

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

*“Das sozialistische »Königreich Gottes auf Erden« als Erfüllung der Heilsgeschichte”*  
by Julian Strube

was originally published in

*Berliner theologische Zeitschrift* volume 37 (1). - Berlin: De Gruyter (2020), 140-159.  
DOI: <https://doi.org/10.1515/bthz-2020-0009>

This article is used by permission of Publishing House [De Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Julian Strube

## Das sozialistische »Königreich Gottes auf Erden« als Erfüllung der Heilsgeschichte

**Zusammenfassung:** Die frühen sozialistischen Strömungen in Frankreich, und insbesondere ihre religiösen Ansichten, wurden von der marxistischen Historiographie als »utopisch« marginalisiert. Dieser Beitrag konzentriert sich auf die heilsgeschichtlichen Theorien der Saint-Simonisten, die eine Einheit von Religion und Politik anstrebten. Im Lichte der Polemiken zwischen ihnen und der neo-katholischen Bewegung um Félicité de Lamennais wird die Verflechtung von Sozialismus und Katholizismus von den 1820er bis in die 1840er Jahre herausgestellt. Es wird argumentiert, dass ein eschatologisches Geschichtsbild für die Frühsozialisten essentiell war und auch auf spätere Sozialisten nachhaltigen Einfluss ausübte.

**Abstract:** Early socialist currents in France, and their religious views in particular, have been marginalized by Marxist historiography as »utopian«. This paper focuses on the soteriological theories of the Saint-Simonians, who strived towards a unity of religion and politics. In light of polemics between them and the neo-Catholic movement surrounding Félicité de Lamennais, the entanglement of socialism and Catholicism from the 1820s until the 1840s will be highlighted. It will be argued that an eschatological approach to history was essential for early socialists and remained influential for their successors.

Die heute vorherrschende Wahrnehmung von Sozialismus als nichtreligiös oder gar antireligiös resultiert aus der Dominanz marxistischer Strömungen seit Beginn des 20. Jahrhunderts. Während zu jener Zeit Sozialisten, die sich selbst als religiös verstanden, tatsächlich in der Minderheit waren, stellt sich die Situation zu Beginn des 19. Jahrhunderts äußerst verschieden dar. Die ersten Generationen von Sozialisten, insbesondere in Frankreich, artikulierten nicht nur dezidiert religiöse Identitäten – sie legten religiös definierte Vorstellungen ihren idealen Gesellschaftsordnungen zugrunde. Diese religiösen Überzeugungen wurden nach dem Scheitern der Zweiten Französischen Republik von 1848–1851 von der marxistischen Historiographie überschattet, ignoriert oder als »utopisch« marginalisiert und ins Lächerliche gezogen.<sup>1</sup>

---

**Kontakt:** Julian Strube, Exzellenzcluster »Religion und Politik«, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Deutschland; E-Mail: strubej@uni-muenster.de

<https://doi.org/10.1515/bthz-2020-0009>

Dabei können die hier als »frühsozialistisch« zusammengefassten Theorien nur dann umfassend verstanden und historisch eingeordnet werden, wenn ihre religiösen Aspekte ernstgenommen und in ihrem eigenen Recht betrachtet werden, statt durch die Linse marxistischer Polemiken. Im Folgenden wird dargelegt, dass die führenden Frühsozialisten in Frankreich ein Geschichtsbild vertraten, das aus guten Gründen als heilsgeschichtlich bezeichnet werden kann. Die Entwicklung dieses Geschichtsbildes geschah in enger Verflechtung mit der Romantik und dem zeitgenössischen französischen Katholizismus. Auch wenn diese Einflüsse und die aus ihnen hervorgegangenen religiösen Ideen von späteren Sozialisten, allen voran den Marxisten, ausgegrenzt worden sind, wird hier argumentiert, dass gerade ihre heilsgeschichtlichen Aspekte für sozialistische Systeme konstitutiv blieben.

## 1 Frühsozialistische Heilsvorstellungen

Unter der Julimonarchie von 1830 bis 1848 etablierten sich erstmals die damals sogenannten sozialistischen »Schulen« (*écoles*), die sich bereits seit den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts formiert hatten.<sup>2</sup> Zu jener Zeit waren es vor allem die Anhänger Henri Saint-Simons (1760–1825), Charles Fouriers (1772–1837) und Etienne Cabets (1788–1856), die den radikal sozialreformerischen Diskurs bestimmten. Als die Julimonarchie auf ihr gewaltsames Ende zusteuerte, war dieser Diskurs maßgeblich religiös geprägt.<sup>3</sup> Dies lässt sich etwa anhand der sogenannten Ikarischen Kommunisten unter Cabet verdeutlichen, die sowohl von Heinrich Heine als auch von Friedrich Engels im Jahr 1843 als die stärkste Bewegung iden-

<sup>1</sup> Für eine ausführliche Diskussion der sozialistischen Historiographie und der Forschungslage, s. J. Strube, *Sozialismus, Katholizismus und Okkultismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts. Die Genealogie der Schriften von Eliphaz Lévi (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten)*, Berlin/Boston 2016, 41–70; vgl. insbesondere G. Stedman Jones, *Utopian Socialism Reconsidered*, in: R. Samuel (Hg.), *People's History and Socialist Theory*, London u.a. 1981, 138–145.

<sup>2</sup> Zum Überblick über diesen oft so genannten »romantischen Sozialismus«, s. die Pionierstudien von H. J. Hunt, *Le socialisme et le romantisme en France. Etude de la presse socialiste de 1830 à 1848*, Oxford 1935; D. O. Evans, *Le socialisme romantique. Pierre Leroux et ses contemporains (Bibliothèque d'histoire économique et sociale)*, Paris 1948; P. Bénichou, *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris 1977 und F. P. Bowman, *Le Christ des barricades*, Paris 1987. Vgl. die Zusammenfassungen in J. Beecher, *Victor Considerant and the Rise and Fall of French Romantic Socialism*, Berkeley 2001, 1–8 und Strube, *Sozialismus* (s. Anm. 1), 57–62, 98–102.

<sup>3</sup> Vgl. Strube, *Sozialismus* (s. Anm. 1), 71–93.

tifiziert worden sind.<sup>4</sup> Glaubt man Pierre-Joseph Proudhon, zählten die Ikarier zu jener Zeit zwischen 100.000 und 200.000 Anhänger, während Engels sogar von einer halben Million sprach.<sup>5</sup> Diese größte und mächtigste kommunistische Bewegung unterschied sich von den nur wenige Jahre später an Einfluss gewinnenden Kommunisten unter Marx und Engels nicht zuletzt aufgrund ihrer Einstellung gegenüber dem Christentum. In einer Broschüre von 1840 mit dem Titel »Comment je suis communiste« definierte Cabet im Jahr 1840 das Prinzip der *communauté* als eine »religion sociale et politique«, die er »wie ein Apostel« zu verteidigen gedachte.<sup>6</sup> Im folgenden Jahr betonte er, dass Jesus Christus dasselbe Prinzip verkündet habe.<sup>7</sup> Ab der zweiten Auflage von Cabets »Voyage en Icarie«, die seiner Bewegung den Namen gab, findet sich daher das berühmte Motto der Ikarier:

LA COMMUNAUTÉ C'EST LE CHRISTIANISME.

*Jésus-Christ* lui-même a non-seulement proclamé, prêché, commandé la Communauté comme conséquence de la fraternité, mais il l'a pratiquée avec ses Apôtres.

Ses Apôtres l'ont ensuite pratiquée entre eux, puis avec les premiers Chrétiens. [...]

