Todd H. Weir
Roter Säkularismus

Religion and Its Others

Studies in Religion, Nonreligion and Secularity

Edited by
Joseph Blankholm, Nadia Fadil, Johannes Quack,
Jennifer Selby, and Todd H. Weir

Volume 11

Todd H. Weir

Roter Säkularismus

Sozialismus und freigeistige Kultur in Deutschland 1890 bis 1933

Übersetzt von Christine Brocks

Mit einem Vorwort von Benjamin Ziemann

DE GRUYTER

Die Open Access Stellung dieses Buches wurde finanziert von der Universität Groningen und von der Friedrich-Ebert-Stiftung.



ISBN 978-3-11-914927-3
e-ISBN (PDF) 978-3-11-169202-9
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-169329-3
ISSN 2330-6262
DOI https://doi.org/10.1515/9783111692029



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/.

Die Creative Commons-Lizenzbedingungen für die Weiterverwendung gelten nicht für Inhalte (wie Grafiken, Abbildungen, Fotos, Auszüge usw.), die nicht im Original der Open-Access-Publikation enthalten sind. Es kann eine weitere Genehmigung des Rechteinhabers erforderlich sein. Die Verpflichtung zur Recherche und Genehmigung liegt allein bei der Partei, die das Material weiterverwendet.

Library of Congress Control Number: 2025936548

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

© 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, Genthiner Straße 13, 10785 Berlin.
Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyterbrill.com.

Originalausgabe: Todd H. Weir. *Red Secularism. Socialism and Secularist Culture in Germany 1890 to 1933*. Cambridge University Press, 2023.
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyterbrill.com
Fragen zur allgemeinen Produktsicherheit:
productsafety@degruyterbrill.com

Inhalt

Abbildungsverzeichnis —— IX

Tabellenverzeichnis —— XI

Abkürzungsverzeichnis —— XIII

Vorwort —— XV

Vorwort zur deutschen Ausgabe —— XVII

Vorwort zur englischen Ausgabe —— XXIII

Kapitel 1
Sozialismus und Säkularismus als zwei Kulturen. Eine Einführung —— 1
Die Kultur des Säkularismus —— **6**
Was war der Rote Säkularismus? —— **9**
Die „Gretchenfrage" der Sozialdemokratie —— **15**
Historiografische Implikationen —— **23**

Kapitel 2
Die freigeistige Kultur Berlins um 1890 —— 33
Die Organisationen des „reinen" Säkularismus —— **37**
Säkularismus und Populärwissenschaft —— **44**
Die Gesellschaft für Verbreitung von Volksbildung —— **47**
Die Humboldt-Akademie —— **49**
Urania: Die Ästhetik der Weltanschauung —— **52**
Die Spaltung des Säkularismus —— **55**
Entwicklungen in der freireligiösen Gemeinde —— **57**
Sozialistische Arbeiterbildungsvereinigungen —— **62**
Die Ethische Gesellschaft —— **65**
Zusammenfassung —— **68**

Kapitel 3
Die Kinder des Prometheus. Säkularistische Intellektuelle auf der sozialistischen Bühne — 71
Theorien des sozialistischen Intellektuellen — **74**
Der Aufstand der Jungen — **76**
Säkularismus, Antiklerikalismus und die Jungen — **79**
Das Gedankengut der Jungen — **82**
Ketzer auf der sozialistischen Bühne — **86**
Das Charisma des Propheten — **90**
Blasphemie als öffentliches Theater: Bruno Wille und Adolph Hoffmann — **93**
Zusammenfassung — **98**

Kapitel 4
Soziologie und Psychologie der freigeistigen Intellektuellen — 100
Familie und Konfession — **101**
Ausbildung und Beruf — **105**
Der Atheismus und seine „närrischen Fanatiker“ am „verrückten Rand“ — **107**
Johannes Guttzeit — **109**
„Dr.“ Carl Pinn — **113**
Agnes Wabnitz — **119**
Zusammenfassung — **127**

Kapitel 5
Arbeiter und Weltanschauung — 129
Naturwissenschaftlicher und historischer Materialismus — **131**
Wie säkularistisch war die Arbeiterbildung? — **137**
Säkularistische Konversionen in Arbeiterautobiografien — **139**
Arbeiter-Autodidakten und bürgerliche Intellektuelle — **143**
Arbeiterkultur in Leipzig — **152**
Säkularismus und sozialistische Jugend: Walter Ulbricht in Leipzig — **155**
Frauen und Säkularismus — **162**
Zusammenfassung — **170**

Kapitel 6
Die Politik des Säkularismus 1905 – 1914 — 172
Reichspolitik 1905 – 1908 — **173**
Die Kirchenaustrittsbewegung in Berlin und Preußen bis 1908 — **179**
Religionspolitik in Bayern 1905 – 1909 — **187**

Nationale Politik 1909 – 1914 — **192**
Kirchenaustritte in Berlin 1909 – 1914 — **198**
Konfessionsloser Sittenunterricht in Bayern 1910 – 1914 — **206**
Zusammenfassung — **216**

Kapitel 7
Freidenker in Krieg und Revolution 1914 – 1922 — 220
Freidenker und Kriegsausbruch — **222**
Freigeistige Kriegsbefürworter — **224**
Freigeistige Pazifisten — **228**
Sozialistische Opposition gegen den Krieg — **230**
Debatte über Dissidentenkinder — **236**
Freidenker während der Revolution — **240**
Adolph Hoffmann als Kultusminister — **242**
Säkularismus und Weimarer Verfassung — **248**
Ernst Däumig und die Räterevolution — **254**
Der letzte Akt der Revolution — **264**
Zusammenfassung — **266**

Kapitel 8
Der Monismus in der Weimarer Arbeiterkultur — 269
Die Generation der Monisten von 1918 — **273**
Kultur und Revolution: Neukantianismus versus Monismus — **279**
Monismus als „erweiterter Marxismus“: Paul und Maria Krische — **283**
Monismus, Sozialismus und Sexualreform: Magnus Hirschfeld — **291**
Nudismus, Gymnastik und Sozialismus: Adolf Koch — **300**
Ritual und Theater: Max Zelck — **309**
Bildungsreform: Fritz Gansberg und Kurt Löwenstein — **314**
Zusammenfassung — **318**

Kapitel 9
Kulturkampf in der späten Weimarer Republik — 320
Proletarisches Freidenkertum in der Weimarer Republik — **323**
Die Gemeinschaft proletarischer Freidenker (GpF) — **324**
Verein der Freidenker für Feuerbestattung (VFF) — **327**
Kommunistischer Säkularismus — **332**
Parteipolitik, autoritärer Staat und Religion — **336**
Das katholische Milieu — **338**
Das konservativ-protestantische Milieu — **340**

Vom Bekenntnis zur politischen Mobilisierung — **343**
Antisäkularismus und „Konservative Revolution“ — **343**
Antisäkularismus und Nationalsozialismus — **353**
Zusammenfassung — **359**

Epilog — 362
Der rote Säkularismus nach 1933 — **363**
Kalter Krieg und geteiltes Deutschland — **367**
Drei Endpunkte — **371**

Appendix 1
Mitgliederzahlen freigeistiger Organisationen 1914 — 376

Appendix 2
Mitgliederzahlen freigeistiger Organisationen 1930 — 377

Appendix 3
Kurzbiografien — 378

Appendix 4
Vorträge gehalten im Arbeiterbildungsverein Berlin Nord 1889 – 1891 — 388

Archive — 390

Gedruckte Protokolle, Verzeichnisse, Akten- und Quellensammlungen — 392

Literaturverzeichnis — 393

Personenregister — 417

Ortsregister — 422

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1.1 Plakat zu Ehren der Begründer der deutschen Sozialdemokratie: Roßmäßler, Fritzsche, Dammer und Vahlteich waren Mitglieder freireligiöser Gemeinden. (Mit freundlicher Genehmigung: AdsD/FES 6/FOTB004002).

Abb. 2.1 Postkarte einer Vorkriegs-Jugendweihe, mit Bruno Wille als Zelebrant und Adolph Hoffmann in die Fotografie hineinmontiert. (A. Hoffmann Verlag, undatiert, Bundesarchiv).

Abb. 2.2 Frontispiz: Wilhelm Bölsche, Der Mensch der Zukunft (Stuttgart: Kosmos, Gesellschaft der Naturfreunde, 1915).

Abb. 2.3 Links: Bruno Wille, rechts: Wilhelm Bölsche. (IISG, The Bookman XXXVII, 1913, S. 138).

Abb. 2.4 Sozialistische Dozenten in populärwissenschaftlichen Freidenker-Vereinen um 1890. Theodor Metzner, Ottilie Baader, Waldeck Manasse, Emma Ihrer. (Mit freundlicher Genehmigung: IISG, AdsD 6/FOTA004068, 6/FOTA019001).

Abb. 3.1 Bilder von Prometheus. Oben: Titelkopf von „Der Freidenker"; unten: Deutscher Monistenbund (Ernst Haeckel Haus).

Abb. 3.2 Postkarte mit Bruno Wille in seiner Friedrichshagener Gefängniszelle; vor dem vergitterten Fenster haben sich einige Anhänger, darunter Wilhelm Bölsche, versammelt. (Bruno Wille, Das Gefängnis zum Preußischen Adler: Eine selbsterlebte Schildbürgerei. Mit einem Bild des Gefängnisses, Jena 1914).

Abb. 3.3 Postkarte der Giordano-Bruno-Feier im Jahr 1900. (A. Hoffmann Verlag, Privatbesitz des Autors).

Abb. 4.1 Links: Johannes Guttzeit, rechts: Agnes Wabnitz. (Wolfgang Sterneck, AdsD 6/FOTA045425).

Abb. 5.1 Links: Paul Löbe, 1890er Jahre; rechts: Walter Ulbricht, ca. 1914. (Paul Löbe, Erinnerungen eines Reichstagspräsidenten, Berlin 1949, S. 12, Bundesarchiv).

Abb. 5.2 Exlibris für Arbeiterleser: Gustav Hennig, „Buch-Eigener-Zeichen", (Der Bibliothekar, 1/4, Beilage, August 1909).

Abb. 6.1 „Der Massen-Austritt aus der Landeskirche". (Lustige Blätter, 1912).

Abb. 6.2 „Neuer Kulturkampf": Postkarte, herausgegeben von der Zentrumspartei. (Privatbesitz des Autors).

Abb. 7.1 Freireligiöse Führer der USPD. Von links nach rechts: Adolph Hoffmann, Ewald Vogtherr, Fritz Kunert, Ernst Däumig. (Mit freundlicher Genehmigung des Bundesarchivs, FES, AdsD 6/FOTA030692, 6/FOTA034288, 6/ FOTA036604).

Abb. 7.2 „Zur Rechten sieht man wie zur Linken – einen halben Unabhängigen hinken!" Das Schwert Moskaus und zwei Depeschen, eine von Däumig für den Beitritt zur Komintern, die andere von Dittmann dagegen, spalten die USPD. (Ulk, Oktober 1920. Mit freundlicher Genehmigung der Universitätsbibliothek Heidelberg).

Abb. 8.1 Von links nach rechts, sitzend: Magnus Hirschfeld, Maria Krische, Paul Krische, Motzener See. (Bilderbuch der Körperkulturschule Adolf Koch, Leipzig 1933).

Abb. 8.2 Körperkulturschule Adolf Koch. (Kulturwille 1926, S. 86).

Abb. 8.3 Kurt Löwenstein in einer Kinderrepublik, 1932 (AdsD 6/FOTA007500).

Abb. 9.1 Kirchenaustritts-Sonderausgabe von „Der Atheist", April 1925.

Abb. 9.2 „Wir lassen dich nicht, du segnest uns dann!" unter der Artikelüberschrift „Konkordat = Faschismus" (Der Gottlose, Bd. 2, Nr. 3, März 1929).

Abb. 10.1 „Geliebte Gemeinde!" (Der Wahre Jacob, 14.1.1933).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz.

https://doi.org/10.1515/9783111692029-001

Tabellenverzeichnis

Tab. 3.1 Mitglieder der freireligiösen Gemeinde, die in die Berliner Stadtverordnetenversammlung gewählt wurden, 1868 – 1914.
Tab. 5.1 Entwicklung der wissenschaftlichen „Wanderkurse“ in Deutschland.
Tab. 6.1 Formelle Kirchenaustritte in Berlin.
Tab. 7.1 Mitgliedschaft in der Gemeinschaft proletarischer Freidenker (GpF), 1. September 1921; Wahlergebnisse der Reichstagswahlen, 6. Juni 1920.
Tab. 9.1 Konfessionelle Zugehörigkeit der Reichstagsabgeordneten 1918 – 1933.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.1515/9783111692029-002

Abkürzungsverzeichnis

ADAV	Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein
AdsD	Archiv der sozialen Demokratie
AES	Staatssekretariat, Vatikan
ASV	Geheimarchiv, Vatikan
BArch	Bundesarchiv
BayHStA	Bayerisches Hauptstaatsarchiv
BBAW	Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften
BFGD	Bund Freireligiöser Gemeinden Deutschlands
BNV	Bund Neues Vaterland
DDP	Deutsche Demokratische Partei
DDR	Deutsche Demokratische Republik
DFB	Deutscher Freidenkerbund
DFV	Deutscher Freidenker-Verband
DGEK	Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur
DMB	Deutscher Monistenbund
DNVP	Deutschnationale Volkspartei
EHH	Ernst-Haeckel-Haus
ELAB	Evangelisches Landeskirchenarchiv in Berlin
EZA	Evangelisches Zentralarchiv
FRG	Freireligiöse Gemeinde
GpF	Gemeinschaft proletarischer Freidenker
GStA	Geheimes Staatsarchiv
GVV	Gesellschaft zur Verbreitung von Volksbildung
HVD	Humanistischer Verband Deutschland
IISG	Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis
IPF	Internationale Proletarischer Freidenker
ISK	Internationaler Sozialistischer Kampfbund
KPD	Kommunistische Partei Deutschlands
LAB	Landesarchiv Berlin
NL	Nachlass
SAG	Sozialistische Arbeitsgemeinschaft
SAPMO	Stiftung Archiv der Parteien und Massenorganisationen der DDR
SDAP	Sozialdemokratische Arbeiterpartei
SED	Sozialistische Einheitspartei Deutschlands
SPD	Sozialdemokratische Partei Deutschlands
StaM	Staatsarchiv Munich
USPD	Unabhängige Sozialdemokratische Partei Deutschlands
VDAV	Verband Deutscher Arbeitervereine
VFF	Verein der Freidenker für Feuerbestattung
VfFF	Verband für Freidenkertum und Feuerbestattung
ZpF	Zentralverband proletarischer Freidenker

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.1515/9783111692029-003

Vorwort

Die Geschichtsschreibung zur sozialistischen Arbeiterbewegung hat ihre besten Tage lange hinter sich. So lautet eine in den letzten Jahren auch in der Bundesrepublik oft wiederholte Klage. Von den 1960er bis zu den 1980er Jahren – so das Argument –, hätten Historikerinnen und Historiker mit Studien zu Arbeiterbewegung und Arbeiterprotest maßgeblich zur methodischen Innovation in der Geschichtswissenschaft beigetragen. Das bald nach dem Ende des Kalten Krieges proklamierte Ende des sozialdemokratischen Zeitalters und das Verblassen politischer Hoffnungen auf die progressive Rolle der Arbeiterschaft hätten dann allerdings zu einem sinkenden Interesse an der Forschung zur Geschichte der Arbeiterbewegung und ihrer Marginalisierung innerhalb des Fachs geführt.

Doch die vorliegende Studie von Todd Weir zum sozialistischen Säkularismus in Deutschland von 1890 bis 1933 zeigt, dass methodische Innovation auch unabhängig von der politischen Großwetterlage zur Geltung kommen kann. Dazu ist es nötig, wie Weir demonstriert, die Forschung zur Arbeiterbewegung für allgemeine historiografische Trends anschlussfähig zu machen. In diesem Fall heißt das, die Entwicklung der Sozialdemokratie seit ihrem Wachstum zur Massenpartei ab 1890 aus der Perspektive der neuen kulturhistorischen Forschung zu Religion und Säkularismus zu analysieren. „Religion ist Privatsache“, so lautete die Formulierung, mit der das Gothaer Programm von 1875 den innerparteilichen Streit um Atheismus und Antiklerikalismus entschärfen wollte. Die Formierung des roten Säkularismus zu einem wichtigen Teil der sozialistischen Subkultur machte diese Hoffnung allerdings zunichte. In diesem Buch analysiert Todd Weir nicht nur die Semantiken, Wissensformen und kulturellen Praktiken all jener Sozialdemokraten, die sich als Monisten und Freidenker die Überwindung der christlichen Religion zum Ziel gesetzt hatten. An wichtigen historischen Wendepunkten zeigt er zudem ganz konkret den Einfluss von Konflikten über den roten Säkularismus auf die Geschichte der Arbeiterbewegung auf, ob bei der Parteispaltung 1917 oder in der Revolution von 1918/19. Die hier vorgelegte Analyse der Verschiebungen im konfessionell-politischen Feld, die sich durch den Kampf gegen den roten Säkularismus in den Jahren 1928 bis 1933 vollzogen, hat über das engere Thema hinaus weitreichende Konsequenzen für das Verständnis der Zerstörung der Weimarer Republik.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.1515/9783111692029-004

Das Buch von Todd Weir bietet somit nicht nur die erste umfassenden Geschichte des roten Säkularismus von 1890 bis 1933. Es eröffnet zugleich weitreichende Einsichten in die Dynamik der religiösen und politischen Entwicklung in Deutschland in diesem Zeitraum. Es ist sehr zu begrüßen, dass dieses innovative Buch nun auch in deutscher Übersetzung vorliegt.

Benjamin Ziemann (University of Sheffield)

Vorwort zur deutschen Ausgabe

Das Schwinden des einst nahezu universellen Glaubens an einen transzendenten Gott bildete den Ausgangspunkt für mehrere einflussreiche Diagnosen des modernen Zustands. Für Friedrich Nietzsche bedeutete der Tod Gottes den Verlust der zivilisatorischen Orientierung: „Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten?". Martin Heidegger sprach schlicht von der „Entgötterung" der Neuzeit. Zu Beginn unseres Jahrhunderts postulierte der kanadische Philosoph Charles Taylor, der Einzelne könne zwar weiterhin glauben, aber nur im „immanenten Rahmen" einer säkularen Umgebung. Doch all diese Philosophen hatten wenig übrig für jene Freidenker, die sich laut und öffentlich zu Atheismus und Materialismus bekannten. In Nietzsches Erzählung vom „tollen Menschen" waren die Ungläubigen, denen er auf dem Marktplatz begegnete, schläfrige Spießbürger, die er mit seiner in der Mittagssonne leuchtenden Laterne aus ihrer Selbstgefälligkeit zu wecken versuchte. Heidegger verachtete den „groben Atheismus", und Charles Taylor hielt es weder für möglich noch für lohnend, mit streitbaren Säkularisten einen sinnvollen kulturellen Austausch zu führen, weil sie in einem „geschlossenen Weltsystem" gefangen seien.[1]

Aber waren die freigeistigen Bewegungen, die am häufigsten mit dem Atheismus in Verbindung gebracht werden, wirklich intellektuell so flach, wie die Bildungseliten immer wieder behaupteten? War ihr kulturelles Angebot so negativ, wie es der Begriff Atheismus suggeriert? Waren sie politisch so unbedeutend, wie es etliche Gesamtdarstellungen der europäischen und deutschen Geschichte nahelegen, die die Freidenker grundsätzlich unberücksichtigt lassen? Ich bin diesen Fragen in mehreren Studien nachgegangen und habe festgestellt, dass der Säkularismus in der Zeit vom Vormärz bis zu seiner Unterdrückung durch den Nationalsozialismus 1933 eine breite kulturelle Kraft mit erheblicher Ausstrahlung auf Religion und Politik darstellte. Die Übersetzung meiner neuesten Studie soll daher den deutschsprachigen Lesern diesen unterbelichteten Teil ihrer Geschichte näherbringen. Ziel dieses Vorworts ist es, einige Besonderheiten des deutschen Säkularismus hervorzuheben und die Übersetzung verschiedener zentraler Begriffe zu erläutern.

Das deutsche Freidenkertum verstand sich als globale emanzipatorische Bewegung. Deutsche Freidenker nahmen an Zusammenkünften teil, um transnationale Bündnisse der republikanischen Linken zu schmieden, wie z. B. beim „Antikonzil", das 1869 in Neapel als Antwort auf das Vatikanische Konzil von Rom

1 F. Nietzsche, Der Tolle Mensch, Die fröhliche Wissenschaft, Werke in drei Bänden, Bd. 2, S. 126 ff.; M. Heidegger, Zeit des Weltbildes, S. 76; C. Taylor, A Secular Age, S. 542 – 557, 551 – 592.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.1515/9783111692029-005

einberufen wurde. Sie waren 1880 maßgeblich an der Gründung der Freidenker-Internationale beteiligt und standen 1924 an der Spitze der abtrünnigen sozialistischen Internationale Proletarischer Freidenker. Trotz der Beteiligung an diesen internationalen Bestrebungen wies der deutsche Säkularismus einige Besonderheiten hinsichtlich seiner philosophischen, sozialen und politischen Ausrichtung auf.

In den 1830er Jahren, an der Schwelle zur Entstehung moderner freigeistiger Bewegungen, stellte Heinrich Heine fest, dass im Gegensatz zu dem unter französischen und englischen Intellektuellen beliebten Materialismus, der „den Geist nur als eine Modifikation der Materie anerkannte", sich „in Deutschland eine Philosophie" erhob, die „ganz im Gegenteil nur den Geist als etwas Wirkliches annahm, die alle Materie nur für eine Modifikation des Geistes erklärte, die sogar die Existenz der Materie leugnete". Heine zufolge hatten alle radikalen Versionen der deutschen Philosophie einen Hang zum Pantheismus, den Heine „die verborgene Religion Deutschlands" nannte. Wenn das Christentum, das bisher „die dämonischen Kräfte des altgermanischen Pantheismus" in Schach gehalten habe, ins Wanken gerate, so seine Prophezeiung, werde sein „morsches" Kreuz „kläglich" zusammenbrechen. „Die alten steinernen Götter" würden sich dann „aus dem verschollenen Schutt" erheben und heftige Umwälzungen in Deutschland auslösen, „wogegen die französische Revolution nur wie eine harmlose Idylle erscheinen möchte".[2]

Etwa ein Jahrhundert später lieferte Bertolt Brecht eine ebenfalls ironische Betrachtung der deutschen Philosophie in seinen „Flüchtlingsgesprächen" von 1940, in denen sich zwei ehemalige sozialistische Freidenker während der Zeit des Nationalsozialismus im finnischen Exil treffen. Darin bemerkt der eine zum anderen: „Die Deutschen haben eine schwache Begabung für den Materialismus. Wo sie ihn haben, machen sie sofort eine Idee daraus, ein Materialist ist dann einer, der glaubt, daß die Ideen von den materiellen Zuständen kommen und nicht umgekehrt, und weiter kommt die Materie nicht mehr vor. Man könnte glauben, es sind nur zwei Sorten von Leuten in Deutschland, Pfaffen und Pfaffengegner."[3]

Brecht suggeriert hier ein Paradoxon, nämlich dass der Materialismus der deutschen Freidenker, wie früher der Idealismus der Generation Heines, auf einem eher pantheistischen Fundament aufgebaut sei. Im Laufe meiner Forschungen hat sich gezeigt, dass sich dieses scheinbare Paradoxon auflösen lässt, wenn man den philosophischen Kern des organisierten Atheismus in Deutschland nicht als *Materialismus*, sondern als *naturalistischen Monismus* versteht. Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, war zwischen den 1850er und den 1940er Jahren der natura-

2 H. Heine; Über Deutschland, S. 64, 209 – 210, 130 – 131.

3 B. Brecht, Flüchtlingsgespräche, Bertolt Brecht Werke, Bd. 18, S. 205.

listische Monismus *die* Weltanschauung des modernen deutschen Säkularismus. Der Übergang vom idealistischen und naturphilosophischen Monismus der Zeit Heines zum naturalistischen Monismus fand in der Mitte des 19. Jahrhunderts statt. Eine Schlüsselrolle spielte dabei der „deutsche Darwin" Ernst Haeckel, der den Monismus in der biologischen Evolution verankerte und ihn als „Verbindung von Wissenschaft und Religion" propagierte.

Diese philosophische Verknüpfung der freigeistigen Weltanschauung mit der Religion fand ihre soziale Entsprechung in der konfessionellen Organisation der Freigeistigkeit. Wie ich in meinem ersten Buch „Secularism and Religion in Nineteenth Century Germany: The Rise of the Fourth Confession" dargelegt habe, muss die Freigeistigkeit sowohl als eine Bewegung innerhalb der Religion als auch als eine Bewegung gegen sie verstanden werden. In diesem Zusammenhang ist es erwähnenswert, dass der einzige freigeistige Vereinstyp bis zur Gründung der Freidenkerverbände um 1880 die freireligiöse Gemeinde war. Freireligiöse Gemeinden entstanden, als katholische und protestantische Dissidenten in den 1840er Jahren aus den staatlichen Konfessionen verdrängt wurden und sich dann zu Bewegungen gegen das konfessionelle System entwickelten. Mit der Revolution von 1848 radikalisierten sie sich politisch; viele bekannten sich kurz darauf zum Monismus und später auch zum Atheismus. Es gelang ihnen jedoch nicht, sich aus den Zwängen des konfessionellen Systems zu lösen, das sie letztlich nicht zerstören konnten. Aus diesem Grund habe ich sie, etwas ironisch, als „vierte Konfession" bezeichnet.

Erst mit dem Aufkommen der proletarischen Freidenkerbewegung nach dem Ersten Weltkrieg dominierten die Freidenker zahlenmäßig die freigeistige Szene. Obwohl sie gemeinhin als Freidenker bezeichnet wurden, gehörte vor 1918 nur eine Minderheit den Freidenkervereinigungen an. Die präzisere Bezeichnung für die Bewegung, die den Atheismus als monistische Weltanschauung vorantrieb, ist „freigeistig". Und tatsächlich wählten sie, wenn sie sich zu Dachverbänden zusammenschlossen, diesen Begriff für ihr Gemeinwesen, wie etwa die 1922 gegründete Reichsarbeitsgemeinschaft freigeistiger Verbände.

Der Begriff „freigeistig" hat keine englische Entsprechung. Dem Historiker Rainer Wild zufolge reicht der deutsche Begriff „Freigeist" bis in die frühe Neuzeit zurück und hat, anders als die englische Bezeichnung „Freethinker", semantische Konnotationen eines positiven spirituellen Glaubens.[4] Für meine englischen Veröffentlichungen musste ich daher auf einen anderen englischen Begriff zurückgreifen, um auch diese positiven Konnotationen zu erfassen, und wählte „secularist", wie ich in der Einleitung zu diesem Buch ausführlicher erklären werde. Dieser Begriff kam 1851 auf, als Englands führender Freidenker, George Holyoake, ver-

4 R. Wild, Freidenker in Deutschland, S. 253–285.

suchte, sich von dem negativeren Begriff Atheismus zu distanzieren, der gemeinhin mit dem Freidenkertum verbunden war. Diese Begriffswahl hatte den zusätzlichen Vorteil, dass ich meine Forschung zur deutschen Geschichte in die größeren Debatten einordnen konnte, die in der postkolonialen Theorie um den Begriff „secularism“ geführt werden.

Bei der deutschen Übersetzung tauchte das Problem der Terminologie erneut auf. Anstatt einfach auf „freigeistig“ allein zurückzugreifen, haben wir es mit meinem englischen Begriff – der jetzt mit „Säkularismus“ übersetzt ist – verbunden. Dadurch sollte gezeigt werden, wie sich die deutsche Religionsgeschichte in eine entstehende globale Geschichte des Säkularismus einpassen lässt. Noch wichtiger war hier jedoch, einen Begriffsrahmen zu wählen, der weiter als „Freidenkertum“ und „freireligiöse Gemeinden“ geht. Denn ein Kernargument dieses Buches ist es, dass man ausgehend von der Vereinsgeschichte der Freidenker die Konturen einer viel größeren freigeistigen Kultur in Deutschland herausarbeiten kann.

Eine weitere Eigenschaft des deutschen Freidenkertums, die Erwähnung verdient, ist die enge Verflechtung mit dem Sozialismus. Der Atheismus hatte sich zunächst in den republikanisch-liberalen Kreisen Europas großer Beliebtheit erfreut. Doch als Friedrich Engels 1892 feststellte, dass auch die Arbeiterschaft den Atheismus angenommen hatte, blieb den bürgerlichen Liberalen nichts anderes übrig, „als ihre Freigeisterei stillschweigend fallenzulassen, ganz wie ein kecker Bengel, wenn die Seekrankheit ihn mehr und mehr beschleicht, die brennende Zigarre verschwinden lässt, mit der er renommistisch an Bord stolziert war“.[5] Während die Blütezeit des Freidenkertums in Frankreich und Belgien vor 1914 lag, erreichte es in Mitteleuropa seine maximale Ausdehnung erst in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre, als der sozialistische oder „proletarische“ Flügel des Freidenkertums den „bürgerlichen“ in den Schatten stellte und allein in Deutschland eine Mitgliederzahl von über einer halben Million erreichte. Die sozialdemokratische Führung der Freidenker ließ sich auf ein kompliziertes Hin und Her mit der bolschewistischen Gottlosenbewegung ein, die eine staatlich geförderte antiklerikale Propaganda war.

Dieses Buch ist auch eine Studie über den deutschen Sozialismus. Als ich in den 1990er Jahren an der Humboldt-Universität zu Berlin meinen Magister machte, habe ich bei Wissenschaftlern wie Heinrich August Winkler studiert, deren Untersuchungen zur Geschichte der deutschen Sozialdemokratie noch immer unser heu-

5 F. Engels, Einleitung zur englischen Ausgabe (1892) der Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, MEW, Bd. 22, S. 287–311.

tiges Verständnis prägen. Ein weiteres Ziel dieser Übersetzung ist es, dieses Buch in einen engeren Dialog mit der deutschen Geschichtswissenschaft zu bringen.

Die deutsche Ausgabe wäre ohne die Unterstützung mehrerer Personen nicht möglich gewesen. Ich bin Benjamin Ziemann dankbar für seine Bereitschaft, ein Vorwort beizusteuern. Mein größter Dank gilt Christine Brocks, die mit großer sprachlicher und historischer Sensibilität an der Übersetzung dieses Buches gearbeitet hat. Auf dem Weg dorthin leisteten ehemalige Studenten redaktionelle Hilfe, darunter Veronika Schnitzenbaumer, Maurice Backschat und Imani Nijp. Der Friedrich Ebert Stiftung und dem Open Access Fund der Universität Groningen danke ich für ihre finanzielle Unterstützung. Mein Dank gilt außerdem dem Lektor Aaron Sanborn-Overby von De Gruyter und dem Redaktionsausschuss für die Möglichkeit, dieses Buch in der Reihe „Religion and Its Others“ zu publizieren.

Vorwort zur englischen Ausgabe

Mein Studium der deutschen Geschichte begann in den 1990er Jahren an der Humboldt-Universität zu Berlin. Ich wohnte damals in einem heruntergekommenen Mietshaus im Stadtteil Prenzlauer Berg, das hauptsächlich von Studenten, viele von ihnen erst kürzlich aus dem Westen gekommen, und älteren Ostdeutschen bewohnt wurde. Als ich eines Tages mein Altpapier in die Recycling-Tonne werfen wollte, fiel mein Blick auf eine Sammlung ausgewählter Werke von Marx, Engels und Lenin, die in rotes und blaues Kunstleder gebunden und mit goldfarbenen Papierrändern versehen waren – die Art von Büchern, die in der DDR bei offiziellen Anlässen üblicherweise an Parteimitglieder überreicht wurden. Ich stellte mir vor, dass ein ehemaliger Staatsfunktionär vor Kurzem verstorben war und seine Verwandten beim Ausmisten der Wohnung diese Bücher einfach als ungelesene und wertlose Relikte einer vergangenen Zeit weggeworfen hatten. Ich holte ein paar dieser Klassiker heraus, ebenso wie eine imposante achtbändige, von der SED herausgegebene Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung, die ich aber später nie gelesen habe. Nur eines dieser Bücher stammte aus der Zeit vor der Gründung der DDR im Jahr 1949. Es handelte sich um einen gebundenen Jahresband der „Proletarischen Heimstunden", einer Zeitschrift, die Mitte der 1920er Jahre von der Gemeinschaft proletarischer Freidenker herausgegeben wurde.

Ich hatte noch nie von den proletarischen Freidenkern gehört und konnte sie nicht in die Geschichte der sozialistischen Bewegung einordnen. Neugierig geworden, begann ich, die Zeitschrift durchzublättern. Jede Ausgabe war zur Erbauung und Unterhaltung der Arbeiter gedacht und enthielt kurze Werke von expressionistischen Dichtern und Romanautoren aus der Arbeiterklasse, Essays von bolschewistischen Kulturtheoretikern, die mit dem sowjetischen Proletkult verbunden waren, sowie Artikel über Nietzsche, Einstein und Freud. Eingestreut waren ältere Gedichte wie die des „romantischen Anarchisten" John Mackay oder des amerikanischen Transzendentalisten Walt Whitman, populärwissenschaftliche Abhandlungen und expressionistische Holzschnitte, die nackte, in der Natur tanzende Figuren oder das Universum als lebendige Einheit zeigen. Wie man es von einer freidenkerischen Zeitschrift erwarten würde, gab es auch viele religionskritische Artikel.

Zu dieser Zeit schrieb ich eine Magisterarbeit über die Zwangskollektivierung der ostdeutschen Landwirtschaft in den frühen 1950er Jahren und war es leid, die starre Sprache des Marxismus-Leninismus zu lesen, in der die staatlichen Akteure zu schreiben gezwungen waren. Die zufällige Entdeckung der „Proletarischen Heimstunden" offenbarte mir eine neue Facette der Geschichte des Sozialismus, nämlich sein Verhältnis zur Religion. Rückblickend stelle ich fest, dass die Entsor-

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.1515/9783111692029-006

gung dieser Privatbibliothek einige Jahre nach der Wiedervereinigung mit einem Wendepunkt in der Geschichte und der Geschichtsschreibung des deutschen Sozialismus zusammenfiel. Der Zusammenbruch der Sowjetunion erschütterte die marxistischen Wahrheiten zutiefst, die – ob wirklich geglaubt oder erzwungen – die Regime Osteuropas bis dahin aufrechterhalten hatten. Er beseitigte das kontextuelle Feld, in dem Wissenschaftler auf beiden Seiten der Mauer die Geschichte des Sozialismus und der deutschen Arbeiterklasse schrieben und diskutierten. Zwischen den 1960er und 1990er Jahren gehörte diese zu den herausragenden Themen der deutschen Sozialgeschichte. Innerhalb von zehn Jahren nach dem Zusammenbruch der DDR im Jahr 1989 erschien sie als übermäßig erforscht, wenn nicht gar als irrelevant.

Während das wissenschaftliche Interesse an der Geschichte der deutschen Arbeiterklasse und der sozialistischen Parteien ab Mitte der 1990er Jahre drastisch nachließ, rückte die Religion mehr und mehr in den Mittelpunkt. Diese Querströmungen hingen miteinander zusammen. Nach dem Ende des Kalten Krieges begann die Forschung, nicht nur auf Ideologien, sondern auch auf religiöse Bindungen zu schauen, um politisches Verhalten zu verstehen. Die „Rückkehr der Religion“ in Gestalt der innenpolitischen „culture wars“ in den Vereinigten Staaten und neuer internationaler Konflikte eröffnete ein neues Feld für Studien zu Religion und Politik. Inzwischen haben Historiker sich mit diesem historiografischen Ansatz lange genug beschäftigt, dass es möglicherweise an der Zeit ist für eine weitere Wende, eine Wende zurück zur Sozial- und Kulturgeschichte der deutschen sozialistischen Bewegung, aber eine, die sie aus der Perspektive von Religion und Säkularismus betrachtet.

Die Arbeit an diesem Buch haben viele Menschen begleitet, denen ich hier danken möchte. Vor etwa zehn Jahren begann ich einen freundschaftlichen Austausch mit Benjamin Ziemann, der mich hartnäckig herausgefordert und das Beste der sozialgeschichtlichen Tradition – die in diesem Buch in Teilen kritisiert wird – verteidigt hat. Moritz Föllmer hat aufschlussreiche Kommentare zu zwei Kapiteln geliefert. Ich habe außerdem im Laufe der Jahre von der Zusammenarbeit mit Tracie Matysik, Heléna Tóth und Horst Groschopp profitiert, die sich bestens in der Geschichte des mitteleuropäischen Säkularismus auskennen. Danken möchte ich auch Victoria Smolkin und Igor Polianski für unsere fruchtbaren Gespräche über den sowjetischen Säkularismus und Anton Jansson für die sorgfältige Durchsicht des Manuskripts. Einige der wichtigsten Interpretationslinien dieser Studie sind bei Workshops an der Queen‘s University Belfast zum Thema „The Interwar Kulturkampf“ im Jahr 2015 und an der British Academy zum Thema „apologetics and politics“ im Jahr 2017 angeregt worden. Ich bin meinen Mitveranstaltern Hugh McLeod und Benjamin Ziemann sowie den Teilnehmern und Teilnehmerinnen für diese Gelegenheit dankbar.

Die Recherchen für dieses Buch wurden größtenteils während meiner Tätigkeit an der Queen's University Belfast durchgeführt und durch Zuschüsse der British Academy, des Arts and Humanities Research Council und des Leverhulme Trust unterstützt. Ich danke außerdem dem Historischen Kolleg München, das mir 2012 ein Stipendium gewährt hat. Die Fertigstellung des Manuskripts erfolgte größtenteils im Frühjahr 2022, als ich Senior Fellow am Forschungszentrum „Multiple Secularities" der Universität Leipzig war. Ich bin den Co-Direktoren Monika Wohlrab-Sahr und Christoph Kleine sowie den Stipendiaten des Zentrums für ihre kritischen Fragen und ihre Unterstützung dankbar.

Die Teilnehmer und Teilnehmerinnen des 2021 von Daniel Steinmetz-Jenkins, Michelle C. Sanchez und Justin Reynolds organsierten Projekts „Historicizing Secular Studies" haben mir wertvolle Hinweise für die Einleitung gegeben. Mit Kollegen und Kolleginnen an der Universität Groningen habe ich die Kapitel dieses Buches oft diskutiert, insbesondere mit Kim Knibbe, Clemens Six und meinen Doktoranden.

Kapitel 7 und 9 sind bereits in Teilen in „Central European History" bzw. „Past & Present" veröffentlicht worden. Ich bin meiner Lebensgefährtin Anna Salzano und meinen Kindern Sasha und Martin dankbar für ihre Hilfe und Unterstützung, so wie auch meinen Eltern Kristina und Tom und meinem Bruder Brian Weir. Ihnen widme ich dieses Buch.

Kapitel 1
Sozialismus und Säkularismus als zwei Kulturen. Eine Einführung

Seit dem späten 19. Jahrhundert und bis weit in den Kalten Krieg hinein war der Sozialismus die stärkste und dauerhafteste politische und soziale Oppositionsbewegung in Europa. Vor dem Ersten Weltkrieg bewegte sich diese Opposition weitgehend außerhalb der herrschenden Ordnung. Sozialistische Parteien waren von der Regierungsbeteiligung ausgeschlossen, und gewerkschaftliche Arbeitskämpfe wurden häufig mit Gewalt und staatlicher Repression beantwortet. Nach dem Krieg spaltete sich die sozialistische Bewegung in rivalisierende sozialdemokratische und kommunistische Parteien. Erstere kamen in vielen Ländern an die Regierung, letztere trugen wesentlich zur politischen Polarisierung bei, die in weiten Teilen Europas die Entstehung autoritärer Regime begünstigte. In Deutschland bildete sich schon früh eine eigenständige sozialistische Bewegung. Die 1875 gegründete Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands (SAP), die sich 1890 in Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD) umbenannte, wurde in den folgenden vierzig Jahren zum Schrittmacher ihrer Schwesterparteien in ganz Europa.

Die Religion spielte in der Politik der europäischen Linken und zweifellos auch in der sozialistischen Bewegung eine entscheidende Rolle. Zwar gab es auch eine christlich-sozialistische Strömung, doch im Kern war der Sozialismus eine Bewegung, die die Religion aus dem Bereich des Staates und des öffentlichen Lebens verdrängen wollte. In gemäßigter Form bestand dies im Postulat der Trennung von Staat und Kirche: Die Formel „Religion ist Privatsache“, festgeschrieben im Gothaer Programm der SPD von 1875, blieb eine zentrale Forderung der Partei. Radikaler noch war der Antiklerikalismus. Der Reichstagsabgeordnete und führende deutsche Sozialdemokrat August Bebel löste 1874 mit seinem Ausspruch „Christentum und Sozialismus stehen sich gegenüber wie Feuer und Wasser“ Empörung aus.[1] In den folgenden 85 Jahren bis hin zur Überarbeitung des SPD-Programms auf dem Bad Godesberger Parteitag 1959 war die sozialistische Bewegung in Deutschland immer wieder Schauplatz antiklerikaler Agitation. Der Sozialismus war in den Augen vieler Deutscher antichristlich, wenn nicht gar antireligiös und atheistisch.

Die folgenden Kapitel bieten eine neue Interpretation der Religionspolitik des deutschen Sozialismus. Doch bevor dies näher ausgeführt wird, soll kurz auf die

1 A. Bebel, Christentum und Sozialismus: Eine religiöse Polemik zwischen Herrn Kaplan Hohoff in Hüffe und August Bebel, 3. Auflage, Leipzig, 1878 [1874], S. 24. Vgl. dazu V. L. Lidtke, August Bebel and German Social Democracy's Relation to the Christian Churches, S. 251.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.1515/9783111692029-007

beiden gängigsten Erklärungen für die sozialistische Religionskritik eingegangen werden. Die erste stammt von den Sozialisten des 19. Jahrhunderts selbst. Die christlichen Kirchen, die eng mit der Monarchie verbunden waren und eine hierarchische Gesellschaftsordnung als naturgegeben verteidigten, waren in dieser Sichtweise Teil des Unterdrückungsapparats gegen die Arbeiterklasse. Die christliche Theologie, so die Auffassung der Sozialisten, stelle eine geistige Fessel dar. Nach Karl Marx war die Religion bekanntlich „das Opium des Volkes" und „der Seufzer der unterdrückten Kreatur", d. h. eine beschönigende Antwort auf menschliches Leid, die von der eigentlichen Quelle der Unterdrückung – der kapitalistischen Ausbeutung – ablenkte.[2] Der Antiklerikalismus erschien auf religiöser Ebene somit als logische Konsequenz und als Äquivalent des Kampfes gegen Obrigkeitsstaat und Klassenfeind auf politischer Ebene.

Die neuere, weitgehend englischsprachige Literatur zum „secularism" bietet eine andere Lesart von Bebels Aussage. Da wir unseren Hauptbegriff „Säkularismus" aus dem Englischen übernehmen, müssen wir uns mit dieser Literatur auseinandersetzen und die verschiedenen hier verwendeten Definitionen klären.[3] Innerhalb des wachsenden Forschungsfeldes der „secular studies" bezieht sich der Begriff „secularism" auf die Ideologien, Politikansätze und verfassungsrechtlichen Bestimmungen, mit denen moderne Staaten und Eliten versuchen, Religion zu regeln.[4] Während frühere Säkularisierungstheorien davon ausgingen, dass der Rückgang des Religiösen einen weitgehend automatischen Makroprozess der Moderne darstellte, sehen neuere Studien den Säkularismus als eine primär politische Operation, in der die Unterscheidung zwischen dem Weltlichen und dem Religiösen benutzt wird, um politische Interventionen zu ermöglichen. Dieser Vorgang hat sowohl praktische – wie beispielsweise die Trennung von Kirche und Staat – als auch diskursive Dimensionen. So hat die Historikerin Joan Wallach Scott gezeigt, wie der Gegensatz säkular-religiös dazu benutzt wurde, geschlechtliche und rassische Binaritäten zu verstärken, um diskursiv das Ideal des modernen Europäers zu konstruieren, der weiß, männlich, gebildet und säkular war.[5] Die Politologin Elizabeth Shakman Hurd hat den Begriff eines „protestantischen Säkularismus" geprägt, der einen vermeintlich rationalen Protestantismus einem dogmatisch-fa-

2 K. Marx, Ein Beitrag zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Einleitung, Werke, Bd. 1., S. 378 – 391, Zitat S. 378.

3 Im Folgenden werden die Begriffe „Säkularismus", „Freigeistige Bewegung", „Freidenkertum" und „Monismus" weitgehend synonym benutzt, da die sie bezeichnenden jeweiligen Konzepte im Untersuchungszeitraum nicht immer trennscharf voneinander abgegrenzt werden können. Wenn klar definierbare Unterschiede auftauchen, wird darauf im Einzelnen hingewiesen.

4 T. Asad, Formations of the Secular; M. Warner, Varieties of Secularism in a Secular Age.

5 J. W. Scott, Sex and Secularism, S. 13 – 15.

natischen Katholizismus gegenüberstellt.[6] Angesichts dieser Varianten gehen einige Wissenschaftler sogar von verschiedenen Säkularismen aus.[7] Die meisten Säkularismusforscherinnen und -forscher sprechen jedoch aufgrund der Interdependenzen zwischen den verschiedenen Verwendungen des Gegensatzes säkular/religiös auf gesellschaftlicher Ebene nach wie vor vom Säkularismus im Singular und meinen damit eine hegemoniale Ideologie, „die sich durch einen universalistischen Anspruch und einen Anspruch auf Überlegenheit gegenüber nicht-säkularen Alternativen auszeichnet".[8]

Aus dieser Perspektive erscheint der in sozialistischen Kreisen propagierte Antiklerikalismus in einem neuen Licht. Statt einer Abwehrhaltung gegenüber der Allianz von Thron und Altar, wie er von Sozialisten im Allgemeinen vertreten wurde, kann der Antiklerikalismus auch als Aufruf an die Arbeiter gesehen werden, sich mit der entstehenden weltlichen Moderne zu identifizieren. Bis zu einem gewissen Grad lassen sich diese Positionen miteinander vereinbaren, wenn man bedenkt, dass sich die Sozialisten als die legitimen Erben der Aufklärung, der Französischen Revolution und der demokratischen Bewegung von 1848 betrachteten. Es liegt nahe, dass Bebel mit seiner Äußerung von 1874 seinen liberalen Kollegen die radikalen Konsequenzen wissenschaftlicher Entdeckungen vor Augen führen wollte, an die viele zwar privat glaubten, mit denen sie aber öffentlich nicht mehr in Verbindung gebracht werden wollten. Doch in dieser Interpretation ist der Säkularismus lediglich ein hegemonialer Diskurs der Moderne, der ein breites Spektrum gesellschaftlicher Formationen vom Protestantismus über den Liberalismus bis hin zum Sozialismus prägte und damit auch vereinte. Damit aber lassen sich die in diesem Buch dokumentierten sozialistischen Positionen zu Religion und Atheismus nicht hinreichend erklären. Ein solches Verständnis des Säkularismus entspricht auch nicht der historischen Verwendung des englischen Begriffs „secularism", wie er im 19. Jahrhundert aufkam.

Führende Vertreter und Vertreterinnen der „secular studies" wie Talal Asad und Joan Wallach Scott behaupten, dass ihre Analysen auf einer genealogischen Darstellung der begrifflichen Verwendung des Säkularismus beruhen, anstatt vergangenen Ereignissen eine ahistorische, normative Definition von Säkularismus überzustülpen.[9] Wie ich jedoch an anderer Stelle gezeigt habe, verbirgt diese Begriffsgeschichte des Säkularismus ebenso viel wie sie über die Bedeutung des Be-

6 E. S. Hurd, The Political Authority of Secularism in International Relations, S. 247.

7 M. Burchardt/M. Wohlrab-Sahr/M. Middell (Hg.), Multiple Secularities Beyond the West; L. E. Cady/E. Hurd (Hg.), Comparative Secularisms in a Global Age.

8 E. Hurd, The Politics of Secularism in International Relations, S. 235; P. v. d. Veer, The Modern Spirit of Asia, S. 144–167.

9 T. Asad, Formations of the Secular, S. 16; J. W. Scott, Sex and Secularism, S. 4–6.

griffs offenbart, als dieser 1851 von George Holyoake eingeführt wurde, um die englische Freidenkerbewegung unter seiner Leitung zu transformieren.[10] Holyoake lehnte sich bei der Verwendung des Begriffs „secular" an die Liberalen jener Zeit an; so unterstützte er zum Beispiel ihre Forderung nach der Einführung landesweiter weltlicher Schulen. Die daraus resultierende Assoziation mit Freidenkertum ließ manche Liberale, darunter auch den prominenten Reformer Richard Cobden, vor dem Begriff „secular" zurückschrecken – und mehr noch vor dem auf Holyoake zurückgehenden Terminus mit dem Zusatz „ism".[11] Doch Holyoake wollte mit seinem Neologismus vor allem die „positive Agenda und das alternative Wertesystem" des Freidenkertums betonen, das sich nicht in einer Kritik der Religion erschöpfte, wie die Historikerin Laura Schwartz glaubt.[12] Holyoake verstand Säkularismus als „Diesseitsdenken", „Kosmismus", „eine neue Form des Denkens und Handelns" und als „Lebensphilosophie für diejenigen, die die Theologie nicht akzeptieren".[13] Mit anderen Worten, Säkularismus war ein Wissens- und Ethiksystem, das mit anderen Sinnsysteme auf dem Feld der Religion konkurrieren konnte.

Der Säkularismus entwickelte sich also zunächst aus den liberalen Forderungen einer Abgrenzung von Religion und Weltlichkeit, aber mit dem ausdrücklichen Ziel, die radikal abweichende Kultur der eher plebejischen Freidenker zu profilieren. Indem Asad und Scott den Begriff „Säkularismus" in anachronistischer Weise auf die liberalen Eliten anwenden – von denen im Übrigen viele den Begriff mieden – verschleiern sie seine eigentliche, von den Freidenkern vorgeschlagene Definition. Um zwischen beiden zu unterscheiden, bezeichne ich den einen als „politischen" und den anderen als „weltanschaulichen" Säkularismus. Politischer Säkularismus meint die rechtliche und diskursive Anwendung der säkular-religiösen Binarität zur Durchsetzung politischer Ziele. Weltanschaulicher Säkularismus bezeichnet das Eintreten für einen kulturellen Wandel, der auf der Ablösung dualistischer Religionen durch immanente Sinnsysteme beruht. Während der politische Säkularismus meist von modernen Staaten und sozialen Eliten vorangetrieben wurde, ist der weltanschauliche Säkularismus, der oft mit politischer Opposition

10 T. H. Weir, Germany and the New Global History of Secularism: Questioning the Postcolonial Genealogy, S. 6–20.

11 1850 gelang es Richard Cobden, die Gründer der National Secular School Association davon zu überzeugen, das Wort „secular" aus ihrem Namen zu streichen, um zu vermeiden, „dass sie ein Loch in ihre Rüstung reißen, das sie eines Tages nur mit Mühe und Diskussion wieder zuschweißen können". S. E. Maltby, Manchester and the Movement for National Elementary Education 1800–1870, S. 78 f.

12 L. Schwartz, Infidel Feminism, S. 8.

13 W. S. Ross, We Want Science, and More than Science, S. 3479; G. Holyoake, The Principles of Secularism, S. 27.

assoziiert wird, in der Regel von eher marginalen gesellschaftlichen Milieus vertreten worden. Wenn im Folgenden der Begriff Säkularismus verwendet wird, ist damit der weltanschauliche Säkularismus gemeint.

Die Verwendung des deutschen Begriffs „Weltanschauung" in Bezug auf Holyoakes Bewegung ist selbst ein Anachronismus, da die Rezeption dieses Begriffs in der englischsprachigen Welt erst später einsetzte. In Deutschland war „Weltanschauung" zu dieser Zeit bereits ein zentraler Begriff, um den sich der entstehende deutsche Säkularismus formierte. 1850 erschien die erste Schrift des freireligiösen Predigers Eduard Baltzer in seiner Reihe „Alte und Neue Weltanschauung" unter dem Titel „Das Verhältnis der freien Gemeinden zu den alten Religionen, besonders zum Christentum".[14] Baltzer berief sich hier auf den säkular-religiösen Gegensatz, tat dies aber, um die neue Weltanschauung im religiösen Feld zu verorten. Die Propagierung ihrer Weltanschauung blieb die Hauptaufgabe späterer säkularistischer Vereinigungen, aber immer in Verbindung mit ritueller Praxis, sozialem Engagement und Lebensreform. Dies machte den deutschen Säkularismus zu einer eigenständigen sozialen und kulturellen Bewegung.

Damit kommen wir zum Hauptargument der vorliegenden Untersuchung. Die zahlreichen antiklerikalen Äußerungen von Sozialisten, die sich in historischen Aufzeichnungen finden lassen – wie die von Bebel aus dem Jahr 1874 –, lassen darauf schließen, dass Sozialismus und Religion einen prinzipiellen Gegensatz darstellten. Demgegenüber aber waren die Motivationen und Argumente der Sozialisten gegen die Religion in der Tat vielfältig. Einige Sozialisten beriefen sich auf den Liberalismus und schlossen sich damit liberalen Forderungen nach Trennung von Kirche und Staat und Säkularisierung an, während andere die Rolle der Kirchen bei der sozialen Unterdrückung der Arbeiterklasse kritisierten. Doch wie wir im Verlauf dieser Untersuchung noch sehen werden, hatten die Sozialisten, die sich am stärksten in der damals so genannten „religiösen Frage" engagierten, noch ein weiteres Motiv: Sie waren aktive Verfechter des weltanschaulichen Säkularismus. Sie gehörten einer klar definierten freigeistig-sozialistischen Subkultur an, die über eigene Organisationen und Intellektuelle diese humanistisch-materialistische Weltanschauung neben marxistischen Überzeugungen zu verbreiten suchte. Ich nenne diese Subkultur „roten Säkularismus", um sie sowohl von der sozialistischen Parteikultur als auch von der freidenkerischen Kultur der deutschen Liberalen zu unterscheiden.

14 E. Baltzer, Das Verhältnis der freien Gemeinde zu den alten Religionen.

Die Kultur des Säkularismus

Bevor wir näher auf den „roten Säkularismus“ eingehen, soll zunächst die breitere Kultur des weltanschaulichen Säkularismus vorgestellt werden, wie sie sich im Deutschland des 19. Jahrhunderts herausbildete. Diese Kultur fand ihre erste institutionelle Ausprägung in der freireligiösen Bewegung, die in der Zeit der sozialen Unruhen vor der Revolution von 1848 unter protestantischen und katholischen rationalistischen Dissidenten entstand. Die freireligiösen Gemeinden behielten zwar manche Grundstrukturen der Kirchen bei, doch in den 1860er Jahren hatten viele das Christentum zugunsten eines Glaubens an die monistische Einheit von Geist und Materie in einer rein immanenten Wirklichkeit bereits aufgegeben. Mit der Gründung verschiedener Freidenkervereinigungen in den 1880er Jahren und der Gründung des Deutschen Monistenbundes 1906 unter der Führung des Biologen Ernst Haeckel gewann der Säkularismus an Vielfalt. Was alle diese Organisationen einte, war das Bestreben, den Einfluss der Kirchen im öffentlichen Leben zurückzudrängen und gleichzeitig säkularistische Alternativen zum kirchlichen Leben – Gemeinschaftsbildung, ethische Erziehung der Jugend und ein allumfassendes Glaubenssystem – zu fördern.

In meiner vorherigen Monografie „Secularism and Religion in Nineteenth-Century Germany: The Rise of the Fourth Confession“ habe ich bereits gezeigt, dass das scheinbare Paradox einer weltlichen Religion gar nicht so paradox ist, wenn man es vom Standpunkt der monarchischen deutschen Staaten des 19. Jahrhunderts betrachtet, die sich damals oft als „christliche Staaten“ bezeichneten. Der Begriff „Konfession“ liefert den Schlüssel zum Verständnis des Verhältnisses zwischen weltanschaulichem Säkularismus und seinem religiösen Umfeld. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts übernahmen die deutschen Staaten den kirchlichen Begriff der „Konfession“ und verwendeten ihn als Bezeichnung für die anerkannten katholischen und evangelischen Kirchen. Dieser abstrakte Begriff ermöglichte es den Staaten, sich von den Kirchen rechtlich zu distanzieren und zugleich die Ungleichbehandlung der Religionen zu kodifizieren.[15] Volle Rechte wurden nur den Mitgliedern der staatlich anerkannten Kirchen gewährt, während Anhänger des Säkularismus und von Minderheitsreligionen von bestimmten Rechten ausgeschlossen waren. Obwohl Judentum und Freigeistigkeit technisch gesehen keine Konfessionen waren, habe ich sie aufgrund ihrer starken Präsenz im konfessio-

15 T. H. Weir, Secularism and Religion in Nineteenth-Century Germany. Mit Bezug auf meine Studie hat Reinhard Schulze auf der Leipziger Konferenz des Projekts „Multiple Secularities“ 2018 argumentiert, dass Europa bis in die 1950er/1960er Jahre hinein von einer „konfessionellen Säkularität“ geprägt war. Siehe die spätere Formulierung in R. Schulze, Islam and the Global History of Secularity, in: Dynamics of Islam in the Modern World, S. 17–37.

nellen Feld als „dritte“ und „vierte Konfession“ bezeichnet. Auch wenn Schätzungen zufolge die Mitgliederzahl aller säkularistischen Organisationen zusammengenommen nie über 150.000 vor und 50.000 nach der Revolution von 1848 hinauskam, stellten sie für die etablierten Kirchen und den Staat ernstzunehmende Konkurrenten dar. Auf diese Weise prägte der weltanschauliche Säkularismus das konfessionelle Feld entscheidend.[16]

Die Dynamik des konfessionellen Feldes bleibt in der vorliegenden Untersuchung von zentraler Bedeutung, denn der Säkularismus konnte sich mit dem Sozialismus verbinden, weil beide homologe Positionen innerhalb der halbliberalen, halbautoritären konfessionellen Ordnung des wilhelminischen Deutschlands innehatten. Jedoch greifen wir in dieser Studie einen anderen analytischen Begriff, nämlich den der „Kultur“, als Kernbegriff auf. Er stellt ein neutrales Konzept dar, das sowohl auf die politische als auch auf die religiöse Sphäre angewandt werden kann und damit Säkularismus und Sozialismus auf eine Stufe stellt. Darüber hinaus eignet sich der Begriff der Kultur für unser Vorhaben, weil er von den historischen Akteuren selbst verwendet wurde, um die Schnittmenge zwischen Politik und Religion zu definieren, angefangen vom Kulturkampf der 1870er Jahre bis zum Kampf zwischen den Anhängern des „Kultursozialismus“ und der „Kulturreaktion“ in der Weimarer Republik.

Kultur ist ein in den Sozialwissenschaften seit Langem erprobter Begriff, der – ähnlich wie der Säkularismus – in den unterschiedlichsten Bedeutungszusammenhängen verwendet worden ist, so dass die hier verwendete Definition einer Präzisierung bedarf. Angeregt wurde sie durch den 1956 erschienenen Essay „Two Cultures“ des britischen Schriftstellers C. P. Snow, der darin die tiefe Spaltung der britischen Gelehrtenrepublik zwischen den eher christlich-pessimistischen Humanisten auf der einen Seite und den eher säkularen, optimistisch-wissenschaftlichen Eliten auf der anderen Seite beschreibt. Snow war sich sehr wohl bewusst, dass die Kategorisierung zeitgenössischer Intellektueller in zwei Lager eine starke Vereinfachung darstellte. Er räumte ein, dass der Begriff der „Kultur“ absichtlich vage gehalten sei, „etwas mehr als eine flotte Metapher, aber deutlich weniger als eine kulturelle Landkarte“.[17] Hier soll das Konzept der Kultur in ähnlicher Weise heuristische Anwendung finden. Wie bei Snow sollen schlaglichtartig zwei soziale Formationen aus der modernen Gesellschaft herausgehoben werden. Damit wird

16 Ich beziehe mich hier auf den Begriff des religiösen Feldes von P. Bourdieu, Genese und Struktur des religiösen Feldes, in: Vergleichende Sozialforschung, 13 (1991), S. 1–44. Für eine Darstellung, die die Anwendung der Konfessionalität auf den Säkularismus in Frage stellt, siehe R. Habermas, Secularism in the Long Nineteenth Century between the Global and the Local, S. 115–142. Zahlen zur Mitgliedschaft in säkularen Organisationen in Deutschland finden sich in den Anhängen 2 und 3.
17 C. P. Snow, The Two Cultures, S. 9.

nicht behauptet, die „zwei Kulturen“ Säkularismus und Sozialismus seien die einzigen für das Verständnis des Verhältnisses von Religion und linker Politik in Deutschland zu dieser Zeit relevanten; man könnte auch andere „Kulturen“ wie die Esoterik oder den Anarchismus untersuchen. Jedoch verdienen sie im Mittelpunkt zu stehen, da sie die wichtigsten Oppositionsbewegungen in ihrem jeweiligen Feld während unseres Untersuchungszeitraums darstellen.

