sein, während Hansens Vortrag über „islamgünstige Indiezukunftschauer [sic!]“ spöttelte (Verhandlungen 1910: 644, 671, 653). In dieser kolonialpolitisch aufgeladenen Islamdebatte waren beide Seiten bestrebt, ihre Beiträge als wissenschaftliche zu plausibilisieren. Von missionarischer Seite wurde, wie schon zuvor auf dem Kongress von 1905, auf den Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft hingewiesen, der nicht als in Widerspruch zum eigenen religiösen Selbstverständnis stehend gesehen wurde.

Als Zuschreibungen verweisen „Islampropaganda“ oder „Liebäugeln mit dem Islam“ auf zwei Bedeutungsfelder (Verhandlungen 1910: 655, 666), von denen Letzteres im Folgenden mit Blick auf Aushandlungen und Abgrenzungen von Wissenschaftlichkeit auch jenseits der Kongresse kontextualisiert werden soll. Einerseits die Frage, inwiefern die Kolonisation der „Ausbreitung des Islam“ in den Kolonien entgegenkomme und welche religionspolitischen Konsequenzen daraus zu ziehen sind. Andererseits wurden Stellungnahmen auf den Kongressen selbst zum Gegenstand einer Debatte, da in den Redebeiträgen immer wieder auf Unterschiede und Gemeinsamkeiten in der Art und Weise des Redens vom Islam und dessen „Beurteilung“ hingewiesen wurde. Dabei wurde Wissenschaftlichkeit nicht nur in Anspruch genommen, sondern auch in Frage gestellt.

Auch jenseits der Kolonialkongresse lassen sich in deutschsprachigen Islamdebatten um 1900 Beispiele ausmachen, die Einblicke in diskursive Aushandlungen von Wissenschaftlichkeit geben.⁵ So monierte der Islamwissenschaftler Martin Hartmann in einer Rezension des Buches *Morgen- und Abendland. Vergleichende Kultur- und Rassestudien* von Adolf Harpf (1906), dessen Verfasser

⁵ Die nachfolgenden Absätze orientieren sich an einer früheren Darstellung (Trein 2015: 135-141) und erweitern diese um kolonialpolitische Kontexte der Debatte mit Blick auf Diskussionen im Umfeld der Kolonialkongresse.

habe versäumt, die positive Bedeutung der britischen Kolonialpolitik für Ägypten ausreichend zu würdigen:

“ Dass aber die selbstsüchtige Politik der Briten, die in Kairo durch den umsichtigen und energischen Lord Cromer vertreten wird, einen glänzenden Erfolg nicht bloss für das englische Imperium, sondern auch für die Bewohner des Nillandes gehabt hat, wird von H. nicht gesagt. Wenn sich die Engländer die Ausbeutung des Sudans, den sie auf dem Papier mit der ägyptischen Regierung zusammen verwalten, zu ihrem ausschliesslichen Vorteil dadurch sichern, dass sie die Bahnstrecke Assuan – Wadi Halfa ungebaut lassen, und den reichen Handel des Sudan über die kürzlich fertiggestellte Strecke Berber – Sawakin leiten, so kann ihnen das doch niemand verdenken, am allerwenigsten ein Deutscher, dessen Volksgenossen das völkische Interesse in den Kolonien rücksichtslos entschlossen wahrnehmen. (Hartmann 1906: 361-362)

Auch an anderer Stelle bezog sich Hartmann explizit auf Themen und Stichworte der Debatte auf den Kolonialkongressen (Hartmann 1910; Haridi 2005: 82-84). Mit der „Resolution“ von 1910 zeigte er sich „[v]öllig einverstanden“ (Hartmann 1912: 36). Becker nicht unähnlich, der „eine absolut voraussetzungslose Beurteilung der Sachlage [...] von religiösen Voraussetzungen“ missionarischer Sprecherpositionen abgrenzte (Becker 1910: 391), verteidigte sich Hartmann im Briefwechsel mit seinem Kollegen Ignaz Goldziher als „reiner Religionswissenschaftler und Soziologe“: „[M]ir liegt Parteinahme für irgend eine der sogenannten Religionen völlig fern.“ (Hanisch 2000: 331) Dieser Anspruch erscheint im Lichte der zeitgenössischen Debatte betrachtet keineswegs unkontrovers. So hieß es in der Diskussion zur „Ausbreitung des Islam“ auf dem Kolonialkongress von 1910: „Ebenso wie hier eine freiwillige Vereinigung mit den Sozialdemokraten eine antinationale Tat wäre, ebenso arbeitet derjenige gegen das Wohl der Kolonie, der den Islam fördert. Der Umsturz wird dadurch in der Kolonie erzogen.“ (Verhandlungen 1910: 669)

Umgekehrt findet sich im Journal *Die Neue Zeit. Wochenschrift der deutschen Sozialdemokratie* 1913 ein Artikel zu Hartmanns Buch *Islam, Mission, Politik* (1912), der explizit und kritisch gegen kolonialpolitische Apologien Stellung bezog. In diesem Artikel war u.a. zu lesen: „Hartmann sagt am Anfang seiner Schrift [...] er bemühe sich, sich von der Suggestionierung durch irgend ein religiöses oder politisches Parteiprogramm freizuhalten. Wir können nicht zugeben, dass ihm dies gelungen ist.“ (van Ravesteyn 1913: 29) Die Forderung, Religionsfreiheit und die Trennung von Staat und Religion wären für Reformen im Osmanischen Reich unerlässlich, sei vielmehr Ausdruck einer religionsfeindlichen Haltung und der „Kultur des Islam“ keineswegs wohlgesonnen (van Ravesteyn 1913: 30, 29). Der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit und Unparteilichkeit erscheint hier als kolonialpolitisch korrumpiert und konnte als politischer Kampfbegriff problemlos die Seiten wechseln. Als „allein wissenschaftliche[r] und unparteiische[r] Schluß“ müsse „die einzige wirklich zivilisatorische Politik dem Islam gegenüber [...] die Behandlung des Islam und der islamitischen Staaten als völlig Gleichberechtigte“ sein (van Ravesteyn 1913: 30, 29).

Im breiteren kolonialpolitischen Kontext der Debatte diente der Islam auch als Bezugspunkt der Kritik am auf Europa bezogenen Zivilisationsdiskurs. So wurde auf dem vierten Kongress der Kommunistischen Internationale (1922) „die positive, emanzipatorische Seite dessen“ betont, „was die Komintern Panislamismus“ nannte: „„Dem westlichen dekadenten und untergehenden Kapitalismus erhebt sich drohend die junge, immer kräftiger werdende Welt des Orients und des Islams – ungezählte Millionen, die der Imperialismus seit Jahrhunderten so tief erniedrigt, mißhandelt und ausgeplündert hat, daß sie sich immer mehr gegen ihn empören.““ (Flores 1980: 219-220) Diese Kritik weist interessanterweise Ähnlichkeiten mit Debattenbeiträgen auf, denen „Islampropaganda“ (Verhandlungen 1910: 654) und Unwissenschaftlichkeit vorgeworfen wurde.

Ein Beispiel waren für Hartmann „die Bücher des Adil Schmitz du Moulin“, welche ihm als „wüstes Durcheinander von unverständener Lektüre“ und, so Hartmann weiter, „voreingenommener Beobachtung“ galten „und eine[n] glühenden Hass gegen die islamische Länder beherrschenden Europäer“ zum Ausdruck bringen würden (Hartmann 1909: 2). Anderen Rezensionen war zu entnehmen, dass deren Verfasser ursprünglich aus Zülrich stamme, als Ingenieur auf Sumatra tätig gewesen und zum Islam konvertiert sei und zur kolonialen Herrschaft kritisch Stellung bezogen habe (Trein 2015: 137-138). „Wenn es auch nicht offiziell so genannt wird, so ist doch die einzige Triebfeder aller Kolonialbestrebungen ausschließlich der Eigennutz mit allen Mitteln.“ (Schmitz du Moulin 1904: 225) Ähnlich wie später auf dem Kongress der Komintern, wird der „Islam“ auch hier mit einer politischen Alternative zum Kapitalismus in Verbindung gebracht: „Für jene, denen es wirklich Ernst mit Sozialismus, d.h. Kameradschaftlichkeit oder Brüderlichkeit ist, wäre nichts besseres [...] denkbar als einzutreten in die große Bruderschaft des Islams“ (Schmitz du Moulin 1904: 283). Die Aushandlung von Wissenschaftlichkeit erweist sich so nicht nur mit dem globalen Religionsdiskurs verwoben, sondern auch mit dem religiösen und dem politischen Feld bzw. mit Akteuren des politischen und sozialistischen Diskurses.

4. Schluss: Religion im Mahlstrom der Verwissenschaftlichung

Wird Verwissenschaftlichung weniger als linearer Prozess und als Selbstbeschreibung moderner Gesellschaften, sondern als diskursives Aushandlungsgeschehen von Wissenschaftlichkeit in den Blick gebracht, zeigen Religionsbezüge dieser Aushandlung im Umfeld der Kolonialkongresse, dass Wissenschaft und Religion weniger Gegensätze darstellen, sondern vielfach miteinander verflochten sind. Einerseits war Religion Gegenstand einer Islamdebatte, die von verschiedenen Sprecherpositionen mit je eigenen Wissenschaftlichkeitsansprüchen und durch einen diskursiven Rahmen von Unterscheidungen der Religion getragen war. Der Religionsbegriff fungierte auch hier als Differenzbegriff, um das Verhältnis von Religionen (Christentum, Islam) zu klären. Der Islam wurde häufig als kulturelles Feld eigener Art verstanden, welches eben nicht nur Religion umfasst, sondern alle Lebensbereiche der Gesellschaft. Demgegenüber wurden Forderungen nach einer Reform gestellt, welche den Einfluss der Religion auf andere Bereiche von Gesellschaft beschränkt. In Diskursen über den Katholizismus als anti-moderne Religion und „innerer Orient“ Europas lassen sich ähnliche Unterscheidungen ausmachen, die ebenfalls eng mit der Geschichte

des Säkularisierungsprozesses zusammenhängen (Casanova 2009; Borutta 2010). Andererseits kommt Religion in der Disziplinierung von Ansprüchen auf Wissenschaftlichkeit als konstitutives Gegenüber Bedeutung zu. „Unwissenschaftlichkeit“ wurde in der Islamdebatte mit Blick auf apologetische und religiöse Agenden diagnostiziert. Hier stellt sich die Frage nach politischen, kulturellen und religiösen Diskursen und Prägungen, auch und gerade dann, wenn diese in wissenschaftlicher Absicht diagnostiziert oder negiert wurden. Das Auftreten der Missionen auf den Kolonialkongressen zeigt umgekehrt, wie apologetische Diskurse als Beitrag zur disziplinären Ausbildung und damit auch als Teil der Entwicklung der Religionswissenschaft aufgefasst wurden. Wenn die Disziplin gegen eine theologische Religionswissenschaft in Stellung gebracht wurde (Hardy 1898; Wach 1924), dürfte kein einheitliches Bild der Grenzverläufe von Wissenschaft und Religion vorausgesetzt gewesen sein.⁶ Das Narrativ der Emanzipation der Religionswissenschaft von der Theologie (Mohn 2021) ist folglich auf das Verhältnis von Unterscheidungen zu befragen, mittels denen solche Grenzverläufe beobachtet werden (Trein 2023).

Literaturverzeichnis

- Anidjar, Gil. 2006. „Secularism.“ *Critical Inquiry* 33 (1), 52-77.
- Auffarth, Christoph. 2005. „„Weltreligion“ als ein Leitbegriff der Religionswissenschaft im Imperialismus.“ In *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945*, hg. von Ulrich van der Heyden / Holger Stoecker. Stuttgart: Steiner, 17-36.
- Becker, Carl Heinrich. 1910. „Die Islamfrage auf dem Kolonialkongreß 1910.“ *Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients* 1 (3-4), 390-391.
- Borutta, Manuel. 2010. „Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne.“ *Geschichte und Gesellschaft* 36 (3), 347-376.
- Casanova, José. 2009. *Europas Angst vor der Religion*. Berlin: Berlin University Press.
- Flores, Alexander. 1980. *Nationalismus und Sozialismus im arabischen Osten. Kommunistische Partei und arabische Nationalbewegung in Palästina 1918-1948*. Münster: Periferia.
- Grosse, Pascal. 2005. „Die Deutschen Kolonialkongresse in Berlin 1902, 1905 und 1910.“ In *„...Macht und Anteil an der Weltherrschaft“. Berlin und der deutsche Kolonialismus*, hg. von Ulrich van der Heyden / Joachim Zeller. Münster: Unrast, 95-100.

⁶ Für die Islamwissenschaft ist die These interessant, Becker habe Kultur und weniger Theologie und „Religion als Erklärungsansatz“ verfolgt, was gegenüber einer Konfliktthese „als Entschärfung der ideologisch stark aufgeladenen Frage nach dem Verhältnis von Wissenschaft und Religion“ gewertet werden könne. Beckers „Marginalisierung“ von Religion scheint mit einer Kritik eines „Fortschritts- und Wissenschaftsoptimismus“ zu korrespondieren, auf welchem die Annahme eines Konflikts zwischen Wissenschaft und Religion fußte. Vgl. Medrow 2018: 384, zur Konfliktthese 326-328.

- Habermas, Rebekka. 2010. „Wissenstransfer und Mission. Sklavenhändler, Missionare und Religionswissenschaftler.“ *Geschichte und Gesellschaft* 36 (2), 257-284.
- Habermas, Rebekka. 2012. „Islam Debates around 1900: Colonies in Africa, Muslims in Berlin, and the Role of Missionaries and Orientalists.“ In *Migration and Religion: Christian Transatlantic Missions, Islamic Migration to Germany*, hg. von Barbara Becker-Cantarino. Amsterdam: Rodopi, 123-154.
- Habermas, Rebekka. 2014. „Debates on Islam in Imperial Germany.“ In *Islam and the European Empires*, hg. von David Motadel. New York: Oxford University Press, 231-253.
- Hanisch, Ludmila, Hg. 2000. „Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht“. *Der Briefwechsel der Islamwissenschaftler Ignaz Goldziher und Martin Hartmann 1894-1914*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Hardy, Edmund. 1898. „Was ist Religionswissenschaft? Ein Beitrag zur Methodik der historischen Religionsforschung.“ *Archiv für Religionswissenschaft* 1, 9-42.
- Haridi, Alexander. 2005. *Das Paradigma der islamischen Zivilisation – oder die Begründung der deutschen Islamwissenschaft durch Carl Heinrich Becker (1876-1933)*. Würzburg: Ergon.
- Hartmann, Martin. 1906. „Rezension zu ‚Adolf Harpf: Morgen- und Abendland. Vergleichende Kultur- und Rassestudien, Stuttgart 1905‘.“ *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 16, 360-364.
- Hartmann, Martin. 1909. *Die Frau im Islam*. Halle: Gebauer-Schwetschke.
- Hartmann, Martin. 1910. „Deutschland und der Islam.“ *Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients* 1 (1), 72-92.
- Hartmann, Martin. 1912. *Islam, Mission, Politik*. Leipzig: Wigand.
- Haustein, Jörg. 2023. *Islam in German East Africa, 1885-1918: A Genealogy of Colonial Religion*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Krüger, Oliver. 2023. „Edmund Hardy: Religionswissenschaft als empirische Kultur- und Geisteswissenschaft.“ *ARGOS* 2/2, Sonderheft Hardy 125, 87-119.
- Krüger, Oliver / Ulrich Vollmer, Hg. *Hardy 125. ARGOS* 2/2 (Sonderheft).
- Lüddeckens, Dorothea. 2002. *Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert*. Berlin: De Gruyter.
- Maltese, Giovanni. 2021. „Islam is not a ‚Religion‘ – Global Religious History and Early Twentieth-Century Debates in British Malaysia.“ *Method and Theory in the Study of Religion* 33 (3-4), 345-380.
- Masuzawa, Tomoko. 2005. *The Invention of World Religions: Or, how European Universalism was preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Medrow, Lisa. 2018. *Moderne Tradition und religiöse Wissenschaft. Islam, Wissenschaft und Moderne bei I. Goldziher, C. Snouck Hurgronje und C. H. Becker*. Leiden: Ferdinand Schöningh.
- Metzger, Franziska. 2011. *Geschichtsschreibung und Geschichtsdenken im 19. und 20. Jahrhundert*. Bern: Haupt (utb).
- Mirbt, Carl. 1910. *Mission und Kolonialpolitik in den deutschen Schutzgebieten*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Mohn, Jürgen. 2021. „Religionswissenschaft als nicht-theologische Disziplin in ihrem Bezug zur theologischen Enzyklopädie: Verortungen und Entwicklungen von der Emanzipation zur Partizipation.“ In *Themen und Probleme theologischer Enzyklopädie. Perspektiven von innen und von außen*, hg. von Christian Albrecht / Peter Gemeinhardt. Tübingen: Mohr Siebeck, 181-191.
- Ravesteyn, Willem van. 1913. „Ein Bekämpfer des Islam.“ *Die Neue Zeit. Wochenschrift der deutschen Sozialdemokratie* 31 (2) / H. 27, 25-30.
- Schmitz du Moulin, Muhammad A. 1904. *Der Islam., d.h. die Ergebung in Gottes heiligen Willen*. Leipzig: Uhlig.
- Stausberg, Michael. 2020. *Die Heilsbringer. Eine Globalgeschichte der Religionen im 20. Jahrhundert*. München: Beck.
- Tezcan, Levent. 2012. *Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz*. Konstanz: Konstanz University Press.
- Trein, Lorenz. 2015. *Begriffener Islam. Zur diskursiven Formation eines Kollektivsinguars und zum Islamdiskurs einer europäischen Wissenschafts- und Religionsgeschichte*. Würzburg: Ergon.
- Trein, Lorenz. 2023. *Beobachtungen der Säkularisierung und die Grenzen der Religion*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- [o. Hg.] 1906. *Verhandlungen des Deutschen Kolonialkongresses 1905 zu Berlin am 5., 6. und 7. Oktober 1905*. Berlin: Reimer.
- [o. Hg.] 1910. *Verhandlungen des Deutschen Kolonialkongresses 1910 zu Berlin am 6., 7. und 8. Oktober 1910*. Berlin: Reimer.
- Wach, Joachim. 1924. *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*. Leipzig: J. C. Hinrich.

Über den Autor

PD Dr. **Lorenz Trein** ist Religionswissenschaftler an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Seine Arbeitsschwerpunkte sind allgemeine Religionswissenschaft, europäische Religionsgeschichte, Zeit- und Geschichtstheorien, Begriffsgeschichte und Wissenssoziologie. Seine Veröffentlichungen umfassen u.a. *Begriffener Islam* (2015), *Narratives of Disenchantment and Secularization* (2021, hrsg. mit Robert A. Yelle), *Beobachtungen der Säkularisierung* (2023) sowie zuletzt *Säkulare Religion* (2024, hrsg. mit Christoph Auffarth). Aktuelle Projekte: „Transzendenzbezüge geschichtlicher und sozialer Zeit in Diskursen über das Anthropozän“, „Globale Religionsgeschichte und Ideenpolitik des Islam ausgehend von Leopold Weiss/Muhammad Asad und Talal Asad“, „Säkularisierung und Religion: Verschränkte Begriffsgeschichten und sprachlicher Wandel im 20. Jahrhundert“ sowie „History and the Secular“.

E-Mail: lorenz.trein@lrz.uni-muenchen.de

Danksagung

Mein Dank gilt Anja Kirsch, Stephanie Gripentrog-Schedel, David Atwood, Christoph Auffarth, Dirk Johannsen, Oliver Krüger und Stefan Ragaz. In besonderem Maße möchte ich Jürgen Mohn danken. Durch seine fragende und sich zurücknehmende Art und Weise des Forschens, die Antworten und Schlussfolgerungen stets als etwas Offenes betrachtet, hat er Raum für Alternativen geschaffen.

Abstract in English

The negotiation of scientific rigor is by no means limited to intra-academic debates and theoretical literature. What is considered “scientific,” “factual,” or “impartial” comes to a head in the context of political, cultural, and religious questions about current events. The article traces the outlines and background of a debate that took place at the Colonial Congresses in Berlin in 1905 and 1910. This debate was primarily devoted to the question of how to assess Islam as a cultural factor. Important keywords in the debate were “Islam danger” and “Islam propaganda”.

Whether Islam was a religion in the modern sense was by no means a foregone conclusion. The demand for the separation of state and politics and for freedom of religion as a condition for the civilizing mission did not go unchallenged. Conversely, Islam was seen as an alternative to European civilization, which was considered decadent. The relationship between political, religious, and scientific interests in the debate was also controversial. Again, “unscientific” and “partisanship” were also used here as political battle concepts to discredit opposing arguments.

Fälle von Religion

Stephanie Gripentrog-Schedel

Veröffentlicht am 01.12.2025

Zusammenfassung

Der Beitrag beschäftigt sich mit der spezifischen Rolle von psychologischen Fallgeschichten für die Verwissenschaftlichung von Religion und nimmt dafür insbesondere die Tagungsgeschichte in den Blick. Nach einigen grundsätzlichen Überlegungen zur epistemologischen Relevanz der Fallgeschichte und wissenschaftlichen Kongressen als Orte spezifischer Wissensproduktion folgt die Analyse eines Ausschnitts des Fachdiskurses der entstehenden Religionspsychologie. Hierfür werden insbesondere die ersten internationalen religionspsychologischen Kongresse der Jahre 1930 und 1931 in den Blick genommen. Gegenstand der Analyse sind hier vor allem die entsprechenden Kongressakten sowie die Bedeutung von Fallgeschichten für die Begründung der Religionspsychologie als empirischer Wissenschaft. Dabei sticht die Fallgeschichte der Therese Neumann von Konnersreuth in besonderem Maße heraus: Sie war nicht nur wissenschaftlich, sondern auch politisch von hoher Brisanz. Gegenstand des zweiten Kongresses von 1931 war vor allem die Frage nach dem „Unglauben“, mit der auf die als krisenhaft wahrgenommene religiöse Situation der Gegenwart reagiert und der ebenfalls anhand empirischer Erhebungen nachgegangen wurde. Auf beiden Kongressen zeigte sich eine Veränderung des disziplinären Selbstverständnisses: Im Interesse einer religionsapologetischen Profilierung bewegte man sich weg von früheren, als „psychologistisch“ wahrgenommenen Ansätzen.

1. Einleitung und Fragestellung

Auf menschliche Individuen bezogene psychologische „Fallgeschichten“ sind in der Religionswissenschaft bislang nicht systematisch als Quellen für die Fachgeschichtsschreibung oder die Frage nach der Aushandlung von „Religion“ berücksichtigt worden. Dabei rührt die Frage nach dem Fall, die Suche nach Fällen für etwas, an den Kern einer sich als empirische Wissenschaft konstituierenden Disziplin. Deren Sammlung war in den Augen der Forschenden, die sie für religiös relevant hielten, eine Möglichkeit zum Schluss auf Allgemeines: sei es eine sich stets wiederholende Entwicklungs-/Verlaufsstruktur, eine Typologie oder auch das „Wesen“ von Religion. Wer also nach der Geschichte einer Verwissenschaftlichung von Religion fragt, kommt an der Frage nach dem einzelnen, zu verallgemeinernden Fall nicht vorbei. Der Fokus auf den Fall greift dabei auch ein seit einigen Jahren immer prominenter werdendes Thema der wissenschaftstheoretischen und -geschichtlichen Forschung auf: „die Relevanz singulärer Evidenzen, medialer Aufzeichnungspraktiken und narrativer Strukturen für die moderne

Korrespondierende Autorin: Stephanie Gripentrog-Schedel, Universität Kiel.

Um diesen Artikel zu zitieren: Gripentrog-Schedel, Stephanie. 2025. „Fälle von Religion.“ *ARGOS* 4 (2) Sonderheft *Genres der Verwissenschaftlichung*, 166-207. DOI: 10.26034/fr.argos.2025.8217.



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

Wissenschaftskommunikation“ (Düwell/Pethes 2014: 9), wie sie in den unterschiedlichen Varianten von Fallgeschichten anschaulich wird. Es ist, so Düwell und Pethes, diese grundlegende Verknüpfung der Ebene der „Epistemologie mit derjenigen der Repräsentation“ (2014: 13), die den Fall und seine Darstellungen so interessant für die wissenschaftstheoretische und -historische Forschung macht und die Frage nach der anhaltenden „Relevanz von Einzelfällen für das Selbstverständnis der Humanwissenschaften“ (2014: 10) zu einer Schlüsselfrage der verschiedenen mit dem Menschen befassten Disziplinen werden lässt.

Nun war es gerade auch die entstehende Religionspsychologie, in der immer wieder kontroverse Debatten über Chancen und Risiken einer fallorientierten Forschung geführt worden sind. Man fragte sich: Kann und soll Religion so überhaupt erforscht werden? Welches Wissen lässt sich auf diese Weise generieren und welche wissenschaftliche, aber auch religiöse Relevanz hat dieses Wissen dann? Die folgende Analyse ist der Aushandlung von Religion gewidmet, wie sie anhand von Fallgeschichten in der deutschsprachigen frühen Religionspsychologie geführt wurde.

Der für die Analyse ausgewählte Zeitraum beläuft sich dabei im Wesentlichen auf die ersten drei Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts, die die Forschung immer wieder als die erste Blütephase der Religionspsychologie für den deutschsprachigen Raum beschrieben hat (Henning/Murken/Nestler 2003: 10). Dies steht in Diskrepanz zu den verhältnismäßig wenigen ausführlicheren wissenschaftshistorischen Forschungsarbeiten zu diesem Zeitraum (van 2015: 11). Daher soll das folgende Quellenmaterial einer religionswissenschaftlichen Analyse unterzogen werden: einerseits eine Auswahl von Schriften maßgeblicher Schlüsselfiguren der Disziplin, in denen zwischen 1900 und 1930 die religionspsychologische Diskussion über ihre empirischen Grundlagen und die Methoden zu deren Bearbeitung mit Fokus auf der Frage nach dem Fall geführt wurde, andererseits Fallgeschichten, die Gegenstand der Debatten auf den ersten beiden internationalen religionspsychologischen Kongressen in Erfurt (1930) und Wien (1931) waren. Die Fallgeschichte der Therese Neumann von Konnersreuth sticht hier in besonderem Maße heraus, weil sie nicht nur auf den Kongressen, sondern auch in der breiten Öffentlichkeit überaus kontrovers diskutiert wurde.

Der Gang der Analyse ist dabei wie folgt: Nach einer Klärung der Frage, was hier unter „Verwissenschaftlichung von Religion“ verstanden werden soll, sind die darauffolgenden Ausführungen der Bedeutung des *writing in cases* für die Konstituierung der Psychologie und Psychiatrie als Wissenschaften gewidmet. Darauf folgt eine Einführung in die Entstehungsgeschichte der Religionspsychologie anhand von prominenten Beispielen und ihrer Auseinandersetzung mit Fallgeschichten. Das Kernelement der Analyse bilden die dann folgenden Kapitel zu den ersten internationalen religionspsychologischen Kongressen im Hinblick darauf, wie dort im Medium der Fallgeschichte Religion bzw. die Grenzen von Religion erörtert wurden. Eine analytische Auswertung der beschriebenen Debatten mit Fokus auf der Verwissenschaftlichung von Religion anhand von Fallgeschichten schließt die Untersuchung ab.

2. Fallgeschichten, Kongresse und die Verwissenschaftlichung von Religion

Bevor auf die Frage nach den Fallgeschichten als einem Genre näher eingegangen wird, bedarf der Begriff der Verwissenschaftlichung einer genaueren Klärung. Den Ausgangspunkt dafür bildet kein normatives Wissenschaftsverständnis, auf dessen Grundlage dann ein linearer, entweder erfolgreich oder weniger erfolgreich verlaufender Prozess der Konsolidierung von „Wissenschaft“ nachgezeichnet werden könnte. Stattdessen wird hier im Anschluss an inzwischen gängige, diskursanalytisch perspektivierte Ansätze vorgeschlagen (Bergunder 2011; von Stuckrad 2013; 2014), Wissenschaft – in diesem Fall die Wissenschaft der Religionspsychologie – als einen Diskurs zu beschreiben, der seine Wissenschaftlichkeit auf eine spezifische Weise herzustellen beansprucht. Dabei bleibt dieser Anspruch jedoch stets herausgefordert, umstritten und brüchig: Es kursieren etwa verschiedene Verständnisse davon, was überhaupt als empirisch messbar gelten kann, was damit begründet werden soll oder auch, welchem Zweck solche Forschung dient. Anstatt also von einer Kontinuität auszugehen, von einer Substanz „Wissenschaft“, deren Geschichte sich (dann bestenfalls als Erfolgsgeschichte) über längere Zeit hinweg bis in die Gegenwart hinein verfolgen lässt, sollen hier vor allem Prozesse im Fokus stehen, die dem Selbstanspruch nach zur Herstellung solcher Wissenschaftlichkeit dienen. Deswegen sind die hier angestellten Überlegungen auch keine Fortschreibung einer Begriffsgeschichte zur Religion, sondern eine „anti-essentialistische Alternative zur Begriffsgeschichte, in der die Aufmerksamkeit für die Komplexität diskursiver Bedeutungsproduktion stark erhöht ist“ (Laack 2021: 193). Hier interessiert dabei letztlich nicht primär, ob und wie die Religionspsychologie sich selbst zur Wissenschaft machte, sondern wie sie ihren Gegenstand, die Religion, als einen wissenschaftlich beschreib- und analysierbaren Gegenstand für sich herstellte. An diesem Punkt kommen die Fallgeschichten ins Spiel. Denn sie waren es, über die die Religionspsychologie sich dem Selbstanspruch nach von der Philosophie, aber auch von einer spekulativ-normativ ausgerichteten Theologie zu unterscheiden beanspruchte und über die der Gegenstand Religion verhandelt wurde.

In der literaturwissenschaftlichen ebenso wie der wissenschaftsgeschichtlichen und -theoretischen Forschung ist die Frage nach dem Fall und den Fallgeschichten inzwischen vielfach diskutiert worden (Engel/Scholz/Süßmann 2007; Košenina 2009; Mülder-Bach/Ott 2014; Zelle 2015; Hackler/Kinzel 2016; Wegmann 2016; Düwell 2019). Die Bedeutung fasst der Literaturwissenschaftler Nicolas Pethes so zusammen: „Unterhalb gängiger Gattungsmuster und quer zu den herkömmlichen Epochengrenzen hat die deutschsprachige Literatur des 18., 19. und 20. Jahrhunderts eine Schreibweise entwickelt, die man – in Anlehnung an einschlägige wissenschaftstheoretische Überlegungen zum Thema – als *writing in cases* bezeichnen könnte.“ (Pethes 2016: 9).

Doch geht die Bedeutung des Falles noch tiefer als nur bis zur Frage nach der Fallgeschichte als einem bestimmten Genre. Denn aus der Perspektive Michel Foucaults resultiert aus einer

fundamentalen „Unsicherheit des Wissens über das Besondere“ (Düwell 2019: 31), also der Frage nach dem jeweils Einzelnen, Besonderen, ein neues „Instrument der ‚Prüfung‘, das Machtausübung mit Wissensproduktion kombiniert und sich in den Humanwissenschaften verbreitet.“ (Düwell 2019: 31). Was daraus folgt, ist erstens die Sichtbarmachung des Individuums, zweitens dessen – unter anderem schriftliche – Dokumentation sowie drittens sein „Zum-Fall-Werden“ (Düwell 2019: 31). Für die unterschiedlichen mit dem Menschen befassten Wissenschaften hat dieser Prozess immense Auswirkungen, denn: „einerseits konstituiert sich das Individuum als beschreibbarer und analysierbarer Gegenstand [...]; andererseits baut sich ein Vergleichssystem auf, das die Messung globaler Phänomene, die Beschreibung von Gruppen, die Charakterisierung kollektiver Tatbestände, die Einschätzung der Abstände zwischen den Individuen und ihre Verteilung in einer ‚Bevölkerung‘ erlaubt.“ (Foucault 1992: 245) Auch für Foucault stand in diesem Gefüge das Individuum als „Fall“ und damit als Gegenstand unterschiedlicher Arten von Bemächtigung im Zentrum des Interesses:

“ [Der] Fall ist das Individuum, wie man es beschreiben, abschätzen, messen, mit andern vergleichen kann – und zwar in seiner Individualität selbst; der Fall ist aber auch das Individuum, das man zu dressieren oder zu korrigieren, zu klassifizieren, zu normalisieren, auszuschließen hat usw. (Foucault 1992: 246)

So war etwa für die Entstehung von Psychologie und Psychiatrie als empirische Wissenschaften die Arbeit an Fällen zu menschlichen Individuen entscheidend. Über sie etablierte sich beispielsweise das Verständnis von psychischer Krankheit, insofern psychiatrische Klassifikationen den Versuch der Herausbildung eines spezifischen disziplinären Begriffsinstrumentariums zu deren Kategorisierung darstellten. Die Vielzahl an Einzelfällen, die auf ganz unterschiedliche Weise schriftlich festgehalten wurden, waren dabei selbst sowohl Grundlage als auch Ausdruck eben dieser Kategorisierungsversuche. Fälle vereinen dabei stets zwei Aspekte in sich:

“ Der Fallbegriff verweist darauf, dass eine konkrete Erscheinung [...] weder als bedeutungslose, kontingente Singularität aufgefasst werden kann, noch als bloßes Exemplar einer allgemeinen Regularität. [...] Der Fall ist also weder bloßes Exemplar noch bloßer Einzelfall: Er ist eingespannt in die Dialektik von Allgemeinem und Besonderem. (Wernet 2023: 57-58)

Insofern können Fälle einerseits als Exemplare für Normierungen – beispielsweise psychiatrische Klassifikationen – gesehen werden, gehen jedoch andererseits niemals gänzlich in diesen Normierungen auf, denn: „Als Narrativ verweist der Fall [...] entweder auf die innere Schwäche einer Norm oder auf den Konflikt zwischen verschiedenen normativen Systemen.“ (Brändli/Lüthi/Spuler 2009: 27) Die hier zu beschreibenden Beispiele sollen genau in diesem Sinn verstanden werden: als Ausdruck eines Konflikts zwischen verschiedenen (psychologischen, aber eben auch religiösen) Systemen mit Ansprüchen auf Normierung. Hinzu tritt neben der restriktiven Beschränkung, die etwa ein Fallnarrativ ggf. zugleich als Rolle für die dort

beschriebene Person mit sich bringt, auch umgekehrt die Möglichkeit einer produktiv-kreativen Aneignung der Rolle durch eben diese Person. Insofern lag darin auch ein systemsprengendes Potential: Der Fall konnte durch die jeweils auf ihn zugreifenden Deutungsmächte niemals ganz beherrscht werden und stellte damit stets eine Herausforderung für jene dar, die ihn erschöpfend beschreiben und sich dadurch seiner bemächtigen wollten. Dies wird besonders am Beispiel der Therese Neumann aus Konnersreuth noch zu zeigen sein.

Erwähnenswert ist in dem Zusammenhang auch die Frage danach, wer den Fall erzählen „darf“. Um bei Psychologie und Psychiatrie zu bleiben: In den Texten zeigt sich dort stets ein Machtgefälle im Hinblick auf die Frage nach der Autor*innenschaft. Entsprechende Forschungen zu patientenbezogenen Fallgeschichten konnten beispielsweise zeigen, dass die Patientenstimme im 19. Jahrhundert mehr und mehr aus den Texten verschwand und Kranke dort nicht mehr als handelnde Subjekte, sondern nur mehr als zu diagnostizierende und zu behandelnde Objekte auftauchten (Jewson 1976), wohingegen den Behandelnden mehr und mehr das Deutungsmonopol und damit auch das alleinige Recht auf Autorenschaft zukam. Die meisten Krankengeschichten wurden daher auch von den behandelnden Personen und nicht von den Kranken selbst verfasst, auch wenn es immer wieder Versuche seitens der Patient*innen gab, ihre Geschichte selbst und in Form autobiographischer Texte zu publizieren. (Peterson 1982; Ankele 2009; Hahn/Person/Pethes 2002; Brink 2002) Roy Porter hat als erster auf diese fehlende Perspektive hingewiesen (Porter 1985). Allerdings war die beschriebene Entwicklung neu im 19. Jahrhundert. Denn noch im 18. Jahrhundert bildete die typische Krankengeschichte ein „interaktives Konstrukt, in dem sich die Perspektiven des Arztes und des Kranken verdichten.“ (Lachmund 1997: 41) Das änderte sich auch bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts nicht wesentlich. Vorherrschend war, so schreibt Karen Nolte, die sich mit der Veränderung des Genres der Krankengeschichten im 19. Jahrhundert beschäftigt hat, bis zu diesem Zeitpunkt stattdessen

“ [...] die narrative Form in den publizierten medizinischen Fallberichten, die durch „Vielstimmigkeit“ geprägt waren und in denen nicht nur die Lehrmeinung des behandelnden Arztes wiedergegeben wurde, sondern auch diejenige der Patienten und Patientinnen sowie anderer – auch nicht akademischer – Heilpersonen, die von den Kranken im Verlauf der Krankheit konsultiert wurden. (Nolte 2009: 50)

Dass nicht nur Psychiater*innen im Speziellen, sondern auch Ärzt*innen im Allgemeinen in diesem Zeitraum keineswegs das Behandlungsmonopol innehatten, dokumentiert diese Vielstimmigkeit in den Texten ebenfalls. Neben ihnen gab es Heilende unterschiedlichster Art, Lai*innen auf medizinischem Gebiet, die sich häufig ebenso großen Zulaufs erfreuten: „Häufiges Thema der Fallnarrative waren demnach Spannungen zwischen abstraktem Wissen und therapeutischer Hilflosigkeit, zwischen persönlichen Gefühlen und professioneller Identität.“ (Putz 2009: 99) Insofern sind Fallgeschichten auch Schauplätze versuchter (und häufig eben auch misslungener) Etablierung spezifischer, beispielsweise psychiatrischer Wissensordnungen. Erwähnenswert sind an dieser Stelle einige spektakuläre Einzelfälle, die in Form von ausführlichen Monografien zum Gegenstand intensiver und kontrovers geführter Debatten geworden sind.

Religionswissenschaftlich interessant sind sie besonders deswegen, weil hier stets religiöse, psychiatrische, psychologische und okkultistische Deutungen miteinander um Klärung rangen. Herausragende Beispiele dafür waren die „Seherin von Prevorst“ (Kerner 1829) oder auch die „Seherin von Genf“ (Flournoy 1900).

