

In: Joachim Berger / Klaus-Jürgen Grün (Hrsg.), *Geheime Gesellschaft. Weimar und die deutsche Freimaurerei*, München Wien 2002, S. 231-237.

Klaus-Jürgen Grün

**Freigeister, Monisten und Freimaurer.
Versuche zur Reformloge am Beispiel des
Freimaurerbundes *Zur aufgehenden Sonne***

I.

Das neunzehnte Jahrhundert ist das Jahrhundert der Freigeister und Dissidenten in Deutschland. Dies wirkt sich auch auf die Weltanschauung der Freimaurer, die sich bis dahin zum Großteil dem Evangelium der christlichen Religion engstens verbunden gefühlt hatten.

Auf dem Höhepunkt freigeistiger Bewegungen beginnt um das Jahr 1906 ein wenig bekanntes Mitglied der nicht anerkannten Münchener Loge *Zur Leuchte*, Karl Heinrich Loeberich, von Nürnberg aus in Deutschland Logen zu gründen. Schon ein Jahr zuvor hatte er die Satzung zu einer Großloge auf freireligiöser Grundlage entworfen. Sie wurde zur Basis des *Freimaurerbundes zur aufgehenden Sonne*. Eigentlich war es Loeberichs Ziel, der Freidenkervereinigung im Besonderen zu dienen, aber am Ende seiner Geschäftigkeiten mündete die allgemeine Idee der Freidenkervereinigung in die Gründung eines Freimaurerbundes, dessen ideologischer Überbau eine vollkommen religionslose, monistische Weltanschauung sein sollte. Loeberich bezeichnete die von ihm gegründeten Logen als *Reformlogen*, um ihre Distanz zu überkommenen Formen des Freimaurertums kenntlich zu machen. Sein *Freimaurerbund zur aufgehenden Sonne* wollte, wie das Programm verrät, „ein Bund von Freimaurerreformlogen für freie Männer von gutem Rufe (sein), die in der Erkenntnis der Entwicklung alles Seienden die Anerkennung dogmatischer Begriffe ablehnen und der Unduldsamkeit die Gefolgschaft verweigern, dagegen ‚Toleranz und Gerechtigkeit‘ pflegen und üben“¹. Der Bund sah ein „vereinfachtes Ritual“ vor und wollte einerseits an den alten Idealen des Bruderbundes festhalten sowie andererseits das „Gute, Wahre und Schöne im sozialen Leben, in Wissenschaft und Kunst fördern, mitarbeiten an der Verbreitung einer auf natürlicher Grundlage beruhenden Ethik, und helfen einer freien aufgeklärten Weltanschauung Bahn zu brechen, die keinen Eingriff übernatürlicher Mächte kennt.“²

Loeberichs Gründungen hatten zunächst Erfolg, nicht zuletzt wegen ihrer ausgesprochen monistischen Grundlage, die sich der Symbiose von Aufklärung, Wissenschaft und Religion verdankte. Der Monismus um das Jahr 1900 ist eine auf naturwissen-

¹ Max Henning (Hrsg.), *Handbuch der freigeistigen Bewegung Deutschlands, Österreichs und der Schweiz*, hrsg. im Auftrag des Weimarer Kartells, Frankfurt am Main 1914, S. 147

² Ebd.

schaftlicher Grundlage errichtete philosophische Weltanschauung mit betont unakademischer und antiklerikaler Ausrichtung, die für ein paar Jahrzehnte enorme Breitenwirkung und ein buntes Spektrum an Anhängern gewonnen hatte. Monismus reagierte auf einen Tiefstand der akademischen Philosophie und deren Unempfindsamkeit für die Frage der gebildeten Öffentlichkeit nach Entschädigung für die in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts verlorengegangene Religion. Die monistische Lehre hatte keine einheitliche Ausprägung. Vielmehr fanden sich in ihrem Einflussbereich neben den Begründern, dem Biologen und Arzt Ernst Haeckel (1834-1919), sowie dem Chemiker und Nobelpreisträger Wilhelm Ostwald (1853-1932), auch Gelehrte wie Ludwig Büchner (1824-1899), Bruder des bekannteren Dichters Georg und Verfasser populärwissenschaftlicher Schriften wie *Kraft und Stoff* und Arthur Drews (1865-1935), der in den Jahren nach 1910 mit seiner *Cristusmythe* „tiefe Erschütterung des Fundaments der Kirche, namentlich aber des Jesuanertums der liberalen Theologie“³ bewirkte. Sogar der diesen Denkern fernstehende *Spiritualist* Rudolph Eucken (1846-1926). Eucken macht Zweifel geltend, „ob die von ihm (dem Monismus, K.-J.G.) ausschließlich verwandten Naturbegriffe zur Umspannung der Wirklichkeit genügen“, und fordert eine Besinnung auf das „Geistesleben“⁴. Haeckels Monismus steht gleichermaßen durch den Dunst akademischer Philosophie wie durch den Rauch katholischer Orthodoxie unter Beschuss. Die einen, namentlich Ernst Adickes (1866-1928) und der Neukantianismus, behaupten: „Er (Haeckel) ist in Wirklichkeit Atheist und Materialist, und der Materialismus kann mit aller Strenge als Höhepunkt der Absurdität erwiesen und – widerlegt werden“⁵; die anderen, der katholische Klerus, sehen sich durch den *Deutsche Monistenbund* aufgefordert „gegen die Monisten und den sittlichen Schmutz“ anzutreten.⁶

