



Christoffer Leber

Arbeit am Welträtzel

Religion und Säkularität in der
Monismusbewegung um 1900



Religiöse Kulturen im Europa der Neuzeit

Herausgegeben von

Miloš Havelka, Friedrich Wilhelm Graf, Przemysław Matusik
und Martin Schulze Wessel

Band 17

Christoffer Leber

Arbeit am Welträtsel

Religion und Säkularität in der Monismusbewegung
um 1900

Mit 26 Abbildungen

Vandenhoeck & Ruprecht

Der Druck dieses Buches wurde ermöglicht durch einen Druckkostenzuschuss aus Mitteln des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) finanzierten Internationalen Graduiertenkollegs »Religiöse Kulturen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts«.

Zugl.: Dissertation an der Ludwig-Maximilians-Universität München, 2019

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2020, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Blix, Ragnvald: Mbret Ostwald I. In: Simplicissimus 19, Nr. 12 (22.6.1914), S. 181 (Titelbild). © Ragnvald & Ida Blix Fond (Kopenhagen)

Satz: textformart, Göttingen | www.text-form-art.de

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-0955

ISBN 978-3-647-36428-5

Inhalt

Einleitung: Walter Ulbricht in der Villa Medusa	7
1. Religion versus Wissenschaft: Zur Wirkmacht eines Konfliktnarrativs	10
2. Monismus um 1900	16
3. Vielfältige Säkularitäten	29
4. Quellen und Forschung	33
5. Kapitelstruktur	41
I. Weltanschauungskämpfe:	
Monismus und Dissens im langen 19. Jahrhundert	47
1. Die Freireligiöse Bewegung im Kontext der 1848er-Revolution	47
2. Der naturwissenschaftliche Materialismus (1850er Jahre)	51
3. Ernst Haeckel und der Monistenbund (1870–1906)	55
4. Wilhelm Ostwalds Energetik (1890–1915)	76
5. Wahrheit und Vorhersage: Monistisches Wissenschaftsverständnis	93
II. Grenzen bestimmen: Monismus, Religion und Identität	99
1. Die religiöse Frage im Monistenbund	100
2. »Schiboletth eines neuen Kulturkampfes«: Monistischer Antikatholizismus	126
3. Die Jatho-Affäre: Protestantismus und monistischer Fortschrittsdiskurs	150
4. Demonstrierter Philosemitismus? Monisten vor der »jüdischen Frage«	168
5. Zwischenfazit I	180
III. Grenzen fordern: Säkularität, Machtkritik und Mobilisierung	183
1. Trennung von Staat und Kirche	184
2. »Komitee Konfessionslos«: Monismus und Kirchengaustrittsbewegung	200

6	Inhalt	
3.	Eine Frage der Loyalität: Religion, politischer Eid und öffentliches Amt	214
4.	Trennung von Schule und Kirche	223
5.	Zwischenfazit II	255
IV.	Grenzen verschieben: Das Ringen um Deutungsmacht	259
1.	Moral ohne Gott: Die Neubestimmung der Ethik	259
2.	Natürliche Liebe: Monismus, Frauenbewegung und Sexualreform	283
3.	Selbstbestimmter Tod: Monismus, Sterbehilfe und Rechtsreform	317
4.	Weltliches Gedenken: Monismus, Feuerbestattung und Trauerkultur	331
5.	Zwischenfazit III	351
V.	Ausblick: Zum Nachleben des Monismus im 20. Jahrhundert	353
1.	Der Erste Weltkrieg als Zäsur	353
2.	Entwicklungen nach 1918	357
3.	Haeckel und Ostwald in der DDR	360
	Schluss	367
	Danksagung	383
	Anhang	385
	Abkürzungen	393
	Bildnachweis	395
	Quellen- und Literaturverzeichnis	399
	Ungedruckte Quellen	399
	Gedruckte Quellen	401
	Literatur	409
	Register	441
	Personenregister	441
	Sachregister	446

Einleitung: Walter Ulbricht in der Villa Medusa

Im Oktober 1960 reiste Walter Ulbricht (1893–1973), Staatsratsvorsitzender der DDR, anlässlich eines Jubiläums der Friedrich-Schiller-Universität nach Jena.¹ Es war ein sonniger Herbstmorgen. Begleitet wurde Ulbricht von seiner Frau und dem Sekretär des Zentralkomitees Kurt Hager (1912–1998), der zum Chefideologen der SED aufgestiegen war. Pünktlich um neun Uhr erreichte der hohe Besuch die Villa Medusa im Herzen Jenas. »Junge Pioniere bestürmten ihn mit Blumen, Glückwünschen und Fragen«, hieß es über Ulbrichts Begrüßung im Bericht des SED-Organs *Neues Deutschland*.² Die 1883 erbaute Villa Medusa war ursprünglich der Wohnsitz von Ernst Haeckel (1834–1919), einem der einflussreichsten Biologen des 19. Jahrhunderts. Nun, rund vierzig Jahre nach dem Tod Haeckels 1919, beherbergte die Villa das Ernst-Haeckel-Museum und Archiv sowie – daran angegliedert – das Institut für Geschichte der Zoologie der Friedrich-Schiller-Universität.³ Neben den Standorten Leipzig und Berlin war in Jena eines der wenigen Institute in der DDR angesiedelt, die sich auf die Wissenschaftsgeschichte spezialisiert hatten.⁴ Nachdem Georg Uschmann (1913–1986) am 1. November 1959 zum Direktor des Ernst-Haeckel-Hauses ernannt worden war, profilierte sich das Institut auf dem Gebiet der Biologiegeschichte.⁵

1 Die Friedrich-Schiller-Universität Jena feierte im Oktober 1960 den 15. Jahrestag ihrer Neueröffnung nach dem Zweiten Weltkrieg.

2 Wessel, Harald: Kolloquium in der »Villa Medusa«. In: *Neues Deutschland* (25.10.1960), 3. Im Folgenden werden direkte Zitate in ihrer ursprünglichen Schreibweise und Interpunktion beibehalten; Titel von Büchern, Zeitungen und Zeitschriften sowie Fremdwörter werden kursiv gesetzt; Hervorhebungen im Original werden gekennzeichnet. Bei Ausführungen zu historischen Akteuren wird (bis auf wenige Ausnahmen) das generische Maskulinum verwendet.

3 *Hofsfeld, Uwe/Breidbach, Olaf: Biologie- und Wissenschaftsgeschichte in Jena: Das Ernst-Haeckel-Haus der Friedrich-Schiller-Universität*. In: *Hofsfeld, Uwe/Kaiser, Tobias/Mestrup, Heinz* (Hg.): *Hochschule im Sozialismus. Studien zur Geschichte der Friedrich-Schiller-Universität Jena (1945–1990)*. 2. Bd. Köln, Weimar, Wien 2007, 1181–1206, hier 1190.

4 Neben dem Ernst-Haeckel-Haus in Jena bildeten das Leipziger Karl-Sudhoff-Institut für Geschichte der Medizin und Naturwissenschaften sowie das Institut für Geschichte der Medizin an der Humboldt-Universität Berlin die wissenschaftshistorischen Zentren der DDR. Zur Wissenschafts- und Medizingeschichte in der DDR, vgl. *Kästner, Ingrid: Das Leipziger Karl-Sudhoff-Institut und das Fach Geschichte der Medizin in der DDR*. In: *Medizinhistorisches Journal* 49/1 (2014), 118–158.

5 *Hofsfeld/Breidbach: Biologie- und Wissenschaftsgeschichte in Jena*, 1190. Uschmann war seit 1967 Direktor des Archivs der Leopoldina. In seiner wissenschaftlichen Laufbahn veröffentlichte Uschmann mehrere Briefeditionen und Biographien zu Ernst Haeckel.

8 Einleitung: Walter Ulbricht in der Villa Medusa

Das Haeckel-Haus in Jena erregte nicht ohne Grund die Aufmerksamkeit der DDR-Spitze: Haeckel trug nicht nur zur Popularisierung des Darwinismus im 19. Jahrhundert bei; er stieg auch zum *Spiritus rector* einer bürgerlichen Freidenkerbewegung auf, die Gegenstand der folgenden Studie ist: die Monismusbewegung. Der 1906 in Jena gegründete Deutsche Monistenbund (DMB) verfolgte das Ziel, an die Stelle von Gottesglauben und Schöpfungslehre eine naturwissenschaftlich begründete Weltanschauung zu setzen. Über Polemiken, Vorträge und Kundgebungen versuchte er den Einfluss von Kirche und konservativen Kräften im wilhelminischen Deutschland zurückzudrängen. Haeckel verstand unter Monismus eine szientistische Einheitslehre, die den christlichen Dualismus – die Trennung von Körper und Seele, von Diesseits und Jenseits – überwinden sollte. Ulbricht sah in Haeckel vor allem einen Vordenker des staatlich angestrebten Atheismus in der DDR. Demnach verwundert es kaum, dass zuweilen Pläne diskutiert wurden, am Haeckel-Haus in Jena einen Lehrstuhl für wissenschaftlichen Atheismus einzurichten.⁶