Nun wird bei einem Blick auf die Unterschiedlichkeit der dokumentierten Fälle aber auch deutlich: Es handelt sich hier nicht um ein Genre im strengen Sinne des Wortes, im Gegenteil: „Die Fallgeschichte ist kein Genre.“ (Hess 2014: 37) Der Fall ist mehr als die Geschichte einer Person, die in einer bestimmten, immer wieder gleichen Erzähl- oder anderweitig formalisierten Darstellungsform in einem spezifischen situativen Kontext Gestalt annimmt. Vielmehr sind – etwa im Kontext der psychologischen und psychiatrischen Diskurse des 19. und frühen 20. Jahrhunderts – die schriftlichen Formen, in denen Fälle erzählt bzw. dargestellt wurden, außerordentlich vielgestaltig und reichen von umfangreichen Monografien über einzelne, dadurch besonders herausragende Fälle, bis hin zu kurzen Notizen in Krankenakten der entstehenden psychiatrischen Anstalten:

“ Ob als *experientia*, *observatio*, *curatio*, *consilium* oder *casus*, ob als Kranken- oder Krankheitsgeschichte, ob als Fallbericht, Pathographie oder novellistisches Genre: die patientenbezogene Aufzeichnung ist für die Medizin zentral. Doch diese Funktion darf nicht dazu verleiten, die Fallgeschichte als Quellengattung oder literarisches Genre zu begreifen. Vielmehr lassen sich sehr unterschiedliche [...] Aufzeichnungstechniken und Schreibweisen, mediale und materiale Traditionen sowie literarische Stile und Gattungen unterscheiden. (Hess 2014: 35)

Neben einem Textgattungen übergreifenden Verständnis von „Genre“, wie hier von Volker Hess verwendet, hat sich das Verständnis von „Genre“ insgesamt gewandelt: Die Forschung der letzten 30 Jahre hat vermehrt darüber zu diskutieren begonnen, dass „Genres“ nicht lediglich Kategorisierungen von Texttypen sind, sondern zugleich als Formen sozialen Handelns (Bawarshi/Reiff 2010: 3) verstanden werden können: „[G]enres have become increasingly defined as ways of recognizing, responding to, acting meaningfully and consequentially within, and helping to reproduce recurrent situations.“ (Bawarshi/Reiff 2010: 3) Das bedeutet, dass das Genre nicht nur als Instrument zur Klassifikation von Textsorten verstanden wird, sondern als etwas, das Texte, Bedeutungen und soziale Handlungen stets neu und anders formt – sie also nicht nur klassifiziert, sondern sie zuallererst hervorbringt. Genres sind damit „both organizing and generating kinds of texts and social actions, in complex, dynamic relation to one another.“ (Bawarshi/Reiff 2010: 4) Bestimmte formale Merkmale eines Textes beziehen ihre „Sinnhaftigkeit“ in einer solchen Perspektive wesentlich aus der sozialen Funktion, die sie erfüllen, und werden erst in ihrer Bezogenheit auf einen spezifischen sozialen bzw. institutionellen Kontext hin verstehbar, den sie dadurch zugleich selbst immer wieder neu mit erzeugen.

Während die Frage nach den auf das menschliche Individuum bezogenen Fallgeschichten in der Medizin- und Psychologiegeschichte einiges an Forschung hervorgebracht hat, haben Fallgeschichten für die gegenwärtige religionswissenschaftliche Forschung zur Geschichte des

Religionsbegriffs und der Verwissenschaftlichung von Religion bislang noch keine Rolle gespielt. Was das Schreiben in Fällen für die Psychologie und die Psychiatrie bedeutet hat, wurde oben kurz beschrieben. Doch welche Konsequenzen hatte dieses Schreiben, wenn es auf als religiös verstandene Individuen gerichtet war, für das Verständnis von Religion? Die hier im Fokus stehenden Diskurse der Religionspsychologie werden im Folgenden auf die Frage hin beleuchtet, welche Rolle sie für die Verwissenschaftlichung von Religion gespielt haben. Im Zentrum stehen die ersten beiden internationalen religionspsychologischen Kongresse. Damit wird auch der Anschluss an die bislang noch in den Anfängen begriffene Konferenzforschung (Albrecht et al. 2022) gesucht, die wissenschaftliche Konferenzen neben dem bereits vielfach analysierten Labor oder der Klinik als einen weiteren wissenschaftsgeschichtlich relevanten Ort der spezifischen Wissensproduktion herausstellt:

“ [...] conferences are vital for the life of science and medicine. Of course, conferences offer the opportunity for members of a collective to gather together, but they are also sites where relationships are forged, statutes and roles are distributed, reputations are fought and established, and where the history and future of disciplines are enacted, remembered and planned. (González-Santos/Dimond 2015: 235)

So beschreibt der Bildungshistoriker Eckhart Fuchs die steil ansteigende Zahl an internationalen wissenschaftlichen Kongressen ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, mit einem Höhepunkt in den Jahren 1910 und 1913. (Fuchs 1996) Er weist in dem Zusammenhang darauf hin, dass die Internationalisierung solcher Versammlungen nicht nur eine „Addition nationaler Wissenschaft“, sondern auch eine „neue Qualität“ für den Wissenschaftsdiskurs bedeuteten. (Fuchs 1996: 165) Zugleich waren sie – und dies trifft auch auf die hier zu beschreibenden Tagungen zu – hochgradig politisch aufgeladen, standen im Spannungsfeld „zwischen Kosmopolitismus und Nationalismus“ (Fuchs 1996: 165) und/oder waren direkt oder indirekt durch das politische Geschehen im Gastgeberland mitgeprägt. Dies trifft in besonderer Weise auf die beiden hier zu beschreibenden Tagungen in Erfurt und Wien zu, die in den Jahren 1930 und 1931 in einem unruhigen politischen Klima stattfanden.

3. Religionskonzepte und die Bedeutung des Falls für die Religionspsychologie

Einen eindeutigen Zeitpunkt für die Entstehung der „Disziplin“ der Religionspsychologie anzusetzen, ist schwierig. Schon die Aushandlungsprozesse zur Verwissenschaftlichung der Psychologie allgemein zogen sich durch das 19. Jahrhundert, und Religion ist dort vielfach Gegenstand der Debatten gewesen. (Gripentrog 2016) Nur wenige wissenschaftsgeschichtliche Untersuchungen widmen sich dem weiteren Fortgang insbesondere religionspsychologischer Diskurse im deutschsprachigen Raum des frühen 20. Jahrhunderts (van Belzen 2015; Heine 2005; Wulff 1996). Ein Grund dafür liegt aus religionswissenschaftlicher Perspektive darin, dass man die religionspsychologischen Diskurse dieser Zeit stets als stark theologisch vereinnahmt gesehen hat

– eine Diagnose, die sich auch nach ausführlicherer Auseinandersetzung mit den entsprechenden Quellen als weiterhin richtig erweist. Aus zwei Gründen lohnt sich die Aufarbeitung dieses Teils der Fachgeschichte für die Religionswissenschaft dennoch: Erstens gibt es zahlreiche sowohl thematische als auch personelle Verflechtungen zwischen religionswissenschaftlichen und religionspsychologischen Diskursen in dieser Zeit, auf die hier noch einmal ausführlicher eingegangen werden kann. Zweitens lässt sich anhand der beiden großen Themen, die auf den beiden ersten religionspsychologischen Kongressen verhandelt wurden, Wichtiges über die Verwissenschaftlichung von Religion im Spiegel der gesamtgesellschaftlichen Konstellation in diesem Zeitraum sagen. Dies betrifft einerseits den spektakulären Fall der Therese Neumann von Konnersreuth (1898–1962), eine bayerische Mystikerin, die durch Stigmata, Visionen und angebliche Wunderheilungen bekannt wurde. Berichte über ihre Ekstasen und angebliche jahrelange Nahrungslosigkeit machten sie zu einer überregional bekannten, sowohl umstrittenen als auch viel verehrten Figur. Nicht weniger kontrovers diskutiert wurde die Frage nach dem Unglauben, die Gegenstand des zweiten Kongresses war. Anhand der Debatten um diese beiden Themen können wichtige Aspekte des deutschsprachigen Religionsdiskurses dieser Zeit herausgearbeitet werden, die nicht nur, aber auch für die Religionswissenschaft von Bedeutung gewesen sind.

In den ersten dreißig Jahren des 20. Jahrhunderts tritt eine Häufung von als explizit religionspsychologisch ausgewiesenen Programmschriften (Wundt 1900-1920, Kinast 1900; Troeltsch 1905; Wauer 1909; Wielandt 1910; Bauke 1912; Pariser 1914; Oesterreich 1917; Koeppe 1920; Beth 1926), Zeitschriftengründungen,¹ Gesellschaften² und Kongressen im deutschsprachigen Raum auf, und daher soll es auch im Folgenden um die Debatten in diesem Zeitraum und in diesem Diskurszusammenhang gehen.³ Nicht unerwähnt bleiben kann zugleich, dass ihnen seit 1879 die institutionelle Etablierung des psychologischen Experiments durch Wilhelm Wundt an der Universität Leipzig vorangegangen war, die vielen bis heute als das Geburtsjahr der Etablierung der Psychologie als Wissenschaft gilt. Religionspsychologisch im engeren Sinne waren diese Forschungen gleichwohl nicht, denn der Religion beabsichtigte sich Wundt gerade nicht experimentell und im Sinne der Frage nach dem Fall, sondern auf ganz anderem Wege zu nähern: Zwischen 1900 und 1920 erschien daher sein zehnbändiges Werk zur

¹ Gründung der *Zeitschrift für Religionspsychologie* durch Johann Bresler und Gustav Vorbrodt 1907, die jedoch aus Mangel an Leser*innen bald wieder eingestellt werden musste, aber 1928 durch Karl Beth wiederbelebt wurde; 1914 Gründung des *Archivs für Religionspsychologie* durch Wilhelm Stählin und Kurt Koffka.

² Beispielsweise die *International Association for the Psychological Study of Religion* (IAPR), die 1914 als *Gesellschaft für Religionspsychologie* durch Wilhelm Stählin gegründet wurde. Karl (1872-1959) und Marianne (1890-1984) Beth gründeten später 1924 (1922 informell) die dazu in Konkurrenz tretende *Internationale Religionspsychologische Gesellschaft* (IRP) in Wien.

³ Was hier nicht berücksichtigt werden kann, ist die umfangreiche Diskussion zur Psychoanalyse. Auf den hier zu analysierenden Tagungen hat sie auch keine bedeutende Rolle gespielt – abgesehen davon, dass Sigmund Freuds Freund Oskar Pfister auf der „zweiten“ ersten Tagung einen Vortrag in christlich-psychoanalytischer Perspektive hielt, zu dem die Diskussion im Nachgang jedoch leider nicht dokumentiert ist.

Völkerpsychologie (Wundt 1900-1920), in dem er sich keinen individuellen psychologischen Prozessen, sondern den höheren geistigen Produkten menschlicher Kollektive widmete. Dabei war vor allem die Frage nach den psychologischen Zusammenhängen und Gesetzen von Interesse, die Wundt aus dem vorliegenden historischen Material auf induktivem Wege heraus zu präparieren beanspruchte. Ohne dabei von einem religiösen *proprium* auszugehen, verfolgte er die in der Religionsgeschichte sich zeigenden psychologischen Entwicklungsgesetze. Wundts Ansatz war bis zum Ersten Weltkrieg zweifelsohne diskursprägend sowohl für die Psychologie im Allgemeinen als auch für die Religions- und Völkerpsychologie im Besonderen; und doch zweigten die *hier* weiter zu verfolgenden Debatten an einer anderen Stelle ab. Denn anders als für Wundt stand für sie im Hinblick auf religionsbezogene Fragen das Individuum und nicht das Kollektiv im Zentrum des Interesses. Ansätze dieser Art fanden sich zunächst vor allem in den USA: Als besonders prominent müssen dabei die Arbeiten von William James (1842-1910) zur Vielfalt der religiösen Erfahrung (James 1902) und von Edwin Diller Starbuck (1866-1947) zum Thema Bekehrung (Starbuck 1899) hervorgehoben werden, die beide später (James 1907, Starbuck 1909) auch ins Deutsche übersetzt wurden und dann vielseitige Debatten auslösten. Sie alle befassten sich mit Fällen: James zog sowohl persönliche Berichte von Einzelpersonen als auch Texte aus der Weltliteratur heran, um an ihnen seine unterschiedlichen Typen von Religiosität zu exemplifizieren. Seine Vorgehensweise war insofern deduktiv, als er ausgehend von einem bestimmten Verständnis von Religion entsprechende Fälle suchte, die das Gesagte demonstrieren sollten. Starbuck hingegen war der weltweit erste, der mit Hilfe eines Fragebogens empirische Daten zu einer religionspsychologischen Fragestellung erhob. Hierzu hatte er eine Liste mit Fragen entwickelt, auf die die Versuchspersonen mit einem autobiografischen Text antworten sollten (Starbuck 1899: 11). Ziel dessen war das Herauspräparieren einer Gesetzmäßigkeit aus dem Vergleich der einzelnen Fälle miteinander. Während James sich in erster Linie für den religiösen Extremfall (James 1902: 8) interessierte, wollte Starbuck etwas über den religiösen Durchschnittsmenschen (Starbuck 1899: 12) erfahren. Auch hinsichtlich der Frage nach der Verwissenschaftlichung vertraten beide Autoren unterschiedliche Positionen: James nahm – auch wenn er sich zu dieser Frage in seiner Schrift nicht ganz einheitlich positionierte – doch ein religiöses *proprium* an, das von der Wissenschaft nicht mehr berührt werden könne:

“ The further limits of our being plunge, it seems to me, into an altogether other dimension of existence from the sensible and merely “understandable” world. Name it the mystical region, or the supernatural region, whichever you choose. So far as our ideal impulses originate in this region (and most of them do originate in it, for we find them possessing us in a way for which we cannot articulately account), we belong to it in a more intimate sense than that in which we belong to the visible world, for we belong in the most intimate sense wherever our ideals belong. Yet the unseen region in question is not merely ideal, for it produces effects in this world. When we commune with it, work is actually done upon our finite personality, for we are turned into new men, and consequences in the way of conduct follow in the natural world upon our

regenerative change. But that which produces effects within another reality must be termed a reality itself, so I feel as if we had no philosophic excuse for calling the unseen or mystical world unreal. (James 1902: 506-507)

Dem gegenüber deklarierte Starbuck den restlosen Siegeszug der Wissenschaft auch bis in den letzten Winkel der Religion hinein:

“ Science has conquered one field after another, until now it is entering the most complex, the most inaccessible, and, of all, the most sacred domain – that of religion. The Psychology of Religion has for its work to carry the well-established methods of science into the analysis and organization of the facts of the religious consciousness, and to ascertain the laws which determine its growth and character. (Starbuck 1866: 1)

Ausgangspunkt der Überlegungen bildete für Starbuck die Annahme, dass das Universum eines und als solches vollständig nach Gesetzen geordnet sei. Dieser Ordnung unterlägen sowohl die physischen wie auch die psychischen und religiösen Dinge – insofern ging er nicht von einem religiösen Phänomen oder Bereich *sui generis* aus. Die Aufgabe der Wissenschaft sei es dann, diese Ordnung anhand der Auseinandersetzung mit vielen Einzelfällen zu ermitteln und sich zu diesem Zweck entsprechender wissenschaftlicher Methoden zu bedienen. Als religionskritisch sah er dieses Unterfangen dennoch nicht an, insofern eine solche Forschung auch Früchte für das religiöse Leben tragen würde.

Ein dritter amerikanischer Ansatz soll an dieser Stelle noch deswegen Erwähnung finden, weil er in dieselbe Tradition wie Starbuck gehört, hinsichtlich ihres reduktionistischen Ansatzes jedoch deutlich zugespitzt und damit religionskritisch ausgerichtet ist: James Henry Leuba (1868-1946). Er war gebürtiger Schweizer, hatte dann aber in den USA unter Granville S. Hall studiert und 1895 eine bahnbrechende empirische Studie zur Bekehrung vorgelegt (Leuba 1896). Während er in religionswissenschaftlichen Arbeiten zur Disziplingeschichte meist nur im Zusammenhang mit seiner umfangreichen Zusammenstellung von beinahe fünfzig Religionsbegriffen bekannt geworden ist (Leuba 1912), wäre stattdessen seine naturalistisch-reduktionistische Deutung des Religiösen oder auch seine empirische Umfrage zur Religiosität von amerikanischen Wissenschaftler*innen (Leuba 1916) mindestens ebenso interessant für eine weitere religionswissenschaftliche Auswertung. Dass seine Forschung auch in Europa wahrgenommen und rezipiert wurde, zeigen beispielsweise die intensiven Diskussionen seines Vortrags auf der Internationalen Psychologischen Tagung in Genf 1909 (weiteres zu dieser Tagung siehe unten Kapitel 4) oder auch in Groningen 1926, wo er eine äußerst kritische Grundsatzrede über Religionspsychologie hielt (van Belzen 2015: 137-138). Auf den beiden explizit religionspsychologischen Tagungen von 1930 und 1931 war sein Ansatz dann allenfalls noch indirekt präsent als Teil jenes durch die Tagungsteilnehmenden kritisch, weil als „psychologistisch“, gewerteten Diskurses.

Über den Vergleich der Zugänge von James und Starbuck/Leuba lässt sich viel über die späteren Konfliktlagen in der darauf reagierenden deutschsprachigen Religionspsychologie antizipieren – sowohl was die methodischen Zugänge, den Umgang mit dem Gegenstand Religion, als auch was die Rolle des Falles für die Argumentation anbelangt.

Akzentuiert liest sich das etwa in der wegweisenden Einführung des 1914 durch den deutschen Psychologen Kurt Koffka (1886-1941) und den deutschen evangelischen Theologen Wilhelm Stählin (1883-1975) neu gegründeten Archivs für Religionspsychologie, dem Publikationsorgan der International Association for the Psychological Study of Religion: „[R]eligionspsychologisch nennen wir eine wissenschaftliche Untersuchung, die es mit der Religion als einem im Menschen sich abspielenden psychischen Phänomen zu tun hat.“ (Koffka/Stählin 1914: 1) Im Fokus stehe dabei das Erlebnis des Individuums. Dementsprechend habe die Religionspsychologie zwei Aufgaben: die der Beschreibung (im Sinne einer Phänomenologie) solcher Erlebnisse und die der Auffindung von Regelmäßigkeiten in diesen Erlebnissen (Koffka/Stählin 1914: 1). Die Sorge einer potenziellen „Entweihung“ des Religiösen durch wissenschaftliche Forschung sei dabei unbegründet, zumal sich viele religiöse Menschen selbst freiwillig im Nachgang zu ihren Erfahrungen äußern würden. Der Fragebogenmethode stünde man hingegen kritisch gegenüber; wertvoller sei die biografische Literatur. Fälle haben hier also die Funktion, Grundlage für die Praxis eines Vergleichs zu sein, an dessen Ende – siehe Starbuck – Gesetzmäßigkeiten und Typologien stehen. Der Umgang mit dem Religionsbegriff ist an dieser Stelle aufschlussreich: Er steht nicht am Anfang, sondern allenfalls am Ende solcher Forschung. Doch wie kann das Feld der Forschung dann begrenzt werden?

“ Die Frage wird sich in der Praxis einfach dahin erledigen, daß jeder Forscher das untersucht, was er als Religion bezeichnet; und dies eben ist es, was die Herausgeber wünschen: Alle Erscheinungen, die irgendwie mit dem Namen „Religion“ bezeichnet werden, gehören, soweit sie eine psychologische Behandlung zulassen, in das Gebiet der Religionspsychologie, das hier gepflegt werden soll. (Koffka/Stählin 1914: 2)

Der Begriff wird damit offengelassen bzw. wird die vorläufige Antwort auf diese Frage gänzlich an die jeweiligen Forschenden zurück delegiert. Ob es überhaupt ein Wesen von Religion gebe, sei zu diesem Zeitpunkt daher ebenfalls eine offene Frage, die allenfalls empirische Forschung an entsprechenden Fällen zu klären vermöge (Koffka/Stählin 1914: 2). Zu einer Antwort auf die Wahrheitsfrage führe dies jedoch nicht; vielmehr bliebe sie notwendigerweise innerhalb religionspsychologischer Forschung ausgeklammert (Koffka/Stählin 1914: 7). Der beschriebene Zugang hat vieles gemeinsam mit den Überlegungen Starbucks.

Dies gestaltet sich anders im Kreis um Karl und Marianne Beth, die die *Internationale Religionspsychologische Gesellschaft* in Wien gegründet hatten. Sie führten eine interkonfessionelle Ehe (er protestantisch, sie jüdisch) und versammelten schon vor der Gründung ihrer Gesellschaft eine heterogene Gruppe an religionspsychologisch Interessierten in

ihrem Haus; darunter Personen aus der Theologie, dem Recht, der Medizin und der Politik, die wiederum verschiedenen Konfessionen (katholisch, protestantisch, jüdisch) angehörten. Marianne Beth war von ihrer Ausbildung her Juristin und die erste Frau in Österreich, die beim Wiener Oberlandesgericht die Rechtsanwaltsprüfung abgelegt hatte, um 1928 erste Verteidigerin in Strafsachen zu werden (van Belzen 2015: 90). Karl Beth (1872-1959) war ab 1908 Ordinarius für Systematische Theologie und war durch Adolf Harnack, vor allem aber Otto Pfleiderer und Wilhelm Dilthey (1833-1911), geprägt worden. Bekannt wurde er nicht nur für seine religionspsychologische Forschung, sondern auch durch seine Arbeiten auf dem Gebiet der Religionsgeschichte (Beth 1914; 1920; 1927). Sein Ansatz steht in der verstehenden Tradition Wilhelm Diltheys. 1928 hatte Karl Beth die vorerst eingestellte *Zeitschrift für Religionspsychologie* als Konkurrenzprojekt zum *Archiv für Religionspsychologie* wiederbelebt. Der erste wieder erschienene Band enthält noch keine eigene neu ausformulierte Programmatik; diese folgt erst im ersten Heft des dritten Jahrgangs von 1930. Hier lässt sich der verstehende Ansatz kontrastiv zum experimentellen eindeutig nachweisen: Zwar sei, so Beth, die Mutterdisziplin der Religionspsychologie die Psychologie, aber weil sie es mit der „Tiefenschicht“ des Menschen zu tun habe, wären experimentell-empirische Verfahren hier nicht zielführend (Beth 1930: 5). Zugleich teilte Karl Beth die Auffassung Kurt Koffkas, dass der Religionsbegriff nach wie vor ungeklärt sei:

“ [...] anzumerken ist, daß der Begriff Religiosität selbst noch nicht wissenschaftlich klargelegt ist, sondern für seine phänomenologische und philosophische Klärung noch der Arbeit der Psychologie bedarf. Sie befindet sich damit in ähnlicher Lage wie andere Wissenschaften auch, und sie sucht selbst an jener Aufgabe sich zu beteiligen, indem sie unter Voraussetzung eines vorweggenommenen Begriffs von Religion den Äußerungen der Religiosität als der eigenartigen Form, in welcher sich der religiöse Mensch kundgibt, überall dort nachgeht, wo sie sich im menschlichen Leben finden. (Beth 1930: 6)

Greifbar werde dies in spontanen Äußerungen religiöser Menschen, religiösen Handlungen, Gebeten, Bekenntnissen oder auch überlegten Äußerungen wie Autobiografien oder mündlichen/schriftlichen Kundgaben, zuletzt auch in Kunst- und Literaturerzeugnissen (Beth 1930: 6). Prominente Methode der Herangehensweise sei dabei die Beobachtung und das Verstehen. Grundlage sind auch hier aber wiederum die einzelnen Fälle; das haben beide Ansätze bei allen methodologischen Differenzen doch gemeinsam. So scheint sich für die Frage nach der Verwissenschaftlichung von Religionskonzepten an dieser Stelle abzuzeichnen, dass die Religionspsychologie – anders etwa als Rudolf Otto mit seiner religionsphilosophischen Begründung eines *sui generis* von Religion – zur Ermittlung eines empirischen Religionsverständnisses hier den induktiven Weg wählte: Von der Sammlung und Beschreibung vieler einzelner Fälle sollte überhaupt erst auf einen allgemeinen Begriff von Religion zu kommen sein. Einiges erinnert an dieser Stelle an das Programm einer systematischen Religionswissenschaft von Joachim Wach, von dem weiter unten noch zu sprechen sein wird.

Die Religionspsychologie der ersten Jahrhunderthälfte gehört mit ihrem Fokus auf das religiöse Individuum damit in den Kontext jener wissenschaftlichen Religionsdiskurse, die im menschlichen Individuum (kontrastiv zur Gemeinschaft) den Dreh- und Angelpunkt von Religion sahen (Krech 2001: 52-53). Die Frage nach dem Fall fügte dem jedoch etwas Spezifisches hinzu: den dezidierten Bezug zum Empirischen. Das hat die Religionspsychologie zunächst einmal vor allem interessant für die protestantische Theologie gemacht, mit der sie auch in der Wissenschaftsgeschichtsschreibung bis heute am meisten in Verbindung gesehen wird: Nach einer Untersuchung der theologischen Debatten der *Zeitschrift für Theologie und Kirche* von 1907-1910 beschreibt beispielsweise Christian Henning (Henning 1998) drei Typen der Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und Religionspsychologie, wie sie von den jeweiligen Autoren dieser Zeit vorgeschlagen wurden: Während einige die Religionspsychologie idealer Weise neben der Dogmatik verortet sahen, wollten andere eine Religionspsychologie in der Dogmatik. Dem stand die radikalste Lesart mit einer Religionspsychologie anstelle von Dogmatik gegenüber, wie dies etwa Gustav Vorbrodt vertreten hat. Insofern war die Gemengelage durchaus komplex, und die Religionspsychologie hatte in der Theologie sowohl starke Befürworter*innen als auch Kritiker*innen. Entscheidend für die Debatte war dabei ihr Bezug zur Empirie und damit auch zu den Fällen. Ihre Befürworter*innen erhofften sich davon eine neue (zwingende, weil empirische) Art der Begründung theologischer Wahrheit, ihre Gegner*innen fürchteten demgegenüber die Begründung einer nicht mehr theologisch legitimierten Wahrheit auf Grundlage eben dieser Empirie.

Wo liegen im Rahmen dieser Entwicklungen aber nun die Querverbindungen zur ebenfalls sich etablierenden Religionswissenschaft im engeren Sinne? Einige besonders prägnante Aspekte seien an dieser Stelle erwähnt, die deutlich zeigen: Besonders in den ersten wissenschaftstheoretischen Grundlegungen des Faches wurde der Psychologie ein prominenter Platz zugewiesen, den sie erst später, vor allem mit der Entfaltung der Religionsphänomenologie, wieder einbüßte:

Lange bevor Joachim Wach 1924 seine wissenschaftstheoretische Grundlegung der Religionswissenschaft formulierte, trat bereits 1898 der katholische Priester, Indologe und Religionswissenschaftler Edmund Hardy (1852–1904) mit einem disziplinengeschichtlich höchst bedeutsamen Beitrag an die Öffentlichkeit (Hardy 1898). Erst in jüngerer Zeit hat sich die Fachgeschichtsschreibung intensiver mit diesem Ansatz befasst (Krüger / Vollmer 2023), der sich nun auch für die hier vorliegende Fragestellung auswerten lässt: Denn an Hardys Grundlegung der Religionswissenschaft ist zunächst die streng empirische Ausrichtung (Hardy 1898: 11), für die hier diskutierte Frage aber vor allem der psychologische Bezug interessant: Die Religionswissenschaft sei „auf die Dienstleistungen der Psychologie angewiesen“, die Hardy als „Erfahrungswissenschaft des Geistes“ charakterisierte und in deutlicher Anlehnung an Wilhelm Dilthey (Krüger 2023: 98) eine „allgemeine Geisteswissenschaft“ nannte. Dilthey wiederum ist nicht zuletzt wegen seiner Begründung der Psychologie als *Geistes-* und eben nicht Naturwissenschaft maßgeblich für deren Fachgeschichte gewesen (Dilthey 1883, 1894). In seiner

Ablehnung experimenteller Forschung stand er an dieser Stelle auch scharf gegen Wilhelm Wundts frühe experimentelle Ausrichtung. Weil nun auch für Hardys Verständnis von Religionswissenschaft das „erfahrungsmässig Gegebene den Ausgangspunkt der Untersuchung“ bilde, sei sie ebenfalls eine Geisteswissenschaft, aber anders als die Psychologie „eine der speziellen“ (Hardy 1898: 19). Nun ging es Hardy hier jedoch nicht um rein psychische oder individuelle Erfahrungstatsachen, sondern um „die Religion im Sinne eines in die Aussenwelt tretenden geistigen Faktums“ und zugleich um eine spezifische „Klasse von Erfahrungstatsachen“ (Hardy 1898: 20). Die inhaltliche Füllung des „Klassenbegriffs Religion“ sei dabei durch „die Beobachtung des Thatsächlichen“ (Hardy 1898: 20) gewährleistet, was diese Wissenschaft eben zu einer empirischen mache. Den Mutterboden dieser Untersuchungen sollte jedoch die Psychologie bilden. Joachim Wach, von dem die wissenschaftstheoretische Grundlegung der Religionswissenschaft von 1924 stammt, bezog sich später extensiv auf Hardys Überlegungen (Krüger 2023: 106) und war zugleich Mitherausgeber der *Zeitschrift für Religionspsychologie*. In seinen Prolegomena wies er der religionspsychologischen Typenforschung einen eindeutigen Platz zu: Ihre „Erforschung der Modalitäten der Lebensgestimmtheit (Siebeck), der Religiosität (Höffding, James, Scholz) und die Herausarbeitung von typischen Formen in der objektiven Religion“ (Wach 1924: 188) habe in der formalen Religionssystematik ihren Platz. Zugleich warnte er in derselben Schrift in einem kurzen abschließenden Kapitel vor einem einseitigen „Psychologismus“, den er um sich greifen sah: „Für die Religionswissenschaft ist die Beseitigung der durch den ‚Psychologismus‘ drohenden Gefahren wichtig.“ (Wach 1924: 193) Denn: Der allein auf das menschliche Subjekt gerichtete Blick sei deutlich eingeschränkt, während sich die Religionsforschung doch immer auf die „ganze Breite der objektiven religiösen Welt“ (Wach 1924: 193) zu beziehen habe. So attestierte Wach der entstehenden Religionswissenschaft (mit Rekurs auf prominente Autoren wie Jakob W. Hauer, Wilhelm Wundt, Karl Beth und den oben erwähnten Edmund Hardy) einen viel zu einseitig psychologisch ausgeprägten Blick: „Man interessierte sich nicht nur vorwiegend, sondern – auch in der entstehenden Religionswissenschaft – nahezu ausschließlich für die religiösen Zuständlichkeiten, für die Erforschung der psychologischen Zusammenhänge.“ (Wach 1924: 200) Nur vier Jahre später wandte sich Wach schließlich ganz der Religionsphänomenologie zu, was auch eine Abkehr von seinen zuvor formulierten empirischen Grundsätzen bedeutete. Dieselbe Kritik am Psychologismus findet sich auch bei Friedrich Heiler, dem ersten Inhaber des 1920 in Marburg neu gegründeten Lehrstuhls für Vergleichende Religionsgeschichte und Religionsphilosophie: „Religion wurde in einen psychischen Mechanismus verlegt und als menschliches Erlebnis analog den anderen seelischen Erlebnissen gedeutet; dadurch drohte die Religionsforschung vom eigentlichen Zentrum abgelenkt zu werden.“ (Heiler 1961: 10) Die Autoren, mit denen Heiler diese Bedrohung verband, nannte er namentlich: Edwin Diller Starbuck, William James, Sigmund Freud, Oskar Pfister, Carl Gustav Jung, Karl Girgensohn, Werner Grünh sowie Willy Hellpach (Heiler 1961: 10). Sein Urteil fiel hart aus:

“ Die moderne Religionspsychologie hat, soweit sie nach ‚exakter‘ Methode die religiösen ‚Bewußtseinsvorgänge‘ erforschen wollte, uns keinen Schritt näher zum Verständnis der lebendigen Religion geführt. Die echte Religionspsychologie besteht nicht in einer gefühllosen Anatomie der religiösen Psyche, sondern in einem intuitiven Nachfühlen fremden religiösen Erlebens. (Heiler 1921: VIII)

Heiler stellte damit einer „falschen“ Form der Religionspsychologie seinen Entwurf der „richtigen“, echten, entgegen. Nur so konnte sie dann auch Platz finden im Kontext seines religionsphänomenologischen Ansatzes mit der expliziten Forderung nach der eigenen religiösen Erfahrung als Bedingung des Verstehens. Seine bekannteste Arbeit zum Gebet nannte er dementsprechend eine „religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung“ (Heiler 1918). Relevant für die hier diskutierte Frage nach der Bedeutung des Falles ist auch, dass Heiler die Debatte zwischen Starbuck und James erneut aufgriff: Es müsste das „religiöse Genie“, der Ausnahmefall, im Fokus der Forschung stehen und eben nicht alle „möglichen anonymen Durchschnittsmenschen“ (Heiler 1921: 20). Dieser Auffassung war auch Nathan Söderblom, der 1912 in Leipzig das erste Ordinariat für Religionsgeschichte innehatte und auf den Heiler an dieser Stelle rekurrierte (Heiler 1921: 20).

Dass die Religionspsychologie der Religionsphänomenologie trotz aller Kritik zugleich wesentliche Elemente vererbt hat, zeigt auch das Werk Rudolf Ottos. Wie Wach hat er in der *Zeitschrift für Religionspsychologie* publiziert und sich in seiner wichtigsten Schrift zum Heiligen an entscheidenden Stellen mit Psychologen wie William James und Wilhelm Wundt befasst (Gripentrog 2012). Auch wenn seine Schrift nicht als religionspsychologisch im engeren Sinne gelten kann, hat Otto seine Thesen doch eindeutig im Dialog mit wichtigen Vertretern der Religionspsychologie entwickelt. Auch zu Gerardus van der Leeuw lassen sich Verbindungslinien von der Religionspsychologie aus ziehen, der ebenfalls Mitherausgeber der *Zeitschrift für Religionspsychologie* war und darin auch publiziert hat. Van der Leeuw war zudem an verschiedenen Tagungen mit religionspsychologischem Bezug beteiligt und erachtete die Integration der Religionspsychologie in das Projekt der Religionsphänomenologie als unentbehrlich (van Belzen 2015: 139 FN 16).

Bei prominenten Vertretern der in Deutschland erstmals auch akademisch etablierten Religionswissenschaft gab es also die Wahrnehmung von einer Phase in der Disziplingeschichte, die wesentlich durch die Religionspsychologie geprägt, zugleich aber von einem problematischen „Psychologismus“ bedroht war. Man nahm diese Wahrnehmung zum Ausgangspunkt einer religiösen Überformung der Religionspsychologie, damit sie – dann sozusagen ihres Bedrohungspotentials beraubt – zum legitimen Standbein religionsphänomenologischer Arbeit werden konnte.

4. Zur Aushandlung von Religion auf den ersten internationalen religionspsychologischen Kongressen

Vorgeschichten: Frühere psychologische Tagungen mit Religionsbezug

Schon vor den beiden internationalen, explizit religionspsychologischen Kongressen hatten sich andere allgemein-psychologische Kongresse intensiv mit Religion beschäftigt; die Religionspsychologie war dort, wie van Belzen schreibt, „ein selbstverständliches Element“ (van Belzen 2015: 45).

Über die religionspsychologisch höchst relevanten psychologischen Kongresse in Paris (1900) und Genf (1909) hat Ann Taves bereits ausführlich gearbeitet. Sie hat gezeigt, wie hier vor allem um legitime, als wissenschaftlich anerkannte Sprecherpositionen sowie die als psychologisch relevant anzuerkennenden Forschungsgegenstände gerungen wurde. Diejenigen, die um 1900 in der parapsychologischen und um 1909 in der psychologischen Forschung aktiv waren, verband das Interesse am Unbewussten. Darüber hinaus arbeiteten sie mit Fragebögen und Fallbeispielen (ab 1909 vermehrt auch mit den persönlichen Erzählungen der Betroffenen), und nach wie vor waren Vergleiche zwischen klinischen Fällen und Medien, Mystiker*innen, und Konvertit*innen üblich. Den wesentlichen Unterschied machte Taves zufolge aber der Forschungsgegenstand aus: Im Falle derer, die die parapsychologische Forschung von 1900 an vertraten, war primär das Studium mediumistischer Phänomene von Interesse, im Falle der Religionspsychologie ab 1909 die religiöse Erfahrung, und hier insbesondere die mystische und damit verknüpft Trance und Ekstase. Der heikle Punkt der Diskussion war 1909 dann nicht mehr so sehr die Existenz von Geistern, sondern das Göttliche selbst. Auch die soziale Situierung der Forschenden hatte sich verändert: „Although previously, a handful of leading occultists and spiritists took up the occulto-mystical cause, in 1909 academic philosophers and theologians with an interest in psychology took up the religio-mystical cause.“ (Taves 2014: 383) Daher lässt sich zusammenfassen: „The central question still had to do with psychology and mysticism, but the focus had shifted from spirits and astral planes to ecstatic trance and its relationship to the transcendence.“ (Taves 2014: 383) Diese Verschiebung und der mit ihr einher gehende Ausschluss der Okkultist*innen und Spiritist*innen aus dem Diskurs der Tagung von 1909 ist laut Taves durch folgende Aspekte begründbar: die Ausgrenzung des Okkulten und Magischen aus den sozialwissenschaftlich geprägten Religionsdefinitionen, die Entstehung der Religionspsychologie als Disziplin und die Neudefinition des Begriffs der Mystik, der von nun an die paranormalen Phänomene nicht mehr beinhalten sollte. Wie sehr sich diese Tendenzen dann auch auf den ersten beiden explizit religionspsychologischen Kongressen weiter verstärken sollten, wird unten zu zeigen sein.

Zuvor muss jedoch noch eine weitere Tagung Erwähnung finden, weil es die van Belzen zufolge wahrscheinlich eigentlich „erste eigens und ausschließlich für Religionspsychologie organisierte internationale Zusammenkunft gewesen ist.“ (van Belzen 2015: 135) Sie war, wie schon davor in Paris und Genf, Teil des *International Congress of Psychology* (ICP). Der Religionspsychologie war darin ein eigenes Symposium gewidmet (Heymans 1927). Bemerkenswert ist dieses Treffen vor

allem deswegen gewesen, weil das dort vertretene Verständnis von Religionspsychologie in gewisser Weise als Gegenfolie für die beiden darauffolgenden explizit „ersten“ internationalen religionspsychologischen Kongresse gelesen werden kann. Hier in Groningen traten einige Redner mit einem Verständnis von Religion in Erscheinung, das klar reduktionistisch bzw. psychologistisch war: Vorgetragen haben Pierre Janet, Ernest Jones, James Henry Leuba und Robert Thouless. Van Belzen hat die wichtigsten Thesen dieser Vortragenden in seiner Analyse der Tagung zusammengetragen. Deswegen sei an dieser Stelle nur noch einmal explizit auf den Beitrag von James H. Leuba eingegangen, den ein späterer Kongressbericht als einen „liebenswürdigen Freidenker der aggressiven Sorte“⁴ beschrieb und der von allen Rednern die radikalste Position vertrat. Vor allem in den auf den Vortrag folgenden Diskussionen trat dies deutlich zutage, wo Leuba sich noch einmal von Religionsverständnissen distanzierte, die von Religion als einem Phänomen *a priori* ausgingen. Dem stellte er entgegen, dass Religion in erster Linie eine Folge menschlichen Suchens nach Erklärungen und Bedürfnisbefriedigung sei und als solches sehr gut wissenschaftlich erforscht werden könne. Scharf formuliert war dann etwa sein Vergleich des Selbstanspruchs eines Mystikers, Gott direkt erfahren zu können mit dem Selbstanspruch eines „Unzivilisierten“, im Donner die Stimme Gottes wahrzunehmen (van Belzen 2015: 138). Es sei nämlich durchaus denkbar, dass solche religiösen Erklärungen sich als falsch erweisen und die Wissenschaft sei eben auch in der Lage, dies ggf. aufzuzeigen. Leuba bekam scharfe Kritik zu hören, beispielsweise vom Religionspsychologen und Theologen Traugott Konstantin Österreich oder auch vom Psychologen und Pädagogen Edouard Claparède (van Belzen 2015: 138). Doch die Position war markiert, und sie sollte – wie noch zu zeigen sein wird – auch auf den beiden Kongressen von 1930 und 1931 als Gegenfolie der Debatten eine Rolle spielen.

Der erste internationale religionspsychologische Kongress in Erfurt (1930)

Zwischen den beiden durch Taves aufgearbeiteten Tagungen und den ersten explizit religionspsychologischen Tagungen von 1930 und 1931 liegen mehr als zwanzig Jahre. Und doch kann anhand der genaueren Analyse der dortigen Debatten gezeigt werden, wie sich die von Taves herausgearbeiteten Tendenzen dieses Diskurses weiter verstärkten.