Ernst Haeckel seinerseits hatte 1906 durch die Gründung seines Monistenbundes eine stabile Institution geschaffen, der sich der *Freimaurerbund zu aufgehenden Sonne* von Anfang an verpflichtet sah. Aber neben den Schwierigkeiten, die eine nicht anerkannte Loge ohnehin schwächen, war es gerade die unmittelbare Nähe zum Dogmatismus der monistischen Lehre, die zu heftigen Auseinandersetzungen innerhalb des eigenwilligen Bundes und letztlich zu enormem Schwund seiner Mitglieder führte. Gleichwohl hat der *Freimaurerbund zur aufgehenden Sonne* vor allem durch das pazifistische Wirken Carl von Ossietzkys in den Jahren um den Ersten Weltkrieg beachtliches Ansehen gewonnen.

Worin nun sind Recht und Grenzen der monistischen Weltanschauung und des Freigeistertums am Ende des neunzehnten Jahrhunderts begründet in Bezug auf die Geisteshaltung der Freimaurer und deren Tradition? In welcher Weise hätte Haeckels und Ostwalds Monismus die Basis zu einer Reform der Logen bereitstellen können? Und warum überhaupt blieb auch die Freimaurerei in Deutschland nicht

³ Ebd., S. 17.

⁴ Rudolph Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart*, Leipzig 1909, S. 187 f.

⁵ Paul Ziche, *Die „Scham“ der Philosophen und der „Hochmut der Fachgelehrten“*. Zur fachphilosophischen Diskussion von Haeckels Monismus, in: Ders. *Monismus um 1900...*, S. 65.

⁶ Dieter Fricke, *Ossietzky und der Monismus*, in: Gerhard Kraiker, Dirk Grathoff (Hrsg.), *Carl von Ossietzky und die politische Kultur der Weimarer Republik: Symposium zum 100. Geburtstag*, Oldenburg 1991, S. 124.

verschont von einer Mode, die streckenweise sogar Sozialdarwinismus und Vorstellungen von Rassenhygiene gedeihen konnten?⁷

II.