Les Communistes actuels sont donc les *Disciples*, les *Imitateurs* et les *Continueurs* de Jésus-Christ.<sup>8</sup>

Im Jahr 1846 veröffentlichte Cabet eine Schrift mit dem programmatischen Titel »Le vrai christianisme suivant Jésus-Christ«, in der er die anzustrebende Einheit von religiöser und politischer Ordnung proklamierte. Abermals betonte er, dass Jesus den Kommunismus gepredigt hätte, während die Kirche von dieser Lehre schon lange abgefallen und zum Werkzeug eben jener Herrschenden geworden sei, gegen die sich Jesus gewandt hätte.<sup>9</sup> Cabets Ziel war nichts Geringeres als die Errichtung des Königreich Gottes auf Erden – nicht im Jenseits, sondern im Hier und Jetzt.<sup>10</sup> Innerhalb von drei Wochen wurden über 2.000 Kopien der Schrift verkauft.<sup>11</sup> Über diesen Erfolg kann auch der Sarkasmus Proudhons nicht hinweg-

<sup>4</sup> Vgl. H. Heine, *Lutezia*, *Sämtliche Werke* 10, Leipzig 1898, 261; F. Engels, *Progress of Social Reform on the Continent*, in: *MEGA* 1/3, Berlin 1985, 495–510. Vgl. auch C. H. Johnson, *Utopian Communism in France. Cabet and the Icarians, 1839–1851*, Ithaca 1974, 20–108; J. Prudhommeaux, *Icarie et son fondateur, Etienne Cabet*, Paris 1907.

<sup>5</sup> Vgl. P.-J. Proudhon, *Correspondance*, Bd. 2, Paris 1875, 161.

<sup>6</sup> E. Cabet, *Comment je suis communiste*, [ohne Ort] 1840, 16.

<sup>7</sup> Vgl. E. Cabet, *Ma ligne droite ou Le vrai chemin du salut pour le peuple*, Paris 1841, 41.

<sup>8</sup> E. Cabet, *Voyage en Icarie*, Paris 1845, 567.

<sup>9</sup> Vgl. E. Cabet, *Le vrai christianisme suivant Jésus-Christ*, Paris 1846, 97.620.

<sup>10</sup> Vgl. Cabet, *Le vrai christianisme* (s. Anm. 9), 390–394.

täuschen, der Cabet süffisant als einen der »Apostel« bezeichnete, die ihr »Evangelium« verkündeten.<sup>12</sup>

Auch in der Forschung wurde der religiöse Tenor der Kommunisten nicht immer ernst genommen. Eine bedeutende Ausnahme stellen die frühen Arbeiten Henri Desroches dar, der den inhärenten Millenarismus der Frühsozialisten in eine längere Tradition religiöser Ideen einordnete.<sup>13</sup> Spätere Studien betonten dahingegen den »pragmatischen« Charakter der sozialistischen Religion, die in erster Linie dazu gedient habe, den Enthusiasmus der Massen anzustacheln.<sup>14</sup> In der Tat haben mehrere klassische Arbeiten argumentiert, dass das Christentum der Kommunikation zwischen den in aller Regel gebildeten Sozialreformern und den Handwerkern und Arbeitern diene.<sup>15</sup> Es scheint jedoch zu einfach, die religiösen Ideen der Frühsozialisten als Werkzeug zu betrachten, das aus reinem Kalkül zum Einsatz kam. Nicht nur wurden schlechthin Hunderttausende durch diese religiösen Ideen mobilisiert, sondern sie stehen im Kern sozialistischer sozio-politischer Theorien.<sup>16</sup> Ich habe daher an anderer Stelle die Rede von »umstrittenen Christentümern« vorgeschlagen, um die Konkurrenz zwischen sozialistischen und kirchlichen Verständnissen des Christentums zu beschreiben.<sup>17</sup> Diese Konkurrenz war Ausdruck einer Pluralisierung religiöser Identitäten außerhalb der Kirchen oder gar in expliziter Opposition zu ihnen.<sup>18</sup> Sozialisten wiesen das Christentum dementsprechend nicht zurück, sondern beanspruchten die Verwirklichung seiner »wahren« Natur. Dies wird auch anhand der Schriften von Victor Considerant (1808–1893) deutlich, Anführer der fourieristischen *école sociale*. Im Jahr 1848 schrieb er:

11 Vgl. P.M. Pilbeam, *French Socialists Before Marx. Workers, Women, and the Social Question in France*, Teddington 2000, 51.

12 Proudhon, *Correspondance* (s. Anm. 5), 131.

13 Vgl. H. Desroche, *Messianismes et utopies. Notes sur les origines du socialisme occidental*, ASSR 8 (1959), 31–46.

14 Pilbeam, *French Socialists* (s. Anm. 11), 39.52. Zu einem ähnlichen, wenn auch weniger nuancierten Schluss kommt Johnson, *Utopian* (s. Anm. 4), 259.

15 Z.B. F.-A. Isambert, *Christianisme et classe ouvrière. Jalons pour une étude de sociologie historique*, Tournai-Paris 1961; E. Berenson, *Populist Religion and Left-Wing Politics in France, 1830–1852*, Princeton 1984.

16 Für eine ausführliche Analyse, s. Strube, *Sozialismus* (s. Anm. 1), 41–147. Eine konzisere Fallstudie findet sich in J. Strube, *Socialist Religion and the Emergence of Occultism. A Genealogical Approach to Socialism and Secularization in 19th-Century France*, *Religion* 46/3 (2016), 359–388.

17 J. Strube, *Contested Christianities. Communism and Religion in July Monarchy France*, in: S. Arvidsson/J. Beneš/A. Kirsch (Hg.), *Socialist Imaginations. Utopias, Myths, and the Masses*, Abingdon 2019, 21–40.

18 Vgl. dazu Strube, *Sozialismus* (s. Anm. 1), 619–631.

Entre temps les peuples se convertiront rapidement au Christianisme, c'est-à-dire au bon Socialisme, au Socialisme à la fois scientifique et évangélique. Cette fois, la Science éclairant le Sentiment, nous aurons les Nouveaux Cieux et la Nouvelle Terre.<sup>19</sup>

Auch Considerant ging es also um die Errichtung des Königreich Gottes auf Erden. Wie Cabet betonte er im Übrigen die »Wissenschaftlichkeit« und strikte Rationalität der sozialistischen Auslegung des Christentums, womit er sich wie andere Frühsozialisten vom kirchlichen Diskurs abzugrenzen versuchte. Gleichzeitig folgte auf die obige Passage aber ein ausführliches Zitat der Apokalypse, die Considerant als Ankündigung des sozialistischen Paradieses erachtete. Considerant argumentierte also nicht mit dem Verweis auf wissenschaftliche Studien, sondern auf eine biblische Prophezeiung.

Es überrascht daher nicht, dass Heine die Sozialisten mit den Kirchenvätern verglich, und dass – entgegen heutiger Erwartungen – praktisch alle kontemporären Historiographien des Sozialismus diesen in eine dezidiert religiöse Tradition einordneten.<sup>20</sup> Hier ist zuvorderst die Pionierarbeit des Liberalen Louis Reybaud (1799–1879) zu nennen, der Ende der 1830er Jahre eine Artikelserie veröffentlichte, die 1840 als »Etudes sur les réformateurs ou socialistes modernes« erschien. Darin erklärte Reybaud, die Sozialisten seien als Nachfolger von Häretikern und Mystikern seit der Antike zu betrachten. Diese Ansicht bekräftigte er 1842 in einem Artikel über »die kommunistischen Ideen und Sekten,« die er als Erben eines Wycliffe, Luther und Müntzer betrachtete, letztendlich aber zu den Therapeuten, Essenern, Philo und Josephus zurückverfolgte.<sup>21</sup> Ähnliche Darstellungen finden sich nicht nur aus der Feder von Kritikern,<sup>22</sup> sondern auch von verschiedenen Reformern.<sup>23</sup>

**19** V. Considerant, *Le socialisme devant le vieux monde ou Le vivant devant les morts*, Paris 1848, 198–200.

**20** Für eine Rückverfolgung der entsprechenden Historiographien, s. J. Strube, *Revolution, Illuminismus und Theosophie. Eine Genealogie der »häretischen« Historiographie des frühen französischen Sozialismus und Kommunismus*, HZ 304/1 (2017), 50–89; vgl. ders., *Socialism and Esotericism in July Monarchy France*, HR 57/2 (2017), 197–221.