Bei ihrem Rundgang durch das Museum musterten Ulbricht und seine Frau fasziniert die überlieferten Briefe, Skizzen und Notizhefte im ehemaligen Arbeitszimmer Haeckels. Ulbricht zitierte »schmunzelnd« aus einem Originalbrief Darwins an Haeckel, in dem es hieß, Haeckel solle sich nicht allzu sehr mit den »Feinden des Darwinismus« anlegen. Neben zahlreichen Lobeshymnen auf Haeckel zeugten einige Dokumente im Museum von »der inquisitorischen Gehässigkeit und der gleichen klerikalischen Geistesenge, die heute in Adenauers Staatswesen wieder Triumphe feiert«, ergänzte der Bericht polemisch.⁷ Ulbricht, der Haeckel seit Jugendjahren verehrte, betonte bei seinem Besuch, dass man die »Unerschrockenheit, Kompromißlosigkeit und Wahrheitsliebe dieses großen Menschen« bekannter machen müsse: »Die Haltung und Weltanschauung Haeckels könnten auch den sozialistischen Studenten als Vorbild dienen.«⁸ Die Pamphlete und Drohbriefe, die von »reaktionären Dunkelmännern« der Kirche gegen ihn und seinen Monismus verfasst worden waren, rügte Ulbricht als den »Antikommunismus von damals«.⁹ In der Folge schlug er konkrete bildungspolitische Schritte vor, wie man die Vermittlung der Evolutionstheorie an Schulen verbessern könne. Es sei an der Zeit, hieß es, einen Lehrfilm über das Leben und Wirken Haeckels zu drehen; zudem müsse man Haeckels Bestseller *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie* (1899) neu auflegen und ein populärwissenschaftliches Buch über die moderne Entwicklungslehre in Angriff nehmen, für das Ulbricht den Titel »Von Haeckel bis Oparin« vorschlug.¹⁰

6 *Hofsfeld/Breidbach*: Biologie- und Wissenschaftsgeschichte in Jena, 1190.

7 *Wessel*: Kolloquium. In: Neues Deutschland, 3, Sp. 2.

8 *Ebd.*, 3, Sp. 2.

9 *Ebd.*, 3, Sp. 2.

10 *Ebd.*, 3, Sp. 3.

Neben Haeckel wurde in der DDR ein zweiter Monist rezipiert, der im Mittelpunkt dieser Arbeit steht: Wilhelm Ostwald (1853–1932). Mitte der 1950er Jahre wendete sich der Ost-Berliner Wissenschaftshistoriker Friedrich Herneck (1909–1993) dem monistischen Werk Ostwalds zu. Der Chemiker und Nobelpreisträger Ostwald war zwischen 1911 und 1915 Vorsitzender des Monistenbundes und prägte eine eigene Spielart des Monismus, die den Energiebegriff ins Zentrum rückte: die Energetik. Zwischen Frühjahr und Sommer 1956 untersuchte Herneck im Wilhelm-Ostwald-Archiv im sächsischen Großbothen den Nachlass des Chemikers und Monisten.¹¹ Herneck war bereits in seinen Jugendjahren mit dem Werk Haeckels und Ostwalds in Berührung gekommen. Nachdem er als Jugendlicher Haeckels *Welträtsel* gelesen und diese als »Wegweiser für seine weltanschauliche Orientierung« begriffen hatte, schloss er sich 1930 dem Monistenbund an. Die monistischen Monatsblätter und das DMB-Abzeichen wurden zur »äußerlichen Kennzeichnung seiner weltanschaulichen Gesinnung«, hieß es 1984 in einer Laudatio auf Herneck.¹²

Aus Hernecks Nachlass-Studien in Großbothen ging 1961 seine Habilitation zu Wilhelm Ostwalds »Kampf um die Verbreitung eines naturwissenschaftlich begründeten Weltbildes« hervor.¹³ Noch vor seiner Habilitation hatte Herneck einen kommentierten Quellenband herausgegeben, in dem antiklerikale Schriften des Leipziger Chemikers veröffentlicht wurden. Sein Band trug den bezeichnenden Titel *Wissenschaft contra Gottesglauben*.¹⁴ Offenbar richtete sich sein Buch nicht allein an Historiker, sondern auch an interessierte Naturwissenschaftler: So schickte er im Dezember desselben Jahres ein Exemplar an seinen westdeutschen Kollegen Walther Gerlach (1889–1979), der zwischen 1929 und 1957 Experimentalphysik an der Universität München lehrte.¹⁵

In der Einleitung zur Edition zeichnete Herneck Ostwald als einen unerschrockenen Kämpfer für die Emanzipation der Naturwissenschaften gegenüber dem

11 Chronik zu Friedrich Herneck. In: *Wessel, Andreas/Herrmann, Dieter B./Wessel, Karl-Friedrich* (Hg.): Friedrich Herneck. Ein Leben in Suche nach Wahrheit. Berlin 2016, 419–426, hier 423. Im Ostwald-Archiv Großbothen entdeckte Herneck auch ein unveröffentlichtes Manuskript einer Autobiographie von Ernst Mach aus dem Jahr 1913.

12 *Wessel, Karl-Friedrich*: Laudatio auf Friedrich Herneck. In: *Schulze, Dieter/Wendel, Günter/Wessel, Karl-Friedrich/Scholz, Hartmut* (Hg.): Wissenschaftshistorisches Kolloquium anlässlich des 75. Geburtstages von Prof. em. Dr. habil. Friedrich Herneck. Berlin 1984, 3–10, hier 5.

13 *Herneck, Friedrich*: Der Chemiker Wilhelm Ostwald und sein Kampf um die Verbreitung eines naturwissenschaftlich begründeten Weltbildes. Habil. masch. HU Berlin 1961.

14 *Herneck, Friedrich*: *Wissenschaft contra Gottesglauben*. Aus den atheistischen Schriften des großen Chemikers. Leipzig 1960.

15 Das genannte Exemplar mit Widmung befindet sich heute in der Fachbibliothek des Historischen Seminars der Ludwig-Maximilians-Universität München unter folgender Signatur: 0900/NU 4900 O85.960.

10 Einleitung: Walter Ulbricht in der Villa Medusa

Einfluss von »Gottesglauben und Pfaffentum«.¹⁶ Im Zentrum von Hernecks Ausführungen stand Ostwalds Einsatz für die Ziele des Monistenbundes und der Kirchengaustrittsbewegung vor dem Ersten Weltkrieg.¹⁷ Trotz des Lobs für das antiklerikale Engagement Ostwalds fiel Hernecks Urteil über denselben aufgrund seiner Zugehörigkeit zum wilhelminischen Bürgertum geteilt aus: Zwar habe Ostwald einen »politisch-moralischen Abwehrkampf« gegen »religiöse Volksverdummung und die kirchliche Knechtung der Schule und des Staatslebens« geführt, allerdings trug seine Religionskritik weiterhin Züge eines »kleinbürgerlichen Antiklerikalismus«, der die Lösung der Klassenfrage missachtete.¹⁸

Abgesehen davon, dass Herneck und Ulbricht den Monismus für eine sozialistische Staatsdoktrin vereinnahmten, teilten ihre Ausführungen zum Monismus eine weitere Gemeinsamkeit: Beide rekurrierten in ihren Beurteilungen auf ein wirkmächtiges Konfliktnarrativ der westlichen Moderne – der vermeintliche Konflikt zwischen Religion und Wissenschaft.

1. Religion versus Wissenschaft: Zur Wirkmacht eines Konfliktnarrativs

Die Annahme, dass das Verhältnis von Religion und Wissenschaft notwendigerweise konflikthaft sei, etablierte sich im 19. Jahrhundert als historische Meistererzählung. Wissenschaft und Rationalität würden im Kampf gegen die »Dunkelmänner« der Kirche schließlich als siegreiche Kraft hervorgehen, so der Grundtenor liberaler und antiklerikaler Stimmen. Der Ketznerprozess um Galileo Galilei (1564–1642) im Jahr 1632 oder die Kontroverse um Darwins Evolutionstheorie im Zuge der Veröffentlichung seiner *Origin of Species* (1859) galten im 19. und 20. Jahrhundert als symptomatische Beispiele für die antagonistische Beziehung von Wissenschaft, Christentum und Kirche. Das Schicksal Galileis verdichtete sich gar zum akademischen Erinnerungsort einer selbstbewussten Naturwissenschaft, die sich vom Dogma der katholischen Kirche emanzipierte.¹⁹ Darwin wurde indessen als der »Kopernikus der organischen Welt« gefeiert, wie es in einer viel zitierten Rede des Berliner Physiologen Emil DuBois-Reymond

16 Herneck: Wissenschaft contra Gottesglauben, 47.

17 Vgl. Herneck: Der Chemiker Wilhelm Ostwald.

18 Herneck: Wissenschaft contra Gottesglauben, 47. Insbesondere Hernecks Studien zu Ernst Mach brachten diesem 1958 auf der III. Hochschulkonferenz der SED den Vorwurf des Revisionismus ein. Ihm wurde daraufhin vorübergehend die Lehrbefugnis entzogen.

19 Michael Hagner argumentiert, dass die Wissenschaftsgeschichte in Deutschland vor ihrer Professionalisierung als historische Subdisziplin die Funktion eines Erinnerungsdienstes für die Naturwissenschaften erfüllte: Sie sollte das kollektive Gedächtnis an die großen Errungenschaften der Naturwissenschaft bewahren und die Deutungshoheit derselben legitimieren, vgl. Hagner, Michael: Ansichten der Wissenschaftsgeschichte. In: Ders. (Hg.): Ansichten der Wissenschaftsgeschichte. Frankfurt am Main 2001, 7–42, hier 13 f.