Mit dem Zauberwort *Freigeist* stellt sich unmittelbar eine Verbindung her zwischen Sinnsuche der Intellektuellen an der Wende zum zwanzigsten Jahrhundert und den Anfängen der neueren Freimaurerei aus dem Geist der englischen *Freethinkers* zu Beginn des achtzehnten Jahrhunderts. Während die Ideen des neueren Freigeistertums allerdings mit einer radikalen Abkehr von religiösen Inhalten einhergehen, tritt die Gedankenwelt der englischen Maurerei zur Zeit der Formulierung der Konstitution des Reverend James Anderson (1680-1739) von 1723 mit ihrem Deismus lediglich für eine Besinnung der Religion auf ihren moralischen Kern ein. Steht bei den englischen Deisten und Freethinkers die Kritik am Theismus des Christentums im Vordergrund, so zielen die Freigeister um 1900 auf eine Abschaffung allen Gottesglaubens überhaupt. So entfalten sich bei den deutschen Freigeistern des späten neunzehnten Jahrhunderts – nach einer langen Inkubationszeit – die atheistischen Keime, deren Ursprung in erster Linie in der französischen Aufklärung zu finden ist. Die namhaftesten jener Vertreter waren allesamt Mitglieder der Pariser Loge *Les Neuf Soeurs* – Pierre-Jean-George Cabanis (1757-1808), Jean le Rond d’Alembert (1717-1783), François Marie Voltaire (1694-1778), Claude Andrien Helvétius (1715-1771), Julien Offray de Lamettrie (1709-1751), Paul Heinrich Dietrich Freiherr von Holbach (1723-1789) und andere. Ihre Geisteshaltung entsprach einem *physikalischen Materialismus*. Er artikuliert sich in Schriften, wie Lamettries *L’Homme Machine* (1747), *L’Homme-Plante* (1748) oder d’Holbachs *Système de la nature* (1770). Diese Bücher stellen eine Naturbetrachtung vor, in denen zur Erklärung selbst der komplexesten Zusammenhänge von lebenden Erscheinungen keine anderen Prinzipien herangezogen werden sollten als die geltenden physikalischen Gesetze. Vom Geist als einer eigenständigen Substanz kann dabei ebenso wenig gesprochen werden wie von Moral als einer von leiblichen Affekten unabhängigen Gegebenheit. Dass dieser Materialismus auch keine von der Natur verschiedene göttliche Substanz gelten lässt, erklärt sich von selbst. Dadurch kommen in der französischen Maurerei schon im achtzehnten Jahrhundert materialistische und atheistische Lehren zum Tragen. In einem sehr weiten Sinn kann man sie sogar *monistisch* nennen; denn sie wollen die Gesamtheit der Welt und des Universums nach einheitlichen – allerdings zumeist rein mechanistischen – Prinzipien erklären.

Der neuere Monismus steht demgegenüber nicht allein auf den Fundamenten der Mechanik Newtons, sondern beruft sich mehr noch als auf diese auf die biologische Entwicklungslehre Darwins (1809-1882), für dessen Vorläufer Haeckel sogar Goethe ansieht. Was den naturwissenschaftlich orientierten Weltanschauungen allerdings gemeinsam ist, ist ihre Distanz zur praktischen Philosophie oder zu einer Wissenschaft von der Vernunft. Solche zum Teil radikal atheistische Geisteshaltungen haben durch ihre ausdrückliche Orientierung an Natur und Naturwissenschaften die

⁷ Vgl. Horst Groschopp, *Dissidenten. Freidenker und Kultur in Deutschland*, Berlin 1997, S. 269.

Freimaurerei vor einer allzu dogmatischen Bindung an die Moralphilosophie Immanuel Kants bewahrt. Das alles ergreifende Schwerefeld des Kantischen *Sittengesetzes* als ihrem Zentrum hat die deutsche Freimaurerei erst gegen Ende des neunzehnten Jahrhundert aus eigener Kraft – nicht zuletzt durch den Einfluss monistisch ausgerichteten Naturwissenschaftler – zu überwinden verstanden.

III.

Nicht allein die bisherige Dominanz der Moralphilosophie Kants in der deutschen Freimaurerei, auch die nur zaghaft vollzogene Distanz zu Dogmen christlicher Lehren und ihren Repräsentanten machten die Logen in Deutschland anfällig für freigeistige und monistische Weltanschauung. Bis ins vergangene Jahrhundert hinein herrschten hier ausgeprägte Bündnisse mit christlichen Kirchen fort. Sie bildeten sich auf dem von Johann Wilhelm Kellner von Zinnendorf (1731-1782) begründeten *Schwedischen System* oder der *Schwedischen Lehrart* aus. In der *Großen Landesloge von Deutschland* sowie in der *Großen National-Mutterloge zu den drei Weltkugeln* hat sich diese Lehrart bis heute erhalten. Ihre spezifische Eigenart beruht auf dem aus Überlieferungen des Ritterorden übernommenen Ordensgedanken und dessen Verankerung in der Lehre Christi. Das *Schwedische System* betrachtet sich als auf der reinen Lehre Jesu gegründet und anerkennt Christus als den unsichtbaren *Obermeister*. Hierbei wird nicht nur die Forderung der Toleranz gegenüber anderen Religionen empfindlich verletzt, auch die Eigenständigkeit der katholischen Kirche hatte allen Grund, sich bedroht zu fühlen. Es ist demnach kein Wunder, wenn Hüter des katholischen Glauben in dieser freimaurerischen Lehrart eine Demontage ihres eigenen christlichen Rituals immer wieder von neuem scharf gewiesen haben.⁸

IV.