Der erste der beiden Kongresse fand 1930 in Erfurt statt und war mit insgesamt vier Vorträgen vom Umfang her unverhältnismäßig kleiner als der zweite in Wien. Die *International Association for the Psychology of Religion* veranstaltete ihn unter der Schirmherrschaft von Werner Gruehn (1887-1961), der auch einen der Vorträge dort hielt. Gruehn war ein in Dorpat unter anderem durch den Theologen und Religionspsychologen Karl Girgensohn ausgebildeter evangelischer Theologe. Ab 1929 wurde er zuerst auf eine außerordentliche, später ordentliche Professur für systematische Theologie berufen. Von Girgensohn hatte er die experimentell ausgerichtete

⁴ Zitiert nach der Übersetzung aus dem Niederländischen von van Belzen 2015: 138 FN 14.

Reizwortmethode gelernt, mit der er auch selbst zur Ermittlung von Formen einer „Durchschnittsreligiosität“ arbeitete.

Eine eigene Publikation zum Kongress liegt nicht vor, doch nennt Jacob van Belzen in seiner Studie die entsprechenden Titel und Namen aus einem ihm vorliegenden Programm (van Belzen 2015: 115):

- 27. Juni, 21.00 Georg Wunderle: Die Stigmatisierte von Konnersreuth.
- 28. Juni, 11.00 Werner Gruehn: Die Abhängigkeit der Sinn-Erfassung von der Wertung. Experimentelle Beiträge zur religiösen Erkenntnistheorie.
- 28. Juni, 17.00 Hans Volkelt: Die Bedeutung der genetischen Ganzheitspsychologie für die Psychologie der Religion.
- 29. Juni, 11.00 Arthur Kronfeld: Psychotherapie und Religion.

Dass der Kongress als der „erste“ in die Geschichte eingegangen ist, steht im Zusammenhang einer durchaus kontroversen Diskussion: Werner Gruehn hatte beim Vorsitzenden der den Kongress ausrichtenden *International Association for the Psychology of Religion*, Adolf Dyroff, in der folgenden Weise angefragt:

“ Wäre es unbescheiden, wenn wir unsere Tagung „1. Religionspsychologischer Kongress zu Erfurt“ benennen, analog den religionswissenschaftlichen Kongressen? [Wir müssen] mit einer hartnäckigen Konkurrenz der Bethschen Gesellschaft rechnen. Durch die vorgesehene Bezeichnung schaffen wir, scheint mir, einen festen Tatbestand, zu dem nicht mehr so leicht eine Parallele geschaffen werden kann, wie zu irgendeiner beliebigen Tagung. Auf Grund des bisherigen wage ich jetzt die Hoffnung, dass uns eine würdige Ausgestaltung unserer Tagung gelingen wird (NLD). (van Belzen 2015: 94)

Bezeichnend ist daran nicht nur der explizite Bezug zu den „religionswissenschaftlichen Kongressen“, sondern auch die Tatsache, dass die hier bereits antizipierte „hartnäckige Konkurrenz der Bethschen Gesellschaft“ auf dem Kongress in Wien 1931 auch tatsächlich ihren Ausdruck fand: Auch dieser wurde im darauffolgenden Jahr als *erster* benannt.

Es ist wenig über die Namen oder die Zahl der Zuhörer*innen bekannt, aber der Kongress scheint zweifelsohne in eher bescheidenem Rahmen stattgefunden zu haben (van Belzen 2015: 115). Insofern war wohl auch seine Reichweite beschränkt – bis auf eines der dort diskutierten Themen, das schon vorher und auch nachher immer wieder (und bis heute) intensive Diskussionen in der Fachwelt und auch darüber hinaus auslöste: Der Fall der Therese Neumann von Konnersreuth. Zu ihm hat Prof. Georg Wunderle (1881-1950) aus Würzburg einen Vortrag in Erfurt unter dem Titel „Die Stigmatisierte von Konnersreuth“ gehalten, den er 1931 selbst und als Mitherausgeber des Bandes *Um Konnersreuth* zusammen mit weiteren Beiträgen zum Thema publizierte. Wunderle war katholischer Priester und 1916 an die Würzburger theologische Fakultät auf den Lehrstuhl für Apologetik und vergleichende Religionswissenschaften berufen worden. Er verkörpert hinsichtlich seiner disziplinären Herkunft und Forschungsinteressen sehr genau das,

was Ann Taves als Ergebnis der Entwicklungen auf den beiden Tagungen in Paris und Genf zusammengefasst hat: Als Theologe befasste er sich mit religionspsychologischen Fragen, wobei ihn unter anderem das Phänomen der Stigmatisierung in seinem Bezug zur Mystik interessierte. Mit seinen umfangreichen empirischen Forschungen auf dem Gebiet der Religionspsychologie gilt er zudem als eine der Schlüsselfiguren der Disziplin der ersten Jahrhunderthälfte. Er war 1914 Mitbegründer der Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie. Dem Nationalsozialismus stand er ablehnend gegenüber.

Wunderles Vortrag stellte eine Gegenreaktion auf eine andere prominente Veröffentlichung zum Fall Konnersreuth dar: Die des Historikers, engagierten Hitler-Gegners und Publizisten Fritz Gehrlich, der 1929 eine zweiteilige Biografie zu Therese Neumann von Konnersreuth publiziert hatte. Anfänglich selbst ein Skeptiker, hatte er nach Besuchen vor Ort bei Therese Neumann seine Erfahrungen und die damit in Zusammenhang stehende Überzeugung von der Echtheit der erlebten Phänomene (u.a. Stigmatisierung, Nahrungslosigkeit, außergewöhnliche Bewusstseinszustände mit religiösen Visionen) öffentlich gemacht, war als Protestant zum Katholizismus konvertiert und hatte sich ab diesem Zeitpunkt engagiert für die Anerkennung Neumanns eingesetzt. Auch auf der Tagung in Erfurt war er zugegen.

Wunderles Vortrag dort hob nun damit an, den Fall Konnersreuth im Kontext „unserer gottfremden Zeit“ (Mager/Wunderle 1931: 5) als eine Besonderheit zu beschreiben, die großes Aufsehen erregte. Dabei sei aber die wissenschaftliche Auseinandersetzung damit bisher noch viel zu kurz gekommen: Zwar hätte sich die Medizin bereits mit dem Fall befasst, doch ihr rein materialistisch geprägter Blick habe die Klärung des Geschehens eher erschwert als begünstigt. Die aus dem psychiatrischen Kontext vorgebrachte Deutung des Konnersreuth-Falles als reine Hysterie fand Wunderle fragwürdig (Mager/Wunderle 1931: 8). Stattdessen müsse es um eine stärkere Einbeziehung der Religionspsychologie und um eine exakte experimentelle Erforschung des Falles gehen (Mager/Wunderle 1931: 10). Dabei sei unter anderem auch die Frage nach den Bezügen des Falles zum Phänomen der Mystik zu stellen: „Die Stigmatisation, die Ekstasen, Visionen, der gehobene Ruhezustand, der Zustand des Eingenommenseins müßten eingehender untersucht und auf ihre Ähnlichkeit bzw. Verschiedenheit zu parapsychologischen Erscheinungen geprüft werden. Ebenso wäre zu prüfen, inwieweit jene Zustände mystisch oder nichtmystisch sind.“ (Mager/Wunderle 1931: 17) Die Forschungen könnten daher auch nicht ohne die Expertise der – zwar umstrittenen, in diesem Fall aber unentbehrlichen – Parapsychologie auskommen, die sich extensiv mit solchen Erscheinungen befasst habe (Mager/Wunderle 1931: 10). Zugleich übte Wunderle scharfe Kritik an Gerlichs Behauptung von der Tatsache einer übernatürlichen Wirklichkeit, die in Konnersreuth vermeintlich erfahrbar sei: „Konnersreuth darf keine übernatürliche Auskunftsstelle werden!“ (Mager/Wunderle 1931: 19) Vielmehr habe die theologische Beurteilung des Geschehens in einer wissenschaftlichen Untersuchung überhaupt nichts zu suchen. Wunderles eigene Deutung des Falles ging dann in Richtung einer psychogenen Verursachung der Phänomene (Mager/Wunderle 1931: 16) – wenngleich er die weiteren Forschungen daran auch nicht betrieben sehen wollte „ohne die Leuchte lebendiger Religiosität.“

(Mager/Wunderle 1931: 22) Neumanns Fall habe zudem „die Frage zugespitzt, ob es eine natürliche Stigmatisation gibt“ (Mager/Wunderle 1931: 20) – eine Überlegung, die auch sein Kollege Johannes Lindworsky (1875-1939) in ähnlicher Weise schon angestellt habe. Die Ausführungen schließen mit dem Verweis auf einen weiteren wichtigen Vergleichsfall: Den des „Wunders von Brooklyn“, Mollie Fancher (Dailey 1894), der ähnlich wie der von Therese Neumann weiteren Kreisen bekannt geworden sei und eigentlich der näheren Untersuchung bedürfe. (Mager/Wunderle 1931: 22)

Die Reaktion Gerlichs auf Wunderles Vortrag fiel so heftig aus, dass sie auch in den wenigen Aufzeichnungen zum Kongress dokumentiert ist: „Nach dem allgemeinen Eindruck der Anwesenden war diese ungeheuerliche Polemik eines wissenschaftlichen Kongresses schlechthin unwürdig.“ (Mager/Wunderle 1931: 23) Aus einem weiteren Kongressbericht geht hervor, dass eine Diskussion des Falles eigentlich unter Ausschluss der Öffentlichkeit, allein im Kreis der Wissenschaftsvertreter, geplant war. Doch Gerlich selbst ließ dies nicht zu und wollte seine Entgegnung zu Wunderle explizit von einer breiteren Öffentlichkeit wahrgenommen wissen. (Kunert 1930: 378) Dem stimmte der Vorstand des Kongresses zu. Ein genauerer Wortlaut von Gerlichs Entgegnungen auf dem Kongress ist leider nicht dokumentiert. In den Dokumentationen rund um die betreffende Diskussion findet stattdessen aber der Bericht von Prof. Alois Mager aus Salzburg Erwähnung, der sowohl im Band *Um Konnersreuth* als auch – und ursprünglich – in der Augsburger Postzeitung vom 15. Juli 1930 abgedruckt wurde und im Wesentlichen eine Verteidigung Wunderles enthält: „Es war geradezu widerlich, wie Wunderle als katholischer Theologieprofessor vom protestantischen Laien in theologischen Fragen sich schulmeistern lassen mußte.“ (Mager/Wunderle 1931: 28) Bemerkenswert ist zudem der Hinweis Magers, dass sich die Kirche noch nicht abschließend zu dem Fall geäußert hätte: „Wir müssen wiederum dankbar die kluge Zurückhaltung der amtlichen kirchlichen Stellen bewundern, die sich bis heute weder nach der einen, noch nach der anderen Seite endgültig geäußert haben.“ (Mager/Wunderle 1931: 29) Eine Übernatürlichkeit der Ereignisse könne stattdessen gar nicht bewiesen werden, aber: „Auf der anderen Seite ist aber noch viel weniger bewiesen oder streng beweisbar, daß die Vorgänge nur natürlich sind. Letzteres muß jenen gegenüber ausdrücklich betont werden, die da meinen, die bloße Natürlichkeit bewiesen zu haben.“ (Mager/Wunderle 1931: 29) Fritz Gerlich legte mit einer Kampfschrift nach, die 1931 (rechtzeitig zum zweiten religionspsychologischen Kongress in Wien) erschien und in der er die Debatte zum Fall Konnersreuth in Form einer Gerichtsverhandlung inszenierte (Gerlich 1931).

Nun könnten die Diskussionen über die Echtheit des Anspruchs von Therese Neumann, ein Sprachrohr göttlicher Offenbarung zu sein, als ein Spezialfall religionspsychologischer Debatten abgetan werden. Dem steht jedoch die Tatsache entgegen, dass der Fall Konnersreuth zugleich von einiger politischer Relevanz gewesen ist (O’Sullivan 2018). Gerlich hatte dies schon im Vorwort seiner zweibändigen Publikation zu Therese Neumann aus dem Jahr 1929 betont:

“ Im Sommer 1927 hatte die öffentliche Erörterung über die Vorgänge in Konnersreuth sich außerordentlich zugespitzt. Es bildeten sich geradezu Parteien, die mit Forderungen über die Behandlung des Falles an die öffentlichen Gewalten, insbesondere die bayerische Staatsregierung, auftraten. Im Namen der Vernunft und der Wissenschaft wurde verlangt, daß die Regierung sich zu Maßnahmen gegen die Stigmatisierte entschlösse. Von den extremen Richtungen, insbesondere von kommunistischen Kreisen, wurde sogar mit Gewalt gedroht, wenn die Staatsregierung nicht den Wünschen dieser Gruppen entsprechen sollte. (Gerlich 1929: VII)

Die Forderungen, die formuliert worden waren, gingen beispielsweise in die Richtung einer Überweisung Neumanns in eine „neutrale Klinik“ (Gerlich 1929: VII) zum Zwecke weiterer Untersuchungen. Fritz Gerlich hatte sich in Anbetracht dessen zu einer Einmischung genötigt gefühlt. Er sah die „verfassungsmäßigen Rechte einer Staatsbürgerin“ (Gerlich 1929: VII) bedroht, „die niemandem etwas zuleid getan hatte“ (Gerlich 1929: VII) und nun auf diese Art und Weise ihrer Freiheit beraubt werden sollte.

“ Kurz: Mich begann die Frage zu beschäftigen, ob und inwieweit eine bestimmte Form religiösen Lebens, die keineswegs die öffentliche Ordnung stört – denn die Ordnung störten diejenigen, die nach Gewalt riefen, nicht aber die Stigmatisierte – [...] berechtigen sollte, diesen Menschen seiner verfassungsmäßig gewährleisteten Freiheit und seines Verfassungsrechtes über seinen Körper zu berauben. (Gerlich 1929: 9)

So begann Gerlich, sich mit Neumann zu befassen und sich für sie einzusetzen. Bemerkenswert eindeutig ist dabei seine Deutung ihres Zustandes: „Der Heiland“ selbst benutze „ihr Sprechorgan“, „um humano modo einzelnen Menschen die Gnade einer Belehrung zu gewähren“ (Mager/Wunderle 1931: 54). Es sollte nicht lange dauern, bis dieser „Heiland“ dann auch selbst politisch wurde. Denn der sich um Neumann scharende Konnersreuther Kreis erhielt von ihr den Auftrag, sich gegen den Nationalsozialismus zu stellen. Den Kurs seiner publizistischen Tätigkeiten ließ Gerlich von da an durch Neumann absegnen (Morsey 2016: 174). Zu ihm und seinem wichtigsten Mitarbeiter bei den *Münchener Neuen Nachrichten*, Pater Ingbert Naab, soll sie gesagt haben: „Ihr zwei müsst kämpfen. Helfen wird es ja nichts, aber ihr müßt es doch tun!“ (Neumayr 1947: 306)

So traf sich der um Therese Neumann formierende Kreis wahrscheinlich ab 1929 zunächst regelmäßig in Konnersreuth selbst, später in Eichstätt.⁵ 1931 begann Gerlich dann mit seiner Kampfpublizistik und direkten verbalen Angriffen auf Adolf Hitler (Morsey 2016: 187). Als Herausgeber und Chefredakteur der Wochenzeitschrift *Illustrierter Sonntag* (ab 1932 umbenannt in der *Der gerade Weg*) hatte er schließlich auch ein Publikationsorgan zur Verfügung, das Hitler

⁵ Dazu gehörten unter anderem der Theologieprofessor Franz Xaver Wutz, der bereits erwähnte P. Ingbert Naab, Theologieprofessor Joseph Lechner, der Naturwissenschaftler Franz Xaver Mayr, die Äbtissin der Benediktinerinnenabtei St. Walburg in Eichstätt, Benedicta Maria Anna Spiegel von Peckelsheim sowie der Großgrundbesitzer, Unternehmer und dem katholischen Hochadel zugerechnete Erich Fürst von Waldburg-Zeil.

kannte und rezipierte. Aus diesem Grund musste Gerlich wegen Gewaltandrohungen seitens der NSDAP schon ab 1931 Polizeischutz in Anspruch nehmen (Morsey 2016: 188). Dies hielt ihn jedoch nicht von seinem Kurs ab, auch weiterhin vor der „Pest“ des Nationalsozialismus (Gerlich 1932) zu warnen. Gleichzeitig thematisierte *Der gerade Weg* regelmäßig auch weiterhin den Fall Konnersreuth und setzte sich vehement für dessen religiöse Glaubwürdigkeit gegenüber anderen Publikationen ein, die das Gegenteil behaupteten.

Nach weiterer intensiver Publikationstätigkeit in den folgenden Jahren wurde Fritz Gerlich nach der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten am 9. März 1934 verhaftet und in der Nacht des 30. Juni 1934 im KZ Dachau erschossen. Nahezu alle deutschen Bischöfe schwiegen über seine Ermordung (Morsey 2016: 293), in Konnersreuth wurde sie nach einem Lagebericht der Bezirksregierung in Regensburg am 8. August 1934 bekannt (Morsey 2016: 294). Therese Neumann selbst unternahm später keine weiteren gegen die Regierung gerichteten Bemühungen mehr (O’Sullivan 2018: 159), wurde aber stets kritisch bis ablehnend vom Regime betrachtet, das in ihr eine potenzielle Bedrohung des nationalsozialistischen Weltbildes sah (O’Sullivan 2018: 163). *Der Völkische Beobachter* hatte schon seit 1927 gegen die Echtheit der Stigmata argumentiert, und gleiches galt wie bereits erwähnt für die Stellungnahmen aus der kommunistischen Presse dieser Zeit. (O’Sullivan 2018: 163) Wunderle interpretierte die Tatsache, dass man sich trotzdem nicht aktiver gegen Neumann wandte, zugleich als Vorsichtsmaßnahme des Regimes gegenüber dem politischen Destabilisierungspotential, das es im Fall Konnersreuth sah (O’Sullivan 2018: 163). Er selbst wandte sich explizit gegen eine Politisierung des Falles, den er allein als einen Fall mit Relevanz für die Kirche, nicht aber für den Staat, betrachtete (O’Sullivan 2018: 166).

Der Fall Konnersreuth bildet eine wichtige thematische Brücke zum zweiten „ersten“ internationalen religionspsychologischen Kongress, auf den an dieser Stelle vorgegriffen werden soll. Am 26. Mai 1931 hielt Prof. Alois Mager aus Salzburg dort erneut einen Vortrag zum Thema. Er begann ihn mit dem Hinweis auf die „ins Ungemessene“ sich häufende Literatur zu Konnersreuth, in der man jedoch weiterhin keiner „Lösung“ nähergekommen sei (Mager/Wunderle 1931: 37). Auch er wolle eine Lösung des Falles an der Stelle nicht anbieten, verweise aber auf die zwei Möglichkeiten einer Auseinandersetzung damit: Die eine sei die persönlich-menschliche, die andere die wissenschaftliche. Darauf folgte der Verweis auf seine eigene Antrittsvorlesung in Salzburg, die er der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Fall Konnersreuth gewidmet habe:

“ Ich kam zu dem Ergebnis, daß im Konnersreuther Geschehen natürliche, ja pathologische Faktoren im weiten Umfang mitbeteiligt sind. Es blieb aber ein Restbestand, der auf Grund unserer heutigen Ursächlichkeitskenntnis nicht erklärt werden kann. Es steht demnach auch wissenschaftlich frei, den Einbruch einer außermenschlichen, übernatürlichen Macht in das Konnersreuther Geschehen anzunehmen (Mager/Wunderle 1931: 37).

Weiterhin bestünde jedoch ein wesentliches Problem im Fehlen empirischer Forschungen zu den unterschiedlichen außergewöhnlichen Bewusstseinszuständen von Therese Neumann – hier stünde man eigentlich immer noch ganz am Anfang (Mager/Wunderle 1931: 39). Die darauffolgenden Ausführungen sind dann insbesondere für die Frage nach der Verwissenschaftlichung des Religionsbegriffs aufschlussreich, denn Mager stellte fest: „Eine Wissenschaft wird von dem Gegenstand bestimmt, den sie untersucht [...]. Freilich wird hier der Begriff des Religiösen als bekannt vorausgesetzt. Allerdings arbeitet die heutige Religionspsychologie mit einem Religionsbegriff, der alles eher als geklärt oder gar eindeutig bestimmt ist.“ (Mager/Wunderle 1931: 39) In seiner eigenen Sicht sei Religion jedenfalls immer eine Beziehung zwischen dem Menschen und der „wirklich existierenden Wesenheit“ Gott (Mager/Wunderle 1931: 40). Die menschliche Seite sei für die religionspsychologische Forschung dabei aber die entscheidende, also das „selbstbewußt stellungnehmende[n] Erfassen der göttlichen Realität.“ (Mager/Wunderle 1931: 40) Ob die Konnersreuther Ereignisse tatsächlich religiöse Vorgänge in diesem Sinne seien, blieb für Mager jedoch unklar. Ebenso könnten auch das Traumbewußtsein oder das mediale Bewußtsein die Ursache jener Zustände gewesen sein (Mager/Wunderle 1931: 42), wenngleich ein Restbestand an Unerklärlichem blieb, den er vor allem in den Phänomenen der Nahrungslosigkeit, der Stigmata, der Schauungen, dem Hören und Wiedergeben von fremden Sprachen sowie dem Erkennen von Seelenzuständen fremder Personen gegeben sah (Mager/Wunderle 1931: 42). Es folgte eine erneute und scharfe Auseinandersetzung zwischen Mager und Gerlich insbesondere in brieflicher Form (Mager/Wunderle 1931: 43-64), die den Graben zwischen beiden nur umso weiter vertiefte.

Zusammenfassende Beobachtungen zum Kongress in Erfurt

Was lässt sich nun aus der Distanz für die Frage nach der Relevanz des Falles für die Geschichte der Verwissenschaftlichung von Religion sagen? Anders gesagt: Wofür steht der Fall Konnersreuth in den so scharf geführten Kontroversen auf den Tagungen von 1930, 1931 und im Umfeld? Befragt man dazu die *hier vorgestellten Quellen* (und diese stellen lediglich einen kleinen Ausschnitt aus dem gigantischen Konvolut an Publikationen zu diesem Fall dar, das hier nicht berücksichtigt werden kann), stechen folgende Aspekte hervor:

Der Fall sticht als *spektakulärer Einzelfall* heraus. Unter Rückgriff auf die im Kapitel zu den Fallgeschichten vorgestellte Frage nach der Reihenbildung (also: als Teil welcher Reihe wird der Fall gesehen?) lässt sich hier Besonderes beobachten, insofern der Fall Therese Neumann sich gerade dadurch auszeichnet, dass er sich *nicht eindeutig zuordnen lässt*. Die Reihen, in die er gestellt werden sollte, sind mehrere, aber keine der im Diskurs vorgeschlagenen Deutungen erlangte die letzte Oberhand. Die Psychiater, die sich mit Neumann befassten, stellten ihren Fall in eine Reihe mit anderen Hysterischen. Doch diese Einordnung erfuhr vehementen Widerspruch. Andere, vor allem der sich um sie scharende Konnersreuther Kreis, sah in Neumann ein Sprachrohr Gottes. Und die Religionspsychologen, die sich mit ihr befassten, versuchten eine Einreihung neben andere Mystiker*innen oder auch den Vergleich zu anderen unerklärten

spektakulären Einzelfällen – etwa dem der Mollie Fancher. Interessanterweise waren es dabei vor allem die Religionspsychologen, die sich weltanschaulich nicht festlegen wollten: Während die Psychiater eine rein materialistisch-medizinische Deutung verfolgten, vertraten die Anhänger*innen Neumanns eine rein religiöse, damit metaphysisch orientierte Deutung. Autoren wie Wunderle oder Mager wurden dem gegenüber nicht müde zu betonen, dass eine weltanschaulich relevante Entscheidung über die Deutung des Falles letztlich nicht zu fällen sei – und die Wissenschaft der Religionspsychologie diese Aufgabe auch gar nicht hätte. Vielmehr sei ihre Aufgabe, den Fall allererst ausführlich in allen seinen Einzelheiten zu erfassen und zu erforschen, um dann etwaige Gemeinsamkeiten mit anderen Fällen festzustellen. Da der Zugang zu Neumann aber nicht länger gewährt worden sei, könnten solche Forschungen gar nicht weiter vorangetrieben werden.

Die enorme Flut an Texten zu Konnersreuth zeigt zudem, dass es ein massives Bedürfnis an der Einhegung oder – um es mit Foucault zu sagen – *Zähmung* dieses Falles gegeben hat. Die zahlreichen Einordnungsversuche sind daher zugleich Ausdruck davon, dass der Fall von den Beteiligten und damit für die Diskursordnungen, in denen sie sich bewegten, als höchst relevant wahrgenommen wurde. Das scheint nicht zuletzt an seinem systemsprengenden Potential gelegen zu haben. Verhandelt werden musste: Ist Therese Neumann ein Sprachrohr Gottes und wenn ja: Was bedeutet das für die katholische Kirche? Und was bedeutet es für den Nationalsozialismus, wenn Neumann in dieser Rolle zum politischen Widerstand aufruft? Weiter lässt sich fragen, ob die katholische Kirche auch deswegen gegenüber Neumann indifferent blieb, weil sie eine zu starke Politisierung befürchtete, sobald sie sich auf eine Seite stellte?⁶ Ist das vielleicht auch ein Grund dafür, dass Wissenschaftler wie Wunderle und Mager (beide Katholiken) die Deutungsfrage nicht klar beantworten wollten?

Zuletzt sprengten Neumanns Visionen, ihre Nahrungslosigkeit und Stigmata auch die bestehende Ordnung einer Psychiatrie, in der solche Dinge höchstens als Betrug, nicht aber als tatsächliche Ereignisse in Erscheinung treten konnten. Der Fall Therese Neumann widersetzte sich also seiner Verwissenschaftlichung und darüber hinaus blieb auch unklar, *wofür* er überhaupt ein Fall war. Verschiedene Deutungsversuche, sich den Fall zu eigen zu machen, scheiterten, und doch konnten viele nicht davon lassen. Das betraf auch die Religionspsychologie, auf deren Tagungen er jeweils Gegenstand intensiver Debatten war. Therese Neumann von Konnersreuth wäre eigentlich ein Paradebeispiel für das gewesen, was bei William James als religiöses Genie mit einer gewissen Tendenz zum Pathologischen verhandelt worden ist. Doch wollte keiner der Redner sie in diesem Sinne gelten lassen.

⁶ Das Verfahren zur Seligsprechung von Therese Neumann ist aktuell immer noch im Gange und war lange Zeit umstritten. Vgl. die Nachricht auf der Website des Bistums Regensburg vom 8. April 2023: <https://bistum-regensburg.de/news/resl-von-konnersreuth-vor-125-jahren-geboren>.

Der „zweite erste“ internationale religionspsychologische Kongress in Wien (1931)

Der „zweite erste“ internationale religionspsychologische Kongress steht in einigem Kontrast zum ersten in Erfurt, insbesondere was den Umfang, die Sichtbarkeit, das Thema und die Besucherzahlen anbelangt:

Etwa 400 Personen aus europäischen und außereuropäischen Ländern nahmen an der Wiener Tagung 1931 teil. Jacob van Belzen, der sich in einem Kapitel seiner historischen Aufarbeitung zur Geschichte der internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie mit dem Kongress in Wien beschäftigt hat, schreibt: „Nie wieder hat es, soweit bekannt, einen solch großen, ausschließlich der Religionspsychologie gewidmeten Kongress gegeben!“ (van Belzen 2015: 126) So waren 36 Vorträge vorgesehen, von denen schließlich 28 gehalten wurden. Die vorläufige Gästeliste zeigt eine Vielzahl an bedeutenden Persönlichkeiten aus der Wissenschaft, darunter beispielsweise Ernst Cassirer (Hamburg), Carl Gustav Jung (Zürich), Gerardus van der Leeuw (Groningen, Niederlande), Traugott Konstantin Oesterreich (Tübingen), James B. Pratt (Williamstown, USA), Eduard Spranger (Berlin), Edwin D. Starbuck (Iowa, USA), Robert H. Thouless, (Glasgow, UK), Joachim Wach (Leipzig) oder auch Georg Wobbermin (Göttingen). (van Belzen 2015: 126) Von allen Genannten ist interessanterweise später insofern keine Rede mehr, als niemand von ihnen auf der Tagung tatsächlich einen Vortrag gehalten hat. Da es keinen vollständigen Konferenzband gibt, bleibt auch ihre sonstige Beteiligung am Geschehen (etwa in Form von Wortmeldungen in Diskussionen) oder überhaupt die Tatsache ihrer Teilnahme unklar.

Zweifelsohne lässt sich sagen, dass die Tagung international wahrgenommen wurde und in Wien ein Großereignis war, über das viele Zeitungen berichteten (van Belzen 2015: 127). Auch von bedeutenden Autoren der Religionswissenschaft wurde sie – so zeigt die Gästeliste – zumindest wahrgenommen und rezipiert. Umso bedauerlicher ist es, dass kein vollständiger Kongressbericht vorliegt. Stattdessen veröffentlichte Karl Beth lediglich einen „dritten Teil“ (Beth 1933) mit ausschließlichem thematischem Fokus auf der Frage nach dem Unglauben und der Jugendpsychologie. Die beiden Vorgängerteile waren zwar angekündigt, sind jedoch nie erschienen. Mehrere auf dem Kongress gehaltene Vorträge wurden stattdessen einzeln und erst 1935 in der *Zeitschrift für Religionspsychologie* veröffentlicht.

Die erneute Bezeichnung des historisch gesehen zweiten Kongresses als „erster“ ist dabei Ausdruck eines Konflikts der beiden religionspsychologischen Schulen: War Erfurt eher eine Angelegenheit von Vertreter*innen der Dorpater Schule mit ihrer experimentellen Ausrichtung gewesen, kam nun die 1922 bzw. formell 1924 in Wien gegründete *Internationale Religionspsychologische Gesellschaft* (IRG) mit Karl Beth als ihrem Präsidenten zum Zuge, die sich als verstehende Religionspsychologie in die Tradition Diltheys stellte. Erklärtes Ziel der Religionspsychologie im Sinne der Tagung war, „die Gesamtheit der religiösen Erscheinungsformen, ihre Entstehung und ihre Auswirkungen frei von jeder konfessionellen oder weltanschaulichen Beschränkung“ (Körber 1931: 310) zu erforschen.

Im Einleitungskapitel des Tagungsbandes konkretisierte Karl Beth dieses Vorhaben dann weiter:

“ Religionspsychologie hat es mit dem religiösen Menschen zu tun, d.h. mit dem Menschen, so wie er bestimmt erscheint und sich gehabt, wenn er sich von einer Macht angerührt weiß, über deren Beschaffenheit der Psychologe als solcher bei all seinen Untersuchungen, die er an dem also berührten Individuum anstellt, nichts wird aussagen können oder wollen. Der Gegenstand der Untersuchung ist genau genommen nichts als das Verhalten selbst dieser religiös bestimmten Menschen. (Beth 1933: 4)

Am religiösen Fall könne daher nicht der Gegenstand von Religion selbst erforscht werden, sondern allein das Individuum, das sich auf ihn beziehe. Dabei stellte Beth weiter fest, dass sich auch „kein eindeutiges Verhalten“ (Beth 1933: 4) als religiös identifizieren lasse. Stattdessen seien die Reaktionen von Menschen auf ein solches Berührt-Sein individuell verschieden und schon bei einzelnen Personen über Zeit und Umstände hinweg unterschiedlich.

Als zentrale Frage stellte Beth daher die Ursachen für die unterschiedlichen Reaktionsweisen heraus (Beth 1933: 4). Seine Überlegungen waren an dieser Stelle unmittelbarer Ausdruck der intensiven Auseinandersetzung mit dem Einzelfall und seiner Relevanz für eine allgemeine Anthropologie:

“ Die Betrachtung von Seiten des Menschen her nennen wir die psychologische. Sie geht von der Erfahrung aus und bewegt sich so sehr im Rahmen des immer neu durch die Erfahrung herbeizuschaffenden Materials, daß nicht einmal abzusehen ist, ob sie je zu einer Anthropologie im Sinne der Beschreibung des Menschen an sich gelangen oder gar werden könnte. (Beth 1933: 6)

Insofern drehten sich Beths Überlegungen an dieser Stelle genau um jene „Dialektik von Allgemeinem und Besonderem“ (Wernet 2023: 57-58), die in der Auseinandersetzung mit Fallbeispielen stets zum Ausdruck kommt. In spezieller Weise herausfordernd sei das Feld der Religionspsychologie dann deswegen, weil „der objektive Faktor, die auf den Menschen zur Auslösung der religiösen Empfindung einwirkende Macht (der ‚Reiz‘), sich wie kein anderer Faktor menschlicher Beeinflussung entzieht“ (Beth 1933: 7) und experimentell insofern auch nicht reproduzierbar sei. Dem „göttlichen Faktor“ (Beth 1933: 7) käme zudem „nicht jene Bekanntheitsqualität wie anderen Reizquellen“ (Beth 1933: 7) zu. Hier setzte daher auch der Fokus der Tagung an: Bei der Frage nach jenen Menschen, „die behaupten, den Einfluß solcher Macht nicht zu verspüren“ (Beth 1933: 7).

Den thematischen Fokus der Tagung bildete deshalb – auch wenn nicht alle Gäste letztlich dazu referierten – der Unglaube. Dabei war die Frage leitend, ob es sich beim Unglauben nur um eine durch zufällige Ursachen hervorgerufene seelische Haltung handle oder ob es „echten“ Unglauben gäbe. Karl Beth begründete die Themenwahl unter anderem damit, dass bei der Behandlung der Frage nach einer Psychologie des Glaubens das Abschweifen in dogmatische Gebiete viel schneller geschehe als bei der Frage nach der Psychologie des Unglaubens. Im letzteren Fall sei es daher wesentlich leichter, sich innerhalb der Grenzen der Religionspsychologie zu halten. Für die Frage nach der Aushandlung von Religion ist diese

Themenwahl in besonderer Weise aufschlussreich, denn was ließe sich aus der möglichen Erkenntnis einer Existenz von „echtem“ Unglauben für die Auseinandersetzung mit Religion schließen? Eine Areligiosität *sui generis* vielleicht?

Zum Verständnis der Debatte ist jedoch hinzuzufügen, dass die Themenwahl zugleich als Reaktion auf eine massive Krisenwahrnehmung der Zeit zu sehen ist: Denn die religionspsychologische Debatte geriet an dieser Stelle in den Sog des viel diskutierten Bedeutungsverlustes der Kirchen in Deutschland, wie er beispielsweise an einem massiven Verlust der Kirchenmitglieder seit 1918 (Nowak 1995) konkret und auch empirisch fassbar wurde (Hölscher 2005). In den Beiträgen auf der Tagung wurde auf diese Situation im Sinne einer Krisenwahrnehmung – auch von Beitragenden aus anderen Ländern – immer wieder Bezug genommen.

Dazu lohnt nun der Blick in den Konferenzband selbst, der allerdings – wie erwähnt – nur einen unvollständigen, wenn auch für die hier zur Diskussion stehende Fragestellung ausreichenden Einblick in die Debatten erlaubt. Auffällig ist, dass es sich bei den Beitragenden nicht durchgängig um akademische Vertreter*innen aus der Religionspsychologie im engeren Sinne handelte, sondern dass das Gespräch auf der Tagung insgesamt „interszientistisch“ angelegt war (Nahrhaft 1931: 97). Der erste Beitrag im Band beispielsweise stammte vom Akademiedirektor Kurt Körber aus Dortmund, der sich mit der „seelische[n] Not des jungen Religionslehrers“ (Körber 1933: 13-19) befasste. Sein Bericht über den Austausch mit angehenden Religionslehrkräften erlaubt dabei einen bezeichnenden, wenngleich nur punktuellen Einblick in die Praxis des Religionsunterrichts und die Haltung der Religionslehrkräfte der Zeit: „Ein sehr großer Anteil der Studenten befindet sich beim Eintritt in die Akademie zur Religion und zum Religionsunterricht in stiller Opposition.“ (Körber 1933: 14) Dies sei unter anderem auf die „schlechten“ Erfahrungen zurückzuführen, die die Studierenden selbst als Kinder und Jugendliche in ihrem Religionsunterricht gemacht hätten. So zitierte Körber einen Studenten den er dazu befragt hatte: „Religion war ein Fach wie Deutsch, Französisch usw. Daß der Religionsunterricht noch etwas mehr geben sollte als reine Wissensübermittlung, ist mir auf der Schule nie bewußt geworden.“ (Körber 1933: 14) Auch wenn sich diese Beschreibung aus der Sicht heutiger Bestrebungen der Religionswissenschaft zur Etablierung eines religionskundlichen Religionsunterrichts als erstaunlich fortschrittlich lesen lässt (Hölscher 2013), stellte sie aus Sicht des Autors einen wesentlichen Mangel zur Diskussion: das Fehlen einer engagierten, involvierten Innenperspektive. Es folgten Versuche einer typologischen Gruppierung der verschiedenen Auszubildenden im Hinblick auf ihre affirmative bis ablehnende Haltung gegenüber der Religion. Der kurze Beitrag schloss mit einem Plädoyer für eine stärkere Berücksichtigung der benannten Probleme in der Ausbildung angehender Religionslehrkräfte. Ob es sich bei den beschriebenen Fällen um „echten Unglauben“ handelte, thematisierte dieser Beitrag allerdings nicht.

Der darauffolgende Vortrag von Studienrat Dr. Alfred Römer diskutierte materialreich anhand von Fallbeispielen den „Verlust des Kinderglaubens“ (Römer 1933). Auch er begann mit einer Beschreibung der „Probleme“, wenn sich „die religiöse Unterweisung nur auf Übermittlung von religionskundlichen, insbesondere religionsgeschichtlichen Stoffen beschränkt.“ (Römer 1933:

20) Nach einigen entwicklungspsychologischen Ausführungen beschrieb der Autor dann die Phase, wo „auch der religiös erzogene junge Mensch beim Selbständigwerden sehr oft irgendwie Fühlung mit der atheistischen Zeitströmung gewann. Die letzten Jahrzehnte bewiesen das fortgesetzt.“ (Römer 1933: 23) Von dieser „atheistischen Zeitströmung“ ist dann noch mehrmals, jedoch ohne Konkretisierung, die Rede. Stets wird sie jedoch als etwas Äußerliches beschrieben, das sich verändern kann und wird. Römer sprach an dieser Stelle vage von einer neuen Wendung zur Religion in Gestalt einer „völkischen Sonderart der Religiosität“ – die aber „dem christlichen Gut zurzeit nicht gefährlich“ werden würde (Römer 1933: 23-24). Weiter konkretisiert wird dieser Gedanke an dieser Stelle nicht. Auch blieb Römer letztlich eine klare Auskunft zum Vorhandensein „echten Unglaubens“ schuldig. Stattdessen zielten seine durchweg apologetischen Argumentationen auf eine Revitalisierung des christlichen Glaubens unter Kindern und Jugendlichen.

Von Prof. Carl Schneider aus Riga stammte der darauffolgende Beitrag, der sich auf Grundlage einzelner Fallbeispiele mit den Widerständen von Studierenden gegen das Religiöse befasste. Auch hier ist die Argumentation letztlich apologetisch – sie beschreibt verschiedene Maßnahmen, mit deren Hilfe eine Rückkehr religionsferner Studierender erreicht werden könnte. Nur wenn das Christentum wieder gestaltend in die Welt eingreife, könne dies geschehen (Schneider 1933: 54).