(1818–1896) hieß.²⁰ Einige Theologen und Philosophen um 1900 deuteten den »Weltanschauungskampf« zwischen Religion und Naturwissenschaft sogar als ein Kennzeichen ihrer Zeit. Der Jesuit Friedrich Klimke (1878–1924) behauptete, dass es gegenwärtig kaum ein anderes Problem gebe, »welches die Gebildeten so lebhaft beschäftigt wie der Kampf der religiös-metaphysischen und der naturwissenschaftlichen Weltanschauung«.²¹

Die Annahme, dass die Interaktion von Wissenschaft und Religion zwangsläufig zum Konflikt führe und die Wissenschaft letztlich als Siegerin hervorgehe, wurde im 19. Jahrhundert als Konfliktthese (*Conflict thesis*) bekannt. Wesentlich für die Kanonisierung dieser These waren die Werke von John William Draper (1811–1882) und Andrew Dickson White (1832–1918). Nach seiner Emigration in die USA wurde Draper 1840 Professor für Chemie und Botanik an der New York University Medical School und 1876 erster Präsident der American Chemical Society. Draper erzielte mit seiner 1874 veröffentlichten *History of the Conflict between Religion and Science* einen großen Publikumserfolg und attackierte hier vor allem die katholische Kirche. Für Draper bestand die Funktion der Wissenschaftsgeschichte weniger darin, die großen Entdeckungen vergangener Forscher zu rekonstruieren, als den Kampf zweier Mächte aufzudecken: »It is a narrative of the conflict of two contending powers, the expansive force of the human intellect on the one side and the compression arising from traditional faith [...] on the other.«²² White begann seine Karriere als Professor für Geschichte und englische Literatur an der University of Michigan, bevor er 1865 gemeinsam mit dem Industriellen und Philanthropen Ezra Cornell (1807–1874) die gleichnamige Cornell University gründete und deren erster Präsident wurde. White veröffentlichte 1896 die zweibändige *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, welche die graduelle Emanzipation der Naturwissenschaften von der Theologie nachzeichnete.²³ In seiner Einleitung schrieb White:

20 *DuBois-Reymond*, Emil: Darwin und Kopernikus [1883]. In: *DuBois-Reymond*, Estelle (Hg.): Reden von Emil DuBois-Reymond in zwei Bänden. Bd. 2. Leipzig 1912, 243–248. Gabriel Finkelstein hat auf die Bedeutung DuBois-Reymonds als Popularisierer der Evolutionstheorie hingewiesen und dabei die Unterschiede zu Haeckels Darwin-Rezeption aufgezeigt, vgl. *Finkelstein*, Gabriel: Haeckel and DuBois-Reymond: Rival German Darwinists. In: *Theory in Biosciences* 138/1 (2019), 105–112. Zum Einfluss Emil DuBois-Reymonds als Festredner im 19. Jahrhundert, vgl. *Leber*, Christoffer/*Nickelsen*, Karin: Wissenschaft im Glaubenskampf. Geschichte als Argument in den akademischen Festreden Emil DuBois-Reymonds (1818–1896). In: *BWG* 39/2 (2016), 143–164.

21 *Klimke*, Friedrich: Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen. Beiträge zu einer Kritik moderner Geistesströmungen. Freiburg im Breisgau 1911, 1.

22 *Draper*, John William: *History of the Conflict between Religion and Science*. New York 1874, 7. Zum Leben und Werk Drapers, vgl. *Fleming*, Donald: *John William Draper and the Religion of Science*. Philadelphia 1950.

23 Whites zweibändige Konfliktgeschichte ging aus einer 1874 gehaltenen Vorlesung über »Battlefields of Science« hervor. Angeregt wurde diese Vorlesung durch kirchliche Angriffe gegen die Gründung der Cornell University, da sich diese als säkulare, nicht-konfessionelle

12 Einleitung: Walter Ulbricht in der Villa Medusa

In all modern history, interference with science in the supposed interest of religion, no matter how conscientious such interference may have been, has resulted in the direst evils both to religion and science, and invariably; and, on the other hand, all untrammelled scientific investigation, no matter how dangerous to religion some of its stages may have seemed for the time to be, has invariably resulted in the highest good both of religion and of science.²⁴

Drapers und Whites Konfliktthese und nicht zuletzt ihre Kampfmetaphorik gehörte schon bald zum historischen Kanon und setzte den Ton für spätere Generationen von Historikern.²⁵ Wie wirkmächtig die Konfliktthese um 1900 war, zeigte sich in der britischen Schule der *Whig History*, derzufolge der Lauf der Geschichte seinen Höhepunkt in der modernen Wissenschaft, der kapitalistischen Wirtschaftsordnung und der parlamentarischen Monarchie fand.²⁶

In den letzten Jahrzehnten haben Historiker die Draper-White-These durch zahlreiche Fallstudien revidiert und auf die Komplexität und historische Kontingenz des Verhältnisses von Religion und Wissenschaft insistiert.²⁷ Peter Harrison stellte in diesem Kontext heraus, dass die moderne Dichotomisierung von Religion und Wissenschaft schon in der Begriffsgeschichte der beiden Kategorien angelegt ist. In der Frühmoderne unterlagen die Begriffe *religio* und *scientia*

Bildungseinrichtung verstand. Zum Leben und Werk Whites, vgl. *Altschuler*, Glenn C.: Andrew D. White. Educator, Historian, Diplomat. Ithaca 1979; *Schaefer*, Richard: Andrew Dickson White and the History of a Religious Future. In: *Zygon* 50/1 (2015), 7–27.

24 *White*: History of Warfare, viii.

25 *Numbers*, Ronald L.: Science and Religion. In: *Osiris* 1 (1985), 59–80.

26 *Daum*, Andreas W.: Wissenschaftspopularisierung im 19. Jahrhundert. Bürgerliche Kultur, naturwissenschaftliche Bildung und die deutsche Öffentlichkeit, 1848–1914. 2. Aufl. München 2002, 13 f.

27 Zur Historisierung und Revision der Konfliktthese, vgl. *Bowler*, Peter J.: Reconciling Science and Religion. The Debate in Early-Twentieth-Century Britain. Chicago 2010; *Brooke*, John Hedley: Science and Religion. Some Historical Perspectives. Cambridge 1991; *Cantor*, Geoffrey: Science and Religion. From the Historian's Perspective. In: *Haag*, James W./*Peterson*, Gregory/*Spezio*, Michael L. (Hg.): The Routledge Companion to Religion and Science. New York 2012, 24–33; *Clayton*, Philip/*Simpson*, Zachary (Hg.): The Oxford Handbook of Religion and Science. Oxford 2006; *Dixon*, Thomas: Science and Religion. A Very Short Introduction. Oxford 2008; *Evans*, John H./*Evans*, Michael S.: Religion and Science. Beyond the Epistemological Conflict Narrative. In: *Annual Review of Sociology* 34/1 (2008), 87–105; *Ferngren*, Gary B. (Hg.): Science and Religion. A Historical Introduction. 2. Aufl. Baltimore 2017; *Hardin*, Jeff/*Numbers*, Ronald L./*Binzley*, Ronald A. (Hg.): The Warfare between Science and Religion. The Idea that Wouldn't Die. Baltimore 2018; *Lightman*, Bernhard: Victorian Sciences and Religions. Discordant Harmonies. In: *Osiris* 16 (2001): Science in Theistic Contexts, 343–366; *Osler*, Margaret: Mixing Metaphors. Science and Religion or Natural Philosophy and Theology in Early Modern Europe. In: *History of Science* 35 (1997), 91–113; *Toal*, Ciaran: Preaching at the British Association for the Advancement of Science: Sermons, Secularization and the Rhetoric of Conflict in the 1870s. In: *BJHS* 45/1 (2012), 75–95; *Vedanayagam*, Joseph Satish: Beyond the Conflict Thesis. Studying Science and Religion as Public Policy. In: *Historical Studies in the Natural Sciences* 49/4 (2019), 459–469.

einem Prozess der semantischen Objektivation: Standen sie ursprünglich für eine innere, subjektive Qualität des Menschen, so repräsentierten sie später einen festen äußeren Bestand von Inhalten, Tugenden und Praktiken.²⁸ Ebenso wie andere theologische Begriffe (Gott, Jenseits etc.) entwickelte sich Religion im langen 19. Jahrhundert zu einem ambivalenten Konzept, wie Lucian Hölscher betont. Unter dem Einfluss der linken und materialistischen Religionskritik implizierte dieser Begriff fortan nicht nur den Glauben ans Heilige, sondern auch genau das Gegenteil: die Infragestellung von Religion als rein menschliche Projektion.²⁹

Die Vorstellung eines intrinsischen Konflikts zwischen Wissenschaft und Religion griffen die Monisten in ihren Schriften selbst auf: »Der Kampf zwischen dem, was wir zusammenfassend Wissenschaft nennen, und der Kirche kann nicht eher enden, als bis eine von beiden überwunden ist«, schrieb Ostwald 1914, wobei er der Wissenschaft den Sieg prophezeite.³⁰ Auch in der frühen Historiographie zur Monismusbewegung weist die Konfliktthese erstaunliche Beharrungskraft auf: Die Beiträge zum Monismus aus den 1970er und 80er Jahren präsentierten diesen als »Bestandteil der Emanzipationsgeschichte der positiven Wissenschaften«, die zu einer Zurückdrängung kirchlichen Einflusses geführt habe.³¹ Diese Beiträge standen in der Tradition der Sozialgeschichte, die den Prozess der Modernisierung als eine Niedergangsgeschichte der Religion und zugleich als Siegeszug der bürgerlichen Emanzipation und wissenschaftlichen Rationalität fassten.³²

Rückendeckung erfuhr die Konfliktthese durch die Großtheorie der Säkularisierung und die Vorstellung einer »Entzauberung« der Welt (Max Weber). Als eine Meistererzählung der Moderne etablierte sich die Säkularisierungstheorie schon in den Kulturkämpfen des 19. Jahrhunderts und wurde bald zum festen Bestandteil moderner, liberaler Selbstverortung im *Fin de Siècle*.³³ Der Philosoph Charles Taylor zeichnete in seiner Studie *A Secular Age* ein neues Bild vom Zusammenhang von Wissenschaft, Moderne und Säkularisierung: Er führte den Prozess der Säkularisierung nicht auf die Genese des Rationalismus, der

28 Zum semantischen Wandel von Religion und Wissenschaft, vgl. *Harrison, Peter*: The Territories of Science and Religion. Chicago, London, 7–11; *Nickelsen, Karin/Alighieri, Fernanda*: Introduction. In: *Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento* 43/1 (2017): Science and Religion: Revisiting a Complex Relationship, 9–15.