Die beiden geschilderten Sachverhalte – Dominanz der Kantischen Lehre vom Sittengesetz und enge Bindung an christliche Lehre und Rituale – ziehen einen weiteren, damit verbundenen, nach sich. Es ist ein religionsphilosophischer Aspekt angesprochen. Durch die Nähe zum Monismus gegebene Neuorientierung freimaurerischen Denkens an naturwissenschaftlichen Weltanschauungen in den Reformlogen spricht sich auch ein neues Verständnis von Aufklärung aus. Das alte Verständnis der Aufklärung begründete zunächst mit Recht die enorme Rolle, die Kants Forderung nach einem *Sittengesetz* in der deutschen Freimaurerei zuerkannt worden war. Denn die klassische Aufklärung – wiederum vor allem in Deutschland – fragte auch

⁸ Vgl. beispielsweise Hans Baum, Robert Prantner, *Freimaurerei und Kirche sind unvereinbar*, Christana-Verlag / Schweiz, Stein am Rhein, 6. Auflage 1998. Die Autoren verfolgen das Ziel, „eine Front der Anständigen“ zu schaffen, welche verhindern soll, dass die katholische Kirche „auf direktem Weg zum *freimaurerischen Unitarismus* hinübergezogen werde“ (S. 6). Diese „Feindaufklärung“ sei nötig, weil viele „in der Kirche schlafen“ und mit der Freimaurerei kollaborierten. (S. 10) Mit fast pathologischem Verfolgungswahn möchte das Buch die Bündnisse zwischen katholischer Kirche und Freimaurerei zerstören; denn „wo man den Teufel so lange mit Gott verwechselt, bis man ihm endgültig verfällt, ist man einem Satanismus aufgesessen.“ (S. 13).

danach, wie Christentum außerhalb der Kirchen möglich sei.⁹ Die Antwort auf diese Fragestellung liegt in der Beschränkung der die Religion betreffenden Aussagen auf den Gegenstand der Moral. Während so auf der einen Seite der alle Religionskriege beherrschende Hader um die wahren metaphysischen Inhalte einer bestimmten Religion im Prozess der Aufklärung marginalisiert wird, weil der allen Religionen gemeinsame moralische Kern – die Moral – ins Zentrum des Glaubens rückt, erlangt auf der anderen Seite Moralität in der Gestalt einer Vernunftreligion bald genau diejenige Dignität, die vormals nur den metaphysischen Inhalten des orthodoxen Glaubens zugesprochen wurde. Vernunftreligion der Aufklärung fasst zwar das Verbindende aller Religionen ins Auge, aber zuletzt übernimmt sie eben wieder die Rolle einer Religion.

Christianity not Mysterious, also für ein Christentum ohne Geheimnis hatte sich schon 1696 ausdrücklich der Erfinder des Wortes *Pantheismus*, John Toland (1670-1722), eingesetzt. In drei Schritten wollte er den Beweis erbringen, dass Christentum und Vernunft vereinbar seien. „1. eine christliche Lehre kann so wenig als ein ordinäres Stück der Natur deswegen für ein Geheimniss angesehen werden, weil wir keine adäquaten und vollständigen Ideen von Allem haben“, lautet es in der Übersetzung von Gotthard Victor Lechler. Toland fährt fort: „was in der Religion geoffenbart ist, das kann und muss, da es höchst nützlich und nothwendig ist, eben so leicht verstanden und mit unseren gewöhnlichen Begriffen Übereinstimmend gefunden werden, als was wir von Holz, Stein, Luft, Wasser und dergl. wissen; 3. wenn wir solche Lehren mit gleicher Vertrautheit auslegen, als was wir von natürlichen Dingen wissen (und ich behaupte, das können wir)“, schreibt Toland, „so kann man bei jenen eben so gut sagen, wir begreifen sie, als bei diesen; z. B. Ewigkeit ist nicht übervernünftiger, weil sie sich nicht vorstellen lässt, als ein Kreis, weil er vorstellbar ist. Denn in beiden Fällen ist die Vernunft, gemäss der verschiedenen Natur der Gegenstände, thätig; der eine ist wesentlich vorstellbar, der andere nicht.“¹⁰ Damit ist das Geheimnisvolle als wesentlicher Bestandteil der Schöpfung vernichtet und zu einer Funktion unseres Vorstellungsvermögens erklärt.