**21** L. Reybaud, *Des idées et des sectes communistes*, R2M 31 (1842), 5–47, hier 12–18.

**22** Vgl. A. Sudre, *Histoire du Communisme ou Réfutation historique des utopies socialistes*, Paris 1848; A. Franck, *Etudes sur le Socialisme. Le Communisme jugé par l'histoire*, *La Liberté de Penser. Revue philosophique et littéraire* 2 (1848), 307–339; J.J. Thonissen, *Le socialisme depuis l'antiquité jusqu'à la constitution française du 14 janvier 1852*, Bd. 1, Louvain/Paris 1852. S. auch L. von Stein, *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte*, Leipzig 1842 und die späteren Ausgaben dieses Werkes.

**23** Etwa G. Ferrari, *Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire*, Paris 1843, 465; F. Villegardelle, *Histoire des idées sociales avant la Révolution française, ou les socialistes*

Das sozialistische Insistieren auf eine »neue«, »rationale« und »positive« Form der Religion führte manche Forscher zu der Annahme, es habe sich dabei lediglich um »Pseudo-« oder »Ersatzreligionen« gehandelt, oder aber um irrationale Ausbrüche von »Mystizismus« oder »Enthusiasmus«. <sup>24</sup> Solche Einschätzungen verkennen allerdings, dass der damalige Diskurs über Religion von Streitigkeiten über eben jene Eigenschaften »wahrer« Religion geprägt war, was durchaus auch für theologische Debatten galt. Statt sozialistische Ansprüche auf das wahre Christentum als oberflächlich oder verirrt abzutun, sollten sie vielmehr als prominente und einflussreiche Positionen in Streitigkeiten über die Bedeutung von Religion in der »modernen« Gesellschaft ernstgenommen werden. Dies wird im Folgenden nicht zuletzt aufgrund der signifikanten Überlappungen zwischen sozialistischen und progressiv-katholischen Kreisen deutlich werden. Dass Sozialisten dabei die Geschichte als Entfaltung eines göttlichen Heilsplans verstanden, dient hier als zentrales Beispiel, das sich am besten anhand der Saint-Simonisten beleuchten lässt.

In der saint-simonistischen Sammlung von »Opinions littéraires, philosophiques et industrielles« aus dem Jahr 1825 lesen wir: »L'âge d'or, qu'une aveugle tradition a placé jusqu'ici dans le passé, est devant nous; l'avenir se montre aux yeux des peuples non plus comme un écueil, mais comme un port.« <sup>25</sup> Es ist jene Zurückweisung eines Blickes in die Vergangenheit, die einen essentiellen Abgrenzungsversuch der Saint-Simonisten von den »blinden« Traditionalisten markiert. Die offiziellen Vertreter des Christentums wurden in diesem Sinne dafür angeprangert, vom Paradies im Himmel zu träumen statt ihren Blick auf das Diesseits zu richten.

Le christianisme, accompli enfin par la révolution française, a déchiré le rideau qui rendait notre vue si bornée; le voile est tombé, des flots de lumière ont brillé soudain, et l'avenir nous est apparu, plein de magnificence et de bonheur. [...] L'âge d'or, nous le répétons, est devant nous; le paradis terrestre devient visible; et ceux qui auront contribué à l'établir, auront seuls droit à une place dans le paradis céleste. <sup>26</sup>

Dem saint-simonistischen Geschichtsbild lag die Auffassung zugrunde, es erigne sich ein periodischer Wechsel zwischen »organischen« und »kritischen«

---

modernes devancés et dépassés par les anciens penseurs et philosophes, Paris 1846, 12, 39–49; A. Esquiros, Histoire des Montagnards, Paris 1847, 4–16.

<sup>24</sup> Neben Johnsons Studie über Cabet kann hier F. E. Manuel, The Prophets of Paris, Cambridge <sup>2</sup>1965 als Beispiel genannt werden. Ausgewogenere Einschätzungen finden sich etwa bei D. G. Charlton, Secular Religions in France, 1815–1870, London/New York/Melbourne 1963.

<sup>25</sup> H. Saint-Simon, Opinions littéraires, philosophiques et industrielles, Paris 1825, 15.

<sup>26</sup> Saint-Simon, Opinions (s. Anm. 25), 19–20.

Epochen. Nach der Reformation seien Aufklärung und Revolution eine solche kritische Epoche gewesen, die einerseits dem Fortschritt und der Perfektibilität (*perfectibilité*) der Menschheit diene.<sup>27</sup> Andererseits wurden kritische Epochen auch als destruktiv und als die gesellschaftlichen Bande zerrüttend betrachtet. So habe das 18. Jahrhundert Materialismus, Atheismus und eben jenen Egoismus oder Individualismus hervorgebracht, deren Gegenpol der Sozialismus sein müsse. Zentral für die Saint-Simonisten ist daher der Gedanke der »Synthese« aus den besten Eigenschaften organischer und kritischer Impulse. Ihr positives Christentum würde keine Rückkehr in eine vergangene idyllische organische Epoche darstellen, sondern eine neue Synthese, die das finale goldene Zeitalter einläuten werde.<sup>28</sup> Schon Saint-Simon hatte in seiner berühmten letzten Publikation, dem »Nouveau christianisme« von 1825, das Christentum in den Mittelpunkt dieser Bestrebungen gestellt:

Oui, je crois que le christianisme est une institution divine, et je suis persuadé que Dieu accorde une protection spéciale à ceux qui font leurs efforts pour soumettre toutes les institutions humaines au principe fondamental de cette doctrine sublime; je suis convaincu que moi-même j'accomplis une mission divine en rappelant les peuples et les rois au véritable esprit du christianisme.<sup>29</sup>

Es nimmt daher nicht Wunder, dass sich die Saint-Simonisten in den 1830er Jahren zur Kirche (*église saint-simonienne*) ausriefen und in ihrer Kommune von Ménilmontant als »Apostel« und »Mönche« lebten. Man hat diese Entwicklung häufig als Verirrung oder Verfälschung der Ideen Saint-Simons betrachtet, doch harmonisierte sie durchaus mit der Rolle von Religion, Zeit und Geschichte, die Saint-Simon seit seinen frühesten Schriften fortentwickelte.<sup>30</sup> Der Fortschritts-gedanke Saint-Simons wurde in diesem Zuge immer weiter soteriologisch ausgestaltet und er selbst regelrecht zum Erlöser verklärt. Diese Entwicklung lässt sich anhand der ersten französischen Übersetzung von Lessings »Erziehung des Menschengeschlechts« illustrieren, die 1831 mit den langen »Lettres sur la religion et la politique« des Saint-Simonisten Eugène Rodrigues (1807–1830) erschien. In seiner Skizzierung des »progrès de la conception théologique« lässt sich nachlesen:

**27** Für eine Übersicht über zentrale sozialistische Ideen, s. Strube, Sozialismus (s. Anm. 1), 134–143; vgl. H.-C. Schmidt am Busch, Religiöse Hingabe oder soziale Freiheit. Die saint-simonistische Theorie und die Hegelsche Sozialphilosophie (HeSt 48), Hamburg 2007, 36–45.

**28** Vgl. Strube, Sozialismus (s. Anm. 1), 77–81.

**29** H. Saint-Simon, Nouveau Christianisme. Dialogues entre un conservateur et un novateur, Paris 1825, 87f.

**30** Vgl. Strube, Sozialismus (s. Anm. 1), 45–48.

La philosophie critique a fait de l'univers un cadavre: l'humanité lui semblait abandonnée de Dieu. La providence avait disparu pour faire place à l'aveugle destin; le regard myope des philosophes ne pénétrait point dans l'avenir [...]. Le mystère de la rédemption cessera d'en être un pour nous: car si la mission de Saint-Simon fut de *réhabiliter*; de *racheter la matière*; nous comprendrons par cela même que la mission de J.C. avait été de réhabiliter, de racheter *l'esprit*.<sup>31</sup>