29 *Hölscher, Lucian*: Contradictory Concepts. An Essay on the Semantic Structure of Religious Discourses. In: *Contributions to the History of Concepts* 10/1 (2015), 69–88, hier 71–75.

30 *Ostwald, Wilhelm*: Religion und Monismus. Leipzig 1914, 25.

31 *Hillermann, Horst*: Der vereinsmäßige Zusammenschluß bürgerlich-weltanschaulicher Reformvernunft in der Monismusbewegung des 19. Jahrhunderts. Kastellaun 1976, 6.

32 *Graf, Friedrich Wilhelm*: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. München 2004, 104.

33 *Borutta, Manuel*: Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne. In: *GG* 36/3 (2010), 347–376.

14 Einleitung: Walter Ulbricht in der Villa Medusa

empirischen Naturwissenschaften und des mechanistischen Weltbildes zurück, sondern auf Veränderungen im frühneuzeitlichen Christentum selbst. Taylor rekonstruierte den historischen Wandel, der dazu führte, dass der Glaube an Gott in der Moderne zu einer von vielen Optionen wurde. Die Ironie der Geschichte lag nun darin, dass säkulare Vorstellungen durch einen Deismus (*providential deism*) befördert wurden, der im Protestantismus um 1700 selbst wurzelte. Dieser Deismus legte den Grundstein für einen rationalen Humanismus, der vom Freidenkertum des 19. Jahrhunderts aufgenommen wurde und das Streben nach weltlichem Glück zum obersten Ziel erklärte.³⁴

In der jüngeren Forschungsdebatte wurden die modernisierungs- und säkularisierungstheoretischen Fortschrittsnarrative gerade im Hinblick auf das wilhelminische Kaiserreich revidiert.³⁵ Obwohl sich kirchliche Bindungen im Kaiserreich lockerten, führte der Einfluss der Industrialisierung, der Naturwissenschaften und des Rationalismus keineswegs zu einem Relevanzverlust von Religion – im Gegenteil: Vieles spricht dafür, die Jahrhundertwende als eine »Renaissance religiöser Orientierungen und Konflikte« anzusehen, in denen Elemente moderner Kultur mit traditionellen Symbolbeständen des Christentums verschmolzen.³⁶ Besonders im wilhelminischen Bürgertum zeichnete sich eine religiöse Suche außerhalb der traditionell-kirchlichen Religionsausübung ab, die Thomas Nipperdey auf den Begriff der »vagierenden Religiosität« münzte.³⁷ Obwohl die europäischen Großstädte schon um 1900 zur Wiege der säkularen Moderne erklärt wurden, kam das religiöse Leben dort nicht zum Erliegen. Auf vielfältige Weise eigneten sich Glaubensgemeinschaften die urbane Kultur an und gestalteten diese sogar mit.³⁸

34 Taylor, Charles: *A Secular Age*. Cambridge, MA, London 2007, 221–269. Zum komplexen Verhältnis von Naturwissenschaft und Säkularisierung, vgl. Brooke, John H.: *Science and Secularization*. In: Harrison, Peter (Hg.): *The Cambridge Companion to Science and Religion*. Cambridge 2010, 103–124.

35 Blaschke, Olaf: Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter? In: GG 26 (2000), 38–75.

36 Blaschke, Olaf/Kuhlemann, Frank-Michael: Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus. In: Dies. (Hg.): *Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen*. 2. Aufl. Gütersloh 2000, 7–56, hier 8 f.

37 Nipperdey: *Religion im Umbruch*, 143: »Neben diesen säkularen Tendenzen und Quasi-Religionen gibt es seit der Jahrhundertwende besonders auffällig, eine außerkirchliche Religiosität, jedenfalls im bürgerlichen Milieu: keine Religion eigentlich, aber eine religiöse Gestimmtheit.«

38 Anthony Steinhoff widerlegte am Beispiel der protestantischen Gemeinden in Straßburg um 1900 den Mythos der »gottlosen Großstadt«, vgl. Ders.: *The Gods of the City. Protestantism and Religious Culture in Strasbourg, 1870–1914*. Leiden 2008; Ders.: *Religious Community and the Modern City. Reflections from German Europe*. In: Geyer, Michael/Hölscher, Lucian (Hg.): *Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft. Transzendenz und religiöse Vergemeinschaftung in Deutschland (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung, Bd. 8)*. Göttingen 2006, 115–143.

Die kaiserzeitliche Monismusbewegung bietet ein anschauliches Beispiel dafür, dass Tendenzen der Entkirchlichung und die Suche nach neuen Formen von Religion Hand in Hand gingen.³⁹ Der Monismus wurde sowohl zum Anziehungspunkt für liberale Pfarrer, die sich von ihren Amtskirchen entfremdet hatten, als auch für Atheisten, Agnostiker, Freidenker und Sozialisten. »Es ist wieder Raum da für Religion. Ein Verständnis, ja Bedürfnis nach Religion«, beobachtete ein Monismus-Kritiker 1907 in der *Christlichen Welt*, wobei er ergänzte: »Es ist nicht die alte Religion kindlichen, freudigen Vertrauens auf einen Vatergott. Das scheint ja Alles zu menschlich, zu vertraut gegenüber dem unendlichen, geheimnisvollen All-Einen.« Stattdessen habe sich eine »Religion des modernen, naturwissenschaftlich gebildeten Menschen« herausgebildet.⁴⁰

Ziel dieser Arbeit ist es, am Beispiel der Monismusbewegung Auseinandersetzungen um die Grenzen der Religion vor dem Ersten Weltkrieg zu untersuchen. Wie positionierten sich Monisten zur Religion, welche Auffassungen von Säkularität vertraten sie und welche Rolle spielte naturwissenschaftliches Wissen in ihrer Argumentation? Die Monismusbewegung war keinesfalls antireligiös, so die These, sondern leistete einen essentiellen Beitrag zu einem neuen Verständnis von Religion und deren Verhältnis zum Säkularen. Monisten eigneten sich christliche Semantiken und Praktiken an, deuteten diese um und strebten nach einer säkularen Ethik, die an die Stelle der Moraltheologie treten sollte. Die durch den Monismus popularisierten naturwissenschaftlichen, soziologischen und positivistischen Theorien dienten als argumentatives Mittel, um christliche Deutungsmuster zu delegitimieren und säkulare Forderungen zu begründen. Während radikale Feministinnen auf die wissenschaftliche Weltanschauung des Monismus verwiesen, um ein neues Ehe- und Sexualverständnis zu begründen, kämpften Monisten zusammen mit Vertretern der ethischen Bewegung für die Einführung eines weltlichen Moralunterrichts an Schulen. Die Geschichte der Monismusbewegung lässt sich also weniger als ein klar umgrenzter Konflikt zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen begreifen, sondern vielmehr als eine kontinuierliche »Grenzarbeit am religiösen Feld«.⁴¹ Der Monistenbund wurde zum Sammelbecken verschiedener Auffassungen von Säkularität und

39 Beispielhaft sei Wilhelm Bölsches Naturmystik genannt, vgl. *Hasselhorn*, Benjamin: Religion bei Wilhelm Bölsche. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 64/2 (2012), 117–137.

40 *Faut*, A. G.: Religion oder christliche Religion. In: *Christliche Welt* 21, Nr. 36 (1907), Sp. 855–859, hier 857.

41 *Reuter*, Astrid: Religion in der verrechtlichten Gesellschaft. Rechtskonflikte und öffentliche Kontroversen um Religion als Grenzarbeiten am religiösen Feld. Göttingen 2014. Die Theorie des »religiösen Feldes« entwickelte Pierre Bourdieu im Rahmen seiner soziologischen Feldtheorie. Das religiöse Feld steht für eine gesellschaftliche Arena, in der verschiedene Akteure (Geistliche, Laien) um Güter, wie beispielsweise Deutungsmacht, konkurrieren. Das religiöse Feld konstituiert sich dabei stets in Relation zu anderen Gesellschaftsfeldern wie Politik und Wissenschaft.

16 Einleitung: Walter Ulbricht in der Villa Medusa

Religion, die sowohl das Staats-Kirchen-Verhältnis als auch Fragen der Ethik, Erziehung und Sexualität betrafen.⁴² Ob monistisch gesinnte Naturwissenschaftler, Lebensreformer, Philosophen oder Feministinnen – alle verband die Suche nach einem neuen Konzept von Religion und Säkularität. In Anlehnung an Ernst Haeckels Bestseller lautet der Titel dieses Buches daher: »Arbeit am Welträtsel«.