Diese aufklärerische Denkhaltung, der Deismus, schlägt sich auch nieder in den Konstitutionen des James Anderson, in denen der gemeinsame Boden aller Religionen als der Gegenstand der Moral ausgewiesen wird, als „that religion in which all Men agree“¹¹. Ein solches *Christentum der Vernunft*, wie die 1751/53 entstandene Schrift Lessings (1729-1781) es verkündete und auch in *Nathan der Weise* ausgesprochen ist, gilt radikaleren Aufklärern und Freimaurern jedoch als ein Rückzug auf halbem Weg; schließlich als ein Festhalten der Freimaurerei an Religion, die dem Anspruch der säkularen Vernunft hinderlich sein könnte. Lessing und die englischen Freethinkers repräsentieren die deistische Überzeugung innerhalb der Freimaurerei. Der Deismus bildet überhaupt das stärkste Bindeglied zwischen Aufklärung und Freimaurerei im frühen achtzehnten Jahrhundert. In ihr wurde nicht zuletzt der un-

⁹ Vgl. hierzu Alfred Schmidt, *Gedanken zur reflexive Aufklärung*, in: *Reflexive Aufklärung*, Schriftenreihe der Freimaurer-Akademie der Großloge von Österreich, Wien 1998, S. 111 ff.

¹⁰ Zitiert nach Gotthard Victor Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, Hildesheim 1965, S. 188.

¹¹ *Die alten Pflichten von 1723*, in neuer Übersetzung hrsg. von der Großloge A.F.u.A.M.v.D., Bonn 1994, S. 10.

heilvolle Streit um die einzige Wahrheit, die jede Religion dogmatisch für sich zu beanspruchen geneigt ist, vorläufig beigelegt, indem die offenbarten oder metaphysischen Wahrheiten der Religionen vor den Prüfstand der Vernunft treten sollten. Am Ende dieser Entwicklung aber verfällt die maßgebliche religionskritische Instanz *Vernunft* – als *deus philosophorum* – selbst in den Verdacht, religiöse Implikationen bei sich zu führen.

Nun ist zwar der transzendente Gott im *deus philosophorum* säkularisiert, aber sein *lumen naturale* verwandelt sich im Zauberwort *Vernunft* zu einem Transzendenten mit metaphysischer Bedeutung. Was vormals der Gott selbst zu tragen hatte, wird nun der *Vernunft* und ihrem moralischen Anspruch aufgebürdet. Und unter der Last des Moralischen, namentlich des Sittengesetzes und des Vernunftglaubens, in dem das *summum bonum* fortwirkt, droht die Vernunft im neunzehnten Jahrhundert zusammenzuberechen.

V.

Mit Recht und nicht, wie Adickes meinte, aus „Absurdität“, haben also auch die deutschen materialistischen Denker des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts das Unfertige des allein auf Vernunft und Moral gegründeten Prozesses der Aufklärung wahrgenommen. Sie fordern nun, die Natur in ihr Recht zu setzen; sie beschreiten nun, in einem neuen geistesgeschichtlichen Klima, den von jenen französischen physikalischen Materialisten beschrittenen Weg. Jetzt wird den Vordersten der deutschen Gelehrten deutlich, dass zwar Universalien wie Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als reale Bestimmungen der Inhalte von der Offenbarung beseitigt sind, dass sie gleichwohl auf subtilere Weise als Bestimmungen der *Vernunft* in den Moralphilosophien der Spätaufklärung weiterleben. Dieser Prozess konnte an der Freimaurerei nicht spurlos vorüber gehen. In sie dringt nun ein, was radikale Aufklärer-Philosophen wie Arthur Schopenhauer (1788-1860) und Friedrich Nietzsche (1844-1900) im Vernunftglauben und der Rede vom Sittengesetz gesehen haben: den alten Wein in neuen Schläuchen. *Schopenhauer zur Wahrheitsliebe* wird die Frankfurter Freimaurer-Loge des Schottischen Ritus getauft.

Vor allem gilt Nietzsche vielen Atheisten und Freigeistern des ausklingenden neunzehnten Jahrhunderts als wichtigster Gewährsmann. Er, der sich einen „freien Geist“ nannte, bemängelte die naturfeindliche Tendenz aller ausgesprochenen Moralphilosophie mit nie da gewesener Radikalität.¹² „Was die Philosophen, Begründung der Moral nannten und von sich forderten, war, im rechten Licht gesehen, nur eine gelehrte Form des guten *Glaubens* an die herrschende Moral, ein neues Mittel ihres *Ausdrucks*, also als ein Tatbestand selbst innerhalb einer bestimmten Art Leugnung, dass diese Moral als Problem gefasst werden *dürfe*.“¹³ Den auch die Freimaurerei des achtzehnten Jahrhunderts prägenden Geist von Freiheit und Brüderlichkeit, der sich mit der neuzeitlichen demokratischen Bewegung amalgamiert hatte, ordnet