Ein weiterer Faktor kommt noch zu der hier vorgeschlagenen Definition des Begriffs Kultur hinzu, die sich von derjenigen des Kulturanthropologen Clifford Geertz unterscheidet, der Kultur als ein „Bedeutungsgewebe“ betrachtet, aus und in dem die menschliche Gemeinschaft Sinn erzeugt.[18] Im Gegensatz dazu werden hier die Kulturen des Sozialismus und des Säkularismus als selbstorganisierende und selbstreferentielle soziale Systeme verstanden, die Individuen, Vereinigungen und Praktiken umfassen. Dem Soziologen Niklas Luhmann zufolge besteht das Wesen eines sozialen Systems darin, dass es iterativ und autopoietisch ist. Das bedeutet, dass es sich selbst produziert und reproduziert durch die kontinuierliche Zirkulation von Mitgliedern, Informationen und Aktivitäten, die alle vom System erkannt werden.[19] Im Fall des Sozialismus sind diese Bestandteile die Partei- und Arbeiterorganisationen, Wahlkampagnen sowie die in Versammlungen und in der Presse diskutierten Ideen. Zur sozialistischen Kultur gehören auch Vereine, Lieder und Rituale, die der amerikanische Historiker Vernon Lidtke in seinem gleichnamigen Buch von 1985 als „alternative Kultur“ bezeichnet hat.[20] Der in den folgenden Kapiteln entwickelte Gedanke, dass der Säkularismus auch als eigenständige Kultur verstanden werden kann, wurde durch die Arbeiten des Kulturwissenschaftlers Horst Groschopp angeregt. Groschopp hat in seiner Monografie „Dissidenten“ (1997) erstmals gezeigt, dass der Säkularismus ein philosophisch und politisch kohärentes Projekt war, das im kaiserlichen Deutschland in einem weitverzweigten Netzwerk von Intellektuellen und Vereinen reproduziert wurde.[21] Wie die sozialistische Bewegung war auch der Säkularismus kein bloßer Diskurs, sondern bestand aus sich selbst organisierenden Netzwerken und Vereinigungen mit einem hohen Maß an Selbstreflexion. Für beide Systeme soll im Folgenden gezeigt werden, dass sie über die Mitglieder der sozialistischen Parteien bzw. der Freidenkervereinigungen hinausgingen. Der Säkularismus operierte innerhalb eines breiten Netzwerks aus populärwissenschaftlichen Institutionen, radikalen Frauenorganisationen und lebensreformerischen Bewegungen, die so unterschiedliche Anliegen wie die Rechte

18 C. Geertz, Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, S. 9.
19 N. Luhmann, Soziale Systeme.
20 V. L. Lidtke, The Alternative Culture.
21 H. Groschopp, Dissidenten.

von Homosexuellen, den Vegetarismus und Alkoholabstinenz auf ihre Fahnen geschrieben hatten.[22]

Die vorliegende Studie nimmt zwei Dimensionen der Beziehung zwischen den Kulturen des Säkularismus und des Sozialismus in den Blick. Erstens wird ein umfassendes Bild des roten Säkularismus als einer selbstorganisierenden Subkultur gezeichnet, die sich an der Schnittstelle zwischen den größeren Kulturen des Sozialismus und des Säkularismus herausbildete. Zweitens wird nach der Beziehung zwischen dem roten Säkularismus und den sozialistischen Parteien gefragt, die nicht nur aus gegenseitiger Unterstützung bestand, sondern auch von zahlreichen Spannungen und Konflikten geprägt war, wobei die Säkularisten eine wiederkehrende Quelle für innerparteiliche Opposition darstellten. In diesem einleitenden Kapitel soll ein Überblick über diese beiden Dimensionen des roten Säkularismus gegeben und die wichtigsten Fragen und Erkenntnisse skizziert werden, denen die folgenden Kapitel nachgehen. Es beginnt mit der Entwicklung einer spezifisch sozialistischen Subkultur innerhalb der breiteren Kultur des Säkularismus und wendet sich dann einer kurzen Betrachtung der Beziehung dieser Subkultur zu den sozialistischen Parteien zu. Anschließend wirft die Einleitung die Frage auf, inwiefern diese Erkenntnisse dazu zwingen, zentrale Annahmen der historischen Literatur zu überdenken. Durch die Untersuchung der Spannungen, die der rote Säkularismus hervorrief, soll ein neues Licht auf die Geschichte des Sozialismus, des Säkularismus und der deutschen Politik im Allgemeinen geworfen werden.

Was war der Rote Säkularismus?

Als die sozialistische Bewegung in Deutschland in den 1860er Jahren Gestalt annahm, waren die Grenzen zur säkularistischen Kultur fließend. Die von freigeistigen Intellektuellen geleiteten Diskussionsgruppen der freireligiösen Gemeinden oder der Arbeiterbildungsvereine bildeten den Nährboden für die ersten Organisationsbemühungen der deutschen Sozialdemokratie. Daher überrascht es nicht, dass von den zehn Männern, die auf einer Gedenkpostkarte zu Ehren der Begründer der deutschen Sozialdemokratie abgebildet sind, vier organisierte Säkularisten waren (siehe Abb. 1.1). Und als der junge Drechsler August Bebel in den 1860er Jahren in der Parteihierarchie der deutschen Sozialdemokratie in Sachsen aufstieg, musste er sich nach und nach den Herausforderungen stellen, die von bekannten aktuellen oder zukünftigen Leitfiguren der Freireligiösen oder der

22 D. Kerbs/J. Reulecke (Hg.), Handbuch der deutschen Reformbewegungen.

Freidenker ausgingen.[23] Bebel selbst war ein begeisterter Leser weltanschaulicher Populärwissenschaft und antiklerikaler Religionskritik.

In der Forschung sind Freidenkertum und Populärwissenschaften oft als wichtige Träger des liberalen Einflusses auf das Kleinbürgertum und die Arbeiterschaft interpretiert worden.[24] Seit den 1880er Jahren bildete sich jedoch eine eigenständige sozialistisch-säkularistische Bewegung heraus. 1887 übernahmen die Sozialisten die größte säkularistische Einzelorganisation Deutschlands, die freireligiöse Gemeinde Berlin. Auf Reichsebene trennten sich viele sozialistische Freidenker vom liberal dominierten Deutschen Freidenkerbund und gründeten 1908 den Zentralverband proletarischer Freidenker. Die Trennung zwischen dem sozialistischen und dem oft als „bürgerlich" bezeichneten Flügel des Säkularismus war ein internationaler Prozess, der bis 1924 andauerte. Zu diesem Zeitpunkt verließen die meisten Sozialisten die Internationale Vereinigung der Freidenker und gründeten die mit ihr konkurrierende Internationale Proletarischer Freidenker.

Auch wenn sich die proletarischen Freidenker den Marxismus zu eigen machten, hielten sie an einer ausgesprochen freigeistigen Weltanschauung und Ideenwelt fest. Tatsächlich verwendeten die meisten der frühen Sozialisten gerade nicht den Begriff der Weltanschauung, wenn sie sich auf den Marxismus bezogen, weil dieser Begriff bereits besetzt war. In einer Broschüre von 1875 mit dem Titel „Religion, Kirche und Sozialismus" prophezeite der freireligiöse Prediger Andreas Reichenbach, der Sozialismus werde scheitern, wenn er bloße Wirtschaftstheorie bleibe: „Auch der Sozialismus wie jeder denkende Mensch, bedarf einer Weltanschauung. Insofern kann man also wohl sagen, dass sich der Sozialismus mit dem Wesen der Religion wohl verträgt und selbst für deren Pflege, natürlich in ganz anderer Form, zu sorgen haben wird. Ob man dieselbe Bezeichnung beibehalten mag, ist Nebensache." Nur von „streng wissenschaftlichen und die Wahrheit erstrebenden Forschungen" könne diese Weltanschauung, „nämlich die *Weltanschauung der allgemeinenen Entwicklungslehre*", vermittelt werden.[25] In der historischen Literatur sind verschiedene Begriffe wie Positivismus, Materialismus oder

23 Zu diesen Herausfordern gehörten die freireligiösen Führer Emil Roßmäßler und Robert Krebs sowie der spätere Freidenker Max Hirsch. T. H. Weir, Secularism and Religion in Nineteenth- Century Germany, S. 158.

24 G. Hübinger, Die monistische Bewegung: Sozialingenieure und Kulturprediger, S. 246 – 259; A. Daum, Wissenschaftspopularisierung im 19. Jahrhundert.

25 A. Reichenbach, Religion, Kirchenthum und Sozialismus, S. 16. Angesichts der seltenen Verwendung des Begriffs „Weltanschauung" in Bezug auf den Sozialismus vor 1890 muss Christina Morinas Heranziehung dieses Konzepts als Schlüsselbegriff ihrer Analyse des Marxismus als potenziell anachronistisch betrachtet werden, da sie den historischen Akteuren eine Definition aufzwingt, die erst später in dieser Weise formuliert wurde. C. Morina, Die Erfindung des Marxismus, S. 16.

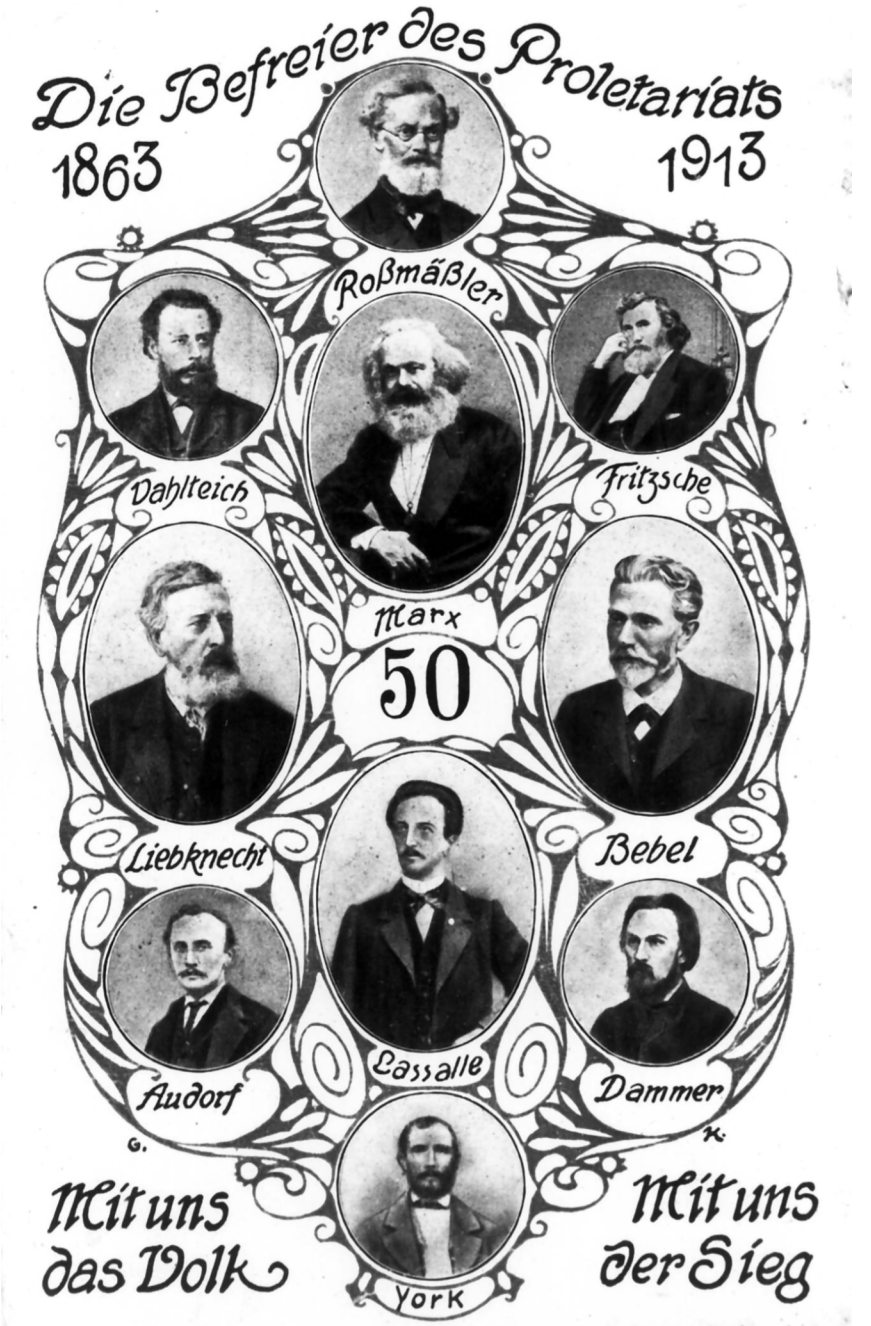


Abb. 1.1 Plakat zu Ehren der Begründer der deutschen Sozialdemokratie: Roßmäßler, Fritzsche, Dammer und Vahlteich waren Mitglieder freireligiöser Gemeinden (mit freundlicher Genehmigung: AdsD/FES 6/FOTB004002).

Darwinismus verwendet worden, um diese wissenschaftliche Weltanschauung zu beschreiben. Am treffendsten ist jedoch der Begriff des naturalistischen Monismus, der den Glauben fast aller Säkularisten an die Einheit und Totalität der Existenz in einer vollständig immanenten Realität beschreibt, die durch die wissenschaftliche Erkenntnis der physischen Welt zugänglich ist. Die Beziehung zwischen historischem Materialismus und naturalistischem Monismus war, wie wir noch genauer sehen werden, kompliziert. Eine der wichtigsten Erkenntnisse dieser Studie ist, dass der naturalistische Monismus in sozialistischen Kreisen nachhaltigen Einfluss ausübte, selbst als die Kommunisten Ende der 1920er Jahre zu einer rigiden Dogmatisierung des Marxismus-Leninismus übergingen. Wie das vorletzte Kapitel zeigt, sind die theoretischen Annahmen der sozialistischen Kulturbewegung der Weimarer Republik nur dann nachvollziehbar, wenn man die zentrale Rolle des Monismus berücksichtigt.

Im Folgenden wird zwischen „reinen" und „freigeistig geprägten" säkularistischen Organisationen unterschieden. Zu den ersteren gehörten freireligiöse, freidenkerische und monistische Vereinigungen, deren Hauptanliegen Weltanschauung und Religionspolitik waren, während die zweite Gruppe vor allem aus den vielen Volksbildungseinrichtungen bestand, die den Monismus auf ihren Lehrplan gesetzt hatten. Die Mitglieder der „reinen" säkularistischen Organisationen, die gleichzeitig einer der sozialistischen Parteien angehörten, sollen im Mittelpunkt stehen, um die Selbstorganisation der säkularistisch-sozialistischen Kultur darzustellen. Anhand dieser Personen kann die Verbreitung der freigeistig-monistischen Weltanschauung im sozialistischen Milieu skizziert werden. So lässt sich beispielsweise feststellen, dass wichtige sozialistische Bildungseinrichtungen von roten Säkularisten initiiert und betrieben wurden.

Wie viele sozialistische Säkularisten gab es? Betrachtet man die Mitglieder der Organisationen des reinen Säkularismus, so schwanken die Zahlen im betrachteten Zeitraum stark. Unmittelbar vor dem Ersten Weltkrieg gab der Dachverband der sozialistischen Freidenker für das gesamte Reich eine Mitgliederzahl von 4.900 bis 6.400 an (im Vergleich zu ca. 5.000 Mitgliedern des konkurrierenden „bürgerlichen" Deutschen Freidenkerbunds). Ein erheblicher Prozentsatz der etwa 18.000 Freireligiösen (ca. 40.000 mit Familienangehörigen) war mit der sozialistischen Bewegung verbunden, darunter wahrscheinlich ein Großteil der etwa 1.800 Mitglieder zählenden Berliner freireligiösen Gemeinde. Auch die freireligiösen Gemeinden in den norddeutschen Städten Hamburg und Königsberg, im sächsischen Chemnitz, Leipzig und Dresden sowie in den Zentren des bayerischen Protestantismus wie

Nürnberg und Fürth waren eng mit der sozialistischen Bewegung verbunden.[26] Trotz ihrer insgesamt geringen Zahl waren die Säkularisten unter den Parteiführern der Vorkriegszeit überrepräsentiert. Als sich 1891 in der expandierenden Industriestadt Ludwigshafen eine freireligiöse Gemeinde bildete, trat ihr fast der gesamte Vorstand der örtlichen SPD bei.[27] Zu einer Zeit, in der nur ein winziger Bruchteil der deutschen Bevölkerung aus den Kirchen austrat (weniger als 1 Prozent im Jahr 1914), gaben bis 1912 etwa 60 Prozent der sozialistischen Kandidaten für die Nationalversammlung als Religionszugehörigkeit „konfessionslos" an.[28] Diese Kategorie war von den deutschen Behörden geschaffen worden, um die Freireligiösen zivilrechtlich aufzufangen. Es lässt sich jedoch nicht eindeutig feststellen, wie hoch der Anteil der organisierten Säkularisten unter den konfessionslosen Sozialisten war, abgesehen von denjenigen, die sich explizit als freireligiös bezeichneten. Bei der letzten demokratischen Landtagswahl in Preußen im Mai 1932 waren jedoch fast 10 Prozent der gewählten sozialdemokratischen Abgeordneten (9 von 94) bekennende Mitglieder freireligiöser Gemeinden.[29]

Betrachtet man Arbeiterbiografien und die Arbeiterbildung der freigeistig geprägten Organisationen, wird deutlich, dass die roten Säkularisten insbesondere über die Arbeiterbildungseinrichtungen erheblichen Einfluss auf die Parteikultur ausübten. Eine dieser Institutionen war die Berliner Arbeiterschule, die zwischen 1906 und 1914 etwa 15.552 Arbeiter mit ihrem stark an der freigeistigen Weltanschauung orientierten Lehrplan erreichte. Nach dem Krieg veränderten sich Umfang und Charakter des roten Säkularismus dramatisch. Die Mitgliederzahl in den Vereinigungen der sozialistischen Freidenkerbewegung stieg bis 1930 auf fast 610.000, während die konkurrierenden kommunistischen Organisationen 120.000 Mitglieder zählten. Zum Vergleich: Die SPD hatte zu diesem Zeitpunkt 1.021.000 und die KPD 135.808 Mitglieder.[30] Aber auch hier gilt: Mitgliederzahlen sind nicht gleichbedeutend mit Einfluss. Viele Sozialisten und Kommunisten waren

26 G. A. Ritter/K. Tenfelde, Arbeiter im Deutschen Kaiserreich, S. 765; T. Schneid, Für das Leben, nicht für das Jenseits wollen wir wirken, S. 62.

27 P. Bahn, Deutschkatholiken und Freireligiöse, S. 210 f.

28 J. Schmidt, The Secularization of the Workforce in Germany in the Nineteenth Century, S. 43.

29 Während der Weimarer Republik bezeichneten sich insgesamt 27 sozialistische und kommunistische Landtagsabgeordnete als „freireligiös", während 247 die Kategorie „Dissident", 32 „konfessionslos" und 26 „religionslos" wählten. Die einzige andere Partei, die nicht-christliche oder nichtjüdische Bezeichnungen verwendete, war die nationalsozialistische Partei. Unter den NSDAP-Abgeordneten nannte sich einer „konfessionslos" und 31 „gottgläubig". B. v. Hindenburg, Biographisches Handbuch der Abgeordneten des Preußischen Landtags.

30 Angaben zu Freidenkervereinigungen finden sich in den Anhängen. Für die Mitgliedschaft in SPD und KPD: W. L. Guttsman, The German Social Democratic Party, S. 153; Die Kommunistische Internationale vor dem VII. Weltkongreß: Materialien, S. 141.

passive Freidenker, die durch attraktive Feuerbestattungsversicherungen in diese Vereinigungen gelockt wurden. So blieb der rote Säkularismus während des gesamten hier betrachteten Zeitraums zwar in der Minderheit, hatte aber eine bedeutende und einflussreiche Präsenz in der sozialistischen Kultur im weiteren Sinne.

Die säkularistische Bewegung war ein wichtiges Vehikel, über das bürgerliche Intellektuelle Zugang zur Partei fanden. Sie inszenierten sich auf der öffentlichen Bühne als „Ketzer" gegen den christlichen Glauben, wodurch sich einige von ihnen als avantgardistische Intellektuelle profilieren konnten. Andere wiederum nutzen den Bekanntheitsgrad, den sie durch öffentliche Blasphemieprozesse erlangt hatten, für eine politische Karriere in der sozialistischen Bewegung. Doch die Intellektuellen verbanden den Säkularismus auch mit innerparteilicher Opposition. Das dritte und vierte Kapitel geht der Frage nach, inwiefern eine Generation säkularistischer Intellektueller an der Parteispaltung von 1890 beteiligt war und später führende Funktionen in anarchistischen, revisionistischen und radikalen Bewegungen übernahm.

Das fünfte Kapital betrachtet das Publikum der säkularistischen Intellektuellen. Es vergleicht die relative Bedeutung von Marxismus und wissenschaftlichem Materialismus im politischen Bewusstsein sozialistischer Arbeiter. Die Untersuchung von Arbeiterautobiografien zeigt, dass sich die freigeistige Weltanschauung tief in die Identität vieler sozialistischer Aktivisten eingeschrieben hatte, die oft erst durch die Begegnung mit dem wissenschaftlichen Materialismus zum Sozialismus fanden. In den Blick genommen wird auch die besondere Anziehungskraft des Säkularismus auf Sozialistinnen, um ein in der Geschichte der frühen Frauenbewegung viel diskutiertes Thema aufzugreifen, nämlich das Verhältnis von Säkularismus, Religion und Geschlechterpolitik.[31] Wie viele Liberale assoziierten zweifellos auch zahlreiche Sozialisten die Naturwissenschaft mit männlicher Autonomie, während sie die organisierte Religion und die Unterordnung unter klerikale Autoritäten als typisch weiblich betrachteten. Doch Säkularistinnen verstanden die naturwissenschaftliche Weltanschauung auch als ermächtigend. Sie bot ihnen einen Erklärungsansatz für die bestehende Geschlechterdifferenzierung und einen Weg für die zukünftige Transformation von Frauen und Männern durch soziale und biologische Reformen. Es ist daher nicht verwunderlich, dass unter den weiblichen Führungsfiguren der Sozialdemokratie Freidenkerinnen besonders prominent waren.

Um eine dichte Beschreibung (thick description) der Kultur und Politik des roten Säkularismus zu ermöglichen, konzentrierte sich die Archivrecherche auf einige wenige Städte und Regionen Deutschlands. Die ersten vier Kapitel des Bandes

31 Siehe Kapitel 5 für eine Diskussion dieser Debatte.

nehmen vor allem Berlin in den Blick, die mit Abstand bedeutendste Wirkungsstätte des Freidenkertums in Deutschland, in der vor 1914 reichsweit fast die Hälfte aller Kirchenaustritte registriert wurden.[32] Ab dem fünften Kapitel werden weitere Regionen und Städte in die Untersuchung einbezogen, insbesondere Leipzig und München, aber auch Dresden und Nürnberg. Diese Beispiele ermöglichen Vergleiche, die deutlich machen, dass der Säkularismus ebenso wie der Sozialismus mit verschiedenen politischen und rechtlichen Kontexten konfrontiert war, die in unterschiedlicher Weise von den heftigen konfessionellen Auseinandersetzungen des ersten Jahrzehnts nach der deutschen Einigung 1870/71 geprägt waren. Es ergibt sich das Bild einer regional verstreuten freigeistigen Kultur, die sich vor allem in städtischen, überwiegend protestantischen Gegenden konzentrierte, in denen sich die sozialistische Bewegung früh etablieren konnte und der Kirchenbesuch eher gering war.

Weitere Schwerpunktsetzungen sollen die Komplexität des Themas eingrenzen. Bei der Untersuchung des Sozialismus stehen die Organisationsebenen und die theoretischen Debatten innerhalb der führenden sozialistischen Parteien SPD, USPD und KPD im Mittelpunkt. Die ebenfalls einflussreiche Präsenz von Säkularisten in den historisch eher marginalen Bewegungen der Anarchisten und Syndikalisten sowie in der kommunistischen Opposition wird dagegen nur am Rande thematisiert. Ebenso konzentrieren sich die folgenden Kapitel auf die drei wichtigsten Bewegungen des „reinen“ Säkularismus: die freireligiösen Gemeinden, das Freidenkertum und den Monismus. Der Untersuchungszeitraum beginnt, ganz konventionell, mit dem Ende der Sozialistengesetze. Das Jahr 1890 stellte für die SPD eine bedeutende Zäsur dar und fiel in etwa mit der Entstehung eindeutig sozialistisch-freigeistiger Organisationen zusammen. Die Ernennung Hitlers zum Reichskanzler im Januar 1933 bedeutete das Ende des Sozialismus und des roten Säkularismus. Beide Bewegungen wurden im Verlauf dieses Jahres weitgehend ausgeschaltet.

Die „Gretchenfrage“ der Sozialdemokratie

Ein Hauptziel des Bandes ist die Beschreibung und Analyse der Konturen und Dynamiken der sozialistisch-säkularistischen Subkultur. Ein zweites besteht darin, das Verhältnis dieser Subkultur zu den sozialistischen Parteien und ihrer Politik in einer turbulenten Periode der deutschen Geschichte zu bestimmen. Dieses Verhältnis war von Querelen geprägt, die weitgehend aus der Spannung zwischen dem

32 J. Schmidt, The Secularization of the Workforce in Germany in the Nineteenth Century, S. 44.

weltanschaulichen und dem politischen Säkularismus entstanden. Die roten Säkularisten propagierten Antiklerikalismus, Lebensreform und eine naturalistische Weltanschauung. Die Parteiführung hingegen hatte ein strategisches Interesse daran, das Engagement der Partei auf das Eintreten für die Trennung von Religion und Politik zu beschränken. Die Parteidebatten kreisten um das Spannungsverhältnis zwischen diesen beiden Positionen, lösten es aber nie auf, so dass es das strukturierende Paradoxon im Verhältnis der Sozialisten zur Religion blieb. Im Folgenden soll gezeigt werden, wie sich dieses Paradoxon in den Debatten zwischen der Parteiführung und den Organisationen des Säkularismus vor 1933 manifestierte. Dieser kurze Überblick soll außerdem auch denjenigen Lesern, die mit der Geschichte der sozialistischen Bewegung weniger vertraut sind, einen historischen Hintergrund und einen Rahmen zur Einordnung bieten.

Für die Parteiführung der SPD war das Verhältnis von Sozialismus und Religion eine „Gretchenfrage", eine Frage also, die den Kern eines Themas trifft und den Befragten dabei in eine unangenehme Zwickmühle bringt. Sie geht auf Goethes Drama zurück, in dem Faust das fromme Mädchen Gretchen verführen will, das ihn aber fragt: „Nun sag, wie hast du's mit der Religion? Du bist ein herzlich guter Mann, allein ich glaube, du hältst nicht viel davon."[33] Faust entgegnet zunächst, es müsse jedem erlaubt sein, sich seine eigene Meinung über Gott und Religion zu bilden. Doch als Gretchen ihn weiter bedrängt, schwenkt er um und spricht von der Erfahrung des spirituellen Naturwunders, das sowohl seinen Pantheismus als auch ihr Christentum vereinen könne. Während sich seine erste Antwort gegen die Religion richtet, ist seine zweite ausweichend. Es ist besonders treffend, die Religion als die Gretchenfrage der deutschen Sozialdemokratie zu sehen, denn wie Faust vertrat die Partei offiziell die Position der Religionsfreiheit. Viele sozialistische Parteiführer waren jedoch bekennende Atheisten, die sich mit wissenschaftlicher Rationalität und Fausts heroischer Haltung identifizierten. Die Partei befand sich also in einem Dilemma. Ihre Führungsriege befürchtete, dass ein offenes Bekenntnis zur wissenschaftlichen Weltanschauung jene potenziellen sozialistischen Wähler und Gewerkschaftsmitglieder verprellen würde, die wie Gretchen an ihrem religiösen Glauben festhielten.

Bis zur grundlegenden Neufassung des SPD-Parteiprogramms auf dem Bad Godesberger Parteitag 1959 war das Verhältnis von Sozialismus und Religion ein ständiger innerparteilicher Reibungspunkt, weil strategische Überlegungen immer wieder mit intellektuellen Leidenschaften kollidierten. Erschwerend kam hinzu, dass es nicht nur christliche Gegner waren, die die Partei herausforderten. Es waren vor allem die Freidenker in der SPD, die auf Parteitagen und in der sozialistischen

33 J. W. Goethe, Faust, S. 226.

Presse die Gretchenfrage stellten und die Partei drängten, reinen Tisch zu machen. Sie verlangten von der deutschen Sozialdemokratie ein öffentliches Bekenntnis zur monistischen Weltanschauung und die Bekämpfung der Kirchen als Stützen des kaiserlichen Staates und des Kapitalismus. Die Gretchenfrage des deutschen Sozialismus war also in Wahrheit eine doppelte: Wie stand die Partei zu religiösen Akteuren und Institutionen einerseits und zur freigeistigen Kultur andererseits?

Die Ambivalenz sozialdemokratischer Religionspolitik wird bereits im ersten Parteiprogramm von 1875 deutlich. Statt die Partei auf wissenschaftlichen Materialismus und Antiklerikalismus festzulegen, verabschiedete der Gründungsparteitag in Gotha unter der Leitung von Wilhelm Liebknecht die „Erklärung der Religion zur Privatsache“.[34] Dies war ein Kompromiss, der verschiedene Interpretationen zuließ. Die daraus abgeleitete Forderung, Kirche und Staat im öffentlichen Bereich zu trennen, war relativ unproblematisch. Religion zur Privatsache zu erklären bedeutete aber auch, dass von den Parteimitgliedern erwartet wurde, ihre eigenen religiösen bzw. atheistischen Überzeugungen zu privatisieren. Die Erklärung wurde damals eindeutig als Vorwurf gegen die Freidenker in der Partei verstanden, die argumentierten, ihr Atheismus sei ein wesentlicher Bestandteil der sozialistischen Kultur.

Mit dem Gothaer Programm wurde die Debatte über Religion und Säkularismus jedoch nicht beendet, sondern lediglich neu verortet. Einige Freidenker und Freireligiöse waren dagegen, Religion zur Privatsache zu erklären. Sie setzten ihre Agenda auch in den turbulenten Zeiten der späten 1870er Jahre fort, als die liberale Unterstützung für den antikatholischen Kulturkampf ins Wanken geriet, zum Teil aus Furcht vor den immer stärker werdenden Sozialisten. Der Stuttgarter Freidenker Albert Dulk erklärte im Mai 1878 in der Parteizeitung „Vorwärts“, die „Religion“ sei

> die Hauptfestung des Antisozialismus, der Reaktion, das Brutnest aller sozialen Uebel. Wer somit diesen Kampf für *nebensächlich* hält und gar vor ihm warnt, der hat keinen Begriff von dem wahren Kampffelde des Sozialismus. Eben dieser Kampf ist nothwendiger und entscheidender als der politische, denn aus dem religiös-ethischen Boden wachsen erst die (neuen) Gesellschaftsverfassungen hervor; und er ist der eigentlichste Kampf des Sozialismus, dessen großartiges Culturmoment eben dies ist: eine neue Weltanschauung und neue Sittlichkeit in Fleisch und Blut der Gesellschaft einzubilden.[35]

Als der Berliner Sozialist Johann Most im Frühjahr 1878 die Arbeiter zum Austritt aus den Staatskirchen aufforderte, nutzte Reichskanzler Otto von Bismarck die

34 Diskussion in: S. Prüfer, Sozialismus statt Religion.

35 A. Dulk, Religion, in: Vorwärts, 19.5.1878.

Gunst der Stunde. Er bezichtigte die SPD des Atheismus und mobilisierte eine parlamentarische Mehrheit für die Verabschiedung einer Reihe repressiver Maßnahmen, die als „Sozialistengesetze" bekannt wurden und die Sozialdemokraten zwischen 1878 und 1890 daran hinderten, sich öffentlich politisch zu betätigen.

Unter diesen neuen Bedingungen änderten viele Mitglieder der nun im Untergrund operierenden Partei, darunter auch August Bebel, ihre Haltung in der Religionsfrage. Sie betrachteten die Freidenker als unzuverlässige Partner, deren antiklerikale Politik die Existenz der Partei bedrohte. Das Auslaufen der Sozialistengesetze 1890 führte zu einem Aufschwung der freigeistigen Agitation in der Partei und zu einer erneuten Infragestellung des Neutralitätsprinzips. Als ein Freidenker auf dem Kongress in Halle im Oktober 1890 vorschlug, die Partei solle eine antireligiöse Haltung einnehmen, nutzte Wilhelm Liebknecht die Gelegenheit, um religiöse Neutralität zu fordern und spottete: „Ich liebe die Pfaffen in keiner Gestalt, und die Antipfaffen genauso wenig wie die richtigen."[36]

Die Freidenker gaben jedoch nicht nach. Auf dem SPD-Parteitag von 1902 forderte der freireligiöse Prediger Georg Welker, die Partei solle sich in „eine Art Kulturkampf einlassen". Um seine Position zu untermauern, zitierte er einige von Bebels schärferen antiklerikalen Reden aus den 1870er Jahren. Bebel reagierte allergisch und erläuterte klar und deutlich seine aktuelle Meinung zu diesem Thema:

> Jeder mag glauben, was er will; er kann als Sozialdemokrat katholischer Christ, er kann Materialist und Atheist sein, das geht keinen Menschen innerhalb der Partei etwas an. Nur wenn er für seine religiöse Überzeugung als Sozialdemokrat Propaganda machen will, treten wir ihm energisch entgegen, denn dann verletzt er für den für uns selbstverständlichen Grundsatz ‚Religion ist Privatsache'. (Sehr gut!)[37]

Aus diesen Ausführungen geht hervor, dass für Bebel freigeistige Weltanschauung und religiöse Überzeugung faktisch dasselbe waren. Nur eine Partei, die die weltanschaulichen Überzeugungen ihrer Mitglieder aus der Parteipolitik ausklammerte, konnte legitimerweise ein Ende der „Vermengung der kirchlichen und staatlichen Gewalt" fordern, die den konfessionellen Staat kennzeichnete. Nur sie konnte für die Verabschiedung von Gesetzen eintreten, die sicherstellten, dass „der Staat ein rein weltlicher Staat ist und daß die Religionsgemeinschaften Privatgesellschaften sind". Bebel änderte nun die Richtung seiner Argumentation und wies darauf hin, dass diese Position nicht nur prinzipieller Natur sei. Sie entspreche auch den tak-

36 Zitiert in: S. Prüfer, Sozialismus statt Religion, S. 336 f.

37 Protokoll über die Verhandlungen des Parteitages der sozialdemokratischen Partei Deutschlands: Abgehalten zu München vom 14. bis 20.9.1902, S. 244.

tischen Interessen einer Partei, die ihre Wählerschaft erweitern und nicht mehr nur die Menschen in den Hochburgen des protestantisch geprägten, jedoch weitgehend entkirchlichten städtischen Milieus in Nord-, Ost- und Mitteldeutschland ansprechen wolle, sondern auch die in den katholischen Industriegebieten im Westen und Süden des Landes.

> Es soll mit diesem Programmpunkt in keiner Weise den religiösen Anschauungen Einzelner zu nahe getreten werden, wir stehen im Gegentheil – und das ist unsere heiligste Ueberzeugung – auf dem Standpunkt, daß wir in religiösen Glaubensfragen absolute Neutralität und nichts als Neutralität zu beobachten haben (Sehr gut!) […] Ich kann ihm [Welker] nur sagen, daß, wenn er etwa Kandidat in einem bestimmten Wahlkreise sein sollte – was ich nicht weiß –, in dem namentlich das katholische Element vertreten ist, er allerding mit dieser Art des Auftretens kein besonderes Glück haben würde (Lebhafte Zustimmung). Das was Welker von seinem Standpunkt aus als einen Fehler der Partei bezeichnete, ist gerade ihr größter Vorzug. […] An solchen praktischen Fragen läßt sich unser Standpunkt deutlich klar machen, läßt sich zeigen, daß die Sozialdemokratie gewillt ist, allen Unterdrückten zu helfen. Das ist die wirksamste Propaganda (Lebhafter Beifall!).[38]

Auf der Jahrestagung des Deutschen Freidenkerbundes im September 1903 wurde Welker von dem damals bekanntesten roten Säkularisten Deutschlands Adolph Hoffmann angegriffen – nicht weil er einen Kulturkampf gegen die Kirchen führen wollte, sondern wegen seiner parteipolitischen Instinktlosigkeit. Hoffmann empfahl, „die Agitation für die Freidenkersache in der politischen Partei von unten herauf, nicht wie Welker, von oben herab zu betreiben“.[39] Mit anderen Worten: Der Antiklerikalismus sollte verfolgt werden, ohne dabei die offizielle Parteilinie der religiösen Neutralität zu verletzen.

Während sich die SPD im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts auf eine Politik der religiösen Neutralität festlegte, bildeten sich zeitgleich neue freidenkerische Vereinigungen, die sich explizit als marxistisch verstanden. 1905 gründete ein Nürnberger Freidenker die sozialistische Zeitschrift „Der Atheist“, die bald zum Sprachrohr der proletarischen Freidenker wurde. In der ersten Ausgabe interpretierte Arnold Dodel-Port, ein Schweizer Botaniker und ehemaliger Vorsitzender des Deutschen Freidenkerbundes, die Formel „Religion ist Privatsache“ in typisch säkularistischer Weise. Er verteidigte das Recht eines jeden Arbeiters, seine eigene Weltanschauung zu wählen, ging aber davon aus, dass das freie Wirken der Vernunft letztlich die wissenschaftlichen Tatsachen bestätigen und damit die Arbeiter

38 Protokoll SPD Parteitag 1902, S. 245.

39 Protokoll der 20. Hauptversammlung des deutschen Freidenkerbundes zu Görlitz am 20. und 21.9.1903, in: Der Freidenker (1903), S. 157–159.

somit zwangsläufig zu einer monistischen Weltanschauung führen würde. Er ermahnte sie daher:

> Hört auf keinen, der euch sagt: Glaubt das und glaubt jenes, so werdet ihr selig sein! Sondern denkt euch eure Sachen selbst zurecht: fragt die Natur und fragt das Weltall, fragt die Gesetze der Entwicklung und extrahiert euch daraus die Maximen der vernünftigen Lebenshaltung! Und ihr werdet glücklich sein.[40]

Als die proletarischen Freidenker 1909 einen nationalen Dachverband gründeten, drängten sie die Partei, den Antiklerikalismus als notwendigen Bestandteil des Sozialismus zu akzeptieren. „Da der historische Materialismus […] mit allen religiösen Ideologien aufräumt", so argumentierten sie, sei es undenkbar, „daß ein führender Parteigenosse ein kirchliches Amt bekleidet, da er unmöglich gläubig sein kann". Die Position der Parteiführung aufs Korn nehmend, fand das Manifest, es sei „absolut verwerflich, daß aus Kurzsichtigkeit Parteigenossen unsere rein sozialdemokratische Bewegung bekämpfen, weil sie nicht begreifen, daß sie es hier nicht mit bürgerlichen Bestrebungen, noch mit zwecklosen Spielereien zu tun haben".[41]

Diese unterschiedlichen Positionen zur sozialdemokratischen „Gretchenfrage" flossen unmittelbar in die zentralen Theoriedebatten des Vorkriegsjahrzehnts ein, die sich am Revisionismus Eduard Bernsteins und später an der von Radikalen wie Karl Liebknecht und Rosa Luxemburg propagierten Massenstreiktaktik entzündeten. Wie das sechste Kapitel zeigt, gingen aus den Reihen der Revisionisten als auch aus denen der Radikalen viele Freidenker hervor, die der naturwissenschaftlichen Weltanschauung und dem Antiklerikalismus in diesen beiden Lagern Gehör verschaffen konnten. 1912 schlossen sich radikale und revisionistische Freidenker mit ihren „bürgerlichen" Gegenspielern in einer Kirchenaustrittskampagne zusammen, die sich zunächst auf die säkularistische Hochburg Berlin konzentrierte. Höhepunkt waren sechs Kundgebungen unter freiem Himmel im Oktober 1913, an denen mehrere tausend Menschen teilnahmen. Bei einer davon trat der spätere Mitbegründer der Kommunistischen Partei Karl Liebknecht zusammen mit dem Vorsitzenden des Monistenbundes Wilhelm Ostwald auf die Bühne und rief zum „Massenaustritt" aus der Kirche auf.

Da sich auch führende Mitglieder der sozialdemokratischen Fraktion im preußischen Landtag an der Kirchenaustrittskampagne beteiligten, sah sich die Parteispitze zu einer Reaktion gezwungen. In der Sitzung des SPD-Parteiausschusses im Oktober 1913 erklärte Johannes Meerfeld, Herausgeber einer im katholischen

40 A. Dodel, Religions-Privatsache!, in: Der Atheist, 1 (o.D.), S. 1–4.

41 Der Atheist, 4 (1909), S. 254.

Köln erscheinenden sozialdemokratischen Zeitung, dass die Kirchenaustrittskampagne den Anspruch der Partei auf religiöse Neutralität verletze und dass die katholische Zentrumspartei „sehr zufrieden mit der Austrittsbewegung, diesem Sport Berliner Genossen [sei]. Man müsse den Genossen dringend anraten, ihre Finger von dieser Agitation zu lassen.“ Dem widersprach Hugo Haase, einer der beiden Parteivorsitzenden, und erinnerte den Ausschuss daran, dass der Satz „Religion ist Privatsache“ nach „zwei Richtungen hin Bedeutung habe. Er stellte erstens Forderungen an den Staat, zweitens gewähre er aber den einzelnen Parteigenossen persönliche Freiheit in ihrer Stellung bzw. in ihrem Kampf gegen die Kirche. Außerhalb der Organisationen können wir keinem Genossen verbieten, sich mit religiösen und kirchlichen Fragen zu beschäftigen.“ Nach einer ergebnislosen Debatte schlug der zweite Parteivorsitzende und spätere Reichspräsident Friedrich Ebert eine Resolution vor, in der er erklärte, der Austritt aus den Staatskirchen sei eine private Angelegenheit der Freidenkerorganisationen und von der SPD völlig unabhängig.[42]

Diese Auseinandersetzung zeigt, dass die bis dahin vorgeschlagenen Lösungen in der „Gretchenfrage“ auch auf höchster Parteiebene neu verhandelt werden konnten. Man einigte sich schließlich auf einen Kompromiss, doch blieben die Positionen, wie das siebte Kapitel zeigt, weiterhin unversöhnlich. Der Konflikt brach erneut auf, als es 1916 in der Frage der Bewilligung der Kriegskredite zu einer Zerreißprobe innerhalb der Führung kam, die 1917 schließlich zur Spaltung der Partei führte. Haase wurde Vorsitzender der Unabhängigen Sozialdemokratischen Partei (USPD), in der sich die radikalen Kriegsgegner, darunter ein Großteil der Freidenker der Partei, zusammenschlossen. Ebert blieb Vorsitzender der SPD, die gemäßigtere Kräfte anzog, darunter viele mit christlichen Überzeugungen. Während der Revolution nach der deutschen Niederlage im November 1918 wurde insbesondere die Religionspolitik zum Zankapfel zwischen USPD und SPD, die sich für zwei kurze Monate zur gemeinsamen Regierung Deutschlands zusammenschlossen. Der zum preußischen Kultusminister ernannte Unabhängige Adolph Hoffmann erklärte im Alleingang die vollständige Trennung von Kirche und Staat, was die Auflösung der Verbindung zwischen Kirche und Schule und die Einstellung des staatlichen Kirchensteuereinzugs bedeutete. Dies führte zu einem Aufschrei der Kirchen und der ihnen nahestehenden Parteien, so dass Hoffmanns Ministerkollegen von der SPD diesen Erlass schnell zurücknahmen und alle Entscheidungen über kirchlich-staatliche Angelegenheiten bis zur Konstituierung einer frei gewählten Nationalversammlung zurückstellten. Nach dem Zusammenbruch der SPD-USPD Regierung und der gewaltsamen Unterdrückung der Revolutionäre durch die

42 D. Dowe (Hg.), Protokoll der Partei-Ausschuß-Sitzung vom 19. und 20.12.1913, S. 17 f.

SPD wurde ein anderer Führer der Berliner Freireligiösen, Ernst Däumig, zu einem der Vorsitzenden der USPD und führte den linken Flügel der Partei im Dezember 1920 in ein Bündnis mit der wesentlich kleineren Kommunistischen Partei (KPD). Die SPD hatte sich inzwischen ihrer radikalsten und kirchenfeindlichsten Mitglieder entledigt und verabschiedete auf dem Görlitzer Parteitag 1921 ein neues Programm, in dem sie sich entschieden gegen jede stillschweigende Unterstützung des Säkularismus aussprach. Als 1922 der Großteil der USPD-Mitlieder wieder der SPD beitraten, kehrte die Partei weitgehend zur Religionspolitik der Vorkriegszeit zurück.

Mit dem Niedergang der USPD wurde die KPD zum Sammelbecken der revolutionären Sozialisten in Deutschland. Sie bot eine andere Antwort auf die „Gretchenfrage". Während der Parteiausschuss der SPD die proletarischen Freidenker wiederholt davor warnte, im Namen der SPD zu sprechen, machte die KPD aus ihrer Unterstützung des Atheismus keinen Hehl. Ihr Interesse an der Freidenkerbewegung beschränkte sich jedoch weitgehend auf den politischen Nutzen, den sie aus dem Antiklerikalismus als „Waffe des Klassenkampfes" ziehen konnte. Im Zuge der immer rigoroseren Verfechtung des „Leninismus", der zu einem Schlüsselmerkmal der politischen Kultur der KPD wurde, machten sich die kommunistischen Freidenker offen über die Bemühungen ihrer sozialistischen Gegenspieler lustig, Lebensreform und Monismus in die Bewegungen des „Kultursozialismus" zu integrieren, der Gegenstand des achten Kapitels ist.

Das neunte und letzte Kapitel befasst sich mit den politischen Ereignissen am Ende der Weimarer Republik, einer Zeit, in der Deutschland zum Schauplatz eines transnationalen Kulturkampfes wurde. Die Sowjetunion hatte die gewaltsame Unterdrückung der Kirchen zu einem zentralen Bestandteil ihrer 1928 begonnenen Kollektivierung gemacht. Als sich diese Kampagne schnell radikalisierte und internationale Beobachter die drohende Beseitigung der organisierten Religion in der Sowjetunion beklagten, begann Anfang 1930 ein Propagandakrieg mit dem Vatikan, der auch in Deutschland ausgefochten wurde.[43] Die Komintern drängte die KPD, den plumpen Antiklerikalismus der sowjetischen Gottlosen-Kampagnen nachzuahmen. Der Antiklerikalismus erwies sich als attraktives Mittel im Kampf gegen den Konkurrenten SPD wegen deren Zurückhaltung an der religiösen Front. Dieser neue Kulturkampf wurde auch von der antidemokratischen Rechten begrüßt. Unter dem Banner des „positiven Christentums" versuchten die Nationalsozialisten, christliche Wähler für ein Bündnis aller nationalistischen und christlichen Kräfte gegen eine imaginäre Front aus Atheisten und Juden zu gewinnen. Nach der Machtübernahme 1933 löste die NSDAP zwar nicht alle ihre Versprechungen an die Kirchen ein, zer-

43 T. H. Weir, A European Culture War in the Twentieth Century?, S. 280–306.

schlug aber den Säkularismus und den Sozialismus und trieb beide zwischen Februar und Juni 1933 durch Repressionsmaßnahmen in den Untergrund.

Am Ende unserer historischen Skizze lässt sich festhalten, dass sich das ambivalente Verhältnis des Säkularismus zu den sozialistischen Parteien immer wieder reproduzierte. Die SPD-Führung konnte die Verbindung der Partei mit der freigeistigen Kultur nie ganz unterbinden, aber ebenso wenig erreichte der Säkularismus sein erklärtes Ziel, neben Partei und Gewerkschaften die „dritte Säule" der Arbeiterbewegung zu werden. Dies lag an der strategisch ambivalenten Erklärung der Religion zur Privatsache, die von 1875 bis 1933 und darüber hinaus die Parteilinie darstellte. Die KPD hingegen lehnte das Konzept der religiösen Neutralität ab und machte Atheismus und Antiklerikalismus zu verbindlichen Bestandteilen der kommunistischen politischen Kultur. Doch trotz der Sympathie vieler Kommunisten für Elemente der säkularistischen Kultur weigerte sich die KPD Mitte der 1920er Jahre, die monistische Weltanschauung in die zunehmend rigide Parteidoktrin einfließen zu lassen. Sieht man von kleinen anarcho-syndikalistischen Gruppierungen ab, so war die einzige Partei, die den Freidenkern zwischen 1917 und 1922 eine einigermaßen komfortable Heimat bot, die USPD. Aber auch hier gelang es den Monisten nicht, die Partei für einen offenen Kampf gegen das religiöse Establishment zu gewinnen. Insgesamt hielten die sozialistischen Parteiführungen also an ihren jeweiligen Strategien des politischen Säkularismus fest, während die organisatorische Matrix des weltanschaulichen Säkularismus im breiteren radikalen Arbeitermilieu bis 1933 bestehen blieb.

Historiografische Implikationen

Die vorliegende Untersuchung der Beziehung zwischen den Kulturen des Sozialismus und des Säkularismus kommt zu zwei wesentlichen Ergebnissen. Erstens fand zwischen 1890 und 1933 die kontinuierliche Reproduktion einer erkennbaren Subkultur des roten Säkularismus statt, die sich auf die Propagierung der naturalistisch-monistischen Weltanschauung, auf Experimente in Lebensreformgemeinschaften und auf antiklerikale Aktionen gegen die Staatskirchen konzentrierte. Zweitens übte der rote Säkularismus entscheidenden Einfluss auf das politische Geschehen aus, wenn auch häufig als störende und oppositionelle Kraft innerhalb der sozialistischen Parteien. Zusammengenommen stellen diese Ergebnisse bestehende historische Interpretationen der Geschichte des Sozialismus und der Religion in Frage und haben wichtige Implikationen für zeitgenössische Debatten über die Rolle des politischen Säkularismus in der Geschichte der Moderne. Im Folgenden soll kurz auf diese größeren historiografischen Fragen eingegangen werden, während die Fachliteratur in den entsprechenden Kapiteln behandelt wird.

Der vorliegende Band setzt sich intensiv mit den umfassenden Studien zur Kultur und Politik der Arbeiterklasse auseinander, die von westdeutschen Sozialhistorikern gegen Ende des Kalten Krieges und unmittelbar danach verfasst wurden. Angesichts der geringen Beachtung, die dem Säkularismus hier zuteil wurde, könnte man zu dem Schluss kommen, dass er historisch gesehen eher unbedeutend war. Margaret Anderson hat jedoch darauf hingewiesen, dass diese Generation von Historikern aufgrund der breiten Akzeptanz der Säkularisierungstheorie religiösen Fragen insgesamt nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt hat.[44] Ich stimme ihr zu, möchte aber noch weiter gehen. Die Säkularisierungsthese hat nicht nur einen blinden Fleck in Bezug auf Säkularismus und Religion erzeugt. Sie hat außerdem ein Narrativ bereitgestellt, mit dem Historiker die Geschichte des Sozialismus als die einer Bewegung erzählen, die sich von einem utopischen Ursprung zu einem pragmatischen Endpunkt entwickelte. Eine Studie, die dieses Narrativ des Säkularismus in Frage stellt, rüttelt damit auch an den Eckpfeilern einer Interpretation der Geschichte des deutschen Sozialismus, die die historische Forschungsliteratur geprägt hat und auch weiterhin prägt.

Es gehört zu den Erkenntnissen der „secular studies", dass die Säkularisierungsthese nicht nur von wissenschaftlicher Relevanz ist. Vielmehr stellte und stellt sie ideologische Instrumente zur Durchsetzung bestimmter politischer Interessen bereit. Diese Erkenntnis lässt sich an zwei Debatten der späten 1950er Jahre ablesen, in denen Liberale und Sozialdemokraten die aufkommende Säkularisierungsthese für ihre antikommunistische Apologetik instrumentalisierten.[45] Wenn liberale transatlantische Intellektuelle wie die Soziologen Raymond Aron und Daniel Bell behaupteten, der Kalte Krieg bedeute das natürliche „Ende der Ideologien", so war dies sowohl eine vorausschauende Aussage über den Gang der Geschichte als auch ein Plädoyer für die Überlegenheit des politischen Pragmatismus gegenüber starren Ideologien. Bell benutzte die orthodoxe Religion als Bezugspunkt für die Beschreibung totalitärer Ideologien als ein „allumfassendes System einer allumfassenden Wirklichkeit, […] einer Reihe von Überzeugungen, die von Leidenschaft durchdrungen sind [und] darauf abzielen, die Gesamtheit einer Lebensweise zu verändern […] eine säkulare Religion".[46] Der Widerstand gegen exklusive Weltanschauungen war auch ausschlaggebend für die Neuorientierung der deutschen Sozialdemokratie, die sich auf dem Bad Godesberger Parteitag 1959 endgültig von Marxismus und Revolution verabschiedete. Dieses Parteiprogramm beendete die

44 M. L. Anderson, The Limits of Secularization, S. 647–670. Eine Ausnahme unter den größeren sozialgeschichtlichen Studien über die wilhelminischen Arbeiter ist G. A. Ritter/K. Tenfelde, Arbeiter im Deutschen Kaiserreich, S. 747–780.

45 Zur Apologetik siehe T. H. Weir, The Apologetics of Modern Culture Wars.

46 D. Bell, The End of Ideology, S. 399 f.

Selbstdefinition der SPD als reine Arbeiterpartei und ebnete ihren Weg zu einer breiten Volkspartei. Dies galt allgemein als Voraussetzung für die Wahl des ersten sozialdemokratischen Bundeskanzlers der Nachkriegszeit, Willy Brandt, im Jahr 1969. Das Godesberger Programm, das bis 1989 in Kraft blieb, wandte sich auch gegen antireligiöse Agitation und sah im Christentum einen Glauben, der mit den sozialistischen Idealen voll und ganz vereinbar sei. „Der Sozialismus", so hieß es darin, wolle keine „letzten Wahrheiten verkünden", denn „Sozialismus ist kein Religionsersatz".[47] Diese klare Ablehnung von Weltanschauung und Antiklerikalismus läutete das Ende der „Gretchenfrage" innerhalb der Sozialdemokratie ein.

Die Debatte über das „Ende der Ideologien" und das Godesberger Programm bildeten den apologetischen Hintergrund für jene Generation westdeutscher Historiker, die die Geschichte der Arbeiterbewegung von einem Randgebiet der wissenschaftlichen Forschung zum Kernelement einer neuen Sozialgeschichte machten. Viele beschrieben den großen Bogen der sozialistischen Geschichte als eine Abfolge von Entwicklungen, die direkt zu dem in Godesberg realisierten Umbruch führten. Sie griffen wichtige Parteidebatten auf und entdeckten einen Lernprozess innerhalb eines reformistischen Kerns, in dem praktische Erfahrungen und intellektuelle Reifung zur Abkehr von Marxismus, Radikalismus und Utopismus führten. Um dieser Interpretation besonderen Nachdruck zu verleihen, stützten sich einige direkt auf die Säkularisierungsthese, so Karl Dietrich Bracher in seinem 1982 erschienenen Buch „Zeit der Ideologien":

> Das Verhältnis des demokratischen Sozialismus zu den geistigen Strömungen der Zeit ist durch diesen seit der Jahrhundertwende angebahnten Wandlungsprozeß bestimmt. An die Stelle absolut gesetzter, pseudoreligiöser Vorstellungen einer sozialistischen Zukunftsordnung als Endziel und Erfüllung der Menschheitsentwicklung sollten konkrete, realisierbare, auf die politische Praxis bezogene Programme treten. Mit dieser „Säkularisierung" des Sozialismus wurde der chiliastisch getönte Ausschließlichkeitsanspruch einer sozialistischen Weltanschauung gegenüber anderen geistigen und politischen Strömungen der Zeit eingeschränkt. Dem entsprachen schließlich Programmerklärungen wie die, daß „der Sozialismus stets Aufgabe bleiben wird" und seine Ideen „keine Ersatzreligion" sind (Berliner Aktionsprogramm 1954). Zunehmend entfernte man sich von antireligiösen Affekten, bestritt freilich auch die Existenzberechtigung ausdrücklich christlicher Parteien.[48]

Auch wenn Bracher selbst kein Sozialdemokrat war, so waren doch viele der Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, denen wir in dieser Studie begegnen werden – u. a. Helga Grebing, Jürgen Kocka, Heinrich August Winkler und Susanne Miller – entweder der SPD verbunden oder Parteimitglieder. Sie benutzten das

47 Grundsatzprogramm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands, S. 5–22.

48 K. D. Bracher. Zeit der Ideologien: Eine Geschichte politischen Denkens im 20. Jh., S. 114 f.

Motiv der Säkularisierung, um zwischen den politischen Positionen innerhalb der SPD während der Weimarer Republik zu differenzieren. Dabei lobten sie den sozialdemokratischen Reformismus und Revisionismus als nüchternen Realismus, der schon auf Bad Godesberg hinwies, während sie die Positionen der radikalen Linken als zunehmend unhaltbare Fantasien abtaten. In einem der ehrgeizigsten Werke über die Weimarer Arbeiterbewegung, das Anfang der 1980er Jahre in drei Bänden erschien, beschreibt der Historiker Heinrich August Winkler die Ideologie der Linken als „Volksmarxismus in Gestalt einer pseudoreligiösen Erlösungslehre".[49] In einer Reihe von Studien über den „Kultursozialismus", der, wie wir im achten Kapitel sehen werden, eng mit dem Säkularismus verwoben war, argumentiert der Historiker Dieter Langewiesche, dass die „Utopie der sozialistischen Gesellschaft der Zukunft, [in der] der ‚Neue Mensch' die ‚Neue Gesellschaft' schaffen würde", wenig Anziehungskraft auf die Bildungseinrichtungen der SPD und der Gewerkschaften ausübte, die nach wie vor von „Realitätsbezug und Pragmatismus" geprägt waren.[50] In ironischer Umkehrung der Marxschen Definition von Religion kam er zu dem Schluss, dass der Kultursozialismus wenig Einfluss auf die politische Realität hatte. Er kann „allenfalls Trost spenden – einen Trost, der alltagsentrückte kulturelle Kompensation, nicht aber kulturelle Handlungsperspektiven bot".[51] Die Verwendung von Ironie und antiklerikalen Tropen zur Schaffung einer Negativfolie, gegen die ein Normalweg zur sozialistisch-politischen Reife konstruiert werden konnte, war nicht neu. Die Geschichte von der Abschaffung religiös motivierter Utopie-Elemente und der Verwissenschaftlichung gehörte schon lange zum Parteidiskurs. Wilhelm Liebknecht schrieb 1886: „Unsere Partei legte allmählich die Kinderschuhe ab und trat aus den Flegeljahren heraus. Vielleicht richtiger ausgedrückt: Die deutsche Sozialdemokratie entwickelte sich aus einer *Sekte* zur *Partei.*" Fünf Jahre später nannte der führende Parteitheoretiker Karl Kautsky den frühen utopischen Sozialismus von Charles Fourier und Henri du Saint-Simon eine „Kinderkrankheit" der sozialistischen Bewegung.[52] Aus diesen Beispielen lässt sich ablesen, dass sich die Säkularisierung als ein apologetisches Narrativ durch die

49 H. A. Winkler, Von der Revolution zur Stabilisierung, S. 34. Winkler wiederholte seine normative Interpretation der Geschichte der SPD, die sich auf Godesberg konzentriert, in: Görlitz, Godesberg und die Gegenwart: Vor hundert Jahren versuchte die SPD erstmals, sich von einer Arbeiter- in eine Volkspartei zu verwandeln, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13.9.2021.