2. Monismus um 1900

Während die Naturwissenschaften um 1900 Antworten auf anthropologische Grundfragen lieferten – etwa nach dem Ursprung des Menschen –, schien das Deutungsmonopol der christlichen Kirchen im Kaiserreich allmählich zu erodieren. »Ein Naturwissenschaftler kann heute schlechthin alles behaupten, große Volkskreise glauben ihm einfach alles. Er hat unbeschränkten und unbedingten Kredit«, klagte der Pastor Ernst Bittlinger 1914.⁴³ Der Aufstieg der Naturwissenschaften setzte dem Bedürfnis nach Religiosität jedoch kein Ende: Nicht mehr der Glaube an einen Schöpfergott, sondern der Glaube an die naturwissenschaftlich erfassbare, einheitliche Welt gab Anlass zu neuer Sinnsuche.⁴⁴ »Hatte die Naturwissenschaft einst die Welt bloß als Objekt des Wissens betrachtet – jetzt ermöglicht sie, ja fordert sie auf, sie als Objekt religiösen Empfindens zu verehren. Hatte sie einst die Welt entgottet, jetzt vergottet sie sie«, hieß es 1907 in der *Christlichen Welt*.⁴⁵

Symptomatisch für die »Weltanschauungszerissenheit« der Jahrhundertwende war der Monismus.⁴⁶ Dieser repräsentierte kein kohärentes weltanschauliches Gebilde, sondern stand für den Anspruch verschiedener Denker um 1900, ethische, philosophische und anthropologische Fragen naturwissenschaftlich zu beantworten.⁴⁷ In der Philosophie wird der Monismus allen Denksystemen zugeordnet, welche die Vielfalt des Seins auf ein einheitliches Prinzip zurück-

42 Zu den verschiedenen Strömungen im Monistenbund, vgl. *Drehse, Volker/Zander, Helmut*: Rationale Weltveränderung durch »naturwissenschaftliche« Weltinterpretation? Der Monistenbund – eine Religion der Fortschrittsgläubigkeit. In: *Drehse, Volker/Sparn, Walter* (Hg.): Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900. Berlin 1996, 217–238.

43 *Bittlinger, Ernst*: Monistisches Christentum. Gegen die Naturphilosophie des Professors Ostwald und den Kirchenaustritt. Leipzig 1914, 89.

44 *Nipperdey*: Religion im Umbruch, 143.

45 *Faut*: Religion oder christliche Religion, 857.

46 *Hunzinger, August Wilhelm*: Das Christentum im Weltanschauungskampf der Gegenwart. Leipzig 1909, 62.

47 Olaf Breidbach betont zu Recht, dass der Monismus aufgrund seiner inhaltlichen und theoretischen Heterogenität einen wissenschaftshistorischen Sonderfall darstellt, vgl. *Ders.*: Alle für Eines. Der Monismus als wissenschaftsgeschichtliches Problem. In: *Ziche, Paul* (Hg.): Monismus um 1900. Wissenschaftskultur und Weltanschauung. Berlin 2001, 9–22.

führen und somit eine Sphärentrennung von Physischem und Metaphysischem ablehnen.⁴⁸ Der naturwissenschaftliche Monismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts verstand sich somit als Gegenentwurf zum christlichen Dualismus, der zwischen Körper und Geist, Diesseits und Jenseits, Gott und Welt unterschied.

Der Monismusbegriff geht auf den Aufklärungsphilosophen Christian Wolff (1679–1754) zurück. In seiner *Philosophia Rationalis Sive Logica* (1734) bezeichnete er solche Philosophen als Monisten, die die Gesamtheit der Welt auf eine Grundsubstanz (Materie oder Geist) zurückführen.⁴⁹ Während der Monismus zunächst als »philosophischer Schulbegriff« Verwendung fand, entwickelte er sich im Laufe des 19. Jahrhunderts zur regelrechten Kampfformel des organisierten Freidenkertums.⁵⁰ In den 1860er Jahren griff Ernst Haeckel den Monismusbegriff auf, um mit ihm eine neue naturwissenschaftliche Einheitslehre zu begründen. Vermutlich übernahm Haeckel den Begriff von dem Sprachwissenschaftler August Schleicher (1821–1868), der sich intensiv mit der Evolution der Sprachen auseinandersetzte und 1863 in einem offenen Brief an Haeckel schrieb: »Die Richtung des Denkens der Neuzeit läuft unverkennbar auf Monismus hinaus. Der Dualismus, fasse man ihn nun als Gegensatz von Geist und Natur, Inhalt und Form, Wesen und Erscheinung, [...] ist für die naturwissenschaftliche Anschauung unserer Tage ein vollkommen überwundener Standpunkt.«⁵¹

In seinem Bestseller *Die Welträtsel* (1899) breitete Haeckel seine monistische Philosophie erstmals umfassend aus. Seinen Monismus verstand er als ein neues »Band« zwischen Religion und Wissenschaft, zwischen Idealismus und Materialismus, wie er bereits 1892 betonte.⁵² Haeckel übte in seinen *Welträtseln*

48 Joachim Mehlhausen und Daniela Dunkel unterscheiden drei Monismusbegriffe: Erstens einen religionsgeschichtlichen Monismusbegriff, der auf Religionen verweist, die »alle Erscheinungen der Wirklichkeit aus einer – meist naturhaft vorgestellten – letzten Einheit zyklisch hervorgehen lassen«; zweitens einen philosophiegeschichtlichen Monismusbegriff, der Systementwürfe beschreibt, in denen die »Vielheit des Seins als Manifestationen eines einheitlichen Prinzips« gedeutet wird; drittens einen allgemeinsprachlichen Monismusbegriff, der die »Zurückführung einer Mannigfaltigkeit auf eine Einheit« bezeichnet, vgl. *Mehlhausen, Joachim/Dunkel, Daniela*: Art. Monismus/Monistenbund. In: TRE 23 (1994), 212–217.

49 *Hillermann, Horst*: Zur Begriffsgeschichte von »Monismus«. In: Archiv für Begriffsgeschichte 20/1 (1976), 214–235, hier 214; *Wolff, Christian*: *Philosophia Rationalis Sive Logica*. Frankfurt, Leipzig 1734, §32, 24: »Monistae dicuntur philosophi, qui unum tantummodo substantiae genus admittunt.«

50 Zum semantischen Wandel des Monismusbegriffs, vgl. *Hillermann*: Der vereinsmäßige Zusammenschluß, 19–52; *Ders.*: Begriffsgeschichte von »Monismus«, 214–235.

51 *Schleicher, August*: Die Darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft. Offenes Sendschreiben an Herrn Dr. Ernst Haeckel. 2. Aufl. Weimar 1873 [1863], 9–10. Schleicher gilt als Begründer der Stammbaumtheorie in der vergleichenden Sprachwissenschaft bzw. Indogermanistik. Er war der Überzeugung, dass sich die Sprachen ähnlich wie die Lebewesen evolutionär entwickelten und betrachtete die Linguistik als Teil der Biologie.

52 *Haeckel, Ernst*: Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft. Glaubensbekenntnis eines Naturforschers, vorgetragen am 9. Oktober 1892 in Altenburg. 7. Aufl. Bonn 1898.

18 Einleitung: Walter Ulbricht in der Villa Medusa

offen Kritik an den Dogmen der katholischen Kirche, insbesondere dem 1870 verkündeten Unfehlbarkeitsdogma des Papstes. Obwohl Haeckel als »Deutscher Darwin« in die Geschichte einging, basierte sein monistisches Denken mehr auf der naturphilosophischen Tradition Schellings und pantheistischen Naturverehrung Goethes, als auf der Evolutionstheorie Darwins.⁵³ In Begriffen wie »Gott-Natur«, »Seelenzellen« oder »Kristallseelen« offenbarte sich seine Vorstellung von der Allbeseeltheit der Natur.⁵⁴ »Alle Substanz besitzt Leben, anorganische ebenso wie organische; alle Dinge sind beseelt, Kristalle so gut wie Organismen«, konstatierte Haeckel 1917.⁵⁵

Nachdem Haeckel auf dem Freidenkerkongress in Rom 1904 zum »Gegenpapst« gewählt worden war – eine gezielte Provokation an den Vatikan –, gründete er zwei Jahre später, im Januar 1906, den Deutschen Monistenbund im Zoologischen Institut Jena. Unter den Gründungsmitgliedern waren die Schriftsteller Wilhelm Bölsche (1861–1939) und Bruno Wille (1860–1928) ebenso vertreten, wie die Zoologen Ludwig Plate (1862–1937) und Heinrich Ernst Ziegler (1858–1925), der Neurologe Auguste Forel (1848–1931) oder der Münchner Malerfürst Franz von Stuck (1863–1928).⁵⁶ Aufgrund seines bereits hohen Alters wirkte Haeckel als Ehrenpräsident im Hintergrund der Monismusbewegung. Nach dem frühen und unerwarteten Tod des ersten DMB-Vorsitzenden, des liberalen Pastors Albert Kalthoff (1850–1906), geriet der Monistenbund in eine Führungskrise.⁵⁷ Daher trat Haeckel im Dezember 1910 an den Chemiker und Nobelpreisträger Wilhelm Ostwald heran, um ihm die Präsidentschaft des Monistenbundes anzubieten. In Wilhelm Ostwald glaubte Haeckel eine mit Autorität und wissenschaftlicher Reputation ausgestattete »Integrationsfigur« zu finden, die dem Bund zu breiter Bekanntheit verhelfen sollte.⁵⁸ Tatsächlich gehörte Ostwald zu den bekanntesten Naturwissenschaftlern seiner Zeit, der durch neue Publikationsorgane und Fachvereinigungen zur Professionalisierung

53 Vgl. *Kleeberg*, Bernhard: *Theophysis. Ernst Haeckels Philosophie des Naturganzen*. Köln, Weimar, Wien 2005. Niles Holt unterscheidet verschiedene Phasen im monistischen Denken Haeckels, das mit der Popularisierung des Darwinismus in den 1860er Jahren begann und in der pantheistischen Vorstellung einer Gott-Natur nach 1900 kulminierte, vgl. *Ders.:* *Haeckel's Monistic Religion*. In: *Journal of the History of Ideas* 32/2 (1971), 265–280.