¹² Vgl. Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin 1967-1977, Bd. 5, S. 74

¹³ Ebd., S. 106

Nietzsche der europäischen „Herdentier-Moral“ zu.¹⁴ Sie ist ihm „Erbschaft der Christlichen“¹⁵, institutionalisiert durch „tölpelhafte Philosophaster und Bruderschafts-Schwärmer“. Nietzsches Ton ist härter als die Stimme der Freethinkers, Deisten und Moralbegründer. Er wollte nicht verwechselt werden mit durchschnittlichem Freigeist, der zuletzt doch dem Bürgertum mit seiner Moral nur Ersatz für die verlorenen Werte der Religion angeboten hatte. Nietzsche will auf das Sittengesetz verzichten, das vor allem die Reste der vormaligen Metaphysik und der Moral als Trost für die trostlose Epoche gerettet hatte. So wird Moral als letztes Refugium der Aufklärung entlarvt und ein Wille freigesetzt, ohne die bindenden Werte eines Sittengesetzes zur moralischen Ordnung in der Welt zu gelangen. Mit dem Materialismus des neunzehnten Jahrhunderts, dessen Erbe sich zum Teil im Monismus wiederfindet, stellt sich eine bürgerliche Kritik am Bürgertum ein.

VI.

Um eine weitere Affinität des Monismus zur Vision eines Bruderbundes zu beleuchten, ist hier noch einmal an den Deisten John Toland zu erinnern, der 1720 in seiner kleinen Schrift *Pantheisticon or, the Form of Celebrating the Socratic-Society*¹⁶ eine weniger in moralphilosophischer Sprache als in kosmisch-naturwissenschaftlichen Bildern eine Weltfrömmigkeit beschrieben hat. In diesem Büchlein artikuliert sich eine Feier der gesetzlich verfassten Natur – im Sinne des mechanischen Materialismus, wie er sich seit Robert Boyle bis hin zu Isaak Newton ausbildete. Aus kirchlichen Ritualen, Messfeiern und Abendmahlslehren ist im Zusammenspiel mit Überlieferungen von philosophisch-wissenschaftlichen Dialogen bei Symposion nach dem Vorbild des Sokrates in Tolands Vision eine *Socratic-Society* entstanden. Die pantheistische Lehre dieses Büchleins, das Toland anonym und in roten und schwarzen Lettern wie ein Messbuch drucken ließ, stellt sich dar als eine Verbindung zwischen Religion und Naturwissenschaft nach antikem Vorbild.¹⁷ „That celebrated Darling of the Muses was of Opinion, *That from One all Things are made, and shall be reunited to the same.* Finally, the Force and Energy of the Whole, the Creator and Ruler of all, and always tending to the best End, is GOD, whom you may call the *Mind*, if you please, and *Soul* of the Universe, and hence it is, that the *Socratic Brethren*, by a peculiar Term, as I said before, are called *Pantheists*.“¹⁸ Tolands pantheistisches Credo spricht das Bündnis zwischen Religion, Naturwissenschaft und Freigeistertum auf dem Höhepunkt der englischen Aufklärung erstmals aus.

Auch der Monismus Ernst Haeckels bleibt bis zu einem bestimmten Grad diesem pantheistische All-Einheits-Credo verpflichtet. „Unzweideutig“, lautet es in einer Rede Haeckels vor der *Naturforschenden Gesellschaft* in Altenburg aus dem Jahr 1892,

¹⁴ Ebd., S. 124.

¹⁵ Ebd., S. 125.

¹⁶ John Toland, *Pantheisticon or, the Form of Celebrating the Socratic-Society*, Reprint der Ausgabe von 1751, New York / London 1976.

¹⁷ Vgl. Diogenes Laertios, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Hamburg 1998, *Proemion*, S. 4: „Alles entstehe aus Einem und löse sich in das Nämliche wieder auf“.

¹⁸ Ebd., S. 17f.