50 D. Langewiesche, Erwachsenenbildung, S. 348.

51 D. Langewiesche, Die Arbeitswelt in den Zukunftsentwürfen des Weimarer Kultursozialismus, S. 51f. Siehe weitere Diskussionen über Langewiesches Arbeit in Kapitel 8.

52 W. Liebknecht, Warum verfolgt man uns? Zur Naturgeschichte des Sozialistengesetzes, Hottingen-Zürich 1886, S. 3. Vgl. auch V. L. Lidtke, The Outlawed Party, S. 237; „Kinderkrankheit" in K. Kautsky, Das Erfurter Programm, Punkt 11.

Geschichte des Sozialismus zieht. Sie manifestierte sich zunächst in innerparteilichen Debatten und setzte sich unter den Bedingungen des Kalten Krieges fort. Eine wichtige Rolle spielten dabei SPD-nahe Historiker und Historikerinnen, deren Interpretationen von den eigenen parteipolitischen Positionen geprägt waren. In den folgenden Kapiteln wird der Frage nachgegangen, wie diese normative Interpretation, die ich die „Godesberger Linie" nenne, den wissenschaftlichen Mainstream in Bezug auf die einzelnen Dimensionen des roten Säkularismus beeinflusst hat. Dabei geht es nicht darum, diese Argumente zu verwerfen. Vielmehr soll aufgezeigt werden, auf welche Weise sie eine umfassende Berücksichtigung der Dynamiken, die in den historischen Quellen zu finden sind, verhindern konnten.

Die meisten Sozialhistoriker, die sich mit Sozialismus und Sozialdemokratie beschäftigt haben, bekundeten wenig Interesse an Religion und Säkularismus. Eine Ausnahme bildet eine kleine Gruppe westdeutscher Wissenschaftler. Auch bei ihnen kann man von einer apologetischen Perspektive sprechen, da sich einige klar zum Christentum und insbesondere zur evangelischen Kirche bekannten. Die Normalisierung des Christentums durch das Godesberger Programms erleichterte die Aufnahme religiös engagierter Intellektueller in die SPD. In den 1960er Jahren initiierte der Theologe Helmut Gollwitzer eine theoretische Debatte über das Verhältnis von Marxismus und Christentum, und Heiner Grote, ebenfalls Theologe, veröffentlichte eine Dokumentensammlung über das ambivalente Verhältnis der frühen SPD zu Religion und Säkularismus.[53] Die bisher substanziellsten Arbeiten über die Beziehung von Säkularismus und Sozialismus sind die Dissertationen des Marburger Kirchenhistorikers Jochen-Christoph Kaiser über das proletarische Freidenkertum in der Weimarer Republik (1981) und des christlichen Pädagogen Sebastian Prüfer über die „religiöse Frage" in der frühen sozialistischen Partei (2002).[54] Kaiser konnte zeigen, dass der deutsche Antiklerikalismus seinen Höhepunkt in der späten Weimarer Republik erreichte. Doch trotz der beeindruckenden Mitgliederzahlen der Freidenkerverbände in dieser Zeit, so Kaiser, verfehlten diese ihr Hauptziel: die Umkehrung der Parteilinie, die Neutralität gegenüber der Religion postulierte. Damit repräsentieren sie einen interessanten Seitenpfad in der Geschichte der sozialistischen Bewegung, der letztendlich nicht beschritten wurde. Prüfer stellt Annahmen über die Säkularisierung der Partei in Frage und argumentiert, dass noch 1890 mehrere Optionen in der „Gretchenfrage" im Spiel waren, einschließlich der Bemühungen der Freidenker, den Sozialismus *als* Religion zu

53 H. Gollwitzer, Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube, S. 14–19. Siehe auch die Monografie des Theologen und SPD-Abgeordneten Rüdiger Reitz, Christen und Sozialdemokratie: Konsequenzen aus einem Erbe.

54 J. C. Kaiser, Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik; S. Prüfer, Sozialismus statt Religion.

behandeln, d. h. ihn mit der monistischen Weltanschauung zu verschmelzen. Diese Option scheiterte, und die Partei entschied sich für den Sozialismus *statt* Religion. Die Studien von Prüfer und Kaiser waren die ersten, die die kontinuierliche Präsenz des Säkularismus in den sozialistischen Parteien zwischen 1863 und 1933 nachgewiesen haben. Letztlich jedoch maßen beide Historiker die Freidenker an ihrem erklärten Ziel, die „dritte Säule" der sozialistischen Welt zu sein, und kamen zu dem Schluss, dass dies gescheitert sei. Diese Schlussfolgerung bestätigte indirekt die Godesberger Linie, nach der die immer wieder bekräftigte Politik der „Religion als Privatsache" einen Beweis für den Reifungsprozess der Sozialdemokratie darstellte.

Eine andere analytische Linie, die in marxistischen Geschichtsnarrativen wurzelt, findet sich in der Sozialismusforschung ostdeutscher Wissenschaftler. Das DDR-Regime hatte ein ambivalentes Verhältnis zum roten Säkularismus. Nach dem Krieg unterdrückte es die Gründung säkularistischer Organisationen, auch solcher, die in der Tradition der proletarischen Freidenker standen. Nach dem Debakel des Aufstandes vom 17. Juni 1953, der beinahe zum Sturz der DDR-Regierung geführt hätte, griff das Regime jedoch auf Elemente der freigeistigen Tradition wie die Jugendweihe zurück, um sich mit kulturellen Initiativen besser in der Gesellschaft zu verankern. In den vom kommunistischen Staat in Auftrag gegebenen Geschichten der deutschen Arbeiterklasse gab es allerdings keine substanzielle Auseinandersetzung mit dem roten Säkularismus. Stattdessen interpretierten verschiedene Forschungsinitiativen – die bedeutendste unter ihnen war die Arbeitsgruppe unter der Leitung von Dieter Fricke in Jena – den Säkularismus als Ausdruck der „kleinbürgerlichen Demokratie" und schrieben ihm damit ein doppeltes Erbe zu. Je nach politischen Umständen konnte der Säkularismus entweder selektiv als fortschrittliches Kulturerbe assimiliert oder als fehlgeleiteter Radikalismus einer aussterbenden Klasse, dem Kleinbürgertum, ausgegrenzt werden. Vor allem in dieser letzten Variante war es möglich, den roten Säkularismus als Realitätsflucht darzustellen. Erst gegen Ende der DDR begannen Wissenschaftler, die Rolle des Säkularismus in den sozialistischen Milieus zu untersuchen.[55]

Eine andere Variante der Säkularisierung findet sich in der vielgestaltigen Deutungstradition, die den Sozialismus wie andere politische Ideologien als Religionsersatz betrachtet. In der Zwischenkriegszeit, als heftige Kulturkämpfe Mitteleuropa erschütterten, entwickelten christliche Denker wie die Katholiken Carl Schmitt, Waldemar Gurian und Erich Voegelin die Theorie der „politischen Religion", die in den neuen totalitären Ideologien häretische Quasi-Religionen sahen,

55 D. Fricke, Deutscher Monistenbund, S. 190–196; H. Groschopp, Zwischen Bierabend und Bildungsverein; M. Rudloff, Weltanschauungsorganisationen innerhalb der Arbeiterbewegung der Weimarer Republik.

deren Ziel die Zerstörung des Christentums sei. Diese Theorie erlebte nach dem Ende des Kalten Krieges ein Comeback und wurde insbesondere von Historikern der christlich-konservativen Tradition verfochten.[56] Mitte des 20. Jahrhunderts vertraten zahlreiche säkularistische Historiker und Philosophen, viele von ihnen mit jüdischem Hintergrund wie Walter Benjamin, Karl Löwith und Daniel Bell, die ähnlich klingende Theorie, der zufolge moderne politische Ideologien im Wesentlichen säkularisierte Formen der Religion seien.[57] Eine Allegorie von Walter Benjamin aus dem Jahr 1940 kann hier dazu dienen, die Anziehungskraft und die Grenzen der Theorie der politischen Religion zu skizzieren. Benjamin verglich den Marxismus mit einem schachspielenden Automaten, der alle Partien gewinnt, aber insgeheim von einem unter dem Tisch versteckten Zwerg gesteuert wird. Wenn der Automat der historische Materialismus war, dann stellte der Zwerg, so Benjamin, die Theologie dar.[58] Der Reiz dieser Allegorie liegt in der Einfachheit, mit der das Rätsel des Totalitarismus gelöst wird. Es wird suggeriert, dass das Geheimnis seiner Verführungskraft und Irrationalität in der verborgenen Kraft der Religion liegt. Der Nachteil dieses Ansatzes ist, dass er die Wissenschaftler in ein historisch nicht verifizierbares Spiel verwickelt, bei dem sie ständig nach theologischen Geheimnissen unter dem Tisch suchen, anstatt die an der Oberfläche in den historischen Quellen aufzufindenden Beweise zu untersuchen. Denn dort können Historiker durchaus direkte Verbindungen zwischen Religion und Sozialismus entdecken. Ein Beispiel dafür ist die sozialistisch-säkularistische Kultur.

Andere Wissenschaftler, die das Verhältnis von Sozialismus und Religion thematisieren, haben beide implizit gleichgesetzt. Die marxistischen Häretiker Ernst Bloch und Leszek Kołakowski erregten in den 1960er Jahren große Aufmerksamkeit mit ihren Theorien, wonach Sozialismus und Religion aus derselben anthropologisch-existentiellen Situation, nämlich dem menschlichen Ringen um die Zukunft, hervorgingen. Bloch zufolge wurden sowohl der atheistische Sozialismus als auch das Christentum vom „Prinzip Hoffnung" getragen, das im „Noch nicht" enthalten ist. Kołakowski hingegen reduzierte die linke Politik auf den bloßen Akt der Negation der bestehenden Realität. 1989 verglich der Historiker Lucian Hölscher die Zukunftsvisionen deutscher Sozialisten und Protestanten des 19. Jahrhunderts, um eine empirische Methode zur Untersuchung gemeinsamer Strukturen von Sozialismus und Religion zu entwickeln.[59]

---

56 H. Maier/M. Schäfer, Totalitarismus und politische Religionen.

57 S. Griffioen, Contesting Modernity in the German Secularization Debate, S. 107–146.

58 W. Benjamin, Thesen über den Begriff der Geschichte, These I, Werke und Nachlass – Kritische Gesamtausgabe, Bd. 19.

59 E. Bloch, Atheismus im Christentum; L. Kolakowski, The Concept of the Left, S. 144–158; L. Hölscher, Weltgericht oder Revolution.

Durch die Untersuchung von transnationalen Verbindungen, insbesondere zur Religionspolitik der Sowjetunion, stellt der vorliegende Band den deutschen Fall in einen globalen Kontext. Seit dem Ende des Kalten Krieges ist eine Reihe von Studien über das Verhältnis von Religion und Kommunismus erschienen. Der Historiker Martin Malia behauptete, das Geheimnis des bolschewistischen Extremismus liege in seinem philosophischen Ursprung; basierend auf Hegel und Marx sei er eine säkularisierte Form des Christentums. Yuri Slezkine stellte in seiner Untersuchung der Kultur der frühen Bolschewiki die umstrittene Behauptung auf, der Bolschewismus sei eine millenaristische Sekte, vergleichbar mit der englischen radikalen Reformation, den Mormonen oder der Taiping-Rebellion. Bemerkenswert an den Studien von Malia und Slezkine und typisch für die Theorie der politischen Religion, der sie sich implizit anschließen, ist das Fehlen einer Auseinandersetzung mit den tatsächlichen Interaktionen des sowjetischen Staates mit der Religion oder dem Säkularismus.[60]

Andere Historiker der Sowjetunion haben sich mit dem sowjetischen Pendant der Freidenker, dem Bund der Gottlosen, beschäftigt, der 1925 gegründet wurde und bis zu seiner Auflösung 1941 mehrere Millionen Mitglieder zählte. Daniel Peris beschrieb den Bund als eine bürokratische Organisation, die je nach Bedarf von der bolschewistischen Partei auf- oder abgewertet werden konnte. Angesichts der abrupten Wende in der sowjetischen Religionspolitik im 20. Jahrhundert, so die Anthropologin Catherine Wanner, sei die Antireligion nur ein Instrument im sowjetischen Repertoire gewesen. Die kommunistische Religionspolitik solle vielmehr als ein „Prozess der Steigerung bzw. Lockerung des religiösen Ausdrucks“ betrachtet werden, der von den Interessen der Staatsmacht getrieben war, die Ressourcen der traditionellen Religion zu unterdrücken oder nutzbar zu machen, um ihre Konstruktionen eines heiligen Staates zu fördern.[61] Dieser Ansatz schlägt eine Brücke zwischen der sowjetischen Politik und der oben erwähnten Literatur zum politischen Säkularismus als Aspekt der Staatskunst. Thomas Schmidt-Lux, Victoria Smolkin und Heléna Tóth haben die kulturellen und religiösen Dimensionen der Bemühungen aller Staaten des Sowjetblocks in den späten 1950er und frühen 1960er Jahren untersucht, das Versprechen eines „wissenschaftlichen Atheismus“ einzulösen.[62] Zwar schenken diese Studien der Kultur des weltanschaulichen Säkularismus große Aufmerksamkeit. Da sie sich jedoch ausschließlich auf Zeiträume kon-

60 M. Malia, The Soviet Tragedy; Y. Slezkine, The House of Government.

61 D. Peris, Storming the Heavens; W. Husband, Godless Communists; C. Wanner, State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine, S. 8.

62 T. Schmidt-Lux, Das helle Licht der Wissenschaft, S. 41–72. V. Smolkin, A Sacred Space is Never Empty; H. Tóth, Zwischen Gott und dem freien Gewissen ist für eine Staatsreligion kein Platz, S. 37–69.

zentrieren, in denen die kommunistischen Parteien das politische Machtmonopol innehatten, interpretieren sie den weltanschaulichen Säkularismus als ein Instrument des politischen Säkularismus der kommunistischen Staaten. Die in diesem Band gewonnenen Erkenntnisse über den deutschen Fall legen nahe, dass die prägende, wenn auch heterodoxe Rolle des weltanschaulichen Säkularismus im frühen Bolschewismus ein Forschungsfeld darstellt, das neu untersucht werden sollte. Schließlich widmete Wladimir Lenin einen Teil seines bedeutendsten philosophischen Werks „Materialismus und Empiriokritizismus" (1909) der Widerlegung monistischer Theorien, die von einigen seiner Kollegen propagiert wurden.[63] Die transnationalen Verbindungen zwischen deutschem Säkularismus und Weltkommunismus reichen außerdem über Europa hinaus; darauf deutet zumindest die beiläufige Bemerkung von Mao Tse-tung gegenüber einem Journalisten hin, Deutschland habe vier große philosophische Führer hervorgebracht, „Hegel, Marx, Engels und Haeckel" – Haeckel war der Haupttheoretiker des europäischen Säkularismus.[64]

Der Zusammenbruch von Sozialismus und Kommunismus und die damit verbundene „Rückkehr der Religion" am Ende des 20. Jahrhunderts schufen die Voraussetzungen für ein wachsendes wissenschaftliches Interesse am weltanschaulichen Säkularismus in der Geschichte Europas.[65] Neuere Studien haben jedoch weder das der Geschichte des Sozialismus zugrunde liegende Narrativ der Entzauberung, noch die teleologischen Annahmen, die in einigen der bestehenden Genealogien des politischen Säkularismus enthalten sind, in Frage gestellt. So untersucht der Historiker Anton Jansson in einer kürzlich erschienenen Studie die Debatte zwischen Schwedens führendem Freidenker und Hjalmar Branting, dem Vorsitzenden der sozialdemokratischen Partei des Landes. Jansson kommt zu dem Schluss, dass die Sozialdemokratie in der Moderne gerade deshalb eine Kraft der Säkularisierung war, weil sie den weltanschaulichen Säkularismus um 1890 ablehnte.[66]

Anstatt von einer langfristigen Transformation der politischen Landschaft auszugehen, die zur schrittweisen Lösung der „religiösen Frage" führte, konstatiert der vorliegende Band eine Stabilität der Strukturen, die die Bedingungen der Möglichkeit des sozialistischen Säkularismus reproduzierten. Die sozialistischen Führer konnten zwischen 1890 und 1933 aufgrund der internen und externen Konkurrenzverhältnisse, in denen sie sich befanden, keine endgültige Antwort auf

63 I. J. Polianski, Between Hegel and Haeckel, S. 197–222.

64 K. Mehnert, Das Zwielicht der Jugend, S. 292.

65 K. Neef, Die Entstehung der Soziologie aus der Sozialreform. Siehe auch C. Kosuch (Hg.), Freethinkers in Europe.

66 A. Jansson, Friends and Foes, S. 155–178.

die Gretchenfrage der Religion geben. Die entschiedene Haltung aller Konservativen, einschließlich der Nationalsozialisten, gegen den roten Säkularismus am Ende der Weimarer Republik zeugt von der Anziehungskraft, die das Tauziehen zwischen Christentum und Säkularismus damals ausübte. Dies deutet darauf hin, dass der Niedergang des weltanschaulichen Säkularismus und des utopischen Denkens, der in den 1950er Jahren sichtbar wurde, weniger das Ergebnis eines allmählichen Lernprozesses innerhalb der sozialistischen Bewegung war, sondern vielmehr das Resultat der massiven politischen und religiösen Umwälzungen, die 1933 ihren Anfang nahmen. Der Epilog geht kurz auf die Nachkriegsgeschichte des sozialistischen Säkularismus ein und stellt einige Hypothesen darüber auf, warum sich dieser nach dem Zusammenbruch des nationalsozialistischen Regimes nicht wieder als starke Kraft in Ost oder West etablieren konnte.

Kapitel 2
Die freigeistige Kultur Berlins um 1890

Was genau machte die freigeistige Kultur aus und wann bildete sich in Deutschland eine erkennbar sozialistisch-freigeistige Subkultur heraus? Zur Beantwortung der ersten Frage rekonstruiert das folgende Kapitel die breite Palette der bis 1890 entstehenden Organisationen und Institutionen und untersucht, wie sie ihre Weltanschauung in verschiedenen sozialen Milieus vermittelten. Was waren die Kernprinzipien dieser Weltanschauung, und wie wurden diese in Bildungsangeboten und rituellen Praktiken umgesetzt und weitergegeben? Die Analyse ergibt das Bild eines vielfältigen Netzwerks von Organisationen, die sich zwar funktional voneinander unterschieden, aber ähnliche Ziele und Ideen verfolgten.

Der zweite Teil des Kapitels untersucht die Auswirkungen der politischen Polarisierung in den 1880er Jahren, in erster Linie ausgelöst durch die erstarkende sozialdemokratische Bewegung. Bis Mitte der 1880er Jahre standen an der Spitze fast aller freigeistigen Organisationen mittelständische oder bildungsbürgerliche Honoratioren, die auch oft Führungspositionen in den liberalen und linksliberalen Parteien innehatten. Diese reichten von der zentristischen Nationalliberalen Partei über die linksliberale Fortschrittspartei bis hin zu den zahlenmäßig marginalen, aber in der freigeistigen Szene sehr einflussreichen radikaldemokratischen Parteien. Für all diese Parteien, die ich im Folgenden zusammenfassend als „liberal" bezeichne, stellte der unaufhaltsame Aufstieg der sozialdemokratischen Partei eine Herausforderung dar. Die SPD hatte vor allem die liberale Kontrolle über Kultur- und Bildungseinrichtungen im Visier, nicht zuletzt, um die städtischen Arbeiter und Handwerker unter ihren Einfluss zu bringen. Die daraus resultierenden Spannungen zwischen Liberalen und Sozialisten führten zu einer Spaltung des freigeistigen Milieus. Im Folgenden wird untersucht, welche säkularistischen Organisationen unter dem Einfluss der Liberalen verblieben und welche die Sozialisten übernahmen. Zum ersten Mal wird so die Bildung neuer freigeistiger Organisationen mit eindeutig sozialistischer Prägung – die Geburtsstunde des roten Säkularismus – umfassend beschrieben.

Um die Verbreitung der freigeistigen Weltanschauung und ihrer verschiedenen Organisationsformen im sozialen Raum näher zu beleuchten, konzentriert sich die Untersuchung auf eine Stadt und einen engen zeitlichen Rahmen: Berlin in den späten 1880er und frühen 1890er Jahren. Durch die Verortung des Säkularismus in den dynamischen Kontext der neuen deutschen Hauptstadt können Milieus und ihre Interaktionen tiefenscharf auf der Mikroebene analysiert werden, um die Auswirkungen der politischen Polarisierung auszuloten.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.1515/9783111692029-008

Berlin gehörte zu den am schnellsten wachsenden Metropolen der Welt. 1890 registrierten die städtischen Behörden fast 200.000 Zu- und 163.000 Fortzüge, d. h. etwa ein Fünftel der 1.551.866 Einwohner Berlins wechselte innerhalb von zwölf Monaten den Wohnort.[1] Die meisten Zuzügler zogen in die wachsenden Arbeiterviertel der Stadt und arbeiteten in den kleinen Handwerksbetrieben und Schneidereien im Stadtzentrum oder in der aufstrebenden Metall-, Maschinen-, Chemie- und Elektroindustrie am Stadtrand. Auch wenn der Urbanisierungsprozess keineswegs homogen verlief, kamen die meisten dieser neuen Einwohner Berlins aus den Städten des preußischen Hinterlandes, wo Tradition und Untertanengeist noch immer die sozialen Beziehungen prägten. In der Großstadt mussten sie sich in einem völlig neuen, modernen Umfeld mit neuen wirtschaftlichen, religiösen und politischen Freiheiten zurechtfinden. Den Neuankömmlingen stand ein breites Angebot an Zeitungen unterschiedlicher politischer Couleur zur Verfügung, darunter auch sozialistische. Dass linksliberale und sozialistische Redakteure regelmäßig wegen Verstößen gegen Pressebeschränkungen in Bezug auf Politik, Blasphemie und Majestätsbeleidigung ins Gefängnis geworfen wurden, gehörte dazu; es schränkte die Äußerung radikaler Meinungen zwar ein, verhinderte sie aber letztlich nicht.

Auch im politischen Bereich entwickelte sich ein zunehmend freier Markt. Bereits vor der Reichsgründung 1871 war das allgemeine Männerwahlrecht für den Reichstag eingeführt worden, und alle Parteien warben um die Stimmen der zugewanderten Arbeiter, Handwerker und Kleinunternehmer. Während in den Kleinstädten und Dörfern, aus denen sie stammten, oft konservativ-konfessionelle Parteien dominierten, wetteiferten in den wachsenden Arbeiterbezirken Berlins mehrere Parteien um ihre Stimmen. Noch in den 1860er Jahren konnte die Fortschrittspartei die meisten Wähler aus der Arbeiterschaft für sich gewinnen. Doch das stetige Anwachsen der sozialistischen Bewegung führte 1877 zu einer Wende: die Sozialisten nahmen den Liberalen bei Nachwahlen zwei von sechs Berliner Reichstagssitzen ab. Die Christlich-Soziale Partei, die sich ebenfalls durch die Anziehungskraft des Sozialismus bedroht fühlte, bot eine populistischere, antisemitische und nationalistische Version des Konservatismus an, allerdings mit nur mäßigem Erfolg. Um 1890 war die SPD die Partei, die bei der Berliner Arbeiterschaft den größten Erfolg hatte. Da die Wahlen durch das Dreiklassenwahlrecht bestimmt wurden, das die Stimmabgabe an Einkommen und Vermögen knüpfte, kontrollierten die von der Mittelschicht und den wohlhabenden Eliten unterstützten Liberalen weiterhin die Stadtverordnetenversammlung, das Berliner Kommunalparlament.

1 M. Reitzig, Berlin-Wedding in der Zeit der Hochindustrialisierung, S. 406.

Migration schuf auch neue Bedingungen für religiöse Kulturen. Die überwiegende Mehrheit der Neu-Berliner war nominell evangelisch, doch die Kirche hatte enorme Schwierigkeiten, sie in die bestehenden Gemeinden zu integrieren. Um 1890 war der Gottesdienstbesuch in den ärmeren Stadtvierteln einer der niedrigsten in Deutschland. Sozialhistoriker haben die „Entkirchlichung" und sogar „Entchristlichung" der deutschen Städte beschrieben, insbesondere der protestantischen urbanen Zentren wie Nürnberg und Berlin mit einem hohen Grad an Industrialisierung und Kommerzialisierung. Obwohl die überwiegende Mehrheit der Protestanten dort weiterhin in die Kirche ging, um sich taufen, trauen und beerdigen zu lassen, verhielt sie sich ansonsten gegenüber dem kirchlichen Leben weitgehend passiv, wie die Teilnahme am zentralen Ritual der meisten christlichen Kirchen, dem Abendmahl, zeigt. Während 42,2 Prozent aller deutschen und 68,5 Prozent aller bayerischen Protestanten im Jahr 1890 mindestens einmal im Jahr zum Abendmahl gingen, taten dies in Nürnberg nur 21,1 Prozent der evangelischen Einwohner. Noch schwieriger aus kirchlicher Sicht war die Situation in Brandenburg. Dort gingen 1890 lediglich 30,1 Prozent aller Kirchenmitglieder zum Abendmahl, in Berlin waren es sogar nur 14,6 Prozent.[2] In den Arbeitervierteln lag diese Quote noch niedriger.

Wachsende Unzufriedenheit unter evangelischen Arbeitern schuf einen potenziellen Markt für religiöse Aktivisten, und der Wettbewerb zwischen Christen und Freireligiösen war heftig. Beide Seiten hatten es jedoch nicht leicht, die Gunst der Unzufriedenen zu gewinnen. Zwei Berichte seien hier erwähnt, die von Zwischenfällen erzählen, die sich bei solchen Agitationsversuchen in den 1890er Jahren ereigneten. Beide Begebenheiten fanden zufälligerweise im Humboldthain statt, einem Stadtpark im Arbeiterviertel Wedding im Norden Berlins. Der erste Bericht stammt von einem Stadtmissionar der Inneren Mission der Evangelischen Kirche, eine Initiative konservativer Protestanten, die es sich seit 1848 zur Aufgabe gemacht hatten, die Arbeiterklasse zu bekehren und sie gegen die Verlockungen von Säkularismus, Liberalismus und Sozialismus immun zu machen. Regelmäßig warteten Stadtmissionare am Bahnhof auf Neuankömmlinge und gingen in den neu errichteten Mietskasernen von Tür zu Tür, um sich nach dem Kirchenbesuch der Bewohner zu erkundigen, was ihnen den Spitznamen „schwarze Polizei" einbrachte. Doch diese Missionare stießen auf einigen Widerstand, wie einer von ihnen berichtete:

> Auf einer Bank im Humboldthain sitzt eine alte Frau. […] Aber die alte Frau ist „aufgeklärt". Bis vor etlichen Jahren stand sie noch im christlichen Glauben, […]. Seitdem sie aber zu ihren

2 L. Hölscher (Hg.), Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland, Bd. II: S. 419 f., III: S. 135 f., 194 f., IV: S. 696.

> Kindern in die Weltstadt gezogen ist, denkt sie nun ganz anders: Wie müssen die armen Leute draußen auf dem Dorfe bescheiden sein und sich ducken, wenn sie von anderen abhängig sind! Hier in Berlin habe ich gelernt, den Mund aufzuthun; hier habe ich einfach zu verlangen und die Stadt ist „verpflichtet", für mich zu sorgen. Da sieht man doch, daß das Christentum die Leute in der Dummheit erhält.[3]

Während das Bündnis der Kirche mit der bestehenden sozialen Hierarchie und der staatlichen Autorität in der ländlichen Gesellschaft einen Vorteil darstellte, wurde es in der Stadt oft zur Belastung. Das breite Angebot von antiautoritären Diskursen und die relative Wahlfreiheit führten dazu, dass viele Migranten, darunter auch die alte Frau im Humboldthain, den Klerus und seine Ansprüche kaum mehr ernst nahmen. Doch auch wenn viele Arbeiter der Religionskritik offen gegenüberstanden, war es keineswegs ausgemacht, dass sie für die freigeistige Weltanschauung gewonnen werden konnten. Dies illustriert eine Anekdote aus der Feder des Schriftstellers Wilhelm Bölsche, der zu dieser Zeit naturwissenschaftliche Vorträge vor Berliner Arbeitern hielt. In einem Artikel in der avantgardistischen Literaturzeitschrift „Freie Bühne" aus dem Jahr 1890 berichtete der damals 29-jährige Bölsche, wie er eines Morgens im Mai im Humboldthain die „Pracht des grünen Paradieses um mich herum" bewunderte. Die sorgfältige Anordnung der wissenschaftlich beschrifteten Pflanzen im Park erinnerte ihn an dessen Namensgeber Alexander von Humboldt, den großen Berliner Naturforscher, dessen „Kosmos" von 1845 die Vorlage für alle nachfolgenden populärwissenschaftlichen Darstellungen des monistischen Weltbildes geliefert hatte. „Mit meinem Spazierstock hatte ich gerade die griechischen Buchstaben ‚Kosmos' in den Sand geschrieben", als die Mittagspfeife ertönte und Scharen von Arbeitern lärmend in den Park strömten. „Nun starrten die seltsamen Zeichen hilflos vom Boden auf. Der Kontrast war gewaltig. Und ich hatte das Gefühl, dass wir verzweifelt wenig Fortschritte dabei gemacht hatten, ihn zu verkleinern."[4] Obwohl seine Träumerei von den herbeieilenden unwissenden Fabrikarbeitern gestört wurde, sah Bölsche gerade in ihnen ein großes potenzielles Publikum für eine säkularistische Kultur. Ein paar Jahre später schrieb er dem „deutschen Darwin" Ernst Haeckel, Deutschlands berühmtestem Freidenker und Monisten, dass die Arbeiterklasse „eine unabsehbar riesige Masse von Köpfen mit dem höchsten Lernbedürfniß" sei, die, „was Kirche anbelangt, der monistischen Anschauung" eine „tabula rasa im Innern entgegenbringt".[5]

---

3 B. Hitzer, Im Netz der Liebe, S. 273, 253.

4 Zitiert in: A. Kelly, The Descent of Darwin.

5 Brief vom 30.3.1899, in R. Nöthlich (Hg.), Ernst Haeckel – Wilhelm Bölsche Briefwechsel 1887–1919, S. 96–101.

Der Säkularismus als Kultur wurde geprägt durch die Interaktion zwischen Intellektuellen wie Bölsche, die sich selbst als Propheten oder Lehrer der neuen Weltanschauung verstanden, und ihren Anhängern, die oft aus der städtischen Mittel- und Unterschicht stammten und sich von Antiklerikalismus und Monismus angezogen fühlten. Eine Form dieser Interaktion, die nicht zuletzt von Bölsche bevorzugt wurde, waren populärwissenschaftliche Publikationen. So propagierte Bölsche als Zeitschriftenautor freigeistig-weltanschauliche Ideen und wurde später zu einem der meistverkauften populärwissenschaftlichen Autoren in Deutschland. Ein umfassenderes Bild der Kultur des Säkularismus erhält man jedoch, wenn man die Interaktionen innerhalb von Organisationen und Institutionen betrachtet. Sie waren Schauplatz für die Herausbildung neuer Praktiken, für die Verbreitung intellektueller Dogmen und für Auseinandersetzungen und Machtkämpfe. Eine vollständige Darstellung aller Organisationsformen ist jedoch nicht Ziel dieses Kapitels. Das würde uns zum Beispiel in die literarische Welt der Berliner Naturalisten führen, die 1890 die Freie Volksbühne gründeten. Stattdessen sollen die Bewegungen im Mittelpunkt stehen, die den Monismus am systematischsten propagierten. Den Kern dieser Kultur bildeten die ‚reinen‘ säkularistischen Organisationen, die sich ausschließlich mit Fragen der wissenschaftlichen Weltanschauung und der Religion befassten. Eine zweite Ebene stellte der Bereich der Populärwissenschaft dar. Hier entstanden Vereinigungen, in deren Erwachsenenbildungsprogrammen die monistische Weltanschauung einen wichtigen Platz einnahm und so jährlich viele Tausende von Berlinern erreichte.

Die Organisationen des „reinen“ Säkularismus

Im wilhelminischen Deutschland gab es im Wesentlichen vier Varianten des „reinen“ Säkularismus: die freireligiösen Gemeinden, die Freidenkerverbände, die Gesellschaft für ethische Kultur und den Monistenbund. Ihnen gemeinsam war die Hauptbeschäftigung mit religiösen und konfessionellen Fragen. Sie verstanden sich als die nächste Stufe in der religiösen Entwicklung der Menschheit und betrieben – mit gelegentlicher Ausnahme der Ethischen Kultur – antiklerikale Agitation im Namen einer neuen, wissenschaftlichen Weltanschauung. Jede von ihnen bediente eine andere Klientel und hatte eine andere Funktion, doch waren alle vier durch ihre Mitglieder miteinander verflochten. Gemeinsamen Nährboden fanden sie in den rationalistischen Protestbewegungen vieler katholischer, evangelischer und jüdischer Gemeinden, die sich zwischen 1845 und 1848 gegen die religiöse und politische Obrigkeit erhoben. Nach einem Jahrzehnt harter Repressionen im Gefolge der gescheiterten Revolution von 1848 schlossen sich viele dieser Dissidenten 1859 zum Bund Freireligiöser Gemeinden Deutschlands zusammen. In Berlin war

1890 die freireligiöse Gemeinde (FRG) die einzige säkularistische Organisation von nennenswerter Größe. 1881 wurde die Freidenker-Vereinigung Lessing initiiert, die dem 1880 in Brüssel gegründeten internationalen Netzwerks der Freidenker angehörte. Doch 1886 geriet „Lessing" in Konflikt mit den Behörden und wurde zu einer politischen Organisation erklärt, was unter anderem bedeutete, dass Frauen nicht mehr an den Versammlungen teilnehmen durften. Statt unter diesen Einschränkungen weiterzuarbeiten, löste sich die Freidenker-Vereinigung Lessing auf.

Die freireligiöse Gemeinde Berlins hatte als christ-katholische Gemeinde begonnen, die 1845 von örtlichen Katholiken ins Leben gerufen worden war, aber bald viele evangelische und eine beträchtliche Anzahl jüdischer Anhänger anzog. Ihr erstes Oberhaupt war der abtrünnige katholische Priester Robert Brauner aus Breslau, der vor seiner Verbannung aus Berlin 1852 und seinem frühen Tod 1854 einen pantheistischen Monismus vertrat. Sein späterer Nachfolger G. S. Schaefer, ein Schullehrer, der zwischen 1870 und 1887 als Hauptprediger der Gemeinde fungierte, ging noch einen Schritt weiter und bekannte sich offen zu Atheismus und materialistischem Monismus. Er verzichtete sogar auf den Titel „Prediger" und nannte sich selbst „Sprecher" der Gemeinde.[6]

Dass die freireligiöse Bewegung „Religion" im Namen trägt, hat zeitgenössische Akteure wie auch spätere Historiker fälschlicherweise zu der Annahme verleitet, die Freireligiösen seien christlicher als die Freidenker gewesen, die oft als eher atheistisch eingestuft wurden und werden. Dies traf allerdings auf viele der größeren freireligiösen Gemeinden nicht zu, vor allem nicht auf solche mit politisch linksgerichteten Mitgliedern wie in Berlin. Tatsächlich war die Freidenker-Vereinigung Lessing politisch weit konservativer als die freireligiöse Gemeinde. Als sich „Lessing" 1886 auflöste, ging sie praktisch in der FRG auf und ihr Vorsitzender wurde kurz darauf der Vorsitzende der FRG. Die FRG entwickelte sich in den nächsten zwei Jahrzehnten zur wichtigsten Freidenker-Vereinigung in Berlin und blieb das größte korporative Mitglied des Deutschen Freidenkerbundes. Ein weiteres Zeichen für die Überschneidungen zwischen Freidenkern und Freireligiösen war die Entscheidung 1901, ihre Dachverbände unter die gemeinsame Leitung von Gustav Tschirn, dem Prediger der großen Breslauer Gemeinde, zu stellen.

Lediglich in der Beibehaltung kirchlicher Strukturen und Funktionen waren die Freireligiösen „religiöser" als die Freidenker. Zentrales Element der FRG war die Versammlung am Sonntagmorgen, die sich eindeutig am Vorbild des christlichen Gottesdienstes orientierte. An einem durchschnittlichen Sonntag im Jahr 1890 fanden sich zwischen 100 und 300 Personen im Gemeindesaal in der Rosenthaler Straße in der Spandauer Vorstadt ein, um den Vortrag des Tages zu hören, dessen

6 T. H. Weir, Fourth Confession, S. 99–102.

Themen von der Kulturgeschichte über die Ethik bis hin zu den Naturwissenschaften reichten. Nicht nur diese „Predigt“, sondern auch andere rituelle Elemente des christlichen Gottesdienstes wurden als Plattform genutzt, um die Falschheit des Christentums und die Wahrheit der immanenten Weltanschauung und ihrer Auswirkungen auf die sozialen Beziehungen zu verkünden. Die Versammlung begann mit den Eröffnungshymnen. Auf die Melodie eines bekannten Kirchenliedes gesungen, stellten die Texte oft direkt die Finsternis der alten Lehren dem Licht der neuen gegenüber. Die Sonntagsversammlung vom 13. April 1890 begann beispielsweise damit, dass die 250 Teilnehmer den folgenden Text zur Melodie eines bekannten nationalistischen Liedes sangen:

> Sehn wir nicht Lust und Herrlichkeit
> Auf dieser Erde sprießen?
> Die Stimme der Natur gebeut:
> Die Menschheit soll genießen!
>
> Der dunkle Aberglaube fällt,
> Die Nebel, sie zerreißen:
> Wir wollen schon auf dieser Welt
> Was jenseits uns verheißen.
>
> Die Menschen sind uns alle gleich,
> Die Gleiches mit uns streben.
> Wohlan, es soll der Zukunft Reich,
> Das Reich der Freiheit leben![7]

Zum Glück für den Historiker war bei dieser Versammlung, wie bei den meisten anderen in jener Zeit, ein uniformierter Polizist anwesend, der sich Notizen machte und die Sitzung zu unterbrechen bereit war, sobald die Redner ins Politische abdrifteten oder die Kirche oder den Kaiser beleidigten.[8] An diesem Tag war der Referent Heinrich Peus, ein 28-jähriger Universitätsstudent aus der Arbeiterklasse, der über den „Einfluss der wirtschaftlichen Bedingungen auf die Unabhängigkeit der Überzeugung“ sprach.[9] Auch wenn Peus kurze Zeit später Redakteur einer sozialistischen Zeitung im nahe gelegenen Dessau werden sollte, orientierte er sich eher an der Philosophie Rousseaus als an der von Marx. Der Mensch, so begann er seinen Vortrag, habe den natürlichen Drang und die Fähigkeit, die Welt und sich selbst zu erkennen, aber er werde überall von Autoritäten und Dogmen behindert:

---

7 Nach der Melodie von Albert Methfessel (1818) „Stimmt an mit hellem hohen Klang“. H. Peus, Unabhängigkeit der Überzeugung, Vortrag, gehalten in der freireligiösen Gemeinde zu Berlin am 13. April 1890, Berlin, 1890, S. 1.

8 LAB A Pr. Br. 030, Nr. 15050, S. 347.

9 Der Vortrag wurde gedruckt als: H. Peus, Unabhängigkeit der Überzeugung.

„Gewalt ist eine Nichtachtung der Natur des Menschen; das Recht hingegen eben die Achtung vor der Menschennatur.“[10] Obwohl die „moderne Weltanschauung“ auf einer Wahrheit basiere, die „das Ergebnis der bewussten Geistestätigkeit des Menschen ist“ und deswegen „niemals fertig“ sei und der „beständigen Erweiterung und Berichtigung bedarf“, biete sie dennoch eine sichere Grundlage:

> Danken wir einem gütigen Schicksal, das uns zu einer Zeit geboren werden ließ, in welcher man die totale Gesetzmäßigkeit alles Geschehens in der Natur erkannte, […] in welcher die Furcht vor willkürlich schaltenden, übernatürlichen Mächten schwand […]. Es giebt keine wichtigere Errungenschaft der ganzen unendlichen Arbeit des modernen Geistes als diese[s] Erkenntnis, daß unser Lebensglück unsere That ist, daß die Fähigkeit zu dieser That gleichen Schritt hält mit unsrer Erkenntnis der Wahrheit, d. h. der unwandelbaren Gesetze, unter denen die menschliche Natur glücklich gedeihen kann.[11]

Peus zufolge stellte die „soziale Frage“ einen Faktor im Kampf zwischen Autorität und Selbsterkenntnis dar. „Das Hindernis, welches der Bildung selbstständiger Überzeugungen im Wege steht, ist die politische und soziale Abhängigkeit, welche beide wiederum in wirtschaftlicher Abhängigkeit ihre Ursache haben. Wäre der Mensch nur ein Geist, hätte er nicht materielle Bedürfnisse“, dann gäbe es auch keinen „Kampf zwischen Macht und Freiheit“. Die Lösung war also nicht unbedingt das gesellschaftliche Eigentum an den Produktionsmitteln, sondern wirtschaftliche Unabhängigkeit.[12]

Trotz ihrer Ablehnung des Christentums bot die freireligiöse Gemeinde Versammlungen an, die durch ihren gottesdienstähnlichen Charakter an die religiöse Sozialisation ihrer Anhänger anschlossen. Die sonntäglichen Veranstaltungen orientierten sich lose an der liturgischen Struktur eines evangelischen Gottesdienstes, und die Gemeinde unterhielt eine Reihe von sozialen Aktivitäten wie einen Chor, einen Frauenverein und Diskussionsabende. Die Freireligiösen führten auch von christlichen Ritualen abgeleitete *rites de passage* durch. Das in der konservativen Presse am häufigsten kommentierte Ritual war die Jugendweihe, die sich aus der evangelischen und katholischen Konfirmation entwickelt hatte. Wie ihr protestantisches Pendant fand auch die freireligiöse Jugendweihe – zumindest für Arbeiterkinder – am Ende der Volksschulzeit und vor dem Eintritt in die Lehr- und Arbeitswelt statt.

---

10 Ebd., S. 17.

11 Ebd., S. 12.

12 Ebd., S. 16. In einem späteren Vortrag beschrieb Peus das Endziel des Sozialismus als den kollektiven Übergang von einer äußeren Moral, die er „Dressur“ nannte, zu einer inneren Moral. H. Peus, Sitte und Sittlichkeit oder nicht Autorität, sondern Freiheit, Berlin, 1891, S. 12.

Die Presse- und Polizeiberichte über die Jugendweihe von 1891 geben einen Einblick in dieses zentrale Ereignis im Gemeindekalender. Mit dem Konzerthaus wurde ein repräsentativer Veranstaltungsort angemietet, in dem 2.500 Menschen der Jugendweihe von 17 Jungen und 22 Mädchen beiwohnten. Nach Liedern der Gemeinde und des Chors hielt Bruno Wille den Festvortrag zum Thema „Erziehung zur Freiheit“. Wille war ein enger Freund von Wilhelm Bölsche und eine zentrale Figur der literarischen Avantgarde der Naturalisten, die in der Vorstadt Friedrichshagen eine Kolonie gegründet hatten. Als beliebter Redner und Sonntagsschullehrer in der FRG wurde er oft für Jugendweihen engagiert. In seiner Rede verglich Wille die ethische Unterweisung, die er den Kindern gab, mit der der Kirchen. Während er die Kinder nicht zu einer vernunftwidrigen Lehre zwinge, verletze die Kirche die Gesetze der menschlichen Entwicklung, indem sie von den Konfirmanden ein Gelübde verlange, das sie an ein statisches Glaubensbekenntnis binde. Anstelle des „Ballastes“ der „alten Dogmen der Hebräer“ bot er den Kindern Naturwissenschaft und Kulturgeschichte an. Er lehrte Ethik durch Vorbild und forderte die anwesenden Eltern auf, von ihren Kindern keinen blinden Gehorsam zu verlangen, da dies nur zu Abhängigkeit und Entfremdung führe. Stattdessen sollten sie als „beratende Kameraden“ durch „Liebe gepaart mit Vernunft“ die Kinder „zur Freiheit führen“.[13] Im Anschluss an seine Ansprache trugen ein Mädchen und ein Junge ein Gedicht von Wille vor und versprachen im Namen ihrer Mitkonfirmanden, treue Mitglieder der Gemeinde zu werden. Anschließend erhielt jedes Kind ein Buch, eine gebundene Sammlung freireligiöser Broschüren mit einer Widmung (Abb. 2.1.).

Die Jugendweihe wurde von Berliner Sozialisten bereitwillig angenommen und erfreute sich wachsender Beliebtheit, nachdem Ende der 1880er Jahre Sozialisten die führenden Ämter in der Gemeinde übernommen hatten. Als ein Reporter des „Vorwärts“, der wichtigsten sozialistischen Zeitung Deutschlands, im April 1908 einen Genossen mit einem Konfirmationsgeschenk unter dem Arm und einem Zylinder auf dem Kopf antraf, vermutete er ihn auf dem Weg zu einer christlichen Konfirmation. Seine Erleichterung war groß, als er feststellte, dass sein sozialistischer Bekannter stattdessen zu einer Jugendweihe der FRG wollte. Der Reporter nahm diese Begegnung als Anlass für folgende Gegenüberstellung: Während die meisten Jugendlichen der Arbeiterklasse den Sozialismus nur über eine Abwärtsspirale erreichen konnten, die von Ausbeutung und der Zerstörung ihrer Träume geprägt war, repräsentierte die Jugendweihe den aufwärtsstrebenden Weg des Idealismus, der die Jugendlichen dazu anhielt, ihr Leben „dem Kampfe um Erlösung

13 M. Isemeyer/K. Sühl, Feste der Arbeiterbewegung, S. 97–121.



Abb. 2.1 Postkarte einer Vorkriegs-Jugendweihe, mit Bruno Wille als Zelebrant und Adolph Hoffmann in die Fotografie hineinmontiert (A. Hoffmann Verlag, undatiert, Bundesarchiv).

und Befreiung des Proletariats“ zu „weihen“.[14] Die Popularität der Jugendweihe als sozialistisches Ritual nahm in der Weimarer Republik noch zu, bis sie 1933 von den Nationalsozialisten verboten wurde. Nach dem Krieg lebte die Jugendweihe in der DDR wieder auf und wurde, nun losgelöst von ihrer früheren Verbindung zu den freireligiösen Gemeinden, zur wichtigsten Zeremonie des kommunistischen Staates. Bis heute ist die Jugendweihe das beliebteste kulturelle Erbe der DDR, an dem jährlich mehrere tausend Kinder teilnehmen.[15]

1847 hatte die preußische Regierung der freireligiösen Gemeinde das Recht entzogen, Eheschließungen oder Taufen vorzunehmen; Begräbnisse durfte sie allerdings weiterhin durchführen. Als die Gemeinde 1846 einen Friedhof in der Pappelallee erhielt, lag dieser noch am Stadtrand Berlins. Doch bis 1890 war um ihn herum das Arbeiterviertel Prenzlauer Berg entstanden. Der Friedhof war Zufluchtsort und wertvollster Besitz der Gemeinde. Den Staatskirchen und Behörden hingegen blieb er ein Dorn im Auge, da er immer wieder zum Brennpunkt von Widerständigkeit wurde: An seinen Toren waren Flugblätter mit atheistischen Pa-

14 Vorwärts, 1.4.1908.

15 Vgl. die Diskussion im Epilog.

rolen angeschlagen und viele prominente Sozialisten fanden hier nach einer öffentlichen Beerdigung die letzte Ruhestätte. Im August 1894 nahmen rund 2.000 Menschen an der Beisetzung eines bekannten SPD-Mitglieds teil. Die Polizei erklärte die Trauerfeier zu einer politischen „Versammlung unter freiem Himmel“ und verhängte gegen Ewald Vogtherr, führendes Mitglied der FRG und sozialistischer Stadtverordneter, eine Geldstrafe von 50 Mark, weil er eine Trauerrede gehalten hatte.[16] 1909 errichtete die Gemeinde neben dem Friedhof eine große Versammlungshalle, an deren Wand das monistische Motto prangte: „Die Welt regiert sich selbst nach ewigen Gesetzen“.

Die FRG errichtete außerdem eine Urnenhalle, in der 1891 die Asche einer Frau beigesetzt wurde, die im ersten Krematorium Deutschlands in Gotha eingeäschert worden war. An der Zeremonie nahmen 1.000 Menschen teil.[17] Die Bewegung für Feuerbestattung ging von bürgerlich-liberalen Kreisen aus, und in Berlin wurde der Verein „Urne“ mit späteren Mitgliedern der Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur gegründet.[18] Als es „Urne“ 1891 nicht gelang, die Genehmigung für ein Krematorium in Berlin zu erhalten, schaltete sich die FRG ein, deren Vorsitzender Otto Friedrici wiederholt Eingaben an die Stadtverordnetenversammlung richtete.[19] 1898 erhielt „Urne“ die Erlaubnis zum Bau eines Kremationsofens und lud führende Persönlichkeiten ein, der Verbrennung eines Schweinekadavers beizuwohnen. Doch erst 1908 erwirkte der Verein die Genehmigung zum Bau eines Krematoriums in Berlin.[20] Es ist kein Zufall, dass die säkularistische Bewegung in der modernen Feuerbestattungsbewegung eine wichtige Rolle spielte.[21] Dass die christlichen Parteien die Feuerbestattung als Verstoß gegen die religiöse Tradition ablehnten, spielte den Freireligiösen in die Hände.[22] Für Mitglieder der Arbeiterklasse war der Kostenfaktor entscheidend. Erdbestattungen waren eine teure Angelegenheit und die Einäscherung verhieß weitaus erschwinglicher zu sein. 1905 gründeten Arbeiter in Berlin eine Genossenschaft für Feuerbestattungen, die schließlich zur größten Freidenkervereinigung der Zwischenkriegszeit in Deutschland wurde.

16 Vorwärts, 5.9.1894; Neue Preußische Zeitung (Kreuzzeitung), 16.11.1894.

17 S. Ameskamp, On Fire, S. 49.

18 LAB A Pr. Br. 030, Nr. 15133 und 15142.

19 Berliner Tageblatt, 10.7.1891.

20 B. Siegmund, Berlin erhält sein erstes Krematorium, S. 76.

21 T. Laqueur, The Work of the Dead, S. 530ff.

22 Im Jahr 1908 machte der FRG-Führer und Stadtverordnete Waldeck Manasse eine Diskussion in der Berliner Stadtverordnetenversammlung über Einäscherung zu einem Angriff auf die Kirche. LAB, Rep. 00–02–01 Stadtverordnetenversammlung, Nr. 1467, Leichenverbrennung, 1877–1918, ohne Paginierung.

Im Jahr 1890 zählte die FRG 1.747 beitragszahlende Mitglieder, zumeist Angehörige des so genannten Alten Mittelstand, d. h. Kaufleute, Handwerksmeister und deren Lehrlinge, von denen einige ehemalige Katholiken oder Juden waren, die meisten aber einen protestantischen Hintergrund hatten. Wie viele andere städtische Bürgervereinigungen wurde auch die FRG von einer kleinen Führungsgruppe geleitet, die zumeist aus Bildungsbürgern oder wohlhabenden Geschäftsleuten bestand. Noch in den 1870er Jahren standen diese Honoratioren eher der Demokratischen Partei nahe. Zehn Jahre später gelangten jedoch mehr und mehr Sozialisten in leitende Positionen und übernahmen, wie wir noch genauer sehen werden, 1886 schließlich die Führung. Die Entwicklung der FRG in eine eher plebejisch-radikale Bewegung – eine Tendenz, die bereits zum Niedergang der Freidenker-Vereinigung Lessing beigetragen hatte – verschlechterte die Beziehungen zu den liberalen Eliten, die 1892 in Berlin die Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur gründeten. Nicht zuletzt als Reaktion auf den als Bedrohung wahrgenommenen radikalen Säkularismus mit seiner „monistischen Weltanschauung" betonten diese Eliten ausdrücklich die „Ethik", die sie als ein wissenschaftliches Instrument für die Einigung und Befriedung des deutschen Volkes und die Schaffung einer säkularen Kultur verstanden. Diejenigen Intellektuellen, die sich dem Projekt der wissenschaftlichen Weltanschauung verschrieben hatten, gründeten ein Jahrzehnt später eine Reihe von explizit monistischen Vereinigungen, so 1900 den Giordano-Bruno-Bund und 1906 den Deutschen Monistenbund.[23] Wie die Gesellschaft für ethische Kultur schlossen auch diese monistischen Organisationen Angehörige der Arbeiterklasse weitgehend aus.

Säkularismus und Populärwissenschaft

Annoncen in den Rundbriefen der FRG aus den späten 1880er Jahren boten den Mitgliedern Sonderkonditionen für Kurse an der Humboldt-Akademie an, der damals in Deutschland führenden Bildungseinrichtung für Erwachsene. Wer auf ermäßigte Eintrittskarten für das Planetarium der Urania, das Aquarium, das Passage-Panoptikum mit seinem Flut-Panorama oder Castans Panoptikum mit seiner berühmten Sammlung von Wachsfiguren aus war, konnte sich an drei FRG-Mitglieder wenden, die gleichzeitig die prominentesten Sozialisten der Gemeinde waren.[24] Diese Einrichtungen boten nicht nur populäre visuelle Unterhaltung in einer

23 Vgl. T. H. Weir, Fourth Confession, S. 208–252.

24 Die drei Männer waren Ewald Vogtherr, Fritz Kunert und Theodor Metzner. Neues freireligiöses Sonntags-Blatt (NFRSB), 4/12 (23.3.1889), 95; 4/19 (12.5.1889), S. 151. P. Letkemann, Das Berliner Panoptikum, S. 319–326.

Zeit ohne Kinos, sie waren auch wichtige Institutionen der Stadt für populärwissenschaftliche Bildung. Es war kein Zufall, dass sie im FRG-Mitteilungsblatt inserierten. Die Populärwissenschaft war das wichtigste Vehikel für die Verbreitung der monistischen Weltanschauung, insbesondere unter den vielen intellektuell ambitionierten Erwachsenen mit geringer formaler Bildung, von denen viele später der SPD beitraten. Bölsche zufolge hatten sich die freireligiösen Gemeinden im Kern zu populärwissenschaftlichen Einrichtungen entwickelt und dienten als „neue und aussichtsvolle Brücken schließlich über jene Kluft zwischen Forschung und Volk“.[25]

Dem Historiker Andreas Daum ist es zu verdanken, dass wir heute die zentrale Bedeutung der Populärwissenschaft für die Geschichte des Säkularismus und der Politik in Deutschland verstehen. Daum nannte die Nähe zum Liberalismus, die Vorliebe für Weltanschauungsfragen und die Distanz zur universitären Forschung – vielleicht leicht ironisierend – die „Geburtsmakel“ der Mitte des 19. Jahrhunderts entstehenden Populärwissenschaft.[26] Vielmehr war die enge Verbindung zur Weltanschauung von bleibender Bedeutung. Der polnische Wissenschaftsphilosoph Ludwik Fleck kam in seiner klassischen Studie zur Populärwissenschaft aus dem Jahr 1935 zu dem Schluss, dass „[d]er Gipfel, das Ziel populären Wissens die Weltanschauung“ sei. Durch Vereinfachung, Bewertung und Visualisierung verallgemeinere der Popularisierungsprozess das akademische Wissen, verwandele es so in eine Weltanschauung und mache es dadurch der Öffentlichkeit zugänglich. Sobald populärwissenschaftliche Weltanschauungen in gebildeten Kreisen zirkulieren, wirken sie auf die universitäre Zunft zurück und beeinflussen ihre Forschungsagenda.[27] Im folgenden Abschnitt werden die von Fleck beschriebenen Prozesse der Vereinfachung, Bewertung und Visualisierung aufgegriffen, um ihre Rolle bei der Herauskristallisierung eines naturalistisch-monistischen Weltbildes zu beleuchten, das den Kern der freigeistigen Kultur bildete. Dazu nehmen wir zunächst drei klassische Werke der populärwissenschaftlichen Literatur in den Blick, die im Abstand von jeweils einem Jahrzehnt erschienen.

In seinem epochemachenden Buch „Kosmos“ von 1845 erklärte der Naturforscher Alexander von Humboldt, er wolle den Lesern eine allgemeine physikalische Beschreibung der Welt liefern, die „von den fernsten Nebelflecken und kreisenden Doppelsternen des Weltraums zu den tellurischen Erscheinungen der Geographie der Organismen (Pflanzen, Thiere und Menschen-Racen)“ herabsteige.[28] Humboldts Versuch, die gesamte Natur in ihrer Gesamtheit knapp zu erfassen, wofür er bereits

25 W. Bölsche, Zur Geschichte der volkstümlichen Naturforschung, S. xxix.

26 A. Daum, Naturwissenschaften und Öffentlichkeit in der deutschen Gesellschaft, S. 87. A. Daum, Wissenschaftspopularisierung im 19. Jahrhundert, S. 172.

27 L. Fleck, Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache, S. 121.

28 A. v. Humboldt, Kosmos, S. xii–xiii.

den Begriff „Weltanschauung“ verwendete, blieb das Ziel vieler seiner Nachfolger. Einen Schritt weiter in der Vereinfachung und Bewertung ging der Mediziner Ludwig Büchner mit seinem Werk „Kraft und Stoff“ von 1856. Geschrieben während des so genannten „Materialismusstreits“, der die deutsche Öffentlichkeit skandalisierte, verweist Büchners Titel auf die radikale Reduktion aller Phänomene auf ein einziges Prinzip, nämlich die Materie in Bewegung. Dieses naturwissenschaftliche Prinzip stellte Büchner allen Formen des „Idealismus“ entgegen, sei es in der Philosophie, der Elitenkultur oder vor allem im Christentum. 1866 veröffentlichte Ernst Haeckel seine „Generelle Morphologie“, die den Begriff „Monismus“ in seiner populärwissenschaftlichen Form einführte. Wie Humboldt wollte Haeckel das Universum in seiner Totalität darstellen, und wie Büchner versuchte er, es auf ein einziges Prinzip zu reduzieren. Bei ihm basierten Totalität und Einheit auf der von Darwin verkündeten Evolutionstheorie. Haeckel prophezeite, dass die „höher entwickelte Zukunft“ die „monistische Weltanschauung“ mit „Naturwissenschaft und Philosophie zu dem großen Ganzen einer einzigen allumfassenden Wissenschaft verschmelzen“ werde.[29] Obwohl seine naturwissenschaftlichen Erklärungen mechanistisch waren, konnte sich Haeckel durch die Verwendung des Begriffs „Monismus“ auf eine seit Langem bestehende häretische philosophische Tradition im abendländischen Denken berufen, deren Wurzeln bis in die antike Philosophie zurückreichten und die eine wesenhafte Einheit hinter verschiedenen Dualismen postulierte. Für Baruch Spinoza bestand die Welt aus einer einzigen Substanz, die Denken und Materie in sich schließt, was in Goethes Bonmot „Materie nie ohne Geist, Geist nie ohne Materie“ – das Haeckel nicht müde wurde zu zitieren – seinen Widerhall fand. Haeckels Kunstgriff bestand darin, die philosophische Hypothese der monistischen Einheit auf mechanistische naturwissenschaftliche Erklärungen zu gründen. Das Ergebnis war ein naturalistischer Monismus.