Prof. Henri Clavier aus Montpellier sprach in seinem Vortrag über die Verantwortlichkeit der Gläubigen für die Bildung des Unglaubenskomplexes. Er stellte die These auf, dass Unglaube bei Jugendlichen häufig die Schuld der Erwachsenen sei, die den Jugendlichen den Glauben falsch vermittelten. Weiter unterschied er fünf verschiedene Typen des Unglaubenskomplexes, die er jeweils an Fallbeispielen demonstrierte. Generell vertrat er die Auffassung, dass es sich beim Unglauben nicht um „ein Elementarfaktum von homogener Struktur und von einer einzigen Wurzel ausgehend“ handle, sondern um „ein Vielfältiges, von mannigfacher Zusammengesetztheit, von heterogener Bildung und mehrfacher Verursachung“ (Clavier 1933: 66-67). Vor allem die Tatsache, dass Clavier nach den „Schuldigen“ fragte, die für den verursachten Unglauben verantwortlich seien, lässt deutlich werden, dass auch er sich in einem normativen Diskurs bewegte, der den Unglauben gegenüber dem Glauben explizit abqualifizierte. Die Argumentation Claviers wurde Gegenstand von Kritik in der Aussprache. So kritisierte etwa Prof. A. Boutinaud aus Paris: „So sehr ich Prof. Clavier für seine Darlegungen danke, so scheint mir gerade hier die Gefahr einer Vermengung von Moral, Psychologie, Theologie und Metaphysik besonders hervorgetreten zu sein.“ (Beth 1933: 83) Zusätzlich hob Boutinaud den Mangel an empirischer Fundierung der geführten Argumentation hervor.

Prof. Georges Berguer aus Genf hielt einen Vortrag zur Frage nach dem Heilsgedanken in der Gegenwart, der auf einer Umfrage unter Studierenden eines Kurses zur Religionspsychologie in Genf basierte. Die Umfrage hatte das Ziel, zu ermitteln, ob und in welcher Form der „Heilsgedanke“ überhaupt noch Relevanz für die Befragten hätte. Auch Berguers Vortrag blieb dabei apologetisch. Er ging schon in der Formulierung der Fragen an seine Proband*innen davon

aus, dass explizit christliches Vokabular Widerstände auslösen würde. Daher waren die ersten Fragen auch ganz allgemein gefasst: „1. Erwarten Sie etwas vom Leben? 2. Meinen Sie, daß es von Ihnen abhängt, Ihrem persönlichen Leben einen Sinn zu geben? 3. Wie bezeichnen Sie Ihr eigenes Ideal? Ist es rein persönlich? oder sozial? oder politisch? oder ästhetisch? oder moralisch? oder religiös?“ (Berguer 1933: 88) Die Ergebnisse der Befragung waren für Berguer erschreckend: Die Art, wie die Befragten geantwortet hätten,

“ [...] enthüllte uns nicht sowohl eine Entfremdung vom christlichen Heile als solchem, als vielmehr eine unselige Abwesenheit dessen, was man den ‚Sinn für das Heil schlechtweg‘ nennen könnte, eine Leere, eine Gefühlsarmut für das menschliche Elend, kurz gesagt, eine Selbstzufriedenheit und eine Befriedigung mit den Dingen, welche jeder höheren Bestrebung die Flügel beschneidet. (Berguer 1933: 88-89)

Tiefere Bezüge zum Heilsgedanken meinte Berguer dann lediglich bei jenen Befragten zu sehen, die ausgesprochene Christen mit Bezug zur Kirche seien. Daraus leitete er das Bestehen eines tiefen Grabens ab zwischen der Gruppe der aus seiner Sicht wenigen christlich Geprägten und

“ [...] der Gemeinschaft der Menschen, die sich außerhalb der Kirche hält oder an ihren Grenzbezirken lebt. Nicht nur, daß die Worte, welche die einen anwenden, von den anderen nicht verstanden werden, sondern sie sind für sie aller Realität entleert; sie haben jeden Inhalt und jede Kraft verloren. Sie empfinden nicht einmal mehr, daß diese Worte für sie keine Bedeutung haben; sie sind sich nicht mehr bewußt, daß da etwas zu verstehen ist. (Berguer 1933: 93)

Berguer diagnostizierte der Mehrheit der Befragten somit die vollkommene religiöse Indifferenz. Den Grund dafür sah auch er in einer bestimmten Form des herrschenden Denkens, namentlich im Determinismus (Berguer 1933: 94). In der darauffolgenden Aussprache bekam Berguer viel Zustimmung für seine Beobachtungen. Unter anderem verwies seine Zuhörerschaft auf ähnliche und noch umfangreichere Studien – vor allem die von Paul Piechowski zum „proletarischen Glauben“ (Piechowski 1927), womit dann auch der politische Aspekt des Themenkomplexes angesprochen war. Kritisch äußerte sich dem gegenüber Marianne Beth, die vor allem in den zu seiner Datenerhebung benutzten Begrifflichkeiten ein Problem sah. Diese seien der „Kirchensprache“ immer noch zu viel zu nah gewesen und hätten die Ergebnisse damit verzerrt. „Ich glaube, daß die meisten Persönlichkeiten, welche Prof. Berguer geantwortet haben, kaum solche sein werden, die kein Ziel haben, sondern solche, die etwas aus ihrem Leben machen möchten.“ (Beth 1933: 97) Nichtsdestotrotz ging Marianne Beth selbst sehr wohl in ihrem Beitrag auf dem Kongress von der Möglichkeit eines grundlegenden Unglaubens aus (Beth 1935). Sie nannte ihn im Unterschied zum nur „phänomenalen“ Unglauben den „fundamentalen“ und beschrieb ihn als „eine Ausfallserscheinung psychischer Anlagen“ (Beth 1935: 221) und somit, wie schon die anderen, als defizitär.

Der letzte im Tagungsband abgedruckte Beitrag stammt von Prof. Johannes Lindworsky aus Prag. Er setzte sich dort – anstatt von Unglauben zu sprechen – mit Glaubenszweifeln bzw. Glaubensschwierigkeiten auseinander und vertrat dabei unter anderem die These, dass „gewisse religionspsychologische Erscheinungen nur vom konfessionellen Standpunkte aus richtig erforscht werden“ (Lindworsky 1933: 100) könnten. Die Ausführungen enden unverhältnismäßig abrupt, und anders als bei den anderen Beiträgen ist hier auch keine Aussprache mehr mit abgedruckt. Fast legt sich der Eindruck nahe, der Tagungsband sei in höchster Eile abgeschlossen und zum Druck gegeben worden. Weitere prominente Beiträge auf der Tagung, etwa der von Oskar Pfister zu den Arten des Unglaubens in psychoanalytischer Deutung (Pfister 1935), der von Kristian Schjelderup aus Bergen zu Mutterreligion und Vaterreligion auf psychoanalytischer Grundlage (Schjelderup/Schjelderup 1932) oder auch der von Karl Beth selbst (Beth 1931b, 1931c) sind, wie erwähnt, später und andernorts erschienen. Die Diskussion zu diesen Beiträgen ist leider nicht dokumentiert. Zusammenfassend stellte Karl Beth zur Tagung fest,

“ [...] daß auf dem Gebiete der Religionspsychologie eine so weite Annäherung der Methoden, Wissenschaftszweige und Konfessionen zu verzeichnen ist, daß das Zusammengehörige das Trennende bei weitem überwiegt. Selbstverständlich kam zum Ausdruck, daß die Einstellung zu gewissen Grundbegriffen in den Konfessionen sehr verschieden ist. Es wurde aber auch deutlich, daß gerade mit Hilfe der religionspsychologischen Arbeit diese Verschiedenheit so präzisiert werden kann, daß die eigentümlichen Betätigungen der psychischen Funktionen in der Religiösität nunmehr infolge des Vergleichs der seelischen und verstandesmäßigen Bedingtheiten in klarem Lichte erscheinen. (Beth 1931a)

Zusammenfassende Beobachtungen zum Kongress in Wien

In einer religionswissenschaftlich perspektivierten Außenwahrnehmung der Diskussionen des Kongresses muss das Resümee anders als bei Karl Beth ausfallen: Denn die Argumentation der Vortragenden blieb durchweg christlich-apologetisch verhaftet. Nicht nur ging es um die empirische Erforschung und Beschreibung der Formen dieses Unglaubens anhand von Fällen, sondern auch um die Frage, wie dieser Unglaube zu vermeiden oder pädagogisch zu überwinden sei. Vermutlich ist das auch der Grund für die Bemerkung von Dr. Otto Nahrhaft, von dem der Tagungsbericht in der *Zeitschrift für Religionspsychologie* von 1931 stammt:

“ Ein Hauptergebnis des Kongresses scheint mir aber zu sein, daß die Religionspsychologie heute in den breitesten Schichten der Theologen, Philosophen, Mediziner, Pädagogen sich völliger Anerkennung erfreut. Verschwunden ist das Schreckgespenst des Psychologismus. Man hat jetzt allgemein eingesehen, daß eine streng methodisch arbeitende Religionspsychologie der Ermittlung von Wirklichkeit und Wahrheit auf seelischem Gebiete nur heilsam sein kann. (Nahrhaft 1931: 109)

Die Einschätzung entspricht dem, was weiter oben bereits zur Integration der Religionspsychologie in das Vorhaben der Religionsphänomenologie gesagt worden ist: Sie wurde ihrer psychologistischen Tendenzen entkleidet und so für verschiedene religionsapologetische Ansätze passend gemacht. Die Vorträge machen dabei auch deutlich, dass die Fälle hier eine andere Funktion bekamen: Sie dienten lediglich der Demonstration und Untermauerung bereits feststehender Annahmen über den als bedauerlich wahrgenommenen Zustand der Religion zu dieser Zeit (wobei hier stets die christliche Religion gemeint war).

5. Zusammenfassung und Ausblick

Die entstehende Religionspsychologie hat seit ihrem Beginn in einem Spannungsfeld gestanden: Insbesondere von einigen amerikanischen Vertretern war ihr eine psychologistische Tendenz mit in die Wiege gelegt worden – die Arbeit von James H. Leuba wurde hier als paradigmatisch vorgestellt. Sie bildete den Prototyp einer Form des religionspsychologischen Forschens, das aus einem religionskritischen Geist heraus betrieben wurde. In der deutschsprachigen Rezeption fand man dem gegenüber – zumindest innerhalb der Religionspsychologie im engeren Sinne – vorwiegend die religionsapologetisch verwertbaren Ansätze aus den USA, etwa den von William James, anschlussfähig. Andere reduktionistisch ausgerichtete Ansätze – allen voran der von Sigmund Freud – fanden zumindest im Diskurs der deutschsprachigen Religionspsychologie keine oder nur religionsapologetisch uminterpretiert (vgl. Oskar Pfister) Berücksichtigung. Dies hat sich auch später nicht geändert, eine religionswissenschaftliche Rezeption Freuds bleibt aus (Zinser 2010).

In allen hier diskutierten Beispielen war es dabei jeweils der Fall, auf dessen Grundlage die Analysen zu stehen hatten. Denn wie auch immer man die Religionspsychologie betrieb: Sollte sie nicht wieder zur Theologie oder zur Philosophie werden, hatte sie eine empirische Grundlage nötig. Mit Fällen arbeiteten also nicht nur die experimentell, sondern auch die verstehend ausgerichteten Ansätze. Allerdings war der Fokus sehr verschieden: Während sich die einen für die Sammlung und den Vergleich von möglichst vielen Einzelfällen zur Ermittlung von Durchschnittsreligiosität interessierten, versuchten die anderen in der Auseinandersetzung mit außergewöhnlichen Fällen, religiösen Genies o.ä. eine Idealform von Religion herauszupräparieren. Die Methoden waren dabei sehr verschieden, was sich mit den eingangs gemachten Bemerkungen zur Fallgeschichte als Genre generell deckt: Denn das Schreiben in Fällen war auch innerhalb des religionspsychologischen Diskurses eine sich sehr unterschiedlich ausgestaltende Praxis: Während manche sich dazu der experimentellen Forschung am Menschen bedienten, nutzten andere vor allem die Methode des Fragebogens. Wieder andere bezogen sich auf längere autobiografische Texte, die gar nicht im Zuge ihrer Forschung entstanden waren. Gemeinsam ist allen lediglich die Tatsache, dass sie sich für ihre Forschungen auf das als religiös verstandene menschliche Individuum bezogen.

Die Tagung in Wien war die letzte internationale religionspsychologische Tagung vor der nationalsozialistischen Machtübernahme. Insofern kann in den dortigen Debatten mit gutem

Grund auch ein zumindest vorläufiger Endpunkt für diese Sorte des Religionsdiskurses gesehen werden: Religion sollte wieder als irreduzibles Faktum etabliert werden – und das auch und gerade in einer Zeit, die von den Vortragenden als besonders religionslos diagnostiziert worden war. Trotzdem beabsichtigte man zugleich, die Analysen auf dem Boden der Empirie stehend anzustellen und betonte dies auch immer wieder als wesentliche Grundlage der religionspsychologischen Forschung.

Wie lassen sich die gemachten Beobachtungen nun in die umfassendere Forschung zur Verwissenschaftlichung von Religion einfügen? Es ist sinnvoll, an dieser Stelle auf Lucian Hölschers Beobachtungen zur Geschichte des Religionskonzepts zu rekurrieren, wenn er schreibt:

“ Thus, looking back through its history, the concept of religion reveals its contradictory nature in changing constellations. It was used as a generic concept of universal applicability in the seventeenth and eighteenth centuries, at a time when large parts of the enlightened public in Western Europe were eager to reduce its impact to a limited province of human life. Later, in the nineteenth century, the concept entered into fierce competition with secular ideologies, which denied the existence of any substance in religion altogether. Finally, in the twentieth century religion became a concept, which entailed affirmation and denial of the existence of its object at the same time. (Hölscher 2015: 75)

Man könnte also die beschriebenen Debatten als – wenn auch zeitlich etwas nach hinten verschoben – nahezu paradigmatisch für die von Hölscher beschriebenen Entwicklungen sehen. Die Provinz des menschlichen Lebens, in dem die Religionspsychologie die Religion hauptsächlich wirksam sah, war die menschliche Psyche. Dies steht dabei auch im Kontext einer schon wesentlich weiter zurückreichenden Fokussierung auf das religiöse Individuum, als deren bedeutendste Prägefigur zumeist Friedrich D. E. Schleiermacher hervorgehoben wird (Mohn 2012). Als dessen wichtigster Multiplikator im religionspsychologischen Diskurs kann wiederum Wilhelm Dilthey gesehen werden, der sich intensiv mit Schleiermachers Biografie und Werk beschäftigte und dazu extensiv publizierte (Dilthey 1858-1863, 1870). In der weiteren Entwicklung des Diskurses nach 1900 trat dann genau jenes Ringen mit Denkformen ein, die in den hier beschriebenen Debatten etwa in Form des psychologistischen Ansatzes von Leuba, den psychiatrischen Deutungen des Falles Konnersreuth als reine Hysterie oder auch in den Diagnosen zu einer „atheistischen Zeitströmung“ in den Forschungen zum Unglauben zum Ausdruck kam. Dem stellte man schließlich ein Verständnis von Religion entgegen, das zwar stark durch christlich-apologetische Interessen geprägt war, aber trotzdem genau jene Widersprüchlichkeiten in sich trug, von denen auch Hölscher spricht:

“ Thus was charted the path of scientific investigation of the belief in God in the nineteenth century. Theologians no longer presupposed the real existence of a transcendent God, but instead looked for empirical evidence giving form to the existence of a religious consciousness or sensibility. (Hölscher 2015: 77)

Die religionspsychologische Rede von Religion auf Grundlage von Fallgeschichten blieb dabei stets in Widersprüchlichkeiten verstrickt: Einerseits galt es, die Grenzen des empirisch Beschreibbaren einzuhalten und lediglich von der „menschlichen Seite“ der Religion zu sprechen. Andererseits funktionierte die Rede von der Religion zumindest für den hier beschriebenen Diskurs auch nicht vollständig ohne Gott (wie das etwa bei Leuba der Fall war). Der Bezug auf die Transzendenz fand stattdessen in uneindeutigen Formulierungen wie beispielsweise der Wunderles im Falle Konnersreuth Niederschlag: „Auf der anderen Seite ist aber noch viel weniger bewiesen oder streng beweisbar, daß die Vorgänge nur natürlich sind. Letzteres muß jenen gegenüber ausdrücklich betont werden, die da meinen, die bloße Natürlichkeit bewiesen zu haben.“ (Mager/Wunderle 1931: 29) Ähnlich liest sich dies auch bei Karl Beth, der vom Transzendenten als einem unkontrollierbaren „Reiz“ sprach, der auf die religiösen Menschen wirke: Denn das Problem sei bei der Erforschung von Religion, dass „[...] der objektive Faktor, die auf den Menschen zur Auslösung der religiösen Empfindung einwirkende Macht (der „Reiz“), sich wie kein anderer Faktor menschlicher Beeinflussung entzieht.“ (Beth 1933: 7)

Vor allem der große Kongress in Wien war Ausdruck der Bestrebungen, Religion – nach ihrer drohenden Reduzierung auf rein psychologische Parameter – als irreduzibles Faktum zu reetablieren. Dies war dann auch für jene Religionsphänomenologen wesentlich, die die religionspsychologischen Forschungen in diesem Sinne aufgriffen und in ihre Ansätze integrierten.

Literaturverzeichnis

- Albrecht, Andrea / Lutz Danneberg / Ralf Klausnitzer / Kristina Mateescu, Hg. 2022. *Internationale Wissenschaftskommunikation und Nationalsozialismus: Akademischer Austausch, Konferenzen und Reisen in Geistes- und Kulturwissenschaften 1933 bis 1945*. Berlin: De Gruyter.
- Ankele, Monika. 2009. *Alltag und Aneignung in Psychiatrien um 1900: Selbstzeugnisse von Frauen aus der Sammlung Prinzhorn*. Wien: Böhlau.
- Bauke, Hermann. 1912. „Aufgabe und Methode der Religionspsychologie.“ *Zeitschrift für Religionspsychologie* 5, 97-104.
- Bawarshi, Anis S. / Mary Jo Reiff. 2010. *Genre. An Introduction to History, Theory, Research and Pedagogy*. Indiana: Parlow Press.
- Berguer, Georges. 1933. „Der Heilsgedanke in der Gegenwart. Folgen seiner Unbestimmtheit für die Gestaltung des christlichen Glaubens.“ In *Glaube und Unglaube. Verhandlungen des Ersten Internationalen Religionspsychologischen Kongresses der Internationalen Religionspsychologischen Gesellschaft vom 25. bis 30. Mai 1931. Dritter Teil: Zur Jugendlichen-Psychologie*, hg. von Karl Beth. Dresden: C. L. Ungelenk, 85-98.
- Bergunder, Michael. 2011. „Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft.“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19, 3-55.

- Beth, Karl. 1914. *Religion und Magie bei den Naturvölkern: Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Frage nach den Anfängen der Religion*. Leipzig: B. G. Teubner.
- Beth, Karl. 1920. *Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte*. Leipzig: B. G. Teubner.
- Beth, Karl. 1926. *Die Aufgaben der Religionspsychologie*. Wien: Braumüller.
- Beth, Karl. 1927. *Die Frömmigkeit der Mystik und des Glaubens*. Berlin: B. G. Teubner.
- Beth, Karl. 1930. „Aufgabe und Methode der Religionspsychologie.“ *Zeitschrift für Religionspsychologie* 3 (1), 5-9.
- Beth, Karl. 1931a. „Der Erste Internationale Religionspsychologische Kongreß.“ *Theologische Blätter* 41, 190-196.
- Beth, Karl. 1931b. „Religion als Metabiontik. I. Der Fall R. Sch.“ *Zeitschrift für Religionspsychologie (Beiträge zur religiösen Seelenforschung und Seelenführung)* 4, 25-37.
- Beth, Karl. 1931c. „Religion als Metabiontik. II. Madeleine Sémer.“ *Zeitschrift für Religionspsychologie (Beiträge zur religiösen Seelenforschung und Seelenführung)* 4, 145-156.
- Beth, Karl, Hg. 1933. *Glaube und Unglaube. Verhandlungen des Ersten Internationalen Religionspsychologischen Kongresses der Internationalen Religionspsychologischen Gesellschaft vom 25. bis 30. Mai 1931. Dritter Teil: Zur Jugendlichen-Psychologie*. Dresden: C. L. Ungelenk.
- Beth, Marianne. 1935. „Unglaube als Ausfallserscheinung.“ *Zeitschrift für Religionspsychologie* 8, 208-225.
- Brändli, Sibylle / Barbara Lüthi / Gregor Spuhler. 2009. „‘Fälle’ in der Geschichte von Medizin, Psychiatrie und Psychologie im 19. und 20. Jahrhundert.“ In *Zum Fall machen, zum Fall werden: Wissensproduktion und Patientenerfahrung in Medizin und Psychiatrie des 19. und 20. Jahrhunderts*, hg. von Sibylle Brändli / Barbara Lüthi / Gregor Spuhler. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 7-29.
- Brink, Cornelia. 2002. „‘Nicht mehr normal und noch nicht geisteskrank...’ Über psychopathologische Fälle im Kaiserreich.“ *WerkstattGeschichte* 33, 22-44.
- Clavier, Henri. 1933. „Die Verantwortlichkeit der Gläubigen für die Bildung des Unglaubenskomplexes.“ In *Glaube und Unglaube. Verhandlungen des Ersten Internationalen Religionspsychologischen Kongresses der Internationalen Religionspsychologischen Gesellschaft vom 25. bis 30. Mai 1931. Dritter Teil: Zur Jugendlichen-Psychologie*, hg. von Karl Beth. Dresden: C. L. Ungelenk, 66-83.
- Dailey, Abram H. 1894. *Mollie Fancher, The Brooklyn Enigma. An Authentic Statement of Facts in the Life of Mary J. Fancher, The Psychological Marvel of the Nineteenth Century. Unimpeachable Testimony of Many Witnesses*. Brooklyn: Eagle Book Printing.

- Dilthey, Wilhelm, Hg. 1858-1863. *Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen*. Berlin: Reimer.
- Dilthey, Wilhelm. 1870. *Leben Schleiermachers. Erster Band*. Berlin: Reimer.
- Dilthey, Wilhelm. 1883. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Dilthey, Wilhelm. 1894. „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie.“ *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 7. Juni 1894, Ausgabe XXVI, Sitzung der philosophisch-historischen Classe. Berlin: Verlag der Königlischen Akademie der Wissenschaften.
- Düwell, Susanne / Nicolas Pethes. 2014. „Fall, Wissen, Repräsentation – Epistemologie und Darstellungsästhetik von Fallnarrativen in den Wissenschaften vom Menschen.“ In *Fall – Fallgeschichte – Fallstudie. Theorie und Geschichte einer Wissensform*, hg. von Susanne Düwell / Nicolas Pethes. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 9-33.
- Düwell, Susanne. 2019. „Denn nur das Einzelne ist wirklich“: *Pädagogische, psychologische und kriminalpsychologische Fallsammlungen in Zeitschriften um 1800*. Freiburg / Berlin / Wien: Rombach Verlag.
- Engel, Gisela / Susanne Scholz / Johannes Süßmann, Hg. 2007. *Fallstudien: Theorie – Geschichte – Methode*. Berlin: Trafo.
- Flournoy, Théodore. 1900. *Des Indes à la planète Mars; étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie*. Paris: F. Alcan.
- Foucault, Michel. 1992 [1977]. *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, übers. von Walter Seitter. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fuchs, Eckhart. 1996. „Wissenschaft, Kongreßbewegungen und Weltausstellungen: Zu den Anfängen der Wissenschaftsinternationale vor dem Ersten Weltkrieg.“ *Comparativ* 6 (5/6), 156-177.
- Gerlich, Fritz. 1929. *Die stigmatisierte Therese Neumann von Konnersreuth. Erster Teil, Die Lebensgeschichte der Therese Neumann*. München: Kösel & Pustet.
- Gerlich, Fritz. 1931. *Der Kampf um die Glaubwürdigkeit der Therese Neumann. Eine Auseinandersetzung mit den Professoren Wunderle und Mager*. München: Naturverlag.
- Gerlich, Fritz. 1932. „Der Nationalsozialismus ist eine Pest!“ *Der gerade Weg* 4 (31), 31. Juli.
- González-Santos, Sandra / Rebecca Dimond. 2015. „Medical and Scientific Conferences as Sites of Sociological Interest: A Review of the Field.“ *Sociology Compass* 9, 235-245.
- Gripentrog, Stephanie. 2012. „Rudolf Otto im Kontext der Entstehungsgeschichte der Religionspsychologie“ In *Rudolf Otto. Religion und Subjekt*, hg. von Harald Matern / Thorsten Dietz. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 155-176.

- Gripentrog, Stephanie. 2016. *Anormalität und Religion: Zur Entstehung der Psychologie im Kontext der Europäischen Religionsgeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts (Diskurs Religion 12)*. Würzburg: Ergon.
- Hackler, Ruben / Katherina Kinzel, Hg. 2016. *Paradigmatische Fälle. Konstruktion, Narration und Verallgemeinerung von Fall-Wissen in den Geistes- und Sozialwissenschaften*. Basel: Schwabe.
- Hahn, Torsten / Jutta Person / Nicolas Pethes, Hg. 2002. *Grenzgänge zwischen Wahn und Wissen: Zur Koevolution von Experiment und Paranoia 1850 - 1910*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Hardy, Edmund. 1898. „Was Ist Religionswissenschaft?: Ein Beitrag Zur Methodik Der Historischen Religionsforschung.“ *Archiv für Religionswissenschaft* 1, 9-42.
- Heiler, Friedrich. 1921. *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*³. München: Reinhardt.
- Heiler, Friedrich. 1961. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion (Religionen der Menschheit 1)*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Heine, Susanne. 2005. *Grundlagen der Religionspsychologie: Modelle und Methoden*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Henning, Christian. 1998. „Zur Funktion der Religionspsychologie in der protestantischen Theologie um 1900.“ In *Religion und Religiosität zwischen Theologie und Psychologie. Bad Boller Beiträge zur Religionspsychologie*, hg. von Christian Henning / Christian Nestler. Frankfurt a.M.: Peter Lang, 27-78.
- Henning, Christian / Sebastian Murken / Erich Nestler. 2003. *Einführung in die Religionspsychologie*. München / Wien / Zürich: Schöningh.
- Hess, Volker. 2014. „Observatio und Casus: Status und Funktion der medizinischen Fallgeschichte.“ In: *Fall – Fallgeschichte – Fallstudie. Theorie und Geschichte einer Wissensform*, hg. von Susanne Düwell / Nicolas Pethes. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 34-59.
- Heymans, Gerard. 1927. *VIIIth international congress of psychology, held at Groningen from 6 to 11 September 1926, under the presidency of Dr. G. Heymans: proceedings and papers*. Groningen: Noordhoff.
- Hölscher, Lucian. 2005. „Säkularisierungsängste in der neuzeitlichen Gesellschaft.“ In *Nationalprotestantische Mentalitäten. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes*, hg. von Manfred Gailus / Hartmut Lehmann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 133-149.

- Hölscher, Lucian. 2013. „The Religious and the Secular: Semantic Reconfigurations of the Religious Field in Germany from the Eighteenth to the Twentieth Centuries.“ In *Religion and Secularity. Transformations and Transfers of Religious Discourses in Europe and Asia*, hg. von Marion Eggert / Lucian Hölscher. Leiden: Brill, 45-52.
- Hölscher, Lucian. 2015. „Contradictory Concepts: An Essay on the Semantic Structure of Religious Discourses.“ *Contributions to the History of Concepts* 10 (1), 69-88.
- James, William. 1902. *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. New York: Logmans, Green & Co.
- James, William. 1907. *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit: Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens*. Übersetzt von Georg Wobbermin. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Jewson, Nicolas D. 1976. „The disappearance of the sick man from the medical cosmology, 1770-1879.“ *Sociology* 10, 225-244.
- Kerner, Justinus. 1829. *Die Seherin von Prevorst. Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hereinragen einer Geisterwelt in die unsere. Mitgetheilt von Justinus Kerner*. Stuttgart: Cotta'sche Buchhandlung.
- Kinast, Erich. 1900. *Beiträge zur Religionspsychologie*. Erlangen: Fr. Junge.
- Koepp, Wilhelm. 1920. *Einführung in das Studium der Religionspsychologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Koffka, Kurt / Stählin, Wilhelm. 1914. „Zur Einführung.“ *Archiv Für Religionspsychologie* 1, 1-9.
- Körber, Kurt 1931. „Der 1. Internationale Religionspsychologische Kongreß in Wien 1931.“ *Internationale Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 1, 310-313.
- Körber, Kurt 1933. „Die seelische Not des jungen Religionslehrers.“ In *Glaube und Unglaube. Verhandlungen des Ersten Internationalen Religionspsychologischen Kongresses der Internationalen Religionspsychologischen Gesellschaft vom 25. bis 30. Mai 1931. Dritter Teil: Zur Jugendliehen-Psychologie*, hg. von Karl Beth. Dresden: C. L. Ungelenk, 13-19.
- Košena, Alexander, Hg. 2009. Themenheft Fallgeschichten, *Zeitschrift für Germanistik* 2.
- Krech, Volkhard. 2001. *Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871-1933*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Krüger, Oliver / Vollmer, Ulrich, Hg. 2023. *Hardy 125. Sonderheft ARGOS* 2 (2).
- Krüger, Oliver. 2023. „Edmund Hardy: Religionswissenschaft als empirische Kultur- und Geisteswissenschaft.“ *Hardy 125. Sonderheft ARGOS* 2 (2), 87-119.
- Kunert, S. 1930. „Kongreßbericht: Erster Religionspsychologischer Kongreß in Erfurt.“ *Zeitschrift für angewandte Psychologie* 37, 377-384.

- Laack, Isabel. 2021. „Wozu Postkolonialismus, Diskurstheorie und Religionsästhetik?: Überlegungen zu ihrem Nutzen für die religionsgeschichtliche Forschung (am Beispiel der Azteken).“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 29 (2), 186-215.
- Lachmund, Jens. 1997. *Der abgehorchte Körper. Zur historischen Soziologie der medizinischen Untersuchung*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Leuba, James H. 1896. „A Study in the Psychology of Religious Phenomena.“ *American Journal of Psychology* 3 (VII), 309-385.
- Leuba, James H. 1912. *A Psychological Study of Religion. Its Origin, Function and Future*. New York: Macmillan Company.
- Leuba, James H. 1916. *The Belief in God and Immortality: A Psychological, Anthropological and Statistical Study*. Boston: Sherman, French & Company.
- Lindworsky, Johannes. 1933. „Denkpsychologische Faktoren bei der Entstehung und der Erstarkung von Glaubensschwierigkeiten.“ In *Glaube und Unglaube. Verhandlungen des Ersten Internationalen Religionspsychologischen Kongresses der Internationalen Religionspsychologischen Gesellschaft vom 25. bis 30. Mai 1931. Dritter Teil: Zur Jugendlichen-Psychologie*, hg. von Karl Beth. Dresden: C. L. Ungelenk, 99-103.
- Mager, Alois / Georg Wunderle, Hg. 1931. *Um Konnersreuth. Neueste religionspsychologische Dokumente*. Würzburg: C. J. Becker Universitätsdruckerei.
- Mohn, Jürgen. 2012. „‘Die toten Schlacken des inneren Feuers’. Schleiermachers Religionsformel, ihre Rezeption und die Idee einer vergleichenden Religionsforschung.“ In *Christentum und Judentum: Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, März 2009*, hg. von Roderich Barth / Ulrich Barth / Claus-Dieter Osthövener. Berlin: De Gruyter, 243-266.
- Morsey, Rudolf. 2016. *Fritz Gerlich (1883-1934): Ein früher Gegner Hitlers und des Nationalsozialismus*. Paderborn: Schöningh.
- Mülder-Bach, Inka / Michael Ott, Hg. 2014. *Was der Fall ist. Casus und Lapsus*. Paderborn: Brill.
- Nahrhaft, Otto. 1931. „Der Erste Internationale Religionspsychologische Kongreß.“ *Zeitschrift für Religionspsychologie* 4, 97-109.
- Neumayr, Maximilian. 1947. *Pater Ingbert Naab. Seher, Kämpfer, Beter*. München: Schnell & Steiner.
- Nolte, Karen. 2009. „Vom Verschwinden der Laienperspektive aus der Krankengeschichte: Medizinische Fallberichte im 19. Jahrhundert.“ In *Zum Fall machen, zum Fall werden. Wissensproduktion und Patientenerfahrung in Medizin und Psychiatrie des 19. und 20. Jahrhunderts*, hg. von Sybille Brändli / Barbara Lüthi / Gregor Spuhler. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 33-62.

- Nowak, Kurt. 1995. *Die Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*. München: C. H. Beck, 205-242.
- O'Sullivan, Michael. 2018. *Disruptive Power: Catholic women, miracles and politics in modern Germany, 1918-1965* (German and European Studies 31). Toronto: University of Toronto Press.
- Oesterreich, Traugott K. 1917. *Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte*. Berlin: Mittler.
- Pariser, Ernst. 1914. *Einführung in die Religionspsychologie. Beiträge zu einer kritischen Methodenlehre der Religionswissenschaft*. Halle: Niemeyer.
- Peterson, Dale, Hg. 1982. *A Mad People's History of Madness*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Pethes, Nicolas. 2016. *Literarische Fallgeschichten. Zur Poetik einer epistemischen Schreibweise*. Konstanz: Konstanz UP.
- Pfister, Oskar. 1935. „Die verschiedenen Arten des Unglaubens in psychoanalytischer Beleuchtung.“ *Zeitschrift für Religionspsychologie* 8, 20-32.
- Piechowksi, Paul. 1927. *Proletarischer Glaube. Die religiöse Gedankenwelt der organisierten deutschen Arbeiterschaft nach sozialistischen und kommunistischen Selbstzeugnissen*. Berlin: Furche-Verlag.
- Porter, Roy. 1985. „The Patient's View: Doing Medical History from Below.“ *Theory and society* 14 (2), 175-198.
- Putz, Christa. 2009. „Narrative Heterogenität und dominante Darstellungsweise: Zur Produktion von Fallnarrativen in der deutschsprachigen Sexualmedizin und Psychoanalyse, 1890-1930.“ In *Zum Fall machen, zum Fall werden. Wissensproduktion und Patientenerfahrung in Medizin und Psychiatrie des 19. und 20. Jahrhunderts*, hg. von Sybille Brändli / Barbara Lüthi / Gregor Spuhler. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 92-120.
- Römer, Alfred. 1933. „Verlust des Kinderglaubens.“ In *Glaube und Unglaube. Verhandlungen des Ersten Internationalen Religionspsychologischen Kongresses der Internationalen Religionspsychologischen Gesellschaft vom 25. bis 30. Mai 1931. Dritter Teil: Zur Jugentlichen-Psychologie*, hg. von Karl Beth. Dresden: C. L. Ungelenk, 20-38.
- Schjelderup, Harald / Kristian Schjelderup. 1932. *Über drei Haupttypen der religiösen Erlebnisformen und ihre psychologische Grundlage*. Berlin: De Gruyter.

- Schneider, Carl. 1933. „Die Widerstände des Studenten gegen Religiöses.“ In *Glaube und Unglaube. Verhandlungen des Ersten Internationalen Religionspsychologischen Kongresses der Internationalen Religionspsychologischen Gesellschaft vom 25. bis 30. Mai 1931. Dritter Teil: Zur Jugentlichen-Psychologie*, hg. von Karl Beth. Dresden: C. L. Ungelenk, 39-57.
- Starbuck, Edwin D. 1909. *Religionspsychologie. Empirische Entwicklungsstudie religiösen Bewußtseins*. Leipzig: Klinkhardt.
- Starbuck, Edwin D. 1899. *The Psychology of Religion. An empirical study of the growth of religious consciousness*. London: W. Scott.
- Stuckrad, Kocku von. 2013. „Discursive Study of Religion: Approaches, Definitions, Implications.“ *Method and Theory in the Study of Religion* 25, 5-25.
- Stuckrad, Kocku von. 2014. *The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800 - 2000*. Berlin: De Gruyter.
- Taves, Ann. 2014. „A tale of two congresses: the psychological study of psychical, occult and religious phenomena, 1900-1909.“ *Journal of the History of the Behavioural Sciences* 50 (4), 376-399.
- Troeltsch, Ernst. 1905. *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. eine Untersuchung über die Bedeutung der Kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft; Vortrag, gehalten auf dem International Congress of Arts and Sciences in St. Louis*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- van Belzen, Jacob A. 2015. *Religionspsychologie. Eine historische Analyse im Spiegel ihrer internationalen Gesellschaft*. Heidelberg: Springer.
- Wach, Joachim. 1924. *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Wauer, Gerhard Anton. 1909. *Studien zur Religionspsychologie*. Plauen i.V.
- Wegmann, Thomas / King, Martina, Hg. 2016. *Fallgeschichte(n) als Narrativ zwischen Literatur und Wissen*. Innsbruck: university press.
- Wernet, Andreas. 2023. *Hermeneutik - Kasuistik - Fallverstehen: Eine Einführung*². Stuttgart: Kohlhammer.
- Wielandt, Rudolf. 1910. *Das Programm der Religionspsychologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Wulff, David M. 1996. *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*². New York et al.: Wiley.
- Wundt, Wilhelm. 1900-1920. *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*. 10 Bde. Leipzig: Engelmann.

Zelle, Carsten, Hg. 2015. *Casus. Von Hoffmanns Erzählungen zu Freuds Novellen. Eine Anthologie der Fachprosagattung ‚Fallerzählung‘*. Hannover: Wehrhahn Verlag.

Zinser, Hartmut. 1997. „Sigmund Freud (1856–1939).“ In *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, hg. von Axel Michaels. München: C.H. Beck, 90–102.

Über die Autorin

Dr. **Stephanie Gripentrog-Schedel** ist Lektorin für Religionswissenschaft an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen der Wissenschaftsgeschichte der Religionswissenschaft, der Auseinandersetzung mit „Anormalität“ in historisch-diskursanalytischer Perspektive sowie den religiösen Dimensionen gegenwärtiger Therapiekulturen.

E-Mail: s.gripentrog@email.uni-kiel.de

Danksagung

Auch wenn nur ein einzelner Name die Autorenschaft dieses Beitrags anzeigt, ist er am Ende doch das Ergebnis einer fruchtbaren Zusammenarbeit von vielen. Dieser Text durfte in einem akademischen Umfeld entstehen, das nicht nur für anspruchsvollen wissenschaftlichen Austausch steht, sondern auch für langjährige, wunderbare Freundschaften. Er ist das Ergebnis vieler Diskussionen und Austauschprozesse insbesondere mit Adrian Hermann, Stefan Ragaz, Lorenz Trein, Dirk Johannsen, David Atwood, vor allem aber Anja Kirsch und meinem „Doktorvater“ Jürgen Mohn.

Meine Begeisterung für die Religionswissenschaft hängt wesentlich mit meinem Studium bei ihm in München zusammen und gleiches gilt für meinen Einstieg in die akademische Welt, als er mich 2006 mit nach Basel nahm, um dort die Religionswissenschaft mit ihm aufzubauen. Bis in diese Zeit zurück reichen auch die Wurzeln der Auseinandersetzung mit der Frage nach der Verwissenschaftlichung der Religion, als deren Ergebnis dieser Beitrag nun gelten kann. Dabei waren mir Jürgens Freude an außergewöhnlichen Themen und seine uneingeschränkte Offenheit und Weite im Denken stets Ansporn und Vorbild. Durch ihn ist in Basel ein soziales Netzwerk entstanden, das nicht nur intellektuell anregend, sondern immer auch von einem freundlichen und zugleich respektvollen persönlichen Umgang miteinander geprägt war. Dafür bin ich ihm mehr als dankbar. Die sowohl akademischen als auch menschlichen Spuren, die das hinterlassen hat, sind bleibend.