Der Kirche zufolge habe Jesus die Menschen durch die Taufe von der Ursünde erlöst, nicht aber von ihren Folgen, nämlich Ignoranz, Lust und den Misere des Lebens. Durch die »Taufe der Zukunft« werde dieser Makel ausgelöscht, da die Wahrheit endlich über die Ignoranz siegen werde. Die Menschheit werde dadurch als Ganzes in den Schoß Gottes zurückkehren. Diese Behauptung wurde von einer Religionstheorie unterfüttert, die die Notwendigkeit einer »Einheit von Politik und Religion« begründen sollte: Ihr zufolge war der primitive Fetischismus ein Ausdruck von Individualismus, während der pagane Polytheismus sich auf die »Nationen« und daher auf »Kasten« fokussiert habe. Der jüdische Monotheismus hingegen habe die Religion des Volkes und somit eines »sozialen Geistes« vertreten, wenn auch beschränkt auf ein bestimmtes Volk.<sup>32</sup> Jesus Christus habe daraufhin die »spirituelle Gesellschaft der Menschen auf der Grundlage des Prinzips der menschlichen Bruderschaft« begründet, indem er Polytheismus und Monotheismus in einer Synthese verband. Er habe allerdings geboten, die weltliche Ordnung zu respektieren: »Ainsi donc, l'humanité religieuse a été constituée par Jésus-Christ sous le rapport *spirituel*; mais sa constitution, sous le rapport *temporel* est encore à faire.«<sup>33</sup>

Hierin liege die Wurzel der Widersprüchlichkeit des Christentums, das zwischen der geistlichen Ordnung und derjenigen der Herrschenden zu differenzieren versuchte (sehr häufig wurde dazu Mt 22,21 zitiert). Zwar habe das Christentum eine Religion der Menschheit verkündet, aber nur auf spiritueller, nicht auf weltlicher Ebene. Rodrigues behauptete dagegen: »[...] que la *religion de l'avenir* enfin, quel que soit le nom qu'elle portera, sera le principe social religieux appliqué à l'*humanité entière*, tant sous le rapport *spirituel* que sous le rapport *temporel*.«<sup>34</sup> Diese finale *religion saint-simonienne* wurde in zahlreichen Publikationen verkündet, darunter auch in einer Sammlung, die eben jenen Namen trägt. Darin heißt es:

31 E. Rodrigues, *Lettres sur la religion et la politique, suivies de l'éducation du genre humain*, Paris 1831, 19.25.

32 Rodrigues, *Lettres* (s. Anm. 31), 34–36.

33 Rodrigues, *Lettres* (s. Anm. 31), 37.

34 Rodrigues, *Lettres* (s. Anm. 31), 40.

SAINT-SIMON proclame avec majesté le classement selon la capacité, la RÉTRIBUTION SELON LES ŒUVRES; et cette loi, dont les chrétiens n'avaient pu concevoir l'accomplissement que dans le ciel, mais dont nous prédisons l'établissement au globe renouvelé, en réalisant sur la terre le règne de DIEU lui-même, ASSOCIE À JAMAIS LA POLITIQUE ET LA RELIGION.<sup>35</sup>

Auf dieser Grundlage strebten die Saint-Simonisten eine *association universelle* an, die die Einheit Aller in Allem herbeiführen und das Paradies auf Erden etablieren sollte.<sup>36</sup> Die Struktur dieser Gesellschaft würde dreigestaltig sein und aus den Klassen der *industriels*, *savants* und *prêtres* bestehen. Letztere wurden als identisch mit den *poètes* begriffen und waren für die Ausübung der »spirituellen Autorität« als Kitt der Gesellschaft verantwortlich.<sup>37</sup> Dieser Aspekt verdeutlicht nicht nur die Wichtigkeit des romantischen Kontextes und seiner Vergöttlichung der Kunst und des Poeten; er unterstreicht auch einen essentiellen Unterschied zum zeitgenössischen Eklektizismus eines Théodore Jouffroy oder Victor Cousin. Wie Pierre Leroux (1797–1871), ein früher Saint-Simonist und bald selbständig agierender Sozialist, in seinem berühmten Werk »De l'humanité« hervorhob, gehe es nicht darum, die Elemente vorheriger Philosophien und Religionen zusammenzufügen, sondern der *perfectibilité* zu folgen, die »Prophetie Saint-Simons« zu verstehen und eine *synthèse* herbeizuführen. Nur auf der Grundlage einer Einheit von Religion, Philosophie und Wissenschaft könne eine vollkommene Gesellschaftsordnung herbeigeführt werden.<sup>38</sup>

## 2 Die Geschichtsphilosophie Joseph de Maistres

Wie wichtig eine genaue historische Kontextualisierung für die Einordnung dieser aus heutiger Perspektive nur schwer mit sozialistischem Gedankengut zu vereinbarenden Gedanken ist, zeigt die maßgebliche Rolle des französischen Katholizismus für seine Genese. Unter den für die sozialistische Theoriebildung einflussreichsten Denkern findet sich nämlich Joseph de Maistre (1753–1821), der

<sup>35</sup> Religion saint-simonienne, Bd. 1, Paris 1832, 317.

<sup>36</sup> S. hierzu umfassend Schmidt am Busch, Religiöse Hingabe (s. Anm. 27).

<sup>37</sup> Bowman, Christ (s. Anm. 2), 347–356.

<sup>38</sup> P. Leroux, De l'Humanité, de son principe et de son avenir, où se trouve exposée la vraie définition de la religion, et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement du mosaïsme et du christianisme, Bd. 1, Paris 1850, 144. Vgl. hierzu auch B. Kuhn, Pierre Leroux. Sozialismus zwischen analytischer Gesellschaftskritik und sozialphilosophischer Synthese. Ein Beitrag zur methodischen Erforschung des vormarxistischen Sozialismus (EHS 375), Frankfurt a.M. u.a. 1988, 147–153.

aus dem Exil in Sankt Petersburg zu einem der schärfsten Kritiker der Revolution und ihrer gesellschaftlichen Folgen wurde. De Maistre zählt zu den am meisten von den französischen Frühsozialisten zitierten Autoren. So berief sich auch Rodrigues fortlaufend auf seine Gedanken.<sup>39</sup> Dass ein weithin als erkonservativ und reaktionär geltender Autor von Sozialisten regelrecht verehrt wurde, mag zu nächst irritieren, erklärt sich aber gerade im Lichte seiner heilsgeschichtlichen und generell geschichtsphilosophischen Betrachtungen.<sup>40</sup>

Zwar hatte de Maistre die Revolution als einen »satanischen Akt« verdammt, doch sprach er ihr eine entscheidende Rolle für die Entfaltung des göttlichen Heilsplans zu. De Maistres Geschichtsphilosophie dreht sich um die Aspekte des Opfers, des Leids und der Sühne. So wie das Leid Christi als Opfer für die Erlösung der Menschheit dargebracht worden war, markierte die Revolution, und gerade auch ihre Exzesse, einen wichtigen Schritt für die Sühne der Menschheit und somit in Richtung eines unmittelbar bevorstehenden goldenen Zeitalters. De Maistre zählte mit dieser Konzeption neben Denkern wie Pierre-Simon Ballanche (1776–1847) zu den wichtigsten Ideengebern der Sozialisten.<sup>41</sup> Sein Konzept von Zeit orientierte sich an der Lehre Joachim von Fiore, demzufolge nach den Zeitaltern des Vaters (das Alte Testament) und des Sohnes (die Zeit seit dem Neuen Testament) dasjenige des Heiligen Geistes bevorstünde, in dem die Freuden des Himmlischen Jerusalems auf Erden verwirklicht würden. Diesem glücklichen Dritten Zeitalter würde die Ankunft des Antichristen vorausgehen, was de Maistre in der Christentumskritik des 18. Jahrhunderts und der Revolution bestätigt sah.<sup>42</sup> Daneben waren es vor allem sogenannte martinistische, illuministische und theosophische Vorstellungen, die diese Eschatologie prägten.<sup>43</sup> An dieser Stelle zeigt sich besonders deutlich, dass zum Geflecht aus Sozialismus, Katholizismus und Romantik auch der Bereich der Esoterik als integraler und weithin

<sup>39</sup> Etwa Rodrigues, *Lettres* (s. Anm. 31), 38f. 55f. 63–65.

<sup>40</sup> S. hierzu C. Armenteros, *The French Idea of History. Joseph de Maistre and his Heirs, 1794–1854*, Ithaca 2011, 283–314.

<sup>41</sup> S. zu Ballanche Strube, *Sozialismus* (s. Anm. 1), 130–134; vgl. A. McCalla, *A Romantic Historiography. The Philosophy of History of Pierre-Simon Ballanche (BSIH)*, Leiden/Boston 1998.