1899 fasste Haeckel seine Innovationen der monistischen Weltanschauung in dem Manifest „Die Welträtsel“ zusammen, das nach Ansicht des politischen Philosophen Hermann Lübbe das mit Abstand bedeutendste populärwissenschaftliche Buch der deutschen Moderne war.[30] Haeckel, der 1904 auf dem Internationalen Freidenker-Kongress in Rom als „Anti-Papst“ gefeiert wurde, war intellektueller Kopf und Schlüsselfigur des populären Monismus. Zwischen der Veröffentlichung seiner „Generellen Morphologie“ und der Machtübernahme der Nationalsozialisten 1933 kam es auf dem Gebiet der freigeistigen Weltanschauung zu keiner wesentlichen Weiterentwicklung mehr. Zwar tauchten einige neue Varianten des Monismus auf – wie der psychophysische Parallelismus, die Energetik und die theosophisch

29 E. Haeckel, Generelle Morphologie der Organismen, S. 108.

30 H. Lübbe, Die Religion und das Ende der wissenschaftlichen Weltanschauung, S. 216.

geprägte Naturmystik – doch diese blieben entweder marginal oder konnten in den von Haeckel vorgegebenen Rahmen integriert werden. Wie wir in Kapital 5 sehen werden, sprach der von ihm propagierte populärwissenschaftlich-naturalistische Monismus viele Menschen, darunter auch zahlreiche Arbeiter, an und „bekehrte" sie. Er bildete die Grundlage für utopische Kulturvorstellungen, wie das Frontispiz „Der Mensch der Zukunft" zeigt, das Wilhelm Bölsche während des Ersten Weltkriegs in „Kosmos", der meistgelesenen populärwissenschaftlichen Buchreihe Deutschlands, veröffentlichte (Abb. 2.2). Es zeigt einen nackten Mann in einem Segelboot, der auf den Horizont zusteuert. Dieses Bild symbolisiert die monistische Verheißung der Einheit von Wissen, Natur und Selbst, repräsentiert im sich seiner selbst bewussten menschlichen Körper. Die leuchtende Zukunft lag danach nicht im Jenseits, sondern am Horizont des Diesseits.

Um das Verhältnis von Monismus und Populärwissenschaft in Berlin um 1890 näher zu beleuchten, sollen im Folgenden drei Institutionen genauer in den Fokus kommen, die Daum als Vorreiter auf dem Gebiet der Populärwissenschaft bezeichnet hat. Dazu wird untersucht, auf welche Weise sie die monistische Weltanschauung in ihrem wissenschaftlichen Bildungsprogramm vermittelten und wie sie durch ihre Mitarbeiter mit den „reinen" säkularistischen Organisationen, insbesondere mit den örtlichen freireligiösen Gemeinden, verbunden waren.

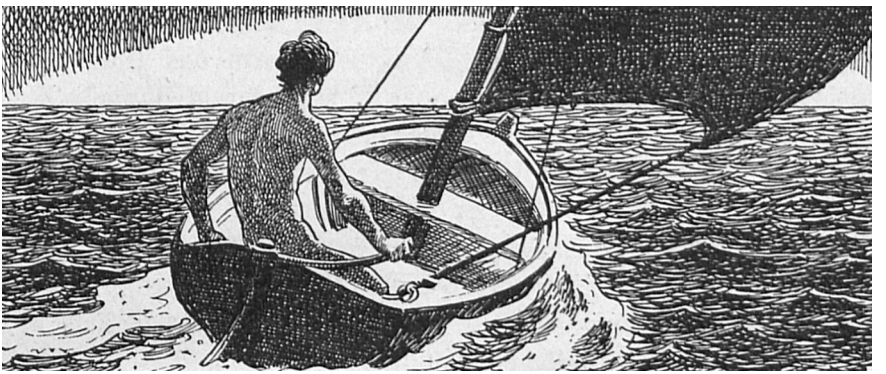


Abb. 2.2 Frontispiz: Wilhelm Bölsche, Der Mensch der Zukunft (Stuttgart: Kosmos, Gesellschaft der Naturfreunde, 1915).

Die Gesellschaft für Verbreitung von Volksbildung

Der freie Vortrag bildete die einfachste Form der Verbreitung freigeistiger Ideen. Im Jahr 1871 wurde die Gesellschaft für Verbreitung von Volksbildung (GVV) gegründet,

eine Vermittlungsstelle für Wanderredner, die gegen Honorar bei den angeschlossenen Vereinen Vorträge hielten. Später erweiterte sie ihr Angebot mit mobilen „Volksmuseen“ und „populärwissenschaftlichen Wanderbibliotheken“. Die GVV wuchs stetig von anfänglich 158 Mitgliederorganisationen und 1.299 Einzelmitgliedern im Jahr 1871 auf 772 Organisationen und 4.339 individuelle Mitglieder im Jahr 1878.[31]

Zunächst unter der Leitung rheinischer Liberaler, geriet die GVV zunehmend in die Hände führender Politiker der Berliner Fortschrittspartei, die sich besonders auf dem Gebiet der Arbeiterbildung engagierten. Obwohl das erklärte Ziel der GVV, die „Hebung von Volksmoral und Volksbildung“, nicht explizit freidenkerisch war, gehörten viele ihrer Mitglieder, darunter Hermann Schulze-Delitzsch, Franz Duncker, Max Hirsch und Rudolf Gneist, „reinen“ säkularistischen Organisationen an oder unterstützten sie.[32] Zudem befanden sich zahlreiche Freireligiöse und Freidenker ohne festes Einkommen unter den freischaffenden Intellektuellen, die im GVV-Katalog ihre Dienste anboten. Zu ihnen gehörte auch Ludwig Büchner, der wegen seines öffentlichen Eintretens im Materialismusstreit seine Stellung an der Universität verloren hatte.

Gastpredigten waren von Anfang an ein fester Bestandteil der freireligiösen Gemeinden. 1889 vermittelte die GVV mindestens vier Prediger, darunter auch Titus Voelkel, der ein gutes Beispiel für deren oft prekäre Lebenssituation ist. Aus polizeilichen Überwachungsberichten geht hervor, dass er 1888 wegen seiner radikalen Haltung aus der Magdeburger Gemeinde ausgeschlossen wurde und anschließend bei der Berliner FRG Zuflucht fand, wo er regelmäßig Vorträge hielt und beauftragt wurde, einen Katechismus zu schreiben. Um finanziell über die Runden zu kommen, reiste er außerdem über Land und hielt im Juni und Juli 1889 Vorträge in 23 verschiedenen freireligiösen Gemeinden. Die im GVV-Katalog für den Winter 1889/90 inserierten Vortragstitel verdeutlichen die enge Verbindung von freireligiösen Gemeinden, Lebensreform, utopischer Gemeinschaftsbildung und radikaler Demokratie: „Gifte der Seele (Alkohol und Nikotin), der Wald, Shelley, ein pantheistischer Dichter, Über Volksbäder, Volksheime, Volkskaffeehäuser, Klubhäuser für das Volk“.[33] Von den 26 Berlinern, die zu dieser Zeit für die GVV referierten, waren vier regelmäßige Redner der FRG. Gegen ein Honorar von 25 bis 50 Mark konnten Mitgliederorganisationen beispielsweise Carl Pinn für Vorträge zu folgenden Themen

31 Zitat und Statistik zu 1878 in: Volkszeitung, 27.5.1879. Daums Zahl von 8.408 abonnierten Organisationen im Jahr 1913 erscheint zu hoch. A. Daum, Wissenschaftspopularisierung im 19. Jahrhundert, S. 171 f.

32 T. H. Weir, Fourth Confession, S. 146, 227.

33 Adreßbuch der Deutschen Rednerschaft. Zu Voelkel siehe LAB A Pr. Br. 030, Nr. 13959 und NFRSB, 4/26 (29.6.1889).

heuern: Nationalität, öffentliche Meinung, Selbstmord, Hypnose, Frauen, Minnesang oder die Geschichte der Presse, während Ewald Vogtherr die Themen „Kulturgeschichte, Populär-philosophie, Ulrich von Hutten, Naturgesetz von Werden und Vergehen, Faust und die Lebensziele der Menschheit“ abdeckte. Diese Offenheit gegenüber organisierten Säkularisten war nicht verwunderlich, war doch der damalige Vorsitzende der GVV, Dr. Paul Wislicenus, Sohn eines freireligiösen Predigers und hielt mindestens einen Vortrag in der Berliner FRG.[34]

Die Humboldt-Akademie

Mit der Eröffnung der Humboldt-Akademie 1879 kam die Institutionalisierung der Volksbildung in Berlin einen großen Schritt voran. Die nach Alexander von Humboldt benannte Akademie war die erste nennenswerte Weiterbildungseinrichtung für Erwachsene in Berlin und gab den Anstoß für die Volkshochschulbewegung, die bis heute in den meisten Städten Deutschlands Zweigstellen unterhält. Sie geht auf eine Initiative von Max Hirsch zurück, der in den ersten 25 Jahren ihres Bestehens als ihr Vorsitzender fungierte. Hirsch war außerdem Mitbegründer und „Verbandsanwalt“ der Hirsch-Dunckerschen Gewerkvereine, der führenden Organisation der liberalen Gewerkschaftsbewegung, und ein frühes Mitglied der Freidenker-Vereinigung Lessing und der Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur. Obwohl Hirsch selbst nicht in der freireligiösen Gemeinde sprach, taten dies viele seiner Dozenten.[35]

Im Gegensatz zur GVV bot die Humboldt-Akademie ihren Dozenten eine feste Anstellung und ein regelmäßiges Einkommen. Mit einem Gehalt von 300 bis 400 Mark pro Quartal für die beliebtesten Kurse zog Hirsch qualifiziertes Personal an, das fast ausnahmslos über eine Universitätsausbildung verfügte.[36] Doch wie die Humboldt-Akademie selbst, die in den angemieteten Räumen eines Gymnasiums neben der Friedrich-Wilhelm-Universität untergebracht war, standen auch die meisten ihrer Dozenten kulturell und finanziell im Schatten der Professoren. Sie trugen den begehrten Titel „Dr. phil.“ und versuchten ihren Lebensunterhalt als freischaffende Publizisten zu verdienen. Unter den 156 Dozenten, die 1896 an der Humboldt-Akademie tätig waren, befanden sich 48 „Schriftsteller“ und 27 an der

34 Adreßbuch der Deutschen Rednerschaft. Zwei weitere Berliner FRG-Redner waren Bruno Wille und Bruno Spatzier.

35 Die Freidenker-Vereinigung Lessing, die freireligiöse Gemeinde und die Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur waren korporative Mitglieder der Humboldt-Akademie.

36 Brief von Max Hirsch an F. v. Luschan, 18.12.1887, Handschriftensammlung, Preußischer Kulturbesitz, Nachlass Luschan.

Universität ausgebildete Lehrer. Hinzu kamen 22 Privatdozenten, jene ungesicherten und unterbezahlten Hochschullehrer, die wegen fehlender Stellen, mangelnder Begabung oder konfessioneller bzw. politischer Diskriminierung nicht auf freie Lehrstühle berufen wurden. Zu ihnen gehörte der 1888 an der Humboldt-Akademie unterrichtende Soziologe Georg Simmel, dessen Vater ein zum Katholizismus konvertierter Jude war.[37] Die große Zahl jüdischer Berliner wie Hirsch unter den Direktoren und Dozenten der Akademie und ihre Nähe zu Liberalismus und Freidenkertum machten die Humboldt-Akademie zur Zielscheibe antisemitischen Spottes.[38]

Nachdem sich Hirsch schon in den 1860er und 1870er Jahren für die Arbeiterbildung eingesetzt hatte, konzentrierte er sich gegen Ende des Jahrhunderts auf eine neue Zielgruppe. Die Humboldt-Akademie wollte ein neues Segment des Bürgertums erreichen, das laut Hirsch „hauptsächlich modernen Ursprungs“ war und „den höheren leitenden Stellungen in dem gewaltigen Wirtschaftsgetriebe und der Selbstverwaltung entspricht“.[39] Bis 1902 zählte die Humboldt-Akademie 11.854 Schüler, vor allem Angestellte und Frauen, die an acht Standorten in der Stadt den Unterricht besuchten.[40] Gemessen an der Gesamtzahl der Hörerstunden war sie zwischen 1879 und 1933 die wichtigste populärwissenschaftliche Einrichtung in Berlin.

1901 vertrat Hirsch noch immer die gleichen Grundüberzeugungen über die Beziehung zwischen Wissenschaft, Weltanschauung, persönlicher Ethik und Klassenharmonie, die ihn in den 1860er Jahren zum Freidenkertum geführt hatten. In seiner Interpretation konnten die Gefahren der Zeit nur von einem freidenkenden, autonomen Bürgertum bewältigt werden, das, mit einer soliden wissenschaftlichen Weltanschauung ausgestattet, zwischen Skylla und Charybdis der rivalisierenden autoritären Ordnungen von konfessionellem Konservatismus und Sozialismus navigieren konnte:

---

37 M. Hirsch, Wissenschaftlicher Centralverein und Humboldt-Akademie, S. 30 – 33.

38 Der Berliner Antisemit Eugen Dühring schrieb, „dass man diese sogenannte Humboldtakadmie zwar nicht eine Schule für Juden aber wohl eine Schule von Juden, also kurzweg eine Judenschule zur Belehrung des allgemeinen Publicums nennen kann“. E. Dühring, Die Judenfrage als Rassen-, Sitten- und Kulturfrage, S. 147 f.

39 M. Hirsch, Wissenschaftlicher Centralverein und Humboldt-Akademie, S. 8.

40 Statistiken aus dem ersten Quartal 1896 zeigen, dass Arbeiter und Handwerker weniger als 5 Prozent ausmachten (51), während Lehrer (239), kaufmännische Angestellte (154 Kaufleute, Gehilfen, Bankangestellte) und Beamte (82) die größten Berufsgruppen darstellten. M. Hirsch, Wissenschaftlicher Centralverein und Humboldt-Akademie, S. 30 – 35; M. Hirsch, Aus der Humboldt-Akademie, S. viii.

> Erst unser Zeitalter bildet die große Epoche, wo die Selbständigkeit des Denkens und Handelns, im Prinzip schon früher verkündet, aber bisher thatsächlich nur auf enge Kreise beschränkt, nunmehr ernstlich für alle Volksklassen und für beide Geschlechter in Anspruch genommen wird. Darin liegt an sich keineswegs eine Verneinung des religiösen Glaubens und der gesellschaftlichen Ordnung; aber beide sollen nicht mehr auf äußere fremde Autorität, sondern auf die eigene durch selbständige Prüfung gewonnene Überzeugung basiert sein, und hierzu ist die Wissenschaft und ihr hehres Endziel: eine historisch und logisch fest begründete konsequente Welt- und Lebensanschauung, erforderlich. Der tiefste Widerspruch und die größte Gefahr unserer Zeit, nicht nur für den äußeren Bestand der Staaten, nein für die höchsten sittlichen und geistigen Güter besteht in dem Schwinden des Autoritätsglaubens und der kirchlich sanktionierten Moral, ohne daß als neues Fundament der Gemeinbesitz der Wissenschaft an ihre Stelle getreten ist.[41]

Angesichts der zentralen Bedeutung der Weltanschauung für Hirschs Projekt ist es nicht überraschend, dass neun der 30 im Herbst 1891 angebotenen Abendkurse weltanschauliche Themen berührten.[42] Dazu gehörten Kurse in evolutionärer Naturgeschichte, Psychologie und Hygiene, allen voran das Lehrangebot von Dr. Maximilian Klein. Seine Veranstaltung „Grundzüge der Lebensweisheit" gab einen Überblick über die Literatur zum psycho-physischen Parallelismus, während „Die Wege zur Menschenkenntnis" eine Art angewandten Monismus darstellte und drei Möglichkeiten aufzeigte, den Geist des Menschen durch seinen Körper zu studieren. Die Kursteilnehmer sollten lernen, die menschliche „Physiognomie" in Gestik, Mimik und in den Händen zu lesen (Chirologie), die Handschrift mit Hilfe der „Graphologie" zu interpretieren und die Worte und Taten eines Menschen zu deuten, indem sie „Standesbesonderheiten" und den „Einfluss von Volksschlag, Geschlecht, Lebensalter, Gesundheit und Ernährung" identifizierten.[43] Klein, der 1891 aus Danzig an die Akademie kam, wurde mehrfach in den Vorstand der Akademie gewählt. Er überlebte die rassischen und politischen Säuberungen von 1933 und lehrte noch 1941.[44]

Nach 1900 entstanden in Berlin weitere Volkshochschulen mit freigeistiger Beteiligung. Im Januar 1902 öffnete die Freie Hochschule ihre Tore. Zu ihren Gründern und ersten Vorsitzenden gehörten Bruno Wille, Wilhelm Bölsche und Wilhelm Schwaner, ein Pionier des völkischen Denkens, dessen Zeitschrift „Der Volkserzieher" zum Hauptorgan der Freien Hochschule avancierte. Während

---

41 M. Hirsch, Volkshochschulen, S. 8.

42 Die Kurse wurden unter den Rubriken Naturwissenschaften (5), Hygiene (1), Ethik und Philosophie (3), Psychologie (4), Kunst und Geschichte (9) und Sprachen und Literatur (8) aufgeführt. Lehrprogramm der Humboldt-Akademie zu Berlin, Bd. IV Quartal.

43 Lehrprogramm der Humboldt-Akademie zu Berlin, Bd. IV Quartal, S. 188; Bd. II Quartal, S. 6; Bd. IV Quartal, S. 6; Bd. II Quartal, S. 5.

44 Humboldt-Hochschule (Berlin, 1941). Siehe auch LAB B Rep. 042, Nr. 26111.

Hirschs Organisation streng linksliberal ausgerichtet war, wiesen die Dozenten der Freien Hochschule die unterschiedlichsten politischen Färbungen auf. Unter ihnen gab es Sozialisten (Heinrich Lux), ehemalige Anhänger der nationalsozialen Bewegung Friedrich Naumanns (Adolf Damaschke, Max Maurenbrecher), Monisten (Wolfgang Kirchbach, Magnus Hirschfeld, Walther Vielhaber) und völkische Denker (neben Schwaner auch Heinrich Driesmann und Rudolf Steiner). Nach dem Ersten Weltkrieg nahm die Zahl der Volkshochschulen stark zu, die bald zu einem wichtigen Austragungsort der Kämpfe zwischen rechten und linken Monisten wurden.[45]

Urania: Die Ästhetik der Weltanschauung

Dass führende Wissenschaftsautoren der Ästhetik von Anfang an große Aufmerksamkeit schenkten, entspricht Ludwik Flecks Behauptung, wonach die Visualisierung ein wesentlicher Aspekt der Wissenschaftspopularisierung ist. Alexander von Humboldt verglich seine Arbeit mit der eines Künstlers und nannte seinen „Kosmos“ ein „Naturgemälde“. Im Gegensatz zum experimentellen Forscher, der die Natur in ihren Einzelteilen darstellte, musste der Wissenschaftspopularist künstlerische Mittel einsetzen, um dem Leser die Möglichkeit zu geben, die Natur als geordnetes Ganzes, als Kosmos, zu begreifen. Ästhetische Erwägungen standen bei der Einrichtung des Urania-Planetariums, das 1889 seine Tore für die Öffentlichkeit öffnete, an erster Stelle. Finanziert von einigen der reichsten Bankiers und Industriellen Berlins, bekam die Urania ein repräsentatives Gebäude, das mit Büsten berühmter Wissenschaftler geschmückt war.[46] Im Inneren konnten die Besucher an Schauexperimenten in der professionellen Sternwarte oder in den Laboratorien teilnehmen und Aufführungen im „Wissenschaftstheater“ besuchen.

Politisch und institutionell war die Urania weit von der freireligiösen Gemeinde entfernt. Ihr Gründer, Hofastronom Wilhelm Foerster, wurde wenig später Mitbegründer der elitären Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur. Für die Dilettanten der FRG war im zehnköpfigen „wissenschaftlichen Personal“ der Urania war kein Platz. Doch auch die Urania bot reiche weltanschauliche Kost, wenn auch in neuer Form. Im Gegensatz zu den Requisiten der meisten populärwissenschaftlichen Vorträge wie Diagramme, Fossilien und Knochen war das „Wissenschaftstheater“ der Urania mit modernster Bühnentechnik, mehrfarbigen elektrischen Lampen und einem Diaprojektor mit einer Stärke von 6.000 Kerzen ausgestattet. So wurde

45 J. Ulbricht, Völkische Erwachsenenbildung, S. 252–276; L. Lewin, Zur Geschichte der Lessing-Hochschule, S. 1–48.

46 H. Hess, Aus der Geschichte der Berliner Gesellschaft Urania, S. 21; W. Foerster, Lebenserinnerungen und Lebenshoffnungen, S. 200.

die Natur als ein sich entfaltendes Drama erlebbar, das von einem professionellen Sprecher im Halbdunkel vorgetragen wurde. Ziel war es, so Direktor M. Wilhelm Meyer, „ein Miniaturbild der Natur" zu vermitteln, das einfach genug war, um von einer großen Menschenmenge sofort verstanden zu werden:

> Durch die farbenprächtigen malerischen Schilderungen schöner und großartiger Naturscenarien soll mit dem leiblichen Auge […] gewissermassen unbewußt der Geist gefesselt werden. Man soll in unser Theater gehen mit derselben Absicht, mit welcher man irgend ein anderes Theater besucht, wo ein ernstes, zu tieferem Nachdenken anregendes Schauspiel uns vorgeführt wird. Hier wie dort darf von der Gedankenarbeit des Hörers nicht allzuviel verlangt werden. Die Gedanken und Entwicklungen müssen ohne vorher mitgebrachte Voraussetzungen leicht auseinander folgen, und in gleichem Maße mit dem Verstande sollen auch die Sinne, die ästhetische Empfindung, das Herz, d. h. der ganze Mensch beschäftigt werden.[47]

Meyer sah in der unbewussten ästhetischen Erfassung des Ganzen mehr als nur ein Mittel, um das Publikum zu einer aktiven, tieferen Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft zu bewegen. Die ästhetische und emotionale Identifikation des Publikums mit dem Gesamtkunstwerk war das eigentliche weltanschauliche Ziel der Schau. Meyer betonte, dass das Verhältnis des Verstandes zu seinem Gegenstand nicht „kalt" sein dürfe. Ein „Naturdrama" der Urania mit dem Titel „Die Geschichte der Urwelt" endete

> [mit] den leisen Klängen einer fernher tönenden Musik […], welche bedeuten sollen, wie all die Schönheit und Poesie in der großen Schöpfung, welche sich in Jahrmillionen langem Kampfe vorbereiten mußte, ihren Zweck doch erst zu erfüllen begann als die empfindende Seele des Menschen geboren ward, welche sich zuerst für solche undefinierbaren und doch unendlich beseligenden Eindrücke der Poesie, der Musik, das Geheimniß des Rhythmus und des Ebenmaßes empfänglich zeigte.[48]

Hier machte Meyer die ästhetisch-wissenschaftliche Erfassung des Weltganzen und seiner Geschichte durch das Publikum zum Telos der Entwicklung des Lebens auf der Erde, d. h. zu dem Punkt, an dem die Natur durch den Blick in den Spiegel von Naturwissenschaft und Weltanschauungstheater zu sich selbst fand. Ein Jahrzehnt später betonte Wilhelm Bölsche das emanzipatorische Potenzial dieser Art von Populärwissenschaft, die durch die Verschmelzung von Humboldts kosmischer Weltsicht mit dem Entwicklungsnarrativ der Darwinschen Evolutionstheorie möglich geworden war:

---

47 M. W. Meyer, Die Urania nach der Fertigstellung, S. 276–279.
48 Ebd., S. 280.

> Jetzt erschien auf Grund des Entwicklungsgedankens die Forderung, dem Hörer einen wahren Anteil an der Erschaffung der Welt zu geben, ihn auf eine Warte zu stellen, wo kraft des Gedankens die ganze Welt noch einmal zu seinen Füßen entstand. Schöpferfreude sollte er genießen, wenn da im Raum unausdenklicher Urzeit die Weltmaterie sich noch einmal als Nebelfleck ballte, wenn der Nebelfleck zu einer Milchstraße aus Millionen Fixstern-Sonnen sich spaltete, wenn eine solche Sonne Planeten gebar und auf einem solchen Planeten, der Erde, die abgekühlte Oberfläche Leben erzeugte, das dann als Steinkohlenwald grünte, als Ichthyosaurus dahin schwamm, bis es [sich] endlich zum Gehirn des Menschen sammelte und zwischen Eiszeitgletschern und Mammuten die Kultur begann, die schließlich in Galilei und Newton, zu Michelangelo und Goethe stieg.[49]

Meyer verteidigte sein Wissenschaftstheater gegen den Vorwurf „echter" Wissenschaftler, es verbreite „Halbbildung". Es sei „von vornherein begreiflich, wie sehr man auf der Oberfläche bleiben muß, wenn man die Ganze Geschichte der Erdentwicklung in einem Zeitraum von 1 ½ Stunden wiedergeben will, indem man das ganze Gebäude von unten auf ohne alle Voraussetzung aufbaut". Es möge „pedantischen Kritikern" falsch erscheinen, dass er einige unrichtige Details hinzugefügt habe, „um das Bild klarer zu gestalten", aber Klarheit, so Meyer, sei „die Hauptsache". Das ungebildete Publikum müsse mit einer lückenlosen Erzählung und einem imposanten, ganzheitlichen Bühnenbild in den Bann gezogen werden. Einmal gefesselt, könnte es „nach darwinistischen Grundsätzen aus diesen embryonalen, ihren eigenen Denkbedürfnissen verwandteren Ansätzen einer vergangenen Stufe sich um so leicht weiter emporarbeiten". Hier griff Meyer auf das berühmte phylogenetische Prinzip Haeckels als Analogie für den Bildungsprozess zurück. So wie sich die Entwicklungsgeschichte der gesamten Spezies (Phylogenese) in den Entwicklungsstadien des einzelnen Embryos (Ontogenese) widerspiegelt, so erfasse Meyer zufolge der halbgebildete Zuhörer die Geschichte der Wissenschaft in einer Bewegung vom niederen zum höheren Wissen. Darüber hinaus wiederhole das Naturdrama innerhalb von anderthalb Stunden all diese miteinander verbundenen genealogischen Erzählungen und erzeuge so nicht eine zweitklassige Kopie des wahren Wissens, sondern eine Gesamtdarstellung des Wissens als Weltanschauung. Wer das nicht erlebt habe, so Meyer, „dem fehlt ein Theil dessen, was uns zu Menschen macht".[50]

49 W. Bölsche, Zur Geschichte der Lessing-Hochschule, S. 18 f.

50 M. W. Meyer, Die Urania nach der Fertigstellung, S. 281. Zur Diskussion über Halbbildung siehe T. H. Weir, Fourth Confession, S. 117–119.

Die Spaltung des Säkularismus

Unsere Überblicksreise durch die Kultur des Säkularismus in Berlin hat mehrfache personelle und ideelle Überschneidungen zwischen populärwissenschaftlichen Bildungsinstitutionen und den „reinen" säkularistischen Organisationen in der Hauptstadt aufgezeigt. Im Folgenden sollen die Auswirkungen der politischen Kämpfe der späten 1880er Jahre untersucht werden. Andreas Daum zufolge entstand die deutsche Populärwissenschaft in der Zeit nach 1848 in enger Verbindung mit linker Politik und den freireligiösen Gemeinden, wurde aber in den folgenden Jahrzehnten zunehmend professionalisiert, entpolitisiert, kommerzialisiert und institutionalisiert. Zwar räumt Daum das Entstehen einer explizit „sozialistischen" bzw. „proletarischen" Populärwissenschaft ein, führte diese aber auf eine *Pluralisierung* des Feldes zurück.[51] Demgegenüber muss diese Entwicklung aber auch als Ergebnis einer *Polarisierung* des Feldes verstanden werden. Mit anderen Worten: Die Prozesse von Professionalisierung, Entpolitisierung und Kommerzialisierung beschreiben eher die Entwicklung führender liberaler Vertreter als die der Populärwissenschaft an sich. „Bürgerliche" Institutionen wie GVV, Humboldt-Akademie und Urania genossen hier kein Monopol. Der zweite Teil dieses Kapitels untersucht die Spaltung der freigeistigen populärwissenschaftlichen Szene in einen liberalen und einen sozialistischen Flügel. Dies geschieht in zwei Schritten. Zunächst wird gezeigt, wie sich die Spannungen innerhalb der Linken auf die bürgerlichen populärwissenschaftlichen Institutionen auswirkten und zu einer Spaltung der freireligiösen Gemeinde führten. Dann werden die Institutionen untersucht, die links von den freireligiösen Gemeinden entstanden und die monistische Weltanschauung in die Gewerkschaften, Leseklubs und Bildungsvereine des sozialistischen Milieus einbrachten. Auf diese Weise zeigt das Kapitel die Entstehung einer spezifisch sozialistischen Variante des Säkularismus in den Jahren um 1890.

Seit den 1860er Jahren waren Populärwissenschaft und naturalistische Weltanschauung heiß umkämpfte Themen im sich verschärfenden Kampf zwischen urbanen liberalen Eliten und ihren sozialdemokratischen Herausforderer. Die Liberalen sahen in den populärwissenschaftlichen Institutionen die Bausteine einer neuen Gesellschaft, die auf Wissenschaft, freiem Denken und liberalen Werten beruhte. Sie stimmten mit Max Hirsch darin überein, dass die Einführung des allgemeinen Männerwahlrechts „die Freiheitsfrage zu einer Frage der Bildung der Massen" gemacht habe.[52] Bildung galt den Liberalen aber auch als Mittel, um den Sozialismus in Schach zu halten. Bereits 1870 hatte einer der Gründer der GVV die

51 A. Daum, Naturwissenschaften und Öffentlichkeit in der deutschen Gesellschaft.

52 M. Hirsch, Volkshochschulen, S. 9.

Befürchtung geäußert, die Agitation in der „sozialen Frage" könne dazu führen, dass „die toten Massen" der ungebildeten Deutschen zum „Werkzeug in der Hand eines jeden gewissenlosen Aufwieglers" würden.[53] Ausdrückliches Ziel der GVV war es, das Spektrum der nicht-sozialistischen und nicht-konfessionellen Bildungsvereine zu koordinieren und zu professionalisieren.[54] Obwohl die GVV dezentral strukturiert war, säuberte sie regelmäßig ihre Reihen. Im August 1891 forderte die Zentrale ihre Abonnenten ausdrücklich auf, elf Namen von ihrer Liste zu streichen, darunter auch die von drei FRG-Radikalen: Bruno Wille, Ewald Vogtherr und Titus Voelkel.[55] Eine wahrscheinliche Erklärung für diesen Ausschluss war die öffentliche Prominenz dieser Männer in der jüngsten radikalsozialistischen Agitation, die uns im dritten Kapitel beschäftigen wird.

Die gleiche Kombination von Idealismus und strenger politischer Kontrolle prägte auch die Humboldt-Akademie. Max Hirsch war sehr stolz auf die demokratische „Selbstverwaltung" der Dozenten, setzte aber klare politische Grenzen. Einer seiner Referenten, der freigeistige evangelische Theologe Theodor Kappstein, erinnerte sich: „Hirsch war, und das war nicht immer gut, die ganze Humboldt-Akademie; ein politischer Liberalismus zog ihm Schranken, die Sozialdemokratie durfte nicht in den Lehrkörper eindringen; eifersüchtig wachte er nach rechts und links an den Pfosten des Humboldt-Hauses, mit dem er selber stand und fiel."[56] Auch in der Urania machte sich die Spaltung innerhalb der populären Wissenschaft bemerkbar. Ihr Gründer Wilhelm Foerster erinnerte sich daran, dass er und seine Professorenkollegen in den 1880er Jahren das Gefühl hatten, inmitten des zunehmenden Lärms der Wissenschaftspopulisten nicht mehr gehört zu werden. Die Urania mit all ihren technischen Attraktionen sollte ihnen ein Sprachrohr bieten, um sich von der Masse abzuheben und die Führungspositionen zurückzuerobern, die Wissenschaftler wie Alexander von Humboldt 40 Jahre zuvor genossen hatten.[57]

Wäre die fortschreitende Professionalisierung der wichtigsten populärwissenschaftlichen Institutionen Berlins die einzige Folge der sich vertiefenden Kluft zwischen Sozialismus und Liberalismus gewesen, könnte man zu dem Schluss kommen, der Säkularismus sei lediglich ein weiteres Beispiel für den allgemeinen Rechtsruck der wichtigsten Weltanschauungsträger. Doch der Versuch der Liberalen, die gesamte säkularistische Kultur der Stadt zu monopolisieren, scheiterte und trieb stattdessen einen Keil durch das Berliner freigeistige Milieu. Während GVV, Humboldt-Akademie und Urania fest in liberaler Hand blieben, spaltete sich die

53 V. Böhmert, Die Entstehung der Gesellschaft für Verbreitung von Volksbildung.
54 A. Daum, Wissenschaftspopularisierung im 19. Jahrhundert, S. 172.
55 Adreßbuch der Deutschen Rednerschaft.
56 Persönliche Erinnerungen, in: Humboldt-Blätter, S. 8–13 (Zitat S. 9).
57 W. Foerster, Lebenserinnerungen und Lebenshoffnungen, S. 201.

freireligiöse Gemeinde, deren Mitglieder sich mehrheitlich dem sozialistischen Lager anschlossen. Diese neue „sozialistische“ Gemeinde bildete den Kern einer Kultur des roten Säkularismus in der Stadt und führte zur Gründung neuer, explizit sozialistischer populärwissenschaftlicher Institutionen.

Entwicklungen in der freireligiösen Gemeinde

Wie auch anderswo in Deutschland spielte die freireligiöse Bewegung in Berlin Anfang der 1860er Jahre eine entscheidende Rolle bei der Entstehung der Sozialdemokratie. Viele frühe Anhänger Ferdinand Lassalles und seines Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins (ADAV) waren Mitglieder der Berliner Gemeinde, wie zum Beispiel der Schuhmacher Theodor Metzner oder der Zigarrenroller Friedrich Wilhelm Fritzsche. Sie hatten die Gründung einer eigenständigen sozialistischen Arbeiterpartei im Jahr 1864 unterstützt und wurden führende Funktionäre des ADAV, der den mitgliederstärkeren Arbeiterverein unter der Kontrolle der in Berlin regierenden Fortschrittspartei herausforderte.[58] Die frühe Bildung sozialistischer Parteien setzte den radikalen Republikanismus in Deutschland unter Druck, der sich bereits vor der Revolution 1848 unter der Bezeichnung „Demokratie“ etabliert hatte und am ehesten mit dem Freidenkertum identifiziert wurde. Trotz der fortschreitenden Erosion ihres politischen Einflusses behielten bürgerliche Demokraten zwischen 1869 und 1886 die Kontrolle im Vorstand der Berliner freireligiösen Gemeinde. In dieser Zeit gelang es dem Vorsitzenden Ludwig May und dem Sprecher G. S. Schaefer noch, die Kluft zwischen den linksliberalen Unterstützern der Gemeinde und den zunehmend sozialistischen Mitgliedern zu überbrücken. Diese Aufgabe wurde nach 1878 immer schwieriger, als die Sozialistengesetze die Gemeinde unter polizeiliche Beobachtung stellten und den Vorstand unter Druck setzten, entweder die sozialistischen Mitglieder aus der Gemeinde zu drängen oder ein Verbot zu riskieren. Gleichzeitig gewann der Sozialismus innerhalb der Gemeinde an Boden. Aus geheimen Polizeiberichten geht hervor, dass Schaefer wiederholt Kontakt zu sozialdemokratischen Gemeindemitgliedern aufnahm und sich sogar selbst als Sozialist bezeichnete. 1880 reiste er nach London, um den ehemaligen sozialdemokratischen Reichstagsabgeordneten Johann Most für seine Sache zu gewinnen. Most war aus der Partei ausgeschlossen worden, weil er sich angesichts der Sozialistengesetze offen zu Antiklerikalismus und Radikalismus bekannt hatte.

58 T. H. Weir, Fourth Confession, S. 160–164.

Vergeblich versuchte Schaefer, Most für die Gründung einer neuen demokratischen Partei zu gewinnen. Most siedelte bald darauf nach New York über und wurde zum berüchtigtsten Anarchisten der USA und Verfasser des antireligiösen Traktats „Die Gottespest". Zurück in Berlin warb Schaefer weiter für den Beitritt der Sozialisten zur Demokratischen Partei (DP), die seiner Meinung nach am besten geeignet war, den Kampf gegen die Partei aufzunehmen, die die soziale Frage aus der Perspektive des „alten Glaubens" lösen wollte – eine Anspielung auf die neue christlich-soziale Bewegung des Hofpredigers Adolf Stoecker.[59] Doch trotz einiger Befürworter in Leipzig, Erfurt und Berlin scheiterte die Neugründung einer Demokratischen Volkspartei in Norddeutschland.[60]

1885 gab Schaefer endgültig seine Bemühungen auf, die Sozialisten unter die Führung der Demokraten zu bringen und wandte sich nun öffentlich gegen die SPD und ihren Wirtschaftsdeterminismus, den er als „Magen-Sozialismus" verurteilte. Auf dem Kongress des Bundes Freireligiöser Gemeinden Deutschlands (BFGD) von 1885 forderte Schaefer seine Kollegen auf, sich der „sozialen Frage" zu stellen. Er glaubte, „der Arbeiter" könne durch „eine sozialpolitische Reformbewegung nach Stöcker'scher Methode" gewonnen werden. Sein Aufruf plädierte offensichtlich für einen freireligiösen Populismus, der sich lose an den Prinzipien des christlichen Sozialismus orientierte. Dies rief den sozialdemokratischen Reichstagsabgeordneten August Heine aus Halberstadt auf den Plan, der rief, der Arbeiter werde „sich hüten!". Er erklärte, dass seine Partei an den freireligiösen Gemeinden interessiert sei und dass sich Sozialisten „recht wohl innerhalb des Bundes [BFGD] vertragen". Von den „Bestrebungen des Herrn Schäfer, unsere Parteigenossen zu sich hinüber zu ziehen, brauchen wir keine Furcht haben. Das hat unsere Partei stets bei den Wahlen bewiesen."[61] Im Dezember 1885 sagte Schaefer auf einer Arbeiterversammlung in Dresden, „er sei nur deshalb nicht Socialdemokrat, weil ihm diese Partei in der Religionsfrage nicht radikal genug sei".[62]

---

59 LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 15046, S. 102.

60 T. Höhle, Franz Mehring, S. 173.

61 Vossische Zeitung, 16.6.1885. Heines Meinung wurde von vielen in seiner Partei nicht geteilt. Er wurde von anderen SPD-Mitgliedern verspottet und 1878 lehnte der „Vorwärts" einen Artikel ab, in dem er Parteifreunde aufforderte, der FRG beizutreten. Siehe S. Prüfer, Sozialismus statt Religion, S. 250.

62 LAB A Pr. Br. 030, Nr. 12978, S. 97, Bericht an den Berliner Polizeipräsidenten v. Richthofen, 9.12. 1885. Schaefers Vortragsreise durch Leipzig und Dresden war von dem ehemaligen Berliner Gemeindemitglied Ideler organisiert worden, der zuvor von der Polizei im Rahmen der Sozialistengesetze aus Berlin „ausgewiesen" worden war. Ideler war der Polizei als unzuverlässiger Sozialist und Antisemit bekannt.

Der Richtungswechsel in Schaefers Taktik fiel mit dem Aufkommen einer spezifisch sozialistischen Strömung des Säkularismus zusammen.[63] 1882 hatte der Sozialist Albert Dulk in Stuttgart eine Freidenkergemeinde gegründet, deren Leitung nach Dulks Tod 1884 der Sozialist Jakob Stern übernahm. Im Mai 1886 rief Stern die Mitglieder des Freidenker-Kongresses auf, sich vom Liberalismus zum Sozialismus zu wenden, oder, wie er es ausdrückte, vom „halben" zum „ganzen" Freidenkertum. Dabei ging es nicht um die freigeistige Weltanschauung: Stern, ein ehemaliger Rabbiner, blieb einer der führenden Propagandisten der monistischen Philosophie Spinozas in Deutschland.[64] Umstritten war vielmehr die Rolle der Freiheit. So wie die Liberalen glaubten, dass volle wirtschaftliche und politische Freiheit zum Fortschritt führe, waren die bürgerlichen Freidenker davon überzeugt, das goldene Zeitalter der Menschheit werde anbrechen, „sobald die Nebel der religiösen Dogmen sich verflüchtigt haben". Diese Art von Freiheit führe zu einem „Kampf ums Dasein", in dem sich die Mächtigen durchsetzen und die Schwachen beherrschen würden. Während die „halben" Freidenker also auf „Humanitätsduselei" beschränkt blieben, hatten die „ganzen" Freidenker erkannt, dass freies Denken und Menschlichkeit erst in „bessere[n] soziale[n] Zuständen" möglich seien und dass „der Sozialismus allein die wahre Kultur auf Erden" begründen könne, d. h. die „äußerlich materielle und innere ethische Kultur".[65]

Schaefers unverblümter Antisozialismus von 1885 beendete den Waffenstillstand zwischen der Führung durch die bürgerlichen Vertreter der Demokratischen Partei und den sozialistischen Mitgliedern der FRG. Bei der jährlichen Wahl am 25. Januar 1886 erklärte eine Gruppe Gemeindemitglieder ihre Unzufriedenheit mit „der diktatorischen Geschäftsleitung des bisherigen Vorstandes" und stellte eigene Kandidaten auf. Die meisten von ihnen wurden ordnungsgemäß gewählt. Doch obwohl der alte Vorstand und sein Vorsitzender ihr Mandat verloren hatten, weigerten sie sich, ihre Ämter niederzulegen und erklärten stattdessen die Wahlergebnisse für ungültig, da angeblich auch Nichtmitglieder an der Abstimmung teilgenommen hätten. Als eine Neuwahl am 2. Februar das gleiche Ergebnis brachte, verzichtete die ordnungsgemäß gewählte „sozialistische" Mehrheit im Interesse eines Kompromisses freiwillig auf einige Sitze, darunter auch der zum neuen Vorsitzenden gewählte Apotheker Otto Friederici. Friederici hatte für die Linksliberalen in der Stadtverordnetenversammlung gesessen und war außerdem Vorsitzender der Freidenker-Vereinigung Lessing.[66]

---

63 J. Stern/H. Jestrabek, Vom Rabbiner zum Atheisten.

64 T. Matysik, When Spinoza met Marx.

65 J. Stern, Halbes und ganzes Freidenkerthum, S. 15–18.

66 T. H. Weir, Fourth Confession, S. 240.

Doch der ehemalige Vorsitzende Ludwig May gab nicht so schnell auf. Als sein Versuch, die Polizei einzuschalten, um die Gemeinde wieder unter seine Kontrolle zu bringen, scheiterte, weigerte er sich schlicht, das Gemeindevermögen in Höhe von 39.000 Mark herauszugeben. Als Kompromiss schlug der demokratische Zeitungsredakteur und angehende Sozialist Georg Ledebour, der kurz zuvor der FRG beigetreten war, vor, 30.000 Mark in eine Pensionskasse für Schaefer einzuzahlen. Der Anführer der sozialistischen Mitglieder Theodor Metzner lehnte diesen Vorschlag allerdings rundweg ab, was durch eine Abstimmung in der Gemeinde bestätigt wurde; ein deutliches Zeichen für die Verschlechterung der Beziehungen zwischen Schaefer und der Gemeinde.[67] In einer Rede vor der Gemeinde zur „sozialen Frage“ im Juni 1886 warf Schaefer den Sozialisten eine Beleidigung an den Kopf, die im linksliberalen Establishment der Stadt häufig zu hören war: „Wer ein guter Sozialist ist, der kann so dumm und faul sein, als er will; der Staat muß ihm helfen.“[68] Schäfer wetterte nicht nur gegen die Sozialdemokratie, sondern äußerte sich in der Öffentlichkeit auch zunehmend provokativ antiklerikal und zog sich damit den Zorn der Polizei zu. Im Februar 1887 nutzte er einen Gastauftritt bei der Freidenker-Vereinigung Lessing, um die sozialistische Wirtschaftsutopie mit dem christlichen Jenseitsglauben zu vergleichen. Diese „politische“ Rede führte direkt zum Untergang der Organisation. Die FRG entließ Schaefer schließlich im April 1887, woraufhin er im selben Jahr die von anderen Vertretern der Demokratischen Partei gegründete Humanistische Gemeinde (ursprünglich „Freie Gemeinde“) übernahm. Um eine Wiederholung der Ereignisse in der FRG zu vermeiden, gaben sich die Gründer der neuen Vereinigung eine Satzung, die es den Mitgliedern der Gemeinde praktisch unmöglich machte, den Vorstand abzuwählen. Diese Vorsichtsmaßnahme erwies sich allerdings als unnötig, da die Humanistische Gemeinde nie wesentlich über die 174 Mitglieder hinauswuchs, die sie 1891 hatte.[69]

Die linksliberale „Volks-Zeitung“ lastete die Übernahme der Berliner FRG einer „sozialdemokratischen Coterie“ an, die sich das beträchtliche Vermögen der Gemeinde hatte aneignen wollen.[70] Dies deckte sich mit dem seit Langem von der

---

67 Als die Generalversammlung im September 1886 über den Antrag zur Gründung einer Pensionskasse abstimmen sollte, wurde dieser mit 246 zu 91 Stimmen abgelehnt. Die anwesenden Sozialisten kritisierten Schaefer als Opportunisten, der „sich im Jahre 1872 dem Volke als ein radikaler Mann gezeigt habe,“ was „keine Bedeutung habe, denn in jener Zeit sei es kein Kunststück gewesen, frei von der Leber zu wirken“. Aber jetzt, wo „eine böse Zeit“ angebrochen sei, lege Schaefer Selbstgefälligkeit an den Tag. LAB A Pr. Br. Rep. 030, 15048, S. 27.

68 LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 15047, S. 391, Bericht vom 14.6.1886. Schaefer machte ähnliche Aussagen in einer Rede vor dem Verein für Reform der Schule im April 1884 vor 300 Zuhörern in der Viktoria Brauerei. Ebd., S. 410.

69 LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 15048 S. 410 – 412, 416.

70 Berliner Tageblatt 28.1.1886; Volks-Zeitung 31.1.1886.

Berliner Polizei erhobenen Vorwurf, die Sozialisten würden angesichts der Sozialistengesetz die freireligiösen Gemeinden als Politikersatz missbrauchen. Die Übernahme der FRG durch die Sozialisten lässt sich allerdings eher demografisch erklären, da die SPD in dem die FRG unterstützenden Milieu immer mehr Wähler und Anhänger fand. Für diese Annahme spricht, dass die FRG nach der Übernahme eines pro-sozialistischen Vorstands ihre Mitgliederzahl deutlich steigern konnte. Die Mitgliedschaft wuchs von 1.077 beitragszahlenden Mitgliedern im Jahr 1887 auf 1.747 im Jahr 1890, auf 2.488 im Jahr 1894 und auf 4.311 im Jahr 1899. In der Regel waren es nur die Haushaltsvorstände, die Beiträge zahlten und daher in den Statistiken erfasst wurden, so dass die Zahl der „Seelen" in der Gemeinde etwa dreimal so hoch gewesen sein dürfte, wenn man die Familienmitglieder mit einrechnet.[71] Während einige bürgerliche Liberale die Übernahme durch die Sozialisten nicht verkrafteten und aus der Gemeinde austraten – unter ihnen Georg Ledebour (der vier Jahre später in die SPD eintrat), – sahen viele der aufstrebenden jüngeren Gemeindemitglieder den Wechsel als Chance und wurden genau zu dieser Zeit Sozialisten. Für viele frischgebackene Sozialisten war die Gemeinde das Sprungbrett in die Kommunalpolitik, und einige von ihnen wurden bald in die Stadtverordnetenversammlung gewählt.

Der Leitungswechsel führte auch zu einer Umstrukturierung der Sonntagsgottesdienste. Statt einen Nachfolger für Schaefer einzustellen, führte die Gemeinde ein System mit wechselnden Rednern ein. Im Januar 1888 veröffentlichte einer der ehemaligen liberalen Honoratioren der FRG in der überregionalen Freidenkerzeitschrift „Menschenthum" einen Brief, in dem er die Entlassung Schaefers als Schlag gegen die Bildungsziele der freireligiösen Gemeinden bezeichnete. Der neue Vorstand konterte diese Vorwürfe in einem Flugblatt:

> Das vergangene Jahr hat uns die Überzeugung gebracht, daß der geehrte Verfasser des Briefes im Irrthum ist, wenn er glaubt, daß für das reiche Wissen des Herrn Schäfer kein Ersatz zu schaffen sei. Im Gegentheil, es will uns dünken, daß ein Mann, der eingesteht, er habe keine Zeit, Darwin im Original zu studieren, nicht das überreiche Material beherrschen kann, wie es einer Reihe von Männern möglich ist, die nicht im vierzigsten Jahre noch gezwungen waren, die Schulbänke zu drücken, sondern nach eigenem Ermessen ihr Wissen vermehren und erweitern konnten.[72]

Tatsächlich hatten die meisten der neuen Redner die Universität besucht, wenn auch viele ohne einen Abschluss, wie der bereits erwähnte junge Heinrich Peus. Das neue System wechselnder Redner senkte die Kosten und steigerte vermutlich die

71 Siehe die Angaben in T. H. Weir, Fourth Confession, S. 280.

72 Gedrucktes Flugblatt in LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 15049, S. 202.

Qualität und den Unterhaltungswert der populärwissenschaftlichen Unterweisung in den Sonntagsveranstaltungen, was ein wichtiger Faktor für das starke Wachstum der Gemeinde war. Hatte die freireligiöse Gemeinde vor dem Führungswechsel 1886/87 vor allem versucht, die Kluft zwischen Liberalen und Sozialisten zu überbrücken, so identifizierte sie sich nun stärker mit der aufkommenden sozialdemokratischen Kultur, obwohl sie nominell überparteilich blieb. In den folgenden Jahrzehnten war die Mitgliedschaft in der FRG das sichtbarste Zeichen für die Zugehörigkeit zur Kultur des roten Säkularismus in Berlin, die sich in der Hauptstadt jedoch auch auf andere Art verbreitet. Zwischen 1887 und 1891 entstanden in Berlin neue Arbeiterbildungseinrichtungen, die sich explizit am Sozialismus orientierten. Anders als in der historischen Forschung bisher angenommen, gingen diese Einrichtungen aber eher auf die Initiative der freireligiösen Gemeinde als der SPD zurück.

Sozialistische Arbeiterbildungsvereinigungen

Die bekannteste populärwissenschaftliche Einrichtung des Berliner sozialistischen Milieus war die 1891 gegründete Arbeiterbildungsschule. In der Forschungsliteratur wird sie im Allgemeinen auf eine Idee Wilhelm Liebknechts zurückgeführt und damit der SPD zugeschrieben.[73] Tatsächlich hielt Liebknecht die Hauptrede auf der Gründungsversammlung am 12. Januar 1891. Zwei Wochen zuvor hatte er aus London in einem Brief an Ewald Vogtherr den Plan für eine Arbeiterbildungsschule skizziert:

> Lieber Genosse! Nach der praktischen Erziehung, die das Sozialistengesetz uns gegeben, kommt jetzt die Zeit der theoretischen Erziehung. Die Arbeiter müssen lernen. Und ich halte es darum für nothwendig, daß wir überall, wo es irgend angeht, Bildungsanstalten (Bildungsvereine usw.) errichten […].[74]

Liebknecht drängte Vogtherr, eine „Arbeiterbildungsanstalt" oder „Arbeiteruniversität" in Berlin zu gründen, die Kurse anbieten und Arbeiter in öffentlichem Reden schulen und so als Beispiel für ganz Deutschlands dienen sollte. Dass Liebknechts Wahl auf Vogtherr fiel, war kein Zufall. Vogtherr leitete bereits den größten populärwissenschaftlichen Verein des sozialistischen Milieus, den Arbeiterbildungsverein Nord. Liebknechts Brief war also im Wesentlichen ein Parteiauftrag

73 J. Olbrich, Geschichte der Erwachsenenbildung in Deutschland, S. 111–115; V. L. Lidtke, The Alternative Culture, S. 162.

74 Liebknecht an Vogtherr, London, 30.12.1890, IISG, NL Wilhelm Liebknecht.



Abb. 2.3 Links: Bruno Wille, rechts: Wilhelm Bölsche (IISG, The Bookman XXXVII, 1913, S. 138).

zur Ausweitung und Institutionalisierung der bereits bestehenden Aktivitäten dieser Gruppe, die ihren Ursprung in der freireligiösen Gemeinde hatte.

Der Arbeiterbildungsverein Nord wurde im Januar 1889 als gemeinsames Projekt von sozialistischen Handwerkern und FRG-Rednern der neuen Generation unter der Leitung des unermüdlichen Bruno Wille gegründet (Abb. 2.3).[75] In seinem Eröffnungsvortrag vor 200 Zuhörern in einer Kneipe in der Schönhauser Allee erläuterte Wille die säkularistischen und sozialistischen Ziele des Vereins: „Durch seine Bildung wird der Arbeiter zur Erkenntnis seiner freigeistigen Religion und materialistischen Natur- und Kunstgeschichte gelangen und wird die Arbeiterbewegung, die eine universelle ist, zum Siege über die Finsterniß gelangen.“[76] Die Gesellschaft zog mitunter große Menschenmengen von 100 bis 500 Personen an, wenn führende sozialdemokratische Stadtverordnete und Abgeordnete über The-

75 Am Ende des ersten Jahres hatte der Arbeiterbildungsverein Nord 220 Mitglieder, die wie der Vorstand ausschließlich Arbeiter waren. In dem im Juli 1889 gewählten Vorstand dominierten die holzverarbeitenden Berufe: 4 Möbeltischler, 2 Schreiner, 1 Möbelpolierer, 1 Maler, 1 Schneider und 1 Hilfsarbeiter. LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 14970, S. 1.

76 Wille behauptete, der Proletarier sehne sich nach Bildung und nehme nach einem zehn- bis zwölfstündigen Arbeitstag „Abends ein Buch vor, um sich geistig weiter zu bilden, während der Bourgeois in die Kneipen“ laufe und Skat spiele. Polizeibericht vom 15. 2. 1889, LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 14970, S. 16.

men sprachen, die von der Kolonialpolitik über Rechtsfragen bis hin zu Thomas Malthus reichten. In den meisten Wochen versammelte sich jedoch ein kleineres Publikum, in der Regel in Lehmanns Salon, einer Kneipe im Arbeiterviertel Prenzlauer Berg, um den freigeistigen Ansichten über Kultur, Geschichte oder Populärwissenschaft zu lauschen, die von denselben jungen Intellektuellen vorgetragen wurden, die auch in der FRG Vorträge hielten. So referierte Bölsche über „Kunst und Volk", Peus über „Die Utopie des Thomas Morus" und Wille über „Darwinismus und Sozialismus" (siehe die Liste der Vorträge im Anhang). Am Ende jedes Vortrags wurde ein Teller herumgereicht, um Geld für die Vortragenden oder für gewerkschaftliche Zwecke zu sammeln, was oft von der beobachtenden Polizei unterbunden wurde.

Der Arbeiterbildungsverein Nord bot auch dem Arbeitersekretär Theodor Metzner die Möglichkeit, öffentlich aufzutreten. Metzner, der sowohl in der FRG als auch in der Berliner SPD zu einer zentralen Figur wurde, verfügte zwar nicht über die nötige Bildung, um in der FRG zu referieren, hielt aber mehrere Vorträge in Nord, so zum Beispiel am 5. Januar 1891 vor etwa 60 Zuhörern über „Die Religion der Zukunft". Religion, so erklärte er, sei das „Verhältnis des Einzelnen zur umgebenden Natur" und damit das Gegenteil von der Konfession „bestimmter Glaubenssätze". So wie Newton zuvor das christliche geozentrische Verständnis des Universums widerlegt habe, so hätten Darwin und Marx die „Unhaltbarkeit der biblischen Schöpfungsgeschichte und des Glaubens an ein Fortleben nach dem Tode" aufgezeigt. Daraus resultiere der Imperativ, der „Religion des Wissens" zu folgen und das Glück im Diesseits zu schaffen. Als „Pioniere der neuen Weltanschauung" sei es die Pflicht der Sozialdemokraten, in der Religionsfrage Partei zu ergreifen. Der anwesende Polizeibeamte machte sich ein Vergnügen daraus, die Irrtümer der ungebildeten Teilnehmer in der anschließenden Diskussion zu betonen. Metzner sprach Newton als „Neffthong" aus, und der Kneipenwirt redete von „Lichtmeilen" (statt Lichtjahren), die man brauche, um den Stern Sirius zu erreichen.[77] Am 28. April 1891 beschloss der Arbeiterbildungsverein, sich aufzulösen und der Arbeiterbildungsschule beizutreten. Diese Entscheidung ist nicht als das Ende des freigeistigen Arbeiterbildungsprojekts zu sehen, sondern vielmehr als dessen Fortsetzung in erweiterter Form.[78] Dem Historiker Dieter Fricke zufolge war die Arbeiterbildungsschule ein Zentrum des Revisionismus. Tatsächlich aber hatten um 1900 die dort unterrichtenden revisionistischen Lehrer, zu denen Conrad Schmidt, Bruno Borchardt, Paul Kampffmeyer und Max Schippel gehörten, alle persönliche oder

77 LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 14970, S. 327.

78 In einem Polizeibericht vom 13.4.1891 hieß es, „daß die maßgebende Persönlichkeit in beiden [FRG and Arbeiterbildungsschule, T. W.] Vogtherr ist". LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 15051, FRG 1891–1895, S. 72, 379.

organisatorische Verbindungen zur freireligiösen Szene, wie auch der ehemalige evangelische Pfarrer und nun freireligiöse Prediger Max Maurenbrecher sowie der Theosoph Rudolf Steiner. Die FRG-Mitglieder Wilhelm Bölsche, Georg Ledebour, Carl Pinn, Emma Ihrer und Agnes Wabnitz waren schon früh als Dozenten an der Arbeiterbildungsschule tätig. Auch die führenden Köpfe der Urania, Wilhelm Foerster und Friedrich Archenhold, hielten dort gelegentlich Vorträge.[79]

Die Arbeiterbildungsschule hatte einen guten Start: 1.000 der 6.000 bei der Gründungsversammlung anwesenden Personen schrieben sich als Studenten ein. Bis 1892 konnte sie vier Zweigstellen in der Stadt eröffnen. Aufgrund des häufigen Wechsels der Veranstaltungsorte (meist Kneipen und Versammlungsräume) kam es jedoch oft zu Unterrichtsausfällen, und die Teilnehmerzahlen gingen in den folgenden Jahren zurück. Nach einer Umstrukturierung 1897, bei der ein Kerncurriculum mit Vorträgen zu Geschichte, Recht, Volkswirtschaft, Naturwissenschaften und Debattieren durchgesetzt wurde, stieg die Teilnehmerzahl 1898/99 auf 634 und 1909/10 auf 2.647 an.[80] Zusätzlich zu ihren Kursen veranstaltete die Arbeiterbildungsschule große Abendveranstaltungen zu wichtigen politischen Jahrestagen, zum Beispiel zu den Barrikadenkämpfen im März 1848. Wie bei der Jugendweihe waren auch diese Veranstaltungen von freigeistigen Botschaften durchdrungen. Die im Programm abgedruckten Gedichte betonten den Kampf des freien Geistes gegen die Mächte der Unterdrückung und appellierten allgemein an den Idealismus von intellektuell ambitionierten Männern und Frauen aus der Arbeiterklasse.