Abstract in English

The article explores the specific role of psychological case studies for the scientification of religion, focusing particularly on the history of academic conferences. Beginning with foundational reflections on the epistemological importance of case studies and scientific conferences as sites of specific knowledge production, the analysis offers an illustrative glimpse into the evolving disciplinary discourse of psychology of religion. Specifically, the first international congresses on the psychology of religion held in 1930 and 1931 are examined. The analysis focuses mainly on the relevant conference proceedings and the significance of case studies for establishing the psychology of religion

as an empirical science. Notably, the case study of Therese Neumann von Konnersreuth attracted attention, as it sparked considerable controversy not only within scientific circles but also in political discourse. The second congress in 1931 focused on the issue of unbelief, serving as a response to the perceived religious crisis of the time and once again relying on empirical research for its discussions. Both congresses stand for a shift in the disciplinary perspective: moving away from earlier “psychologistic” approaches in favor of a more apologetic stance.

Medien und Genres der Verwissenschaftlichung von Religion auf den Philippinen um 1900: eine Miszelle

Adrian Hermann

Veröffentlicht am 01.12.2025

Zusammenfassung

Der Artikel leistet einen Beitrag zur Untersuchung von Prozessen der Verwissenschaftlichung von Religion auf den und in Bezug auf die Philippinen um 1900, insbesondere in der spanischsprachigen kolonialen Öffentlichkeit. Im Mittelpunkt steht die exemplarische Vorstellung von religionswissenschaftlich bislang wenig beachteten, überwiegend in spanischer Sprache verfassten Quellen philippinischer Intellektueller um 1900. Diese Texte, die unterschiedliche mediale Formen und Genres aufweisen, dokumentieren vielfältige Verhältnisbestimmungen insbesondere von Religion und Wissenschaft. In einer vorläufigen Darstellung wird dieser Quellenbestand für die Diskussion um eine Globale Religionsgeschichte erschlossen. Vorgestellt werden Texte von Pedro Paterno und Isabelo de los Reyes sowie zeitgenössische Zeitschriften und deren massenmediales Umfeld. Abschließend wird für die Religionswissenschaft mit Blick auf medienwissenschaftliche Diskussionszusammenhänge die Frage aufgeworfen, wie genre- und medientheoretische Ansätze als Aspekt einer Globalen Religionsgeschichte zueinander ins Verhältnis gesetzt werden können.

1. Die Geschichte philippinischer Säkularitäten und die Verwissenschaftlichung philippinischer Religion um 1900

Ausgehend von „Säkularität“ im Sinne eines heuristischen Konzepts, das auf „distinctions and differentiations“ von ‚Religiösem‘ und ‚Nicht-Religiösem‘ verweist (Wohlrab-Sahr/Kleine 2021) und als „Spezial-Taxonomie“ für Religion fungiert (Deeg et al. 2023: 10), erschließt sich für die Geschichte der Philippinen eine lange Auseinandersetzung, die noch im 19. Jahrhundert als ein Konflikt zwischen dem „religiösen“ (meist spanischen) und dem „säkularen“ (meist philippinischen) römisch-katholischen Klerus zu verstehen ist (Kleine et al. 2024; siehe hierzu auch meine Beiträge zum fast abgeschlossenen Band 6 von *Global secularity. A sourcebook*).

In der Zeit um 1900 stehen dann aber neben Unterscheidungen von „Religion“ und „Politik“ (Hermann 2016: 105-108) vor allem Verhältnisbestimmungen und Unterscheidungen von „Religion“ und „Wissenschaft“ im Zentrum der Auseinandersetzung. Während ich mich mit diesen Zusammenhängen bereits ausführlicher aus systematischer und theoretischer Perspektive befasst habe (Hermann 2024), sollen in dieser Miszelle eher vorläufige Hinweise auf

Korrespondierender Autor: Adrian Hermann, Universität Bonn.

Um diesen Artikel zu zitieren: Hermann, Adrian. 2025. „Medien und Genres der Verwissenschaftlichung von Religion auf den Philippinen um 1900: eine Miszelle.“ *ARGOS* 4 (2) Sonderheft *Genres der Verwissenschaftlichung*, 208-234. DOI: 10.26034/fr.argos.2025.8894.



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

die Vielfalt der Medien und Genres gegeben werden, in denen solche Unterscheidungen verhandelt werden. Herausgestellt wird so aber auch die Bedeutung unterschiedlicher Prozesse einer Verwissenschaftlichung von Religion auf den und in Bezug auf die Philippinen um 1900 in der spanischsprachigen „koloniale Öffentlichkeit“ (Koschorke/Hermann 2023: 190).

Hintergrund des hier vorgelegten Beitrags sind eine Reihe von Forschungsprojekten und Beiträgen zu unterschiedlichen Projektkontexten, in denen ich mich über die letzten fünfzehn Jahre mit der Geschichte der Philippinen und insbesondere mit der *Iglesia Filipina Independiente* um 1900 sowie philippinischen Intellektuellen im 19. und frühen 20. Jahrhundert befasst habe (Hermann 2019).¹

2. Medien und Genres der Verwissenschaftlichung von Religion auf den Philippinen um 1900

Im Folgenden möchte ich das Thema der Verwissenschaftlichung von Religion anhand konkreter Beispielmaterien von zwei Perspektiven aus behandeln (*Medien* und *Genres*) und dabei abschließend eine systematische Frage zumindest aufwerfen: das Verhältnis von genretheoretischen und medientheoretischen Überlegungen und seine Bedeutung für eine Globale Religionsgeschichte.

Im Prinzip stelle ich im Folgenden eine Reihe von Texten oder Textbeständen kurz vor, die als Grundlage einer Geschichte der Verwissenschaftlichung von Religion auf den und mit Bezug auf die Philippinen dienen können. Dabei versuche ich vorrangig, diese außerhalb von Spezialist*innenkreisen wenig bekannten, in spanischer Sprache verfassten Materialien in einem ersten Schritt der Diskussion um die Verwissenschaftlichung von Religion und von Religionskonzepten wie auch der Debatte um eine Globale Religionsgeschichte (Hermann 2025: 355-357) zugänglich zu machen. Die hier getroffene Auswahl erhebt somit keineswegs den Anspruch auf eine tiefgreifende und systematische Auswahl oder gar auf Vollständigkeit. Vielmehr möchte ich auf einen Bestand von Quellen aufmerksam machen, den ich in vielfacher Hinsicht für interessant halte und der erst in jüngster Zeit breitere Aufmerksamkeit erfährt (Anderson 2005; Mojares 2006; Bolata/Santiago 2025). In der Religionswissenschaft (auch international) wird er aber bislang – wie generell die Philippinen als eine „site of religion“² – nur sehr eingeschränkt wahrgenommen.

¹ Die Projektwebseite findet sich unter: <https://eap.bl.uk/project/EAP855>.

² So der Titel eines vor längerem von der AAR mit einem Collaborative International Research Grant an Deirdre de la Cruz, Jayeel Cornelio und mich geförderten, aber bislang nicht abgeschlossenen Projekts („The Philippines as a Site of Religion: Regional Connections and Global Entanglements“), das sich mit den Philippinen nicht als marginalem Raum am Rande Südasiens, sondern als Ort vielfältiger transregionaler und transkontinentaler Begegnungen befasst. Die Bezeichnung als „site of religion“ soll darauf verweisen, dass dabei nicht nur die Religionsgeschichte und religiöse Gegenwart der Philippinen in den Blick kommen, sondern auch die Arten und Weisen, wie vor Ort und über das Archipel hinausgehend zur Herausbildung moderner Religionskonzepte beigetragen wurde.

Philippinische Wissenschaft und die (Religions-)Intellektuellen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts

Autoren der hier vorgestellten Texte sind primär philippinische Intellektuelle, die ungefähr zwischen 1870 und 1920 agiert haben. Die meisten von ihnen werden zu den sogenannten *ilustrados* gezählt. Unter diesem Begriff versteht man Angehörige der philippinischen gebildeten städtischen Oberschicht, häufig mestizischer Herkunft und aus Familien stammend, die durch Handel, Landbesitz oder andere koloniale Wirtschaftsverbindungen zu beträchtlichem Wohlstand gelangt waren. Sie verfügten in der Regel über eine höhere Ausbildung, die sie oftmals im Ausland erworben hatten, und beherrschten mehrere Sprachen, was ihnen Zugang zu internationalen intellektuellen Strömungen und Netzwerken eröffnete. Vom philippinischen Historiker Resil B. Mojares (2006) als *Brains of the Nation* in ihrem zeitgenössischen Kontext meisterhaft porträtiert und in einen intellektuell-gesellschaftlichen Zusammenhang gestellt, stellen die *ilustrados* einen wichtigen Teil der intellektuellen Elite der noch spanischsprachigen kolonialen Öffentlichkeit dar, die sich auf den Philippinen selbst, aber letztlich transregional und transkontinental insbesondere innerhalb des spanischen Imperiums auf Basis der hier angesprochenen Medien und Genres etabliert hatte.

Eine Besonderheit, die für die philippinische intellektuelle Szene im 19. und frühen 20. Jahrhundert von zentraler Bedeutung ist, wird von Megan C. Thomas in ihrer Studie *Orientalists, Propagandists, and Ilustrados* wie folgt herausgestellt:

“ These young Filipinos drew on a set of scholarly practices – linguistics (philology), folklore, ethnology – that were part of European Orientalism and nineteenth-century racial sciences and, in turn, associated with European colonial pretensions. [...] [T]hose scholarly practices traveled outside Europe and were sometimes put to anticolonial ends. (Thomas 2012: 3)

Im Gegensatz zu Indien, wo sich einheimische Intellektuelle – wie von Partha Chatterjee (1986) beschrieben – zunächst gegen eine Vielzahl etablierter europäischer Indologen und ein einschränkendes koloniales Wissensregime durchsetzen mussten, war die Situation mit Bezug auf die Philippinen grundlegend anders. Hier war das wissenschaftliche Interesse spanischer (aber oft auch anderer europäischer) Kolonialvertreter an der lokalen Kultur, Geschichte und Sprache zunächst vergleichsweise gering. Die *ilustrados* agierten in diesem Freiraum daher in besonderer Weise nicht nur als Rezipienten europäischen Wissens, sondern gestalteten aktiv wissenschaftliche Diskurse mit:

“ In the case of the Philippines, however, these „European“ knowledges were largely absent from the colonizer’s repertoire and traveled to „the colony“ on the colonized’s terms. [...] These Filipinos’ writings were among the first Spanish-language writings in these genres to treat the Philippines, and some of them were significant contributions to Spanish-language scholarship in these areas more generally, which tended to be dominated by English, French, and German authors. These young colonial subjects positioned themselves as modern scholars and intellectuals in a broader field in which their colonizers, the Spanish, often lagged behind. The intellectual practices that we associate with colonialism, then, were here importantly not of the colonizer before these colonial subjects took them up. Instead, they represented a world that [José] Rizal described as the „free sphere of scientific facts,“ a world that recognized no political boundaries or authority, but only the authority of reason and evidence. Young Filipinos were confident that they could travel in these scholarly worlds in part because Manila’s Jesuit and Dominican schools gave them both the institutional and intellectual requisites to do so. (Thomas 2012: 4)

Ihr hoher Bildungsgrad und ihre Sprachkenntnisse gaben ihnen das Selbstvertrauen, sich die wissenschaftlichen Praktiken des 19. Jahrhunderts mit ihren spezifischen Formen und Charakteristika umfassend anzueignen. Am Beispiel der philippinischen Beiträge zu Debatten etwa in Ethnologie, Folklore, Philologie und Geschichte demonstriert die Beschäftigung mit denjenigen Medien und Genres, auf die ich hier hinweisen möchte, somit „both the anticolonial possibilities and political constraints of such scholarship.“ (Thomas 2012: 5)

Im Folgenden sollen nun einige religionswissenschaftlich relevante und für eine globale Geschichte von „Religion“ und „Wissenschaft“ bedeutsame Quellen bzw. Textbestände vorgestellt werden (alle deutschen Fassungen der Zitate sind eigene Übersetzungen).

El Folk-Lore filipino (1889)

Isabelo de los Reyes (1864-1938) war einer der vielseitigsten Vertreter der *ilustrados* im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert. Aus seinem umfangreichen Werk präsentiere ich im Folgenden verschiedene Texte. Er agierte unter anderem als Folklorist, Journalist, Aktivist der Arbeiterbewegung sowie als religiöser Anführer. Geboren in Vigan, im Norden Luzons, schrieb de los Reyes für zahlreiche Zeitschriften, die er teilweise auch herausgab. Nachdem er 1897 nach Spanien ins Exil gegangen war, kehrte er 1901 auf die Philippinen zurück, engagierte sich dort in der Politik und war 1902 maßgeblich an der Etablierung der *Iglesia Filipina Independiente* beteiligt, einer von Rom unabhängigen, antikolonialen katholischen Bewegung (Hermann 2019; Mojares 2006: 253-380).

In seinem 1889 und 1890 in Manila veröffentlichten zweibändigen Werk *El Folk-Lore filipino*, das Benedict Anderson (2005: 12) als „youthful masterwork“ bezeichnet hat, widmet de los Reyes sich einem religionsbezogenen „emancipatory project“ (Mojares 2006: 353). So stellt er Parallelen und Vergleiche zwischen der philippinischen Folklore, der nordischen und griechischen

Mythologie und den Glaubensvorstellungen alter und gegenwärtiger Völker verschiedener Kontinente her, darunter die von ihm so bezeichneten „Hottentotten“, „Guaranos“ (aus Paraguay), „Kalifornier“, „Römer“, „Irokesen“ und „Chinesen“ (Thomas 2012: 119). Darüber hinaus behauptet de los Reyes sogar, dass viele „abergläubische“ und „rückständige“ Glaubensvorstellungen keineswegs lokalen Ursprungs seien, sondern möglicherweise von den Spaniern selbst auf die Philippinen gebracht worden seien. All dies trägt, wie Mojares (2006: 354) argumentiert, zu einer „de-exorcization“ und „de-primitivization“ der philippinischen Gegenwart des 19. Jahrhunderts bei. In dieser Weise versucht de los Reyes, eine für die philippinische Kolonialgesellschaft grundlegende Unterscheidung zu überwinden:

“ Folklore – comparative folklore – enabled him [de los Reyes] to bridge the deepest chasm in colonial society, which lay not between colonized and colonizers – they all lived in the lowlands, they were all Catholics, and they dealt with one another all the time. It was the abyss between all of these people and those whom we would today call „tribal minorities“: [...] men, women and children facing a future of – possibly violent – assimilation, even extermination. (Anderson 2005: 17)

Bereits in der Einleitung zu *El Folk-Lore filipino* lässt sich diese Perspektive erkennen, wenn sich de los Reyes als „Bruder der Waldeleute, der Aeta, der Igorots und der Tinguians“ beschreibt (de los Reyes 1889: 19; Anderson 2005: 17).

Schon für *El Folk-Lore filipino* war eine „religionskomparative“ Perspektive – als Teil eines antikolonialen, zeitgenössischen wissenschaftlichen Projekts – nicht nur sichtbar, sondern von zentraler Bedeutung. Mit dieser Miszelle möchte ich daher die folgende Frage aufwerfen: In welchen Hinsichten können Texte dieser Art, in denen sich Komparatistik und wissenschaftliche Praktiken des 19. Jahrhunderts mit anti-kolonialen religiösen Emanzipationsprozessen verbinden, für die religionswissenschaftliche Forschung (insbesondere zu Prozessen der Verwissenschaftlichung von Religion), als „Position und Gegenstand“ (Mohn 2009), also als Untersuchungsgegenstand wie auch als (Vor-)Geschichte religionswissenschaftlicher Positionierungen von Relevanz sein?

La antigua civilización tagálog (1887) und El cristianismo en la antigua civilización tagalog (1892)

Pedro A. Paterno (1858-1911) war ein philippinischer Politiker, Romanautor und Dichter. Im Jahr 1885 veröffentlichte er *Ninay*, den ersten von einem indigenen philippinischen Autor geschriebenen Roman. Nachdem er vor der 1896 beginnenden Philippinischen Revolution die spanische Seite unterstützt hatte, gelang es ihm 1899, Präsident des „Malolos-Kongresses“ (der verfassungsgebenden Versammlung der Ersten Philippinischen Republik) zu werden. Während der amerikanischen Kolonialregierung war er Mitglied der Philippinischen Versammlung (*Philippine Assembly*). Er galt als umstritten, da er im Horizont der philippinischen Revolution oft als „Verräter“ und typischer elitärer „Überläufer“ angesehen wurde (Mojares 2006: 1-118).

Im späten 19. Jahrhundert schrieb und veröffentlichte Paterno – ähnlich wie de los Reyes – Bücher wie *La antigua civilización Tagalog* (1887; *Die antike Tagalog-Zivilisation*; Rath 2016) und *El cristianismo en la antigua civilización tagalog* (1892, *Das Christentum in der antiken Tagalog-Zivilisation*), in denen er versucht, eine vorkoloniale tagalische Hochkultur zu rekonstruieren und argumentiert, dass die alten Tagalen bereits vor der Ankunft der Spanier im frühen 16. Jahrhundert „Spaniards at heart“ gewesen seien (Schumacher 1991: 107; Morrow 2009a). Sie hätten die Religion des „Tagalismus“ (*Tagalismo*) oder „Bathalismus“ (*Bathalismo*) praktiziert. Letzteren Namen leitet Paterno von Bathala ab, einer vorspanischen Tagalog-Gottheit (Thomas 2012: 76). Thomas beschreibt dies in ihrer Analyse von Paternos Schriften wie folgt:

“ Arguing that pre-Hispanic Tagalog religion was neither animist, „spiritist,“ nor pantheist, he wrote that Bathalism was a religion on par with Catholicism, equally inspired by truth. He proved this by finding in Bathalism institutions, concepts, and figures that paralleled those of Catholicism, including the Catholic idea of God (Bathala) but also equivalents for Catholic saints, priests, cathedrals, heaven, hell, bishops, confession, friar orders, and even for the virgin mother. (Thomas 2012: 77)

Paterno behauptet auch, dass andere große antike Zivilisationen mit dieser Tagalog-Kultur in Verbindung standen. So stellt er sie in den Mittelpunkt einer universellen Geschichtsschreibung, in der vor der spanischen Eroberung ein reger Austausch zwischen China, Indien, Ägypten, Persien und den Philippinen stattgefunden habe. In diesem Sinne erscheint die antike tagalische Zivilisation für Paterno als ein wichtiges Zentrum der Weltgeschichte (Thomas 2012: 76).

Im Gegensatz zu den meisten damaligen (und auch heutigen) Sichtweisen auf Paternos Schriften, welche diese überwiegend als mangelhafte Versuche von Geschichtsschreibung interpretierten, ließe sich sein Werk und insbesondere *La antigua civilización Tagalog* aber vielleicht auch als Beitrag zu einem anderen Genre, als spielerische Erkundung einer fantasievollen Vision einer alternativen Vergangenheit verstehen. Gelesen als *speculative fiction* (Gill 2013) zielen Paternos Texte darauf ab, den Filipinos zu ermöglichen, den spanischen Katholizismus teilweise abzuschütteln und für sich eine historische Hochkultur zu beanspruchen, die der europäischen Geschichte ebenbürtig ist. In diesem Sinne spielerisch verstanden, tragen Paterno (wie auch de los Reyes) mit dem Schreiben einer anderen Vergangenheit zu einer utopischen, postkolonialen Zukunft bei und schaffen Ressourcen für antikolonialen Widerstand und Subversion (Hermann 2026). In gewisser Weise lässt sich Paterno so in eine Geschichte ähnlicher Rekonstruktionen einordnen, die indigene Schriftsteller beispielsweise in Südamerika entwickelt haben, wie etwa das berühmte peruanische Werk *El primer nueva crónica y buen gobierno* von Felipe Guamán Poma de Ayala aus dem Jahr 1615, das eine ähnliche rhetorische Strategie verwendet (Adorno 2000).

La religión del ‚Katipúnán‘ (1899/1900)

In der 1899 in einer ersten Fassung und 1900 in erweiterter Form erschienenen Abhandlung *La religión del ‚Katipúnán‘* versucht de los Reyes,

“ [...] die Grundlagen jener primitiven philippinisch-malaiischen Religion [zu] rekonstruieren, die die Inselbewohner bei der Ankunft der Spanier im 16. Jahrhundert bekannten, so wie ich [...] die ilokanische Theogonie rekonstruiert habe, in einer Reihe von Artikeln, die der gelehrte österreichische Professor Herr Blumentritt freundlicherweise ins Deutsche übersetzt und veröffentlicht hat [...]. (de los Reyes 1899a: 8; die erwähnten Artikel sind als de los Reyes 1888 erschienen)

Zentrum dieser Religion des „Bathalismus“ (*bathalismo*; de los Reyes 1900) ist die Schöpfergotttheit „Bathala“, ein „höchster und wahrhafter Begriff Gottes“. Wie seine Rekonstruktion ebenfalls zeige, „hatten die Filipinos [bereits] eine Vorstellung von der Trinität“ (de los Reyes 1899a: 11-12). Veröffentlicht im selben Jahr wie seine *La sensacional memoria de Isabelo de los Reyes sobre La Revolucion Filipina de 1896-1897* (de los Reyes 1899b), bildet die Frage nach den ideologischen Grundlagen der (zukünftigen) philippinischen Nation für de los Reyes den Hintergrund seiner Überlegungen und Traktate dieser Jahre (zu den breiteren Zusammenhängen siehe Mojares 2006: 313-337).

Er stellt die „ursprüngliche philippinische Religion“ im Anschluss in einen bereiteren religionsgeschichtlichen Vergleichszusammenhang:

“ Für die Filipinos ist jede aufrichtig bekannte Religion gut, so barbarisch sie auch sein mag. [...] Es ist bereits erwiesen, dass die großen Religionen Christentum, Buddhismus, die des Konfuzius, Mohammed usw. sich im Grunde alle ähnlich sind. [...] Alle Religionen sind im Grunde genommen dasselbe: Die Unterschiede bestehen nur in der Verschiedenheit der Sprachen und Systeme, die durch die spätere Trennung der Völker voneinander entstanden sind; aber die Religion wie auch die Moral sind universell. Deshalb hatten die alten Filipinos, die keine Mohammedaner waren, keine Schwierigkeiten, den Katholizismus anzunehmen, weil sie nicht glaubten, dadurch etwas zu verlieren. (de los Reyes 1899a: 18)

Auch bereits vor der Ankunft der Spanier verfügten die Filipinos laut de los Reyes somit über ein komplexes religiöses System. Die revolutionäre Arbeit der *Katipunán* – mit dem vollen Namen *Kataas-taasang, Kagalang-galangang Katipunán ng mgá Anak ng Bayan* (Höchste und ehrenhafteste Gesellschaft der Landeskinder) – als Akteur nationalistischer Emanzipation sollte daher eine auch religiöse Emanzipation sein:

“ [D]er Katipunero-Philosoph muss sich umfassend bilden, um diesem religiösen System seine ursprüngliche Reinheit zurückzugeben und es von historischen Ungenauigkeiten und Aberglauben zu befreien, denn er darf nicht vergessen, dass in alle Religionen Aberglauben eingeführt wurde, mit dem einige dumme oder betrügerische Geistliche versucht haben, ihre Gläubigen zu täuschen, so wie auch die Mönche auf den Philippinen gezwungen waren, tausend Wunder zu erfinden, um ihre götzendienerischen Lehren zu bestätigen. Man muss Religion von Aberglauben unterscheiden können. (de los Reyes 1900: 21)

Ein weiteres Motiv, das bereits in der ursprünglichen Fassung des Textes von 1899 auftaucht, ist die Bedeutung, die de los Reyes einer Auseinandersetzung mit den Erkenntnissen der (Natur-) Wissenschaft für jede Beschäftigung mit Religion zuweist:

“ Es steht außer Frage, dass wir, obwohl wir Batalha nicht sehen können, seine Präsenz überall und in uns selbst spüren. Da die Wissenschaften heute sehr weit fortgeschritten sind, wissen wir, dass die Sonne nichts anderes ist als die anderen Fixsterne, ein riesiger Feuerball, der das Zentrum eines Planetensystems bildet, und dass diese nichts anderes sind als die Erde, auf der wir leben, die ebenfalls ein Planet ist [...]. All das wissen wir [...]. (de los Reyes 1900: 48)

Die Grundlage für das (weiter) zu entwickelnde „religiöse System“ ist somit die Naturwissenschaft bzw. sind deren Erkenntnisse. Er führt aus:

“ Und wie geschah das Wunder der Schöpfung? Wann? Ist sie ewig wie Bathala selbst? Hätte Gott ohne das Universum [...] existieren können? Das sind die großen Geheimnisse der philippinischen Religion. Überlassen wir es den Naturwissenschaften, die akzeptabelste Hypothese zu erforschen, um uns zu erklären, wie die Schöpfung stattfand. Moderne Gelehrte sagen, dass das Alter der Erde nicht Tausende von Jahren beträgt, wie es in der Bibel steht, sondern Millionen von Jahren; dass sie als Feuerball begann, vielleicht als ein Stück der Sonne [...]. (de los Reyes 1900: 50)

Anders als bei den „Katholiken“ gehe es daher auch nicht um „dogmatische Theologie und Moralthologie“, sondern um Freiheit: „Wir erkennen keinerlei Dogmen an, sondern sind lediglich der Meinung, dass die Wissenschaften in ihrer freien Entfaltung keinerlei Einschränkungen unterliegen sollten.“ (de los Reyes 1900: 56) Folgerichtig formuliert de los Reyes hier schon eine Position, die er später noch einmal, u.a. in seiner „Biblia filipina“ (siehe unten), aufgreifen wird:

“ Wir erkennen kein Dogma und kein unfehlbares Buch an, und unser Evangelium oder unsere Bibel ist allein die Wissenschaft, die wir frei mit der Vernunft, dem natürlichen Licht, das Gott uns gegeben hat, studieren müssen. (de los Reyes 1900: 64)

Insgesamt geht de los Reyes damit über Paternos Darstellungen hinaus „by constructing ‚Filipino Religion‘ along Deist and scientific lines“, verbunden mit rationalistischen Argumenten, die sich u.a. auch auf den Kardec'schen Spiritismus stützen (Mojares 2006: 319).

Wie hier ebenfalls erkennbar wird, finden sich in diesen beiden von de los Reyes Schriften alle drei *Unterscheidungen der Religion* – Pluralität, Differenzierung und Purifizierung – die ich als Charakteristika des modernen Religionsdiskurses bezeichnet habe (Hermann 2015: 188-194; 2024: 274-275).

Mit diesen theologischen, religionskomparativen, religionsphilosophischen – und in gewissem Sinne auch (proto)religionswissenschaftlichen – Überlegungen verbindet sich darüber hinaus bei de los Reyes ein praktisches politisches Ansinnen: zu den philosophischen und moralischen

Grundlagen der Gesellschaft im Horizont der philippinischen Revolution beizutragen, im Anschluss an die Aktivitäten der revolutionären Geheimgesellschaft der „Landeskinder“, die ein neues Gemeinwesen, eine „kommunistische Republik“ (de los Reyes 1900: 37) begründen wollte (Koschorke et al. 2018: 113).

Philippinische Zeitschriften in Spanien zum Ende des 19. Jahrhunderts: *La Solidaridad* (1889-1895), *Filipinas ante Europa* (1899-1901) und ihr massenmedialer Kontext

Eine Verwissenschaftlichung von Religion fand jedoch auf den Philippinen und im spanischsprachigen philippinenbezogenen Diskurs der Zeit nicht nur im Medium des Buchs oder Traktats und im Genre der wissenschaftlichen Abhandlung statt, sondern ebenso im Rahmen öffentlicher Auseinandersetzungen in Zeitungen und Zeitschriften, was hier ebenfalls anhand von zwei beispielhaften Kontexten kurz angedeutet werden soll.

Die berühmteste Zeitschrift in diesem Zusammenhang ist sicherlich *La Solidaridad*, die von 1889-1895 in Barcelona herausgegeben wurde und als Sprachrohr der philippinischen Intellektuellen im Spanien dieser Zeit diente (Schumacher 1997). Neben vielen anderen Akteuren schrieben auch Paterno und de los Reyes hier Artikel und Kommentare (u.a. auch unter Pseudonymen). So findet sich im Jahr 1892 eine auf zehn Ausgaben vom 15. Juni bis 15. November 1892 verteilte Serie unter dem Titel „El cristianismo en la antigua civilización tagalog“, die im gleichen Jahr auch unter diesem Titel als Büchlein von 88 Seiten in Madrid erschien (Paterno 1892a). In Aufnahme von Motiven seines früheren Buches stellt Paterno erneut seine Rekonstruktion der kulturellen und religiösen Aspekte der antiken philippinischen Zivilisation zur Diskussion. Er reagiert damit direkt auf eine Publikation in der Zeitschrift *La España Moderna*, in welcher der Bischof von Oviedo, Ramón Martínez Vigil (1840-1904), der zuvor viele Jahre an der Universidad de Santo Tomás in Manila tätig gewesen war, in drei Ausgaben von April bis Juni „La antigua civilización de las islas filipinas“ beschrieben hatte (die Artikel erschienen im gleichen Jahr ebenfalls in einem kleinen Büchlein von 38 Seiten (Martínez Vigil 1891a). Paterno schreibt, dass er sich „angesprochen und zur Antwort verpflichtet“ fühlt, da der „ehrwürdige Bischof“ seine Artikel unter einem Titel veröffentlicht habe, zu dem er selbst bereits 1887 seine „kurzen Notizen“ (gemeint ist *La antigua civilización tagalog*) vorgelegt habe. Zusätzlich zu den von Martínez Vigil aufzeigten „Grenzen [...], innerhalb derer wir die Zivilisation der alten Philippinen einordnen müssen“, intendierte Paterno (1892b: 725), „einige wahre Zusammenhänge aufzuzeigen, die ihm vielleicht unbekannt sind“ – „nicht um eine Kontroverse anzuzetteln“, sondern „mit dem gebührenden Respekt“. So berichtet Paterno, dass er bereits während seines Studiums festgestellt habe, „dass jedes christliche Konzept ein eigenes entsprechendes tagalisches Wort besaß“. Später kam er dann zu der Überzeugung „als sichere und wahre Lehre zu erachten, dass der Buddhismus einst die luzonischen Inseln beherrschte und ihre Horizonte vom Glanz der ersten Strahlen des Christentums erleuchtet wurden, lange vor der Zeit der spanischen Eroberung“. (Paterno 1892b: 725)

In der Folge legt Paterno noch einmal seine eigene Rekonstruktion der antiken philippinischen Zivilisation dar, um dann zu betonen, dass er keineswegs eine „Rückkehr der Vergangenheit beschwören“, sondern mit seinen Studien vielmehr mit den „Spuren der Schönheit, die in der fernen Vergangenheit leuchten [...] die von der modernen Epoche gebotenen vermehren und verschönern“ möchte, „in der festen Gewissheit, sie in den Erzeugnissen des universalen Fortschritts zu finden, in den klaren, leuchtenden, durchsichtigen Kristallen unserer Tage“. (1892c: 852-853) Auch wenn der ehrwürdige Bischof über „einige Schriftsteller aus dem philippinischen Archipel“ kritische Worte zu Beginn seiner Artikelserie fände, welche „die Kultur und Zivilisation zu verteidigen, die die Bewohner dieser Inseln erreicht hatten, bevor [...] Legaspi dort die Gesetze und die Regierung Spaniens eingeführt [...] hat“ (Martínez Vigil 1891b: 86-87), verwarft sich Paterno dagegen,

“ [...] dass mich ein einfältiger Stolz dazu getrieben habe, die Tagalog zu verherrlichen, denen [...] dreihundert Jahre genügten, um sich von Wilden in zivilisierte Christen zu verwandeln und in drei Jahrhunderten zu vollbringen, was die europäischen Nationen ersten Ranges nicht in tausend oder zweitausend Jahren zu erreichen vermochten [...]. Wenn es für den Herrn Bischof [...] Tadel verdient, sich Studien [...] zu widmen, [...] besonders wenn es ein Filipino ist, der forscht, arbeitet und sich bildet, so ist es nicht meine Schuld, im 19. Jahrhundert geboren zu sein. (Paterno 1892c: 853)

Auf Basis dieser seiner Studien erhebt er den Anspruch, dass seine Darlegungen sehr wohl von Bedeutung seien und führt aus:

“ Einige haben die meine Deutungen des Namens Bathala als Ausgeburten meiner Fantasie angesehen, da ich, so sagen sie, in einem einfachen Wort ganze Sätze tiefgründiger Gedanken zu lesen versuche; doch diese Kritiker [...] kennen zweifellos die alten orientalischen Sprachen nicht, insbesondere die tagalische Sprache, in deren Wurzeln die meisten Elemente der ältesten oder vielleicht sogar der ersten Worte der menschlichen Sprache in reiner Weise erhalten geblieben sind [...]. (Paterno 1892d: 838)

An diesem Austausch lässt sich beispielhaft erkennen, wie die Debatte um den „Bathalismus“ nicht nur in Büchern, sondern u.a. eben auch in Zeitungen und Zeitschriften wie *La Solidaridad* geführt wurde. Und auch in Briefen war der „Bathalismus“ Thema, wie etwa in einem Schreiben des späteren philippinischen Nationalhelden José Rizal an den befreundeten deutschen Wissenschaftler Blumentritt. Rizal sah sich außer Stande, Paternos Darlegungen über Bathala inhaltlich zu kommentieren und gab seinem Unverständnis Ausdruck, indem er nur eine geschwungene Linie zeichnete, die vermutlich Paternos Geisteszustand beschreiben sollte (Morrow 2009b).

Es handelt sich auch bei diesen Texten vorrangig um Beiträge zu theologischen und religiösen Diskursen, aber sie finden mit Bezug auf Wissenschaft und im Rahmen einer Auseinandersetzung über die Wissenschaftlichkeit der unterschiedlichen, von den Akteuren vertretenen Positionen statt. Somit lassen sie sich im Kontext der modernen Geschichte von „religion and the authority

of science“ (Lewis/Hammer 2010) und der Globalen Religionsgeschichte analysieren. Insbesondere das Medium Zeitschrift verdient hier noch eine viel stärkere Aufmerksamkeit, da Zeitschriften zwar als Quellen in vielen rezenten Studien zur Globalen Religionsgeschichte zitiert werden, sie *als Medium* aber von der Religionswissenschaft meist nicht explizit thematisiert werden (Hermann 2025; vgl. aber Krüger 2012: 222-231).

Auch de los Reyes war bereits seit 1880 als Journalist aktiv und gab ab 1889 mit *El Ilocano* (bis 1896) eines der ersten (auch) lokalsprachlichen Periodika und später eine Vielzahl weiterer Zeitschriften heraus. Zu diesen gehörte in seiner Zeit in Spanien um 1900 auch *Filipinas ante Europa: Órgano defensor de aquel pueblo* (1899-1901), welche das Motto trug „Gegen Nordamerika, nein; gegen den Imperialismus, ja, bis zum Tod!“ Auch hier wurden religionsbezogene Themen ausführlich verhandelt, wie beispielsweise die Frage der Beschlagnahmung klösterlicher Ländereien („Las propiedades de los frailes“; *Filipinas ante Europa* 1900: 145). Ebenso findet sich etwa bereits in der ersten Ausgabe vom 25. Oktober 1899 ein Bericht über die „religiöse Frage“ („La cuestión religiosa“), in dem diese wie folgt beschrieben wird:

“ Wir erhalten beunruhigende Nachrichten für den philippinischen Klerus. [...] Aus London schreibt man uns außerdem, dass bald ein Gesandter des Papstes nach Manila reisen werde, nicht nur, um die Interessen der spanischen Mönche zu schützen, sondern auch, um diese durch nordamerikanische Priester zu ersetzen [...]. Und was unternimmt der philippinische Klerus angesichts all dessen? Wir werden uns Rom anschließen, wenn der Vatikan philippinische Bischöfe und Pfarrer ernennt und die legitimen Rechte des philippinischen Klerus anerkennt und unterstützt. Sollte er hingegen die Ambitionen der usurpatorischen Mönche unterstützen, würden wir die philippinischen Priester ohne zu zögern auffordern, sich als im Schisma befindlich zu erklären. (*Filipinas ante Europa* 1899: 5)

Der vermutlich von ihm selbst geschriebene Artikel behauptet im Anschluss, dass man de los Reyes den „Titel eines protestantischen Bischofs“ angeboten habe, da man mit „großer Genugtuung“ seine Druckschrift *La religión del ,Katipúnan‘* gelesen habe:

“ Wir [...] begrüßen vorbehaltlos Ihre Absicht, [...] die alte Religion wiederzubeleben, den Aberglauben zu vertreiben und breiten Raum für wissenschaftliche Forschung zu eröffnen; [...] [N]ach Ihrer Druckschrift zu urteilen, ist Ihre philippinische Religion fortschrittlicher als all diejenigen, die sich auf Tradition stützen, denn Ihr Kriterium besteht darin, die Tradition als eine Tatsache zu betrachten, die im Lichte der Vernunft frei geprüft werden muss, im Gegensatz zu den Prinzipien der Romanisten, nach denen die Vernunft durch die Offenbarung oder Tradition erleuchtet werden muss. (*Filipinas ante Europa* 1899: 5)

Auch der religionsvergleichende Blick wird hier erneut zum Thema:

“ Ich begrüße auch die Weite Ihres Urteils, wenn Sie alle Religionen für gut befinden, da Sie sagen, dass die Filipinos kein Problem damit haben, zu akzeptieren, dass Bathala sich irgendwann in Jesus verkörpert habe [...] Hätten Sie Bedenken, Bischof zu werden, um die Filipinos zu evangelisieren? (Filipinas ante Europa 1899: 5)

De los Reyes antwortet auf diesen Vorschlag und die Behauptung, dass ihm der philippinische „Klerus in seiner Gesamtheit“ sicherlich in ein Schisma folgen würde, dass er sein Leben für die Verteidigung der Filipinos geben würde, dass aber zunächst der Papst klar erklären müsse, ob er bereit sei (zukünftig) „ausschließlich philippinische Bischöfe und Gemeindepriester zu ernennen“ (Filipinas ante Europa 1899: 5).

Daneben erscheint ab dem 25. Mai 1900 eine von de los Reyes selbst verfasste fünfteilige Serie über die „philippinische Kirche“ („Iglesia Filipina“, bis 25. Juli 1900), die – so berichtet nach dem ersten Teil die nächste Ausgabe am 10. Juni 1900 – große Aufruhr und eine Anzeige gegen *Filipinas ante Europa* und ihren Herausgeber zur Folge gehabt habe. Die Artikelserie nimmt dabei schon Einiges vorweg, was nach 1902 unter anderem von de los Reyes auf den Philippinen versucht werden sollte, in die Tat umzusetzen.

Die Zeitschriften der *Iglesia Filipina Independiente* und ihr massenmedialer Kontext auf den Philippinen um 1900

Nach seiner Rückkehr auf die Philippinen wird de los Reyes zu einem zentralen Akteur („the final catalyst“, de Achutegui/Bernad 1972: 4) in der zwischen August und Oktober 1902 erfolgenden Gründung der *Iglesia Filipina Independiente* (IFI). Es handelt sich dabei um eine antikoloniale religiöse Emanzipationsbewegung, die in der Folge der philippinischen Revolution und aus Protest gegen die in ihrer Perspektive inakzeptable Behandlung der philippinischen einheimischen Priester den Schritt der Abspaltung von Rom vollzieht. Deren frühe Geschichte sowie die Bedeutung ihrer Zeitschriften für die neu gegründete Kirche habe ich an anderer Stelle ausführlich dargelegt, ebenso wie eine breite Auswahl von Texten aus diesen Publikationen zusammengestellt (Koschorke et al. 2018: 53-62; Hermann 2019; Koschorke et al. 2016: 337-445). Hier kann es daher reichen, das Motiv der Verwissenschaftlichung von Religion(skonzepten) auch in diesem Quellenbestand kurz aufzurufen und ebenfalls auf den breiteren Diskussionskontext in der kolonialen Öffentlichkeit zu verweisen.