<sup>42</sup> H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Bd. 1, Paris/Namur 1979, 289–325.

<sup>43</sup> Vgl. Strube, *Sozialismus* (s. Anm. 1), 129–130; vgl. auch E. Dermenghem, *Joseph de Maistre mystique. Ses rapports avec le martinisme, l'illuminisme et la franc-maçonnerie, l'influence des doctrines mystiques et occultes sur la pensée religieuse*, Paris 1923; P. Vulliaud, *Joseph de Maistre franc-maçon, suivi de pièces inédites*, Paris 1926; R. Triomphe, *Joseph de Maistre. Etude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique (Travaux d'histoire éthico-politique 14)*, Genève 1968.

unterforschter Bestandteil gezählt werden muss.<sup>44</sup> Zu den am häufigsten zitierten Passagen de Maistres zählt die folgende:

Croiriez-vous, par exemple, si vous n'en étiez avertis, que Newton nous ramène à Pythagore [...]? Cette doctrine pourra sembler paradoxale sans doute, et même ridicule, parce que l'opinion environnante en impose; mais attendez que l'affinité naturelle de la religion et de la science les réunisse dans la tête d'un seul homme de génie: l'apparition de cet homme ne sauroit être éloignée, et peut-être même existe-t-il déjà. [...] Tout annonce, et vos propres observations mêmes le démontrent, *je ne sais quelle grande unité vers laquelle nous marchons à grands pas*.<sup>45</sup>

Es liegt auf der Hand, was an dieser Stelle so attraktiv für sozialistische Rezipienten war: Dies war erstens die von de Maistre proklamierte Verbindung von Religion und Wissenschaft auf der Grundlage modernen *und* antiken Wissens; zweitens seine Ankündigung eines neuen, von Einheit bestimmten Zeitalters; und letztlich die für seine Verwirklichung essentielle Rolle eines *homme de génie*. Man wird bereits erahnen, wem diese Rolle aus der Sicht der Saint-Simonisten zukam:

Les prophètes n'ont point manqué non plus à l'évènement qui se prépare dans le monde ... En Allemagne, Kant, Lessing, Hegel, Goethe; en France, de Maistre, de La Mennais, madame de Stael, Chateaubriand, on prédit, comme très prochaine, une nouvelle ère religieuse. [...] C'est quand, depuis la fin du dernier siècle, toutes les âmes forement sympathiques, toutes les intelligences élevées, annoncent une nouvelle révélation, que, déroulant toute l'histoire de l'humanité, les disciples de Saint-Simon prêchent, enseignent cette *unité* nouvelle si impatiemment attendue.<sup>46</sup>

Saint-Amand Bazard und Barthélémy-Prospér Enfantin, die als Führungspaar die Saint-Simonisten leiteten bevor ihre *église* aufgrund innerer Schismen und äußeren Druckes zersplitterte, unterstrichen diese Einschätzung:

Tenons-nous prêts, comme le dit DE MAISTRE, pour un événement immense dans l'ordre divin, vers lequel nous marchons avec une vitesse accélérée qui doit frapper tous les ob-

<sup>44</sup> Strube, Sozialismus (s. Anm. 1), 97–147. Vgl. ders., Socialism and Esotericism (s. Anm. 20) und ders., Socialist Religion (s. Anm. 16). S. auch D. Cyranka/D. Matut/C. Soboth (Hg.), Finden und Erfinden. Die Romantik und ihre Religionen. 1790–1820, Würzburg 2020, worin die Verquickung von Romantik und Religion gerade auch in Hinblick auf ihre politischen Dimensionen beleuchtet wird.

<sup>45</sup> J. de Maistre, Les soirées de Saint-Petersbourg ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la providence. Suivis d'un traité sur les sacrifices, Bd. 1, Paris 1821, 317.324.

<sup>46</sup> Religion. Des difficultés qui s'opposent aujourd'hui à l'adoption d'une nouvelle croyance religieuse, Le Globe, 3. März 1831.

servateurs; disons comme lui: il n'y a plus de religion sur la terre, le genre humain ne peut demeurer dans cet état; mais, plus heureux que DE MAISTRE, nous n'attendons plus l'*homme de génie* qu'il prophétisait, et qui devait, selon lui, révéler prochainement au monde l'*affinité naturelle de la religion et de la science*; SAINT-SIMON a paru.<sup>47</sup>

Offensichtlich wurde Saint-Simon von seinen Anhängern als einer derjenigen religiösen »Offenbarer« erkannt, die den Wechsel zu einer neuen Epoche einleiteten. Der saint-simonistische »Globe« vom 3. März 1831 erklärte, dass die Offenbarungen eines Galilei, Newton, Descartes oder Kepler nur »partikulare« Offenbarungen gewesen seien, weswegen es sich bei ihnen lediglich um *génies* gehandelt habe. Die Bezeichnung *révélateur* könne nur denjenigen zukommen, die ein »generelles Gesetz« offenbarten, welches die gesamte Welt umfasse, alle Existenzen zusammenfasse, erkläre und verbinde, und von dem alle Gesetze der folgenden Jahrhunderte abstammen: »C'est *Orphée*, c'est *Moïse*, c'est *Jésus*, c'est *Saint-Simon*.«<sup>48</sup>

In seinem einflussreichen Werk »Du Pape« (1819) hatte de Maistre die Einheit der religiösen und politischen Ordnung auf der Grundlage der spirituellen Autorität des Papstes gefordert. Der Katholizismus, so de Maistre, forme die Grundlage Europas und müsse im kommenden Zeitalter durch die Führung des Papstes in seiner ursprünglichen, reinen Gestalt wiederhergestellt werden. Die Nähe sozialistischer Positionen zu dieser Auffassung zeigt sich nicht zuletzt darin, dass sich Infantin selbst zum Papst ausrief. Vor allem aber ist es die oben diskutierte Forderung nach der Identität von Religion und Politik, die maßgeblich für den saint-simonistischen Gesellschaftsentwurf war:

[...] à la suite de SAINT-SIMON, et en son nom, nous venons proclamer que l'humanité a un avenir religieux; que la religion de l'avenir sera plus grande, plus puissante que toutes celles du passé; qu'elle sera, comme celles qui l'ont précédée, la *synthèse* de toutes les conceptions de l'humanité, et de plus, de toutes ses manières d'être; que non-seulement elle dominera l'ordre politique, mais que l'ordre politique sera, dans son ensemble, une institution religieuse; car aucun fait ne doit plus se concevoir *en dehors de DIEU*, ou se développer *en dehors de sa loi*; ajoutons enfin qu'elle embrassera le monde entier, parce que la loi de DIEU est universelle.<sup>49</sup>

Wesentliche Unterschiede zeigen sich allerdings bei der Forderung nach Fortschritt und der Orientierung in die Zukunft. Schon Saint-Simon hatte erklärt, er wolle das neue Christentum »aller abergläubischen und nichtsnutzigen Praktiken

47 S.-A. Bazard (Hg.), *Doctrine de Saint-Simon*. Première année, Paris 1831, 347 f.

48 *Religion* (s. Anm. 46).

49 Bazard (Hg.), *Doctrine de Saint-Simon* (s. Anm. 47), 334.

entledigen«. <sup>50</sup> Auch die ihm folgenden Saint-Simonisten hatten Erneuerung und nicht Konservation oder gar Restauration im Sinne. Weiterhin lässt sich etwa die von Enfantin verkündete »Rehabilitation des Fleisches« und der Materie schwer mit de Maistres Gedanken in Einklang bringen. Während katholische Kritiker die saint-simonistische Wertschätzung »des Fleisches« als sündhaft anprangerten, betonten die Mönche von Ménilmontant, dass gerade durch sie die notwendige Transformation des Weltlichen herbeigeführt werde: »in der Religion die Errichtung des Kults, in der Politik die Organisation der Arbeit, in der Moral die Befreiung der Frau.« <sup>51</sup> Doch gerade im Wunsch nach einer *régénération* der Menschheit und seiner Erlösung als Erfüllung der Heilsgeschichte äußert sich gleichzeitig die Fruchtbarkeit, mit der die Saint-Simonisten und etliche andere Sozialisten die Ideen der katholischen Traditionalisten in ihr Gedankengut aufnehmen konnten.