Die Ethische Gesellschaft

Der Arbeiterbildungsverein Nord war nicht die einzige Organisation, die aus der „sozialistischen" freireligiösen Gemeinde hervorging: 1888 spaltete sich die Ethische Gesellschaft von der FRG ab. Sie ist nicht mit der 1892 am anderen Ende der Stadt gegründeten Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur zu verwechseln, die einen ähnlichen Namen trug, aber bekannter und vornehmer war. Ethik war zu dieser Zeit in freireligiösen und freidenkerischen Kreisen ein beliebter Begriff, weil er ein wissenschaftliches Moralsystem versprach, das auf Vernunft und nicht auf Autorität beruhte. Auslöser für die Gründung der Ethischen Gesellschaft war der Ausschluss des FRG-Jugendlehrers Dr. Franz Huber, der offenbar ebenso polarisierend wie charismatisch war, denn kurz nach ihrer Entstehung spaltete sich die Ethische

79 D. Fricke, Handbuch zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung, Bd. I, S. 678. Siehe auch die Beschreibung von V. L. Lidtke, The Alternative Culture, S. 163 f. Zur Teilnahme von Bölsche und Ledebour siehe C. Reckenfelder-Bäumer, Wissen ist Macht – Macht ist Wissen, S. 405–416.

80 D. Fricke, Handbuch zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung, Bd. I, S. 678.

Gesellschaft im Streit um seine Führungsrolle. Der größere Teil nahm 1890 den Namen Gesellschaft zur Förderung der Volksbildung an – wiederum nicht zu verwechseln mit der schon länger bestehenden liberalen Gesellschaft für Verbreitung von Volksbildung – während die etwas kleinere Gruppe den Namen Ethische Gesellschaft beibehielt, bis sie sich 1896 in „Mehr Licht" umbenannte. Die Kernmitgliedschaft beider Organisationen schwankte zwischen 30 und 100 eingeschriebenen Mitgliedern. Sie boten wöchentlich oder vierzehntägig eine Reihe populärer Vorträge an, oft gefolgt von Gesellschaftstänzen.

Trotz der erbitterten Polemik zwischen der freireligiösen Gemeinde und den beiden ethischen Gesellschaften griffen sie alle auf dasselbe Repertoire von Rednern zurück. Wie der Arbeiterbildungsverein Nord boten sie den FRG-Mitgliedern proletarischer Herkunft wie Metzner, Ottilie Baader, Agnes Wabnitz und Adolph Hoffmann die Möglichkeit, sich als eigenständige Intellektuelle zu profilieren (Abb. 2.4). Die Führung der Ethischen Gesellschaft und ihrer Nachfolgeorganisationen war deutlich proletarischer und politisch radikaler als die der FRG. Warum die Spaltung der Ethischen Gesellschaft auch nach dem Ausschluss von Dr. Huber 1890 nicht rückgängig gemacht wurde, geht aus den Polizeiakten nicht hervor. Ihre Nachfolgeorganisationen hatten jedoch ein etwas anderes Profil. Die Gesellschaft zur Förderung der Volksbildung konnte einen für die Zeit ungewöhnlich hohen Frauenanteil in ihrer Leitung verzeichnen. Vier Frauen wurden 1889 in den Vorstand gewählt und mindestens zwei Frauen leiteten im folgenden Jahr die Sitzungen der Gesellschaft. Bemerkenswert an der anderen Organisation, die sich weiterhin Ethische Gesellschaft nannte, war der hohe Anteil jüdischer Mitglieder aus der Arbeiterklasse.[81] Für viele Juden übte der Begriff der Ethik eine große Anziehungskraft aus, da er als mit dem Judentum vereinbar angesehen wurde, so zum Beispiel von Waldeck Manasse, der in seiner 1893 bei der Ethischen Gesellschaft gehaltenen Rede über „Ethik und Freidenkertum" den Talmud und Buddha als positive Beweise für ein natürliches Streben der Menschheit nach Vernunft und Ethik anführte, das durch die autoritäre Religion behinderte werde. Darüber hinaus bot die Idee der Ethik freireligiösen Juden eine interreligiöse und postreligiöse Plattform, bei der sie ihre kulturelle jüdische Identität nicht verleugnen mussten.[82]

Für ein vollständigeres Bild der Kultur des Säkularismus in der Berliner Arbeiterklasse um 1890 müssten auch die zahlreichen Handwerkervereine der Stadt untersucht werden, in denen die sozialistischen Mitglieder der FRG oft Vorträge hielten. Da eine solche Untersuchung den Rahmen dieses Kapitels sprengen würde, soll ein

81 Die Polizei meldete 5 Juden und 1 Protestanten unter den 11 Mitgliedern des im Juli 1891 gewählten Vorstands. LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 15188, S. 507.

82 LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 15189, S. 373. Zur überkonfessionellen Dimension des Ethikdiskurses siehe T. H. Weir, The Specter of „Godless Jewry", S. 815–849.

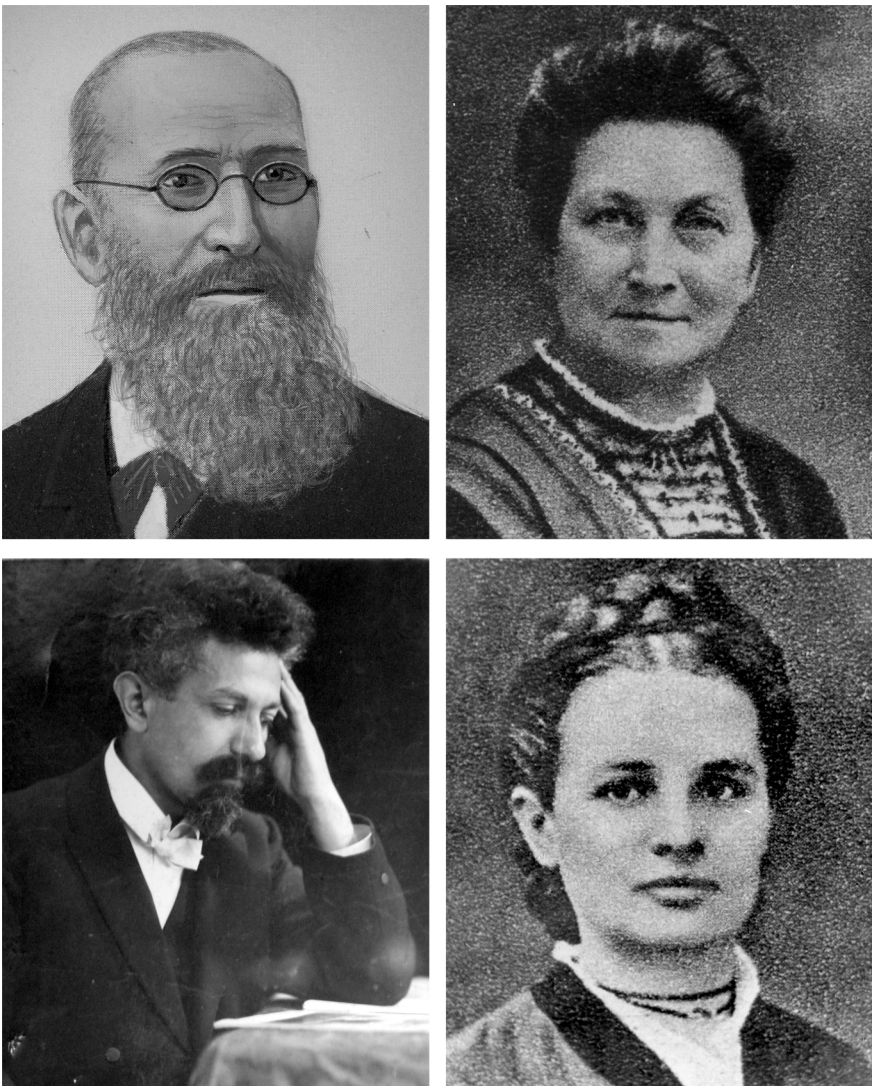


Abb. 2.4 Sozialistische Dozenten in populärwissenschaftlichen Freidenker-Vereinen um 1890. Theodor Metzner, Ottilie Baader, Waldeck Manasse, Emma Ihrer (mit freundlicher Genehmigung: IISG, AdsD 6/FOTA004068, 6/FOTA019001).

Beispiel aus den Polizeiberichten genügen. Bruno Wille erregte erstmalig die Aufmerksamkeit der Ordnungshüter nicht wegen seiner Aktivitäten in der freireligiösen Gemeinde, sondern wegen eines Vortrags im Juni 1888 im Fachverein der Tischler mit dem Thema „Was ist gut? oder die natürlichen Grundlagen der Moral im atheisti-

schen und sozialistischen Sinne“. Die gleiche Rede hielt er im folgenden Monat im Verein zur Wahrung der Interessen der Schuhmacher und im Fachverein der Gas-, Wasser- und Heizungsrohrverleger, sowie im Oktober im Schriftsetzerverband. Die Polizei löste diese und mehrere nachfolgende Veranstaltungen auf, bei denen Wille vor Berufsverbänden sprach, weil sie die Grenzen des politisch und religiös Erlaubten überschritten.[83]

Zusammenfassung

In diesem Kapitel wurden drei wesentliche Aspekte der freigeistigen Kultur in Berlin um 1890 herausgearbeitet. Erstens umfasste sie ein breites Netzwerk von Vereinigungen, deren untereinander in Kontakt stehende Redner und Funktionsträger eine monistische Weltanschauung propagierten und für eine soziale und politische Umgestaltung der Gesellschaft in diesem Sinne eintraten. Den Kern dieser Kultur bildeten „rein“ säkularistische Organisationen, die das Ziel verfolgten, die traditionelle Religion zu ersetzen. Daneben gab es populärwissenschaftliche Einrichtungen, die eine breitere Anhängerschaft anzogen und – wenn auch nicht durchgängig, so doch häufig – auf monistisches und freidenkerisches Gedankengut zurückgriffen. Von den 200.000 Besuchern der Urania in den Jahren 1901/02 dürfte nur eine Minderheit mit den monistischen Dramen im Wissenschaftstheater in Berührung gekommen sein. Auch die 11.000 an der Humboldt-Akademie eingeschriebenen Studenten besuchten in der Mehrzahl keine eindeutig monistisch ausgerichteten Kurse. Dennoch waren diese Institutionen, für die der Monismus einen wichtigen Inhalt darstellte, personell, organisatorisch und strukturell mit den „rein“ säkularistischen Organisationen verbunden.

Zweitens war diese breite Kultur des Säkularismus um 1890 in ein liberales und ein sozialistisches, bzw. ein „bürgerliches“ und ein „proletarisches“ Lager gespalten. Der Aufstieg des Sozialismus als politische Kultur hatte starke Auswirkungen auf die freigeistige Kultur, die in ihren Anfängen von liberalen Eliten dominiert worden war. Diese behielten zwar die Kontrolle über die größten populärwissenschaftlichen Einrichtungen Berlins, verloren jedoch ihre Führungsrolle in der FRG. Trotz der Entstehung eines politisch klar konturierten „roten“ Säkularismus war dieser weiterhin durch eine starke interne Dynamik gekennzeichnet: Menschen und Ideen bewegten sich innerhalb der Organisationslandschaft des Säkularismus hin- und her. Als die Schriftstellerin Hedwig Henrich-Wilhelmi, eine der bekanntesten deutschen Atheisten, im Januar 1892 für eine Woche nach Berlin kam, arrangierte

83 LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 14121, S. 1–11.

der Vorsitzende des FRG Otto Friederici für sie fast jeden Abend öffentliche Vorträge in sozialistischen und liberalen Institutionen. Sie eröffnete ihre Berlin-Tournee am Sonntag mit einer Rede vor der sozialistischen Ethischen Gesellschaft über „Der Mensch im Tier und das Tier im Menschen". An den folgenden drei Tagen sprach sie in gemieteten Sälen vor gemischtem Publikum über „Das Christentum in Wort und Tat", „Alter und neuer Wunderglaube" und „Der Frauen Natur, Pflicht und Recht". Am Donnerstag referierte sie in der Handarbeitervereinigung, einer Bastion der Linksliberalen, und am Sonntag sprach sie vor der freireligiösen Gemeinde über „Tod und Todesfurcht". Trotz bitterer politischer Spaltungen blieb die freigeistige Kultur also geeint in der gemeinsamen Auseinandersetzung ihrer Flügel mit Religion, Weltanschauung und Wissenschaft.

Drittens wurde erstmals die Existenz einer eindeutig sozialistischen Kultur des Säkularismus in Berlin nachgewiesen, deren Zentrum die FRG war, die aber auch radikalere Ableger wie die Ethischen Gesellschaften und den Arbeiterbildungsverein Nord hatte.[84] Dieser „rote" Säkularismus war der Polizei ein Dorn im Auge, die viel Energie in seine Überwachung investierte. Einen Einblick in diese Kultur bietet ein verdeckter Polizeibericht von Ende Dezember 1890 über die Weihnachtsfeier der Gesellschaft zur Förderung der Volksbildung in einer Kneipe in der Schönhauser Allee in der Nähe des FRG-Friedhofs. Bei dieser Familienfeier wurden einige freireligiöse Lieder gesungen, dann erhoben sich Kinder, Frauen und Männer, die rote Bänder und Nelken trugen, und sagten ein Gedicht auf, das laut Polizeibericht eine „Verzerrung der Geistlichkeit und des Militärs" darstellte. Man stieß auf Lassalle, Bebel und Liebknecht an, und die Feiernden wurden aufgefordert, aus der Kirche auszutreten und sich der freireligiösen Gemeinde anzuschließen. Jede Rede endete mit einem Hoch für die internationale Sozialdemokratie. Eine Frau forderte die weiblichen Gäste auf, sich der Frauenbewegung anzuschließen. Um Mitternacht wurde der Weihnachtsbaum geplündert und eine Verlosung von „kleinen, minderwerthigen Geschenken" begann, „welche von den Theilnehmern mitgebracht worden waren". Um ein Uhr nachts begann das Tanzen, das bis sechs Uhr morgens dauerte. Obwohl die Feiernden eine Wache an der Tür postiert hatten, um das Eintreffen von Polizeistreifen anzukündigen, befand sich bereits ein verdeckter Ermittler in der Kneipe. Seine Vorgesetzten benutzten diesen Bericht später, um die Gesellschaft zu einer politischen Vereinigung zu erklären und Frauen und Kindern die Teilnahme an künftigen Veranstaltungen zu verbieten.[85] Der Bericht zeigt beispielhaft, wie die Fusion von Säkularismus und Sozialismus dem Leben der

84 Bis 1901 erfuhren diese Organisationen grundlegende Veränderungen oder wurden gänzlich aufgelöst. Die FRG war demgegenüber auf 11.000 Mitglieder angewachsen, und in der Arbeiterbildungsschule hatten sich 1.028 Studenten eingeschrieben.

85 LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 15187, S. 353, 25.12.1890; S. 360, 26.1.1891.

Menschen einen Sinn gab, der es ihnen ermöglichte, Autorität zu verstehen und zu konfrontieren und der Natur und der Geschichte Bedeutung zuzuschreiben. Diese Mischung aus Säkularismus und Sozialismus kennzeichnete die Subkultur, die uns im weiteren Verlauf dieses Buches beschäftigen wird.

Kapitel 3
Die Kinder des Prometheus. Säkularistische Intellektuelle auf der sozialistischen Bühne

Der Prometheus-Mythos bot sozialistischen Freidenkern zahlreiche Identifikationsmomente. Als junger Aktivist in der freigeistig geprägten Leipziger Arbeiterkultur rezitierte Walter Ulbricht, der spätere Machthaber der DDR, am Vorabend des Ersten Weltkriegs vor seiner sozialistischen Jugendgruppe leidenschaftlich aus Goethes „Prometheus".[1] In diesem Gedicht fordert der Titan die olympischen Götter heraus und verwirft ihr Bedürfnis nach ständiger Verehrung und blutigem Opfer. Prometheus feiert stattdessen seine Autonomie und Verwurzelung in der Natur und erschafft aus Lehm den neuen Menschen nach seinem Ebenbild, der Zeus verachten wird. Ein weiterer Moment des Mythos, der sowohl in der sozialistischen als auch in der freigeistigen Ikonografie häufig auftaucht, ist die Szene, in der Prometheus den Menschen das den Göttern gestohlene Feuer bringt. Zahlreiche Plakate zeigen ihn, wie er, nackt bis auf ein rotes Tuch und mit einer Fackel in der Hand, der Arbeiterklasse das Licht der Erkenntnis bringt, wobei er sich auf die Symbole der zerstörten Kirchen stützt, sei es auf ein zerbrochenes Kreuz, die Tafeln des Moses oder die Bibel. Die Botschaft ist klar: Die diesseitige Welt kann durch soziale Revolution und persönliche Aufklärung erlöst werden. Freidenkerische Bildmedien stellen oft eine dritte Szene des Mythos dar, in der Prometheus als sakrale Figur vom zornigen Zeus an einen Felsen im Kaukasus gekettet wird, wo ihm jeden Tag ein Adler die Leber aus dem Leib reißt. Die Titelseite von „Der Freidenker", der zwischen 1893 und 1921 von Bruno Wille herausgegebenen überregionalen Zeitschrift der deutschen Freidenker, zeigt den nackten Prometheus, der seine zerrissene Kette wütend nicht nach einem Adler (dem Symbol für Zeus), sondern nach einem schwarzen Geier schwingt. Ein anderes vom Monistenbund herausgegebenes Plakat zeigt einen schwarz gekleideten Priester, der vor dem Licht des prometheischen Feuers zurückschreckt (Abb. 3.1). Die ikonografische Gleichsetzung von Geier und Priester verdeutlicht, wogegen Freidenker und Monisten zu kämpfen glaubten.

Sozialisten und Freidenker verstanden den Prometheus-Mythos als Allegorie des revolutionären Intellektuellen, der den universitären Eliten und Oberschichten die Wahrheit der Wissenschaft raubt, um sie den Massen zu offenbaren. Wilhelm Bölsche nannte seine Generation von Wissenschaftspopularisatoren später die

1 J. R. Becher, Walter Ulbricht, S. 21.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.1515/9783111692029-009



Abb. 3.1 Bilder von Prometheus. Oben: Titelkopf von „Der Freidenker“; unten: Deutscher Monistenbund (Ernst Haeckel Haus).

„Promethiden“, die Kinder des Prometheus.[2] Indem sie sich weigerten, Kompromisse mit den dunklen Mächten der Autorität und der dogmatischen Religion einzugehen, waren sie bereit, wie Prometheus ihr eigenes Wohlergehen für die Sache der Aufklärung aufs Spiel zu setzen.

Doch wie Goethes Faust ist auch die Figur des Prometheus ambivalent. Er ist eine einsame Gestalt, Göttern und Sterblichen gleichermaßen entfremdet. Mit Blick auf die Situation der Intellektuellen im kommunistischen Ostdeutschland schuf der Dramatiker Heiner Müller viele Jahrzehnte später eine neue Variante des Prometheus, die die oft klägliche Rolle der Intellektuellen in der Geschichte des Staatssozialismus der DDR verkörperte. Müllers Prometheus ist eine schwache Figur im Spannungsfeld eines doppelten Dissenses: Von den alten Eliten als gescheiterter Denker verachtet, ist er dennoch unfähig, sich mit der Arbeiterklasse zu identifizieren, in deren Namen er Klassenverrat begeht. Am Ende wird er von beiden gemieden. Die Ketten sind ihm ins Fleisch gewachsen, ein Zustand, der auch nach seiner Befreiung durch Herakles – in Müllers Erzählung eine Metapher für den siegreichen Arbeiterstaat – nicht mehr rückgängig gemacht werden kann.[3]

In diesem und dem nächsten Kapitel wird die ambivalente und bisweilen schwache Position jener selbsternannten Söhne und Töchter des Prometheus untersucht, die an der Schnittstelle zwischen sozialistischer und freidenkerischer Kultur agierten. Dazu wird eine Gruppe Intellektueller in den Blick genommen, die zwischen 1887 und 1891 erstmals als Redner und führende Persönlichkeiten in der freireligiösen Gemeinde Berlins in Erscheinung traten. Die meisten von ihnen engagierten sich etwa zur gleichen Zeit auch politisch für die sozialistische Bewegung. Sie eignen sich besonders für eine Gruppenbiografie, weil viele von ihnen später Führungskräfte von überregionalen freigeistigen Organisationen wurden und einige auch eine wichtige Rolle in der Geschichte der Sozialdemokratie und des frühen deutschen Kommunismus spielten. Sie haben ihre Spuren in Parteizeitungen, Memoiren und Polizeiakten hinterlassen und sind zum Teil Gegenstand umfangreicher wissenschaftlicher Untersuchungen geworden. Als solche bieten sie reiches Material für eine mikrohistorische Betrachtung des Verhältnisses zwischen Religion und radikaler Intelligenz dar.

Sozialistische Intellektuelle standen im Mittelpunkt der ersten soziologischen Intellektuellentheorien. Diese Theorien entstanden zum Teil aus den Debatten innerhalb der SPD, ausgelöst durch die Rolle der Parteiintellektuellen in den Auseinandersetzungen um ketzerische Abweichungen vom Parteidogma. Werfen wir

2 W. Bölsche, Was muss der neue deutsche Mensch von Naturwissenschaft und Religion fordern?, S. 11.

3 H. Müller, Stücke, S. 343 f.

deshalb erneut einen Blick auf ein klassisches Thema der Forschungsliteratur, nämlich die als „Aufstand der Jungen“ bekanntgewordene Rebellion gegen die Parteiführung im Jahr 1890. Insbesondere wird die bislang weitgehend vernachlässigte Tatsache betont, dass die Schlüsselfiguren dieser Revolte organisierte Freidenker waren, die sich gleichzeitig politisch und antiklerikal engagierten. Dies schärft den Blick für die freidenkerische und freireligiöse Prägung der sozialistischen Opposition, die im Folgenden wiederholt thematisiert wird. Anschließend geht es um die widersprüchliche Rolle, die freidenkerische Intellektuelle als „Ketzer“ in der Partei spielten. Während einige der um 1890 aktiven freireligiösen Redner die Partei nach dem „Aufstand der Jungen“ verließen, wurden andere Stadtverordnete oder sogar Abgeordnete im preußischen Landtag oder im Reichstag. Ihre Popularität bei den Wählern beruhte auf ihrer Fähigkeit, sich als prometheische Helden auf der Bühne sozialistischer Politik zu inszenieren, auf der oft nicht der Marxismus, sondern das Freidenktum das dramatische Narrativ bereitstellte. Kurz: obwohl die Ketzerei zu Streitigkeiten mit der Parteispitze führte, war sie gleichzeitig auch eine erfolgreiche Strategie für Intellektuelle, die eine charismatische Führungsrolle im sozialistischen Milieu anstrebten.

Theorien des sozialistischen Intellektuellen

Ab 1890 rangen führende sozialdemokratische Theoretiker mit einem offensichtlichen Widerspruch in der marxistischen Theorie des ökonomischen Determinismus. Wie sollten die Arbeiter ein Klassenbewusstsein entwickeln, wenn ihnen das dafür notwendige wissenschaftliche Wissen fehlte?[4] Karl Kautsky, der Parteiintellektuelle, der als der Hauptprotagonist für die Verbreitung marxistischen Gedankenguts in dieser Zeit gilt, stellte die These auf, das Proletariat könne den Sozialismus nicht „aus sich selbst heraus schaffen“. Er müsse vielmehr „von *Denkern*“ herbeigeführt werden, „die, mit allen Hilfsmitteln der bürgerlichen Wissenschaft bewaffnet, sich auf den proletarischen Standpunkt stellen und eine neue, proletarische Gesellschaftsauffassung entwickeln“.[5] Mit anderen Worten: Klassenbewusstsein entstehe in der dialektischen Wechselwirkung zwischen dem Wissen der bürgerlichen Intellektuellen und der Erfahrung und dem revolutionären Impuls der Arbeiterklasse. Damit diese Wechselwirkung gelingen könne, müssten die Intellektuellen die Klasse ihrer Herkunft verraten und sich als „Kopfarbeiter“ in das Proletariat integrieren. Als einen solchen Kopfarbeiter sah sich Kautsky selbst, als er sich 1875 der sozia-

4 S. Pierson, Marxist Intellectuals and the Working-Class Mentality in Germany.

5 Zitiert in: I. Gilcher-Holtey, Das Mandat des Intellektuellen, S. 259.

listischen Bewegung anschloss.[6] Doch wie die Erfahrung zeigte, hatten Intellektuelle ebenfalls die Neigung, die Partei zu verraten. Der „Aufstand der Jungen" war weder die erste noch die letzte schismatische Bewegung innerhalb der Partei, deren Führer abschätzig als eine „Bande halbreifer Studiosen und überweiser Doctores" bezeichnet wurden, wie Marx 1875 gewitzelt hatte.[7] Für Kautsky ergab sich die Unzuverlässigkeit der Intellektuellen aus der Tatsache, dass sie einem Klassensegment angehörten, das im allgemeinen Prozess der Klassenpolarisierung einer Abwärtsmobilität unterworfen war. Er bezog sich dabei auf ein viel diskutiertes Phänomen der 1890er Jahre, nämlich auf den Überschuss von Hochschulabsolventen, die der Markt nicht mehr aufnehmen konnte. Da dieses so genannte „akademische Proletariat" nicht in traditionelle Berufe einsteigen konnte, wendete es sich opportunistisch dem sozialistischen Milieu als Einkommens- und Einflussquelle zu, behielt jedoch ein ambivalentes Verhältnis zur Arbeiterklasse.

Die sozialistische These vom Intellektuellen als unzuverlässigem Klassenfremden floss in die Theoriebildung innerhalb der entstehenden Disziplin der Soziologie ein. Eine Brückenfunktion dabei nahm Robert Michels ein, ein ehemaliger Anhänger des Sozialismus, der zum ironischen Beobachter wurde. Er beschrieb die Intellektuellen in all ihrer Widersprüchlichkeit nicht als nebensächliches, sondern als strukturelles Element der modernen sozialistischen Partei.[8] Aufbauend auf den Arbeiten von Michels und ergänzt durch Max Webers Typologie religiöser Führer haben die Historiker Thomas Welskopp und Ingrid Gilcher-Holtey später betont, dass die Intellektuellen nicht nur eine, sondern mehrere Rollen in der Partei spielten: als die Orthodoxie verteidigende „Priester" und als charismatische „Propheten" an den Rändern der Partei.[9]

Alfred Weber und Karl Mannheim sahen den Intellektuellen über den Kontext des Sozialismus hinaus als einen neuen soziologischen Typus, dessen Bildung ihm eine universelle, von seiner Klassenlage relativ unabhängige Perspektive verlieh. Seither haben Soziologen die Herausbildung dieser „freischwebenden" Intellektuellen mit den strukturellen Veränderungen der öffentlichen Sphäre in den euro-

6 K. Kautsky, Die soziale Frage vom Standpunkt eines Kopfarbeiters aus betrachtet, in: Volksstaat, Sept–Okt. 1875.

7 Marx an Friedrich Adolph Sorge, 19.10.1877. Zitiert in: E. T. Mohl, Ein Kapitel zur Frühgeschichte des Revisionismus, S. v.

8 R. Michels, Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie, Bd. II.

9 Trotz der Verwendung religiöser Analogien zur Beschreibung der Parteiintellektuellen hat keiner dieser Historiker Verbindungen zwischen diesen Rollen und dem religiösen Feld verfolgt. T. Welskopp, Das Banner der Brüderlichkeit; I. Gilcher-Holtey, Das Mandat des Intellektuellen; A. G. Bonnell/R. Michels, Socialism, and Modernity, S. 186–205. Siehe auch C. Morina, The Invention of Marxism.

päischen Metropolen des späten 19. Jahrhunderts in Verbindung gebracht.[10] Für den Historiker Gangolf Hübinger war es vor allem die „doppelte Zäsur von 1887 und 1890“ – das Ende des antikatholischen Kulturkampfes und der Fall der Sozialistengesetze – welche „die deutsche Gesellschaft auf dem intellektuellen Massenmarkt erst voll wettbewerbsfähig machte“. Es war das öffentliche Debüt einer Generation „unpolitischer“ Intellektueller, die lebens- und kulturreformerische Projekte als Alternative zum traditionellen politischen Liberalismus betrachteten. Zu dieser Zeit traten auch die ersten modernen Avantgardekünstler in Erscheinung, die in Manifesten ihre Abkehr vom Geschmack ihres Herkunftsmilieus proklamierten.[11] Ein typisches frühes Beispiel ist das 1887 im literarischen Club „Durch“ verlesene Manifest, in dem Wilhelm Bölsche das ästhetische Projekt des literarischen Naturalismus mit Darwinismus, antiklerikalem Säkularismus und Sozialreform verband.[12]

Sowohl die frühen soziologischen Theorien über Intellektuelle als auch die marxistische Polemik sind funktionalistisch: Sie erklären den Habitus, die Grundhaltungen und das politische Engagement der radikalen Intelligenz aus ihrer Verortung in ein Feld von Klassenbeziehungen. Ohne die Relevanz dieser Klassendynamik leugnen zu wollen, schlage ich eine andere Erklärung für die Neigung sozialistischer Intellektueller zum innerparteilichen Dissens vor, die in der bisherigen Literatur weitgehend vernachlässigt worden ist. Zahlreiche Intellektuelle standen in einem Spannungsverhältnis verschiedener Loyalitäten, einerseits gegenüber der liberalen Öffentlichkeit und der sozialistischen Bewegung, andererseits gegenüber den beiden Kulturen des Sozialismus und des Säkularismus. Mit anderen Worten: Viele spezifische Merkmale der neuen Generation selbsternannter Promethiden – allen voran die Neigung zur Ketzerei gegen sozialdemokratische Parteidogmen – waren in hohem Maße Ausdruck der freigeistigen Kultur und ihrer Wechselwirkung mit dem Sozialismus.

Der Aufstand der Jungen

Da die Sozialistengesetze den Mitgliederzuwachs und die Wahlerfolge der SPD nicht verhindern konnten, wurden sie 1890 nicht verlängert. Doch ein Jahrzehnt der Repression hatte die Parteikultur verändert. Unter den Sozialistengesetzen war der

10 G. Hübinger/T. Hertfelder (Hg.), Kritik und Mandat, Zitat S. 26.

11 G. Hübinger/T. Hertfelder (Hg.), Kritik und Mandat; K. Repp, Reformers, Critics, and the Paths of German Modernity.

12 R. Poggioli, The Theory of the Avant-Garde, S. 118; W. Bölsche, Die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Poesie.

Wahlkampf zum Ersatz für die verbotene Straßenpolitik geworden und hatte die Macht der gewählten Abgeordneten innerhalb der Partei gestärkt. In Erwartung des baldigen Endes der repressiven Gesetze beschloss die sozialdemokratische Reichstagsfraktion eine Fortsetzung der Strategie, sich auf Wahlen zu konzentrieren und auch ländliche und religiöse Wähler für eine Erweiterung der Parteibasis zu gewinnen. Dies lehnten die jüngeren Parteimitglieder ab, die vielmehr die wachsende Stärke der Partei für Streiks und andere radikale Aktionen nutzen wollten. Als die Reichstagsfraktion im Sommer 1890 die Bemühungen der Basis vereitelte, Arbeitsniederlegungen zum ersten Internationalen Maifeiertag und einen Bierboykott zu organisieren, formierte sich eine Opposition, die ihre redaktionelle Kontrolle über führende sozialistische Zeitungen nutzte, um ihre Anliegen vorzubringen.[13] So veröffentlichte die „Sächsische Arbeiterzeitung" im Juli 1890 einen Artikel des Oppositionsführers Bruno Wille mit dem Titel „Der erste Oktober" (der Tag, an dem die Sozialistengesetze auslaufen sollten). Wille behauptete darin, die Partei sei unter den Sozialistengesetzen deformiert und korrumpiert worden. Sie sei zu hierarchisch geworden und es hätten sich „Autoritäten" herausgebildet, die „Unterordnung" verlangten.[14] Der SPD-Vorsitzende August Bebel fühlte sich durch diese Vorwürfe persönlich angegriffen und brachte den Fall auf Massenversammlungen in Magdeburg, Dresden und Berlin, den Zentren der Opposition, zur Sprache. Es gelang ihm, Resolutionen durchzusetzen, die die Anschuldigungen der Jungen zurückwiesen und die Säuberung der oppositionellen Zeitungsredaktionen forderten. Auf einer der größten sozialistischen Versammlungen in Berlin, über die je berichtet wurde, zeigte Bebel vor 4.000 aufgebrachten Zuhörern seine Fähigkeiten als Redner. Er demontierte Wille, dessen Rechtfertigungsversuche die Zuhörer mit anhaltendem Gejohle quittierten.

Ein Jahr später sagten die Jungen dem Vorsitzenden der bayerischen SPD Georg von Vollmar den Kampf an, als dieser dazu aufrief, die Revolution zugunsten eines reformistischen Kurses aufzugeben. Nun war die Geduld der Parteiführung mit den Jungen endgültig zu Ende.[15] Auf dem Erfurter Parteitag im Oktober 1891 wurden die

13 Die von den deutschen Radikalen geplanten Maistreiks standen im Einklang mit der internationalen Kampagne für den Achtstundentag, der im Jahr zuvor auf der Sozialistischen Internationale in Paris beschlossen worden war. In einer direkten Konfrontation zwischen Bebel und Wilhelm Werner auf einer Massenversammlung am 5. Juli kritisierte Bebel das „Streikfieber" und die „frivolen Streiks". D. Müller, Idealismus und Revolution, S. 51f.

14 Zitiert in: ebd., S. 51f.

15 Als Beweis für diese Duldung empfahl der „Vorwärts" (18.1.1891) wärmstens die Veröffentlichungen von Wille, und im Mai 1891 wurde Wille zusammen mit Georg Ledebour, Heinrich Braun, Dr. Arons und Wilhelm Liebknecht in die aufsichtsführende „Lehrerkommission" der Berliner Arbeiterbildungsschule berufen. Ebd., S. 84.

Führer der oppositionellen Jungen aus der Partei ausgeschlossen. Sie gründeten daraufhin den Bund Unabhängiger Sozialisten, für den Wille, Paul Ernst und Paul Kampffmeyer als Vorstandsmitglieder ein Manifest verfassten. Diese „Partei" wuchs nie über 450 Mitglieder hinaus und spaltete sich 1894, als Gustav Landauer, der Herausgeber der Zeitschrift „Der Sozialist", in eine anarchistische Richtung drängte.[16] Wille hingegen war ein Anhänger des „individuellen Anarchismus" von John Mackay, einem deutsch-schottischen Dichter und Mitstreiter im Friedrichshagener Dichterkreis. Nur wenige Jahre später zog sich Wille aus der Parteipolitik zurück und widmete sich der Kulturreform.

In der Auseinandersetzung mit der Parteiführung warfen die Jungen der Reichstagsfraktion vor, sich „immer mehr vom rein proletarischen Boden" zu entfernen und langsam „im Lager des Kleinbürgertums unterzutauchen".[17] Doch die Gegenargumente der Parteigranden blieben bestehen: Engels brandmarkte den Aufstand der Jungen als „Revolte der Literaten und Studenten", die irrtümlich glaubten, ihre akademische Ausbildung berechtige sie zu einem „Offizierspatent mit Anspruch auf entsprechende Anstellung in der Partei".[18] Franz Mehring vertrat in seiner Geschichte der SPD ebenfalls diese Interpretation und kam zu dem Schluss, dass die Arbeiter unter den Jungen ehrlich, aber verwirrt gewesen und von den „jungen Schriftstellern" irregeleitet worden seien, die schließlich in die bürgerliche Welt zurückkehrten.[19] Mehring nahm auch die künstlerischen Ambitionen der Jungen ins Visier, insbesondere die Willes, der seinen Einfluss in der Freien Volksbühne nutzte, um die Theaterstücke anderer Mitglieder der literarischen Avantgarde auf die Bühne zu bringen. In Anlehnung an Kautskys Konzept der Klasseninstabilität sah Mehring in diesen Werken die Produkte der Geisteswelt einer untergehenden Klasse. Die spätere Hinwendung dieser Gruppe naturalistischer Schriftsteller zur Neoromantik war für Mehring ein Beleg dafür, dass der Naturalismus „die kapitalistische Wirklichkeit nicht mehr ertragen" konnte und keine andere Wahl hatte, als sich in ein „Traumland" zu flüchten, das ihm „das Gefühl einer illusionären Freiheit gab".[20]

In den späten 1960er und frühen 1970er Jahren, als sich nach dem Godesberger Programm die oppositionelle Neue Linke gegen den Kurs der SPD formierte, entwickelte die historische Forschung ein verstärktes Interesse an den Jungen und den

16 U. Linse, Organisierter Anarchismus im Deutschen Kaiserreich, S. 52

17 Aus der Erklärung der Unabhängigen vom 15.11.1891. Nachgedruckt in: P. Friedemann, Materialien zum politischen Richtungsstreit in der deutschen Sozialdemokratie, S. 148–153.

18 Zitiert in: D. Müller, Idealismus und Revolution, S. 124.

19 F. Mehring, Geschichte der Deutschen Sozialdemokratie, Bd. IV, S. 334.

20 Etwas über Naturalismus, in: Die Volksbühne, 1/2 (1892/93). Späteres Zitat von 1908 in: K. Günther, Literarische Gruppenbildung im Berliner Naturalismus, S. 142.

Friedrichshagenern. Die meisten dieser Studien bestätigten die auf dem Klassenbegriff beruhenden Analysen von Engels, Kautsky und Mehring. Sie interpretierten den Ultraradikalismus, den Moralismus und die ästhetischen Attitüde dieser Intellektueller als Ausdruck von Ehrgeiz und Idealismus, aber auch von einem entfremdeten und prekären sozialen Lager. Eine orthodox-marxistische Studie über Bruno Wille kam beispielsweise zu dem Schluss, dass dessen Krisenbewusstsein „die Situation des politisch, ökonomisch und geistig einflußlosen Kleinbürgers in einer von Kapitalinteressen bestimmten Umwelt" reflektiere.[21]

Solche funktionalistischen Erklärungen, durch die Wahrnehmung zeitgenössischer Beobachter untermauert, übersehen weitgehend die Rolle von Religion und Säkularismus beim „Aufstand der Jungen". Eine Ausnahme bildet der Historiker Vernon Lidtke, der diese Episode in den Kontext der Bemühungen der Partei stellt, ihre Wählerbasis in den katholischen Regionen Deutschlands zu erweitern.[22] Um dieses Ziel zu erreichen, so die Ansicht Bebels und Liebknechts, müsse sich die SPD von freireligiösem Sektierertum distanzieren. Auf demselben Parteitag in Halle im Oktober 1890, auf dem die Jungen an den Pranger gestellt wurden, wandte sich Wilhelm Liebknecht gegen die antiklerikale Agitation des Freidenkers Phillip August Rüdt. Wenn wir die Ereignisse der Jahre 1890 bis 1892 Revue passieren lassen, wird deutlich, dass der politische Radikalismus der Jungen und die antiklerikale Agitation dieser Zeit eng miteinander verbunden waren und dass der Atheismus den Kern der ethisch-moralischen Kritik der Oppositionellen an der Partei ausmachte.[23]

Säkularismus, Antiklerikalismus und die Jungen

Aus den Berliner Polizeiakten geht hervor, dass die Sozialdemokraten nach achtjähriger Pause infolge der Sozialistengesetze ihren antiklerikalen Aktivismus 1887 wieder aufnahmen. Die führenden Agitatoren kamen mit wenigen Ausnahmen aus der freireligiösen Gemeinde (Heinrich Peus, Ewald Vogtherr) oder aus der Bewegung der Jungen (Carl Wildberger, Paul Ernst) oder gehörten beiden an (Bruno Wille, Conrad Schmidt). Sie wandten sich zunächst an die Parteimitglieder und

21 K. Sollmann, Zur Ideologie intellektueller Opposition im beginnenden Imperialismus am Beispiel Bruno Willes, S. 208 f. Der ostdeutsche Historiker Gustav Seeber hat behauptet, dass Bebel die richtige „revolutionäre Parlamentstaktik" hatte und dass die Jungen, die aus „jungen Akademikern oder Literaten" bestanden, „linkssektierische Kräfte[n]" repräsentierten. G. Seeber, Die deutsche Sozialdemokratie und die Entwicklung ihrer revolutionären Parlamentstaktik, S. 47.

22 V. L. Lidtke, The outlawed party.

23 S. Prüfer, Sozialismus statt Religion, S. 317 f.

forderten diese auf, aus der Kirche auszutreten und diesen Schritt formell zu erklären. Ab 1888 weitete sich dies zu einer breiteren öffentlichen Kampagne aus, bei der oft Blanko-Formulare für den Kirchenaustritt verteilt wurden. Im März 1889 stellte die konservativ-protestantische „Kreuzzeitung (Neue Preußische Zeitung)" fest, dass die Polizei immer häufiger freireligiöse und atheistische Versammlungen auflöste. Auf einer Zusammenkunft der Metallarbeiter rief Vogtherr am Ende seines Vortrags über „Ulrich von Hutten, ein Freidenker des Mittelalters" die Anwesenden zum Kirchenaustritt auf. Auf einer Versammlung von Lithographen sprach der ehemalige Theologiestudent Paul Ernst über die Religion als Dreh- und Angelpunkt des Obrigkeitsstaates: „[N]ur die Religion stumpfe den Menschen geistig soweit ab, daß er zuletzt auf sein Recht verzichte", daher könne „[n]ur die Beseitigung der Religion" die „Beseitigung der heutigen Machthaber vorbereiten".[24] Im Juni 1890 verabschiedete eine öffentliche Versammlung eine Resolution, die den Kirchenaustritt befürwortete und die Sozialisten aufforderte, freireligiöse Gemeinden zu unterstützen. Dies wiederum führte in der „Sächsischen Arbeiterzeitung" zu einer Debatte zwischen Bruno Wille und Dr. Franz Lütgenau, einem sozialistischen Gymnasiallehrer und späteren Reichstagsabgeordneten, der im Namen der Partei schrieb. Wille hielt daraufhin am 9. August 1890 in der freireligiösen Gemeinde und eine Woche später in der Ethischen Gesellschaft einen Vortrag über „Der Mensch als Massenglied", in dem er argumentierte, dass der Einzelne in Massenorganisationen, sei es im Militär, in der Partei, im Staat oder in der Schule, Opfer der entmenschlichenden Machenschaften autoritärer Führer werde.[25] „Ist der Führer einer Masse schlecht, so wird es auch die geschlossene Masse. Wir tragen zur Selbstständigkeit der Massen bei, wenn wir unsere Kinder der Massengliedschaft zu entziehen suchen", eine Anspielung auf die kirchliche Kontrolle der moralischen Erziehung. Gleichzeitig behauptete Wille, dass man der Masse keine klugen Entscheidungen zutrauen könne. Demokratie sei daher keine Lösung und führe ohnehin nur zu einer „Autorität der Mehrheit". Er bezeichnete die SPD-Anhänger als „Herdentiere", was Bebel in der öffentlichen Auseinandersetzung mit ihm am 25. August wirkungsvoll gegen ihn verwendete. Zwei Wochen später erklärte Carl Wildberger auf einer Versammlung in Berlin: „Auch der Satz: ‚Religion ist Privatsache' muß aus dem Programm gestrichen werden. Es muß direct ausgesprochen werden, daß ‚jeder Genosse aus der Landeskirche auszutreten habe'." Und nur wenige Tage vor

24 Neue Preußische Zeitung (Kreuzzeitung), 7.3.1889. Im Dezember 1888 führte Paul Ernst die jüngsten Übertritte der SPD zur christlich-sozialen Bewegung als Begründung für die Welle der antiklerikalen Agitation an. Auch Wille und Fritz Kunert äußerten sich im Winter 1889 wiederholt zum Thema Kirchenaustritt, LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 15799, S. 74, 78

25 LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 15050, S. 414, Polizeibericht vom 10.8.1890; LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 15188, S. 250, Bericht vom 17.8.1890.

dem Auslaufen der Sozialistengesetze am 1. Oktober plädierten Vogtherr und Peus vor 2.000 Menschen für den Kirchenaustritt.[26] Die Kampagne zeigte Wirkung: Die Polizei stellte ab August einen deutlichen Anstieg der Kirchenaustritte fest.[27]

Nach der Entlassung der führenden Jungen aus den Redaktionen sozialistischer Zeitungen verließen diese Dresden und Magdeburg und konzentrierten ihre publizistischen Bemühungen in Berlin. Paul Ernst und Wille fanden in der von Bölsche herausgegebenen Zeitschrift „Freie Bühne" ein Sprachrohr, während zwei ehemalige Redakteure der „Sächsischen Arbeiterzeitung", Bruno Sommer und Hermann Teistler, im September 1890 die neue Zeitschrift „Lichtstrahlen" gründeten. „Lichtstrahlen", die den Untertitel „Volkswissenschaft und atheistische Weltanschauung" trug, verband politischen Radikalismus und freigeistige Agitation. Mitglieder der Jungen und Redner der FRG gehörten zu ihren Hauptautoren, und bis 1892 veröffentlichte die Zeitschrift regelmäßig Bekanntmachungen für die Berliner Freireligiösen und rivalisierende Humanistische Gemeinden.[28] Die Herausgeber unterstrichen die zentrale Bedeutung radikaler Religionskritik für die Zeitschrift, indem sie das erste Heft mit einer Polemik Sommers gegen „Die bürgerlichen ‚Freidenker'" und einer religionsgeschichtlichen Untersuchung über „Die Entstehung der Gottesidee" von Teistler einleiteten.[29] „Lichtstrahlen" griff wiederholt den sozialdemokratischen Programmpunkt der Religion als Privatsache an, und in der Aprilausgabe 1892 sah der Unabhängige Sozialist Wilhelm Spohr in Liebknechts Abkehr von seinem früheren Antiklerikalismus ein Zeichen für die innere Korruptheit der Partei. Liebknecht hatte einmal gesagt, dass „jeder überzeugte Sozialist [...] nothwendig auch Atheist sein" müsse.

> Freilich war das „damals", als man sich noch erlaubte, dem Parlamentarismus mit den schärfsten Waffen auf den Leib zu rücken. Doch heute handelt es sich zugestandenermaßen um den Fang der Masse als Quantität auf Kosten der Qualität, der Begriff des Sozialismus als Weltanschauung wird auf[ge]geben, und die sozialdemokratische Partei wird somit zu einer rein politischen degradiert, die ihrem Wesen nach sich nicht über den Rang der anderen diplomatisierenden Parteirichtungen erheben kann. Wer die Dinge in diesem Lichte betrachtet

26 Germania, 12.9.1890 und 27.9.1890.

27 Die Polizei stellte fest, dass zwischen dem 20.8.1890 und dem 26.1.1891 462 Berliner die Kirchen verlassen hatten, gegenüber 182 in den sieben Monaten zuvor. Viele der Austretenden benutzten Formulare, die von den sozialistischen Wählervereinigungen oder der FRG bereitgestellt wurden. Bis 1897 sind die Formulare der FRG die am häufigsten genannten.

28 Zu den häufigen Autoren gehörten Paul Ernst, Wilhelm Spohr, Carl Pinn, Wilhelm Bölsche, Bruno Wille und Phillip August Rüdt. Der Lichtstrahlen-Verlag druckte auch die Verteidigung der Jungen durch den niederländischen Sozialisten und Anarchisten F. D. Nieuwenhuis, Die verschiedenen Strömungen in der deutschen Sozialdemokratie.

29 Lichtstrahlen, 1/1 (September 1, 1890).

und erkennt und dennoch ohne Protest Gefolgschaft leistet, handelt als Deserteur an der Sache der Freiheit.[30]

Das Gedankengut der Jungen

Über die theoretische Inspiration der Jungen gehen die Meinungen weit auseinander. Zeitgenössische Beobachter aus der Partei wie Eduard Bernstein identifizierten die Bewegung mit dem Anarchismus,[31] während spätere Wissenschaftler wie Hans Manfred Bock und Vernon Lidtke sie in den Kontext der von Kautsky proklamierten vertiefenden Marx-Rezeption einordneten und feststellten, dass die Jungen Conrad Schmidt, Paul Ernst und Paul Kampffmeyer zu den eifrigsten Marx-Lesern in der Partei gehörten. Peter Wienand sah in der Bewegung eine eklektische Mischung aus radikalen Marxisten und „ethischen Sozialisten", wie sie Wille repräsentierte.[32] Diese Interpretationen sind stark geprägt von den unterschiedlichen intellektuellen und politischen Richtungen, die die Mitglieder der Jungen nach ihrem Parteiausschluss einschlugen. Wille, Ernst und Landauer bewegten sich zwischen Anarchismus, Neoidealismus und Kulturkritik, während andere wie Hans Müller den deutschen Kolonialismus unterstützten. Franz Mehring wertete diese Entwicklungen als Beleg für die Scharlatanerie der Jungen und bezeichnete sie als „bürgerlich-anarchistische Konfusionsräte".[33] Einige Historiker der Gegenwart haben eine positivere Einschätzung vorgeschlagen. So sieht Stanley Pierson die Jungen als Vorläufer einflussreicher theoretischer Positionen zum Verhältnis von Arbeitern, Intellektuellen und Klassenbewusstsein, die die Parteidebatten der nächsten 20 Jahre bestimmen sollten: Revisionismus, Radikalismus und orthodoxer Marxismus. Manfred Bock ordnet die Jungen in eine Reihe wiederkehrender oppositioneller Gruppierungen innerhalb der SPD ein, beginnend mit der radikalen Opposition Johann Mosts 1880 über die Debatten um den Rätekommunismus während der deutschen Revolution von 1918 bis 1922 bis hin zur außerparlamentarischen Opposition gegen die SPD in den späten 1960er Jahren.[34]

---

30 W. Spohr, Ist Religion Privatsache? in: Lichtstrahlen, 3.4.1892, S. 630.

31 Brief vom 10.10.1891, in: Eduard Bernsteins Briefwechsel mit Karl Kautsky, S. 6.

32 P. Wienand, Revoluzzer und Revisionisten (Die Jungen), S. 219 f; V. L. Lidtke, The outlawed party, S. 282 – 299. Bock betrachtete den intellektuellen Gehalt der Jungen als „Amalgam aus marxistischen Grundbegriffen und ethischen Impulsen". H. M. Bock, Die Literaten- und Studenten-Revolte der Jungen in der SPD, S. 39.

33 Zitiert in: H. Scherer, Bürgerlich-oppositionelle Literaten und sozialdemokratische Arbeiterbewegung, S. 189.

34 H. M. Bock, Die Literaten- und Studenten-Revolte der Jungen in der SPD.

Die vorliegenden Untersuchungen über sozialistische Intellektuelle, ihre intellektuelle Inspiration und ihr rebellisches Verhalten in den Jahren 1880, 1890 oder 1919 haben religiöse Überlegungen weitgehend ausgeklammert. Doch die politischen Visionen, die manche Intellektuelle in Opposition zur Parteiführung formulierten, entstanden parallel zu den Visionen neuer Formen spiritueller Gemeinschaft, die Freidenker im Bereich Religion und Kultur entwarfen. Die Jungen definierten Sozialismus als eine ethische Gemeinschaft von Individuen, die weltanschaulich geeint einen gemeinsamen Kampf gegen den Obrigkeitsstaat ausfochten, in dem demokratisches Handeln und vor allem moralische Entwicklung und Erziehung im Mittelpunkt standen. Diesen antiautoritären Kampf dehnten sie auf die SPD selbst aus, die durch parlamentarische Zusammenarbeit, Bürokratisierung und Hierarchisierung dem Wesen des Sozialismus zuwiderlaufe. Ihre Kritik war moralischer Natur und konzentrierte sich auf die Degradierung der Mitglieder der sozialistischen Gemeinschaft. Wenn Wille im August 1890 der SPD vorwarf, zu einer hierarchischen Partei geworden zu sein, die politisches Handeln in die Wahlkabine verbanne und die Arbeiter zu „Herdentieren“ und „Kettengliedern in der Masse“ mache, so war dies im Kern dieselbe Kritik, die er neun Monate später in einer Grundsatzrede anlässlich der Jugendweihe an der Staatskirche übte, weil sie den Kindern Gehorsam statt geistiger Freiheit einimpfte. Willes alternatives Programm der „Individualisierung des Arbeiters“ wurde 1892 von Hans Müller folgendermaßen zusammengefasst:

> Wir wollen die Arbeiter nicht zu willenlosen Bewunderern und zu unermüdlichen Bravoklatschern unserer Redner erziehen, sondern zu Männern, die sich über alle ihre Schritte selbst klar sind, sich und andere unumwunden kritisieren. Was unsere Bewegung gerade zu einer gewaltigen Kulturbewegung macht, das sind die selbstdenkenden, selbsttätigen Massen.[35]

Das ethische Projekt, den Arbeiter zur Autonomie zu erheben, stand im Zusammenhang mit dem wiederholten Bekenntnis der Jungen, den Sozialismus „als Weltanschauung“ gegen die Versuche der Parteiführung zu verteidigen, die revolutionäre Lehre zu verwässern, um sie für bürgerliche Wähler attraktiv zu machen. Obwohl Engels Paul Ernst vorwarf, das Marxsche Denken dogmatisch auf alles anzuwenden, stellte der Marxismus nicht länger die Kerndoktrin der Weltanschauung der Jungen dar. Wie sich Kampffmeyer später erinnerte, war der Sozialismus für sie eng verbunden mit den „modernen Bewegungen in Kunst und Wis-

35 Zitiert in: D. Müller, Idealismus und Revolution, S. 56.

senschaft“ und damit „von vornherein mehr als eine bloße politische Parteibewegung“.[36]

Der Zusammenhang zwischen Sektierertum und dem Anspruch auf moralische Reinheit wird im Gründungsmanifest des Vereins Unabhängiger Sozialisten vom November 1891 deutlich. Dort hieß es, die SPD vertrete eine große, aber unbestimmte Masse von Arbeitern. Es gelänge ihr nicht, die Arbeiter vor den schädlichen Auswirkungen des „kasernenartigen“ Lebens in Mietshäusern und Fabriken zu bewahren, die sich in geistiger Degeneration und der Unfähigkeit, „kritisch auf neue Eindrücke zu reagieren“ äußerten.[37] Im Gegensatz dazu sahen sich die Unabhängigen als eine kleine, in ihren Überzeugungen und ihrem Bewusstsein geeinte Gruppe, die den Arbeitern einen Weg zu unabhängigem Denken bot. Obwohl sie den „Klassenkampf“ befürworteten, räumte das Manifest der Verbreitung der Weltanschauung Vorrang ein, die insbesondere durch die völlige Freiheit des intellektuellen Wettbewerbs vorangebracht werden sollte. In einem Artikel für die „Lichtstrahlen“ von Oktober 1891 vermischte Teistler die Terminologie des Darwinismus mit der des politischen Liberalismus, als er erklärte, die Weltanschauung, „welche zur Zeit die existenzfähigere ist, wird schließlich siegen“.

> So führen wir den Kampf mit Kirche und Geistlichkeit in der Gewißheit, daß der Atheismus endlich das morsche Gebäude der Religion völlig zertrümmern wird. […] Im Kampf aber wird der Fortschritt geboren. Deshalb mögen wir von einer Gedankenfreiheit, die den Kampf der Meinungen aufhebt, nichts wissen – auch wenn sie durchführbar wäre. Was wir mit allem Nachdruck fordern, ist nur, daß Staat und Behörden sich nicht in den Streit der Meinungen mischen.[38]

Dass Teistler, Wille und andere die Weltanschauung als Primat ansahen, kann die scheinbar paradoxe Kombination von kommunitärer Demokratie und intellektuellem Elitismus erklären. Als Träger der Weltanschauung hatten die Intellektuellen Vorrang vor der Masse der Arbeiter. Im Oktober 1890 erklärte Wille in einer Literaturzeitschrift, „hundert geistig selbständige Individuen seien für die Fortentwicklung der Menschheit ungleich wertvoller, als hundert mal hundert wohldisziplinierte, blindgläubige, parteibanausische Sozialdemokraten“.[39] Die Schlussfolgerung war, dass die Intellektuellen regieren sollten. 1892 stimmten die mehrheitlich sozialdemokratischen Mitglieder der Freien Volksbühne dafür, Wille

---

36 Siehe den Artikel „Klassenkampf/Volksbühne: Erinnerungen von Paul Kampffmeyer“, Zeitungsausschnitt ohne Datum (1930) oder Publikationsangabe, in: ADW, CA, AC-S, S. 333.

37 Rudolf Rocker, zitiert in: P. Wienand, Revoluzzer und Revisionisten (Die „Jungen“).

38 H. Teistler, Freidenkerei und Realismus: Eine litterarisch-kritische Studie, in: Lichtstrahlen, 2/1 (1.10.1891), S. 14.

39 Zitiert in: H. Chung, Die Kunst dem Volke oder dem Proletariat?, S. 156.

aus dem Amt des Vorsitzenden zu verdrängen, unter anderem, weil er sich weigerte, ihnen Einfluss auf die künstlerische Leitung zu gewähren. Wille gründete daraufhin die Konkurrenzorganisation „Neue Freie Volksbühne“, deren undemokratische Struktur es dem Gründungsvorstand im Kern erlaubte, sich selbst neu zu ernennen.[40] Zu den neuen Vorstandsmitgliedern gehörte auch der sozialistisch-anarchistische Gustav Landauer, der später erklärte, „auf geistigem und literarischem Gebiet“ gebe es „keinen Kommunismus“.[41]

Die Schlüsselfiguren der Jungen brachten ihr Interesse an Weltanschauung, Wissenschaft, Ethik und Kunst in die revisionistische Bewegung ein. Nach dem Ende der „Lichtstrahlen“ 1894 schlossen sich zahlreiche Autoren einer neuen Zeitschrift für sozialistische Intellektuelle an: „Der Sozialistische Akademiker“ wurde 1895 gegründet und 1897 in „Sozialistische Monatshefte“ umbenannt. Die „Monatshefte“ sollten in den Jahrzehnten vor dem Ersten Weltkrieg zum wichtigsten Sprachrohr der Revisionisten werden. Aus der Gruppe der FRG-Redner wurden nach 1900 Heinrich Peus und Conrad Schmidt zu führenden Persönlichkeiten des revisionistischen Parteiflügels. Ein weiterer Bereich des Dissenses, in dem freireligiös-politische Vorstellungswelten auftauchten, war der Kampf zwischen „Lokalisten“ und „Zentralisten“ um die Kontrolle der überregionalen Gewerkschaften. Während die Lokalisten Streikentscheidungen den örtlichen Gewerkschaftsorganisationen überlassen wollten, befürworteten die Zentralisten die Kontrolle und Koordination durch zentrale Instanzen. Wortführer der Lokalisten war der ehemalige Freidenker Gustav Kessler, unterstützt durch den Freireligiösen Theodor Metzner. Nach Kesslers Tod 1903 führte der Konflikt zwischen den Lokalisten und der SPD-Führung zur Spaltung der Gewerkschaften. 1905 verwarf Raphael Friedeberg, ein führender Lokalist, die von ihm so genannte „sozialdemokratische Weltanschauung“. Die zentrale Lehre des historischen Materialismus – „Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt“ – wies er als entmündigend zurück, da sie „Fäulniserscheinungen an dem Körper des Proletariats“ erzeuge. Stattdessen forderte er eine Philosophie des „historischen Psychismus“, die sich gegen die psychologischen Säulen der Klassenherrschaft richtete: die Kirche, das Rechtssystem und den Patriotismus. Die lokalistischen Gewerkschafter wurden 1908 aus der SPD gedrängt und drifteten in den Anarcho-Syndikalismus ab.[42]

---

40 S. Nestriepke, Geschichte der Volksbühne Berlin.

41 U. Linse, Organisierter Anarchismus im Deutschen Kaiserreich, S. 74.

42 D. Müller, Idealismus und Revolution, S. 173, 180 f. D. Müller, Gewerkschaftliche Versammlungsdemokratie und Arbeiterdelegierte.