54 Vgl. *Haeckel*, Ernst: *Gott-Natur (Theophysis)*. Kommentierter Nachdruck. Hg. v. Olaf Breidbach und Uwe Hoßfeld. Stuttgart 2008 [1914].

55 *Haeckel*, Ernst: *Kristallseelen. Studien über das anorganische Leben*. Leipzig 1917, viii.

56 Zu den Gründungsmitgliedern des DMB, vgl. *Weber*, Heiko: *Monistische und anti-monistische Weltanschauung. Eine Auswahlbibliographie (Ernst-Haeckel-Haus-Studien, Bd. 1)*. Berlin 2000, 20f.

57 Eduard Aigner (1906/07), Heinrich Koerber (1907–10), Johannes Unold (1910/11).

58 *Nöthlich*, Rosemarie/*Weber*, Heiko/*Hofßfeld*, Uwe/*Breidbach*, Olaf/*Krauß*e, Erika (Hg.): »Substanzmonismus« und/oder »Energetik«. Der Briefwechsel von Ernst Haeckel und Wilhelm Ostwald (1910 bis 1918). Zum 100. Jahrestag der Gründung des Deutschen Monistenbundes. Berlin 2006, 19f.

der physikalischen Chemie beitrug. Unter seiner Federführung hatte sich die physikalische Chemie zu einer Leitdisziplin im Kaiserreich etabliert. Für seine wissenschaftlichen Verdienste in der Katalyseforschung wurde Ostwald 1909 mit dem Chemienobelpreis ausgezeichnet.⁵⁹

Als Präsident des Monistenbundes popularisierte Ostwald seine eigene Spielform des Monismus, die er als Energetik bezeichnete.⁶⁰ Seinen Monismus baute er auf den thermodynamischen Hauptsätzen von Energieerhaltung und Entropie auf.⁶¹ So führte Ostwald alle physischen Vorgänge der Welt auf Transformationen von Energie zurück. Seinen Anspruch, Energiereserven möglichst effizient zu nutzen, münzte er auf den Imperativ »Vergeude keine Energie, nutze sie!«.

Die Schriften Ostwalds verdeutlichen, dass sich im Monismus von Anbeginn eine ambivalente Positionierung zu Religion und Säkularität abzeichnete. Obwohl Monisten antiklerikale Positionen vertraten, waren sie in hohem Maße religionsproduktiv: Sei es, dass Ostwald seit 1911 »Monistische Sonntagspredigten« verfasste, in denen er dafür plädierte, das christliche Gebet für eine energetische Lebensweise nutzbar zu machen; oder sei es, dass Haeckel 1916 in einem Brief an Paul Unna dafür warb, den Monismus endlich als »Religions-Gesellschaft« anerkennen zu lassen.⁶² Ein Rezensent des *Pester Lloyd* bezeichnete den Monismus 1912 sogar als Gegenteil von Konfessionslosigkeit:

Konfessionslosigkeit? Als ob der Monismus Konfessionslosigkeit wäre; als ob er auf den alten Begriff verzichten wollte! Er will geradezu Konfession, will lautes Bekenntnis sein. Hat auch schon alle Attribute eines solchen: die Leidenschaft, den Fanatismus, die Propaganda fast auch schon manche Zeichen der Unduldsamkeit. Und auch seine Gemeinden mit ihren Organisationen und auch seine große Synode.⁶³

59 Ostwald gab seit 1887 die international angesehene *Zeitschrift für physikalische Chemie* heraus und wirkte 1894 bei der Gründung der Deutschen Elektrochemischen Gesellschaft (der heutigen Bunsen-Gesellschaft) mit, vgl. *Johnson*, Jeffrey A.: *The Kaiser's Chemists. Science and Modernization in Imperial Germany*. Chapel Hill, NC 1990, 27–31.

60 Zu Ostwalds Energetik, vgl. *Braune*, Andreas: *Fortschritt als Ideologie. Wilhelm Ostwald und der Monismus*. Leipzig 2009; *Daser*, Eckard: *Ostwalds energetischer Monismus*. Diss. Univ. Konstanz 1980; *Hakfoort*, Caspar: *Science Deified. Wilhelm Ostwald's Energeticist World-view and the History of Scientism*. In: *Annals of Science* 49/6 (1992), 525–544; *Wegener*, Daan: *Ostwald's Utopias. Energeticism in the Wilhelminian Empire*. In: *Kemperink*, Mary (Hg.): *Utopianism and the Sciences, 1880–1930* (Groningen Studies in Cultural Change, Bd. 37). Leuven 2010, 59–78; *Ziche*, Paul: *Wilhelm Ostwalds Monismus. Weltversicherung und Horizonteröffnung*. In: *JbWk* 3 (2008), 117–134.

61 Zur Wissenschafts- und Kulturgeschichte der Energieerhaltung und Entropie, vgl. *Neswald*, Elizabeth: *Thermodynamik als kultureller Kampfplatz. Zur Faszinationsgeschichte der Entropie, 1850–1915*. Berlin 2003; *Rabinbach*, Anson: *The Human Motor. Energy, Fatigue, and the Origins of Modernity*. Berkeley 1992; *Smith*, Crosbie: *The Science of Energy. A Cultural History of Energy Physics in Victorian Britain*. Chicago 1998; *Wegener*, Daan: *A True Proteus. A History of Energy Conservation in German Science and Culture, 1847–1914*. Diss. Univ. Nijmegen 2009.

62 Ernst Haeckel an Paul Unna, Jena, 29.10.1916. ABBAW, NL Ostwald, Nr. 1041 [Abschrift].

63 X. X.: *Monistisches*. In: *Pester Lloyd* 59, Nr. 153 (29.6.1912), 22.

20 Einleitung: Walter Ulbricht in der Villa Medusa

Die Monismusbewegung war ein urbanes Phänomen, das Anhänger aus dem bürgerlichen Mittelstand und Bildungsbürgertum anzog. Die meisten Mitglieder waren Volksschullehrer, Kaufleute, Ärzte, Händler, Ingenieure und Schriftsteller.⁶⁴ Der Monistenbund stellte jedoch keine ideologisch homogene Gruppe dar, sondern ein Sammelbecken unterschiedlicher freigeistig gesinnter Akteure. Diese reichten von freireligiösen Predigern wie Max Maurenbrecher, über liberale Reformtheologen und Nietzsche-Jünger wie Albert Kalthoff, rechtskonservative Sozialdarwinisten wie Johannes Unold, bis zu sozialistischen Pazifisten wie Rudolf Goldscheid. Über die schicht- und parteiübergreifende Ausstrahlung des Monismus schrieb der Philosoph Benno Erdmann (1851–1921) 1914 in der *Deutschen Rundschau*, der führenden Revue des Kaiserreichs:

In allen Kreisen derer, welche die Schwere der religiösen Probleme in sich kämpfend erlebt haben, von dem äußersten Flügel des Protestantismus und des sogenannten Modernismus an bis hin zu bekenntnisfreudigen Anhängern des Atheismus hat der Monismus Jünger gefunden; in allen Schichten der Bevölkerung, in den sozial oder politisch mächtigen Kreisen sowohl wie neuerdings insbesondere in den verschiedenen Gruppen der Sozialdemokratie, ist ihm offene und stille Gefolgschaft zuteil geworden.⁶⁵

Besonders auf Intellektuelle, Künstler und Schriftsteller der Jahrhundertwende übte der Monismus eine gewisse Faszination aus: Die US-amerikanische Tänzerin und Choreographin Isadora Duncan (1877–1927) war eine glühende Anhängerin des Monismus und schrieb nach der Geburt ihres Sohnes an ihren »Meister« Haeckel: »This Boy will be a Monist – and who knows but – some of your Great and Beautiful Spirit – may be in him – We will hope so.«⁶⁶ Zugleich war der Monismus ein beliebter Gegenstand der kaiserzeitlichen Satire und Karikatur. So verfasste der Karlsruher Rechtsanwalt und Privatgelehrte Arnold Horn (1844–1938) 1906 unter dem Pseudonym »Dr. Monisthorno« eine Satire auf den Monismus, die eine Bundesfeier Haeckels und seiner Jünger karikierte: »Freunde. Brüder, die Zeit ist erfüllet! Lasset uns in die Hände spucken und eine neue Religion gründen! Dies war, so erzählten die Heckelinge, seine Jünger,

64 Vgl. die Mitgliedererhebung im Kongressbericht des Hamburger Monistenkongresses 1911, *Bloßfeldt*, Wilhelm (Hg.): Der erste internationale Monisten-Kongreß in Hamburg vom 8.–11. September 1911. Leipzig 1912, 156. Obwohl der Monistenbund v.a. ein männliches Phänomen war, schließt das generische Maskulinum bei den aufgeführten Berufsgruppen auch Frauen mit ein.