„drücken wir ... unsere Überzeugung aus, dass *ein Geist in allen Dingen* lebt, und dass die ganze erkennbare Welt nach einem gemeinsamen Grundgesetze besteht und sich entwickelt. Insbesondere betonen wir dabei die grundsätzliche Einheit der anorganischen und organischen Natur, von denen ja die letztere erst verhältnismäßig spät aus der ersteren sich entwickelt hat.“¹⁹ Bedeutet der Pantheismus der englischen Aufklärung weitestgehend noch Nähe zur christlichen Religion, so weist er Haeckel zufolge voraus auf den Atheismus seiner monistischen Lehre. „Atheismus (,die entgötterte Weltanschauung‘)“, lautet es in den *Welträtseln*, bedeute, „es gibt *keinen* Gott und keine Götter, falls man unter diesem Begriff persönliche, außerhalb der Natur stehende Wesen versteht. Diese ‚*gottlose Weltanschauung*‘ fällt im wesentlichen mit dem *Monismus* oder *Pantheismus* unserer modernen Naturwissenschaft zusammen; sie gibt nur einen anderen Ausdruck dafür, indem sie eine negative Seite derselben hervorhebt, die Nichtexistenz der extramundanen oder übernatürlichen Gottheit. In diesem Sinne“, fährt Haeckel fort, „sagt Schopenhauer ganz richtig: ‚*Pantheismus* ist nur ein höflicher Atheismus. Die Wahrheit des Pantheismus besteht in der Aufhebung des dualistischen Gegensatzes zwischen Gott und Welt, in der Erkenntnis, daß die Welt aus ihrer inneren Kraft und durch sich selbst da ist. Der Satz des Pantheismus: ‚Gott und die Welt ist Eins‘ ist bloß eine höfliche Wendung, dem Herrgott den Abschied zu geben.“²⁰

Freilich bleibt Haeckels Depotenzierung der Moralphilosophie zugunsten einer pantheistisch-monistischen Naturauffassung weit hinter der Radikalität eines Nietzsche zurück, den er nicht einmal erwähnt. Haeckels Anerkennung einer auf vernünftige Anthropologie gegründeten *Sittenlehre* als wertvoller und unschätzbarer Kern der wahren „Religion“ hätte allerdings der entschlossene *Freigeist* Nietzsche niemals geteilt.²¹ Gleichwohl fürchtet auch Haeckel, dass „wenn man ... beständig die *sittliche Weltordnung* im Munde führt“, man „die Augen vor den unlenkbaren Tatsachen der Völkergeschichte und der Naturgeschichte“ verschließt.²² Haeckels „monistische Religion“²³ kann durchaus als Ersatz für die verlorene Religion im neunzehnten Jahrhundert angesehen werden. Denn Religion war im doppelten Sinn verloren gegangen. Zum einen durch die metaphysischen Inhalte der Religion seit Beginn der Aufklärung, zum anderen durch den Verlust der Vorrangstellung von Ethik als dem neuen Träger einer theistischen Religion, wie sie seit Kant vorherrschte.

VII.

Vor dem Hintergrund einer materialistisch-szientistischen Popularphilosophie und der Forderung nach Emanzipation der Naturwissenschaften, einem publizistischen Kampf gegen Opportunismus in Theologie und akademischer Philosophie gestaltet

¹⁹ Ernst Haeckel, *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft. Glaubensbekenntnisse eines Naturforschers*, Stuttgart 1905, S. 9.

²⁰ Ernst Haeckel, *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*, Stuttgart 1984, S. 369.

²¹ Vgl. ebd., S. 28.

²² Ebd., S. 32.

²³ Ernst Haeckel, *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*, Stuttgart 1984.

sich die Weltanschauung des Monismus zum Inbegriff eines wissenschaftlichen und religiösen Reforminteresses. Religiosität muss hier allerdings verstanden werden in Sinn eines *religiösen Atheismus*. Die pantheistische Basis einer Ein-Prinzipien-Lehre oder Ein-Substanz-Lehre stellte die geistesgeschichtliche Grundlage für die erwogene Möglichkeit der wissenschaftlichen Beseitigung aller Widersprüche und die letztendliche Lösbarkeit aller Probleme dar. Nietzsches *Fröhliche Wissenschaft* sprach aus, was dem Geist der Epoche entsprach: „Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!“²⁴ Für das Ethische bedeutete diese Einsicht die Schwierigkeit, dass es nunmehr allein im rein Menschlichen aufzusuchen war, in seinen natürlichen Erwägungen und Empfindungen. Für den Verlust Gottes und seiner Wahrheit entschädigte unter anderem die monistische Religion, die Wahrheit allein nach naturwissenschaftlichen Methoden hervorzubringen anerkannte.²⁵ „Religion“, schreibt der Mitbegründer des *Deutschen Freidenkerbundes* Ludwig Büchner kurz vor der Jahrhundertwende, „im richtigen oder Ciceronianschen Sinne des relegere oder religere (wiederlesen, überdenken) hat auch der Freidenker, Konfession aber nicht. ... Der Freidenker glaubt (denn auch er hat einen Glauben), dass die Menschen verdienen, besser, weiser und glücklicher zu sein, als sie es bisher waren, und dass ihnen ein unbegrenzter Fortschritt auf dem Weg der Tugend, Weisheit und Glückseligkeit möglich ist.“²⁶