Ketzer auf der sozialistischen Bühne

Ein frischer Blick auf das Archivmaterial hat gezeigt, dass die Führungsfiguren der Jungen im Spannungsfeld zwischen sozialistischer und freigeistiger Kultur agierten und dass dieses entscheidend für ihren Aufstand gegen die SPD-Parteileitung war. Doch die Spannungen trieben nicht alle freigeistigen Intellektuellen an den Rand der sozialistischen Kultur. Sich öffentlich als Ketzer zu stilisieren, erwies sich oft als erfolgreiche Strategie für einen schnellen Aufstieg in der Partei. Die konfessionelle Ordnung des wilhelminischen Deutschlands, die die repräsentative Macht der Kirchen durch Blasphemiegesetze schützte, bildete den Hintergrund für diese Dramen, die sich auf der politischen Bühne abspielten. Es war für den freigeistigen Intellektuellen ein Leichtes, in die Rolle des Prometheus zu schlüpfen und in öffentlichen Versammlungen zu behaupten, die wissenschaftliche Wahrheit erfordere die Abschaffung des Christentums und des kirchlichen Privilegs. Das konnte sich zu einem spannenden Schauspiel entwickeln, besonders wenn auch noch die Polizei eingriff. Obwohl nicht per se sozialistisch, waren diese Auftritte besonders für linke Arbeiter attraktiv, da die freigeistigen Agitatoren eben die Autoritäten angriffen – Kirche, Staat, Monarchie und soziale Eliten –, die sich gegen die SPD stellten. Die Ketzer auf dieser Bühne mussten ihre geistige Arbeit nicht notwendigerweise als „freischwebende" Intellektuelle in den Dienst der Partei stellen – auch wenn einige Kautsky folgten und sich als „Kopfarbeiter" bezeichneten. Sie konnten als Promethiden in eigener Sache die Bühne betreten, um Anhänger zu gewinnen oder sich sogar in Führungspositionen wählen zu lassen. Unter Verwendung des Theaters als Metapher wird in diesem Abschnitt untersucht, auf welche Weise sich diese sozialistischen Intellektuellen politisch inszenierten. Anhand einer Gruppenbiografie von fünfzehn Intellektuellen im Berlin der frühen 1890er Jahre, die alle in der freireligiösen Gemeinde oder einer ihrer Satellitenorganisationen aktiv waren und von anderen Parteimitgliedern oder in Polizeiakten als Personen identifiziert wurden, die sich um einflussreiche Positionen im sozialistischen Milieu bemühten, werden ihre unterschiedlichen Rollen und Auftritte sowie die Reaktionen des Publikums analysiert. Die Kohorte umfasst Redner der freireligiösen Gemeinde, die auch Mitglieder der SPD waren: Ida Altmann, Ewald Vogtherr, Conrad Schmidt, Waldeck Manasse, Heinrich Peus und Fritz Kunert; Redner, die eng mit sozialistischen Organisationen zusammenarbeiteten, ohne Mitglied zu werden: Titus Voelkel, Bruno Wille, Wilhelm Bölsche und Carl Pinn; und SPD-Mitglieder, die Vorträge bei kleineren freigeistigen Gesellschaften hielten und bei FRG-Versammlungen auftraten: Adolph Hoffmann, Agnes Wabnitz, Ottilie Baader, Theodor Metzner und Georg Ledebour.

Zunächst kann man diese Personen hinsichtlich ihres Berufes und ihrer schulischen Ausbildung unterscheiden. Nur eine Minderheit gehörte der Arbeiter-

klasse an. Diese waren Autodidakten mit Volksschulbildung, die in der Gemeinde aufstiegen und intellektuelle Führungspositionen in der FRG erlangten, darunter der Schuhmacher Theodor Metzner, der Vergolder Adolph Hoffmann und die Näherinnen Agnes Wabnitz und Ottilie Baader. Allerdings verfügten sie nicht über das nötige Bildungskapital, um in der FRG selbst Vorträge zu halten. Wegen ihres Mangels an formaler Bildung tauchen sie in den Polizeiakten lediglich als Diskussionsteilnehmer auf. Wie im vorigen Kapitel gezeigt wurde, traten sie hauptsächlich in freigeistigen Organisationen der zweiten Reihe auf, wie in der Ethischen Gesellschaft oder im Arbeiterbildungsverein Nord.

Die meisten der neuen freireligiösen Redner, die zwischen 1887 und 1891 zur Sozialdemokratie stießen, stammten aus den einfachen Verhältnissen des Mittel- und Kleinbürgertums. Unter ihnen waren ehemalige Verkäufer und Angestellte mit Realschul- oder Realgymnasialabschluss, wie Ewald Vogtherr, Georg Ledebour und Waldeck Manasse, sowie die ausgebildeten Lehrer Fritz Kunert und Ida Altmann. Viele hatten ein Universitätsstudium begonnen, aber nicht abgeschlossen, wie Heinrich Peus, Carl Pinn und Wilhelm Bölsche. Einige wenige hatten den begehrten Doktortitel erworben, meist in den Geisteswissenschaften, wie Bruno Wille, Conrad Schmidt und Titus Voelkel. Die meisten waren Mitte bis Ende zwanzig, als sie ihr Debüt als FRG-Redner gaben (Ledebour und Voelkel waren etwas älter), und für viele von ihnen ging dieser Schritt mit sozialen und familiären Brüchen einher. Sie gaben ihr ursprüngliches religiöses Bekenntnis auf, wechselten ihre politische Einstellung vom Liberalismus oder von der Demokratie zum Sozialismus und orientierten sich beruflich neu. Um die Zeit ihrer ersten Auftritte als Redner begannen die meisten, Artikel, Dramen und Bücher zu schreiben, oder wurden Redakteure oder Verleger und bezeichneten sich fortan als „Schriftsteller“. Manche schlossen sich den Literatenkreisen der Bohème an, wie dem Friedrichshagener Dichterkreis am Rande Berlins.

Als Redner in den verschiedenen Arbeiter- und Gewerbevereinen, die Ende des 19. Jahrhunderts die Keimzellen der deutschen Sozialdemokratie bildeten, gerieten viele dieser Männer und Frauen ins Visier der Polizei. Diese Vereine verkörperten am deutlichsten das Ideal einer sozialistischen Utopie, weshalb der Historiker Thomas Welskopp sie auch als „Minirepubliken“ bezeichnet hat.[43] Die Wahl des Versammlungsleiters und die Diskussion und Abstimmung über Resolutionen waren demokratische Rituale der Konsensbildung, bei denen die Teilnehmer unverhohlen ihre Zustimmung oder Kritik an den Entscheidungen der Führungsriege äußerten. Gewürzt wurde dieses Schauspiel durch die Anwesenheit eines beobachtenden Polizeibeamten, mit dem die Redner provokativ Katz- und Maus spielten.

43 T. Welskopp, Das Banner der Brüderlichkeit, S. 222, 580.

Wenn die Vorträge zu sehr ins Politische abschweiften, Gotteslästerung oder Majestätsbeleidigung enthielten oder wenn es gar zu Schlägereien kam, löste der Polizeibeamte die Versammlung auf. Selbst das konnte für die Teilnehmer ein äußerst befriedigendes Ergebnis sein.

Der aufklärerische Vortrag eines Gastredners war wichtiger Bestandteil der Arbeiterversammlungen um 1890, und die neue Generation freireligiöser Referenten war für diese Aufgabe gut gerüstet. Ihr Kampf gegen den christlich-konfessionellen Staat gab ihnen ein Thema, das bei den Arbeitern populär war, und die Unterstützung durch die FRG mit ihren 4.000 „Seelen" bedeutete, dass sie bereits über eine Anhängerschaft im sozialistischen Milieu verfügten. Es war ein Leichtes, von populärwissenschaftlichen, ethischen und religionsgeschichtlichen Themen zu Forderungen nach politischer Führung überzugehen. Hatten sie sich erst einmal öffentlich für die SPD engagiert, konnten einige der freireligiösen Redner schnell in der Partei aufsteigen. Der Erfolg bei Arbeiterversammlungen öffnete ihnen den Zugang zu anderen sozialistischen Institutionen wie der Parteipresse. Manche wurden Zeitungsredakteure (Ledebour, Kunert, Peus, Schmidt), andere bauten neue Kultur- und Bildungseinrichtungen unter dem Dach der Partei auf (Wille, Vogtherr). Einige, wie Ida Altmann, engagierten sich als Gewerkschaftsfunktionäre, während andere für politische Ämter kandidierten. Fritz Kunert wurde 1888 in die Berliner Stadtverordnetenversammlung gewählt, bald darauf folgten Ewald Vogtherr und Theodor Metzner, um die Jahrhundertwende auch Adolph Hoffmann und Waldeck Manasse (siehe Tabelle 3.1). Kunert, Hoffmann, Vogtherr und Ledebour erlangten auch Reichstagsmandate, und Hoffmann wurde 1908 als einer der ersten sieben Sozialisten in den preußischen Landtag gewählt.

Freireligiöse Intellektuelle stiegen nicht nur schnell in der Parteiorganisation auf, sie boten der SPD-Führung auch oft die Stirn. Diese beiden Charakteristika waren häufig miteinander verbunden. Fritz Kunerts antiklerikale und antinationale Reden verhalfen ihm, der in seinem Wahlkreis als „sozialdemokratischer Kampfhahn" bekannt war, zur Wahl in die Stadtverordnetenversammlung, brachten ihn aber auch in Konflikt mit seiner Partei.[44] Kurz nach seinem Amtsantritt wandte sich Kunert in einer skandalträchtigen Rede öffentlich gegen den Bau einer Kirche am Lausitzer Platz. Den „antikirchlichen" Bewohnern des Lausitzer Platzes würden „Licht und Luft" genommen und sie hätten unter der Lärmbelästigung der Kirchenglocken zu leiden, die „ein so nervenzerrüttendes Geräusch" hervorbrächten, „wie kaum irgend eine Maschine".[45] Parteivertreter waren verärgert, und das „Berliner Volksblatt", offizielles Parteiorgan und Vorläufer des 1891 neu gegrün-

44 Berliner Börsen-Courier, 22.1.1889.

45 E. Vogtherr, Moderne Ketzergerichte, S. 8.

Tab. 3.1 Mitglieder der freireligiösen Gemeinde, die in die Berliner Stadtverordnetenversammlung gewählt wurden, 1868 – 1914.[a)]

Name	Beruf	Parteizugehörigkeit	Jahr der ersten Wahl
Ludwig May	Gärtnereibesitzer	Fortschrittspartei	1868
Paul Langerhans	Arzt	Fortschrittspartei	1875
Roesler	Fabrikant	Fortschrittspartei (?)	1875
Otto Friederici	Apotheker	Fortschrittspartei	1877
Franz Tutzauer	Tischler	SPD	1883
Fritz Kunert	Volksschullehrer	SPD	1888
Ewald Vogtherr	Kaufmann	SPD	1890
Theodor Metzner	Schuhmacher	SPD	1892
Adolph Hoffmann	Vergolder, Buchhändler, Schriftsteller	SPD	1900
Waldeck Manasse	Kaufmann und Buchhändler	SPD	1906

[a)] H. Mende (Hg.), Berliner Stadtverordnete; P. Hirsch, 25 Jahre sozialdemokratischer Arbeit in der Gemeinde, S. 546 f. Rösler und ein zweiter Stadtverordneter Jordan wandten sich später gegen die Gemeinde und ihre Politik, so E. Vogtherr, Moderne Ketzergerichte, S. 104.

deten „Vorwärts“, berief im August 1889 eine öffentliche Versammlung ein, um Kunerts Verhalten und seine Position in der FRG zu diskutieren. In einer hitzigen Debatte warf der Schuhmacher Max Baginski, ein lokaler Radikaler und späteres Mitglied der Jungen, Kunert vor, er habe von „materialistischer Geschichtsauffassung keine Ahnung“, sonst wüsste er, „daß die kapitalistische Wirtschaft mit den Bestrebungen der Freireligiösen, die darauf hinauslaufen, die Welt mit moralischen Gründen zu bessern, längst aufgeräumt habe, daß die Zeit solcher Bestrebungen vorüber sei“. Baginski erntete Beifall aber auch Spott, als er „energisch“ dagegen protestierte, dass sich „die ‚Freie Gemeinde‘ an die Rockschöße der Sozialdemokratie zu hängen“ versuche.[46]

Auf der Versammlung wurden Resolutionen für und gegen Kunert eingebracht, über die man jedoch nicht abstimmte. Als der „Volksblatt“-Redakteur die SPD aufforderte, sich von der FRG zu distanzieren, stieß Kunert ihn vor die Brust und löste damit einen Tumult aus, was den Polizeibeamten veranlasste, die Versammlung aufzulösen. Trotz dieses nicht eindeutigen Ergebnisses veröffentlichte die Zeitung

46 Berliner Volksblatt, 24. 8. 1889.

die Anti-Kunert-Resolution in vollem Wortlaut, was darauf hinweist, dass diese sowohl die Position der Zeitung als auch der Parteiführung widerspiegelte.[47]

> Die Versammlung ist der Meinung, daß die Ansichten des Herrn Kunert noch nicht so weit geläutert sind, daß derselbe die Sozialdemokratie öffentlich zu vertreten in der Lage ist, und sie ertheilt demgemäß den Genossen aller Orten den Rath, von einer Kandidatur desselben so lange Abstand zu nehmen, bis die Berliner Genossen zu der Überzeugung gelangt sind, daß Herr Kunert die Sozialdemokratie nicht nur als Hilfsmittel für seinen Ehrgeiz betrachtet […].[48]

Diese Äußerung kam einer Parteisanktion gleich. Einige Tage später gab Kunert bekannt, dass er aus der Stadtverordnetenversammlung ausscheiden und nach Breslau ziehen würde, um dort die Redaktion einer Parteizeitung zu übernehmen.[49]

Das Charisma des Propheten

Arno Holz, einer der führenden Berliner Naturalisten, nutzte seine intime Kenntnis des Milieus, um die Jungen in dem Theaterstück „Die Sozialaristokraten“ von 1896 zu parodieren. Der Begriff „Sozialaristokraten“ war von Alexander Tille in Umlauf gebracht worden, einem Intellektuellen mit Verbindungen zu Wille und den Friedrichshagenern. Er behauptete 1893, dass alle politischen Parteien im Grunde bankrott seien und dass nur ein radikaler kultureller Libertarismus in Verbindung mit der rücksichtslosen Anwendung des darwinistischen Prinzips vom „Überleben des Tüchtigsten“ im sozialen Bereich es geistig höher stehenden Individuen ermögliche, sich für das Wohl des Landes einzusetzen.[50] Die wichtigsten Zeitgenossen, die Holz in seinem Drama persiflierte, waren Bruno Wille in der Figur des Dr. Bruno Gehrke und der Dichter John Mackay als stotternder Snob Frederick Bellermann. Als Kontrastbild zu diesen Sozialaristokraten diente der unter seinem eigenen Namen erscheinende Schriftsetzer Wilhelm Werner. Ganz offen nahm das Theaterstück Bezug auf Werners gescheitertes Gemeinschaftsunternehmen mit Wille von 1891, die freidenkerische Jugendzeitschrift „Die Jugend“, um die Ungleichheit

---

47 In einer Versammlung in der darauffolgenden Woche konnte die Volksblatt-Fraktion erneut keine Mehrheit erzielen und es wurde eine Resolution zugunsten Kunerts verabschiedet. Berliner Börsen-Courier, 29.8.1889.

48 Berliner Volksblatt, 24.8.1889.

49 Die liberale Staatsbürger-Zeitung (23.9.1889) berichtete von Gerüchten, Kunerts Anwesenheit als einer von nur vier sozialdemokratischen Stadtverordneten sei für Paul Singer, der die SPD-Fraktion in der Stadtverordnetenversammlung leitete und der wichtigste Mann im lokalen Parteiapparat war, „unbequem“ geworden.

50 A. Tille, Volksdienst, S. 12 f.

der beiden Partner zu betonen. Als Werner zum Beispiel zu philosophieren versucht, antwortet Gehrke scharf: „Sie werden uns geistigen Proletariern doch keine unlautere Konkurrenz machen wollen?“.[51]

Schon vor diesem vernichtenden Porträt Willes waren seine Verbündeten aus der Partei ausgeschlossen und ein Verbot verhängt worden, für seine Publikationen im „Vorwärts“ zu werben. Man könnte also annehmen, dass Wille in der sozialistischen Bewegung zur persona non grata geworden war.[52] Dem war aber nicht so. Die FRG-Führung rügte ihn im Januar 1892 wegen „politischer Betätigung“, behielt ihn aber als Jugendlehrer.[53] Die sozialistische Presse berichtete weiterhin häufig über Willes Aktivitäten, und er blieb ein beliebter öffentlicher Redner in den Arbeitervereinen, trotz der folgenden Warnung der Parteiführung, die am 30. August 1894 im „Vorwärts“ erschien:

> Wir meinen, wenn man einen Referenten für eine Versammlung engagirt, dann soll man aber nicht nur danach sehen, ob derselbe ein tüchtiger Redner ist, sondern vor allen Dingen, ob man es mit einem Manne zu thun hat, der zu allen Zeiten offen und ehrlich zu Werke geht. Wir überlassen es den Parteigenossen, ob sie gewillt sind, für 10 Pfg. Entree Herrn Dr. Bruno Wille über „Veredelung der Menschheit“ sprechen zu hören.

Doch selbst der „Vorwärts“ war nicht konsequent und berichtete ein Jahr später wohlwollend über Willes antiklerikale Aktionen, und 1896 konnte er wieder für seine Publikationen in der Zeitung inserieren.[54]

Willes ungewöhnliche Fähigkeit, politische Grenzen zu überschreiten, hing mit seiner öffentlichen Persona zusammen, wie Alfred Kerr, einer der bekanntesten Feuilletonisten des wilhelminischen Deutschlands, 1895 feststellte: „In Berlin, wo alles verlästert und in den so reichlich vorhandenen Schmutz gezogen wird, genießt die Gestalt dieses Idealisten eine schier verblüffende Achtung bei den verschiedensten Parteien. Man tritt ihm nicht zu nahe, er ist fast – wie der heutige Feuilletonstil zu sagen gebieterisch verlangt – tabu, d. h. unantastbar.“[55] Kerrs Beschreibung erinnert an die Kombination von moralischer Integrität, persönlicher Autonomie und Distanz, die das Charisma des freischwebenden Intellektuellen

51 A. Holz, Sozialaristokraten.

52 Zum Inserierungsverbot des „Vorwärts“ siehe: Eine historische Ausgrabung, in: Die Einigkeit, 21.11.1908.

53 Freie Gemeinde, in: Der Sozialist, 27.1.1892.

54 In Willes Polizeiakte (LAB A Pr. Br. Rep. 030. C, Nr. 14121) finden sich Ausschnitte aus Vorwärts-Artikeln vom 30.8.1894, 23.10.1895, 13.11.1895, 16.11.1895, 26.11.1895, 27.11.1895 und 26.3.1896, die Wille erwähnen. Der „Vorwärts“ veröffentlichte am 29.12.1896 auch eine Anzeige für Willes Zeitschrift „Die Freie Jugend“.

55 Breslauer Zeitung, 15.12.1895. Nachgedruckt in: A. Kerr, Wo liegt Berlin?, S. 105 f.

ausmachte. Wille kultivierte bewusst alle diese Elemente. Im Konflikt mit der Sozialdemokratie verteidigte er seine moralische Lauterkeit. Gegen den Vorwurf, er habe sich erst dem Sozialismus zugewandt, nachdem er als Gymnasiallehrer keine Stelle bekommen habe, wandte Wille ein, dass er bewusst ein „Brotstudium" an der Universität abgelehnt habe und trotz aller finanziellen Risiken Schriftsteller geworden sei. Als er bei der Auseinandersetzung mit Bebel im August 1890 vom Publikum verspottet wurde, reagierte Wille mit moralischer Entrüstung:

> Das Traurigste an dem Streite ist der Schmutz, mit dem man beworfen wird. Ich habe früher geglaubt, das komme in unserer Partei nicht vor: Sie bewerfen mich selbst unausgesetzt damit: da hat mein Zutrauen zu der Sittlichkeit der Partei einen gewissen Schlag erhalten. Deswegen arbeite ich aber doch für die Ziele der Partei. Und es gibt noch einen Ort, wohin man mit dem Schmutz nicht trifft [...] der innerste Kern des Gemüthes, dahin werde ich gehen, wenn Sie mich noch mehr bewerfen.[56]

Indem er die SPD-Führung als korrupt und die sozialistischen Massen als „Herdentiere" diffamierte, unterstrich Wille seine Unabhängigkeit als Intellektueller. Dies erinnert an die Art und Weise, wie die aufstrebenden kulturellen Avantgardisten seiner Zeit ihre eigene Autonomie durch den antiautoritären Gestus des *épater les bourgeois* kultivierten. Die Verunglimpfung der Masse diente als Mittel, um die Autonomie des avantgardistischen Intellektuellen zu demonstrieren, wie es in John Mackays Gedicht „In der Gesellschaft" zum Ausdruck kommt, das Titus Voelkel 1891 in einer freireligiösen Zeitschrift veröffentlichte:

> **In der Gesellschaft**
>
> Alle schwiegen. Einer nur sprach fort.
> Scharf und schneidend fiel sein klares Wort
> In die Stille. Alle lauschten bang
> Auf den seltenen, nie gehörten Klang.
> Und er endete. Doch alles schwieg,
> Tieferbittert: das war offener Krieg
> Ihnen allen! – keiner aber sprach.
> Nichts die Stille ringsher unterbrach.
> Jener aber ging mit leichtem Schritt,
> Und er nahm den Haß von allen mit.[57]

Trotz seiner hier zum Vorschein kommenden sozialaristokratischen Gesinnung blieb John Mackay bis weit ins 20. Jahrhundert hinein einer der beliebtesten Dichter im sozialistischen Milieu.

---

56 Zitiert in: D. Müller, Idealismus und Revolution, S. 63 f.

57 T. Völkel (Hg.), Gedichte aus dem Neuen Freireligiösen Sonntags-Blatt, Bd. II (o.D.), S. 15.

Es gehörte zu Willes Charisma, dass er kein offizielles Amt bekleidete. 1892 erklärte er, dass die Ablehnung einer sozialistischen Reichstagskandidatur „eine der wenigen meiner Handlungen war, die ich als klug bezeichne". Als Parteimann wäre es ihm „vielleicht ergangen wie den Vielen, die als Partei-Existenzen [...] dort zu knechtenden Knechten der unfehlbaren Dogmen" wurden.[58] Die Ablehnung eines Amtes, um das Charisma aufrecht zu erhalten, war ein wesentlicher Bestandteil der soziologischen idealtypischen Konstruktion des modernen Intellektuellen. Statt wie Kautsky als „Priester" der sozialistischen Orthodoxie aufzutreten, präsentierte sich Wille als „Prophet" der Weltanschauung und der Ethik. Über seinen Erfolg schrieb Kerr: „ein wenig von dem überkommenen Strahlenglanz des Kirchen-Geistlichen ruht nun einmal auf den Beamten auch der unkirchlichsten Gemeinde".[59]

Blasphemie als öffentliches Theater: Bruno Wille und Adolph Hoffmann

Der „Prophet" war eine Rolle, die freigeistige Intellektuelle spielen konnten, eine andere war die des „Ketzers". Die Bühne für dieses Drama bereiteten die Vertreter von Staat und Kirche, die die Staatskirchen gegen die symbolische Gewalt blasphemischer Vergehen verteidigten. Indem die Freireligiösen ihren Atheismus öffentlich bekundeten, brachten sie den Widerspruch zwischen öffentlicher Ordnung und der in der preußischen Tradition der „protestantischen Freiheit" hochgehaltenen Gewissensfreiheit zum Vorschein. Einmal vor Gericht verurteilt, konnte der Gotteslästerer zum Märtyrer der Freiheit werden. Viele der sozialistischen FRG-Redner saßen wegen Gotteslästerung im Gefängnis, doch die wahren Meister der Selbstdarstellung zu dieser Zeit waren Bruno Wille und Adolph Hoffmann. Hoffmann war ein Autodidakt aus der Arbeiterklasse, der seine öffentliche Persona, seinen kleinen Verlag und seine politische Karriere auf dem Atheismus aufbaute.[60] Mit seinem Pamphlet „Die Zehn Gebote und die besitzende Klasse", das die heuchlerische Moral der herrschenden Klassen persiflierte und zum Bestseller wurde, erlangte er als „Zehn-Gebote-Hoffmann" im ganzen Reich Berühmtheit.[61] Es bereitete ihm sichtlich Vergnügen, die monarchische Bürokratie wegen der Ungerechtigkeiten der konfessionellen Ordnung öffentlich zu anzuklagen, und er sorgte

58 Aus einer Besprechung der Philosophie des reinen Mittels in: Berliner Tageblatt, 30.1.1892.
59 Breslauer Zeitung, 15.12.1895. Nachgedruckt in: Kerr, Briefe aus der Reichshauptstadt, 105 f.
60 In dem vom preußischen Staat geführten Zeitungsausschnittarchiv über politisch gefährliche Personen beziehen sich zwei Drittel der Artikel in Hoffmanns Akte (22 von 32) auf seine antiklerikalen Aktivitäten. Siehe GStA PK, I HA, Rep. 77 CB S. Nr. 381.
61 A. Hoffmann, Die zehn Gebote und die besitzende Klasse. Die Ausgabe von 1922 miteingerechnet, wurden 190.000 Exemplare dieser Broschüre gedruckt.

dafür, dass all seine Angriffe das ihnen gebührende Medienecho fanden. 1887 trat er aus der evangelischen Kirche aus und kämpfte zehn Jahre lang gegen das Recht des Staates, seine Kinder in der Schule zum obligatorischen Religionsunterricht zu zwingen. Seine Broschüre „Kammergericht contra Kammergericht", in der er die gegen ihn ergangenen Gerichtsurteile und seine Korrespondenz mit der Bürokratie humorvoll kommentierte, machte diesen Kampf öffentlich. Als er 1908 im preußischen Landtag wegen wiederholter anti-kirchlicher Äußerungen in einer Debatte über den Kirchenhaushalt zum Schweigen gebracht wurde, publizierte Hoffmann die Parlamentsprotokolle in der Broschüre „Los von der Kirche!" und rief zum massenhaften Kirchenaustritt auf.[62] Hoffmann tat sich mit Wille zusammen, um kreativ auf die Schließung der Berliner freireligiösen Sonntagsschule durch den preußischen Staat zwischen 1893 und 1894 zu reagieren. Diese seit 1859 bestehende Schule war zunehmend staatlicher Repression ausgesetzt, nachdem der „Reichsbote" 1888 aufgedeckt hatte, dass Fritz Kunert in von der Stadtverwaltung zur Verfügung gestellten Räumen „Religionsunterricht" für Dissidentenkinder erteilte. Statt ihn direkt zu bestrafen, griff der Staat zu bürokratischen Mitteln. Das Königliche Schulkollegium lehnte Wille und Ida Altmann, die ebenfalls an der freireligiösen Sonntagsschule unterrichtete, kurzerhand aufgrund fehlender pädagogischer Zeugnisse ab.[63]

Nach einer Kostenabschätzung beschlossen Wille und die Gemeinde, sich der Anordnung zu widersetzen und den Unterricht fortzusetzen. Im Dezember 1893 verhängte das Königliche Schulkollegium eine Geldstrafe von 100 Mark oder zehn Tage Gefängnis für jeden Verstoß und übergab die Angelegenheit der Polizei, die einen verdeckten Ermittler einsetzte, um „diskret" bei den Schülern Beweise zu sammeln. Wille wurde schließlich im November 1894 verhaftet, nachdem sich eine Geldbuße von 2.000 Mark oder 200 Tage Gefängnis angehäuft hatte. Vorausschauend hatte er seiner Frau sein gesamtes Vermögen überschrieben, um dessen Beschlagnahmung zu verhindern, und sich dann bei der Polizei zum Haftantritt gemeldet. Auch die FRG war vorbereitet und druckte innerhalb von vier Tagen nach Willes Verhaftung seine angeblich im Gefängnis verfasste Protestschrift in einer Auflage von 500.000 Exemplaren.[64] Diese Streitschrift gegen Absolutismus und Willkürjustiz schloss mit der Darstellung seiner Tat als Opfer für die Nation: „Ich habe es Euretwegen gethan, Volksgenossen, weil ich die Pflicht fühle, mein und Euer Recht

62 A. Hoffmann, Kammergericht contra Kammergericht; A. Hoffmann, Los von der Kirche!

63 Als Ida Altmann, die als Lehrerin ausgebildet war und in diesem Beruf arbeitete, sich als Nachfolgerin Willes bewarb, verlangte das Kollegium von ihr eine Erlaubnis zur Führung einer Privatschule, die das Kollegium dann nicht erteilte. Noch 1916 war es auch anderen Mitgliedern der FRG untersagt, Ethikunterricht zu erteilen. LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 14121, S. 35 – 40, 45.

64 Die Post, 15.11.1895.

gegen eine Bureaukratie zu verteidigen, welche unsere Verfassung bedroht, und um Euch als Inhaftierter auffällig zu zeigen, was für traurige Zustände wir haben".[65]

Die Protestschrift rief zur Unterschriftensammlung auf und warb für ein Buch über seine Erlebnisse, das zwar noch geschrieben werden musste, aber bereits einen Titel trug: „Sibirien in Preußen". Hoffmann reproduzierte und vertrieb sogar Fotopostkarten, die Wille am vergitterten Fenster seiner improvisierten Gefängniszelle im Hinterzimmer der Friedrichshagener Polizeiwache zeigen. Vor dem Fenster sind Willes Freunde zu sehen, einige mit Getränken in der Hand, die möglicherweise auf seine geschickte Manipulation des preußischen Polizeistaats anstoßen (siehe Abb. 3.2). Nach nur 35 Tagen Strafverbüßung wurde Wille im Berufungsverfahren freigelassen. Die FRG organisierte umgehend eine öffentliche Kundgebung, auf der Wille über „Gibt es in Preußen Religions- und Gewissensfreiheit?" sprach.[66]

Zwei Jahre später bot sich ihm erneut die Gelegenheit zum Martyrium. Wille war auf dem Rückweg vom Kongress des Deutschen Freidenkerbundes in Wien, als er am 2. Juli 1897 in Graz Station machte und vor dem dortigen Verein der Konfessionslosen eine Rede mit dem Titel „Die Religion der Freude" hielt. Unter dem Vorwurf der Gotteslästerung wurde er verhaftet.[67] Von seiner österreichischen Gefängniszelle aus begann Wille, seine Kontakte in Berlin zu mobilisieren, um einen öffentlichen Skandal zu provozieren, der seine Freilassung beschleunigen sollte. Er schrieb einen Brief an seinen Friedrichshagener Kollegen Julius Hart mit einer Liste von Zeitungen und Publizisten, die dieser kontaktieren sollte.[68] Nach seiner Entlassung aus dem Gefängnis im Februar 1898 nutzte Wille seine momentane Berühmtheit und hielt auf seiner Rückreise zehn Reden in Süddeutschland, davon allein vier in München. Im März kehrte Wille triumphierend nach Berlin zurück und zog 1.500 Menschen in die Friedrichshainer Brauerei, die seinen „verbotenen" Vortrag „Die Religion der Freude" hören wollten. Die Rede lag bereits in gedruckter Form vor und wurde bei der Veranstaltung zum Verkauf angeboten.[69] Ein Leserbrief an die Satirezeitschrift „Die Fackel" illustriert den Eindruck, den Wille in Österreich hinterließ: ein „Frl. Niemand" schrieb, sie gehöre nicht zu den

65 Kopie des Flugblattes vom 14.11.1895 in: LAB A Pr. Br. Rep. 030 C, Nr. 14121, S. 47.

66 Während dieses Treffens gaben Hoffmann und Wille zu, dass sie keine Reaktion der staatlichen Behörden auf die von ihnen gesammelten Petitionen erwarteten. Wille sagte, es ginge lediglich darum, die Menschen zum Unterschreiben zu bewegen. Vorwärts, 9.1.1896.

67 LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 14121, S. 57.

68 DStLB, NL Hart, Nr. 11702, ohne Paginierung.

69 LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 14121, S. 88. Volkszeitung, 2.8.1897. B. Wille, Die Religion der Freude.



Abb. 3.2 Postkarte mit Bruno Wille in seiner Friedrichshagener Gefängniszelle; vor dem vergitterten Fenster haben sich einige Anhänger, darunter Wilhelm Bölsche, versammelt (Bruno Wille, Das Gefängnis zum Preußischen Adler: Eine selbsterlebte Schildbürgerei. Mit einem Bild des Gefängnisses, Jena 1914).

sentimentalen Mädchen, die „mit Bruno Wille womöglich den Märtyrertod sterben möchten“.[70]

Hoffmann und Wille teilten die Liebe zum Theater und beide schrieben, inszenierten und produzierten Bühnenstücke. Sie waren auch Meister der Selbstinszenierung, angefangen mit ihren eigenen Auftritten. In einem Feuilleton zur Eröffnung der Versuchsbühne in Berlin 1896 berichtete Alfred Kerr seinen Breslauer Lesern von diesem neuesten Theaterprojekt des „geheiligten Vereinslöwe[n] und Sektentiger[s]“ Bruno Wille. Kerr prophezeite, dass unabhängig von der künstlerischen Qualität die Persönlichkeit Willes das Stück sicherlich zum Erfolg führen werde. „Ein Dramatiker kann durchfallen“, schrieb er, aber jemand wie Wille „braucht dabei bloß eine ausgeprägte Physiognomie zu zeigen, und es nützt ihm zur

70 Dieser Brief war wahrscheinlich ein Scherz des Herausgebers Karl Kraus, Die Fackel, 4.5.1899, S. 26.

Verbreitung seines Namens mehr als zwei durchschnittlich-gute Büchererfolge“.[71] Hoffmann und Wille kultivierten eine ihnen eigene „Physiognomie“: Hoffmann mit seinem weißen Haarschopf, dem Henri Quatre-Bart und seinen Witzen im Berliner Dialekt, Wille mit seinem Schlapphut und den Allüren eines Predigers.[72] Beide kannten die Regeln des Dissidentenmarktes und verstanden es, sich als Opfer der Obrigkeit zu inszenieren. Während Wille gern in tragischen Rollen auftrat, bevorzugte Hoffmann die Komödie und war sich nicht zu schade, den Clown zu spielen. Auf die Weigerung des Staates, Dissidentenkinder vom christlichen Moralunterricht zu befreien, versuchte Hoffmann beispielsweise, sie für den jüdischen Religionsunterricht anzumelden, um die Absurdität des herrschenden Systems zu aufzuzeigen.

Dass freigeistige Intellektuelle ihre Personae öffentlich inszenierten, ist nicht nur metaphorisch gemeint. Sie spielten auch die Hauptrollen in den Stücken, die sie selbst schrieben, inszenierten oder produzierten. Für die zweite Inszenierung der Freien Volksbühne wählte Wille Gerhart Hauptmanns „Vor Sonnenaufgang“, in dem ein radikaler Universitätsabsolvent abwechselnd mit Gefühlen von Sympathie und Ekel auf die Armut der ländlichen Gesellschaft reagiert. 1901 erschien im Vorwärts-Verlag das Drama „Maifeier“, das um die Heldentaten eines jungen sozialistischen Zeitungsredakteurs kreist, eine Figur, die sich eng an den Dramatiker Ernst Däumig anlehnte. Däumig war kurz zuvor zum Sozialismus übergetreten. Zunächst Redakteur einer sozialistischen Zeitung in Halle, wurde er später ein führender Vertreter der Berliner freireligiösen Gemeinde.[73]

Dramatik spielte auch eine wichtige Rolle bei der Gründung der ersten explizit monistischen Organisation in Deutschland im Jahr 1900. Zu Ehren des italienischen Mönchs erhielt sie den Namen Giordano-Bruno-Bund für einheitliche Weltanschauung. Brunos monistische Theorien hatten 1600 zu seiner Hinrichtung durch den Vatikan geführt. Dem Giordano-Bruno-Bund, von Wille und Bölsche ins Leben gerufen, gehörten auch Rudolf Steiner und viele Freidenker an. Bei einer großen öffentlichen Feier zum 300. Jahrestag von Brunos Autodafé organisierte der Bund eine Reihe von lebenden Bildern, in denen Schauspieler stumm die Verfolgung berühmter religiöser Führer nachstellten. Neben Bruno auf dem Scheiterhaufen traten auch Buddha, Jesus, Sokrates, Johann Huss und Martin Luther auf. Das Schlussbild zeigte den Triumph der Menschheit als Apotheose, in der die Göttinnen der Freiheit, der Gerechtigkeit, der Menschenliebe, des Friedens und der Vernunft

71 Breslauer Zeitung, 29.11.1896. Nachgedruckt in: A. Kerr/G. Rühle, Warum fließt der Rhein nicht durch Berlin?, S. 86.

72 D. Fricke, Der Zehn-Gebote-Hoffmann, S. 90–106.

73 E. Däumig, Maifeier. Zur Analyse siehe T. H. Weir, Between Colonial Violence and Socialist Worldview, S. 143–166.

die Menschheit erhoben und die Mächte der Finsternis (Klerus und Staat) von der Bühne vertrieben. Lebende Bilder passten gut zu den technischen Beschränkungen der Fotografie des späten 19. Jahrhunderts, die Bewegungslosigkeit verlangte. Sie wurden von Adolph Hoffmann fotografiert und als Postkartenserie und als Buch mit Reimen über diese „Märtyrer der Wahrheit“ veröffentlicht (Abb. 3.3). 1905 druckte die Zeitschrift „Der Atheist“ Teile des Buches ab und empfahl den Arbeitervereinen, die lebenden Bilder begleitend zur Rezitation der Gedichte nachzustellen.[74]



Abb. 3.3 Postkarte der Giordano-Bruno-Feier im Jahr 1900 (A. Hoffmann Verlag, Privatbesitz des Autors).

Zusammenfassung

Die Inszenierung der lebenden Bilder zeigt beispielhaft, wie eng sich die sozialistischen Intellektuellen mit Ketzern und sektiererischen Propheten verbunden fühlten. Sozialistische Freidenker und Freireligiöse kultivierten ihr Image als Ket-

74 Empor zum Licht!, in: Der Atheist, 1/5 (5.2.1905).

zer, das ihnen einen einzigartigen Führungsanspruch gab. Häufig wurden sie darin von ihrem Arbeiterpublikum bestätigt, das sich an ihren blasphemischen Handlungen und dem damit verbundenen drohenden Martyrium ergötzte. Doch wie wir im folgenden Kapitel sehen werden, waren diese Intellektuellen nicht immer so autonom, wie sie sich in ihren Dramen inszenierten.

Kapitel 4
Soziologie und Psychologie der freigeistigen Intellektuellen

Mit der Figur des Zarathustra schuf Friedrich Nietzsche den Prototyp des modernen Avantgarde-Intellektuellen, jenen modernen Prometheus, der vom Berg herabsteigt und sich über die Unfähigkeit des gebildeten Establishments und der Massen empört, seine heilige Wahrheit zu verstehen. Nietzsches Angriff auf die Obrigkeit und seine Forderung nach einer „Umwertung aller Werte" machten ihn schon früh bei den elitären Freidenkern des Friedrichshagener Dichterkreises populär, was Holz in seinem Stück „Die Sozialaristokraten" persifliert, indem er einen plebejischen Publizisten im Berliner Dialekt ausrufen lässt: „De janze Welt redt jetz von Ibermenschn!" und sich dann an seinen Zuhörer, einen Dichterdilettanten, wendet und fragt: „Nitschkn ham Se doch jelesn?".[1] Der Atheismus war von zentraler Bedeutung für Nietzsches Definition des wahrhaft autonomen Intellektuellen, der in Abwesenheit Gottes sein eigenes Leben als einen Akt künstlerischen Schaffens lebt. Dieser „freie Geist" besitze „eine Lust und Kraft der Selbstbestimmung" und „eine Freiheit des Willens", dass „ein Geist jedem Glauben, jedem Wunsch nach Gewißheit den Abschied gibt, geübt, wie er ist, auf leichten Seilen und Möglichkeiten sich halten zu können und selbst an Abgründen noch zu tanzen".[2] Der Tanz am Abgrund ist eine treffende Metapher für das Selbstverständnis des Menschen, der sich der beängstigenden metaphysischen Herausforderung eines gottlosen Universums stellt und die sozialen Risiken begrüßt, die entstehen, wenn radikale Wahrheiten über Konventionen gestellt werden. In diesem Kapitel soll Nietzsches idealistisches Bild des Freigeists jedoch in Frage gestellt und umgekehrt werden. Anstatt den Abgrund als mögliches Ergebnis und damit als Grenze mutiger Kritik zu sehen, wird er als eine Metapher für die sozialen und psychologischen Bedrohungen und Unsicherheiten betrachtet, die Intellektuelle oft überhaupt erst zur Religionskritik geführt haben. In dieser Lesart erscheint der Tanz mit der Obrigkeit, der sich in den vielen antiklerikalen, in der sozialistischen Presse dokumentierten Dramen abspielte, nicht nur als geschickte Inszenierung eines ehrgeizigen Intellektuellen auf der Suche nach einem Publikum. Vielmehr handelte es sich um eine Abrechnung mit vergangenen Unsicherheiten, die nicht nur klassenspezifische, sondern auch soziologische und psychologische Ursachen hatten.

1 A. Holz, Sozialaristokraten, Werke, Bd. 4, S. 14.

2 F. Nietzsche, Werke in drei Bänden, Bd. 2, S. 213.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.1515/9783111692029-010

Das folgende Kapital liest nicht nur Nietzsche gegen den Strich, sondern auch die autobiografischen Narrative der sozialistischen Freidenker. Vor allem die Darstellung von Bekehrungserlebnissen erfordert eine kritische Auseinandersetzung, denn obwohl die Konversion in der Regel als eine plötzlich gewonnene Wahrheitserkenntnis dargestellt wird, war ihr fast immer das Ringen mit einer Reihe von sozialen und persönlichen Spannungen vorausgegangen. Dementsprechend beschrieben Freidenker ihre Hinwendung zur neuen Weltanschauung meist als emotional intensives Erlebnis plötzlicher Erleuchtung; ihre Biografien zeigen jedoch, dass die Bekehrung zum Atheismus oft erst am Ende einer Reihe von Konflikten mit verschiedenen Autoritäten stand.[3] Die Art und Weise, wie sie zum Atheismus kamen, offenbart ein komplexeres Verhältnis zur Autorität, als es der Diskurs über die Weltanschauung als radikale Freiheit nahelegt. In diesem Kapitel wird daher der Zusammenhang zwischen den Konflikten mit Autoritäten und der Neigung der Freidenker zu Ketzerei und unberechenbarem Verhalten untersucht. Anstatt die Erklärung für dieses Verhalten im Klassenverfall zu suchen, wie es marxistische Kritiker taten, sollen im Folgenden Muster analysiert werden, die in ihrem Familienleben, ihrer religiösen Erziehung und ihrer Schulbildung zu finden sind. Den Anfang der Untersuchung macht die Kohorte der Freireligiösen von 1890, die im letzten Kapitel vorgestellt wurde. An ihrem Ende stehen drei Fallstudien, anhand derer sich die psychologischen und soziologischen Faktoren, die zu Antiautoritarismus, Antiklerikalismus und Atheismus führten, in modernen Biografien erforschen lassen.

Familie und Konfession

Von den 15 Rednern der Berliner freireligiösen Gemeinde unserer Kohorte sozialistischer Freidenker waren nur Ewald Vogtherr und Conrad Schmidt, deren Väter zur ersten Generation der freireligiösen Prediger gehörten, als Dissidenten erzogen worden.[4] Für alle anderen bedeutete das öffentliche Bekenntnis zu einer freigeistigen Bewegung einen symbolischen Bruch mit ihrer ursprünglichen Religionszugehörigkeit. Dieser Bruch führte in der Regel zu familiären Spannungen, denn, wie der Soziologe Wilhelm Heinrich Riehl gezeigt hat, ging es im Deutschland des 19. Jahrhunderts beim individuellen Bekenntnis oft mehr um Gruppenidentität als um den Glauben an sich:

3 Diskussion in T. H. Weir, Däumig.

4 Schmidt war der Enkel des Gründers der Königsberger freireligiösen Gemeinde, Julius Rupp. Vogtherrs Vater Eugen war ein weiterer Vertreter der ersten Generation freireligiöser Prediger.

> Fragt mich einer: warum bist du Protestant? So kann ich [...] nur antworten; weil mein Vater Protestant war. [...] [M]ein religiöses Bekenntnis, scheinbar das Individuellste, was ich nur besitze, ist mir also wesentlich eingeimpft worden durch die Autorität der Familie. [...] Der gemeine Mann hält darum das Abfallen vom Glauben der Väter ('Umfallen' sagten unsere Vorfahren schlechtweg) auch deßhalb für ganz besonders schimpflich, weil er darin neben Anderem die größte Verläugnung der Familie sieht. Nur in Zeiten der wildesten religiösen Erregung werfen ganze Völker die Scheu vor einer solchen Verläugnung der Familie von sich. Darum sind aber auch die großen religiösen Krisen der Menschheit niemals ohne die gründlichste Umwälzung der Familie wie der Gesellschaft vor sich gegangen.[5]

Freidenker-Biografien zeigen, dass konfessionelle Brüche nicht nur zu Autoritätsproblemen in der Familie führten, sondern diesen oft vorausgingen. Konrad Beisswanger, der Anfang des 20. Jahrhunderts zu einem der Gründer der proletarischen Freidenkerbewegung werden sollte, beschrieb in seiner Autobiografie, wie das zufällige Geschenk eines Konversationslexikons ihn dazu brachte, den tief frommen lutherischen Glauben seiner kleinbürgerlichen Familie in Frage zu stellen. Als er seinem Vater in der Frage der Entstehung des Kosmos widersprach, bezeichnete ihn dieser als das „räudige Schaf in der Familie". Die Schläge, die er von seinem Vater, dem Pfarrer, erhielt, bahnten seinen Weg in die Dissidenz. Den endgültigen Ausschlag gab die zufällige Begegnung am Satztisch mit der Zeitschrift „Es werde Licht" als junger Druckerlehrling in Nürnberg, die ihn auf die Existenz der dortigen freireligiösen Gemeinde aufmerksam machte.[6]

Man mag annehmen, dass die Konversion zum Atheismus vor allem als archetypische Rebellion gegen den autoritären Vater gelesen werden kann. Doch tatsächlich sticht nicht die Vaterfigur in den Freidenker-Biografien hervor, sondern ihr Gegenteil – die Vaterlosigkeit. Adolph Hoffmann war ein uneheliches Kind, ebenso wie viele andere prominente sozialistische Freidenker proletarischer Herkunft, beispielsweise Bruno Sommer, Johann Most und Max Sievers, der bedeutendste Freidenker der Weimarer Republik.[7] Andere, die aus bürgerlichen Verhältnissen stammten, wie Agnes Wabnitz, Wille und die späteren FRG-Sprecher Paul und Maria Krische, mussten alle den frühen Tod des Vaters erleben. Häufig löste dieser eine religiöse Krise aus, wie für Lou Andreas-Salomé, Anhängerin des Friedrichshagener Dichterkreises und Mitarbeiterin der freidenkerischen Literaturzeitschrift „Die Freie Bühne". Kurz nach dem Tod ihres Vaters verweigerte die 18-jährige Andreas-Salomé die Kommunion und ging mit einem niederländischen protestantischen Pfarrer nach Russland. Dies war die erste von mehreren intimen

5 Zitiert in: S. Paletschek, Frauen und Dissens, S. 151.
6 K. Beißwanger, 50 Jahre Freidenkertum, S. 5.
7 Siehe die Kurzbiografien in Anhang 3.

intellektuellen/romantischen Beziehungen mit älteren Männern, von denen einige prominente Freigeister wie Georg Ledebour und Friedrich Nietzsche waren, deren Väter ebenfalls jung gestorben waren.[8]

Das patriarchalische System des 19. Jahrhunderts sah für vaterlose Minderjährige in der Regel einen männlichen Vormund vor, und in vielen Freidenker-Biografien waren die ersten Schritte zu antiautoritärem Verhalten – einschließlich der Ablehnung der traditionellen Religion – Konflikte mit dieser Ersatzautorität. In seinen Memoiren berichtet der Waisenjunge Adolph Hoffmann von seiner ersten Begegnung mit der Berliner freireligiösen Gemeinde im Jahr 1873 als 14-jähriger Lehrling, die ein Akt des Widerstands gegen seinen „strengen" katholischen Meister war. Anstatt, wie von seinem Meister verlangt, den protestantischen Gottesdienst zu besuchen, fand Hoffmann eines Tages den Weg zu einer Versammlung in der Rosenthaler Straße, wo er G. S. Schaefer reden hörte. Als er seinem Nachbarn zuflüsterte, dass der „Prediger" viel schöner als sein „Pfarrer" spreche, antwortete der andere, „Da sollst du erst mal Fritsche, Hasselmann oder Most hören". Hoffmann fragte: „Sind das auch Pfarrer?" „Schafskopf", war die Antwort. „Das sind Sozialdemokraten."[9]

Willes Ersatzvater war sein älterer Bruder, der ihn dazu drängte, ein Studium zu absolvieren, das zu einem finanziell sicheren Beruf als evangelischer Pfarrer oder Gymnasiallehrer führen würde, anstatt seinen intellektuellen Interessen zu folgen. Dies erzeugte, in Willes Worten, einen „Zwiespalt in meinem Innern". Mit dem nahenden Ende seines Studiums erwiesen sich „die ‚Bande der Familie' mehr und mehr als ein Instrument des Zwanges, Familiensinn, Pietät, Gehorsam als Formen der Knechtschaft. Und ich zerriß, um meine Individualität zu behaupten und mich vor Selbstvernichtung zu bewahren, diese Kette."[10]

Die fehlende Identifikationsmöglichkeit mit dem Vater aufgrund von Abwesenheit oder frühem Tod deutet auf einen psychologischen Faktor hin, der die Volatilität des Freidenkers als Typus begünstigte. Dies drückte sich in der mangelnden Bereitschaft oder Unfähigkeit aus, sich Autoritäten unterzuordnen, selbst wenn es sich um Gegenautoritäten wie solche aus den Reihen der SPD handelte. Jean-Paul Sartre, der vielleicht berühmteste Atheist des 20. Jahrhunderts, beschrieb diese Korrelation anhand seiner eigenen Erfahrungen. Er feierte den frühen Tod seines Vaters als Schlüssel zur eigenen Freiheit, sah darin aber auch die Ursache für

8 B. Martin, Frau und Modernität, S. 34.

9 Friedrich Wilhelm Fritzsche, Wilhelm Hasselmann und Johann Most waren allesamt säkulare Sozialdemokraten; die beiden letzteren wurden später Anarchisten. Siehe A. Hoffmann, Adolph Hoffmanns Erzählungen, S. 8–10; P. Gay, Das Dilemma des demokratischen Sozialismus, S. 24; D. Fricke, Der Zehn- Gebote-Hoffmann.

10 B. Wille, Philosophie des reinen Mittels, S. 24.

seine geistige Unruhe und die Aggression gegenüber Autoritäten.[11] Eine Erklärung für den Zusammenhang zwischen einer schwachen Bindung an den Vater und dem „antiautoritären Typus" lieferten Theodor Adorno und andere Mitglieder der Frankfurter Schule im Rahmen ihrer Forschungen über die psychologische Anfälligkeit für den Faschismus. In Anlehnung an Freuds sozialpsychologisches Entwicklungsmodell definierte Adorno den „echten Liberalen" als den gesunden Idealtypus, der seinen ödipalen Kampf durch die innere Identifikation mit der Autorität des Vaters überwindet. Als Abweichungen von diesem Ideal versagen sowohl der autoritäre als auch der antiautoritäre Persönlichkeitstyp bei der Verinnerlichung des väterlichen Über-Ichs. Ersterer sucht die äußere Identifikation mit der Autorität und ist aggressiv gegenüber Schwäche, während letzterer die Autorität ablehnt und sie zu zerstören versucht.[12]

So hilfreich dieses psychologische Modell auch sein mag, so wenig kann es hinreichend die Gründe beschreiben, die zur Persönlichkeitsprägung der FRG-Redner beitrugen. Der Atheismus ist nicht einfach der „Glaube der Vaterlosen", wie es ein atheistischer Psychologe einmal ausdrückte, der später zum gläubigen Katholiken wurde.[13] Der frühe Tod des Vaters kann nicht losgelöst von den Auswirkungen betrachtet werden, die er auf die Beziehung des Kindes zu seinem sozialen Umfeld hat, wie z. B. der oft rasch einsetzende wirtschaftliche und soziale Niedergang, sowie das Auftauchen anderer Autoritäten im Leben des Kindes. Da Deutschland im 19. Jahrhundert nicht nur eine obrigkeitliche, sondern auch eine überwiegend christliche Gesellschaft war, wurden die verschiedenen Formen weltlicher Autorität mit der Autorität Gottes verknüpft. Der Atheismus mag der reinste symbolische Ausdruck des Antiautoritarismus sein, aber er konnte sich aus den verschiedensten Konflikten heraus entwickeln. Mit anderen Worten, es gab nicht nur eine einzige Ursache für die inneren Widersprüche oder das „gespaltene Selbst", das William James als den Typus identifiziert hat, der am ehesten zu einer religiösen „zweiten Geburt" durch die Konversion neigt.[14]

---

11 J. P. Sartre, Die Wörter, S. 12.

12 Adornos Gruppe identifizierte die Abkehr vom Christentum als einen antiautoritären Charakterzug. T. W. Adorno et al., The Authoritarian Personality, S. 771. Siehe auch W. Kreml, The Anti-Authoritarian Personality.

13 P. Vitz, Der Glaube der Vaterlosen. Dieser methodisch problematische Vergleich von Theisten (mit Vätern aufgewachsen) und Atheisten (ohne Väter aufgewachsen) kommt zu dem Schluss, der Atheismus sei eine psychologische Kompensation für schwache Gemüter.

14 W. James, The Varieties of Religious Experience, S. 185–210.

Ausbildung und Beruf

Weitere Autoritätskonflikte entstanden innerhalb der Hierarchien von Beruf und Ausbildung, in denen sich die monistischen Intellektuellen vor ihrer Konversion befanden. In der Regel kamen sie weder aus dem oberen noch aus dem unteren Bereich dieser Hierarchien, sondern aus deren Mitte. Dem Soziologen Pierre Bourdieu zufolge stammen Sektenführer aus einer „sozialstrukturell uneindeutigen Zwischenposition" in den Kirchen, wo ihnen eine gewisse Führungsmacht zugestanden wird, sie aber unter der Willkür des dominanten Klerus leiden.[15] Tatsächlich rekrutierte sich die erste Generation der führenden Freireligiösen aus jungen Gemeindepfarrern und Theologiestudenten. In der Generation der Berliner FRG-Redner von 1890 gab es zwei ehemalige Theologiestudenten, jedoch keine Geistlichen. Stattdessen waren viele Lehrer.[16] Kunert unterrichtete an einer öffentlichen Volksschule, Altmann an einer Mädchenschule und Voelkel an einem Gymnasium. Pinn hatte eine Lehrerausbildung absolviert. Lehrer stellten eine der wichtigsten Schnittstellen zwischen Staat und Bevölkerung dar. Unter äußerst schwierigen Arbeitsbedingungen (Klassengrößen von siebzig und mehr Schülern waren keine Ausnahme) fühlten sich viele Grundschullehrer zwischen der Vermittlung humanistischer Bildung und der vom Staat erwarteten sozialen Disziplinierung hin- und hergerissen.[17] Der führende Berliner Liberale und Historiker Heinrich Treitschke beklagte die Schwierigkeit, Volksschullehrer zu finden, „die sich nicht unglücklich fühlen in der Mittelstellung zwischen Gebildeten und Ungebildeten".[18]

Auch die akademische Situation vieler freigeistiger Intellektueller, die oft nur über eine unvollständige universitäre Ausbildung verfügten, war prekär. Wie Engels festgestellte, gab es unter den Jungen in der SPD eine beträchtliche Anzahl von „Durchfallskandidaten", und dasselbe galt für die Redner der Berliner freireligiösen Gemeinde.[19] Wilhelm Bölsche, Waldeck Manasse, Carl Pinn und Heinrich Peus brachen ihr Studium ab. Für die drei Letztgenannten bedeutete das Scheitern an der

15 P. Bourdieu, Genese und Struktur des religiösen Feldes, S. 27.

16 Zu den ehemaligen Theologiestudenten unter den Berliner Freidenkern gehörten Peus, Wille, Rudolf Penzig (Leiter des Humanistischen Verband Deutschlands und der Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur).

17 Zu Volksschullehrern als „Übergangspersönlichkeiten" zwischen Modernisierung und Tradition siehe F. M. Kuhlemann, Modernisierung und Disziplinierung, S. 342 f.

18 H. Müller, Preußische Volksschulzustände, S. 40 f.

19 In einem Brief an F. A. Sorge vom 26.10.1891 bezeichnete Engels die Jungen als „versteckte Anarchisten, die im stillen unter unsern Leuten werben wollten; daneben Esel, aufgeblasene Studenten und Durchfallskandidaten, Gerngroße aller Art". K. Marx/F. Engels, Marx-Engels-Werke, Bd. 38, S. 183.

Universität auch soziale Verwundbarkeit. Das Universitätsstudium hob sie zwar über ihre Herkunft hinaus, aber ohne die finanzielle Unterstützung und die Anerkennung als Vorbilder, wie sie erfolgreiche Absolventen wie Bruno Wille oder Conrad Schmidt genossen, scheiterten sie. Da sie ihr Herkunftsmilieu verlassen hatten, im nächsten aber nicht angekommen waren, befanden sie sich in einer doppelten Randposition.

Heinrich Peus ist ein besonders anschauliches Beispiel für jemanden, dem Bildung eine soziale Welt eröffnete, in die er letztlich nie aufgenommen wurde. Als ältester Sohn eines katholischen Tischlermeisters arbeitete Peus im Alter von elf Jahren acht Stunden täglich als Tütenkleber, konnte aber mit finanzieller Hilfe der Familie eines Mitschülers 1883 das Gymnasium besuchen. Ein Zeichen für Peus' Identifikation mit seinem neuen Milieu und seinen Aufstieg durch Bildung war sein Übertritt zum Protestantismus und die anfängliche Entscheidung, an der Berliner Universität Theologie zu studieren. Später wechselte er zu Philosophie, Philologie, Geschichte und Nationalökonomie mit dem eher unrealistischen Ziel, „Universitätsprofessor" zu werden. Um 1890 begann er, Vorträge in der FRG und in sozialdemokratischen Arbeitervereinen zu halten und brach bald darauf sein Studium ab. Der misslungene Aufstiegsversuch ins Bildungsbürgertum prägte Peus für den Rest seines Lebens. Als führender sozialdemokratischer Politiker in Sachsen-Anhalt unterhielt er enge Beziehungen zu Linksliberalen und Demokraten, unterstützte den Kompromiss mit der Monarchie im Ersten Weltkrieg und wurde der prominenteste deutsche Sozialdemokrat, der dem „bürgerlichen" Monistenbund beitrat.[20]

Intellektuelle Unsicherheit durchzieht auch die Selbstbeschreibung, die Waldeck Manasse an den Herausgeber des „Lexikons der deutschen Dichter und Schriftsteller" schickte, in der Hoffnung, in dieses „Wer ist Wer?" der deutschen Literatur aufgenommen zu werden. Manasse beschrieb seine kaufmännische Ausbildung als Abweichung von seiner wahren Berufung zum Schriftsteller und Intellektuellen. Als viertes von acht Kindern jüdischer Ladenbesitzer in einem kleinen Dorf außerhalb von Lübben in der Niederlausitz zeigte er schon „auf der Schule ein lebhaftes Interesse für die Literatur, und als er die Schule verließ, wurde er nur widerstrebend Kaufmann, immer in der stillen Hoffnung, seine Sehnsucht nach Studium zu erfüllen. In einem der größten Spitzenhäuser Berlins verbrachte er seine Lehrzeit und war im Ganzen 9 Jahre dort thätig, jede freie Stunde seinem geistigen Fortentwickeln widmend." Nach seinen ersten Reden in der freireligiösen Gemeinde begann Manasse 1888 ein Studium der Philosophie und der Literaturgeschichte an der Berliner Universität, das er jedoch nach sechs Semestern abbrach.