65 *Erdmann*, Benno: Über den modernen Monismus. Eine akademische Festrede. Berlin 1914, 33f. Erneut erschienen als: *Erdmann*, Benno: Über den modernen Monismus. In: *Deutsche Rundschau* 40, Nr. 6 (März 1914), 321–340, hier 333.

66 Isadora Duncan an Ernst Haeckel, Neuilly, 8.5.1910. Ernst-Haeckel-Haus Jena (EHH), NL Ernst Haeckel.

die Stunde der Zeugung des neuen Bundes«. ⁶⁷ Ebenso veröffentlichte der junge Carl Schmitt (1888–1985) in seiner satirischen Gegenwartsanalyse *Schattenrisse* (1913) ein ironisches Gedicht auf den monistischen Sonntagsprediger Ostwald. ⁶⁸ In Thomas Manns *Zauberberg* (1924) lieferte sich der Monist Settembrini ein Streitgespräch mit dem asketischen Jesuitenschüler Naphta, das intertextuelle Bezüge zu Haeckels *Welträtseln* aufwies. ⁶⁹

Schließlich rief der Monismus unter Philosophen, Theologen und Naturwissenschaftlern kritische Stimmen hervor, die zuweilen polemische Züge annahmen. Von philosophischer Seite sah sich der Monismus dem Vorwurf ausgesetzt, dass er die metaphysische »Voraussetzungshaftigkeit« seiner eigenen Begriffe nicht reflektiere und letztlich selbst zum Dualismus mutiert sei. Den eigenen positivistischen Ansprüchen zum Trotz werde die Wissenschaft im Monismus zur neuen Ersatzreligion transzendiert, so die Kritik. ⁷⁰ Für die Kulturkritiker Fritz Mauthner (1849–1923) und Oscar A. H. Schmitz (1873–1931) war der Monismus deshalb nichts weniger als das Resultat dilettantischer »Halbbildung«. ⁷¹ Bezeichnenderweise nannte Adolf von Harnack (1851–1930) den Energetiker Ostwald einen »liebenswert naiven Schwärmer«. ⁷²

Obwohl der Monistenbund rein quantitativ gesehen ein marginales Phänomen blieb, führen die oben genannten Beispiele vor Augen, dass er in weite Kreise des wilhelminischen Bürgertums hineinwirkte. Sowohl Theologen und Naturwissenschaftler als auch Künstler, Schriftsteller, Satiriker und Kulturkritiker der Jahrhundertwende reagierten auf teils zustimmende, teils ablehnende Weise auf den Monismus und seine Wortführer.

⁶⁷ Horn, Arnold (alias Dr. Monisthorno): *Monisten-Traum*. Dresden 1906, 2. In Anknüpfung an diese Satire schrieb der evangelikale Erweckungsprediger Jakob Vetter (1872–1918) eine scharfe Polemik gegen den Monismus, vgl. *Ders.: Der Monismus – die neue Religion*. Geisweid in Westfalen 1909.

⁶⁸ Villinger, Ingeborg (Hg.): *Carl Schmitts Kulturkritik der Moderne*. Text, Kommentar und Analyse der »Schattenrisse« des Johannes Negelinus. Berlin 1995.

⁶⁹ Dittrich, Andreas: *Glauben, Wissen und Sagen*. Studien zu Wissen und Wissenskritik im »Zauberberg«, in den »Schlafwandlern« und im »Mann ohne Eigenschaften« (Studien zur deutschen Literatur, Bd. 188). Tübingen 2009, 139–155.

⁷⁰ Hermann Lübke kritisierte, dass die Monismusbewegung ihre »idealistisch-subjektivistische Voraussetzungshaftigkeit der eigenen Schlüsselbegriffe« verkannt habe, vgl. *Ders.: Politische Philosophie in Deutschland*. Studien zu ihrer Geschichte. Basel, Stuttgart 1963, 133.

⁷¹ Mauthner, Fritz: *Art. Monismus*. In: *Ders.: Wörterbuch der Philosophie*. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Bd. 2. München 1910; *Ders.: Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*. Bd. 4: Die letzten hundert Jahre – Reaktion – Materialismus – Gottlose Mystik. Stuttgart, Berlin 1923, 230–237.

⁷² Harnack, Adolf von: *Protestantische Kultur und Dr. Max Maurenbrecher* [1912]. In: Nowak, Kurt (Hg.): *Adolf von Harnack als Zeitgenosse*. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik. Bd. 1: Der Theologe und Historiker. Berlin, New York 1996, 314–328, hier 320.

22 Einleitung: Walter Ulbricht in der Villa Medusa

Monismus als Bewegung und Weltanschauung

Für Zeitgenossen des Fin de Siècle stand der Monismus sowohl für eine Weltanschauung als auch für eine soziale Bewegung. Wie kaum ein anderer Akteur im Kaiserreich trug der Monistenbund zur Popularisierung des Weltanschauungsbegriffs bei. In der Literatur und Philosophie der Jahrhundertwende waren Reflexionen über das Wesen, die Typologie und Unterschiede von Weltanschauungen omnipräsent.⁷³ Im Gegensatz zum Weltbild, das verschiedene Wissens- und Erkenntnisbereiche unter ein leitendes Prinzip fasst (etwa das mechanistische Weltbild), haben Weltanschauungen den hegemonialen Anspruch, auch letzte Fragen des Menschen zu beantworten.⁷⁴ Der Weltanschauung geht es also um eine ganzheitliche Erfassung und Durchdringung der Welt, die als sinnhafte Einheit betrachtet wird.⁷⁵ Erstmals tauchte der Weltanschauungsbegriff 1790 in Immanuel Kants *Kritik der Urteilskraft* auf: Mit seinem Neologismus bezeichnete Kant sowohl den Vorgang des Anschauens als auch das Ergebnis der Anschauung selbst, nämlich die Deutung der Erscheinungen respektive Phänomene (*phainomenon*).⁷⁶ Kant zielte mit diesem Begriff auf das Vermögen der menschlichen Vernunft, sich eine »Gesamtauffassung« der Welt zu machen und sich mit dieser in Beziehung zu setzen.⁷⁷ Todd Weir zufolge gewann der Weltanschauungsbegriff um 1850 durch Vertreter des naturwissenschaftlichen Materialismus und der freireligiösen Bewegung an Popularität, die ihn für ihre ideologischen Positionen verwendeten.⁷⁸ In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts avancierte

73 Als Beispiel sei Wilhelm Diltheys »Weltanschauungslehre« genannt.

74 Thomé, Horst: Weltanschauungsliteratur. Vorüberlegungen zu Funktion und Texttyp. In: Danneberg, Lutz/Vollhardt, Friedrich (Hg.): Wissen in Literatur im 19. Jahrhundert. Tübingen 2002, 338–380, hier 341; Ders.: Der Blick auf das Ganze. Zum Ursprung des Konzepts »Weltanschauung« und der Weltanschauungsliteratur. In: Frick, Werner u. a. (Hg.): Aufklärungen. Zur Literaturgeschichte der Moderne. Tübingen 2003, 387–401.

75 Weir, Todd: The Riddles of Monism. An Introductory Essay. In: Ders. (Hg.): Monism. Science, Philosophy, Religion, and the History of a Worldview. New York, Basingstoke 2012, 13: »Weltanschauung was understood to be a systematic understanding of the world as a meaningful totality that formed the basis of a community. It was a form of knowledge that not only explained the present state of the social and physical world, but was also expected to contain a normative system and a program of salvation on many fronts.«

76 Betz, Werner: Zur Geschichte des Wortes »Weltanschauung«. In: Kursbuch der Weltanschauungen. Frankfurt am Main 1980, 18–28, hier 18f.; Naugle, David K.: Worldview. The History of a Concept. Grand Rapids, Mich., Cambridge, UK 2002, 55–67; Thomé, Horst: Art. Weltanschauung. In: HWdP 12 (2004), 453–460.

77 Thomé: Art. Weltanschauung. In: HWdP 12 (2004), 453.

78 Weir, Todd: Secularism and Religion in Nineteenth-Century Germany. The Rise of the Fourth Confession. New York 2014, 84–95. Aufgrund seiner semantischen Wurzeln in der freireligiösen Bewegung wurde der Weltanschauungsbegriff auch im Kaiserreich mit dem Säkularismus assoziiert. Später setzte sich besonders im Protestantismus der Begriff »christliche Weltanschauung« durch. Erst in den 1920er Jahren wurde der Weltanschauungsbegriff für politische Ideologien verwendet. Für diesen Hinweis danke ich Todd Weir.

Weltanschauung zum Schlüsselbegriff von Intellektuellendiskursen und tauchte in verschiedenen Textsorten, Genres und Wissenskontexten auf.⁷⁹

Spätestens mit der Gründung des Deutschen Monistenbundes 1906 trat der Monismus auch als soziale Bewegung in Erscheinung. In der Politik- und Sozialwissenschaft werden soziale Bewegungen als »Arten kollektiven Handelns« definiert, die über Mobilisierungsstrategien versuchen, gesellschaftlichen Wandel herbeizuführen.⁸⁰ Soziale Bewegungen weisen nach Stefan Schröder vier Merkmale auf: Erstens ein Netzwerk individueller und kollektiver Akteure, die mehr oder weniger formell miteinander in Kontakt stehen; zweitens eine Gruppenidentität in Form eines Zusammengehörigkeitsgefühls und geteilter Überzeugungen; drittens kollektives Handeln zur Beeinflussung und Herausforderung bestehender Autoritäten; viertens das Beschreiten nicht-institutioneller Wege.⁸¹ Im Unterschied zu politischen Parteien können der Grad und die Form der Organisation in sozialen Bewegungen stark variieren.⁸²

Der Bewegungsbegriff birgt für die historische Untersuchung des Monismus zwei analytische Vorteile: Zum einen handelt es sich bei dem Ausdruck »monistische Bewegung« respektive »Monismusbewegung« um einen Quellenbegriff.⁸³ Zum anderen umfasst er auch solche Akteure, die zwar keine offiziellen DMB-Mitglieder waren, jedoch mit dem Monismus sympathisierten und für dessen Ziele eintraten.⁸⁴ Wie sich noch zeigen wird, forderte die religiöse Frage die kollektive Identität der Monisten und damit ihren Status als soziale Bewegung immer wieder heraus.