### 3 Auseinandersetzungen mit Neo-Katholiken

Sozialistische Polemik richtete sich gegen die etablierten Kirchen vor allem deswegen, weil sie als Instrumente der Könige wahrgenommen wurden, die den wahren Geist Jesu Christi schon lange verraten hätten. Die sozialistische Kritik basierte also einerseits auf dem Vorwurf der Korruption, andererseits aber auch auf der angeblichen kirchlich-christlichen Weigerung, die progressive Weiterentwicklung des Christentums anzuerkennen. In seiner »Revue encyclopédique« brachte Leroux diese Kritik auf den Punkt:

Perfectionner la tradition, c'est évidemment marcher à la tradition universelle et vraiment catholique du genre humain tout entier. Mais entendons-nous bien sur ce point. S'élever de la philosophie moderne à la tradition universelle, ce n'est pas absorber et perdre le sentiment philosophique moderne dans les idées du passé.<sup>52</sup>

Diese vehemente Ablehnung der »Vergangenheit« ging also einher mit dem Anspruch auf die Verwirklichung des »wahren Katholizismus« im Sinne von Universalismus. Dies ist deswegen besonders aufschlussreich, weil eben jene Haltung in direkter Rivalität zu einer kontemporären katholischen Strömung stand, die schon von Zeitgenossen als »neo-katholisch« bezeichnet worden ist.<sup>53</sup> Seit dem

<sup>50</sup> Saint-Simon, *Nouveau Christianisme* (s. Anm. 29), 60f.

<sup>51</sup> Vgl. dazu H. Louvancour, *De Henri de Saint-Simon à Charles Fourier. Etude sur le socialisme romantique français de 1830, Chartres 1913*, 146–170; Manuel, *Prophets* (s. Anm. 24), 156.

<sup>52</sup> P. Leroux, *Préface*, in: *Revue encyclopédique* 60 (1833), XXXI.

Beginn des 19. Jahrhunderts wuchs unter jungen Katholiken, oft noch Seminaristen, eine brennende Unzufriedenheit über die Weigerung des Klerus, sich mit moderner Philosophie, Wissenschaft und den gesellschaftlichen Entwicklungen seit der Revolution auseinanderzusetzen.<sup>54</sup> Dieses Vakuum wurde zu einem großen Teil von Félicité de Lamennais (1782–1854) ausgefüllt, dessen Karriere ab 1817 mit dem berühmten mehrteiligen »Essai sur l'indifférence en matière de religion« begann.<sup>55</sup> Wesentlich von de Maistre beeinflusst, proklamierte Lamennais darin zunächst einen ultramontanistischen Traditionalismus und Fideismus.<sup>56</sup> Seine Ideen durchliefen eine hochkomplexe Entwicklung über den Liberalismus bis hin zum radikalen Sozialismus. Angesichts der vielen Parallelen zu sozialistischen Positionen ist dieser Endpunkt weniger überraschend, als dies oft wahrgenommen wurde. Wie die Sozialisten, kritisierte Lamennais schon von Anfang an den postrevolutionären Materialismus, Atheismus und Egoismus. Er bestand darauf, dass eine gute Gesellschaft nur auf der Grundlage des Christentums existieren könne und definierte das Prinzip der »Einheit« als fundamentales Charakteristikum des Christentums.<sup>57</sup> Der Fehler vieler Katholiken sei es, die *progressive* und *permanente* Entfaltung eines im Kern immer gleich und wahr bleibenden Christentums zu verkennen: »Toujours la même aussi, toujours une, la vraie religion devoit également, selon les desseins de Dieu, se développer dans le progrès des temps.«<sup>58</sup>

Die Vorstellung von *progrès* war demnach essentiell für Lamennais, der in den 1820er Jahren einen Kreis von Anhängern um sich scharen konnte, die den französischen Katholizismus nachhaltig transformierten.<sup>59</sup> Hervorzuheben gilt es hier

53 S. hierzu Strube, Sozialismus (s. Anm. 1), 177–211 und ders., Ein neues Christentum. Frühsozialismus, Neo-Katholizismus und die Einheit von Religion und Wissenschaft, Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 66/2 (2014), 140–162.

54 S. etwa C. Bressolette, L'Abbé Maret. Le combat d'un théologien pour une démocratie chrétienne 1830–1851 (ThH), Paris 1977, 71 oder die autobiographische Schilderung von E. Renan, Souvenirs d'enfance et de jeunesse, Paris 1938, 181f.

55 S. dazu J.-R. Derré, Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique 1824–1834 (Bibliothèque française et romane. Études littéraires), Paris 1962, 54–66. Vgl. L. Le Guillou, L'Evolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais, Paris 1966, 57–71; J. Lebrun, Lamennais ou l'Inquiétude de la liberté, Paris/Tours 1981, 47–67; Bowman, Christ (s. Anm. 2), 56–58 und B.M.G. Reardon, Religion in the Age of Romanticism. Studies in Early Nineteenth Century Thought, Cambridge/New York 1985, 179–181.

56 Dies wird am besten zusammengefasst in Le Guillou, L'Evolution (s. Anm. 55).

57 Etwa in F. Lamennais, Essai sur l'indifférence en matière de religion, Bd. 3, Paris 1823, 185–230.

58 Lamennais, Essai (s. Anm. 57), 186.

59 Vgl. Le Guillou, L'Evolution (s. Anm. 55), 73–86.

vor allem Philippe Gerbet (1798–1864), Augustin Bonnetty (1798–1879), Henri Lacordaire (1802–1861), Henry Maret (1805–1884), Charles de Montalembert (1810–1870) und Frédéric Ozanam (1813–1853). Zusammen mit weiteren Gleichgesinnten trafen sich die jungen Lamennais-Anhänger in dessen bretonischem Landsitz in La Chênaie, um offensiv den philosophischen und gesellschaftlichen Herausforderungen der Zeit zu begegnen.<sup>60</sup> Der unvermeidliche Konflikt mit gallikanischen Strukturen wurde nicht zuletzt durch Lamennais' »Des progrès de la Révolution et de la guerre contre la religion« (1829) verschärft. Mit diesem Frontalangriff auf den Gallikanismus forderte Lamennais Religions-, Gewissens- und Pressefreiheit sowie eine Trennung von Kirche und Staat – letzteres aus gänzlich anderen Gründen als die Liberalen, die einen Einfluss der Kirche auf den Staat verhindern wollten; Lamennais ging es im Gegenteil darum, die Kirche von der Unterdrückung eines übergriffigen Staates zu befreien.

Im Oktober 1830 gründete Lamennais mit Gerbet, de Montalembert und Lacordaire die Zeitschrift »L'Avenir«, die das programmatische Motto »Dieu et la liberté« trug.<sup>61</sup> Schon diese semantische Rahmung bedeutete einen Affront gegen konservative Katholiken und somit auch gegen den Heiligen Stuhl. In den Worten des zeitgenössischen Historikers Charles Louandre (1812–1882) wandte sich »L'Avenir« entschieden gegen die Lethargie der Kirche und wollte den Katholizismus mit »neuen Ideen« vereinbaren. Gleichzeitig hatten die »Mennaisianer« die Absicht, die Philosophie wieder zurück in den Schoß der Kirche zu holen und eine Einheit von Religion, Wissenschaft und Philosophie zu schaffen.<sup>62</sup> Ein wichtiger Bestandteil dessen war die Schaffung einer *science catholique*, die sich kämpferisch die Erkenntnisse der historisch-kritischen Bibelkritik sowie der neuen orientalistischen Studien aneignen sollte. In ihrem Kern stand die *révélation primitive*, deren Überbleibsel sich in allen Traditionen der Welt erhalten hätten. In Reinform könne sie selbstverständlich nur im Katholizismus begriffen werden, doch könne der Katholizismus durch das Studium anderer Traditionen wissenschaftlich-historisch belegt werden.<sup>63</sup> Katholisch hieß in diesem Sinne buchstäblich universell. Mit diesen Ideen knüpften die Neo-Katholiken zahlreiche Verknüpfungen in den deutschsprachigen Raum – etwa zu Friedrich Schlegel, Jo-

<sup>60</sup> Vgl. Derré, Lamennais (s. Anm. 55), 275–342.