20 T. Kupfer, Der Weg zum Bündnis, S. 65.

Obwohl er beruflich von der Textil- in die Buchbranche gewechselt war (er war inzwischen Buchdrucker und -verkäufer geworden), bedauerte Manasse, keine Zeit für weitere literarische Aktivitäten zu haben.[21]

Es gab nur wenige Universitätsprofessoren, die führende Positionen in antiklerikalen freireligiösen Organisationen innehatten. Fast alle von ihnen waren im Ruhestand, wie Ernst Haeckel und Wilhelm Ostwald, oder aus dem Amt gedrängt worden, wie Ludwig Büchner. Dissidenten und Juden hatten es im deutschen Universitätssystem schwer, aber ein öffentliches Bekenntnis zum Atheismus oder Sozialismus war in der Regel Grund für den Ausschluss aus der Universität. Das musste auch der Berliner Privatdozent für Chemie Leo Arons 1898 feststellen, als der Kaiser ein Sondergesetz erließ, das die Beschäftigung von Sozialisten an preußischen Universitäten unterband.[22] Viele der Redner in freireligiösen Organisationen, die den Titel Prof. trugen, waren in Wirklichkeit Gymnasiallehrer, die in der Schule einen alternativen Bildungsbereich vorfanden, in dem sie sich beruflich profilieren konnten. So war zum Beispiel Prof. Theodor Hartwig, die wichtigste Führungsfigur der Internationale Proletarischer Freidenker in den späten 1920er Jahren, Gymnasiallehrer in Mähren. Die meisten freigeistigen Intellektuellen hatten ein ambivalentes Verhältnis zur akademischen Welt. Ähnlich wie religiöse Dissidenten, die die Religion befürworteten, aber die Kirche kritisieren, bekannten sich viele Freidenker zum Geist und zu den Idealen der Universität, behaupteten aber, dass die Institution diesen Zielen nicht diene. Die Volkshochschule, für die sie sich zur Lösung dieses Problem einsetzten, eröffnete ihnen universitätsähnliche Positionen und entschädigte sie so für ihre Verdrängung aus der Bildungshierarchie.

Der Atheismus und seine „närrischen Fanatiker“ am „verrückten Rand“

Die Hauptaufgaben des Intellektuellen lassen sich mit denen eines Arztes vergleichen, der zunächst die Anamnese des Patienten aufnimmt, dann die Krankheit diagnostiziert und schließlich eine Behandlung vorschlägt. Wie der Marxismus bot auch der Atheismus den Intellektuellen einen umfassenden analytischen Rahmen, um die sozialen Gebrechen der modernen Gesellschaft zu identifizieren und dann zu versuchen, die leidende Arbeiterklasse in Wort und Schrift von der Richtigkeit ihrer Diagnose und Behandlung zu überzeugen. Atheismus und monistische Welt-

21 Brief von Waldeck Manasse an Brümmer, 4.2.1895. NL Brümmer, Briefe II, Handschriftensammlung, Preußischer Kulturbesitz. Eintrag von Manasse in F. Brümmer, Lexikon der deutschen Dichter und Prosaisten vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, S. 355.

22 Das Gesetz wurde als Lex Arons bekannt.

anschauung konnten den Intellektuellen auch bei der Lösung ihrer eigenen persönlichen Krisen helfen. Doch in manchen Fällen führten diese Ideen nicht zur Heilung, sondern ließen die Krise sozusagen metastasieren. Antiklerikaler Aktivismus, der zum Erfolg des einen Freidenkers beitrug, konnte den Untergang eines anderen bedeuten. Während Bruno Wille seine Kämpfe mit den Kirchen und dem Staat im Griff hielt, fehlte es anderen Freidenkern an Selbstbeherrschung, Geschick oder einfach an Glück. Für sie konnte Blasphemie selbstzerstörerisch sein. Nach Fritz Kunerts kruden antiklerikalen Ausbrüchen 1888 in der Berliner Stadtverordnetenversammlung kündigte ihn die freireligiöse Gemeinde als Ethiklehrer, und die SPD zwang ihn, Berlin zu verlassen. Kunerts unkontrollierter Antiklerikalismus war auch 1901 noch zu spüren, als er als Reichstagsabgeordneter einen Ordnungsruf erhielt, weil er während einer Rede des antisemitischen Hofpredigers Adolf Stoecker das unflätige Schimpfwort „Meineidspfaffe“ gebraucht hatte.[23] Und wie Johann Most 1880 verließ der FRG-Redner Titus Voelkel 1895 lieber das Land, als eine Gefängnisstrafe wegen Gotteslästerung anzutreten.[24]

Für manche Freidenker bedeutete der „Tanz am Abgrund“ die ständige Konfrontation mit der von ihnen kritisierten Obrigkeit. Die Verbote, die der Staat zur Verteidigung der heiligen Trinität von Gott, Kirche und Kaiser erließ, wirkten auf sie wie ein Anreiz und luden geradezu zur Übertretung ein. Antiautoritarismus ging einher mit irrationalem Verhalten, in einigen Fällen sogar mit Wahnsinn. Psychische Instabilität ist nicht oft Thema der Sozial- oder Kulturgeschichte, aber im Fall des Säkularismus ist dies keine triviale Nebenerscheinung. Im Laufe der Jahrhunderte haben wohlwollende wie weniger wohlwollende Beobachter Freigeistige, Freidenker und Freireligiöse immer wieder mit Exzentrizität, Verwirrung und geistiger Sprunghaftigkeit in Verbindung gebracht. Fritz Mauthner, ein beliebter Feuilletonist des „Berliner Tageblatts“ und späterer Autor einer dreibändigen Geschichte des Atheismus, reiste 1880 nach Brüssel, um über den ersten internationalen Freidenker-Kongress zu berichten. Er schrieb:

> Ich habe niemals so viele bedeutende Männer-Antlitze nebeneinander gesehen. Greise und Jünglinge, Prediger der Bruderliebe und der Kommune, Alle, Alle schienen den gemeinsamen Stempel eines begeisterten Fanatismus zu tragen, der ihnen aus den schönen Augen leuchtete. Als diese schönen Männer zu reden anfingen, bekam ich freilich viel unverdautes und unverdauliches Zeug zu hören; den ersten malerischen Eindruck konnte aber die größte Albernheit nicht mehr weglöschen.[25]

---

23 Anon., Adolf Stöcker und die Angriffe seiner Gegner im Lichte der Wahrheit, S. 8.

24 Voelkel fühlte sich offenbar erst 1910 sicher, nach Deutschland zurückzureisen, nachdem er amerikanischer Staatsbürger und angeblich Mitarbeiter der Columbia University geworden war. LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 13959, S. 62.

25 F. Mauthner, Der Freidenkerkongreß, in: Berliner Tageblatt, 9.9.1880.

Der amerikanische Präsident Theodore Roosevelt bemerkte etwas später, dass alle Reformbewegungen sowohl aus „klugen und hochgesinnten Menschen“ als auch aus einem „verrückten Rand“ von „närrischen Fanatikern“ bestünden.[26] Im Folgenden möchte ich ernst nehmen, was Roosevelt und Mauthner angedeutet haben, nämlich dass es eine strukturelle Beziehung zwischen radikalem Dissens und geistiger Instabilität gibt. Anstatt die „närrischen Fanatiker“ als ein Epiphänomen abzutun, das für die Sozialgeschichte des Säkularismus unbedeutend ist, schlage ich vor, dass gerade der Blick auf die Exzentriker einen Zugang zum Verständnis wichtiger Elemente des freireligiösen Moralismus, des Antiklerikalismus und der Position radikaler Intellektueller in einer autoritären Gesellschaft eröffnen kann.

Johannes Guttzeit

Das Beispiel von Johannes Guttzeit (1853–1935) zeigt, wie freireligiöse Sittenreformprojekte persönliche Antagonismen mit Obrigkeit und Gesellschaft eher verstärken als auflösen konnten. Der ehemalige Offizier Guttzeit war Mitte der 1880er Jahre in Berlin und Stettin als freireligiöser Prediger unter anderem für die Berliner FRG tätig. Zwar konnte seine Zugehörigkeit zu sozialistischen Kreisen nicht nachgewiesen werden, so dass er auch nicht in unsere Untersuchungskohorte aufgenommen wurde. Dennoch ist sein Fall wegen seiner Verbindung zur Lebensreform, einem wichtigen konstitutiven Aspekt des Freidenkertums, wertvoll für unsere Untersuchung. Das erste Reformanliegen, das Guttzeit nach seinem Ausscheiden aus dem Militärdienst 1879 unterstützte, war der Vegetarismus, eine seit den 1840er Jahren eng mit den freireligiösen Gemeinden verbundene Bewegung.[27] Später wurde Guttzeit zu einem Anhänger der Freikörperkultur, des Pazifismus und der Sprachreform, für die er in Broschüren und in seinen eigenen Zeitschriften („Der Bruder“ und „Der Neue Mensch“) warb, die sich einer höchst eigenwilligen Orthographie bedienten. Obwohl wiederholt wegen Gotteslästerung verhaftet, erlangte Guttzeit seine größte öffentliche Bekanntheit, als er 1890 wegen des Tragens von „Reformkleidung“ – Sandalen, einem Stirnband aus Wolle und einer Tunika aus grobem Stoff, die an biblische Propheten und eine als „germanisch“ geltende Kleidung erinnerte – vom Gericht wegen Grobem Unfug verurteilt wurde (Abb. 4.1).[28]

In den 1890er Jahren wurde Guttzeit in den freireligiösen Kreisen Berlins zur Legende. In der „Freien Bühne“ lobte Bruno Wille Guttzeits extreme Strenge, mit der

26 T. Roosevelt, Theodore Roosevelt, S. 134.

27 Zu Vegetarismus und Religionsfreiheit siehe T. H. Weir, Fourth Confession, S. 88.

28 W. Krabbe, Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform, S. 93 f; LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 15046, S. 231.

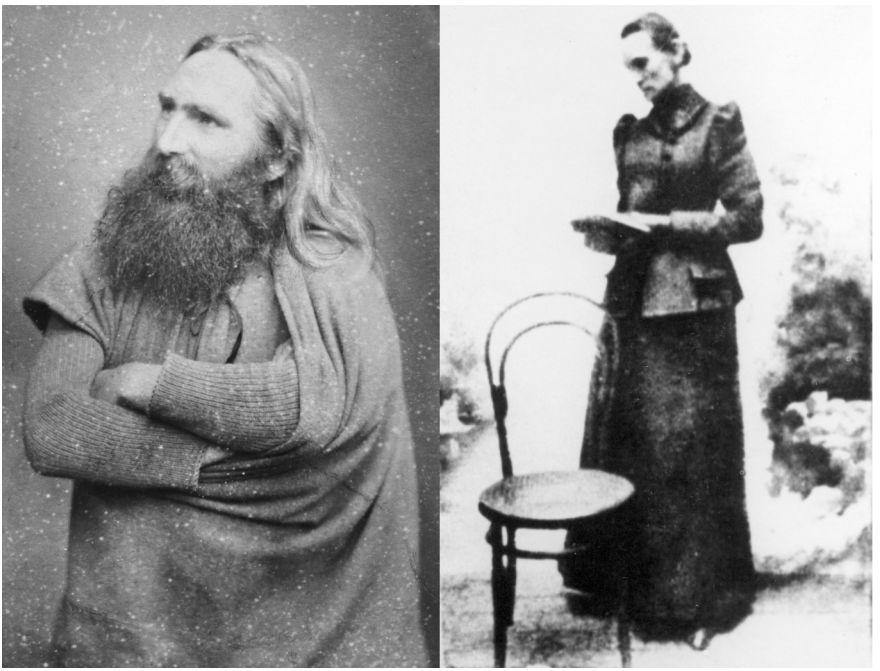


Abb. 4.1 Links: Johannes Guttzeit, rechts: Agnes Wabnitz (Wolfgang Sterneck, AdsD 6/FOTA045425).

er praktizierte, was er predigte. Guttzeit sprach jeden mit „Bruder“ oder „Schwester“ und mit dem formlosen „du“ an und wollte „nichts Geringeres als die Herrschaft [...] abschaffen, die Vergewaltigung in jeder Form, politisch, militärisch, volks-wirtschaftlich, häuslich und diätetisch“. Doch Wille warf dem „Naturprediger“ auch intellektuelle Verwirrung vor. Guttzeit inspirierte die Darstellung von charismatischen Aposteln und „heiligen Narren“ in den literarischen Werken Gerhart Hauptmanns.[29] Ausführlich schilderte der konservative Kulturkritiker Otto von Leixner Guttzeits Charakter und beschrieb damit eine Art Pathologie der Reformbewegungen. Er zeigte, wie Guttzeit vom Vegetarismus – der „Richtschnur für seine Lebensweise“ – zur moralischen Verurteilung der bestehenden Gesellschaftsordnung überging:

> Und so entwarf er, fast stets im Stehen, die eine Hand in den Rock geschoben, die zweite zu großen Bewegungen benutzend, in einer Art von Kanzelton ein Bild jener Welt, die sich bei allgemeiner Pflanzenkost und Anspruchslosigkeit ergeben müßte, und donnerte gegen den

29 B. Wille, Der Naturprediger Guttzeit, in: Freie Bühne, 2 (1891), S. 376–381; W. R. Maurer, Understanding Gerhart Hauptmann, S. 141.

> Luxus und die Selbstsucht der Genießenden, gegen die Vorrechte des Adels, der Offiziere, der Professoren, gegen die Kirchen und Geistlichen, gegen das Alte Testament, gegen den Begriff des Vaterlandes, Puttkammersche Rechtschreibung, gegen Frack und Zylinder, Mieder und Stöckelschuhe.[30]

Leixner zufolge veranschaulichte Guttzeits Lebensweg, wie die edlen moralischen Ziele eines labilen Menschen pervertiert werden konnten, sobald sie auf den vor allem in den Städten florierenden Markt für neue Formen der Spiritualität wie Freigeistigkeit oder Lebensreform stießen. Ursprünglich von hehren Prinzipien beseelt, geriet der exzentrische Wanderprediger immer mehr in eine Abwärtsspirale:

> [...] das gezeichnete Lebensbild [offenbart uns] die Unrast der Geister; es zeigt uns, wie utopische Gedanken auf die Einsicht verführend und zerstörend einwirken und welche Wirrnis sie in den Köpfen anzurichten vermögen. So gesellen sich zu ursprünglich edlen Empfindungen dort, wo die Vernunft nicht ordnend wirkt, Gedanken, die, bis zum letzten Schluß weitergeführt, nur mehr die Zerstörung alles Bestehenden als Endziel haben. So ist es möglich, daß man einerseits die sogenannte „volle Menschlichkeit“ vertritt und dennoch zu Folgerungen gelangt, die mit denen des tollen verbrecherischen Anarchismus sich decken.[31]

Leixner zufolge sei es „psychologisch unbestreitbar, daß, sobald in dem Gehirn eines ruhelosen Menschen – Mann oder Weib, das ist gleich – einige verneinende Sätze sich befestigt haben, eine Art von toller Logik zu weiteren verneinenden Schlüssen zwingt“.[32] In Leixners psychosozialem Modell erscheint die moralische Degeneration als das Endergebnis der Kritik an den Säulen der Gesellschaft: Kirche, Staat, Monarchie und Klassenordnung. Negative Kritik sei daher selbst eine Pathologie, ein Wahnsinn, der die moderne Gesellschaft befallen habe.

Leixners Erklärung der Beziehung zwischen Antiautoritarismus und Reformismus bietet einen nützlichen Ausgangspunkt für die Untersuchung der Psychologie des Säkularismus; wobei allerdings nicht vergessen werden darf, dass Leixner selbst ein Anhänger und Verteidiger der kritisierten autoritären Kultur war. Als Lösung schlug er ein zweigleisiges Vorgehen der Regierung vor: Repression und Anpassung: „Nur ein starker Staat ist heute imstande, den Weg der Reform zu betreten und ihn bis zum Ziele zu wandeln. Denn er wird nötig haben, zerstörende Kräfte niederzuhalten, Leidenschaften zu Boden zu zwingen.“[33]

---

30 O. v. Leixner, Soziale Briefe aus Berlin, S. 280 f.

31 Ebd., S. 287.

32 Ebd., S. 300.

33 Ebd., S. 390.

Zwei Jahrzehnte später lieferte ein anderer Beobachter eine ähnliche Erklärung für die Beziehung zwischen Moralismus und politischer Irrationalität. In seinem berühmten Vortrag „Politik als Beruf" von 1919 stellte Max Weber fest, dass die letzten Kriegsjahre und die Revolution zahlreiche Fälle hervorgebracht hätten, in denen „der Gesinnungsethiker plötzlich umschlägt in den chiliastischen Propheten, daß z. B. diejenigen, die soeben ‚Liebe gegen Gewalt' gepredigt haben, im nächsten Augenblick zur Gewalt aufrufen, – zur letzten Gewalt, die dann den Zustand der Vernichtung aller Gewaltsamkeit bringen würde".[34] Für Weber trübten starre moralische Schemata die Fähigkeit des Gesinnungsethikers, pragmatische politische Entscheidungen zu treffen. Im Gegensatz dazu war für den Historiker Reinhart Koselleck die Neigung der Moralisten, sich plötzlich in Revolutionäre zu verwandeln, schon in der historischen Formation der Intellektuellen unter den Bedingungen des Autoritarismus angelegt. Die französischen Philosophen, die sich politisch nicht gegen die Monarchie stellen konnten, konstruierten ihre Kritik am Ancien Régime aus einer Position des Desinteresses. Sie gaben vor, die Gegenwart aus der Perspektive eines utopischen Systems zukünftiger Harmonie zu betrachten und blendeten dabei ihre eigenen politischen Ziele aus. Mit anderen Worten: Sie verbargen ihren antimonarchistischen Standpunkt hinter einer abstrakten Moral.[35]

Vor dem Hintergrund der Theorien Leixners, Webers und Kosellecks komme ich bei der Betrachtung der Moralpolitik der Lebensreform in einer semiautoritären Gesellschaft wie der deutschen um 1890 zu folgender Beobachtung: Die Lebensreformer inszenierten sich als durch und durch „natürliche" Menschen, die auf ihre „innere Wahrheit", d. h. die Stimme der Natur in ihnen, hörten und ihre gesamte Lebenspraxis nach dem Diktat einer rein friedlichen Weltanschauung zu gestalten suchten. Gesundheit wurde als ein Zustand der Harmonie zwischen dem Gewissen und der Umwelt verstanden. Der ausgeprägte Moralismus der Lebensreformer drückte sich in der rigorosen Einteilung von Handlungen, Substanzen und Räumen nach den binären Paaren gesund/ungesund und wahr/falsch aus. Die meisten Lebensreformer teilten die Überzeugung, die gegenwärtige Gesellschaft sei unrein, ungesund und unaufrichtig, dass sie aber durch ihr Beispiel diese Situation umkehren könnten. Sie sahen sich selbst als eine kleine Gruppe von Auserwählten, deren soziale Isolation in Wirklichkeit eine Vorbereitung auf Universalität war. Wie der Unabhängige Sozialdemokrat Gustav Landauer es im Titel einer programmatischen Rede vor dem utopischen Künstlerkollektiv „Neue Gemeinschaft" in Berlin im Jahr 1900 formulierte, führte der Weg „durch die Trennung zur Gemeinschaft".[36]

---

34 M. Weber, Politik als Beruf, S. 59. Siehe die Diskussion bei W. J. Mommsen, Max Weber und die deutsche Politik 1890 – 1920.

35 R. Koselleck, Kritik und Krise.

36 G. Landauer, Durch Absonderung zur Gemeinschaft, S. 45 – 68.

Die praktischen Folgen für die einzelnen Lebensreformer waren jedoch so gut wie das genaue Gegenteil davon. Der Imperativ, nach dem Ideal der universellen Harmonie zu leben, zog Praktiken nach sich, die eine ständige Dissonanz mit dem sozialen Umfeld erzeugten. Diese Dynamik lässt sich in der deutschen Vegetarier-Bewegung beobachten, die seit Mitte des 19. Jahrhunderts den Verzicht auf Fleisch propagierte, da dieser zu einer Verbesserung der Gesundheit, zu einer besseren Beziehung zwischen Psyche und Organismus, zu friedlicherem Verhalten, zu weniger Umweltschäden und zu einem egalitäreren Wirtschaftssystem und einer besseren Weltordnung führe.[37] Doch wie alle Formen der Ernährungsethik schuf auch der Vegetarismus soziale Unterschiede. Ein weiteres Beispiel für eine eng mit dem Freidenkertum verbundene Reformbewegung ist die Kunstsprachenbewegung des Esperanto. Sie stellte den Versuch dar, de novo eine völlig eigenständige Sprachordnung zu schaffen, die vermeintlich rein, einfach, widerspruchsfrei, international und völlig rational sein sollte. Wie sein weniger populärer Rivale Ido war Esperanto jedoch de facto eine Geheimsprache, die für rituelle Zwecke innerhalb kleiner utopischer Vereinigungen verwendet wurde.[38] Wie die Verhaftung Guttzeits wegen des Tragens seiner Reformkleidung zeigt, provozierten viele Reformpraktiken, die gegen die kulturellen Normen der semiautoritären wilhelminischen Gesellschaft verstießen, letztlich bewusst den Konflikt mit den Behörden.

Neben dem rigiden Moralismus der utopischen Lebensreform ist antiautoritäre, antiklerikale Aggression eine weitere Erklärung für die Nähe der freireligiösen Gemeinden zum „verrückten Rand“. Um die Rolle dieser Aggression bei der gescheiterten Inszenierung intellektueller Karrieren zu untersuchen, wenden wir uns zwei Fallstudien aus unserer Kohorte sozialistischer Freidenker zu.

„Dr.“ Carl Pinn

Unter den Bedingungen einer göttlich legitimierten Monarchie und einer durch konfessionelle Privilegien geordneten Gesellschaft bot der Atheismus den Intellektuellen den vielleicht reinsten symbolischen Ausdruck ihres Antiautoritarismus. Die Konversion zum Atheismus bedeutete jedoch keineswegs das Ende der Autoritätsproblematik, denn viele suchten Zuflucht bei einer Ersatzautorität zum wilhelminischen Staat, und die größte war die sozialdemokratische Partei. Die SPD verfügte

37 W. Krabbe, Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform.

38 Nach der Erfindung von Volapük (1879) und Esperanto (1887) tauchte Ido 1907 als dritte Kunstsprache auf und nannte sich „Reform-Esperanto“. Zwei ihrer größten Befürworter waren die Monisten Wilhelm Ostwald und Heinrich Peus. Letzterer erfand auch sein eigenes System der Stenografie. H. Peus, Wenn ich Diktator wäre, S. 15 – 22.

über die Mittel und die Klientel, um die Ambitionen der aufstrebenden Intellektuellen zu befriedigen und ihnen alternative Karrieren zu ermöglichen. Die meisten Vertreter unserer Kohorte rekalibrierten ihr Verhältnis zur Autorität und dienten der Partei loyal, auch wenn Weltanschauung und Antiautoritarismus sie gelegentlich zu ketzerischer Kritik trieben. Nur wenige lösten sich später von der Partei, wie Bruno Wille und Wilhelm Bölsche, die sich abstrakten Idealen verschrieben, bevor sie sich während des Ersten Weltkriegs dem deutschen Nationalismus zuwandten. Für ihren Kollegen Carl Pinn hingegen waren die Probleme mit alternativen Autoritäten der Grund, dass er sich nicht erfolgreich als sozialistischer Intellektueller inszenieren konnte. Anhand von Polizeiberichten und seinen eigenen Publikationen können wir die strukturellen Elemente untersuchen, die sowohl auf sozialer als auch auf psychologischer Ebene seine vollständige Konversion zum Sozialismus verhinderten.

Die Universitätsausbildung war der Schlüssel zu Pinns versuchtem Aufstieg aus dem Kleinbürgertum. 1861 als Sohn eines armen jüdischen Kaufmanns in Bromberg, Posen, nahe der russischen Grenze geboren, absolvierte Pinn an den Universitäten Berlin und Greifswald eine Ausbildung zum Gymnasiallehrer. Im August 1890 wurde die Berliner Polizei auf ihn aufmerksam, weil er populäre sozialwissenschaftliche Vorträge im sozialistischen Milieu hielt. Vor einer Versammlung der Schneider sprach er über „Selbstmord und die sozialen Verhältnisse in Deutschland“, und bei einer Zusammenkunft von Möbeltischlern am folgenden Tag hielt er einen Vortrag über „Nationalität und Humanität“. Pinn verarbeitete seine in Łodź und Brüssel gesammelten Eindrücke vom Leben der Arbeiterklasse und versuchte, so der anwesende Polizeibeamte, „zu beweisen, daß es Nationalitäten nicht gibt“.[39] Die umfangreiche verdeckte Überwachung Pinns durch die Polizei (er wurde 1891 38 Tage lang, 1892 17 Tage lang und 1893 12 Tage lang beschattet) zeigt einen Mann, der dem Bild eines typischen sozialistischen Freidenkers zu entsprechen scheint. 1891 wurde er ein Protegé von Ewald Vogtherr, und man sah ihn auf sozialdemokratischen Veranstaltungen zusammen mit prominenten Führungsfiguren wie Wilhelm Liebknecht und dem ehemaligen Freidenker Gustav Kessler. Er arbeitete in der Arbeiterbildungsschule, schrieb für den „Vorwärts“ und war Mitglied der Freien Volksbühne. Pinn verfügte über ein Repertoire sozialkritischer Reden, die er in Arbeitervereinen, Leseclubs und der sozialistischen Ethischen Gesellschaft vortrug.[40] 1892 hielt er in der freireligiösen Gemeinde Berlin Vorträge über „Mohammedanische Weltanschauung“, „Huss und Savonarola“ und „Die Weltanschauung

39 LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 12304, S. 1.

40 LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 15189, ohne Paginierung.

der alten Griechen“. 1893 veröffentlichte Pinn einen Artikel in der Zeitschrift „Lichtstrahlen“ über den Internationalen Freidenker-Kongress in Madrid.[41]

Doch Pinns Bekehrung zum Sozialismus und Säkularismus war nicht so vollständig wie seine öffentlichen Reden vermuten lassen. Er gab seine früheren beruflichen Ambitionen nicht auf. Aus der Korrespondenz zwischen den Behörden in Metz und der Berliner Polizei geht hervor, dass sich Pinn Anfang 1891 erfolglos um eine Stelle als Lehrer in der neuen deutschen Provinz Elsass-Lothringen bemühte, was die Fortsetzung seines Engagements für die Sozialdemokraten unmöglich gemacht hätte. 1893 fand die Polizei heraus, dass Pinn den Doktortitel in betrügerischer Absicht benutzt hatte, um in sozialistischen Kreisen für sich zu werben. Er hatte zwar eine Dissertation geschrieben, die von der Universität Greifswald auch angenommen worden war, konnte aber die Prüfungsgebühren für das Rigorosum nicht bezahlen und war im Februar 1888 exmatrikuliert worden.[42] Neben seinem falschen Titel verwendete Pinn auch zwei falsche Namen. Seine sozialistischen Freidenker-Traktate veröffentlichte er unter dem Pseudonym „Dr. Carpin“, wählte aber 1895 den weniger leicht zu identifizierenden Namen „Dr. Eduard Feuchtwanger“ für eine Broschüre mit dem Titel „Sozialistische Gesinnung und soziales Elend auf deutschen Hochschulen“, in der er führende Berliner Sozialdemokraten angriff.[43] Doch das Pseudonym schützte Pinn nicht. Als seine Autorenschaft 1897 bekannt wurde, schloss ihn die SPD aus ihren Organisationen aus, womit er eine seiner wohl wichtigsten Einnahmequellen verlor. Eine nähere Betrachtung Pinns ist nicht so sehr wegen seiner Rebellion gegen die SPD interessant. Diesen Schritt hatten schließlich schon Bruno Wille und die anderen Jungen vor ihm getan. Erklärungsbedürftig ist vielmehr, dass Pinn den Bruch nicht vollzog. Als Dr. Carpin identifizierte er sich mit der Autorität des Sozialismus und griff die Bourgeoisie, die Universitäten und den monarchischen Staat an. Als Dr. Feuchtwanger kehrte er seine Identifikations- und Kritikpunkte um.

In seiner äußerst kritischen, ja beleidigenden antisozialistischen Broschüre erzählt Pinn seine eigene Biografie als warnende Geschichte, in der das Schicksal einen armen Studenten in die Krise des deutschen Universitätssystems verwickelt. Pinn beginnt mit einem idealisierten Bild der Universität als der „wahren Gelehrtenrepublik“, d. h. einer demokratischen Gemeinschaft, die von wissenschaftlicher Freiheit und der Belohnung persönlicher Leistung geprägt ist. In Wirklichkeit gerate diese Utopie jedoch „in den Bannkreis des Mammons, des goldenen Kalbes“. Die

41 Dr. Carpin (Pseud. für Carl Pinn), Bourgeoisie und Freidenkertum, Lichtstrahlen, 4/1 (1.10.1893), S. 49.

42 LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 12304, S. 20, 39.

43 E. Feuchtwanger, Sozialistische Gesinnung und soziales Elend auf deutschen Hochschulen.

Pflege der Wissenschaft habe man Männern übertragen, „deren unleugbares Verdienst darin besteht, ‚in der Wahl ihrer Eltern vorsichtig' gewesen zu sein". Er forderte den Staat auf, die Wissenschaft „von allen Schlacken zu säubern".[44] Mit seiner Diagnose der Krankheit der Universität erklärte Pinn auch sein eigenes Versagen. Wegen ihrer Armut würden die „armen, wißbegierigen Studenten" im „Kampf ums Dasein" geopfert, die so das universitäre Ideal fast vollständig aus den Augen verlören und „reif und empfänglich für die Lehren der Sozialdemokratie" würden. Pinn beteuerte, dass er diese „einschlägigen, tieftraurigen Verhältnisse nur zu genau" kenne.[45] Indem er den Sozialismus als eine Form der physischen Versuchung darstellte, distanzierte er sich von seiner 1892 aufgestellten Behauptung, dass nur die proletarische Bewegung echte Bildung bieten könne.[46] Seine nun erklärte Loyalität zur Universität signalisierte Pinns Rückkehr zu seinen ursprünglichen und reinen wissenschaftlichen Idealen, die zu seinem „innersten Wesen" gehörten.[47]

Dann wandte Pinn sich der sozialdemokratischen Partei zu, wo er den gleichen moralischen Unrat vorfand. Ein innerhalb der Sozialdemokratie geschaffener Markt habe gierigen Akademikern unter dem Deckmantel des sozialistischen Idealismus den Zugang zu lukrativen Posten verschafft.[48] Pinn nahm sich einen Namen nach dem anderen aus dem „akademische[n] Generalstab der Sozialdemokratie" vor und entlarvte deren Scheinheiligkeit. Er warf den sozialistischen Ärzten vor, sich Zugang zu den gewerkschaftlichen Versicherungskassen verschaffen zu wollen, und den Anwälten, darauf zu spekulieren, durch hochkarätige politische Prozesse zu nutzbringender Berühmtheit zu gelangen.[49] Viele der Doktoren, die „von der Partei leben", seien keine vollwertigen Sozialisten, da sie durch ihre religiöse, politische, ethnische oder Klassenvergangenheit kompromittiert seien. In diesem Zusammenhang nannte er ehemalige Demokraten und Linksliberale (Georg Ledebour, Franz Mehring, Paul Ernst und Paul Kampffmeyer), ehemalige Theologiestudenten (Curt Baake, Heinrich Peus und Richard Calwer) und konvertierte Juden (Georg Gradnauer und Bruno Schoenlank). Schoenlanks „Schmisse" aus Burschenschaftsduellen waren für Pinn der physiognomische Beweis für die „Halbheit" dieses Beamtensohns. Andere, und hier nannte er wieder Juden, verleumdete er wegen ihres Reichtums, wie „Dr. Leo Arons, welcher seit 2 Jahren als Delegierter auf den Parteitagen hervorgetreten ist und gleich dem Millionär Singer

44 Ebd., S. 33.
45 Ebd., S. 20.
46 C. Pinn, Das Bildungsmonopol der heutigen Gesellschaft.
47 E. Feuchtwanger, Sozialistische Gesinnung und soziales Elend auf deutschen Hochschulen, S. 19.
48 Ebd., S. 30.
49 Ebd., S. 14.

als steinreicher Mann sich den Luxus sozialdemokratischer Gesinnung leisten kann“.[50]

Pinns moralische Erzählung hilft bei der Rekonstruktion seiner Biografie. Nachdem er sein ursprüngliches Ziel, in die Reihen des Bildungsbürgertums aufzusteigen, aufgrund von Armut, politischer Radikalität und persönlicher Schwäche nicht erreicht hatte, wandte sich Pinn um 1890 dem Freidenkertum und dem Sozialismus zu. Innerhalb dieser Bewegungen boten sich Antiklerikalismus und Marxismus als wirkungsmächtige Theorien an, um sein Scheitern in Wirtschaft und Bildung zu erklären, aber auch als alternative Autorität und neues Karriereziel. Um 1895 war Pinn wohl klar geworden, dass er nicht die Karriere machen würde, die seinem Idealbild eines sozialistischen Intellektuellen entsprach. Es war ihm nicht gelungen, sich als Schriftsteller einen Namen zu machen (obwohl er seine Arbeiten dem bekannten Literaturpublizisten Heinrich Hart vorgelegt hatte), er war nicht in den Reichstag gewählt worden (laut Polizeiakten hatte er erfolglos für den schlesischen Wahlkreis Liegnitz kandidiert), und er hatte keinen Posten als Redakteur einer sozialistischen Zeitung erhalten.[51] Kurzum, selbst in der Opposition, wo er geglaubt hatte, dass seine Armut nicht zählte und er eine sichere Führungsposition finden könnte, schienen ihm erfolgreiche Hochschulabsolventen, und insbesondere die Juden unter ihnen, immer eine Nase voraus zu sein. Er geriet in eine zweite Krise. Statt sein Scheitern auf mangelnde persönliche Fähigkeiten zurückzuführen, richtete er seine Kritik nicht länger gegen das bürgerliche Establishment, sondern gegen die SPD.

Pinn suchte nun das Bündnis mit dem Gegner der SPD: dem wilhelminischen Staat. Wie Leixner mobilisierte er antisemitische Tropen gegen führende Sozialdemokraten und plädierte für weitreichende staatliche Eingriffe in Universität und Wirtschaft. Ein Jahr nach seinem Ausschluss aus der SPD 1897 schrieb Pinn an den Berliner Polizeipräsidenten und bot ihm an, eine Hetzschrift gegen die Partei zu verfassen, „falls zu diesem Zwecke aus dem Dispositionsfond Mittel zu Verfügung stehen“. Aufgrund seines Insiderwissens über die „Führer und Parteichefs […] würde die Schrift einen ganz besonderen Erfolg erzielen [angesichts der bevorstehenden Reichstagswahlen]“. Als das Innenministerium dieses Angebot ablehnte, wandte sich Pinn mit einem ähnlichen Vorschlag unter dem Namen „Dr. Carpin“ an den Kultusminister.[52] Pinns Doppelspiel zeigt, dass er sich innerlich nicht mit den Kreisen identifizieren konnte, denen er angehören wollte, sei es die bürgerliche Gesellschaft, die sozialdemokratische Partei oder der Obrigkeitsstaat. Selbst sein

50 Ebd., S. 15.

51 Polizeibericht über Pinn, 8.5.1898, LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 12304, S. 39. Handschriftliche Manuskripte in: NL Hart, Nr. 3651–52, DStLB.

52 LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 12304, S. 42, 44, 45.

Bekenntnis zum Freidenkertum war offenbar an Bedingungen geknüpft: Von den drei jüdischen Mitgliedern unseres Samples der 15 Berliner Intellektuellen um 1890 war Pinn trotz des stark antiklerikalen Charakters seiner öffentlichen Reden der Einzige, der dem jüdischen Glauben nicht offen abschwor.[53]

Sein Verhalten deutet außerdem darauf hin, dass er sich allmählich zu einem wunderlichen Sonderling entwickelte und damit ein Paradebeispiel für das erratische Potenzial des säkularistischen Typus darstellt.[54] Die Berliner Polizei schloss ihre Ermittlungen gegen Pinn im Jahr 1904 mit folgendem Bericht ab:

> Pinn ist jetzt ein heruntergekommener Mensch, sucht sich seinen Lebensunterhalt durch Erteilen von Sprachunterricht für Schüler (hauptsächlich in jüdischen Familien) und durch Mitarbeit an verschiedenen bürgerlichen Blättern wie Berliner Tageblatt, Voßische Zeitung pp. zu verdienen. […] Moralisch ist Pinn tief gesunken; er treibt sich abends auf dem Savignyplatz herum und belästigt anständige und zweifelhafte Frauenpersonen.[55]

Der Bericht schließt mit der Feststellung, dass Pinn seine Tage mit der Lektüre [bürgerlicher] Zeitungen in Cafés verbrachte, während er zu Hause die revisionistischen „Sozialistischen Monatshefte“ lese. Sogar in seinem Leseverhalten offenbarten sich also Pinns ungelöste und widersprüchliche Ambitionen, gleichzeitig respektabler Bildungsbürger und sozialistischer Intellektueller sein zu wollen.[56]

Pinns Fall zeigt, wie sich soziale Verwundbarkeit auf die SPD-Karrieren freigeistiger Intellektueller auswirkte. Der Historiker Thomas Welskopp unterscheidet drei Typen von Parteiintellektuellen: den Autodidakten aus dem Milieu der Facharbeiter, den bürgerlichen Radikalen und den Bohemien. Welskopp zufolge gingen die ersten beiden oft dauerhafte Bindungen mit der Partei ein, während die Bo-

---

53 Pinn konzentrierte sich in seinen Schriften auf jüdische Themen und schrieb für jüdische Zeitschriften, darunter einen Artikel über „Jüdische Dozenten an der Berliner Universität“ in: Ost und West, 10, Nr. 10 (1910). Pinn wurde 1936 zu seinem 75. Geburtstag gratuliert und für seine vielen humorvollen Beiträge in der jüdischen Zeitung von Posen gedankt. Blätter des Verbandes jüdischer Heimatvereine, 10/4 (1936).

54 Adornos Beschreibung des „Spinners“ als autoritärer Typus trifft auf Pinn zu: „Sie müssen sich eine innere, häufig an Wahn grenzenden Scheinwelt aufbauen, die sie emphatisch der Realität entgegensetzen.“ Adorno stellte weiter fest: „Halbbildung, ein magischer Glaube an die Naturwissenschaften, der sie zu idealen Anhängern von Rassentheorien macht, sind signifikante soziale Merkmale“. T. W. Adorno, Studien zum autoritären Charakter, S. 333.

55 Für einen Moralisten führte Pinn ein eher unmoralisches Leben. Er wurde beschuldigt, Geschichten aus Posen plagiiert und sie an Schauplätze in Ost-Berlin angepasst zu haben. Ein Polizeibericht vom 8.5.1898 kam zu dem Schluss: „Pinn erfreut sich keines guten Rufes. Er wird als ein leichtsinniger, nachläßiger Mensch geschildert, der sich häufig mit lüderlichen Frauenpersonen in Nachtkaffees umhertreibt und daher stets in Geldverlegeneheit ist. Auch soll er auf seine Person nicht halten und an seinem Körper stets schmutzig sein.“ LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 12304, S. 39.

56 Polizeibericht, 11.10.1904. LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 12304, S. 52.

hemiens eher zur Opposition neigten.[57] Erfolgreiche „bürgerlich“ Intellektuelle wie Kautsky und Singer konnten sich auf die intellektuelle und finanzielle Autonomie ihrer bürgerlich-liberalen Herkunft stützen, die ihnen ein stabiles Auskommen als Intellektuelle der Arbeiterklasse ermöglichte. Auch die Autodidakten der Arbeiterklasse in unserer Stichprobe – Hoffmann, Metzner und Wabnitz, auf die wir im Folgenden eingehen werden – blieben der SPD treu. Im Gegensatz dazu konnte sich Carl Pinn, der nach seiner Lebenserfahrung dem Proletariat nahestand, aber versuchte, durch ein Universitätsstudium in die Reihen des Bürgertums aufzusteigen, letztlich nicht mit dem Sozialismus identifizieren. Ironischerweise sahen nicht nur Kaiser Wilhelm II., sondern auch die Führungsriege der SPD das „akademische Proletariat“ als Gefahr – ersterer als Bedrohung gegen die Autorität des monarchischen Staates, letztere als Bedrohung gegen die der Sozialdemokratie.[58] Pinn lehnte zunächst das eine, dann das andere ab und wurde entsprechend von beiden als unzuverlässig zurückgewiesen.

Agnes Wabnitz

Agnes Wabnitz (1841–1894) machte sich durch antiklerikale Provokationen und eine von ihr angezettelte Fehde mit dem Staat einen Namen als freigeistige Leitfigur – eine Technik, die auch Bruno Wille und Adolph Hoffmann beherrschten. Anders als jene fiel es Wabnitz jedoch offensichtlich schwer, ihren aggressiven Antiautoritarismus zu kontrollieren, und ihr Konflikt mit dem Staat eskalierte zu einem regelrechten Martyrium. Anstatt ins Gefängnis zu gehen und ihre zehnmonatige Haftstrafe wegen Gotteslästerung und Majestätsbeleidigung abzusitzen, beging Wabnitz im August 1894 Selbstmord. Ihr Fall ist faszinierend, weil es in den Auseinandersetzungen zwischen ihr und dem Staat nicht nur um die Kontrolle über ihre Taten ging, sondern auch um die Kontrolle über das Narrativ ihres Lebensweges und ihren eigenen Körper. Dabei interpretierten beide Seiten ihren ungestümen Antiklerikalismus und ihre Selbstzerstörung auf je eigene Weise.

Agnes Wabnitz wurde 1841 in der konfessionell und ethnisch gemischten Stadt Gleiwitz nahe Kattowitz im Südosten des Deutschen Reiches geboren.[59] Ihre be-

57 U. v. Alemann et al. (Hg.), Intellektuelle und Sozialdemokratie, S. 54 f.

58 Der Kaiser sprach 1890 vom „Abiturientenproletariat“, bestehend aus „sämmtlichen sogenannten Hungerkandidaten, namentlich den Herren Journalisten, das sind vielfach verkommene Gynasiasten, das ist eine Gefahr für uns“. Zitiert in: H. Scherer, Bürgerlich-oppositionelle Literaten und sozialdemokratische Arbeiterbewegung, S. 33.

59 Die erste Erwähnung eines religiösen Erlebnisses in Wabnitz‘ Biografie bezieht sich auf die konfessionelle Mischung in Gleiwitz. Als junges Mädchen war Wabnitz von einem Juden vor dem

hagliche Kindheit in der liberalen Atmosphäre des großen Gästehauses ihrer zur protestantischen Minderheit der Region gehörenden Familie endete abrupt im Alter von 15 Jahren, als ihr Vater starb und die Familie in Armut stürzte. Sie musste die Schule verlassen und wie ihr Bruder einen Arbeiterberuf ergreifen (Näherin bzw. Mechaniker). Sie blieb zeitlebens unverheiratet. Nachdem sie mehrere Jahre als Kindermädchen auf Gutshöfen in Russisch-Polen gearbeitet hatte, zog Wabnitz zu ihrem Bruder in den Norden Berlins und arbeitete wieder als Näherin. In den 1880er Jahren engagierte sie sich in der SPD und wurde 1885 führende Funktionärin im Bereich Frauenarbeit und Verfechterin des Frauenwahlrechts.[60] Bei einer polizeilichen Durchsuchung ihrer Wohnung im Jahr 1888 wurden drei Publikationen gefunden, die der Polizei verdächtig vorkamen: Heinrich Heines „Wintermärchen", der „Antizyllabus" (eine populäre Satire auf die katholische Lehre) und das „Programm der SPD",[61] Werke, die auf eine Kombination von Antiklerikalismus und Sozialismus hindeuten, die ihre Karriere als öffentliche Agitatorin kennzeichnete. Den verfügbaren Quellen zufolge war Wabnitz zunächst öffentlich als Freidenkerin aktiv, bevor sie sich in der Gewerkschaftsarbeit engagierte. Als sie und ihr Bruder im September 1879 der freireligiösen Gemeinde Berlins beitraten, wurde keiner der beiden von der Polizei als Sozialdemokrat „notiert".[62] Ihre ersten öffentlichen Auftritte als politische Oppositionelle waren eher freireligiös-demokratisch als so-

---

Ertrinken gerettet worden. Um dieses Ereignis zu feiern, errichteten ihre Eltern ein Kreuz am Kanalufer, und viele Katholiken kamen zur Einweihungsfeier: „Ich selber protestantisch, der gute Retter mosaisch, und für uns Beide brachten römische Christen dem unbekannten Gotte Dankgebete! Es ist mir zum Symbol geworden. Meine Seele hat später an allen drei Konfessionen herumgegrübelt, bis sie in der Anschauung unserer frei-religiösen Gemeinde Ruhe fand." Wabnitz äußerte sich während ihrer öffentlichen Rede wiederholt philosemitisch und zog laut Glogau eine bedeutende jüdische Anhängerschaft an. B. Glogau, Agnes Wabnitz, S. 12, 34.

60 In den Polizeiakten wurde festgestellt, dass Wabnitz 1885 auf verschiedenen Versammlungen sprach, wo sie Gleichberechtigung und das Wahlrecht für Frauen sowie den Achtstundentag forderte. In demselben Jahr plante sie auch die Einrichtung einer „Arbeiterstube" mit Einkommenseinteilung und erhielt ihre erste Gefängnisstrafe wegen Beleidigung. Im Jahr 1886 begann sie mit der Organisation von Frauenarbeitsvereinen und gründete 1888 Unterstützungsvereine für kranke Frauen. LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 14127, S. 1.

61 Der Freidenker und Demokrat Friedrich Hermann Krasser schrieb 1870 das Gedicht „Anti-Syllabus" anlässlich des päpstlichen Unfehlbarkeitsdekrets und in Anlehnung an den früheren „syllabus errorum". Es war bei sozialistischen Arbeitern sehr beliebt und die SPD verkaufte zwischen 1872 und 1876 60.500 Exemplare. Im Rahmen der Sozialistengesetze wurde es auf den polizeilichen Index der verbotenen Werke gesetzt. Siehe S. Prüfer, Sozialismus statt Religion, S. 79 – 81. Erwähnung der polizeilichen Durchsuchung in LAB A Br. Pr. 030, 14127, S. 1.

62 Während der polizeilichen Ermittlungen in der FRG setzten die Beamten regelmäßig ein rotes Kreidekästchen oder den Vermerk „notiert" neben die Namen von Sozialisten. LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 15042, ohne Paginierung.

zialistisch, beginnend mit einer Friedensrede, die sie am „Sedan-Tag“ 1880 hielt, und einem Kommentar zu „Die conventionellen Lügen der Kulturmenschheit“, einem Bestseller des österreichischen Freidenkers Max Nordau, der darin die organisierte Religion kritisierte. Laut ihrer Biografin entdeckte Wabnitz mit einer dritten Rede über die „Königs- und Gottesidee“ eine Themenkombination, die „den ersten Begeisterungssturm in ihrer Hörerschaft“ entfesselte, sich aber auch als Ursache für ihren späteren Untergang erwies.[63]

Obwohl sie in Polizeiberichten als Diskutantin auf den Versammlungen der freireligiösen Gemeinde erwähnt wird, war sie als Autodidaktin wohl nicht gebildet genug, um dort Sonntagsvorlesungen zu halten. Sie sah sich selbst als eine Sammlerin von Expertenwissen, das sie dann populärwissenschaftlich aufbereitet an die unwissenden Massen weitergab. 1894 berichtete sie den Unterstützern der Berliner Arbeiterbildungsschule von ihren eigenen Erfahrungen als Schülerin der Humboldt-Akademie als Beispiel dafür, was populärwissenschaftliche Bildung den Arbeitern bieten solle. Durch die Humboldt-Akademie hatte sie genug Wissen erworben, um bei der Ethischen Gesellschaft, der Arbeiterbildungsschule und zahlreichen Arbeitervereinigungen Vorträge zu Themen wie „Thätigkeit des Gehirns und der fünf Sinnen“ und „Die Frau in der geschichtlichen und wissenschaftlichen Entwicklung“ zu halten.[64]

Mit ihrer Botschaft von der moralischen Transformation durch Bildung und ihrer Forderung nach Abschaffung wirtschaftlicher, klerikaler und politischer Herrschaft erregte Wabnitz die Aufmerksamkeit der Berliner Schriftstellerin und bürgerlichen Feministin Bertha Glogau. Glogau begleitete Wabnitz über mehrere Monate und sammelte Informationen für eine Biografie, die Adolph Hoffmann kurz nach Wabnitz‘ Tod veröffentlichte. Obwohl Glogau Wabnitz als Prophetin und Märtyrerin der Frauenemanzipation darstellte, bietet ihre Biografie darüber hinaus auch reichhaltiges Material für eine Analyse der Wechselwirkung von Wabnitz‘ Moralismus und Antiklerikalismus. [65] Die hier beschriebenen Fakten werden durch umfangreiche Polizeiberichte und Zeitungsartikel untermauert.

63 B. Glogau, Agnes Wabnitz, S. 23.

64 Von November 1893 bis Januar 1894 beobachtete die Polizei Wabnitz an insgesamt 18 Tagen. An 11 dieser Tage hielt sie populärwissenschaftliche oder sozialkritische Vorträge vor Organisationen aus dem sozialistischen Milieu. Der Polizeibericht vom 24.1.1894 kommt zu dem Schluss, dass sie ihren Lebensunterhalt offenbar mit dem bei diesen Veranstaltungen gesammelten Geld verdiente. LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 14127, S. 92.

65 Glogau behauptete, Wabnitz sei die Vorbotin eines Zeitalters weiblicher Erlöser. B. Glogau, Agnes Wabnitz, S. 4, 39.

Glogau zufolge sah Wabnitz im Tod des Vaters (und der anschließenden Verarmung der Familie) das Schlüsselereignis, das ihr ein neues Bewusstsein gab und sie zu politischem Engagement trieb:

> Als Kind hatte Agnes zum „lieben Gott" der Protestanten gebetet, und zwar mit der merkwürdigen Wiederholung des immer gleichen Satzes: Gib mir Verstand! „In der Tat habe ich die Antwort auf dieses Gebet erfahren", erzählte sie mir. „Bald nach dem Tod meines Vaters verloren wir Haus und Vermögen, und der Verstand, den ich mir immer gewünscht hatte, war plötzlich da."[66]

Diese Aussage deutet darauf hin, dass Wabnitz in dem neu gewonnenen „Verstand" eine Art symbolische Kompensation für das durch den Verlust des Vaters verursachte Leid und die geopferte Kindheit sah. Dieser Verstand bestand in der Empathie mit all jenen, die ebenfalls litten. Ohne diese Leidenserfahrung, so Wabnitz, wäre sie „töricht" geblieben und hätte weiterhin bei der falschen Quelle, nämlich bei Gott, nach Verstand gesucht. Daraus leitete sie ihren besonderen Führungsanspruch ab: Weder die „törichte" Bourgeoisie noch die ins Leiden Hineingeborenen verfügten über die ihr eigene, besondere Kraft der Empathie.[67] In dem Zitat schwingt auch der Gedanke mit, dass das Christentum geopfert werden müsse, um einer natürlichen Humanitätsreligion Platz zu machen. Dieser Gedanke kann durchaus auf die Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs zurückgehen, den sie angeblich „jede Nacht" als ihren einzigen „Lehrmeister" las.[68]

Auf ihre sozial schwache Stellung als alleinstehende Frau in einer patriarchalischen Gesellschaft reagierte Wabnitz mit äußerst rigiden Moralvorstellungen. Sie verlangte, mit größtem Respekt behandelt zu werden. Während ihres Aufenthalts in Polen kritisierte sie einen Arbeitgeber, der seine Bediensteten schlecht behandelte, und zweimal verteidigte sie die Ehre Deutschlands. So kündigte sie ihre Stelle bei einem polnischen Gutsbesitzer, weil dieser seinen Hund „Bismarck" nannte, und als ein anderer Arbeitgeber bei einer Feier sagte, dass „alles, was deutsch ist, den Schweinen gehört", warf sie ihm einen Löffel ins Gesicht.[69] Die Gleichsetzung ihrer eigenen Ehre mit der der deutschen Nation erfuhr aber einen herben Rückschlag, als sie in die deutsche Hauptstadt umzog. Bei zwei Vorfällen fühlte sie sich von der Berliner Polizei moralisch verunglimpft, einmal durch die Unterstellung, sie habe uneheliche Kinder, und einmal, weil gegen einen Studenten, der sie beleidigt hatte,

---

66 Ebd., S. 12.

67 Im Gegensatz zu ihrer Mutter, die aus der Armut aufgestiegen war und ihre Rückkehr in die Armut demütig akzeptierte, erklärte Wabnitz, dass ihre Erfahrung mit frühem Reichtum sie „arrogant" gemacht habe. Ebd., S. 12.

68 Ebd., S. 12 f.

69 Ebd., S. 16 f.

keine Anzeige erstattet wurde.[70] Säkularismus und Sozialismus boten ihr Erklärungen für ihre Enttäuschung über eine staatliche Autorität, die die moralische Ordnung nicht aufrechterhielt. Entsprechend ihrem moralischen Rigorismus legte Wabnitz Wert auf ein strenges Erscheinungsbild. Ein Polizeibericht von 1885 charakterisierte sie „in ihrer ganzen Erscheinung gewissermassen als ein[en] Prototyp unter den unter Entbehrung und Arbeitslast zusammengebrochenen weiblichen Existenzen“. Entgegen dem Spott, mit dem sich die „bürgerliche Presse“ über Wabnitz wegen ihres unweiblichen Aussehens lustig machte, hielt Glogau ihre Askese für einen wesentlichen Aspekt ihrer Anziehungskraft auf die Arbeiter (Abb. 4.1).[71]

Wabnitz erlangte eine gewisse lokale Berühmtheit, als sie sich für die Rechte der Kellnerinnen einsetzte. Ihr ging es vor allem um deren sexuelle Ausbeutung, die sie für die größte Form der moralischen Verunreinigung hielt. Bei ihrem öffentlichen Eintreten für eine strenge Moral griff Wabnitz oft auf aggressiv antiklerikale und sogar skatologische Äußerungen zurück. Angestachelt durch das Publikum verzichtete sie mehr als einmal auf eine theoretisch fundierte sozialistische oder freireligiöse Argumentation und setzte die Obrigkeit schlichtweg mit Kot, Exkremente und sexueller Unreinheit gleich. In der Publikumsdiskussion im Anschluss an einen Vortrag von Carl Pinn über „Conventionelle Lügen“ im Januar 1892 verglich Wabnitz die „Kirche mit einer Kneipe oder sogar mit einer Toilette“, weil sie „denselben Ursprung“ hätten.[72]

Ihre Biografin erklärte diese „kleinen Fehler, die sie unschuldig beging“, mit der Schwierigkeit einer autodidaktischen Einzelkämpferin, ihren Standpunkt in einer von gebildeten Männern dominierten Öffentlichkeit zu vertreten. Demgegenüber deuten ihre Entgleisungen aber eher auf eine systematische Aggression gegenüber den Behörden hin.[73] In einer Rede, die sie im Januar 1892 auf einer Kellnerinnen-Versammlung über „Moralische Standpunkte der bürgerlichen Gesellschaft“ hielt, griff sie die Polizei und die Kirchen an, weil diese die sexuelle Ausbeutung von

70 Ebd., S. 18 – 20.

71 Ebd., S. 25.

72 Ebd., S. 27.

73 Die Polizei und andere erklärten wiederholt, Wabnitz’ Reden seien schwer zu verstehen. In einem Artikel im konservativen evangelischen „Reichsboten“ (Nr. 189, 15.8.1894) berichtete Prof. Nathusius von seiner Frustration, zweieinhalb Stunden lang einem verwirrenden Vortrag von Wabnitz zugehört zu haben. Während er ihre Ablehnung von Prostitution, Schnaps und der Unordnung der Hausfrauen schätzte, war er beunruhigt über die Art und Weise, wie sie biblische Exegese mit Anatomie vermischte, in einer hässlichen Art und Weise über Sex sprach und die Kirche angriff.

Kellnerinnen nicht verhinderten. In ihrer Argumentation wurden diese Behörden durch das Laster, das sie nicht verhinderten, verunreinigt.

> Daß die Polizei ruhig zusehen, wenn in der Landsbergerstraße während des Gottesdienstes in einer Damenkneipe die Musik lustig weiter ertöne, oder wenn in derselben Straße von einem 14-jährigen Knaben ein Plakat mit der Aufschrift: ‚8 Weiber, feurige Polinnen zur Bedienung der Gäste, etc.' herumgetragen wurde, werfe ein eigenthümliches Licht auf die Handhabung der Moral. Moral sei die höchste Gottheit. Die christliche Kirche verstosse die unehelichen Kinder, stelle aber selbst die Lehre auf, daß Christus außer der Ehe geboren sei. Das sollte sie für eine Lästerung der höchsten Gottheit, der Moral [halten]. In dem Lokale Wortelstraße 2 [Handschrift unleserlich] bedienten Kellnerinnen in einer fast nur aus einem Halm bestehenden Kleidung. Auch in diesen Lokalen wären die Bildnisse des Kaisers und der Kaiserin angebracht, ohne daß Jemand dagegen einschritte. Somit seien dann diese Bildnisse auch nichts anderes werth, als in solchen Lokalen zu hängen. Drum solle man Patriotismus und Religion dahin bringen, wohin sie gehören. (Beifall)[74]

Diese Aussagen wurden von einem die Versammlung beobachtenden Berliner Polizisten protokolliert und führten zu einer Anklage wegen Majestätsbeleidigung und Gotteslästerung. Im Juli 1892 wurde Wabnitz zu einer zehnmonatigen Gefängnisstrafe verurteilt.

War Wabnitz durch die Verletzung ihres moralischen Ansehens in die politische Opposition gedrängt worden, so trieb sie die staatliche Repression zu noch größerer Aggression und Autoaggression. Sie ignorierte Gerichtsvorladungen und weigerte sich, bei der Anklageerhebung zu erscheinen, „da ich nicht an die Gültigkeit des Eides glaube".[75] Nach ihrer Inhaftierung im Juli 1892 trat Wabnitz in den Hungerstreik, weil sie, wie sie ihrem Anwalt, dem sozialdemokratischen Stadtverordneten Arthur Stadthagen, erklärte, „von der Ansicht durchdrungen sein, dass das Bestehen der Gefängnisse überhaupt ein Unrecht sei".[76] Mit ihrem Hungerstreik nutzte Wabnitz das Gefängnis selbst als Bühne für ihren Kampf gegen den Staat. Historisch gesehen war der Hungerstreik eine besonders weibliche Form des Widerstands, die später von den Suffragetten in Großbritannien und den USA angewandt wurde. Er entsprach dem asketischen Selbstverzicht und erinnerte an klösterliche Praktiken der „Vergeistigung" des Körpers.[77] Den eigenen Körper als

---

74 LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 14127, S. 58, 75.

75 Berliner Tageblatt, 17.3. und 12.4.1892, zitiert in: K. Kühnel, Freiheit du siegst, S. 121, 126.

76 Vorwärts, 20.7.1892. Nach einer früheren Verhaftung wegen Nichterscheinens vor Gericht erklärte Wabnitz „Die Gesetze des Staates sind für mich keine Gesetze". Berliner Tageblatt, 14.4.1892.

77 Der historischen Literatur zufolge war diese besonders weibliche Form des Widerstands von russischen Anarchistinnen in den 1880er Jahren eingeführt worden; in der Biografie von Wabnitz heißt es jedoch, dass diese bereits in Polen, also in den 1870er Jahren, Hungerstreiks praktiziert

Waffe im politischen Kampf einzusetzen, ließ in ihrem Fall jedoch die Grenzen zwischen antiautoritärer Aggression und Autoaggression verschwimmen. Zwar unterstrich der Hungerstreik Wabnitz‘ moralische Überlegenheit, die damit die Sache über ihr eigenes Leben stellte. Zugleich aber zwang sie den Staat zu intrusiven Maßnahmen, die ihre moralische Sphäre weiter verletzten. Wabnitz wurde in die Charité, das größte Krankenhaus Berlins, eingeliefert und zwangsernährt.