Die Monismusbewegung war in ein komplexes Netzwerk anderer freigeistiger Akteure um 1900 eingebunden. Repräsentiert wurde das freigeistige Spektrum im Kaiserreich durch zwei Lager – die Freireligiösen und Freidenker. Die frei-

79 Thomé: Weltanschauungsliteratur, 338.

80 Beyer, Heiko/Schnabel, Annette: Theorien sozialer Bewegungen. Eine Einführung. Frankfurt, New York 2017, 13.

81 Schröder, Stefan: Freigeistige Organisationen in Deutschland. Weltanschauliche Entwicklungen und strategische Spannungen nach der humanistischen Wende (Religion and its Others, Bd. 8). Berlin, Boston 2018, 4.

82 Allgemein zur Bewegungsforschung, vgl. Beyer/Schnabel: Theorien sozialer Bewegungen; Kern, Thomas: Soziale Bewegungen. Ursachen, Wirkungen, Mechanismen. Wiesbaden 2008; Raschke, Joachim: Soziale Bewegungen. Ein historisch-systematischer Grundriß. Frankfurt am Main, New York 1985; Tilly, Charles: Social Movements, 1768–2004. London, Boulder 2004.

83 Wilhelm Wien an Wilhelm Ostwald, 3.3.1916. ABBAW, NL Ostwald, Nr. 3286: »Die ganze Frage der Monismusbewegung liegt doch so, daß ein Teil der geistig selbstständigen Menschen mit einer rein wissenschaftlichen Auffassung glauben auskommen zu können, während ein anderer Teil, zu denen ich gehöre, der Meinung sind, daß die wissenschaftliche Betrachtung allein nicht ausreicht, um auf alle Fragen des Lebens Antwort zu erteilen.«

84 Hölscher, Lucian: Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland. München 2005, 368.

24 Einleitung: Walter Ulbricht in der Villa Medusa

religiösen Gemeinden entstanden im Vormärz und waren stark vom Deismus und Rationalismus der Aufklärung sowie der Religionskritik Ludwig Feuerbachs geprägt. Unter dem Eindruck der enormen Mobilisierungserfolge der katholischen Kirche im Vormärz formierten sich zum Ende der 1840er Jahre auf katholischer wie protestantischer Seite religionspolitische Oppositionsbewegungen: die Deutschkatholiken und protestantischen Lichtfreunde. Führende Akteure der 1848er-Bewegung standen beiden Oppositionsbewegungen nahe.⁸⁵

Obwohl sich der Ausdruck »Freidenker« im Deutschen bereits seit dem frühen 18. Jahrhundert nachweisen lässt, begann sich die Freidenkerbewegung in Deutschland erst im ausgehenden 19. Jahrhundert vereinsmäßig zu organisieren.⁸⁶ Im Kaiserreich wurden sowohl Freidenker und Konfessionslose als auch Anhänger der Freikirchen (Pfingstler, Methodisten etc.) als »Dissidenten« bezeichnet, d. h. Anhänger sämtlicher Weltanschauungs- und Glaubensgemeinschaften außerhalb der Amtskirchen. Der Ausdruck »Dissident« entstand in der Frühen Neuzeit und verwies zunächst auf protestantische Minderheiten oder Sekten. So bezeichnete man in England seit dem 16. Jahrhundert protestantische Gemeinden als »dissenter«, die sich von der Anglikanischen Kirche abgespalten hatten.⁸⁷ In Deutschland war der Zivilstatus des »Dissidenten« seit dem »Gesetz betreffend den Austritt aus der Kirche« vom 14. Mai 1873 offiziell anerkannt. Dieses legalisierte den Kirchenaustritt, ohne dass Konfessionslose dabei in eine andere Religionsgemeinschaft übertreten mussten.⁸⁸

Neben dem Monistenbund zählten der Deutsche Freidenkerbund (DFB), der 1881 von Ludwig Büchner (1824–1899) in Frankfurt gegründet worden war, sowie die 1892 in Berlin gegründete Deutsche Gesellschaft für Ethische Kultur (DGEK) zu den Hauptvertretern des bürgerlichen Freidenkertums im Kaiserreich. Wurde der Monisten- und Freidenkerbund vor allem vom städtischen Mittelstand getragen, so entwickelte sich die Ethische Gesellschaft zum Sammelbecken bildungsbürgerlicher Eliten, die anstelle der Religion eine säkulare Ethik

85 *Ebd.*, 356.

86 Der Freidenkerbegriff geht auf die französische und englische Aufklärung zurück und wurzelt in der philosophischen Debatte um den Deismus. Der Ausdruck »freethinker« war seit dem späten 17. Jahrhundert in England bekannt. Der Naturphilosoph William Molyneux (1656–1698) verwendete ihn erstmals 1697 in einem Brief an John Locke (1632–1704). Gottfried Wilhelm Leibniz gebrauchte den Begriff »Freidenker« erstmals 1715. Vgl. *Mehlhausen*, Joachim: Freidenker. In: TRE 11 (1983), 489–493.

87 *Rosenthal*, Julius: Die religiöse Erziehung der Dissidentenkinder in Preußen. Eine staatsrechtliche Studie. Diss. Univ. Greifswald 1918, 9 f.

88 Das Königliche Patent in Preußen vom 20. März 1847 sah vor, dass man bei Austritt aus den christlichen Kirchen zum freireligiösen oder mosaischen Glauben übertreten musste. Vgl. *Prüfer*, Sebastian: Sozialismus statt Religion. Die deutsche Sozialdemokratie vor der religiösen Frage 1863–1890 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 152). Göttingen 2002, 126.

setzen wollten.⁸⁹ Die Ethische Gesellschaft wurzelte im US-amerikanischen *Ethical movement*, das von dem Rabbiner Felix Adler (1851–1933) in den 1870er Jahren begründet worden war. Wie Hermann Lübbe nachgewiesen hat, prägten und popularisierten Vertreter der Ethischen Bewegung im 19. Jahrhundert den Begriff der Säkularisierung in Deutschland. Sie nutzten den Begriff als »Parole kultureller Emanzipation« und zielten dabei auf die Befreiung der Ethik, Erziehung und Schule von kirchlich-religiöser Bevormundung.⁹⁰ Im Vergleich zu den britischen *Secular Societies* spielte der Säkularismusbegriff im deutschen Freidenkertum allerdings nur eine marginale Rolle.⁹¹

Das wilhelminische Kaiserreich – Kontext und Periodisierung

Für die historische Einordnung der Monismusbewegung ist sowohl der politische Kontext der wilhelminischen Ära als auch die sozial- und kulturgeschichtliche Tragweite der europäischen Kulturkämpfe essentiell. Der Monistenbund wurde 1906 rund dreißig Jahre nach der Hochphase der europäischen Kulturkämpfe gegründet. Im Vergleich zu den westlichen Nachbarn Frankreich und Spanien war der Kulturkampf in Deutschland durch besondere strukturelle Dynamiken geprägt: Die Prozesse von Säkularisation und Mediatisierung nach dem Ende des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation 1803 führten zu einer Neuordnung deutscher Territorien und zur Entstehung großer gemischt-konfessioneller Flächenstaaten. Die Reichsgründung von 1871 verstärkte die konfessionellen Gegensätze, da nun eine protestantische, preußisch dominierte Mehrheitsgesellschaft einer katholischen Minderheit von rund einem Drittel der Gesamtbevölkerung gegenüberstand.⁹²

Die spezifische Dynamik des deutschen Kulturkampfes resultierte ferner aus der Komplexität von Allianzen, die sich quer zu den konfessionellen Trennlinien formierten.⁹³ So protestierten konservative Protestanten im Verbund mit Katholiken gegen das liberale Schulgesetz von 1872, das die geistliche Schulaufsicht in Preußen abschaffte.⁹⁴ Auch andere Beispiele demonstrieren,

89 Vgl. *Weir*: *Secularism and Religion*, 134. Zum Beispiel war der Soziologe Ferdinand Tönnies (1855–1936) Mitglied der DGEK.

90 *Lübbe*, Hermann: *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. 3. Aufl. Freiburg, München 2003, 41.

91 *Simon-Ritz*, Frank: *Organisation einer Weltanschauung. Die freigeistige Bewegung im Wilhelminischen Deutschland*. Gütersloh 1997, 21; *Lübbe*: *Säkularisierung*, 47.

92 *Dittrich*, Lisa: *Antiklerikalismus in Europa. Öffentlichkeit und Säkularisierung in Frankreich, Spanien und Deutschland (1848–1914) (Religiöse Kulturen im Europa der Neuzeit, Bd. 3)*. Göttingen 2014, 114 f.

93 *Ebd.*, 116.

94 *Ebd.*, 370.