<sup>61</sup> Vgl. Derré, Lamennais (s. Anm. 55), 275–342; Le Guillou, L'Evolution (s. Anm. 55), 105–116; Lebrun, Lamennais (s. Anm. 55), 121–158 und H.A.C. Collingham, The July Monarchy. A Political History of France, 1830–1848, London/New York 1988, 45–54.

<sup>62</sup> C. Louandre, Du mouvement catholique en France depuis 1830. Troisième partie, Revue des deux mondes, Bd. 5, Paris 1844, 462–496, hier 467.

<sup>63</sup> S. dazu Strube, Sozialismus (s. Anm. 1), 190–193; A. McCalla, The Mennaisian »Catholic Science of Religion«, MTSR 21/3 (2009), 285–309.

soph Görres, Friedrich Creuzer oder Franz von Baader –, die es noch weiter zu erforschen gälte.<sup>64</sup>

Ein weiterer Konfliktpunkt mit den ebenfalls auf Wissenschaft und Geschichte pochenden Sozialisten ergab sich aus dem Fokus der Neo-Katholiken auf das Soziale. Tatsächlich enthielt »L'Avenir« vom 7. Mai 1831 eine der ersten Verwendungen des Ausdrucks *question sociale*. Und es war Ozanam, der einen entscheidenden Teil zur Entstehung der katholischen sozialen Bewegung beitrug, die in den Augen zahlreicher Zeitgenossen der Kirche eine konkrete gesellschaftliche Relevanz zurückgeben konnte.<sup>65</sup>

Angesichts all dessen wundert es nicht, dass zwischen Sozialisten und Neo-Katholiken seit den 1820er Jahren eine Polemik entbrannte, die sich bezeichnenderweise um diejenigen Punkte drehte, wegen derer sich beide Seiten am nächsten standen. In den Jahren 1825 und 1826 erschien beispielsweise im »Producteur« eine Artikelserie von Auguste Comte, seines Zeichens der frühere Sekretär Saint-Simons. Darin wandte er sich gegen die »école rétrograde«, die besonders von de Maistre und Lamennais vertreten werde. Respektvoll lobte Comte deren »wichtige Betrachtungen über die spirituelle Macht« in der Gesellschaft, legte aber dar, dass es unmöglich sei, im Zeitalter der »positiven Wissenschaft« der spirituellen Autorität einer überkommenen Kirche zu folgen.

On y remarque constamment cette inconséquence radicale qui consiste à transporter directement aux sociétés modernes les considérations exclusivement puisées dans l'observation des sociétés du moyen âge si essentiellement différentes. D'ailleurs liées, comme elles le sont toujours, au projet de restauration d'un système dont la destruction, déjà presque entièrement consommée, est désormais irrévocable, elles tendent bien plus, dans l'état présent des esprits, à fortifier le préjugé général contre tout pouvoir spirituel qu'à le déraciner.<sup>66</sup>

Bemerkenswert an dieser Kritik ist, dass Comte sie gerade deswegen übte, weil de Maistre und Lamennais *dasselbe Ziel* wie er verfolgten, nämlich die Wiederherstellung einer spirituellen Macht als Grundlage einer vollkommenen Gesellschaft. Seine katholischen Opponenten würden lediglich die falschen, kontraproduktiven Mittel dazu anwenden. Ähnliches lässt sich auch auf neo-katholischer Seite beobachten, etwa in einer Serie von Bonnetty in seinen »Annales de philosophie chrétienne« von 1835. Er veröffentlichte dort eine polemische Geschichte

<sup>64</sup> Vgl. Strube, Sozialismus (s. Anm. 1), 194–195.

<sup>65</sup> Vgl. J.-B. Duroselle, *Les débuts du catholicisme social en France 1822–1870*, Paris 1951, vor allem 5–287.

<sup>66</sup> A. Comte, *Considérations sur le pouvoir spirituel. Deuxième article, Le Producteur* 2 (1826), 314–329, hier 322.

des Saint-Simonismus, in der er sich unter anderem mit der philosophischen und sozialistischen *perfectibilité* auseinandersetzt:

Le Christianisme reconnaît bien un *progrès*, et un *progrès* plus réel et plus grand que celui de tous les philosophes. C'est lui en effet qui nous ordonne de *marcher de vertu en vertu*; entre tous les *bons*, de *désirer toujours les plus parfaits*; enfin, de nous efforcer d'être *parfaits comme notre Père céleste est parfait*. Mais cette perfection, qui n'a aucune limite, doit cependant toujours se faire dans le cercle de la révélation du Christ, par conséquent partir du fait d'une révélation primitive, d'un homme créé bon, puis tombe et puni, puis relevé et racheté par le Christ. Cette révélation est assise sur des bases, non-seulement religieuses, mais historiques. Or, il n'en est pas de même de la *perfectibilité philosophique et St-Simonienne*. Cette perfectibilité n'a aucune base historique ou révélée [...].<sup>67</sup>

Es waren also gerade die Aspekte der Offenbarung und der Geschichtlichkeit, die Bonnetty ganz im Sinne der *science catholique* ins Feld führte, um die Überlegenheit des kirchlichen Katholizismus über die Fortschrittskonzeption der Saint-Simonisten zu belegen. Vergleichbares findet sich im Jahr 1840 in Marets einflussreichem »Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes«, in dem er die saint-simonistische Opposition zum »Skeptizismus« lobte, den Saint-Simonisten aber vorwarf, sich in einen anderen, ebenso fatalen »Abgrund« zu stürzen, nämlich in denjenigen des »Pantheismus«. Die Rehabilitation des Fleisches, die Errichtung des Königreich Gottes auf Erden, die Negierung der wahren Offenbarung: all diese Punkte belegten, dass die Saint-Simonisten dem Materialismus ebenso verfallen seien wie diejenigen, die sie kritisierten.<sup>68</sup>

Wie fließend dabei der Übergang zu sozialistischen Standpunkten sein konnte, zeigt der spektakuläre Bruch Lamennais' mit Rom und der katholischen Kirche. Obwohl es abzusehen war, dass der Papst dem neo-katholischen Ansatz ebenso abgeneigt sein würde wie die gallikanischen Würdenträger, scheint dies Lamennais vollkommen falsch eingeschätzt zu haben.<sup>69</sup> Nachdem »L'Avenir« aufgrund der energischen Bestrebungen konservativer Bischöfe eingestellt worden war, zerschlug Gregor XVI. alle Hoffnungen im August 1832 mit seiner Enzyklika »Mirari vos«, die sich mit den allerschärfsten Worten gegen Liberalismus, Fortschrittsdenken, Meinungsfreiheit und religiösen Indifferentismus wandte; eine Spitze gegen Lamennais, der jedoch noch nicht namentlich genannt wurde.<sup>70</sup>

<sup>67</sup> A. Bonnetty, Histoire du Saint-Simonisme. Premier Article, APHC 11 (1835), 241–260, hier 250f.

<sup>68</sup> H. Maret, Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes, Paris 1840, 40–43. 48. 53. 63.

<sup>69</sup> Vgl. Louandre, Du mouvement catholique (s. Anm. 62), 467f.

<sup>70</sup> Vgl. Derré, Lamennais (s. Anm. 55), 679–698. Vgl. auch Le Guillou, L'Évolution (s. Anm. 55), 147–198; M.-J. Le Guillou/L. Le Guillou, La Condamnation de Lamennais. Textes, dossiers, documents, Paris 1982, 645–664 und Lebrun, Lamennais (s. Anm. 55), 161–210.

Dies war für die Neo-Katholiken ein Schock. Die meisten, darunter Maret, Montalembert und Lacordaire, fügten sich dem Verdikt Roms.<sup>71</sup> Zu ihrem Entsetzen reagierte Lamennais jedoch mit einer heftigen Polemik gegen die Kirche, die 1834 von den »Paroles d'un croyant« eingeleitet wurde.