So schreibt ein junger Seminarist der IFI, Alejandro Remollino in der Zeitschrift *Iglesia Filipina Independiente: Revista Catolica* am 24. Januar 1904 in einem Artikel unter dem Titel „Gewissensfreiheit“ („Libertad de conciencia“) wie folgt:

“ [W]ir treten an, um die Reinheit der Lehren Jesu Christi und seiner Apostel wiederherzustellen, indem wir die monströsen Zusätze und verwegenen Erfindungen beseitigen, die Rom zur ursprünglichen christlichen Religion hinzugefügt hat. Wir respektieren die Bibel als heiliges Buch; aber wenn die Wissenschaft es schafft, zu beweisen, dass einige heutige Auslegungen falsch sind, wie es in vielen Fällen

offensichtlich geschehen ist, dann ist es klar, dass diese Auslegungen berichtigt und mit den Ergebnissen unserer heutigen Fortschritte in Einklang gebracht werden müssen; aber dies bedeutet nicht, dass die Bibel veränderlich ist (denn die Wahrheit ändert sich nicht), sondern dass einige Auslegungen fehlerhaft sind; und zwangsläufig sind viele Irrtümer und Ungenauigkeiten vorgekommen, angesichts des intellektuellen Zustands, der geringen Bildung, der Legenden, der Vorurteile und der Eigenarten derer, die sie uns überliefert haben, und vor allem wegen der großen Unvollkommenheit der Übertragungsmittel, die man benutzt hat, da die Schrift, verhältnismäßig betrachtet, eine vergleichsweise moderne Errungenschaft ist. [...] Aber ein wahrhaft gelehrter Christ, der in den Natur- und semitischen Wissenschaften bewandert ist, würde heute den biblischen Schöpfungsbericht weit zufriedenstellender erklären, indem er ihn mit den Entdeckungen der Geologie und mit den darwinistischen Theorien in Einklang bringt, so wie es sogar englische und schweizerische Erzbischöfe tun; [...] Wenn wir jedoch den Gläubigen verbieten würden, sich zu bilden, indem sie die gelehrtesten modernen Autoren lesen, die übrigens keine Romanisten sind, dann würden die religiösen Wissenschaften versteinert bleiben, mitten im durch die Druckmaschinen, die Reisen und die täglichen Entdeckungen der Orientalisten und Bibelgelehrten verursachten Strudel. (Remollino 1904: 63)

Wie auf dem spanischen Festland wurden solche Themen auch auf den Philippinen nicht nur in den Zeitschriften der IFI besprochen, sondern waren ebenso Gegenstand öffentlicher Auseinandersetzung. So etwa zwischen den Zeitschriften der IFI und der römisch-katholischen Zeitschrift *La Estrella de Antipolo* (1899-1905?). Dieser kontroverse Austausch begleitete die IFI seit ihrer Gründung. So veröffentlicht *La Estrella de Antipolo* in ihrem Supplement bereits am 8. November 1902 einen ausführlichen Artikel unter dem Titel „La Iglesia Cismatica Aglipayana“ (Estrella 1902) und bezeichnet die IFI später als „Iglesia [...] cismatica protestante racionalista“ (19. September 1903; Estrella 1903) Die Veröffentlichung der „Constitucion“ der IFI in der ersten Ausgabe ihrer Zeitschrift *La Verdad* am 21. Januar 1903 kommentiert *La Estrella de Antipolo* bereits am 14. Februar 1903.

Die Auseinandersetzung spitzt sich mit Bezug auf verschiedene Themen zu, zu denen zu Beginn des Jahres 1904 die Trinität sowie die Möglichkeit von Wundern und ihre (natur)wissenschaftliche Bewertung gehört. Zunächst erscheint in der *Iglesia Filipina Independiente: Revista Catolica* ein Text, der bereits eine Replik auf eine Kritik von *La Estrella de Antipolo* an der Trinitätslehre der IFI darstellt. Die IFI nehme für sich eine Orientierung am modernen Fortschritt in Anspruch, denn in ihr herrsche „der Geist des modernen Jahrhunderts, welches der Geist Gottes ist, denn nur mit dem Geist Gottes existiert und bewegt sich die Welt.“ (Fonacier 1904: 61) Auf diesen Artikel reagiert nun *La Estrella de Antipolo* mit dem Vorwurf, dass die Vertreter der IFI „weder Philosophie noch scholastische Theologie studiert“ hätten und somit theologisch ungebildet seien. Dies führe sie zur „Leugnung des Geheimnisses der Allerheiligsten Dreifaltigkeit“. Und warum? Weil sie denken würden,

“ [...] dass die Dogmen, die uns Jesus Christus und die Apostel lehrten, verbesserungsfähig und veränderlich seien, wie die Theorien der physikalischen und naturwissenschaftlichen Disziplinen, was gleichbedeutend damit ist, zu sagen, dass Christus und die Apostel uns Unwahrheiten und Irrtümer gelehrt hätten, denn eine Lehre, die geändert werden muss, war vorher nicht wahr. Und was haben die Fortschritte in den physikalischen und naturwissenschaftlichen Disziplinen durch Edison und Marconi und Flammarion mit dem Geheimnis der Allerheiligsten Dreifaltigkeit und den übrigen katholischen Dogmen zu tun? Und selbst die modernen [Denker], die sich der Philosophie mit ihren Theorien und oft unbegründeten Hypothesen gewidmet haben: Welches Argument haben sie entkräftet, das von Philosophen und scholastischen Theologen zur Stützung und Bestätigung der katholischen Dogmen vorgebracht wird? (Estrella 1904a: 21)

Somit sei die IFI klarerweise eine Kirche, die „anti-katholisch und anti-christlich“ sei (Estrella 1904a: 22).

Auf solche Vorwürfe und diese Einschätzung der modernen (Natur-)Wissenschaft reagiert ihrerseits die Zeitschrift der IFI nach einiger Zeit wie folgt:

“ Wir danken Ihnen für Ihre Aufrichtigkeit, wenn Sie gestehen, dass das, was wir über die Trinität gesagt haben, „schon seit den ersten Jahrhunderten der Kirche von Vielen vertreten worden“ sei [...]. Wir finden auch nichts dabei, zu akzeptieren, was Ihr sagt: dass die alten Fatalisten, Pantheisten und Materialisten in Sachen Wunder genauso denken wie wir, und dass Platon bereits den Kommunismus der Güter verkündete, den wir jetzt wünschen. All diese gute Gesellschaft von Weisen ehrt uns; was uns aber sehr erröten lassen würde, wäre, uns in Ihre Gesellschaft zu begeben, die Sie mit aller Unverfrorenheit und ohne irgendein Skrupel diese höchst geistreiche Behauptung aufstellen: „DIE MODERNE WISSENSCHAFT IST NICHTS WEITER ALS EINE REIHE VON UNBEGRÜNDETEN HYPOTHESEN“[.] Man muss entweder völlig verrückt sein oder jede Scham verloren haben, um in der Öffentlichkeit solche Erklärungen abzugeben. (Peñalosa 1904: 91)

Diese Auseinandersetzung wird noch über einige Ausgaben weitergeführt und stellt nur einen von vielen Kontakten und gegenseitigen Reaktionen zwischen den Zeitschriften der IFI und anderen Periodika auf den Philippinen und darüber hinaus dar (Hermann 2016: 108-113).

In gleicher Weise wird im *Estrella de Antipolo* ebenfalls spöttisch kommentiert, dass die Autoren der IFI behaupten, sich nicht nur mit den modernen Gelehrten, sondern auch mit dem „Spiritismus, Brahmanismus, japanischen Buddhismus, Mohammedanismus und anderen großen fremden Religionen“ auszukennen, ebenso wie mit „rationalistischen Autoren, wie Voltair, Renan, etc.“, aber keine tiefgreifende theologische Bildung besitzen würden (Estrella 1904b: 5-6).

Biblia filipina (1908) und La Religion Antigua de los Filipinos (1909)

Zwei weitere etwas später entstandene Werke, für die ebenfalls de los Reyes verantwortlich ist, sollen abschließend erwähnt werden, wobei der Fokus auf dem ersten Text liegt, auch wenn dessen Komplexität hier nur angedeutet werden kann.

Im Jahr 1908 veröffentlichte de los Reyes im Kontext der *Iglesia Filipina Independiente* ein Buch unter dem Titel *Biblia filipina. Primera piedra para un Génesis científico, expuesto según las rectificaciones de Jesús (Filipinische Bibel. Erster [Bau]Stein für eine wissenschaftliche Genesis, dargelegt nach Jesus; generell zu Bibelinterpretationen der IFI: Smit 2021)*. Dieser Text stellt in direkter Anknüpfung an seine früheren Werke den Versuch dar, die Philippinen in einer universalen Religionsgeschichte der Menschheit zu verorten. So bietet das Buch nicht nur eine Übersetzung biblischer Texte des Buch Genesis aus dem Hebräischen und Griechischen ins Spanische, sondern umfasst unter dem Titel einer „vergleichenden Mythologie“ (*Mitología comparada*) darüber hinaus Kommentare, Darstellungen und vergleichende Reflexionen zu zahlreichen religiösen Traditionen. Behandelt werden im Anschluss ebenfalls die „Brahmanen“, der „Buddhismus“, „Persien“ oder „Ägypten“ sowie weitere Kontexte im Rahmen einer „vergleichenden Genesis“ (*Génesis comparado*).

Verbunden wird dies u.a. mit einer ausführlichen Darlegung über die „Ursprünge der Religion“ (*Orígenes de la Religión*; de los Reyes 1908: 67-124), die detailliert die „Ansichten der alten und modernen Gelehrten“ verhandelt, die „philippinische Mythologie“ in einen vergleichenden Zusammenhang stellt, Themen wie „Animismus, Reinkarnation, Fetischismus und Anthropomorphie“ behandelt sowie den „Polytheismus“, „Dualismus“ und „Gott und die Götter“ adressiert. Auch die „Herkunft der verschiedenen Kulte“ wird behandelt. Zum Abschluss dieses Kapitels (dem dann die Übersetzung von Teilen der Genesis sowie deren Kommentierung folgt), stellt de los Reyes fest:

“ Die Wissenschaft führt zu Gott. [...] Die Religion begann in einem embryonalen und groben Zustand, so wie auch unser Verstand, unser Mittel, Gott zu erkennen, sich in einem embryonalen und groben Zustand befand, und obwohl „irrend“ [...], erkannte der Mensch nach und nach den wahren Gott dank des Lichts der Vernunft und der Wissenschaft. Jeder wissenschaftliche Fortschritt stellt einen weiteren Fortschritt in der Erkenntnis des Ewigen dar. Offenbar hat der Herr die natürliche Vernunft und die Wissenschaft als unsere Führer eingesetzt, um Ihn und Seine heiligen Gesetze zu erkennen. Eine Religion ist daher umso achtenswerter, je wissenschaftlicher sie ist. [...] Nur religiöse Truggebilde und eigennützige Interessen, die im Schatten alter Irrtümer gedeihen, können sich vor Wissenschaft und freier Vernunft fürchten. (de los Reyes 1908: 124)

Direkt auf diese Passage folgt erneut eine komparative Feststellung:

“ Alle Religionen sind in ihrem gemeinsamen Ziel und in ihrem natürlichen Instinkt, unseren himmlischen Vater zu suchen und zu lieben, gut und heilig – mit der einzigen Ausnahme von Betrug und Ausbeutung. Keine Religion hat das Recht, zu behaupten, dass sie die Wahrheit besitze, und [so] den anderen den Irrtum zuzuschreiben. (de los Reyes 1908: 124)

Der Abschnitt endet wie folgt:

“ Und mit dem Geist auf Gott gerichtet, lasst uns ehrfürchtig die Genesis aufschlagen. [...] Leite unsere unwürdige Feder, und wenn es wahr ist, dass dieses Buch [Genesis] von Dir inspiriert wurde, lass es in keiner Weise entweiht werden; wenn nicht, so verleihe uns ein wenig Licht und Deinen heiligen Geist, damit wir mit frommer Absicht eine andere Genesis erheben, die mehr im Einklang mit den großen wissenschaftlichen Fortschritten unserer Zeit steht. Amen. (de los Reyes 1908: 124)

Der philippinische Historiker Francis A. Gealogo beschreibt de los Reyes Vorhaben in der *Biblia filipina* wie folgt:

“ This theme, that of the Philippines-as-part-of-the-world, presents both the appreciation of delos [sic!] Reyes to the universality of belief systems and the place of the Philippines in this system, as well as the uniqueness of the Philippine communities in expressing their specific and particular religious traditions. The Philippine nation as a religious community, therefore, is both located/related in this universal world and at the same time unique in this world. (Gealogo 2011: 110)

In dieser Weise ermöglichen seine Untersuchungen zu den lokalen indigenen Religionen de los Reyes eine Verortung der Philippinen im Kontext einer universalen Religionsgeschichte.

Das Motiv einer notwendigen Vereinbarkeit von Wissenschaft und Religion wird schon auf den ersten Seiten der *Biblia filipina* in der Vorstellung ausgedrückt, dass „die Wissenschaft [...] das heilige Buch Gottes sein sollte.“ Denn das religiöse Denken täte gut daran, sich von demjenigen Obskurantismus und Aberglauben zu befreien, der von der römischen Kirche und besonders den römisch-katholischen Mönchen auf den Philippinen repräsentiert werde. De los Reyes schreibt: „Nur mit Hilfe der Zivilisation, welche mit den alten Märchen nicht vereinbar ist, können wir eine ernsthafte Religion begründen, die dem enormen Fortschritt unseres Jahrhunderts würdig ist.“ (de los Reyes 1908: 5)

In dieser Weise verortet de los Reyes die IFI und die Philippinen nicht nur in einer universalen Religionsgeschichte, sondern befasst sich ebenso mit einer Rekonfiguration des eigenen Verständnisses des Christentums auf der Basis einer spezifischen Verhältnisbestimmung von Wissenschaft und Religion.

Im Jahr 1909 veröffentlichte de los Reyes dann erneut ein Buch mit dem Titel *La religion antigua de los filipinos* (*Die alte Religion der Filipinos*), welches größtenteils das Material aus dem „Ursprünge der Religion“-Kapitel der *Biblia filipina* aufgriff und leicht variiert erneut zusammenstellte (Mojares 2006: 320-322).

3. Schluss: Globale Religionsgeschichte als Medien- und Genregeschichte

Jürgen Mohn hätte in seiner wissenschaftlichen Karriere um das Jahr 2006 einmal fast den Schritt in die Medienwissenschaft getan (er erhielt einen Ruf an die damalige Universität Koblenz-Landau). Stattdessen folgte er dem Ruf nach Basel und blieb in der Religionswissenschaft. Dort entstanden verschiedene Forschungsprojekte zu Religionskonzepten und deren Verwissenschaftlichung im 19. und 20. Jahrhundert, von denen sich diese Ausgabe von *ARGOS* einen Aspekt für den Titel leiht. Es scheint mir daher passend, diese Miszelle mit einer Überlegung zum Verhältnis von Religionswissenschaft und Medienwissenschaft bzw. von (Globaler) Religionsgeschichte, Mediengeschichte, Medientheorie und Genretheorie zu beschließen.

Aus der Sicht von Forschenden, die sich aus religionswissenschaftlicher Perspektive mit narratologischen und erzähltheoretischen Fragestellungen befassen, mag es gar nicht so überraschend sein, dass Charles Bazerman (2010: xi) im Vorwort zu der Reihe, in welcher das Buch *Genre. An Introduction to History, Theory, Research, and Pedagogy* von Anis S. Bawarshi und Mary Jo Reiff erschienen ist, konstatiert, „genre is at a central nexus of human sense-making“. Zurecht wird der Begriff daher in diesem Heft systematisch für die Religionswissenschaft aufgegriffen, insbesondere mit Blick auf Positionen der letzten Jahrzehnte, die Genres nicht primär als Klassifikationen des Bestehenden verstehen, sondern als Formen sozialen Handels, als kultur- und sinnproduktive Formen, die – als „both organizing *and* generating“ – zentral für menschliche Sozialität erscheinen (Bawarshi/Reiff 2010: 4; Gripentrog/Kirsch 2025).

Andererseits scheint es mir keine Übertreibung zu sein, dass viele (wenn nicht die meisten) kulturwissenschaftlich Forschenden sich – insbesondere jenseits der Literaturwissenschaft, in der eher der Begriff der Gattung dominiert (Zymner 2010; Keckeis/Michler 2020) – vermutlich noch nie intensiver mit dem Begriff des Genres auseinandergesetzt haben. So erscheint Genre letztlich selbst in der Medienwissenschaft und Medientheorie als relativ vernachlässigt, auch wenn sich argumentieren ließe, dass hier – vermittelt über die Filmwissenschaft als wichtige Gründungsdisziplin der Medienwissenschaft – Debatten über den Begriff Genre (und seine Abgrenzung als medienästhetischer Begriff vom Begriff des „Formats“) disziplingeschichtlich eine große Bedeutung hatten (Ritzer 2021: 4-6). Dennoch taucht Genre in zahlreichen Einführungen oder Handbüchern zu Medienwissenschaft und Medientheorie nur am Rande, eher unsystematisch, oder gar nicht auf (Hickethier 2010; Schröter 2014; Kloock/Spahr 2012; Ströhl 2024).

Angesichts dieses Befunds formuliert der Medienwissenschaftler Ivo Ritzer (2021: 1) eher überraschend in der Einleitung zu einem neueren Band mit dem Titel *Media and Genre*: „Media cultures are decisively shaped by genre structures.“ In Anknüpfung an den Philosophen Tristan Garcia bestimmt er Genre dann als ein „active principle“ (Garcia 2014: 264) und verweist auf die grundlegende (Kultur-)Produktivität von Genres. Dies eröffnet ein Verständnis von Genre, das dieses als spezifische Konfiguration von Möglichkeiten und Unmöglichkeiten versteht (Ritzer 2021: 3). Mit Garcia (2014: 263-264) gesprochen:

“ In the arts, genre is the most common thing there is. Each art, in its temporal evolution and spatial and cultural diversity, has a generic differentiation [...]. Each art prepares the ground of possibilities that it opens through smaller territories, limited by rules, codes, and figures. These territories or regions of possibility are precisely what we call *genres*. They transform the wasteland of possibility into geography.

Als „regionalisation of possibility“ stellt Genre somit eine Fixierung, eine Beschränkung auf bestimmte Formen dar, die aber gleichzeitig die Aufforderung impliziert, die „Regeln“ bzw. das „Spiel“, welches das Genre konstituiert, (auf) zu brechen und die reine Möglichkeit anderer Formbildungen wieder hervortreten zu lassen (Garcia 2014: 264-265).

In abstrakter Weise lässt sich dies auch mit Niklas Luhmanns Medium/Form-Unterscheidung beschreiben. Medien als lose gekoppelte Elemente sind auf Formbildungen durch strikte Kopplung angewiesen, mithin bedingen sich Medium und Form in genau diesem Sinne: „Ohne Medium keine Form und ohne Form kein Medium [...]“ (Luhmann 1997: 199) Für Luhmann ist dies eine Grundlage seiner Kommunikationstheorie: „Kommunikationssysteme konstituieren sich selbst mit Hilfe der Unterscheidung von *Medium und Form*. [...] Kommunikation ist nur [...] als Prozessieren dieser Differenz möglich.“ (Luhmann 1997: 195)

Auch die Medienphilosophie greift eine solche Bestimmung auf (Grampp 2008: 131-134), etwa in Dieter Merschs (2006: 219) „negative[r] Medientheorie“. Er argumentiert in seiner Auseinandersetzung mit Luhmann, dass „Medium und Form [...] aus denselben Elementen bestehen und sich nur durch ihre relative Unordnung und relative Ordnung voneinander unterscheiden“ (Mersch 2006: 216-217). Somit sind „Medien und Formen nicht selbst etwas [...], sondern sie entstehen und vergehen nur in einem permanenten Prozess des Koppelns und Entkoppelns, so dass sie jeweils nur in Bezug auf diesen beschreibbar erscheinen“ (Mersch 2006: 217). Wenn Mersch dann in Anlehnung an Derrida schreibt, dass das „Medium [...] das Generierende, die Form das Generierte“ bezeichnet, das Generierende sich aber „auf immer *entzieht* und sich allein *indirekt*, d.h. vermöge des Generierten und seiner Bewegungen, Umstellungen und Umbesetzungen als ‚Spur‘ oder Residuum lesen lässt“ (2006: 217-218),³ erscheint es fruchtbar, dies mit den oben angesprochenen Überlegungen zum Genre als Form sozialen Handelns in Verbindung bringen. Denn der Zusammenhang von Medium und Form, bzw. die Dynamik von Ermöglichung und Entzug kommt hier wie folgt zum Tragen:

³ Mit Derrida (1994) wird Genre in diesem Sinne nur als „Spur“ sichtbar (Ritzer 2021: 9), als etwas, zu dem kein Text je vollständig *gehört*. Vielmehr hat jeder Text „Teil an einer oder mehreren Gattungen, es gibt keinen Text ohne Gattungen, aber diese Teilhabe ist niemals Zugehörigkeit“ (Derrida 1994: 260). Zu Derridas Begriff der Spur siehe auch Hermann 2015: 239-244. Ich unterschlage in diesen vorläufigen Überlegungen hier und im Folgenden den Unterschied zwischen den deutschen Begriffen Genre und Gattung als Übersetzung für das französische (und englische) *genre* (siehe dazu auch Niehaus 2024: 178-179).

“ Grundsatz aller philosophisch radikalisierten Medientheorien, dass nämlich das Medium das Konstituierende ist, dem als Konstituens die Rolle eines Transzendentals zufällt; gleichzeitig verweigert es sich jedoch seiner Determination, sofern es sich [...] allein in jenen Bahnungen enthüllt, die es in der ununterbrochenen Ereignung von Kopplung und Entkopplung hinterlässt. Das Medium „ist“ *nicht*: Wir haben nur die konkreten Formen und Artikulationen, das Geschehen der Formung und Entformung, so dass wir es schließlich mit einer *konstitutionellen „Blindheit“* oder *Negativität* zu tun bekommen, deren Dialektik dem Medialen innewohnt und der Dialektik von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit entspricht. (Mersch 2006: 218)

In all dem dürfen Medien den Formen dabei „keineswegs als Vorgängiges oder Ursprünglicheres“ gedacht werden, sondern als „ein in sich wandelbarer Bestand an möglichen Formen [, der] sich ständig selbst durch Aktualisierung überarbeitet“ (Engell 2003: 54). So betont etwa auch der Philosoph Daniel Martin Feige, dass „ästhetische Medien“ wie der Film oder das Computerspiel nicht als „feststehende Möglichkeitsräume“ verstanden werden sollten, deren „Ausdrucksmöglichkeiten [...] schon vor den Praktiken ihrer Verwendung in Produktion und Rezeption feststehen“ (Feige 2020: 84). Vielmehr sind ästhetische Medien „im Lichte ihrer zukünftigen Verwendungsweisen unbestimmt [...], sodass sie mit den einzelnen ästhetischen Gegenständen weiterentwickelt und Neubestimmt werden“ (Feige 2020: 82). Bisher bestehende Formbildungen, Praktiken und Gegenstände sind für zukünftige ästhetische Ausdrucksmöglichkeiten nicht vollständig determinierend, sondern stellen die bisherige, „nicht homogene und nicht abgeschlossene Gesamtheit“ eines ästhetischen Mediums dar, dessen „Wesen“ somit „Prozess und Produkt und nicht primordial gegebene Norm“ ist (Feige 2020: 91).

Wenn also Medium und Form sich gegenseitig bedingen, oder – wie man sagen könnte – Verwendungen von Medien immer Formbildung und damit Genres, Gattungen und Formate implizieren (Hickethier 2010: 150-153), hängen medientheoretische und genretheoretische Überlegungen untrennbar zusammen.

In diese Richtung weist auch eine weitere zumindest für die Medienwissenschaft bedeutsame Bestimmung dieses Verhältnisses. So entwickelt der Philosoph Stanley Cavell in den frühen 1980er Jahren ein Verständnis von „genre-as-medium“ (1982: 79), das Genres als „common inheritance“ (1981: 31) auffasst:

“ The idea is that the members of a genre share the inheritance of certain conditions, procedures and subjects and goals of composition, and that [...] each member of such a genre represents a study of these conditions, something I think of as bearing the responsibility of the inheritance. (Cavell 1981: 28)

Für Ritzer bedeutet dies im Wesentlichen, dass „participation in a genre means participation in an ever-ongoing process of conversation in negotiating and making meaning“ (2021: 23). Genre ist somit „not dependent on a medium, in fact it is itself a medium“ und lässt sich prozessual als „the ongoing self-reflexive negotiation of what constitutes a genre“ verstehen (Ritzer 2021: 23).

Auf der Grundlage der hier präsentierten Überlegungen würde ich mich der Einschätzung anschließen, dass sich Medienbegriff und Gattungsbegriff letztlich nicht scharf voneinander abgrenzen lassen (Backe 2010: 105). Auch Ritzer sieht hier eine historisch enge Beziehung, wenn er im Anschluss an Garcia schreibt, dass in der Moderne statt von verschiedenen „art genres“ nun von unterschiedlichen „media“ gesprochen werde, Genres aber weiterhin „a key role in mass culture“ spielen würden, „both as bodies of rules as well as formal possibilities“ (Ritzer 2021: 4).

In ähnlicher Weise grundlegend ist in der gattungstheoretischen Debatte im Anschluss an Michail Bachtins Begriff der „Sprechgattungen“ diskutiert worden, inwiefern Genre für menschliches Sprechen konstitutiv ist. Bachtin selbst scheint eine solche Maximalposition zu beziehen, wenn er schreibt, dass wir „nur in bestimmten sprachlichen Gattungen [sprechen], das heißt, [dass] allen unseren Äußerungen [...] bestimmte, relativ beständige, typische *Formen des Aufbaus des Ganzen* [eignen]“ (Bachtin 2004: 464). In Aufnahme dieser Vorstellung einer Universalität von Genre, wenn auch gleichzeitig einschränkend, formuliert Thomas Luckmann:

“ One may think of genres as providing routinized, comprehensive selections from the socially constructed and transmitted codes of ‚natural‘ languages to replace the continuous spontaneous selections in the flow of communicative interaction. Just as institutions, genres are a universal element in human communication; universal in the sense that they are part of communicative practice in all human societies – but not in the sense that every process of human communication is determined by genre [...]. (Luckmann 2009: 271)

Nichtsdestotrotz ist auch für Luckmann das „repertoire of communicative genres [...] at the core of the communicative dimensions of social life“ (2009: 274). Denn nur eine (in der Praxis oftmals unvollständige) Kenntnis von Genrekonventionen ermöglicht im Kommunikationsprozess eine erfolgreiche situationsbezogene Einschätzung von sozialen Statusbeziehungen, Themen und linguistischen Formen (Luckmann 2009: 274).

Es gibt also gute Gründe, wie in diesem Heft geschehen, den Begriff des Genres für die Religionswissenschaft fruchtbar zu machen. Ich habe in dieser Miszelle in einem ersten Schritt versucht, die mediale Vielfalt der Texte vorzustellen, in denen sich Prozesse der Verwissenschaftlichung von Religion auf den und in Bezug auf die Philippinen abspielen. Ebenso ist die Vielfalt der Genres auffällig, auf welche die philippinischen Intellektuellen in ihren Debattenbeiträgen zurückgreifen.

Wenn ich an anderer Stelle argumentiert habe, dass es zu den zukünftigen Herausforderungen einer religionswissenschaftlichen Globalen Religionsgeschichte gehört, mediengeschichtliche und medientheoretische Aspekte stärker in den Blick zu nehmen (Hermann 2025: 361-362), ist dies angesichts der hier aufgegriffenen Forschungszusammenhänge um die Forderung nach einer genregeschichtlichen und genretheoretischen Reflexion zu ergänzen. Denn wie die verschiedenen Beiträge in diesem Heft, ebenso wie meine abschließenden Überlegungen, hoffentlich zeigen, sollte eine Globale Religionsgeschichte, die sich für diejenigen „Orte“

(Hermann/Mohn 2015) interessiert, an denen sich Religion und Religionskonzepte u.a. in Prozessen ihrer Verwissenschaftlichung weltweit etablieren, die enge Bezogenheit aufeinander von Medium und Genre zugrunde legen. Als Formen sozialer Handlung implizieren Genres beispielsweise, wie etwa eine detailliertere Beschäftigung mit medienwissenschaftlichen Beiträgen zur Genrediskussion zeigen könnte, genrespezifische „mediale Techniken der Involvierung“ (Neitzel 2008: 96; Beil 2010: 347-348), die in der Rezeption ein je konkret konstituiertes Spannungsfeld von Nähe und Distanz sowie Aktivität und Passivität eröffnen.

Der Medienwissenschaftler Leif Weatherby vertritt in einem neuen Buch zum Thema generative künstliche Intelligenz die Auffassung, dass in dem Moment, in dem Sprache algorithmisch reproduzierbar wird (2025: 1), nicht-referentielle Aspekte von Sprache wie „linguistic iconicity, co-occurrence, syntax, poetics, rhetoric, and ideology“ in den Vordergrund treten sollten (2025: 13). Sein Buch versteht er als einen Beitrag zur Entwicklung einer „theory of meaning in the absence of intelligence“ (2025: 1) und betont, dass es sich bei „Genre“ um „[a]nother important nonreferential field“ handle (2025: 13), dessen analytische Bedeutung sich durch die kulturverändernde Kraft von Large Language Models, aber auch mit Blick auf die methodischen Möglichkeiten, die sich durch ihren wissenschaftlichen Einsatz ergeben könnten, stark zunehmen wird: „Genre might be sought deep in these machines, as a basic feature of language as such, rather than as a formal output benchmark, as some research attempts to do.“ (2025: 13-14) Mir erscheint dies als ein weiteres Argument dafür, dass die Entwicklung einer zukunftsweisenden „Theorie des Bedeutungsgeschehens“ (Hermann 2015: 233), welche für mich weiterhin eine unverzichtbare Grundlage für eine Globale Religionsgeschichte darstellt (Hermann 2024: 278-283), eine Beschäftigung mit medien- und mit genretheoretischen Überlegungen voraussetzt.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Rolena. ²2000. *Guaman Poma. Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin: University of Texas Press.
- Anderson, Benedict. 2005. *Under three Flags. Anarchism and the Anti-colonial Imagination*. London: Verso.
- Bachtin, Michail. 2004 [1978]. „Das Problem der sprachlichen Gattungen.“ Übers. von Jeannette Dittmar / Katharina Meng. In *Die Aktualität des Verdrängten. Studien zur Geschichte der Sprachwissenschaft im 20. Jahrhundert*, hg. von Konrad Ehlich / Katharina Meng. Heidelberg: Synchron, 447-484.
- Backe, Hans-Joachim. 2010. „Medialität und Gattung.“ In *Handbuch Gattungstheorie*, hg. von Rüdiger Zymner. Stuttgart: J.B. Metzler, 105-107.
- Bawarshi, Anis S. / Mary J. Reiff. 2010. *Genre. An Introduction to History, Theory, Research, and Pedagogy*. West Lafayette: Parlor Press.

- Bazerman, Charles. 2010. „Series Editor’s Preface.“ In *Genre. An Introduction to History, Theory, Research, and Pedagogy*, hg. von Bawarshi Anis S. / Mary Jo Reiff. West Lafayette: Parlor Press, xi-xii.
- Beil, Benjamin. 2010. „Computerspiele.“ In *Handbuch Medienwissenschaft*, hg. von Jens Schröter. Stuttgart: J.B. Metzler, 347-348.
- Bolata, Emmanuel Jayson V. / Vincent Christopher A. Santiago. 2025. “Editors’ note.” *BANWAAN: The Philippine Journal of Folklore. Special Issue: Isabelo’s Folklore*, viii-xiv.
- Cavell, Stanley. 1981. *Pursuits of Happiness. The Hollywood Comedy of Remarriage*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cavell, Stanley. 1982. „The fact of television.“ *Daedalus* 111 (4), 75-96.
- Chatterjee, Partha. 1986. *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse?* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- de Achutegui, Pedro S. / Miguel A. Bernad. 1972. *Religious Revolution in the Philippines. Vol. IV: The Schism of 1902*. Quezon City: Ateneo de Manila University Press.
- de los Reyes, Isabelo. 1888. „Die religiösen Anschauungen der Ilocanen (Luzón).“ *Mittheilungen der Kaiserlich-Königlichen Geographischen Gesellschaft in Wien* 31, 552-375.
- de los Reyes, Isabelo. 1889. *El Folk-Lore filipino*. Manila: Tipo-Litografia de Chofre y C.
- de los Reyes, Isabelo. 1890. *El Folk-Lore filipino*. Tomo II. Manila: Imprenta de Santa Cruz.
- de los Reyes, Isabelo. 1899a. *Apuntes para un ensayo de teodicea filipina. La Religión del „Katipunan.“* Madrid: Imprenta Palma Alta.
- de los Reyes, Isabelo. 1899b. *La sensacional memoria de Isabelo de los Reyes sobre La Revolucion Filipina de 1896-1897*. Madrid: Tip. Llt. de J. Corrales.
- de los Reyes, Isabelo. 1900. *La Religión del „Katipunan“*. Segunda edición. Tipolit. de J. Corrales.
- de los Reyes, Isabelo. 1908. *Biblia Filipina. Primer piedra para un génesis científico expuesto según las rectificaciones de Jesús*. Barcelona: Imprenta de Antonio Virgili.
- de los Reyes, Isabelo. 1909. *La religión antigua de los Filipinos*. Manila: Imprenta de El Renacimiento.
- Deeg, Max / Oliver Freiberger / Christoph Kleine / Karénina Kollmar-Paulenz. 2023. „Einleitung.“ In *Grenzen der Religion: Säkularität in der Asiatischen Religionsgeschichte*, hg. von Max Deeg / Oliver Freiberger / Christoph Kleine / Karénina Kollmar-Paulenz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 9-18.
- Derrida, Jacques. 1994. „Das Gesetz der Gattung.“ In *Gestade*. Wien: Passagen Verlag, 245-283.
- Engell, Lorenz. 2003. „Tasten, Wählen, Denken. Genese und Funktion einer philosophischen Apparatur.“ In *Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs*, hg. von Stefan Münker / Alexander Roesler / Mike Sandbothe. Frankfurt am Main: Fischer, 53-77.

- Estrella. 1902. „La iglesia cismatica aglipayana.“ *La Estrella de Antipolo* 4, Suplemento 45, 177-179.
- Estrella. 1903. „Iglesia de Aglipay cismatica protestante racionalista.“ *La Estrella de Antipolo* 5, Suplemento 38, 357-358.
- Estrella. 1904a. „|||Interesante controversia!!!“ *La Estrella de Antipolo* 6, Suplemento 6, 21-22.
- Estrella. 1904b. „Cosas curiosas de los aglipayanos.“ *La Estrella de Antipolo* 6, Suplemento 2, 5-7.
- Feige, Daniel Martin. 2020. „Was ist das Computerspiel? Bausteine eines negativen Essentialismus ästhetischer Medien.“ In *Einspielungen. Prozesse und Situationen digitalen Spielens*, hg. von Markus Spöhrer / Harald Waldrich. Wiesbaden: Springer, 79-93.
- Filipinas ante Europa. 1899. „La cuestión religiosa.“ *Filipinas ante Europa* 1 (1), 5.
- Filipinas ante Europa. 1900. „Las propiedades de los frailes.“ *Filipinas ante Europa* 2 (18), 145.
- Fonacier, Santiago. 1904. „Interesante controversia.“ *Iglesia Filipina Independiente: Revista Catolica* 2 (16), 61.
- Garcia, Tristan. 2014. *Form and Object. A Treatise on Things*. Übers. von Mark Allan Ohm / Jon Cogburn. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Gealogo, Francis A. 2011. „Religion, Science, and Bayan in the Iglesia Filipina Independiente.“ In *From Wilderness to Nation. Interrogating bayan*, hg. von Damon L. Woods. Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 108-121.
- Gill, Rosalind B. 2013. „The Uses of Genre and the Classification of Speculative Fiction.“ *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal* 46 (2), 71-85.
- Kirsch, Anja / Stephanie Gripentrog-Schedel. 2025. „Genres der Verwissenschaftlichung: zur Einführung.“ *ARGOS* 4 (2), 29-114.
- Grampp, Sven. 2008. „There's a new Marshall in town. Niklas Luhmanns Medien in der Medienwissenschaft.“ *MEDIENwissenschaft: Rezensionen | Review* 25 (2), 127-137.
- Hermann, Adrian / Mohn, Jürgen, Hg. 2015. *Orte der europäischen Religionsgeschichte*, Würzburg: Ergon.
- 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.
- Hermann, Adrian. 2016. „Publicizing Independence: The Filipino *ilustrado* Isabelo de los Reyes and the ‘Iglesia Filipina Independiente’ in a Colonial Public Sphere.“ *The Journal of World Christianity* 6 (1), 99-122.