Vertreten durch Monisten wie dem Philosophen Ernst Horneffer (1871-1954), dem Publizisten Carl von Ossietzky – ebenfalls Nobelpreisträger – und dem Naturwissenschaftler Wilhelm von Ostwald, die sich auch der Freimaurerei anschlossen, gewann der Monismus innerhalb der Freimaurerei zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts an Modernität.²⁷ Aber das Bündnis war von kurzer Dauer.

Literatur

Max Henning (Hrsg.), *Handbuch der freigeistigen Bewegung Deutschlands, Österreichs und der Schweiz*, hrsg. im Auftrag des Weimarer Kartells, Frankfurt am Main 1914.

Arthur Drews, *Die Christusmythe*, Jena ⁴1910.

Horst Groschopp, *Dissidenten. Freidenker und Kultur in Deutschland*, Berlin 1997.

Ludwig Büchner, *Kraft und Stoff. Grundzüge der natürlichen Weltordnung. Nebst einer darauf gebauten Sittenlehre*, (Volksausgabe) Leipzig 1894.

²⁴ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, a.a.O., Bd. 2, S. 481.

²⁵ Über die zahlreichen Ersatzaktivitäten für religiöses Verhalten um die Jahrhundertwende zum 19. Jahrhundert, zu dem man neben Presse, Rummel, Kino auch Fußball und andere Vereinssportarten rechnen kann, vgl. Groschopp, a.a.O., S. 67.

²⁶ Zitiert nach ebd., S. 71.

²⁷ Weitere bekannte Personen aus dem öffentlichen Leben der Weimarer Zeit und ihre Mitgliedschaft in Logen des *Freimaurerbundes zur aufgehenden Sonne* nennt Hans-Detlef Mebes, *Zur Gründungs- und ersten Entwicklungsgeschichte eines „Allgemeinen Freimaurer-Bundes auf monistischer Weltanschauung“* ..., in: Paul Ziche, *Monismus um 1900*, S. 148.

Alfred Schmidt, *Gedanken zur reflexive Aufklärung*, in: *Reflexive Aufklärung*, Schriftenreihe der Freimaurer-Akademie der Großloge von Österreich, Wien 1998.

Hans Baum, Robert Prantner, *Freimaurerei und Kirche sind unvereinbar*, Stein am Rhein ⁶1998.

Die alten Pflichten von 1723, in neuer Übersetzung hrsg. von der Großloge A.F.u.A.M.v.D., Bonn 1994.

Alfred Schmidt, *Das Erbe des englischen Deismus*, in: Matthias Lutz-Bachmann, *Und dennoch ist von Gott zu reden*. Festschrift für Herbert Vorgrimler, Freiburg/Basel/Wien 1994.

Gotthard Victor Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, Hildesheim 1965.

Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin 1967-1977.

John Toland, *Pantheisticon or, the Form of Celebrating the Socratic-Society*, Reprint der Ausgabe von 1751, New York / London 1976.

Diogenes Laertios, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Hamburg 1998.

Ernst Haeckel, *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft. Glaubensbekenntnisse eines Naturforschers*, Stuttgart 1905.

Ernst Haeckel, *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*, Stuttgart 1984.

Dieter Fricke, *Ossietzky und der Monismus*, in: Gerhard Kraiker, Dirk Grathoff (Hrsg.), *Carl von Ossietzky und die politische Kultur der Weimarer Republik: Symposium zum 100. Geburtstag*, Oldenburg 1991.

Gotthold Ephraim Lessing, *Das Christentum der Vernunft*, Berlin 1784.

Bruno Peters, *Die Geschichte der Freimaurerei im Deutschen Reich 1870-1933*, Berlin 1986.

Rudolph Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart*, Leipzig 1909.

Paul Ziche (Hrsg.), *Monismus um 1900. Wissenschaftskultur und Weltanschauung*, Berlin 2000.