Dass Lamennais darin radikale, sozialrevolutionäre Ideen verkündete, sorgte für einen internationalen Skandal und für stürmische Begeisterung unter Sozialisten.<sup>72</sup> Pierre Leroux bezeichnete die »Paroles« als »la Marseillaise du Christianisme«.<sup>73</sup> Harold Laski nannte sie später die »lyrische Version des »Kommunistischen Manifestes««.<sup>74</sup> Ihr enormer Erfolg spricht für sich: Sie wurden 100-mal aufgelegt, bei mindestens 400.000 verkauften Exemplaren. Sie wurden in zahlreiche europäische Sprachen übersetzt, in öffentlichen Lesungen regelrecht gepredigt, und vor Leseräumen bildeten sich lange Warteschlangen.<sup>75</sup> Gregor XVI. reagierte im Juni 1834 mit der Enzyklika »Singulari nos«, die sich nun ausdrücklich »gegen die Irrtümer des Lamennais« richtete und diese mit den schärfsten Worten verdamnte.<sup>76</sup>

Es ist vielsagend, dass es sich bei den »Paroles« um einen in biblisch-prophetischer Sprache verfassten, durch und durch religiösen Text handelt. Das Volk wurde in dieser sowie in Lamennais' folgenden Schriften geradezu geheiligt und zum *peuple-martyr*, gar zum *peuple-Christ* erklärt.<sup>77</sup> Das Volk müsse die von Christus gepredigte Freiheit und brüderliche Gleichheit gegen den Widerstand einer verdorbenen Kirche und ihren Klerus realisieren.<sup>78</sup> Bis dahin befinde sich der Mensch im »Exil« – die himmelsgleiche »Heimat« müsse durch das Aufbegehren des wahrhaft christlichen Volkes und das Ende seiner Sklaverei verwirklicht wer-

71 Vgl. A. Philibert, Lacordaire et Lamennais (1822–1832). La route de la Chênaie (Histoire religieuse de la France), Paris 2009, 1043–1054 und Derré, Lamennais (s. Anm. 55), 699–718. S. auch D.O. Evans, Social Romanticism in France, 1830–1848, Oxford 1951, 39f.; ders., Reardon, Religion (s. Anm. 55), 176–206; Bowman, Christ (s. Anm. 2), 189–195 und McCalla, Historiosophy (s. Anm. 41), 372–374.

72 Vgl. G. Valerius, Deutscher Katholizismus und Lamennais. Die Auseinandersetzung in der katholischen Publizistik 1817–1854 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte 39), Mainz 1983, 21–23.

73 Wohl gemerkt im in Anm. 52 zitierten Préface, XXIX.

74 H.J. Laski, Authority in the Modern State, New Haven 1919, 255.

75 Vgl. Derré, Lamennais (s. Anm. 55), 688–690; Le Guillou, L'Evolution (s. Anm. 55), 233–245; Berenson, Populist Religion (s. Anm. 15), 49f.; Bowman, Christ (s. Anm. 2), 189–195 und Reardon, Religion (s. Anm. 55), 189–196.

76 Le Guillou/Le Guillou, La Condamnation (s. Anm. 70), 729–736.

77 F. Lamennais, Paroles d'un croyant, Brüssel 1834, 8. S. dazu auch J.L. Talmon, Die Geschichte der totalitären Demokratie, Bd. 2, Göttingen 2013, 267–269.

78 Dieses Thema ist in der Schrift omnipräsent, s. bspw. Lamennais, Paroles (s. Anm. 77), 29–31.

den, sei es auch mit der Gewalt des Schwertes.<sup>79</sup> All dies gipfelt in einer apokalyptischen Vision, die das Blutopfer Christi mit demjenigen des Volkes identifiziert, als Voraussetzung für die Transfiguration der Welt und die Schaffung der universellen Einheit in Gott.<sup>80</sup> Lamennais' Neo-Katholizismus wurde somit reibungslos in eine sozialistische Eschatologie überführt.

## 4 Schlussfolgerungen: Strukturelle Kontinuitäten

Der Einfluss jener Gedanken lässt sich schwerlich überschätzen. In Frankreich blieben die hier behandelten sozialistisch-religiösen Ideen nicht zuletzt deshalb einflussreich, weil die von Saint-Simon dargelegte *science sociale* durch Comte zur *sociologie* ausgestaltet wurde und in ihrer weiteren Ausgestaltung noch bei Emile Durkheim präsent ist.<sup>81</sup> Jenseits des Rheins waren die Ideen Lamennais' vor allem für Wilhelm Weitling bedeutend, der oft als erster deutschsprachiger Kommunist gilt.<sup>82</sup> Es liegt auf der Hand, dass insbesondere Engels die christliche Prägung der französischen Kommunisten für bizarr befand und ihren »Mystizismus« schalt.<sup>83</sup> Es ist wohlbekannt, dass auf dieser Grundlage seine spätere Unterscheidung zwischen »utopischem« und »wissenschaftlichem« Sozialismus zu einer Abgrenzung marxistischer Strömungen von ihren Vorgängern führte. Noch in den Jahren um 1900 wurde dabei die religiöse Komponente jener Vorgänger lebhaft diskutiert, etwa in den von Georg Adler und Carl Grünberg herausgegebenen »Hauptwerken des Sozialismus«, unter denen sich unter anderem Texte von Lamennais, Saint-Simon und einigen Fourieristen und Saint-Simonisten finden. Selbst Karl Kautsky übernahm noch die »häretische Historiographie« des Sozialismus, rahmte sie jedoch neu, indem er betonte, dass es noch keine »nach wissenschaftlichen Grundlagen geschriebene umfassende Geschichte des Sozialismus« gebe: »Die Geschichte der sozialistischen Ideen ist heute die Geschichte der ›Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft‹ [...].«<sup>84</sup>

<sup>79</sup> Lamennais, *Paroles* (s. Anm. 77), 78–81 und 88f.

<sup>80</sup> Vgl. Lamennais, *Paroles* (s. Anm. 77), 92.

<sup>81</sup> S. etwa E. Durkheim, *Saint-Simon, fondateur du positivisme et de la sociologie*. Extrait d'un cours d'histoire du socialisme, *RPFE* 99 (1925), 321–341.

<sup>82</sup> Vgl. Desroche, *Messianismes et utopies* (s. Anm. 13), 445; W. Schieder, *Anfänge der deutschen Arbeiterbewegung. Die Auslandsvereine im Jahrzehnt nach der Julirevolution von 1830 (Industrielle Welt 4)*, Stuttgart 1963, 268.

<sup>83</sup> Engels, *Progress* (s. Anm. 4), 503.

<sup>84</sup> K. Kautsky, *Die Vorläufer des neueren Sozialismus*, Bd. 1, Stuttgart 1895, V.VII.

Die Diskussionen über den religiösen Charakter der Frühsozialismen überlebten die Oktoberrevolution und die Weltkriege nicht. Die Ausgrenzung der Frühsozialisten in den Bereich »unbewusster«, utopischer, unwissenschaftlicher Vorläufer hat sich durchgesetzt. Dennoch ist abseits wirtschaftlicher Aspekte und marxistischer Konzeptionen des Kapitals und der Klasse das Erbe frühsozialistischer Theorien auch noch im »historischen Materialismus« zu spüren. Auch dort kennt man nämlich die *hommes d'élite*, die als Avantgarde oder Partei neuen Typs die Transformation der Gesellschaft herbeiführen und das Bewusstsein der Klasse lenken und formen müssen. Das Ziel ist auch dort ein universelles, das nach Gleichheit und Einheit strebt. Der Weg dorthin ist klar teleologisch bestimmt und zeigt am deutlichsten die Kontinuität heilsgeschichtlicher Elemente, die den Fortschritt der Gesellschaft als die Schaffung eines neuen Menschen und einer neuen Erde begreifen. Auch wenn die somit herbeizuführende universelle Einheit nicht als eine mit Gott definiert wird, so nimmt die Partei oder klassenlose Gesellschaft doch zumindest einen durchaus vergleichbaren Stellenwert ein. Die *utopia* der Frühsozialisten hat sich in diesem Sinne zwar deutlich gewandelt, ähnelt derjenigen der Marxisten aber mehr, als es die meisten von ihnen eingestehen würden.