- Hermann, Adrian. 2019. „Grenzen der Ultramontanisierung. Unabhängige katholische Bewegungen in Asien um 1900.“ In *Weltreligion im Umbruch. Transnationale Perspektiven auf das Christentum in der Globalisierung*, hg. von Olaf Blaschke / Francisco Javier Ramón Solans. Frankfurt: Campus, 451-474.
- Hermann, Adrian. 2024. „Global Translations. Conceptualizing Differentiations between ‘Religion’ and ‘Science’ in Thailand and the Philippines in the Nineteenth and early Twentieth centuries.“ In *Historicizing Secular-Religious Demarcations. Interdisciplinary Contributions to Differentiation Theory. Sonderband der Zeitschrift für Soziologie*, hg. von Monika Wohlrab-Sahr / Daniel Witte / Christoph Kleine. Berlin: De Gruyter, 271-300.
- Hermann, Adrian. 2025. „Globale Religionsgeschichte. Zeitschriften als Medium von ‚Religion‘ um 1900.“ In *Religionswissenschaft: Aktuelle Annäherungen*, hg. von Michael Stausberg / Katharina Wilkens. Berlin: De Gruyter, 353-364.
- Hermann, Adrian. 2026 (forthc.). „Another Kind of Future/Past: Decolonial and Asiafuturist Imagination in the Philippines from the 19th Century to the Contemporary Tabletop Role-Playing Games of #rpgsea.“ *International Journal of Role-Playing*.
- Hickethier, Knut. ²2010 [2003]: *Einführung in die Medienwissenschaft*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Keckeis, Paul / Werner Michler, Hg. 2020. *Gattungstheorie*. Berlin: Suhrkamp.
- Kleine, Christoph / Monika Wohlrab-Sahr / Florian Zemmin / Judith Zimmermann, Hg. 2024. *Global secularity. A sourcebook*. Berlin: De Gruyter Brill.
- Kloock, Daniela / Angela Spahr. ⁴2012 [1997]. *Medientheorien. Eine Einführung*. Paderborn: Fink.
- Koschorke, Klaus / Adrian Hermann / E. Phuti Mogase / Ciprian Burlacioiu, Hg. 2016. *Discourses of Indigenous-Christian Elites in Colonial Societies in Asia and Africa around 1900. A Documentary Sourcebook from Selected Journals*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Koschorke, Klaus / Adrian Hermann / Frieder Ludwig / Ciprian Burlacioiu, Hg. 2018. „To give publicity to our thoughts.“ *Journale asiatischer und afrikanischer Christen um 1900 und die Entstehung einer transregionalen indigen-christlichen Öffentlichkeit*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Koschorke, Klaus / Adrian Hermann. 2023. „‘Beyond their own Dwellings’. The Emergence of a Transregional and Transcontinental Indigenous Christian Public Sphere in the late Nineteenth and early Twentieth Centuries.“ *Studies in World Christianity* 29 (2), 177-221.
- Lewis, James R. / Hammer, Olav, Hg. 2010. *Handbook of Religion and the Authority of Science*. Leiden: Brill.
- Luckmann, Thomas. 2009. „Observations on the structure and function of communicative genres.“ *Semiotica* 173, 267-282.
- Luhmann, Niklas. 1997. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Martínez Vigil, Ramón. 1891a. *La antigua civilización de las islas filipinas* [o. O.: o. V.].
- Martínez Vigil, Ramón. 1891b. „La antigua civilización de las islas filipinas.“ *La España Moderna* 3 (30), 86-98.
- Mersch, Dieter. 2006. *Medientheorien zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Mohn, Jürgen. 2009. „Komparatistik als Position und Gegenstand der Religionswissenschaft. Anmerkungen zum religionswissenschaftlichen Vergleich anhand der Problematik einer Komparatistik des Zeitverständnisses im Christentum (Augustinus) und im Buddhismus (Dôgen).“ In *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, hg. von Reinhold Bernhardt / Klaus von Stosch. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 225-276.
- Mojares, Resil B. 2006. *Brains of the nation. Pedro Paterno, T.H. Pardo de Tavera, Isabelo de los Reyes and the production of modern knowledge*. Quezon City: Ateneo de Manila University Press.
- Morrow, Paul. 2009a. Da Bathala code. Part 3. Pedro Paterno's grand illusion. *The Pilipino Express* 5 (14), 16-31.
- Morrow, Paul. 2009b. Da Bathala code. Part 4. Paterno and his critics. *The Pilipino Express* 5 (15), 1-15.
- Neitzel, Britta. 2008. „Medienrezeption und Spiel.“ In *Game Over?! Perspektiven des Computerspiels*, hg. von Jan Distelmeyer / Christine Hanke / Dieter Mersch. Bielefeld: transcript, 95-114.
- Niehaus, Michael. 2024. *Was ist ein Genre? Eine Untersuchung in 463 Bemerkungen*. Hagen: Hagen University Press.
- Paterno, Pedro A. 1887. *La antigua civilización Tagalog*. Madrid: Tipografía de Manuel G. Hernández.
- Paterno, Pedro A. 1892a: *El cristianismo en la antigua civilización tagalog*. Madrid: Imprenta Moderna.
- Paterno, Pedro A. 1892b. „El cristianismo en la antigua civilización tagalog.“ *La Solidaridad* 4 (81), 725-727.
- Paterno, Pedro A. 1892c. „El cristianismo en la antigua civilización tagalog.“ *La Solidaridad* 4 (91), 850-853.
- Paterno, Pedro A. 1892d. „El cristianismo en la antigua civilización tagalog.“ *La Solidaridad* 4 (90), 837-839.
- Peñalosa, Isidoro. 1904. „La Estrella de Antipolo' en retirada.“ *Iglesia Filipina Independiente: Revista Catolica* 2 (23), 91.

- Rath, Imke. 2016. „Pedro Alejandro Paterno’s La antigua civilización tagálog (1887). An attempt to (re)construct one’s own religious past.“ In *The role of religions in the European perception of insular and mainland Southeast Asia. Travel accounts of the 16th to the 21st Century*, hg. von Monika Arnez / Jürgen Sarnowsky. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 227-238.
- Remollino, Alejandro. 1904. „Libertad de conciencia.“ *Iglesia Filipina Independiente: Revista Catolica* 2 (16), 63.
- Ritzer, Ivo. 2021. „Introduction. Media and genre.“ In *Media and Genre. Dialogues in Aesthetics and Cultural Analysis*, hg. von Ivo Ritzer. Cham: Palgrave Macmillan, 1-33.
- Schröter, Jens, Hg. 2014. *Handbuch Medienwissenschaft*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Schumacher, John N. 1991. *The Making of a Nation. Essays on Nineteenth-Century Filipino Nationalism*. Quezon City: Ateneo de Manila University Press.
- Schumacher, John N. 1997. *The Propaganda Movement, 1880-1895. The Creation of a Filipino Consciousness, the Making of the Revolution*. Revised Edition. Quezon City: Ateneo de Manila University Press.
- Smit, Peter-Ben. 2021. „The Bible in the Iglesia Filipina Independiente.“ *Philippine Studies: Historical and Ethnographic Viewpoints* 69 (3), 457-480.
- Ströhl, Andreas. 2024 [2015]. *Medientheorien: Grundwissen und Geschichte*, München: UVK.
- Thomas, Megan C. 2012. *Orientalists, Propagandists, and Ilustrados. Filipino Scholarship and the End of Spanish Colonialism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Weatherby, Leif. 2025. *Language Machines: Cultural AI and the End of Remainder Humanism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wohlrab-Sahr, Monika / Christoph Kleine. 2021. „Historicizing Secularity. A Proposal for Comparative Research from a Global Perspective.“ *Comparative Sociology* 20 (3), 287-316.
- Zymner, Rüdiger, Hg. 2010. *Handbuch Gattungstheorie*. Stuttgart: J.B. Metzler.

Über den Autor

Adrian Hermann ist Professor für Religion und Gesellschaft an der Universität Bonn. Er arbeitet zur Religionsgeschichte der globalisierten Welt seit dem 19. Jahrhundert und zur Theorie und Methodik der Religionswissenschaft. Darüber hinaus setzt er sich mit Dokumentarfilmtheorie und -geschichte sowie Game Studies auseinander. Er leitet in Bonn die Abteilung für Religionswissenschaft sowie das Bonn Lab for Analog Games and Imaginative Play.

E-Mail: adrian.hermann@uni-bonn.de

Danksagung

Die intellektuelle Intensität, die sich um das Jahr 2004 aus der ersten Begegnung mit Jürgen Mohn in München während meines Studiums an der LMU von 2002 bis 2006 entfaltete, hat meinen weiteren Weg in die Wissenschaft so stark geprägt, dass dann ich zwar noch den Magister-Abschluss in der Theaterwissenschaft gemacht habe, dies aber schon mit einer Arbeit zu „Theater als Religion“, die zwischen den Disziplinen oszillierte und von Jürgen Mohn gemeinsam mit Michael Gissenwehler betreut wurde. Dass ich von Jürgen Mohn dann 2011 in Basel als erster Doktorand im Fach Religionswissenschaft promoviert werden würde, war damals noch nicht abzusehen. Für all dies, für die intellektuelle und persönliche Offenheit, die tollen Menschen, die ich im Basler Umfeld kennenlernen durfte (oder noch aus München kannte) und von denen viele auch in diesem Heft vertreten sind, bin ich wahnsinnig dankbar. Auch dafür, Jürgen Mohn nicht nur als akademischen Lehrer, sondern später auch als Freund kennenlernen zu dürfen, mit ihm in Hamburg aber auch in Bonn mehrfach Zeit verbringen und diskutieren zu können, immer mit der Hoffnung, die Gesprächsfäden, die sich hier entsponnen haben, über Jahrzehnte so fortsetzen zu können. Das Geschenk seiner Präsenz in meinem Leben als akademisches Vorbild und immer überraschender Denker ist von anhaltender Dauer.

Abstract in English

The article contributes to the study of processes of the scientization of religion in and with regard to the Philippines around 1900, particularly within the Spanish-language colonial public sphere. It is built around an exemplary presentation of Spanish sources authored by Filipino intellectuals around 1900 that have so far received little attention in the study of religion. These texts in various media forms and genres, document manifold ways of negotiating the relationships between religion and science. In a preliminary account, this body of sources is made accessible for the ongoing discussion on a Global History of Religion. I present texts by Pedro Paterno and Isabelo de los Reyes, as well as contemporary journals and their mass-media environments. Finally, with reference to debates in media studies, the article raises the question of how genre theory and media theory might be related to one another as aspects of a Global History of Religion.

Wissenschaft, Religion und die Präpotenz der Grenze: eine essayistische Hommage an Jürgen Mohn

Stefan Ragaz

Veröffentlicht am 01.12.2025

Zusammenfassung

Dieser Beitrag stellt Wissenschaft und Religion heuristisch gegenüber. Er vertritt die These, dass sich die beiden Konstituenzen dieser Gegenüberstellung unter Rückgriff auf Jurij Lotmans kultursemiotisches Konzept der Semiosphäre in Bezug auf ihr jeweiliges Verhältnis zur kulturellen Dynamik formal unterscheiden lassen, ohne dass sie inhaltlich definiert werden müssen. Die Religion wird dabei mit Lotmans Begriff des Zentrums assoziiert, die Wissenschaft mit der Grenze. Die Wissenschaft ist diejenige Kulturform, die – semiotisch gesprochen – mit der Veränderung von der Peripherie her rechnet, da sie sich selbst als stets revidierbar auffasst. Die Religion hingegen wird als kulturelles Modell verstanden, das nach Zentralisierung, Homogenisierung und Verstetigung strebt. Um ihre Stabilität zu gewähren, versucht die Religion sich gegen die von der Grenze her einfließende Information zu immunisieren. Der religions- und wissenschaftstheoretische Essay ist eine Hommage an Jürgen Mohn und eine Danksagung für unsere langjährige Zusammenarbeit.

1. Zwischen Zahnmedizin und Religionswissenschaft

Als Student erwähnte ich gegenüber Jürgen Mohn in einer Sprechstunde – es muss mehr als 15 Jahre her sein – eine bei mir anstehende präventive operative Entfernung eines Weisheitszahns, zu der mir mein Zahnarzt geraten hatte, um spätere Probleme zu vermeiden. Im gleichen Zug sollte ein weiterer Weisheitszahn gezogen werden, der bereits zu Schmerzen geführt hatte. Jürgen Mohn riet mir von der Operation ab mit dem (sinngemäss erinnerten) Argument, damit solle nur Geld verdient werden. Ich will eine solche Absicht meinem Zahnarzt (es ist noch immer derselbe) in keiner Weise unterstellen, und doch muss mir damals etwas an diesem Einwand eingeleuchtet haben. Ich sagte die Operation ab und beschränkte mich darauf, nur den Weisheitszahn ziehen zu lassen, der tatsächlich Probleme verursachte. Obwohl Jürgen Mohn seine Argumentation selbstverständlich nicht auf eine zahnmedizinische Fachkenntnis abstützen konnte, hat er bis heute recht behalten: Der Zahn, der präventiv hätte herausoperiert werden sollen, sitzt nach wie vor in meinem Kiefer, ohne dass er sich jemals negativ bemerkbar gemacht hätte.

Korrespondierender Autor: Stefan Ragaz.

Um diesen Artikel zu zitieren: Ragaz, Stefan. 2025. „Wissenschaft, Religion und die Präpotenz der Grenze: eine essayistische Hommage an Jürgen Mohn.“ *ARGOS* 4 (2) Sonderheft *Genres der Verwissenschaftlichung*, 235-246. DOI: 10.26034/fr.argos.2025.8215.



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

Natürlich kommt dieser Anekdote im Rückblick in erster Linie eine humoristische Relevanz zu, doch sie weist auch stellvertretend auf die interessierte und nahbare Art hin, mit der Jürgen Mohn seinen Studentinnen und Studenten begegnete. Seine Lehrveranstaltungen und Sprechstunden waren durch eine ungezwungene, aber intellektuell anspruchsvolle Atmosphäre geprägt, die dazu anregte, sich über die reine Erfüllung der sogenannten Lernziele hinaus einzubringen und sich auch über persönliche Interessen auszutauschen. So unterhielt ich mich mit ihm z.B. über unser geteiltes Interesse für Comics, noch bevor er dieses Medium in seiner Lehre und Forschung aufgriff.

Da ich seit dem ersten Semester meines Studiums mit Jürgen Mohn bekannt bin, beginnt meine akademische Verwandtschaft mit ihm also nicht erst ab dem Zeitpunkt, als er mein Doktorvater wurde. Studium und Doktorat bilden ein Kontinuum, von der ersten Sitzung des „Grundkurses Religionswissenschaft“ vor fast 20 Jahren bis hin zur Verteidigung der Dissertation 2020 und darüber hinaus. Mit seiner intellektuellen Offenheit, Belesenheit und stetigen Bereitschaft, Wissenschaft unkonventionell und kreativ zu denken, hat Jürgen Mohn massgeblich zu meinem Werdegang beigetragen. Die Idee, die der vorliegende Text entwirft, illustriert, so will ich meinen, eine Art des Denkens, wie Jürgen Mohn sie uns vermittelt hat: eine nicht alltägliche, gar gewagte Weise, konzeptionell über Religion nachzudenken. Meine Überlegungen verbleiben in diesem Rahmen explizit auf essayistischem Grund; sie beanspruchen nicht, einen im Detail ausgearbeiteten vollwertigen wissenschaftlichen Aufsatz darzustellen, und schon gar nicht eine ausgefeilte Theorie.

Es soll im Folgenden darum gehen, unter Rückgriff auf Jurij Lotmans Kultursemiotik – konkret anhand des Konzepts der Semiosphäre und insbesondere des Begriffs der Grenze – einen Vorschlag zu präsentieren, wie Wissenschaft und Religion formal über ihr Verhältnis zur kulturellen Dynamik unterschieden werden können, ohne dass sie inhaltlich definiert werden müssen. Es handelt sich dabei um eine Idee, die ich in meiner Dissertation ganz am Schluss in einem Satz angedeutet, aber nicht weiter ausgeführt habe (Ragaz 2021: 318). Jürgen Mohn griff, wie ich mich erinnere, diesen Gedanken während der Verteidigung der Dissertation zustimmend auf und meinte, er hätte dazu gerne mehr lesen wollen. Dieser Essay unternimmt den bescheidenen Versuch, diesen Faden weiterzuspinnen.

2. Begriffsantagonismus als Methode

Neben seinen bei Suhrkamp in Übersetzung erschienenen Spätwerken *Die Innenwelt des Denkens* und *Kultur und Explosion* (Lotman 2010a; 2010b) hat Jurij Lotman gegen Ende seines Lebens ein drittes Buch verfasst: *Die unvorhersagbaren Mechanismen der Kultur* (*Nepredskazuemye mekhanizmy kul'tury*, 2010c). Im Gegensatz zu den beiden anderen Spätwerken ist dieses Buch nur wenig bekannt, obwohl schon 1994 eine italienische Übersetzung (mit frei übersetztem Titel) und dann 2013 eine englische Übersetzung erschienen sind (Lotman

1994; 2013).¹ Was den Inhalt und das zentrale Konzept – Unvorhersagbarkeit (*nepredskazuemost'*) resp. Explosion (*vzryv*) – betrifft, zeigen sich eine grosse Ähnlichkeit und teilweise Überschneidungen zwischen *Die unvorhersagbaren Mechanismen der Kultur* und *Kultur und Explosion*. Das erste Buch lässt das zweite aber nicht obsolet werden; sie sind, wie Maria Corti, die Verfasserin der Einleitung zur italienischen Übersetzung, festhält, komplementär (Corti 1994: 10). Bei Lotman sei, so Corti, überdies eine Intertextualität des eigenen Gesamtwerks zu erkennen, eine Form der Selbstzitierung und „un espandersi da un libro a un altro di riflessioni uguali su oggetti diversi e di riflessioni diverse sullo stesso oggetto.“ (Corti 1994: 9)² Mihhail Lotman (Jurij Lotmans Sohn) wiederum bezeichnet die beiden Bücher in seinem Nachwort zur englischen Übersetzung als Diptychon, als zwei Versionen des gleichen Vorhabens (M. Lotman 2013: 239).

Das Werk *Die unvorhersagbaren Mechanismen der Kultur* ist (wie auch *Kultur und Explosion*) in einer knappen, essayistischen Diktion verfasst, die den Text oft eher als Gedankenexperiment denn als konsequent zu Ende gedachte Kulturtheorie auffassen lassen.³ Genau in diesem Sinne sollen auch meine Überlegungen zum Verhältnis von Wissenschaft und Religion in diesem Essay verstanden werden: als eine heuristische Gegenüberstellung zweier Begriffe, die in einer bestimmten Perspektive (nur in dieser) und ohne Anspruch auf Vollständigkeit und Kohärenz einen Gedankengang zur Diskussion bringt. Lotman selbst schätzt diese Form der Versuchsanordnung, die auf einem Begriffsantagonismus basiert. So stellt er z.B. in einem Kapitel von *Die unvorhersagbaren Mechanismen der Kultur* in ebendieser Weise die Wissenschaft der Technik gegenüber: „Technik und Wissenschaft sind in der Tat eng miteinander verbunden. Aber sie sind nicht deshalb miteinander verbunden, weil sie Synonyme wären, sondern im Gegenteil dadurch, dass sie Antithesen sind.“ (Lotman 2010c: 67)⁴ Lotman weist der Technik und der Wissenschaft jeweils eine unterschiedliche kulturelle Dynamik zu. Die Technik entwickle sich in sukzessiven⁵ Prozessen und ihr Fortschritt sei deshalb gut voraussagbar. Wissenschaftliche Entwicklungen geschähen hingegen unerwartet in Form einer kulturellen „Explosion“ (Lotman 2010c: 67). Lotman versteht die Explosion als Moment der Unvorhersagbarkeit angesichts eines

¹ Die schwierige Editions-geschichte und die biographische Situation Lotmans gegen Ende seines Lebens sind mitverantwortlich dafür, dass sich das Werk nur schwer in der wissenschaftlichen Diskussion etablieren konnte (siehe dazu die editorischen Anmerkungen in Lotman 2010c: 189-193). In der italienischen Übersetzung von 1994 fehlen zwei Kapitel der russischen Ausgabe von 2010 (*Model' bilingvial'noj struktury* und *Funkcii iskusstva*). Eine aktuelle Überblicksdarstellung zur russischen Semiotik, die ausführlich auf Lotman eingeht, nennt *Die unvorhersagbaren Mechanismen der Kultur* nicht (Grübel 2023).

² „[...] ein Sich-Ausbreiten gleicher Gedanken über verschiedene Gegenstände und verschiedener Gedanken über den gleichen Gegenstand von einem Buch zu einem anderen.“ (Übersetzung durch S.R.)

³ Dieser Schreibstil ist zumindest teilweise auf Lotmans Gesundheitszustand nach einem Schlaganfall zurückzuführen, der ihn dazu zwang, die Texte seiner letzten Schaffensphase vorwiegend zu diktieren (M. Lotman 2013: 241).

⁴ „Техника и наука действительно тесно связаны. Но они связаны не потому, что являются синонимами, а, напротив, в силу того, что являются антитезами.“ (Übersetzung durch S.R.)

⁵ Ich orientiere mich bei der Übersetzung von *postepennyj* als sukzessiv an der deutschen Übersetzung von *Kultur und Explosion* (Lotman 2010b: 224).

„Spektrum[s] gleich wahrscheinlicher Möglichkeiten, von denen nur eine realisiert wird.“ (Lotman 2010b: 158) Es handelt sich um einen Moment der Kontingenz, in dem etwas prinzipiell Neues entsteht. Lotman definiert seine grundlegende Metapher weder in *Die unvorhersagbaren Mechanismen der Kultur* noch in *Kultur und Explosion* ausführlich; vielmehr ergibt sich die Explikation des Konzepts wesentlich implizit aus dem Gesamtzusammenhang beider Bücher und nicht zuletzt aus der Fülle der angeführten literarischen und kulturhistorischen Beispiele, die die explosiven Prozesse der Kultur in ihrem Wechselspiel mit den sukzessiven ausleuchten.

Lotman bestimmt in der erwähnten Passage weder Wissenschaft noch Technik inhaltlich, sondern, wie gesehen, als miteinander verschränkte, aber sich entgegenstehende Mechanismen der kulturellen Entwicklung. Ersetzt man in Lotmans Antithese provisorisch die Technik durch die Religion, so mag der Gegensatz auf den ersten Blick immer noch funktionieren: Die Wissenschaft ist innovativ und neuen, nicht vorhersagbaren Erfindungen zugewandt, die Religion hingegen ist an Kontinuität interessiert; ihre kulturelle Funktion ist es, die Welt möglichst voraussagbar zu halten. Diese kulturelle Formel ist allerdings zu vage, um sie definitiv zu postulieren. Im Hinblick auf eine Präzisierung des Verhältnisses von Wissenschaft und Religion bedarf es deshalb einer ausführlicheren Lektüre Lotmans, die uns zu seinem Begriff der Grenze führen wird, dem entscheidenden Theorieelement des Konzepts der Semiosphäre, das in *Die Innenwelt des Denkens* breiten Raum einnimmt. Ich übernehme aus dem Werk *Die unvorhersagbaren Mechanismen der Kultur* also nicht in erster Linie Lotmans Beschreibung der Wissenschaft als explosive Dynamik, sondern hauptsächlich seine Methode des Begriffsantagonismus zum Zweck der Herausarbeitung einer kulturellen Differenz. In Anlehnung an die oben zitierte Aussage Cortis erlaube ich mir also, mit demselben Autor über den gleichen Gegenstand (hier die Wissenschaft) noch einmal etwas anders nachzudenken.

3. Grenzwissenschaft einmal anders

Die Semiosphäre ist ein räumliches semiotisches Modell der Kultur, die Voraussetzung und zugleich das Produkt aller in ihr eingefassten Kommunikationsvorgänge, mithin das Medium, in dem Kultur dynamisch entsteht, bewahrt wird und sich verändert. Die Semiosphäre weist eine innere Heterogenität auf, da in ihr verschiedene ältere und neuere semiotische Sprachen (resp. Codes) und Texte im Umlauf sind. Übersetzungsvorgänge zwischen den verschiedenen Sprachen erzeugen dabei laufend neue Information. Die Struktur der Semiosphäre ist grundsätzlich asymmetrisch und in Zentrum und Peripherie unterteilt, wobei die Sprachen, die am stärksten entwickelt und strukturiert sind, das Zentrum bilden. Das Zentrum strebt damit nach dem „Stadium der Selbstbeschreibung“, d.h., es arbeitet eine kulturelle Grammatik aus (Sitten, Gebräuche, juristische Normen), die es als massgebend für die ganze Semiosphäre resp. Kultur erachtet und auf sie zu übertragen versucht. Als Beispiele nennt Lotman die Erhebung des Florentinischen zur gesamtitalienischen Literatursprache, die Ausdehnung des römischen Rechts auf das gesamte Imperium oder die Etikette am Hof Ludwigs XIV., die zur Norm aller europäischen Höfe wird. Je stärker sich diese Entwicklung akzentuiert, desto eher wird dasjenige, was

„außerhalb der Semiotik“ liegt, also sich nicht in die eigene Norm einfügt, als kulturell nicht existent betrachtet. Durch die hochgradig organisierte Selbstbeschreibung stabilisiert sich das System im Zentrum; es wird dadurch aber starrer und verringert die Möglichkeit der Entstehung neuer Information (Lotman 2010a: 163-171).

Zentral für das Verständnis des Semiosphärenkonzepts ist die Grenze. Sie ist „einer der grundlegenden Mechanismen der semiotischen Individuation“, d.h., das Innere der Semiosphäre generiert seine Identität über den Bezug zum außerhalb der Grenze Gelegenen. Gilt der Raum innerhalb der Grenze als der eigene, vertraute, kultivierte, sichere und harmonisch organisierte, so erscheint der Raum jenseits der Grenze als fremd, feindlich, gefährlich und chaotisch (Lotman 2010a: 174). Lotman versteht die Grenze als Ort der Innovation. Die „metastrukturelle Selbstbeschreibung“ der Semiosphäre ist im Zentrum konsistent, an der Peripherie hingegen verliert sie ihre Kraft; sie vermag die dortigen semiotischen Verhältnisse nicht mehr adäquat abzubilden und wird gewissermaßen zur Fremdsprache (Lotman 2010a: 178). Lotman schreibt dazu:

“ Die Bereiche der Semiosphäre, die im Zentrum des kulturellen Raums liegen und die Ebene der Selbstbeschreibung erreichen, werden dadurch straff organisiert und beginnen sich selbst zu regulieren. Gleichzeitig verlieren sie aber ihren dynamischen Charakter, sie erschöpfen ihren Vorrat an Unbestimmtheit und werden starr und entwicklungsunfähig. An der Peripherie – je weiter vom Zentrum, desto deutlicher – wird das Verhältnis zwischen der semiotischen Praxis und der ihr aufgezwungenen Norm immer konflikträchtiger. Die normgerechten Texte hängen ohne reales semiotisches Umfeld in der Luft, und die Werke, die aus der realen semiotischen Umgebung hervorgehen, treten in Widerspruch zu der künstlichen Norm. Dies ist das Gebiet der semiotischen Dynamik. Hier entsteht das Spannungsfeld, in dem künftige Sprachen sich entwickeln. (Lotman 2010a: 178)

Durch die erhöhte Dynamik an der Peripherie können sich dort periphere Zentren bilden, die eine eigene Metabeschreibung entwickeln und mit der Zeit beanspruchen, ihrerseits die ganze Semiosphäre zu beschreiben (Lotman 2010a: 179). Lotman illustriert seine theoretischen Passagen immer wieder durch Beispiele aus Kunst, Literatur und Geschichte. Im hier gegebenen Zusammenhang verweist er etwa auf das Kino, das in seinen Anfängen ein marginales, peripheres Jahrmarktspektakel war, um sich im Verlauf des 20. Jahrhunderts zu einer dominanten Kunstform im Zentrum zu entwickeln (Lotman 2010a: 178).

Lotman charakterisiert die Grenze im Weiteren als ambivalent, insofern sie trennt und zugleich verbindet. Da die Grenze zwei Kulturen, zwei Semiosphären voneinander scheidet, gehört sie gewissermaßen beiden Seiten an. Sie ist folglich der Ort der Zwei- und Mehrsprachigkeit und ein „Übersetzungsmechanismus“ sowie eine „filternde Membran“, indem sie Information aus einer fremden Semiotik in die eigene Semiotik überträgt. Das Äussere wird dadurch zum Inneren. Die importierte Information wird semiotisch integriert, ohne die Signatur des Fremden komplett zu verlieren (Lotman 2010a: 182). Die Grenze differenziert überdies nicht nur die Semiosphäre als

Ganzes von ihrem Aussen, sondern strukturiert auch ihr Inneres. Die Semiosphäre ist von zahlreichen internen Grenzen durchzogen, die Sub-Semiosphären mit eigener semiotischer Identität innerhalb der Semiosphäre konstituieren (Lotman 2010a: 184). Zirkuliert eine Mitteilung über diese Grenzen hinweg, muss sie neu übersetzt werden; dadurch entsteht laufend neue Information (Lotman 2010a: 187).

Halten wir als Zwischenfazit fest: Das entscheidende Moment in Lotmans Theorie ist das Spannungsverhältnis zwischen Zentrum und Peripherie, wobei letzterer die Funktion der Innovation, der Generierung neuer Information zukommt, während ersteres nach semiotisch möglichst stabilen Verhältnissen strebt.

Das Semiosphären-Konzept ist kein Geheimtipp. Es wurde und wird in den Kulturwissenschaften rezipiert, adaptiert und weiterentwickelt. Das Modell scheint sich mit seinem Fokus auf die Grenze als Ort der Dynamik und Ambivalenz z.B. besonders einer Anwendung auf die kulturwissenschaftliche Imperienforschung anzubieten (Frank 2014: 216-219). Auch in der Religionswissenschaft wurde es bereits aufgegriffen, um in Verbindung mit anderen Theorieelementen religiöse Transformationsprozesse modellhaft abzubilden (Roth 2016) oder um wissenshistorische Vorgänge zu deuten (Ragaz 2021).

Der Gedankengang, den ich hier unter Rückgriff auf die Semiosphäre zur Diskussion stellen möchte, setzt nicht an spezifischen historischen oder gegenwärtigen kulturellen Konstellationen, sondern an einer abstrakten wissenschafts- und religionstheoretischen Ebene an, um, wie bereits angetönt, den beiden Seiten des Begriffsantagonismus „Wissenschaft und Religion“ eine unterschiedliche kulturelle Dynamik zu attestieren. Das räumliche Modell der Semiosphäre aus *Die Innenwelt des Denkens* bietet sich im hier gegebenen Kontext eher dafür an als die Unterscheidung in sukzessive und explosive Prozesse aus den beiden anderen Spätwerken Lotmans. Es gäbe allerdings durchaus Ansatzpunkte, beide Ansätze zu verknüpfen, denn Lotman greift in *Kultur und Explosion* die Begriffe der Semiosphäre und der Grenze kurz auf, und er betont auch in diesem Buch die Dynamik, die in der Kultur durch den Import und die Übersetzung aussersemiotischer Information entsteht (Lotman 2010b: 147-148, 169-172). Den Begriff der Explosion scheint er dabei an der Grenze zu verorten:

“ Jedoch ist diese äußere Welt, die von der Kultur als Chaos wahrgenommen wird, in Wirklichkeit ebenfalls organisiert. Ihre Organisation vollzieht sich nach den Regeln einer der gegebenen Kultur unbekannten Sprache. In dem Moment, wenn die Texte dieser äußeren Sprache in den Raum der Kultur eingesogen werden, ereignet sich die Explosion. (Lotman 2010b: 171-172)

Ein Zusammenführen von Semiosphäre und Explosion würde allerdings, so reizvoll der Versuch wäre, den hier gegebenen Rahmen sprengen.

Wir sind nun in der Lage, die oben in Analogie zu Lotmans Vergleich von Wissenschaft und Technik *ad hoc* entworfene Gegenüberstellung von Wissenschaft und Religion neu zu

konfigurieren. Lotman leitet von der allgemeinen Schilderung der Semiosphäre zur spezifischen Beschreibung der Grenze in folgender Formulierung über:

“ Die Einheit des semiotischen Raums der Semiosphäre entsteht aber nicht nur durch metastrukturelle Konstruktionen, sondern in wesentlich höherem Maß durch ein einheitliches Verhältnis zur Grenze, die den inneren Raum der Semiosphäre vom äußeren, ihr *Innen* von ihrem *Außen* trennt. (Lotman 2010a: 173)

Es ist genau das *Verhältnis* zur Grenze, auf das es mir in der Gegenüberstellung von Wissenschaft und Religion ankommt. Aus Lotmans Einsicht, dass unter dem Blickwinkel der kulturellen Dynamik das Zentrum der Homogenisierung und Statik, die Peripherie hingegen der Ambivalenz, dem Wandel, der Innovation, dem Einfließen neuer Information von aussen zuneigt, ergibt sich als Konsequenz, die Religion als zentripetale kulturelle Erscheinungsform zu begreifen und die Wissenschaft demgegenüber als zentrifugale Kulturform zu betrachten. Die Religion strebt folglich nach einem möglichst kohärenten, widerspruchsfreien, geordneten, verstetigten, (existenzielle) Ordnung schaffenden Weltbild. Sie tendiert, mit Lotman gesprochen, zum „Stadium der Selbstbeschreibung“, das mit der „Schaffung einer Grammatik, der Kodifizierung von Sitten und Gebräuchen, der Festlegung juristischer Normen“ einhergeht (Lotman 2010a: 170). Wie oben bereits dargestellt, geriert sich das Zentrum im Stadium der Selbstbeschreibung als Referenz für die gesamte Kultur, indem es versucht, seine Normen auf die ganze Semiosphäre zu übertragen (Lotman 2010a: 170). Die Phase der Selbstbeschreibung ist Lotman zufolge notwendig, „um ein Übermaß an Vielfalt innerhalb der Semiosphäre zu vermeiden: Andernfalls droht das System seine Einheit und Bestimmtheit zu verlieren und zu zerfallen.“ (Lotman 2010a: 170) Die Religion tendiert diesem Verständnis zufolge also dazu, die gesamte Semiosphäre unter dem Gesichtspunkt ihrer eigenen Normen – *sub specie religionis* – zu betrachten.

Da die Religion sich im Zentrum verortet, fürchtet sie die Peripherie, denn dort verlieren ihre Normen an Wirksamkeit, dort fließt neue, die Stabilität des Zentrums herausfordernde Information aus einer fremden Semiotik ein, dort entsteht ein Dialog mit anderen Semiosphären, dort entsteht eine „Koinē“ der Grenze, dort bilden sich kreolisierte semiotische Systeme (Lotman 2010a: 190), die die Homogenität des Zentrums herausfordern. Die Religion ist daher ein kultureller Mechanismus, der sich gegen die Präpotenz der Grenze zu immunisieren sucht. So betrachtet, erweist sich die Religion also nicht als an etwas ausserhalb Gelegenes (z.B. Transzendenz) rückgebunden. Vielmehr ist die Transzendenz – um bei diesem Beispiel zu bleiben – im Inneren, im Zentrum zu verorten. Sie ist ein wesentlicher Bestandteil der zentralen Norm, also Teil der vertrauten Semiotik. Dazu kommen Rituale, Normen, Regeln, Gesetze und Kodifizierungen, die helfen sollen, das Zentrum stabil und homogen zu halten.

Die Wissenschaft ist demgegenüber ein kultureller Mechanismus, der stets das Bewusstsein des transformativen Potenzials der Grenze in sich trägt. Die Wissenschaft konzipiert sich in ihrer Grundverfassung als revidierbar, veränderbar, transformierbar. Ihre Zentren (Paradigmen) sind nur temporär; sie unterliegen dem Wandlungsdruck durch von der Grenze einfließende, in die eigene Semiotik neu übersetzte Information. Die Wissenschaft strebt nach dem Dialog an der

Grenze. Sie ist insofern ein peripheres, grenzaffines semiotisches System. Sie zielt nicht auf Homogenisierung und Unifizierung der Kultur ab, sondern auf die stetige Transformation ihrer eigenen Erkenntnisse durch den Kontakt mit der Grenze, wo ihre bestehenden Normen herausgefordert und neu konfiguriert werden. Ihr Verhältnis zur Grenze gestaltet sich im Vergleich mit der Religion also genau umgekehrt aus. Der Anspruch auf Beschreibung und Durchdringung der ganzen Welt, der der Wissenschaft vorschnell zugeschrieben wird, ist daher nur ein scheinbarer, auch wenn dies im gesellschaftlichen Diskurs bisweilen unbemerkt bleibt. Sehr wohl eignet auch der Wissenschaft die Fähigkeit zur „Selbstbeschreibung“, doch sie setzt diese – unter dem Gesichtspunkt der Grenze (*sub specie limitis*) – stets als vergänglich.

Diese skizzierte oder eher angedeutete Gegenüberstellung von Wissenschaft und Religion, die gegenüber dem verbreiteten Alltagsverständnis der sich als säkular verstehenden massenmedialen Öffentlichkeit die Rollen vertauscht, indem sie die Religion dem Zentrum und die Wissenschaft der Peripherie zuweist, ist keineswegs vollständig, mit Sicherheit nicht abschliessend und vor allem stark reduktionistisch und idealtypisierend. Es handelt sich hier um einen Ausschnitt, einen spezifischen Aspekt einer möglichen, weiter auszuarbeitenden Religions- und Wissenschaftsdefinition. Eine solcherart schematische Gegenüberstellung von Wissenschaft und Religion hat demnach einen rein heuristischen Charakter, und zwar in Bezug auf das *Verhältnis* von Wissenschaft und Religion. Es ist also eine reziproke Beziehung, die hier im Fokus steht, eine Verbundenheit durch Opposition, analog zu Lotmans Antagonismus von Wissenschaft und Technik. Die Bestimmung der einen Seite erfolgt jeweils *ex negativo*: Sie ist nicht die andere. Würde eine Seite der Gegenüberstellung ausgetauscht und ein neues Begriffspaar gebildet (z.B. Wissenschaft und Politik, Wissenschaft und Kunst, Religion und Politik, Religion und Recht etc.) oder nur eine Seite separat betrachtet, so drängten sich möglicherweise andere Fragen und Einsichten auf.

Das hier vorgeschlagene strikt formale (da letztlich auf Informationsflüsse reduzierte) und nicht inhaltlich konzipierte Verständnis von Wissenschaft und Religion muss nicht zwingend zu einer vollumfänglichen Theorie ausbaubar sein. Es mag sich aber eignen, um bestimmte Kontexte theoretisch zu erfassen, um bspw. spezifische Umwertungen abzubilden. Gemäss der vorgeschlagenen Unterscheidung liesse sich etwa der in der Sowjetunion und anderen ehemals kommunistischen Staaten praktizierte „Wissenschaftliche Atheismus“ entgegen seiner eigenen strengen Programmatik als religiös, als Theologie einer politischen Religion erweisen, insofern er in seinem starren, eng normierten, geschlossenen Wissenschafts- und Religionsverständnis eindeutig ein Phänomen des Zentrums und nicht der Peripherie repräsentiert und sich durch rigide Ausschlusskriterien dem von der Grenze heranströmenden Transformationspotenzial verwehrt. Andererseits wäre die Frage zu stellen, ob eine Theologie, die sich selbst so nennt, aber nur noch mit einem konsequent verwissenschaftlichten Religionsverständnis operiert und sich dadurch als Kulturwissenschaft gebärdet, noch dem Bereich der Religion angehört oder sich durch ihre Öffnung nicht vielmehr an die Grenze begeben hat.

Gerade mit Blick auf die anderen Beiträge dieses Sonderhefts zeigt sich, dass die Beziehung von Wissenschaft und Religion ein Resultat spezifischer historischer und gegenwärtiger Aushandlungsprozesse ist. In dieser Hinsicht hat die Engführung von Religion und Wissenschaft in Gestalt eines Begriffsantagonismus ihre volle Berechtigung. Mit anderen Worten: Die Religionswissenschaft interessiert sich in diskursanalytischer Perspektive (die in diesem Essay nicht im Vordergrund steht) für die Genese und kulturelle Brisanz der Gegenüberstellung gerade von Wissenschaft und Religion, nicht zuletzt deshalb, weil in ihrer disziplinären Benennung – Religionswissenschaft – diese Opposition schon, Klärung einfordernd, angelegt ist.

Die hier vorgetragenen Überlegungen mögen Elemente einer „kreativen Religionstheorie“ gemäss der Einteilung von Adrian Hermann darstellen, also eine heuristische Versuchsanordnung repräsentieren, die *ad hoc* und durchaus mit spielerischem Anspruch etwas als Religion betrachtet, um aus dieser Betrachtung einen Erkenntnisgewinn zu erzielen, ohne aber die Verpflichtung eingehen zu müssen, notwendigerweise alle vermeintlichen Merkmale von Religion zu erfassen, und selbstverständlich ohne den Anspruch zu stellen, diese Beschreibung müsse mit dem Selbstverständnis des beschriebenen Phänomens kongruent sein (Hermann 2022: 116-118). Konsequenterweise ist zu ergänzen, dass analog von Elementen einer „kreativen Wissenschaftstheorie“ die Rede sein müsste.

Darüber hinaus wäre eine Anschlussfähigkeit meiner Überlegungen an bestehende Vorschläge zur religionswissenschaftlichen Modellbildung in Bezug auf den Untersuchungsgegenstand Religion zu diskutieren. Jürgen Mohns „Religionsmodell für die Religionswissenschaft“ (Mohn 2022), das unter anderem den Begriff der Semiosphäre aufgreift und mit einer „Aisthesiosphäre“, einer „Soziosphäre“ und einer „Religiosphäre“ kombiniert, könnte diesbezüglich eine Brücke bilden:

“ Religiöses Wissen ist als ‘verbindliches’ Wissen ein solches, das sich in seinen Diskursen identisch verstetigen will und sich gegen Veränderungen immunisieren muss. Sonst verlöre es seine Verbindlichkeit. Trotzdem ändert sich das religiöse Wissen im Prozess der Kommunikation wie alle anderen Wissensformen im Laufe der Zeit. Um diesen Veränderungsprozess zu minimieren, bilden religiöse Diskurse oder religiöse Gemeinschaften entsprechende Strategien aus, die auf eine ‘identische’ Weitergabe ihres Wissens angelegt sind. Zu solchen Strategien gehören Sakralisierung, Kanonisierung, Ritualisierung, Lernprozesse, Regulierung des Diskurses usw. (Mohn 2022: 102)

Dass dieses Verstetigungsbestreben kultursemiotisch als Immunisierung gegen die Grenze aufgefasst werden kann, ist die These meines Essays.

4. Die Welt als Minestrone

Das angesprochene „Religionsmodell für die Religionswissenschaft“ zeigt exemplarisch in zwei Hinsichten, was Jürgen Mohns Verständnis von Religionswissenschaft ausmacht: Es ist erstens ein explizit formales, heuristisches Modell, das die vollständige Souveränität der Religionswissen-

schaft in Bezug auf die Bestimmung ihres Gegenstandes Religion unterstreicht, indem die Religionswissenschaft Religion nicht als in der Welt einfach vorzufindendes Phänomen versteht, das in der Folge adäquat zu beschreiben wäre, sondern explizit als wissenschaftliches Konstrukt setzt, für das die Bestimmungskriterien nur aus dem wissenschaftlichen Diskurs selbst (und nicht aus religiösen Diskursen) gewonnen werden können (Mohn 2022: 97-98). Zweitens illustriert dieser kurze Text mit seiner Bezugnahme u.a. auf Burkhard Gladigow, Clifford Geertz, Jurij Lotman, Michel Foucault, Niklas Luhmann oder Alain Caillé die Neigung Jürgen Mohns, Religion anhand kreativ zu kombinierender Theorieelemente sehr verschiedener Provenienz zu konzipieren. Die Kombination kann von Publikation zu Publikation variieren und bringt damit im ursprünglichen griechischen Wortsinn eine wahrhafte Heuristik zum Ausdruck: ein Finden, was man sucht, ein Ausfindigmachen, ein Entdecken, ein Einsehen, ein Erforschen, ein zufälliges Finden, ein Antreffen, ein Erlangen und schliesslich, wenn man bedenkt, dass das Altgriechische neben Aktiv und Passiv mit dem Medium ein drittes Genus Verbi kennt, ein *Für-sich*-Auffinden (siehe die Bedeutungsvarianten von *heuriskein* in Gemoll/Vretska 2006: 363).

Es ist diese Freude an der Kreativität, am intellektuellen Wagnis, dieses Suchen und Finden, diese Kombinierlust, die uns Jürgen Mohn über die Jahre hinweg vermittelt hat, im Studium, während des Doktorats oder auch bei den kollegial-postdoktoralen Mittagessen im „Ristorante Borromeo“ oder in der „Cantina e9“. Als eine seiner grossen Stärken erschien mir immer die Fähigkeit zur „allmählichen Verfertigung der Gedanken beim Reden“, um es mit Kleist zu sagen. Ideen wie diejenige, Wissenschaft und Religion anhand ihres Verhältnisses zur Lotman’schen Grenze zu unterscheiden, lassen Jürgen Mohn nicht zuerst danach fragen, ob sie religionswissenschaftlich statthaft seien, sondern sind ihm Anlass und Anregung, im Gespräch solche Thesen weiterzuentwickeln und zu prüfen.

David Atwood verknüpft Jürgen Mohns wissenschaftliche und persönliche Offenheit in der Danksagung zu seinem Aufsatz im vorliegenden Sonderheft mit dem leicht angepassten Feyerabend’schen Diktum „(almost) anything goes“. Auch ich möchte meinen Essay mit Feyerabend enden lassen. In einer Vorlesung an der ETH Zürich spricht der Wissenschaftsphilosoph über die Reaktion seiner Freundin Grazia auf seine Publikationen:

“ Ihre [Grazias: S.R.] umfassende Kritik ist ungefähr immer die, dass meine Aufsätze wie eine Minestrone sind. Da gibt es nicht Beginn, Mitte und Ende, sondern es ist so eine Suppe, in der alles drin ist. Im Italienischen hat man das Schlagwort *anything goes* ja mit *tutto fa brodo* übersetzt, und das trifft genau darauf zu. Ich habe mir das überlegt und gesagt, dass Minestrone ja gar nicht so schlecht ist. Das ist keine Kritik, sondern ein Lob, denn die ganze Welt, in der wir leben, ist eine Art von Minestrone. Es gibt kleine, eingeschränkte Bereiche, in denen es ordentlich zugeht, wie zum Beispiel die Universitäten – obwohl es in denen gerade auch nicht sehr ordentlich zugeht, wenn man sich das im Detail ansieht –, aber abgesehen davon herrscht ein großes Durcheinander. Wenn man sich in dieser Welt orientieren und ein wenig über die in ihr vorgehenden Dinge sagen will, ist es am besten, so zu schreiben, dass es dieser Welt ähnlich ist und

nicht zu sehr verschieden von ihr. [...] Und um die Welt kennenzulernen, so meine ich, braucht man eine Minestrone. (Feyerabend 2023: 19-20)

Feyerabends kulinarische Metapher scheint mir zu Jürgen Mohns Denk- und Arbeitsstil, wie ich ihn oben charakterisiert habe, zu passen (wenngleich der Aspekt des Durcheinanders sicherlich nicht zutrifft), denn die Minestrone lässt sich stets variieren und reinterpretieren; sie kann mit vielen verschiedenen Zutaten kreativ angereichert und neu gemixt werden. Aber sie ist nicht beliebig, denn schlussendlich gilt immer: Die Suppe muss eine Suppe bleiben.

Literaturverzeichnis

- Corti, Maria. 1994. „Introduzione.“ In Lotman, Jurij M. *Cercare la strada. Modelli della cultura*, übers. von Nicoletta Marcialis. Venezia: Marsilio, 7-13.
- Feyerabend, Paul. 2023. *Historische Wurzeln moderner Probleme. Vorlesung an der ETH Zürich 1985*, hg. von Michael Hagner / Michael Hampe. Berlin: Suhrkamp.
- Frank, Susi K. 2014. „Thesen zum imperialen Raum am Beispiel Russland.“ In *Erzählte Mobilität im östlichen Europa. (Post-)Imperiale Räume zwischen Erfahrung und Imagination*, hg. von Thomas Grob / Boris Previšić / Andrea Zink. Tübingen: Francke, 197-219.
- Gemoll, Wilhelm / Vretska, Karl. 2006. *Gemoll. Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*. München: Oldenbourg.
- Grübel, Rainer. 2023. „Russian Structuralism and Semiotics in Literary Criticism and its Reception.“ In *Central and Eastern European Literary Theory and the West*, hg. von Michał Mrugalski / Schamma Schahadat / Irina Wutsdorff. Berlin: De Gruyter, 723-783.
- Hermann, Adrian. 2022. „Wendung Mohn I: Vielfältige Grundlagen der Theoriebildung und die metatheoretische Debatte in der Religionswissenschaft und Religionsforschung.“ In *Setzung – Wendung – Mitschrift. Dokumentation einer Arbeitsform*, hg. von Moritz Klenk / Yulia Lokshina / Adrian Hermann. Bonn: Forum Internationale Wissenschaft, Universität Bonn, 113-125.
- Lotman, Jurij M. 1994. *Cercare la strada. Modelli della cultura*, übers. von Nicoletta Marcialis. Venezia: Marsilio.
- Lotman, Jurij M. 2010a. *Die Innenwelt des Denkens*, übers. von Gabriele Leupold / Olga Radetzkaja. Berlin: Suhrkamp.
- Lotman, Jurij M. 2010b. *Kultur und Explosion*, übers. von Dorothea Trottenberg. Berlin: Suhrkamp.
- Lotman, Jurij M. 2010c. *Nepredskazuemye mekhanizmy kul'tury*. Tallinn: TLU Press.
- Lotman, Juri M. 2013. *The Unpredictable Workings of Culture*, übers. von Brian James Baer. Tallinn: TLU Press.

- Lotman, Mihhail. 2013. „Afterword. Semiotics and Unpredictability.” In Lotman, Juri M. *The Unpredictable Workings of Culture*, übers. von Brian James Baer. Tallinn: TLU Press, 239-278.
- Mohn, Jürgen. 2022. „Setzung: Ein Religionsmodell für die Religionswissenschaft? Religionsästhetische und religionssemiotische Überlegungen.“ In *Setzung – Wendung – Mitschrift. Dokumentation einer Arbeitsform*, hg. von Moritz Klenk / Yulia Lokshina / Adrian Hermann. Bonn: Forum Internationale Wissenschaft, 97-112.
- Ragaz, Stefan. 2021. *Religija. Konturen russischer Religionskonzepte im Orientdiskurs des 19. Jahrhunderts*. Baden-Baden: Ergon. <https://doi.org/10.5771/9783956507847>.
- Roth, Mirko. 2016. *Transformationen. Ein zeichen- und kommunikationstheoretisches Modell zum Kultur- und Religionswandel*. Berlin: LIT.

Über den Autor

Dr. **Stefan Ragaz** hat in Basel bei Jürgen Mohn (Zweitbetreuung durch Thomas Grob) zur religionsbezogenen russischen Orientrezeption im 19. Jahrhundert promoviert. Seine Forschungsinteressen beinhalten neben der Wissens- und Kulturgeschichte Russlands im 19. Jahrhundert den sog. „Wissenschaftlichen Atheismus“ resp. die Religionsforschung in der Sowjetunion sowie die Methodik und Theorie der Religionswissenschaft.

E-Mail: stefan.ragaz@bluewin.ch

Abstract in English

This contribution in honor of Jürgen Mohn heuristically contrasts science and religion. It argues that the two elements of this juxtaposition can be formally distinguished based on their respective relationships to cultural dynamics. To develop this idea, the essay draws on Juri Lotman's concept of the semiosphere. Adopting Lotman's spatial metaphors, science is associated with the periphery and religion with the center. Accordingly, science is portrayed as a cultural mechanism that sees itself as inherently open to transformation through information arriving from the periphery. In contrast, religion is understood as a cultural mechanism that seeks centralization, homogenization, and stability by attempting to immunize itself against such external influences.

Bibliographie Jürgen Mohn

Ulrich Vollmer (Bearb.)

Veröffentlicht am 01.12.2025

Vorbemerkung

Das folgende Werkverzeichnis listet die Veröffentlichungen von Jürgen Mohn jahrgangsweise auf. Am Anfang stehen dabei – falls vorhanden – selbständige Werke, deren Titel zudem fett gedruckt sind. Es schließen sich dann, durchweg alphabetisch gegliedert nach dem maßgebenden Bezugswort, die unselbständigen Beiträge an. Ihnen folgen, mit dem Zusatz [Rez.] gekennzeichnet sowie in den Titelangaben vereinheitlicht und nach Autoren geordnet, die Rezensionen. Auf die englischen Übersetzungen der Beiträge zu den Nachschlagewerken *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (= *Religion Past and Present*) und *Metzler Lexikon Religion* (= *The Brill Dictionary of Religion*) wird bei den deutschsprachigen Lemmata verwiesen.

1. Schriftenverzeichnis

1991

„Aspekte und Strukturen des Mythos.“ *Orientierung* 55, 83-87.

1997

„Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht.“ *DiRe* 7, 100-104.

„Die Struktur der interkulturellen Welt: 2. Kolloquium der ‚Gesellschaft für interkulturelle Philosophie‘ in Japan, zusammen mit dem International Institute for Advanced Studies.“ *DiRe* 7, 212-214.

„[Rez.] Jean-Claude Basset: *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*.“ *DiRe* 7, 199-202.

„[Rez.] Marcel Messing: *Der Buddhismus im Westen. Von der Antike bis heute*.“ *DiRe* 7, 206.


1998

Mythostheorien. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zu Mythos und Interkulturalität.
München: Fink (299 S.).

„Fremdheit, Komparatistik und Mythosforschung.“ In *Begegnung von Religionen und Kulturen*, hg. von Dorothea Lüddeckens. Dettelbach: Röhl, 59-75.

Korrespondierender Autor: Ulrich Vollmer, Universität Bonn (bis 2012).

Um diesen Artikel zu zitieren: Vollmer, Ulrich. 2025. „Bibliographie Jürgen Mohn.“ *ARGOS* 4 (2) Sonderheft *Genres der Verwissenschaftlichung*, 247-257. DOI: 10.26034/fr.argos.2025.8214.

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

1999

- „Chronologie. I. Religionsgeschichtlich.“ In *RGG*⁴ 2, 352-353 = „Chronology. I. History of Religion.“ In *RPP* 2 (2007), 656-657.
- „Existentialismus.“ In *MLexR* 1, 341-343 = „Existentialism.“ In *BrDictRel* 2 (2006), 693-695.
- „Geschichte/Historismus.“ In *MLexR* 1, 475-483 = „History.“ In *BrDictRel* 2 (2006), 869-875.
- „Metaphysik.“ In *MLexR* 2, 440-443 = „Metaphysics.“ In *BrDictRel* 3 (2006), 1218-1220.

2000

- „Feind/Feindesliebe. I. Religionswissenschaftlich.“ In *RGG*⁴ 3, 57 = „Enemy/Love of One's Enemy. I. History of Religion.“ In *RPP* 4 (2008), 441.
- „Freundschaft. I. Religionswissenschaftlich.“ In *RGG*⁴ 3, 350-351 = „Friendship. I. Religious Studies.“ In *RPP* 5 (2009), 562.
- „Handauflegung. I. Religionswissenschaftlich.“ In *RGG*⁴ 3, 1407-1408 = „Laying on of Hands. I. Religious Studies.“ In *RPP* 7 (2010), 385.
- „Verständigung ohne Konsens? Von der ‚Mythosvergessenheit‘ der Philosophie zum ‚Dissensualismus‘ als Humanismus.“ *EuS* 11, 393-395.
- „Wille, freier.“ In *MLexR* 3, 663-665 = „Will, Free.“ In *BrDictRel* 4 (2006), 1975-1978.

2001

- „Theologische Begründungsstrukturen unter den Bedingungen der Moderne. Religionswissenschaftliche Anmerkungen.“ *EuS* 12, 199-201.
- „Kalender. I. Allgemein.“ In *RGG*⁴ 4, 747-749 = „Calendar. I. General.“ In *RPP* 2 (2007), 311-312.
- „Zur Phänomenologie religiöser Zeitvorstellungen. Eine Problemskizze aus religionswissenschaftlicher Sicht.“ In *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie*, hg. von Axel Michaels / Daria Pezzoli-Olgia / Fritz Stolz (Studia Religiosa Helvetica, Bd. 6/7). Bern: Lang, 307-329.
- „Schleiermacher und die Folgen. Religionsdiagnosen am Ende des 20. Jahrhunderts.“ *Praktische Theologie* 36, 77-79.

2002

- „Leiden. I. Religionsgeschichtlich. 1. Allgemein.“ In *RGG*⁴ 5, 233-234 = „Suffering. I. Religious Studies. 1. General.“ In *RPP* 12 (2012), 340-341.
- „Religion, Transzendenz und Geschichte auf Europäisch? Eine Antwort auf einen eurozentrisch-religiösen Geschichtsdenker.“ *EWE* 13 (1), 154-156.
- „Transzendenz als sinnstiftende Konstruktion der Geschichte und die Antiquiertheit theozentrischer Religionsbegriffe. Eine kleine Nolte-Kritik.“ *EWE* 13 (1), 111-113.

2003

- „Clash of Religions' – der 11. September als Rückkehr der Religion im Gewand der Gewalt? Das Verhältnis von Religion, Politik und Terrorismus aus der Sicht der Religionswissenschaft.“ In *Neue Bedrohung Terrorismus. Der 11. September 2001 und die Folgen*, hg. von Ellen Bos / Antje Helmerich (Politik, Bd. 9). Münster: Lit, 69-92.
- „Die Geburt der Religion aus dem ‚Nährboden‘ des Mythos? Zur Kritik theoretischer Mythos- und Religionskonzepte.“ *EWE* 14 (1), 33-35.
- „Kunst als Medium der Zeit in der europäischen Religionsgeschichte. Religionsästhetische Interpretationen zur Französischen Revolution und zu Caspar David Friedrich.“ In *Der Kanon und die Sinne. Religionsästhetik als akademische Disziplin*, hg. von Susanne Lanwerd (Études Luxembourgeoises d'Histoire et de Science, Bd. 2). Luxembourg: EurAssoc, 100-118.
- „Neujahrsfest. I. Religionswissenschaftlich.“ In *RGG*⁴ 6, 221-222 = „New Year Festival. I. Religious Studies.“ In *RPP* 9 (2011), 144.
- „Schöpfungsvorstellungen (Anfang und Ende).“ In *Handbuch Religionswissenschaft*, hg. von Johann Figl. Wien: Tyrolia / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 612-627.

2004

- „Von der Religionsphänomenologie zur Religionsästhetik. Neue Wege systematischer Religionswissenschaft.“ *MThZ* 55, 300-309.
- „Riesen, religionsgeschichtlich.“ In *RGG*⁴ 7, 515 = „Giants.“ In *RPP* 5 (2009), 426.
- „Sonne. I. Religionswissenschaftlich.“ In *RGG*⁴ 7, 1439-1440 = „Sun. I. Religious Studies.“ In *RPP* 12 (2012), 359-360.
- „Sonnenwende, religionsgeschichtlich.“ In *RGG*⁴ 7, 1445 = „Solstice.“ In *RPP* 12 (2012), 146.
- „Zeit. II. Religionsgeschichtlich.“ In *TRE* 36, 516-520.
- „[Rez.] Klaus Hock: *Einführung in die Religionswissenschaft* [und] Hans G. Kippenberg / Kocku von Stuckrad: *Einführung in die Religionswissenschaft*.“ *MThZ* 55, 378-380.
- „[Rez.] Susanne Lanwerd: *Religionsästhetik* [und] Daniel Münster: *Religionsästhetik und Anthropologie der Sinne*.“ *MThZ* 55, 380-382.

2005

- „Homo creator? Religionswissenschaftliche Anmerkungen zur möglichen theoretischen Transformation biotischer Evolutionsprozesse auf eine gesellschaftliche Entwicklungstheorie der Religion.“ *EWE* 16 (3), 406-408.
- „Probleme der Interdisziplinarität und Interkulturalität.“ In *Interdisziplinarität und Interkulturalität*, hg. von Bernhard Zimmermann (Fachhochschule München. Texte des Fachbereichs Allgemeinwissenschaften, Bd. 2). München / Mering: Hampp, 21-32.

- „Tag und Nacht, religionsgeschichtlich.“ In *RGG*⁴ 8, 7-8 = „Day and Night.“ In *RPP* 3 (2007), 682-683.
- „Zeit/Zeitvorstellungen. I. Religionswissenschaftlich.“ In *RGG*⁴ 8, 1800-1802 = „Time. I. Religious Studies.“ In *RPP* 12 (2012), 715-716.
- „Zwerge, religionsgeschichtlich.“ In *RGG*⁴ 8, 1941-1942 = „Dwarfs.“ In *RPP* 4 (2008), 225.

2006

- „Aitiologie.“ In *WdRel*, 18.
- „Anfang.“ In *WdRel*, 33.
- „Anthropogonie.“ In *WdRel*, 35.
- „Chaos.“ In *WdRel*, 91.
- „Entmythologisierung.“ In *WdRel*, 128.
- „Mythologisierung / Remythologisierung.“ In *WdRel*, 361.
- „Mythos.“ In *WdRel*, 361-363.
- „Schöpfung.“ In *WdRel*, 472-473.
- „Theogonie.“ In *WdRel*, 521.
- „Zivilreligion zwischen Toleranz und Intoleranz. Religionswissenschaftliche Anmerkungen im Anschluss an Rousseau und die Französische Revolution und mit einem Ausblick auf den Konfliktfall Islam.“ In *Wege zur Kommunikation. Theorie und Praxis interkultureller Toleranz*, hg. von Hamid Reza Yousefi / Klaus Fischer / Ina Braun. Nordhausen: Bautz, 221-241.
- „[Rez.] Hartmut Heuermann: *Religion und Ideologie. Die Verführung des Glaubens durch Macht.*“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 14, 89-90.

2007

- „Heterotopien in der Religionsgeschichte. Anmerkungen zum ‚Heiligen Raum‘ nach Mircea Eliade.“ *ThZ* 63, 331-357.
- „Intermythizität. Narrative Konstruktionen des Eigenen und Fremden.“ In »*Orthafte Ortlosigkeit der Philosophie*«. *Eine interkulturelle Orientierung*. Festschrift für Ram Adhar Mall zum 70. Geburtstag, hg. von Hamid Reza Yousefi / Ina Braun / Hermann-Josef Scheidgen. Nordhausen: Bautz, 445-451.
- „Musik in und als Religion? Mediale, funktionale und inhaltliche Differenzierungen transkultureller Phänomene.“ *EWE* 18 (4), 86-91.
- „„Von der gelesenen zur gelebten Religion‘. Die Rezeption des Buddhismus in der deutschsprachigen Philosophie. Beispiele religiöser Optionen von Intellektuellen in der europäischen Religionsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts.“ In *Watchtower Religionswissenschaft. Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld*, hg. von Anne Koch. Marburg: Diagonal, 15-32.

2008

- „Aber überall liegt das Religiöse auf der Lauer ...'. Fest und Religion als Sinnorientierung." *EWE* 19 (2), 239-242.
- „Die Auflösung religiöser Topographien der Stadt? Anmerkungen zur Diversifikation des Religiösen im Raum des Öffentlichen." *Kunst und Kirche* 71 (4), 24-28.
- „Wissenschaftliche oder religiöse Autorität?" *Prospektiv* 2 (22), 10-11.
- „Buddha." In *TRT*⁵ 1, 187-189.
- „Buddhismus." In *TRT*⁵ 1, 189-196.
- „Cargokult." In *TRT*⁵ 1, 216-217.
- „Germanische Religion." In *TRT*⁵ 2, 408-411.
- „Nirvana." In *TRT*⁵ 2, 852-854.
- „Shintoismus." In *TRT*⁵ 3, 1097-1099.
- „Die Taufe der Welt'. Zur Visualisierung und Universalisierung des christlichen Taufrituals als *rite de passage* der Heilsgeschichte. Eine religionsästhetische Fremdperspektive auf das Christentum." In *Die ethnologische Konstruktion des Christentums. Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion*, hg. von Georg Maria Hoff / Hans Waldenfels (ReligionsKulturen, Bd. 5). Stuttgart: Kohlhammer, 84-113.

2009

- „Der Buddhismus im Mahlstrom europäischen Religionsvergleichs. Religionswissenschaftliche Anmerkungen zur semantischen und normativen Konstruktion einer Fremdreligion im Kontext philosophischer und religiöser Religionstheorien." In *Einheit der Wirklichkeiten*. Festschrift anlässlich des 60. Geburtstages von Michael von Brück, hg. von Eva-Maria Glasbrenner / Christian Hackbarth-Johnson. München: Manya, 376-404.
- „Komparatistik als Position und Gegenstand der Religionswissenschaft. Anmerkungen zum religionswissenschaftlichen Vergleich anhand der Problematik einer Komparatistik des Zeitverständnisses im Christentum (Augustinus) und im Buddhismus (Dôgen)." In *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Wege der Religionstheologie*, hg. von Reinhold Bernhardt / Klaus von Stosch (Beiträge zu einer Theologie der Religionen, Bd. 7). Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 225-276.
- „Der Raumverlust der Religion. Reflexionen und Randgänge zum Topos der ‚religiös pluralen Stadt'." In *Im Auge des Flaneurs. Fundstücke zur religiösen Lebenskunst*. Albrecht Grözingen zum sechzigsten Geburtstag, hg. von David Plüss / Tabitha Walther / Adrian Portmann (Christentum und Kultur, Bd. 11). Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 33-46.
- „Religion und das Problem der Universalität der Universalien. Welche sind die heuristischen Grundlagen der Kulturkomparatistik?" *EWE* 20 (3), 383-385.

2010

- „Die Konstruktion religiöser Wahrnehmungsräume und der wissenschaftliche Blick. Religionsästhetische Überlegungen anhand von Gartenanlagen in der europäischen Religionsgeschichte.“ In *Religiöse Blicke – Blicke auf das Religiöse. Visualität und Religion*, hg. von Bärbel Beinhauer-Köhler / Daria Pezzoli-Olgati / Joachim Valentin. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 59-82.
- „Religionswissenschaft. Zur Geschichte, Problematik und Profilbildung einer komparativen Wissenschaftsdisziplin mit Blick auf die Universität Basel.“ *Bulletin / Vereinigung der Schweizerischen Hochschuldozierenden* 36 (1), 18-28.
- „Wissenschaft der Mythologien – Mythologien der Wissenschaft'. Mythos, Religion und das Unbewusste im Spiegel der Wissenschaftsverständnisse der Psychoanalyse (S. Freud, C.G. Jung) und des Strukturalismus (C. Lévi-Strauss).“ In *Die Wissenschaft des Unbewussten*, hg. von Kathy Zarnegin. Würzburg: Königshausen & Neumann, 189-211.

2011

- „Die Impulse der ‚Religionstheologie‘ Schleiermachers für die Ausbildung der Religionswissenschaft(en).“ In *Universität – Theologie – Kirche. Deutungsangebote zum Verhältnis von Kultur und Religion im Gespräch mit Schleiermacher*, hg. von Wilhelm Gräb / Notger Slenczka (Arbeiten zur Systematischen Theologie, Bd. 4). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 87-127.
- „Die Religion im Diskurs und die Diskurse der Religion(en). Überlegungen zu Religionsdiskurstheorien und zur religionsästhetischen Grundlegung des Diskursfeldes Religion.“ In *Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld*, hg. von Antonius Liedhegener / Andreas Tunger-Zanetti / Stephan Wirz (Religion – Wirtschaft – Politik, Bd. 1). Zürich: Pano / Baden-Baden: Nomos, 83-110.
- „Religion und historische Sinnbildung.“ *EWE* 22 (4), 562-565.
- „Theologieaffine Religionstypen oder Religion im Medium von Mythos und Ritual im Alten Ägypten? Anmerkungen zur Adaption religionstheoretischer Begriffe anhand von Jan Assmanns Unterscheidung zwischen primärer und sekundärer Religion.“ In *Methodik und Didaktik in der Ägyptologie. Herausforderungen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmenwechsels in den Altertumswissenschaften*, hg. von Alexandra Verbovsek / Burkhard Backes / Catherine Jones (Ägyptologie und Kulturwissenschaft, Bd. 4). Paderborn: Fink, 725-738.

2012

- „Bild-Wahrnehmungsräume und Religions-Repräsentationen. Religionsästhetik und die Quellen der Rekonstruktion von Religion.“ In *Sphärendynamik II. Religion in postsäkularen Gesellschaften*, hg. von Georg Pfleiderer / Alexander Heit (Religion – Wirtschaft – Politik, Bd. 3). Zürich: Pano / Baden-Baden: Nomos, 407-430.
- „Das ‚Licht des Ostens‘ und die Suche nach der ‚Religion der Zukunft‘. Wahrnehmung und Adaption des Buddhismus in Deutschland vor und nach dem Ersten Weltkrieg.“ *Zur Debatte* 1, 22-24.
- „Die Religion der Religionswissenschaft und die Wissenschaft der Gesellschaft. Eine Replik.“ *EWE* 23 (2), 306-320.
- „Religionsästhetik. Religion(en) als Wahrnehmungsräume.“ In *Religionswissenschaft*, hg. von Michael Stausberg (De Gruyter Studium, Bd. 2). Berlin / Boston: De Gruyter, 329-342.
- „Religionskritik als Religionsbegründung. Das funktionale Religionskonzept in Jean Jacques Rousseaus *Contract social* zwischen Christentumskritik und Apologie der *Religion civile*.“ In *Religion und Kritik in der Moderne*, hg. von Ulrich Berner / Johannes Quack (Religionen in der pluralen Welt, Bd. 9). Berlin: Lit, 221-241.
- „Die toten Schlacken des inneren Feuers‘. Schleiermachers Religionsformel, ihre Rezeption und die Idee einer vergleichenden Religionsforschung.“ In *Christentum und Judentum. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, März 2009*, hg. von Roderich Barth / Ulrich Barth / Claus-Dieter Osthöfener (Schleiermacher-Archiv, Bd. 24). Berlin / Boston: De Gruyter, 243-266.
- „Wahrnehmung der Religion. Aspekte der komparativen Religionswissenschaft in religionsästhetischer Perspektive.“ *EWE* 23 (2), 241-254.

2013

- Kult und Bild. Die bildliche Dimension des Kultes im Alten Orient, in der Antike und in der Neuzeit***, hg. von Maria Michaela Luiselli / Jürgen Mohn / Stephanie Gripentrog (Diskurs Religion, Bd. 1). Würzburg: Ergon (245 S.).
- „Einleitung.“ In *Kult und Bild* [wie oben], 7-12 [zusammen mit Maria Michaela Luiselli / Stephanie Gripentrog].
- „Kosmogonien und die Kreativität der Paradoxien. Ein religionswissenschaftlicher Essay.“ In *Die innere Logik der Kreativität*, hg. von Robert Hugo Ziegler / Johannes F.M. Schick. Würzburg: Königshausen & Neumann, 101-131.
- „Von den Kult-Bildern zum Bilder-Kult ‚romantischer‘ Kunstreligion. Religionsgeschichtliche Interpretationen zu Philipp Otto Runge's Zeiten-Zyklus in religionsästhetischer Perspektive.“ In *Kult und Bild* [wie oben], 203-242.
- „Mythische Narration und ‚Politische Religion‘.“ In *Konstruktionsgeschichten. Narrationsbezogene Ansätze in der Religionsforschung*, hg. von Gabriela Brahier / Dirk Johannsen (Diskurs Religion, Bd. 2). Würzburg: Ergon, 55-80.

2014

- Interdependenzen von Recht und Religion***, hg. von Anne Kühler / Felix Hafner / Jürgen Mohn (Diskurs Religion, Bd. 5). Würzburg: Ergon (197 S.).
- „Zur Ambivalenz von Religion, Recht und Säkularisierung. Religionstheoretische Interpretationen nach Giorgio Agamben.“ In *Interdependenzen von Recht und Religion* [wie oben], 161-185.
- „Internet-Kirchen, Jesus-Apps und Online-Beichten. Transformation der Religion durch die digitalen Medien.“ *Dichtung Digital. Journal für Kunst und Kultur digitaler Medien* 16 (2), 1-25 [zusammen mit Kirsten Maier / Anna Schillinger / Tanja Hoch].
- „Religion im Werden. Religionsverständnis und Buddhismusrezeption in Richard Wagners Schrift ‚Religion und Kunst‘.“ *Zur Debatte* 1, 6-8.
- „Der Text, sein Leser und die Religion.“ *Prospektiv* 28 (7), 11-13.

2015

- Die Medien der Religion. Theoretische, gesellschaftliche und historische Aspekte***, hg. von Jürgen Mohn / Hubert Mohr (CULTuREL, Bd. 6). Zürich: Pano (280 S.).
- Orte der europäischen Religionsgeschichte***, hg. von Adrian Hermann / Jürgen Mohn (Diskurs Religion, Bd. 6). Würzburg: Ergon (528 S.).
- „Das Konzept der Europäischen Religionsgeschichte und die Orte ihrer Verdichtung und Verflechtung. Eine Hinführung.“ In *Orte der europäischen Religionsgeschichte* [wie oben], 9-33 [zusammen mit Adrian Hermann].
- „Vorwort.“ In *Die Medien der Religion* [wie oben], 7-8 [zusammen mit Hubert Mohr].

2016

- „Modellbildung in der Religionswissenschaft. Die prozessuale Interdependenz der Ebenen von Religion aus der Sicht der Religionsästhetik und der Religionssemiotik.“ In *Einheit und Differenz in der Religionswissenschaft. Standortbestimmungen mit Hilfe eines Mehr-Ebenen-Modells von Religion*, hg. von Karsten Lehmann / Ansgar Jödicke (Diskurs Religion, Bd. 10). Würzburg: Ergon, 135-156.
- „Franz Overbecks Religionsverständnis im Kontext der europäischen Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts. Ein cursorischer Blick ins nachgelassene Kirchenlexicon.“ *ThZ* 72, 16-41.
- „Inszenierte Sinnsysteme. Gärten als Heterotopien in der europäischen Religionsgeschichte.“ In *Orte und Räume des Religiösen im 19.-21. Jahrhundert*, hg. von Franziska Metzger / Elke Pahud de Mortanges. Paderborn: Schöningh, 55-77.
- „Verantwortung – Überlegungen zur transformativen Religionsgeschichte gesellschaftlicher Responsivität.“ In *Die Freiheit der Verantwortung*, hg. von Urs Breitenstein (Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel, Bd. 50). Basel: Schwabe, 103-121.

„[Rez.] Christoph Bultmann / Jörg Rüpke / Sabine Schmolinsky (Hg.): *Religionen in Nachbarschaft*.” *ThLZ* 141, 19-20.

„[Rez.] Annette Zgoll / Reinhard G. Kratz (Hg.): *Arbeit am Mythos*.” *ThLZ* 141, 388-390.

2017

Internal Outsiders – Imagined Orientals? Antisemitism, Colonialism and Modern Constructions of Jewish Identity, hg. von Ulrike Brunotte / Jürgen Mohn / Christina Späti (Diskurs Religion, Bd. 13). Würzburg: Ergon (230 S.).

„Gottes-Narrative im Medium Comic. Zur Religionsrezeption, Religionsproduktion und Religionsreflexion in Marc-Antoine Mathieus *Dieu en personne*.” In *Religion und Literatur. Konvergenzen und Divergenzen*, hg. von Richard Faber / Almut-Barbara Renger. Würzburg: Königshausen & Neumann, 341-360.

„Jenseits der Metapher.” *Avenue. Das Magazin für Wissenskultur* 5, 105-109.

„Preliminary Remarks.” In *Internal Outsiders – Imagined Orientals?* [wie oben], 7-10 [zusammen mit Ulrike Brunotte / Christina Späti].

2018

„Vom Recht der Religion und der Religion des Rechts – Von welchen religiösen Voraussetzungen lebt der moderne Rechtsstaat?” In *Quae Caesaris Caesari, quae Dei Deo? Bezüge von Recht und Religion im Wandel*. Symposium anlässlich des 60. Geburtstages von Felix Hafner, hg. von Anne Kühler / Mirjam Olah / Lenke Wettlaufer. Zürich: Dike, 7-34.

2019

„Religion oder Religion? Religionswissenschaftliche Beobachtungen zum 7. Kapitel von Karl Barths ‚Der Römerbrief‘ aus dem Jahr 1922.” *ThZ* 75, 284-306.

„„Religion spielen‘ auf der Bühne der Geschichte – *Reenacting Religion* in der Französischen Revolution.” *Forum modernes Theater* 30 (1-2), 141-161.

2020

Blasphemie. Anspruch und Widerstreit in Religionskonflikten, hg. von Matthias D. Wüthrich / Matthias Gockel / Jürgen Mohn (Religion: Debatten und Reflexionen, Bd. 1). Tübingen: Mohr Siebeck (XI, 437 S.).

„Die Medien der Blasphemie. Religionswissenschaftliche Beobachtungen und religionspolitische Überlegungen.” In *Blasphemie* [wie oben], 39-54.

2021

„Religionswissenschaft als nicht-theologische Disziplin in ihrem Bezug zur theologischen Enzyklopädie. Verortungen und Entwicklungen von der Emanzipation zur Partizipation.“ In *Themen und Probleme Theologischer Enzyklopädie. Perspektiven von innen und von außen*, hg. von Christian Albrecht / Peter Gemeinhardt. Tübingen: Mohr Siebeck, 181-191.

2022

„Setzung. Ein Religionsmodell für die Religionswissenschaft? Religionsästhetische und religionssemiotische Überlegungen.“ In *Setzung, Wendung, Mitschrift. Dokumentation einer Arbeitsform*, hg. von Moritz Klenk / Yulia Lokshina / Adrian Hermann. Bonn: Forum Internationale Wissenschaft, 97-112.

„Religionisierte Technik. Zur Religionsdiskursgeschichte des technologischen Dispositivs.“ In *Immanente Religion – Transzendente Technologie. Technologiediskurse und gesellschaftliche Grenzüberschreitungen*, hg. von Sabine Maasen / David Atwood. Opladen / Berlin: Budrich, 41-68.

2023

„Comics als experimentelles Medium im religiösen Feld. Ein Essay über das Sinnmedium Religion im Comic-Modus.“ In *Literatur und Religion. Paradigmen der Forschung*, hg. von Andreas Mauz / Daniel Weidner (Studien zu Literatur und Religion, Bd. 6). Berlin: Metzler, 245-265.

„Dieu et la morale dans les appropriations du bouddhisme en langue allemande avant et après Schopenhauer jusqu'au début du XX^e siècle.“ In *Dieu et la morale*, hg. von Joachim Haddad / Sebastian Hüscher. Basel: Schwabe, 171-190.

„Die Unendlichkeit der Religion in der Endlichkeit der Kunst. Interpretationen zum Programm der Kunstreligion bei Friedrich Schleiermacher, C.D. Friedrich und Gerhard Richter.“ In *Endlichkeit und Unendlichkeit*, hg. von Urs Breitenstein (Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel, Bd. 53). Basel: Schwabe, 161-190.

2. Herausgeberschaft (Buchreihen)

Religion: Debatten und Reflexionen, 3 Bände (seit 2020). Tübingen: Mohr Siebeck, Mitherausgeber.

Diskurs Religion: Beiträge zur Religionsgeschichte und zur religiösen Zeitgeschichte, 17 Bände (seit 2013). Baden-Baden [bis Bd. 14 Würzburg]: Ergon, Nomos, Mitherausgeber.

Religion und Medien, 5 Bände (seit 2012). Bielefeld: transcript, Mitherausgeber.

Critical Studies in Religion/Religionswissenschaft (14 Bände, 2011–2019). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Mitherausgeber.

Neue Theologische Grundrisse, 8 Bände (seit 2010). Tübingen: Mohr Siebeck, Mitherausgeber.

3. Abkürzungsverzeichnis

<i>BrDictRel</i>	<i>The Brill Dictionary of Religion</i>
<i>DiRe</i>	<i>Dialog der Religionen</i>
<i>EuS</i>	<i>Ethik und Sozialwissenschaften</i>
<i>EWE</i>	<i>Erwägen, Wissen, Ethik</i>
<i>MLexR</i>	<i>Metzler Lexikon Religion</i>
<i>MThZ</i>	<i>Münchener Theologische Zeitschrift</i>
<i>RGG⁴</i>	<i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart⁴</i>
<i>RPP</i>	<i>Religion Past and Present</i>
<i>ThLZ</i>	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
<i>ThZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i>
<i>TRE</i>	<i>Theologische Realenzyklopädie</i>
<i>TRT⁵</i>	<i>Taschenlexikon Religion und Theologie, 5. Auflage</i>
<i>WdRel</i>	<i>Wörterbuch der Religionen</i>

Über den Autor

Dr. Ulrich Vollmer, Studium der Klassischen Philologie, Katholischen Theologie und Vergleichenden Religionswissenschaft; Gymnasiallehrer (1980-1984); anschließend Wechsel an die Universität Bonn; 1984-2005 Wissenschaftlicher Angestellter im Religionswissenschaftlichen Seminar; 2005-2012 Kustos des Instituts für Orient- und Asienwissenschaften; 2013 Ruhestand; neben der Lehrtätigkeit im Fach Religionswissenschaft zeitweise Lehrauftrag für Neutestamentliches Griechisch an der Universität zu Köln.

E-Mail: vollmer@uni-bonn.de