Das medizinische Personal arbeitete mit der Polizei zusammen und lieferte ein Gegennarrativ zu Wabnitz‘ Selbstinszenierung als Intellektuelle und Aktivistin. Ein Professor für Neurologie war Mitverfasser eines Gutachtens, das jeden ihrer Erregungszustände minutiös beschrieb und als Symptome einer Geisteskrankheit klassifizierte. Das Gutachten stellte in Hinblick auf ihre populärwissenschaftlichen Aktivitäten fest, dass Wabnitz nach eigener Aussage großen „Respekt“ vor den Naturwissenschaften habe und mit Vorliebe Bücher über Physik, Chemie und Wirtschaft lese. Sie gab aber auch zu, nicht alles, was sie in den von ihr besuchten Vorlesungen gehört hatte, zu verstehen: „sie hat jedenfalls nicht einmal einen Begriff von dem Wesen dieser Wissenschaften.“ Die Ärzte gaben zu Protokoll, dass sie ihren Unglauben an den „mosaischen Gott“ erklärt, gleichzeitig aber Jesus als den Sohn Jahwes bezeichnet hatte. Ebenso sprach sie zuerst von Maschinen als „der Quelle allen Unglücks,“ aber „einen Moment später als herrliche Erfindung des menschlichen Geistes, auf die man stolz sein müßte“. Das Gutachten kam zu dem Schluss, dass „Wabnitz an einer krankhaften Selbstüberschätzung leidet, auf Grund derer, unterstützt durch mangelhaftes Verständnis von Schriften und Vorträgen, es zur Ausbildung von ausgesprochenen Wahnideeen gekommen ist (Eintreten für das Unrecht in der ganzen Welt)“.[78] Die so attestierte Unzurechnungsfähigkeit ermöglichte es der Polizei, sie in eine psychiatrische Anstalt einzuweisen. Die Staatsanwaltschaft leitete ein Verfahren zur Entmündigung wegen Unzurechnungsfähigkeit ein, wodurch die „unverheiratete Wabnitz“ zu einem Mündel des Staates geworden wäre und es diesem als ihrem Vormund ermöglicht hätte, sie dauerhaft einzusperren und ihrer politischen Agitation ein für alle Mal ein Ende zu setzen. Wabnitz’ Anwalt drängte sie, den Hungerstreik zu beenden, um ihre Zurechnungsfähigkeit zu beweisen. Doch anstatt nachzugeben, beging Wabnitz einen weiteren Akt der Autoaggression und unternahm am 24. November 1892 einen Selbstmordversuch, indem sie eine große Anzahl von Steck- und Nähnadeln verschluckte. Sie wurde notoperiert und am 12. Dezember 1892 vorübergehend aus der Haft entlassen.

habe. B. Glogau, Agnes Wabnitz, S. 16 f. Über das Fasten und die „heilige Anorexie“: C. v. Braun, Versuch über den Schwindel, S. 395–397, 413.

78 Gutachten vom 25.8.1892, nachgedruckt in: K. Kühnel, Freiheit du siegst, S. 175–177.

Nachdem ein neues medizinisches Gutachten ihre Zurechnungsfähigkeit festgestellt hatte, wurde Wabnitz' Berufung wieder aufgenommen. Die ursprüngliche Verurteilung wurde jedoch aufrechterhalten, was bedeutete, dass sie ihre zehnmonatige Haftstrafe antreten musste.[79] Dieses Gerichtsurteil war der Auslöser für ihren Entschluss, sich der Autorität des Staates endgültig zu entziehen. Die Polizei ging zunächst davon aus, dass die SPD Geld für ihre Ausreise aus Deutschland und ein Leben im Exil sammelte. Wabnitz selbst aber äußerte gegenüber der Presse, dass sie beabsichtigte, im Gefängnis zu sterben.[80] An dem Tag, an dem sie sich im Gefängnis melden sollte (28. August 1894), nahm sie Gift am Grab des Unbekannten auf dem Friedhof in Berlin-Friedrichsfelde, wo die Barrikadenkämpfer von 1848 begraben waren. Einem Bericht der „Freisinnigen Zeitung" zufolge fand die Polizei sie mit roten Blumen in ihrem Haar und auf ihrem Kleid und der Notiz „Ich sterbe für meine Brüder". Ein anderer Abschiedsbrief, den sie bei einem Freund hinterließ, lautete: „Ich bin auf dem Friedhof der Märzgefallenen, auf unserem Freiheitsacker", eine Anspielung auf den traditionell christlichen Begriff des „Gottesackers", den sie damit in freigeistigem Sinne umkehrte.[81]

Der Kampf um das Narrativ der Person und des Lebens von Agnes Wabnitz endete nicht mit ihrem Tod. Die Polizei verbot einen öffentlichen Trauerzug und erlaubte nur einer begrenzten Anzahl von Delegationen, Kränze an ihrem Grab niederzulegen. Doch selbst bei der erlaubten Anzahl von drei Delegierten pro Betrieb und Organisation nahmen rund 2.500 Menschen an der von Ewald Vogtherr organisierten Trauerfeier auf dem Friedhof der freireligiösen Gemeinde teil. Ignaz Auer, ein führender Sozialdemokrat, legte im Namen seiner Partei einen „riesengroßen" Kranz nieder, Gustav Landauer, Herausgeber der Zeitschrift „Der Sozialist", einen Kranz mit schwarzer Schleife und der Aufschrift: „Der selbstlosen Mitkämpferin für die Freiheit! Von mehreren Anarchisten Berlins". Die sozialdemokratische Presse berichtete, Wabnitz habe mit 630 bis 700 Gebinden mehr Kränze erhalten als Wilhelm I. bei seinem Tod sechs Jahre zuvor. Der „Vorwärts" schätzte,

79 Brief aus Stadthagen und Zeitungsbericht über einen Selbstmordversuch, nachgedruckt in: K. Kühnel, Freiheit du siegst, S. 179 – 182, 187.

80 Die Berliner Zeitung (8.8.1894) berichtete, dass Wabnitz im Gefängnis mit Selbstmord durch Verhungern drohte und sagte, man könne erst nach ihrem Tod feststellen, ob sie etwas falsch gemacht habe. Zu polizeilichen Spekulationen über eine bevorstehende Flucht ins Exil siehe den Observierungsbericht vom 24.1.1894, LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 14127, S. 92.

81 Freisinnige Zeitung, 30.8.1894; B. Glogau, Agnes Wabnitz, S. 38.

dass nach der Zeremonie 40.000 bis 45.000 Menschen vor den Friedhofstoren auf Einlass warteten.[82]

Zusammenfassung

Die Geschichte von Agnes Wabnitz bildet einen angemessenen Abschluss unserer Untersuchung der monistischen Intellektuellen. Sie dient als Kontrapunkt zur Biografie Bruno Willes, die im vorherigen Kapitel erzählt wurde. Sowohl Wille als auch Wabnitz traten in dramatischen Auseinandersetzungen mit dem konfessionellen Staat als moralische Helden auf. Wille gelang es, die Polizei zu täuschen, indem er seine Geschichte verkaufte. Während manche Beobachter Willes Selbstinszenierung als leichtsinnig und aufmerksamkeitserheischend belächelten, war Wabnitz' Begegnung mit der Polizei todernst. Das Rampenlicht der Öffentlichkeit verleitete sie zu blasphemischen und aggressiven antiautoritären Äußerungen, die sich letztlich als selbstzerstörerisch erwiesen. Doch bei jedem Schritt auf ihrem Weg, einschließlich ihres Selbstmordes, kämpfte sie gegen die Polizei um die Kontrolle über ihre Selbstinszenierung. Sorgfältig kultivierte sie ihr Image als Kämpferin, Moralistin und Märtyrerin. Im Sommer 1894, kurz vor ihrem Tod, inszenierte sie eine Reihe von lebenden Bildern bei der sozialistischen Ethischen Gesellschaft. Für sich selbst wählte sie die Rolle eines „armen, zerlumpten Weib[es] unter der Last auf dem Rücken zusammenbrechend", was etwa der Rolle entsprach, die sie in der Öffentlichkeit spielte.[83]

Einen Tag nach ihrer Beerdigung fand die Polizei einen handgeschriebenen Anschlagszettel auf ihrem Grab, auf dem zu lesen war: „An deinem Grab war das getrennt marschierende Proletariat wieder vereint",[84] was darauf deutete, dass Wabnitz sowohl die Anhänger der anarchistischen Unabhängigen Sozialdemokraten als auch die der SPD erreichte. Wie die Unabhängigen, die aus den Jungen hervorgegangen waren, drängte sie auf eine revolutionäre Konfrontation mit dem Establishment und verfolgte dabei eine Taktik, die der Parteilinie eindeutig zuwiderlief. Doch im Gegensatz zu Wille und Pinn richtete sie ihre antiautoritäre Aggression nicht gegen die SPD selbst. Sie bestand auf der Einheit der Partei und mahnte daher 1893 auf einer Versammlung der Unabhängigen, wenn diese in der

82 Märkische Volksstimme, 15.9.1894, und Vorwärts, 2. und 4.9.1894. Die Berliner Neuesten Nachrichten schätzten die Menge der Trauernden auf 60.000 bis 80.000 Personen. Zitat Landauer in: K. Kühnel, Freiheit du siegst, S. 245, 284–289.

83 LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 14127, S. 1; B. Glogau, Agnes Wabnitz, S. 32.

84 Gustav Landauer schrieb eine Laudatio in: Der Sozialist, 5/4 (7.9.1895).

Sozialdemokratie weiterhin ihr einziges Angriffsziel sähen, „so könne sie [Wabnitz] dieselben nur als conservative Anarchisten bezeichnen“.[85] Wille entschied sich letztlich für ein Leben als freischaffender Schriftsteller und Impresario. Seine charismatische Anziehungskraft auf die Arbeiter darin bestand, den Staat im Namen einer höheren Moral und des Freidenkertums herauszufordern. Wabnitz dagegen inszenierte sich als Märtyrerin sowohl für den Säkularismus als auch für den Sozialismus.

85 Polizeibericht über die Sitzung der Vereinigung Unabhängiger Sozialisten, 10.7.1893, LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 15457, S. 354.

Kapitel 5
Arbeiter und Weltanschauung

Was denken und glauben die Arbeiter? Über weite Strecken des 20. Jahrhunderts stellten Marxisten diese Frage immer im Zusammenhang mit einer zweiten: Was *sollten* die Arbeiter denken und glauben? Die Diskrepanz zwischen den Antworten auf diese beiden Fragen führte zu weiteren Fragen. Mit Blick auf die Zukunft wollten sie wissen: Wie können wir die Arbeiter dazu bringen, das zu denken, was sie denken sollen? Und rückblickend fragten sie: War mangelndes Klassenbewusstsein die Ursache für die erlittenen Niederlagen? Wie Marxisten diese letzte Frage beantworteten, hing in hohem Maße von ihrem politischen Lager ab. Politiker und Intellektuelle, die der Kommunistischen Partei nahestanden, lasen die Parteilinie rückwärts und geißelten Arbeiter und politische Aktivisten der Vergangenheit für jede Abweichung von dem von Lenin und seinen Nachfolgern vorgegebenen theoretischen Kurs. Für westliche Marxisten, die mit dem ständigen Scheitern der sozialistischen Revolution konfrontiert waren, lag die Hauptstärke des Kapitalismus in seiner Fähigkeit, die Arbeiter in ein falsches Bewusstsein zu führen.[1]

Historiker der Neuen Linken wie E. P. Thompson und Jacques Rancière kritisierten seit den 1960er Jahren marxistische Kollegen, die Aspekte der Arbeiterkultur außer Acht ließen, wenn diese nicht den normativen Vorstellungen von Klassenbewusstsein entsprachen.[2] Ihre Forderung, die intellektuellen Erzeugnisse der Arbeiterklasse empirisch zu untersuchen, fiel mit dem Entstehen der neuen Kultur- und Sozialgeschichte zusammen. In seiner Studie von 1967 über die ideologischen Auseinandersetzungen innerhalb der deutschen Sozialdemokratie vor 1914 wandte der Historiker Hans-Joseph Steinberg eine einfache Methode an, um die Diskrepanz zwischen der Parteitheorie einerseits und der Gedankenwelt der Angehörigen der Arbeiterklasse andererseits zu messen: Er untersuchte das Ausleihverhalten der Nutzer von Arbeiterbibliotheken, die Gewerkschaften und sozialdemokratische Ortsvereine in großer Zahl in den industriellen Zentren Deutschlands eingerichtet hatten. Obwohl diese Bibliotheken einen umfangreichen Bestand an Büchern zur sozialistischen Theorie besaßen, mieden Arbeiter und Arbeiterinnen dieses Genre. Wenn sie Sachbücher lasen, griffen sie stattdessen meist zu naturwissenschaftli-

1 Dieses Erbe lässt sich in den Arbeiten der Frankfurter Schule von den 1920er bis in die 1960er Jahre verfolgen: M. Horkheimer, The Impotence of the German Working Class, S. 316 f.; H. Marcuse, One Dimensional Man.

2 E. P. Thompson, The Making of the English Working Class; J. Rancière, Die Nächte der Arbeit.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.1515/9783111692029-011

chen Werken.[3] Steinberg kam zu dem Schluss, dass die marxistische Parteiliteratur selbst die aktivsten Sozialisten verwirrte. Die „Gewißheit, sich in Einklang mit den fortschrittlichen Kräften und Ideen zu befinden", gewann die „sozialistische Arbeiterschaft" stattdessen „aus den materialistischen Aufklärungsschriften". Die These, nicht der Marxismus, sondern die populäre Naturwissenschaft habe die Arbeiter im Vorkriegsdeutschland zu selbstbestimmten politischen Akteuren gemacht, hat unter Historikern eine langanhaltende Debatte ausgelöst.[4] Dieser Debatte soll im Folgenden eine neue Frage hinzugefügt werden, nämlich die nach der Rolle nicht nur der Naturwissenschaft an sich, sondern der säkularistisch eingebetteten Naturwissenschaft. Denn ein Ergebnis von Steinbergs Untersuchung war, dass sozialdemokratische Arbeiter vor allem solche Autoren bevorzugten, die ihre populärwissenschaftlichen Darstellungen aus der Perspektive einer betont antiklerikalen, monistisch-materialistischen Weltanschauung vorbrachten, wie Arthur Dodel-Port, Ernst Haeckel, Wilhelm Bölsche und Ludwig Büchner.

Das folgende Kapitel untersucht, wie die Arbeiter das Verhältnis zwischen historischem und naturwissenschaftlichem Materialismus erlebten. Es beginnt mit einem Überblick über die Parteidebatten vor dem Ersten Weltkrieg, in deren Mittelpunkt die Beziehung zwischen diesen beiden Materialismen stand, sowohl auf der Ebene der Theoriebildung als auch auf der praktischen Ebene der Arbeiterbildung. Anschließend wird der Stellenwert des Säkularismus in der 1906 von der SPD initiierten, breit angelegten Kampagne zur Arbeiterbildung untersucht. Anhand des Fallbeispiels Leipzig wird das säkularistische Engagement führender Funktionäre der neuen Bildungseinrichtungen analysiert und gefragt, welchen Einfluss ihr Unterricht auf jüngere Sozialdemokraten hatte. Auch hier werden Arbeiterautobiografien herangezogen, um die Rolle von Naturwissenschaft und Säkularismus im Leben sozialistischer Arbeiter auszuloten, wie etwa im Fall des aufstrebenden Arbeiterfunktionärs Walter Ulbricht, der in der späteren KPD bzw. SED eine außerordentlich wichtige Funktion einnehmen sollte. Der letzte Abschnitt beschäftigt sich mit den Arbeiterinnen als einer Untergruppe der sozialistischen

3 Nach Romanen war die erste Wahl der Berliner Metall- und Holzarbeiter und der Leipziger Gewerkschaftsmitglieder um 1910 die Naturwissenschaft. Die Statistiken für andere Bibliotheken variierten. Vergleichende Statistiken für Dresden zeigen, dass die Naturwissenschaften die einzige Kategorie von Büchern waren, die Arbeiter in den 1880er und 1890er Jahren eher ausliehen als Bibliotheksbesucher der Mittel- und Oberschicht. Das einzige Werk der sozialistischen Literatur, das Arbeiter bevorzugten, war August Bebels futuristische Utopie „Frau und Sozialismus" von 1879. D. Langewiesche/K. Schönhoven, Arbeiterbibliotheken und Arbeiterelektüre im Wilhelminischen Deutschland, S. 168, 170, 176, 183, 200–202.

4 H.-J. Steinberg, Sozialismus und deutsche Sozialdemokratie, S. 140–142. Eine Studie, die stattdessen argumentiert, dass marxistisches Wissen stetig an die Arbeiter weitergegeben wurde, ist: A. G. Bonnell, Rote Fahnen, Bücher und Bierkrüge, S. 128–150.

Bewegung, für die die Naturwissenschaften eine besondere Motivation und Unterstützung darstellten, vor allem in Verbindung mit monistischer Weltanschauung und säkularistischer Politik.

Naturwissenschaftlicher und historischer Materialismus

Die Vorstellung, dass der Sozialismus nicht nur ein politisches Programm, sondern eine Wissenschaft von der Gesellschaft sei, entstand nach Ansicht des Sozialhistorikers Shlomo Na'aman in den Auseinandersetzungen zwischen Marx und Engels mit rivalisierenden Sozialisten. Sie benutzten den Ausdruck „wissenschaftlicher Sozialismus", um ihrer Theorie einen naturwissenschaftlich-objektiven Anstrich zu geben und sie vom „utopischen" Sozialismus des frühen 19. Jahrhunderts abzusetzen.[5] Gelegentlich diente der Begriff auch zur Abgrenzung vom naturwissenschaftlichen Materialismus, der in den 1850er Jahren unter anderem von Karl Vogt, Ludwig Büchner und Jacob Moleschott vertreten wurde. Engels bezeichnete diese Spielart des Materialismus als „vulgär", weil sie davon ausging, dass alle Aspekte des gesellschaftlichen Lebens und der Natur durch empirische Beobachtung festgestellt werden könnten, eine Korrespondenztheorie der Wahrheit, die von den meisten Positivisten des 19. Jahrhunderts vertreten wurde. Marx und Engels zufolge fehlte diesen Materialisten ein dialektisches Verständnis der gesellschaftlichen Verhältnisse, wonach das Wissen sowohl Produkt als auch Folge des Klassenkampfes war.[6]

Anders als ihre Anhänger zu Beginn des 20. Jahrhundert machten sich Marx und Engels kaum Gedanken darüber, wie der „wissenschaftliche Sozialismus" der Arbeiterklasse vermittelt werden sollte. Zwei Aspekte ihres Denkens prägten jedoch die Bildungsdebatten innerhalb der SPD. Der erste betraf das Verhältnis von Wissen und revolutionärer Praxis. Bekanntlich hatte Marx Ludwig Feuerbach für seine Annahme kritisiert, die Wahrheit sei ausreichend für die Befreiung des Menschen. Eine exakte Gesellschaftstheorie, so Marx, könne nur aus dem revolutionären Kampf hervorgehen. Ähnlich äußerte sich Wilhelm Liebknecht 1872 in einer Rede vor dem Leipziger Bildungsverein, als er die Arbeiter aufforderte, sich nicht mit dem Slogan der Liberalen „Wissen ist Macht" zufrieden zu geben. Zwar sei das Wissen über die Welt ein wesentlicher Bestandteil des revolutionären Kampfes. Doch nur der Kampf selbst könne das Monopol der Bourgeoisie über die Bildung

5 S. Na'aman, Gibt es einen „Wissenschaftlichen Sozialismus"?

6 F. Gregory, Scientific versus Dialectical Materialism, S. 206 – 223. Zur Korrespondenztheorie der Wahrheit siehe F. Gregory, Proto-Monism in German Philosophy, Theology, and Science, 1800 – 1845, S. 45 – 69.

brechen. Daher müsse „Wissen ist Macht“ auch mit der Erkenntnis verbunden werden, dass „Macht Wissen ist“, denn „ohne Macht kein Wissen!“.[7]

Im Jahrzehnt vor dem Ersten Weltkrieg debattierten die Parteiführer über die Signifikanz von Bildung und Handeln für die Schaffung eines Klassenbewusstseins. Für Rosa Luxemburg bestand die Lehre aus der Russischen Revolution von 1905 darin, dass die Teilnahme an revolutionären Aktionen ein ausgeprägtes Arbeiterbewusstsein und ein Verständnis für gesellschaftliche Mechanismen erzeugt habe. Dies zeige, dass „bei dem deutschen aufgeklärten Arbeiter“, der bis dahin als der fortschrittlichste in Europa galt, das „von der Sozialdemokratie gepflanzte Klassenbewußtsein ein theoretisches, latentes“ sei. Sie rief daher zum Massenstreik als einer politischen Aktion auf, die die Arbeiter dazu bringen würde, spontan ein aktives revolutionäres Wissen zu entwickeln. „Sechs Monate einer revolutionären Periode werden an der Schulung dieser jetzt unorganisierten Massen das Werk vollenden, das zehn Jahre Volksversammlungen und Flugblattverteilungen nicht fertig zu bringen vermögen.“[8] Heinrich Ströbel, ein anderer Intellektueller des linken Parteiflügels, schlug vor, das Problem der Passivität der Arbeiter auf andere Weise zu lösen. Man wisse, „daß die politische Klassenlage an sich nicht mehr auslöst als die Empfänglichkeit für die sozialistische Weltanschauung“. Notwendig sei eine Schulung des kritischen Denkens durch Bildung und sozialdemokratische Propaganda, „um den dunklen politischen Instinkt in modernes Klassenbewußtsein zu verwandeln“.[9]

Das zweite Vermächtnis, das Marx der sozialistischen Bewegung hinterließ, war ein Korpus theoretischer Schriften, der so schwer zu durchdringen war, dass er weitgehend elitäres Wissen blieb. Im Gegensatz dazu war der naturwissenschaftliche Materialismus relativ einfach zu begreifen und konnte in Verbindung mit dem Monismus eine potente Weltanschauung von immenser Anziehungskraft liefern. Oscar A. H. Schmitz, Mitglied der Schwabinger Bohème, verglich 1914 Marx mit Wilhelm Ostwald, dem Vorsitzenden des Monistenbundes: „Während nun die Gedankenketten Marxens so verwickelt sind, daß wohl kaum einer der Millionen von Arbeitern, die heute angeblich seine Lehre bekennen, sie entwirrt hat, ist im Gegenteil die Ostwaldsche Gedankenwelt von einer geradezu verblüffenden Klarheit und Einfachheit. Die Wirkung auf die Massen ist dieselbe: Marx ist zu dunkel, um leicht nachgeprüft werden zu können, Ostwald ist so hell, daß die Leser alle geschickt weggezauberten Schwierigkeiten vergessen.“[10] Der Elitismus und die Arro-

---

7 Liebknecht, zitiert in: S. Hake, Der proletarische Traum, S. 160.

8 R. Luxemburg, Massenstreik, Partei und Gewerkschaften.

9 Aus einem Artikel in: Die Neue Zeit, 1910/11, zitiert in: F. Trommler, Sozialistische Literatur in Deutschland, S. 273.

10 O. A. H. Schmitz, Die Weltanschauung der Halbgebildeten.

ganz, mit der Schmitz Ostwalds Monismus als „Weltanschauung der Halbgebildeten“ abtat, entsprach der typischen Strategie der Liberalen, den Anspruch der Arbeiter auf Bildung zu leugnen.[11]

Während Schmitz diese beiden Weltanschauungen als grundverschieden ansah, so sahen dies die meisten sozialdemokratische Führer anders. Der Metallarbeiter Franz Petrich, der später Gewerkschaftsfunktionär und Politiker wurde, vertrat die Ansicht, dass der Wert des Wissens der Arbeiterklasse nicht durch bürgerliche Experten, sondern durch einen praktischen Lackmustest bestimmt werden solle: Hat es die Arbeiter gestärkt, indem es ihnen eine solide intellektuelle Basis gegeben hat? Für Petrich war das greifbare Wissen über die Entwicklungsprozesse der menschlichen Gesellschaft das bedeutendste Wissen für die Arbeiter.[12] Dies führte zu dem Paradox, dass viele Texte von Marx diesen Test nicht bestehen würden. Parteipädagogen empfahlen Arbeiterbibliothekaren daher, ihrer Klientel keine schwierigen Werke wie Marx‘ „Das Kapital“ anzubieten, sondern stattdessen einfache Zusammenfassungen aus der Feder der Parteiintellektuellen Karl Kautsky, Herman Gorter und Julian Borchardt.[13]

Der sozialistisch-säkularistische Lehrer Otto Jenssen bemängelte in seiner Rezension von Rosa Luxemburgs theoretischem Hauptwerk „Die Akkumulation des Kapitals“, dass sie und Rudolf Hilferding, ein weiterer führender Theoretiker, zu viele Anleihen bei Marx vorgenommen hätten, was ihre Werke für Leser aus der Arbeiterklasse so gut wie unverständlich mache. Er zitierte dazu den führenden österreichischen Sozialisten Otto Bauer:

> Wer jemals unsere Arbeiter gesehen, wie sie nach neun- oder zehnstündiger körperlicher Arbeit sich mühen, ein Stück der ungeheuren Reichtümer unserer geistigen Kultur sich anzueignen, wie sie mit der Müdigkeit kämpfen, die ihnen die Augen schließen will, wie sie mit dem furchtbaren Hemmnis der schlechten Vorbildung ringen, die jedes Fremdwort ihnen zur Schwierigkeit macht, wie sie soziale Gesetze begreifen wollen, die nie von Naturgesetzen gehört, nie Mechanik gelernt, wie sie exakte ökonomische Gesetze verstehen wollen, obwohl sie nie Mathematik gelernt haben – der wird nicht zu hoffen wagen, jemals unsere Kultur zum

11 In den revisionistischen „Sozialistischen Monatsheften“ kam ein Autor zu dem Schluss, dass nur sehr wenige Arbeiter über die nötige Bildung verfügten, um die Hauptwerke der sozialistischen Theorie zu durchdringen. J. Kliche, Arbeiterelektüre, in: Sozialistische Monatshefte, 15/5 (1911), S. 315–319.

12 Nach einer Lehre als Galvaniseur trat Petrich (1889–1945) 1910 der SPD und der Metallarbeitergewerkschaft bei. Er studierte an der Humboldt-Akademie in Berlin. F. Petrich, Bürgerliche Volks- oder sozialistische Arbeiterbibliotheken? in: Der Bibliothekar, 3/5 (März 1913), S. 564f.

13 Julian Borchardt argumentierte 1909 in „Der Bibliothekar“, dass Bibliothekare den Arbeitern nicht zuerst „Das Kapital“ geben sollten, sondern seine eigenen Broschüren, um ihnen den Marxismus näher zu bringen. Einführung in den wissenschaftlichen Sozialismus, in: Der Bibliothekar, 1/5 (1909), S. 37.

> Besitztum dieser ausgebeuteten Menschen machen zu können. Nur Höflinge des Proletariats können den Arbeitern einreden, dass sie heute, als Proletarier, alle Wissenschaft begreifen, alle Schönheit genießen können.[14]

Für die meisten sozialistischen Pädagogen war die Evolutionsbiologie keine Bedrohung für den historischen Materialismus, sondern ein Sprungbrett für das Verständnis der sozialistischen Theorie. Ein Beispiel dafür ist Eduard Davids 1907 erschienene Schritt-für-Schritt-Anleitung für ehrgeizige Sozialisten aus der Arbeiterklasse, die öffentliche Agitatoren werden wollten. David, ein sozialdemokratischer Reichstagsabgeordneter des revisionistischen Flügels, empfahl ihnen, nach dem Studium der deutschen Grammatik als ersten Schritt ihrer Bildung die Klassiker der materialistisch-monistischen Volkswissenschaft zu lesen.[15] Die Naturwissenschaft vermittele den Arbeitern Gewissheit über die Wahrheit des wissenschaftlichen Sozialismus und die Evolutionstheorie bestärke sie in ihrem Glauben an einen Geschichtsverlauf, in dem „bei allen Mängeln, Irrungen und Rückschlägen […] doch […] ein Vorwärtsweg in Richtung einer höheren Ordnung nicht zu übersehen ist […] trotz aller Unzulänglichkeiten, Irrtümer und Niederlagen".[16]

Die Annahme einer trennscharfen Unterscheidung zwischen den beiden Materialismen ist auch deshalb anachronistisch, weil führende marxistische Theoretiker Elemente des naturwissenschaftlichen Positivismus übernahmen. In den 1870er Jahren griff Engels zur Feder, um dem verderblichen Einfluss des Berliner Privatdozenten Eugen Dühring entgegenzutreten, der viele junge Sozialisten mit seiner Darstellung eines Ringens zwischen radikal materialistischer Wissenschaft und klerikal verseuchtem Dogmatismus in seinen Bann zog. Engels Streitschrift „Herrn Dührings Umwälzung der Wissenschaft", die als „Anti-Dühring" bekannt wurde, brachte den historischen Materialismus auf eine einfache Formel und wurde zu einem der meistgelesenen und einflussreichsten Texte zur sozialistischen Theorie.[17] Engels argumentierte hier nicht gegen die Naturwissenschaften, sondern versuchte, sie in die dialektische Methode zu integrieren. Sein historisches Naturverständnis machte es möglich, auch die Sozialgeschichte als Teil eines natürlichen Prozesses zu begreifen. Mit diesem Versuch einer Verschmelzung von Natur- und

---

14 O. Jenssen, Rezension von Rosa Luxemburg: Akkumulation des Kapitals, in: Der Bibliothekar, 4/20 (April 1913).

15 Eduard David war auch Mitglied des Deutschen Mutterschutzbundes, dessen Vorsitzende die Monistin Helene Stöcker war. H. J. Steinberg, Sozialismus und deutsche Sozialdemokratie, S. 140 f.

16 E. David, Referenten-Führer: Anleitung für sozialistische Redner, S. 24.

17 In seiner Einleitung von 1924 bezeichnete Hermann Duncker Engels' „Anti-Dühring" als „noch unerreicht in ihrer knappen und doch so klaren Grundlegung des wissenschaftlichen Kommunismus". F. Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, S. 3. Zum Streit mit Dühring siehe T. H. Weir, Fourth Confession, S.165 f.

Sozialwissenschaften stand Engels nicht allein: Ganz ähnliche Vorschläge machten Vertreter beider Seiten des Revisionismusstreits. Diese Debatte wurde um die Jahrhundertwende von Eduard Bernstein ausgelöst, der behauptete, der Sozialismus könne als eine höhere Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung – ganz ähnlich der biologischen Evolution – auch friedlich erreicht werden. Kautsky, der dagegen die Partei-Orthodoxie einer revolutionären, gewaltsamen Durchsetzung des Sozialismus verteidigte, wandte sich nicht per se gegen den Vergleich von Biologie und Soziologie, sondern gegen das, was er als ein falsches Verständnis der Darwinschen Theorie durch die Revisionisten ansah. Sowohl die soziale als auch die biologische Evolution, so argumentierte er, vollziehe sich durch Revolutionen.[18]

In seiner populären Marx-Interpretation bezeichnete der niederländische Sozialist Herman Gorter das Erreichen einer Weltanschauung als eines der höchsten Ziele des Sozialismus, für das die Arbeiter eine Kombination aus historischem und wissenschaftlichem Materialismus benutzen sollten.[19] Ähnlich behauptete Käte Duncker, eine Aktivistin der Leipziger Arbeiterbildungsbewegung, im Jahr 1901, dass viele Wissenschaften „im Meer der sozialistischen Weltanschauung münden", neben Ökonomie, Sozialpolitik und der Geschichte des Sozialismus auch die naturwissenschaftliche Evolutionstheorie.[20] Kurzum, der Gegensatz zwischen naturwissenschaftlichem und dialektischem Materialismus war eher ein Problem für spätere Historiker als für die Sozialdemokraten, die sich vor dem Ersten Weltkrieg in der Arbeiterbildung engagierten. Ab 1906 schlug die SPD einen neuen Kurs in der Arbeiterbildung ein, der auf beide Formen des Materialismus setzte. Auf dem Mannheimer Parteitag im September vertraten die beiden ehemaligen Lehrer Heinrich Schulz und Clara Zetkin die Ansicht, dass sich die Partei angesichts ihres enormen Wachstums nicht mehr auf politische Aktivitäten zur Vermittlung theoretischen Wissens verlassen könne und stattdessen einen systematischen und professionellen Ansatz in der Arbeiterbildung benötige. In der Tat erlebte die sozialistische Bewegung Anfang des 20. Jahrhunderts ein enormes Wachstum. Die Zahl der Parteimitglieder wuchs beträchtlich; in Leipzig verdoppelte sie sich von 811 im Jahr 1900 auf 1.680 im Jahr 1904. Auch im Ruhrgebiet stiegen die Mitgliederzahlen. In Bochum waren 1900 3 Prozent der Wahlberechtigten SPD-Mitglieder, 1907 waren es bereits 11 Prozent. Auch die Gewerkschaften erlebten hier einen Zulauf:

18 K. Kautsky, Die soziale Revolution, S. 6–12.

19 H. Gorter, Der historische Materialismus, S. 13, 17.

20 K. Duncker, Bildungsbestrebungen und Sozialdemokratie, Der Freie Bund: Organ für genossenschaftliche Arbeit auf dem Gebiet der freien Volksbildung, 3/4 (April 1901). Vgl. Faksimile in Schäfers, Zur sozialistischen Arbeiterbildung, Beilage 2.

der Prozentsatz der gewerkschaftlich organisierten Bergarbeiter im Ruhrgebiet stieg von 5,7 Prozent im Jahr 1900 auf 29,4 Prozent im Jahr 1905.[21]

Im Anschluss an den Mannheimer Parteitag 1906 gründete der Parteivorstand einen Zentralbildungsausschuss, dessen Aufgabe es war, die Arbeiterbibliotheken zu professionalisieren, die Jugendliteratur zu fördern und lokale Bildungsausschüsse einzurichten. 1907 rief der Ausschuss ein reichsweites Programm mit „wissenschaftlichen Wanderkursen" ins Leben, um nach dem Vorbild der liberalen GVV auch der Arbeiterschaft Zugang zur Volksbildung zu ermöglichen (siehe Tabelle 5.1). Die prominentesten „Wanderredner" waren der sächsische Lehrer Otto Rühle, für den die SPD eine „Kulturbewegung" war mit der Aufgabe, das Zugangsmonopol zu den Wissenschaften zu brechen und sie zum Gemeingut für die gesamte Gesellschaft zu machen,[22] und Hermann Duncker, der wie Rühle später eine führende Rolle bei der Gründung des Spartakusbundes und der Kommunistischen Partei spielen sollte. Aus den Statistiken des Zentralbildungsausschusses geht hervor, dass die Naturwissenschaften das beliebteste Unterrichtsfach dieser „Wanderkurse" waren. Von den fast 30.000 Teilnehmern im Schuljahr 1913/14 besuchten 9.344 naturwissenschaftliche Kurse.[23]

Tabelle 5.1 Entwicklung der wissenschaftlichen „Wanderkurse" in Deutschland.[a)]

Jahr	Kurs	Vorlesung	Teilnehmer	davon Frauen
1907/08	44	323	5.493	200
1908/09	57	419	8.969	666
1909/10	128	682	24.360	1.775
1910/11	122	733	21.529	2.759
1911/12	128	654	19.844	2.247
1912/13	206	941	29.836	4.754
Gesamt	685	3.751	110.031	12.401

[a)] G. Scharfenberg, Die politische Bildungsarbeit der deutschen Sozialdemokratie, S. 127.

21 S. H. F. Hickey, Workers in Imperial Germany, S. 253.

22 Zitiert in: F. Heidenreich, Arbeiterkulturbewegung und Sozialdemokratie in Sachsen vor 1933, S. 54.

23 Ein anderer Bericht stellte fest, dass 41.834 Hörer 174 naturwissenschaftliche Kurse besuchten, während die zweitbeliebteste Kategorie, „Das Erfurter Programm", 20.625 Teilnehmer in 116 Kursen hatte. Obwohl die Institution die Volkswirtschaft mit 143 Kursen forcierte, hatte sie relativ wenige Hörer (17.010). G. Scharfenberg, Die politische Bildungsarbeit der deutschen Sozialdemokratie, S. 125, 131.

Die Historiker Dieter Langewiesche und Klaus Schönhoven haben eingewandt, dass die Arbeit des Bildungsausschusses eher ineffektiv war. Sie verweisen dabei auf geringe Teilnehmerzahlen und Kritik an der Leitung.[24] Eine ähnliche Zunahme wiesen aber auch die gewerkschaftlichen Bildungsorganisationen auf (siehe Tabelle 5.2).

Tabelle 5.2 Von den Gewerkschaftskartellen gemeldete Bildungseinrichtungen.[a)]

	1905	1910	1912
Öffentliche Büchereien	252	496	581
Lesesäle	39	71	98
Bildungsausschüsse	k.A.	292	429
Jugendausschüsse	k.A.	293	415

[a)] Zehnter internationaler Bericht über die Gewerkschaftsbewegung.

Es lohnt sich, die Wirkung der „Wanderredner“ mit einer anderen, weitaus bekannteren Bildungsinitiative von 1906 zu vergleichen, der Parteischule in Berlin. Hier unterrichteten prominente Intellektuelle der Partei wie Rosa Luxemburg, Franz Mehring und Heinrich Schulz Geschichte, Recht und Marxismus, aber keine Naturwissenschaften. Im Gegensatz zu den Kursen der „Wanderredner“ oder der nahe gelegenen Arbeiterbildungsschule, die zwischen 1906 und 1914 110.031 bzw. 15.552 Arbeiter erreichten, schlossen im gleichen Zeitraum nur 141 Absolventen die Parteischule ab. Diese bildete eine kleine Elite künftiger Parteifunktionäre aus und vermittelte ihnen die komplexen Zusammenhänge des marxistischen historischen Materialismus, während die Arbeiterbildungsschule eine breite Schicht einfacher Sozialisten unterrichtete und vielen von ihnen einen leicht zugänglichen naturwissenschaftlichen Materialismus nahebrachte.[25]

Wie säkularistisch war die Arbeiterbildung?

Die Erkenntnis der zentralen Rolle der Naturwissenschaften in der sozialistischen Kultur und der Arbeiterbildung wirft die Frage auf, inwieweit diese in einen sä-

24 D. Langewiesche/K. Schönhoven, Arbeiterbibliotheken und Arbeiterlektüre im Wilhelminischen Deutschland, S. 144. Ein rosigeres Bild malt J. Olbrich, Geschichte der Erwachsenenbildung in Deutschland, S. 120–122.

25 F. Heidenreich, Arbeiterkulturbewegung, S. 85. Zahlen zur Arbeiterbildungsschule aus J. Olbrich, Geschichte der Erwachsenenbildung in Deutschland, S. 113.

kularistischen Rahmen eingebettet waren. Nach der Betrachtung der Berliner Arbeiterbildungsschule, deren Gründung 1890 von den Freireligiösen initiiert wurde, sollen nun weitere neue Parteiinitiativen in den Blick genommen werden. Die führenden Dozenten der Wanderkurse von 1906/07 waren ohne Zweifel säkularistisch motiviert. Hermann Duncker hatte 1900 in einem Aufsatz die sozialistische Weltanschauung zur Religion erklärt und schwärmte in monistischer Manier von seinem eigenen Glauben „an die Unendlichkeit des Seins, an eine Kette immer höherer Daseinsformen", die begonnen hatte, als das Leben aus einzelnen „Zentren eigenartiger Spannung" der „Materie sich bildete[n]" und seinen Höhepunkt in der Gestalt des Tieres fand.[26] Otto Rühle war ein häufiger Redner auf Freidenkerversammlungen, und wie Hermann und Käte Duncker war er in zahlreichen freigeistigen Organisationen aktiv. Alle drei wurden während der Weimarer Republik Lehrer der Berliner Freidenker-Volkshochschule.[27]

Die Ideen des Säkularismus manifestierten sich in der von sozialdemokratischen Pädagogen empfohlenen populärwissenschaftlichen Literatur, die Darwins Evolutionslehre in ein monistisches Weltbild einbettete. Selbst Franz Mehring, der Parteiintellektuelle, der sich am heftigsten gegen die Versuche freigeistiger Autoren zur Wehr setzte, ihre naturalistische Literatur in die Partei einzubringen, fand anerkennende Worte für Ernst Haeckels monistische Schriften als „Waffe im Klassenkampf", ein Lob, das Wladimir Lenin später wiederholte.[28] Die Kritik sozialdemokratischer Pädagogen beschränkte sich in der Regel auf Publikationen mit einem allzu ausgeprägten antiklerikalen Tenor. Führende Vertreter der Arbeiterbibliotheksbewegung monierten in ihrer Zeitschrift „Der Bibliothekar" wiederholt den „Pfaffenspiegel", eine 1845 verfasste „Chronique scandaleuse" der katholischen Kirche, die noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts in vielen Arbeiterbibliotheken regelmäßig die Liste der ausgeliehenen „historischen" Bücher anführte. In einem Artikel wurden die Bibliothekare sogar aufgefordert, dieses wissenschaftlich wertlose und irreführende Werk aus den Regalen zu entfernen und stattdessen Anton Pannekoeks Broschüre „Religion und Sozialismus", die hundertmal besser sei, zu empfehlen. Der Artikel schloss jedoch mit der Bemerkung, dass man leider „fast in jeder Unterhaltung mit intelligenten jungen Genossen über Religion" die „Wirkung des Studiums dieses Machwerks" spüre.[29]

26 BArch, Berlin, NL Hermann Duncker, NY 4445, Nr. 20, S. 65; Nr. 21, S. 45.
27 Der Atheist, 20/7 (Juli 1924), S. 89 f.
28 W. I. Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, S. 353.
29 H. Farwig, Heraus damit!, in: Der Bibliothekar, 9 (Sept. 1912).

Als Max Maurenbrecher, freireligiöser Prediger und revisionistischer Sozialdemokrat, 1909 seine „Biblischen Geschichten“ veröffentlichte, erschien im „Bibliothekar“ eine vernichtende Rezension, die zu dem Schluss kam, dass eine solche freigeistige Religionskritik vom Klassenkampf wegführe.[30] Bei dem Rezensenten (A.P.) handelte es sich vermutlich wiederum um Anton Pannekoek, der damals die führende Stimme der Partei in religiösen Fragen war und der säkularistischen Propaganda sehr kritisch gegenüberstand. Diese Position wurde jedoch gut ein Jahr später von einem in derselben Zeitschrift veröffentlichten Leserbrief in Frage gestellt:

> Der Arbeiter fühlt instinktiv, dass naturwissenschaftliche wie religiöse Aufklärung, wie sie beide innig zusammenhängen, so auch zu seiner politischen Emanzipation beitragen, und deshalb ist alles abmahnende Reden ganz zwecklos; Bücher und Vorträge auf diesem Gebiete bleiben beim Arbeiter beliebt. Sie geben ihm die Gewissheit, dass er bei seinem Kampfe um die bessere Lebensstellung keinerlei übernatürliche, göttliche Autorität, Macht oder Vorherbestimmung, sondern nur menschlichen Egoismus gegen sich hat, – dass die Religion zurzeit nur ein Mittel zu seiner Knechtung ist.[31]

Der Briefschreiber kam zu dem Schluss, dass sich zwar möglicherweise ein kleiner Teil der städtischen Arbeiter von der Religion befreit habe und zu einem stabilen Weltbild gelangt sei, dass aber „die Masse“ hier „noch sehr der Mithilfe“ bedürfe.[32]

Diese Auseinandersetzung zwischen einem Vertreter der Parteilinie und jemandem, der für sich in Anspruch nahm, für die Arbeiter zu sprechen, führt zu der Frage zurück, mit der wir begonnen haben: Was dachten oder glaubten die Arbeiter? Diese Frage ist nicht einfach zu beantworten. Bibliotheksberichte zeigen, dass sie viel freigeistige Literatur lasen. Um herauszuarbeiten, was diese Literatur für die autodidaktische sozialdemokratische Arbeiterschaft tatsächlich bedeutete, sollen nun ihre Autobiografien betrachtet werden.

Säkularistische Konversionen in Arbeiterautobiografien

Die Arbeiterautobiografie entwickelte sich im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts zu einem beliebten Buchgenre. Die Autoren waren keine gewöhnlichen Arbeiter, sondern ehrgeizige Männer und Frauen, die ihren Lebensweg als eine didaktische

30 Rezension von A. P. (T. W.: vielleicht Anton Pannekoek?), Maurenbrecher, in: Biblische Geschichte (Vorwärts), in: Der Bibliothekar, 1/8 (1.11.1909). Pannekoek veröffentlichte 1910 unter seinem Namen einen Artikel in dieser Zeitschrift.

31 Neuere religionsgeschichtliche Literatur, in: Der Bibliothekar, 3/1 (Jan. 1911), S. 228.

32 Ebd.

Geschichte der Selbstverbesserung schilderten. Dennoch bieten diese Werke einen Einblick in die subjektiven Erfahrungen der Arbeiterschaft mit freigeistiger Literatur und Kultur. Sie folgten oft einem übergreifenden Narrativ der Wandlung vom ausgebeuteten Arbeiter zum klassenbewussten Kämpfer. Oft kreisten sie um einen Moment der Bekehrung, der als eine emotionale Konfrontation der „alten" mit der „neuen" Weltanschauung beschrieben wurde. Das auslösende Ereignis für diese Konversion war jedoch meist nicht die Konfrontation mit dem Kapitalismus, sondern der Bruch mit dem Christentum.[33] Der Landarbeiter Franz Lüth, der zum Sozialisten wurde, fasste sein Leben folgendermaßen zusammen: „Aus dem abergläubischen Knaben, dem nach dem Amtes des Herrn Pastors und der eitlen Würde des Priesters verlangt hatte, war ein denkender, strebender Mann geworden, ein wirklicher Priester, ein Kämpfer für die leidenden, geknechteten Arbeitsmenschen".[34] Manche Sozialdemokraten unterstrichen diese Wandlung bereits im Titel ihrer Autobiografie. Max Hoelz, der aus der Kirche austrat, Kommunist wurde und in den frühen 1920er Jahren mehrere militante Aufstände anführte, wählte für sein Buch den Titel „Vom Weißen Kreuz zur Roten Fahne", eine Anspielung auf seine Vorkriegsmitgliedschaft in einem mit dem CVJM verbundenen Keuschheitsorden, dem Weißen Kreuz.[35]

Viele Arbeiterautobiografien betonen die Bedeutung des naturalistischen Monismus für ihre Bekehrung, indem sie die freigeistige Populärwissenschaft als Quelle ihrer plötzlichen Erleuchtung beschreiben. In „Vom Beter zum Kämpfer" erzählt der ehemalige Bergarbeiter und spätere Journalist und SPD-Politiker Nikolaus Osterroth, wie sein katholischer Glaube durch die Lektüre des monistischen Traktats „Moses oder Darwin?" von Arnold Dodel-Port plötzlich „erschüttert" wurde. „[D]er Alp wälzte sich von meiner Brust, von meinen Augen fiel ein Schleier und ich wurde ein anderer Mensch. Ja, Feuerbach hatte doch recht: aus einem Kandidaten des Jenseits war ein Student des Diesseits, aus einem Beter ein tüchtiger Arbeiter geworden."[36] Untersuchungen von christlichen Konversionen haben ge-

33 M. J. Maynes, Taking the Hard Road, S. 39, 164; W. Emmerich, Proletarische Lebensläufe, Bd. I, S. 222–226. Kelly kommt zu dem Schluss, dass „für viele Arbeiter dem Übertritt zur Sozialdemokratie die Zerstörung ihrer traditionellen religiösen Überzeugungen vorausgegangen war". A. Kelly (Hg.), The German Worker, S. 43.

34 F. Lüth, Aus der Jugendzeit eines Tagelöhners, S. 87.

35 Hoelz interpretierte seine Verbindung mit dem Weißen Kreuz als Reaktion auf seine moralische Verwahrlosung bezüglich seiner sexuellen Wünsche. Während seiner sechsmonatigen Bewährungszeit beim Weißen Kreuz musste Hoelz fast täglich sein „sexuelles Tun und Denken in aller Ausführlichkeit dem Präses des Sittlichkeitsbundes beichten". M. Hoelz, Vom „Weißen Kreuz" zur roten Fahne, S. 21, 45.

36 N. Osterroth, Vom Beter zum Kämpfer, S. 160–187. Siehe auch G. Bollenbeck, Zur Theorie und Geschichte der frühen Arbeiterlebenserinnerungen.

zeigt, dass diese in religiösen Texten enthaltenen Mustern folgten.[37] Osterroths Verweis auf das Damaskuserlebnis des Paulus deutet darauf hin, dass auch säkularistische Bekehrungen mit christlichen Mustern beschrieben wurden. Diese christliche Sprache, die zum kulturellen Hintergrund der deutschen Arbeiter gehörte, ebnete den Weg für die Vorstellung vom Sozialismus als Glauben. Das in den Autobiografien beschriebene Narrativ der Bekehrung stellte die Hinwendung zur säkularistischen Weltanschauung als Abkehr von der Illusion des Christentums dar. So wie die Zeltprediger die Sünder zur Umkehr aufriefen, konfrontierte Dodel-Ports Traktat „Moses oder Darwin?“ die Arbeiter mit einer harten Entweder-Oder-Entscheidung.

Alwin Gerisch, von 1890 bis 1917 SPD-Parteivorstandsmitglied, erzählt in seinen Erinnerungen von seiner zweifachen Bekehrung im zweiten Jahr seiner Ausbildung zum Maschinenschlosser, das für ihn das „größte geistige Erlebnis“ seiner Jugend war. Sie begann damit, dass er sich näher mit Physik beschäftigte, was sein Denken „weit hinaus über den engen Kreis des Fachwissens“ hin „bis zu den fernsten Weltkörpern“ führte „und von dort mit Schlußfolgerungen zurückkehrte, vor denen die Weltanschauung, die uns in der Schule eingebläut worden war, nicht bestehen konnte“. „Stand das Weltall unter der Herrschaft ewiger, eherner Gesetze, die keine Ausnahmen zuließen und die der Menschengeist bereits ergründet und auf das genaueste bestimmt hatte, dann war ein nach menschlichem Muster als Person gedachter Gott, der nach Belieben und Willkür schaltete und waltete, eine Unmöglichkeit; er war ein Phantasieprodukt von Völkern und Menschen, die noch auf der Stufe kindlichen Wissens und Denkens standen.“[38]

Diese erste Offenbarung eröffnete ihm ein neues Verständnis der sozialen Welt und ebnete den Weg für die zweite, die ihn ereilte, als er zufällig auf die von Wilhelm Liebknecht herausgegebene Zeitschrift „Leipziger Volksstaat“ stieß. „Noch nie in meinem Leben hatte mich etwas so im tiefsten Inneren gepackt, wie die Lektüre dieses Zeitungsblattes. Was waren die Hunderte von Predigten, die ich gezwungenermaßen hatte mit anhören müssen, für ein ödes Gewäsch gewesen gegen diese Zeitungsartikel, die mit sonnenheller Klarheit den Geist durchleuchteten! Mir war zu Mute, als ob viele Kammern meines Gehirns mit einem Male aufsprangen, mein geistiger Horizont unendlich weiter wurde.“ Er beschrieb diesen Moment als eine wahrhaft religiöse Erfahrung, die ihn zu einem neuen Menschen machte: „Jetzt hatte die neue Weltanschauung, die ich mir bereits selbst errungen, erst ihre Er-

37 Zu Weltanschauungskonversionen in der deutschen Sozialdemokratie siehe T. H. Weir, Between Colonial Violence and Socialist Worldview. Zur religiösen Sozialisierung der deutschen Arbeiter siehe L. Hölscher, Weltgericht oder Revolution.

38 K. A. Gerisch, Erzgebirgisches Volk, S. 146.

gänzung und Abrundung erhalten."[39] Kurz nach diesem Erlebnis begann Gerisch eine Karriere als sozialdemokratischer Journalist und veröffentlichte einen Zeitungsartikel, in dem er den Religionsunterricht seines Dorfpfarrers kritisierte.

Der Kellner Franz Bergg erinnert sich in seiner Autobiografie daran, wie er Mitglied im Hamburger Bildungsverein wurde und dort Vorträge über Naturwissenschaften und Geschichte hörte: „Mein geistiger Gesichtskreis erweiterte sich rasch. Mein Gehirn war aufnahmefähig wie ein trockener Schwamm. Ich schwelgte in seelischer Wollust." Wie in vielen anderen Arbeitererinnerungen ist das Gehirn hier eine materialistische Metapher für das Selbst, ein Ort der monistischen Einheit von Materie und Geist, an dem das Bewusstsein mit der Weltanschauung interagiert und die Anhäufung von Wissen zu einer Transformation des Individuums führt. In der Folge begann Bergg, sich für Theater (Tragödien, nicht Komödien, wie er betonte) und Kunstmuseen zu interessieren und beteiligte sich an gelehrten Diskussionen: „[…] das alles gab meinem Leben eine innere Wendung und führte mich allmählich einer festen Weltanschauung entgegen."[40]

Diese Autobiografien unterstreichen, was ein Leserbrief an den „Bibliothekar" feststellte, dass nämlich säkularistische Aufklärung und Antiklerikalismus zentral für die Sozialisation vieler SPD-Mitglieder der Arbeiterklasse waren. Der naturwissenschaftliche Materialismus bot den Arbeitern ein Alternativwissen, mit dem sie für sich beanspruchen konnten, gebildet zu sein. Mit Hilfe des Antiklerikalismus waren sie in der Lage, dieses Wissen gegen die mit den Kirchen assoziierten, herrschenden Eliten wie Pfarrer und Lehrer zu verteidigen.

Die Verfasser von Autobiografien waren nicht typisch für alle Arbeiter, wohl aber für die Funktionäre, denen der Übergang von der Handarbeit zur Parteiarbeit gelungen war. Starke säkularistische Bekehrungserzählungen gehörten zum Selbstverständnis vieler führender Sozialdemokraten des 20. Jahrhunderts, die damit dem Vorbild der Parteigründer nacheiferten, wie zum Beispiel dem Drechsler August Bebel, der in den 1870er Jahren in der Gefängnishaft die Werke von Ernst Haeckel und französischen Religionskritikern verschlungen hatte.[41] Der Anspruch auf Bildung durch das Studium der Naturwissenschaften und der Geschichte war für autodidaktische Sozialdemokraten, insbesondere für die Säkularisten unter ihnen, so wichtig, dass viele Liebknechts dialektische Botschaft von 1872 ignorierten und mit den liberalen Säkularisten darin übereinstimmten, dass Wissen aus sich selbst heraus befreiend sei. Ein Foto aus den 1890er Jahren zeigt einen jungen Schriftsetzer (Abb. 5.1) namens Paul Löbe, der stolz ein Schild mit der Aufschrift

39 Ebd., S. 145 f.

40 F. Bergg, Ein Proletarierleben.

41 V. L. Lidtke, The Outlawed Party.

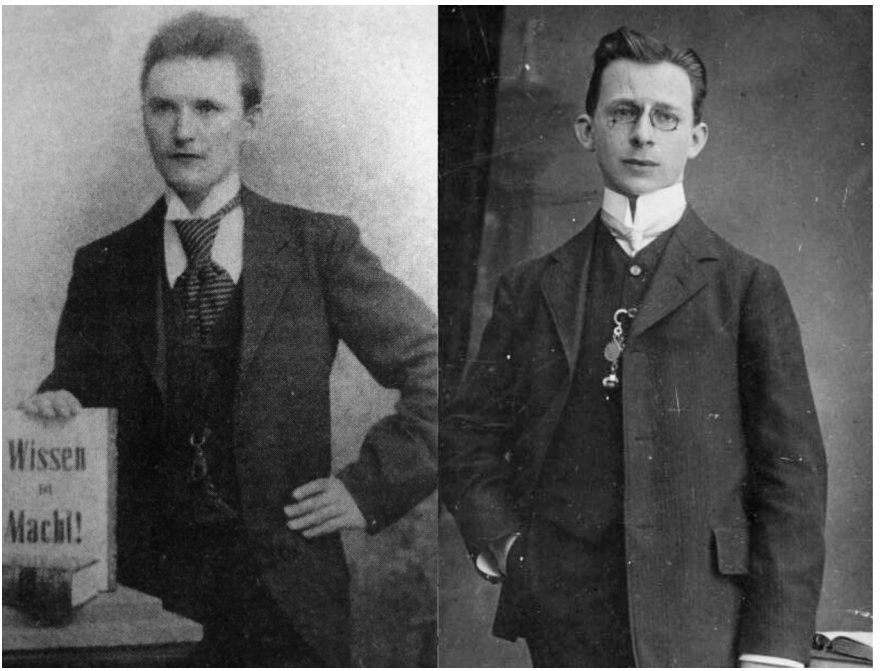


Abb. 5.1 Links: Paul Löbe, 1890er Jahre; rechts: Walter Ulbricht, ca. 1914 (Paul Löbe, Erinnerungen eines Reichstagspräsidenten, Berlin 1949, S. 12, Bundesarchiv).

„Wissen ist Macht!" trägt. Löbe machte später Karriere als Zeitungsredakteur und Reichstagsabgeordneter. In der Weimarer Republik wurde er schließlich Reichstagspräsident. Löbe war außerdem ein langjähriges Mitglied der Breslauer freireligiösen Gemeinde.

Arbeiter-Autodidakten und bürgerliche Intellektuelle

In seiner Autobiografie beschreibt Paul Löbe sein lebenslanges Streben nach Bildung, bedauert aber, dass er trotz seiner Leistungen nie ganz der Unsicherheit entkommen konnte, die „den Mängeln einer systematischer Ausbildung" entsprang.[42] Dieses Eingeständnis in einem Buch, das sich an ein gebildetes Publikum

42 In den 1890er Jahren leitete Löbe eine private Studiengruppe von Breslauer Lehrlingen, die unter anderem Adolph Hoffmanns antiklerikales Traktat „Die Zehn Gebote und die besitzende Klasse" studierte und einen protestantischen Pfarrer zu einer Debatte mit Löbe einlud. P. Löbe, Der Weg war lang, S. 17, 19.

richtete, zeigt, dass Arbeiterbildung immer in einem realen oder imaginären Dialog zwischen dem Autodidakten und denjenigen stattfand, die über wahre Bildung verfügten oder zumindest als solche galten. Dieser Dialog kann auch als Spannungsfeld zwischen den Polen Anziehung und Abstoßung zwischen Intellektuellen und Arbeitern betrachtet werden.

Das Genre der Arbeiterautobiografie entstand genau aus diesem Spannungsverhältnis heraus, indem ambitionierte Arbeiter häufig von bürgerlichen Intellektuellen, die ein pastorales Interesse an der Arbeiterschaft hatten, zum Schreiben angeregt wurden. Neben den linksliberalen Freidenkern, die bis in die 1870er Jahre die Arbeiterbildung dominiert hatten, war die Beteiligung evangelischer Geistlicher auffallend hoch. Aufsehen erregte Pfarrer Paul Göhre, der 1891 seinen Enthüllungsbericht über das Fabrikleben – „Drei Monate in einer Werkstatt" – veröffentlichte. Göhre stand Friedrich Naumann nahe, dessen Nationalsozialer Verein in den 1890er Jahren als eine Mischung aus elitärer Sozialreform des „Katherdersozialismus" und der christlich-sozialen Bewegung Adolf Stoeckers entstand. Naumann veröffentlichte 1896 seine „Arbeiterbibliothek", in der er darlegte, dass Fortschritt auch ohne Revolution und Gottlosigkeit möglich sei, wenn man dem Beispiel von „Jesus als Volksmann" folge.[43] Ein anderer Nationalsozialer, der evangelische Pfarrer August Pfannkuche, führte 1898 eine Umfrage zur religiös-ethischen Gedankenwelt der Industriearbeiter durch. Der Einzige, der ihm ausführlich antwortete, war der Fabrikmechaniker und Vorsitzende eines Karlsruher Freidenkervereins. Zwei Jahre lang lieferten sich die beiden einen theologischen Disput, der in herzlichen Worten per Brief geführt wurde.[44]

Paul Göhre, der 1900 der SPD beitrat, brachte drei Jahre später eine Buchreihe mit Arbeiterautobiografien heraus. Naumann, nun Göhres politischer Rivale, folgte diesem Beispiel.[45] Trotz seiner Verbindung zur Sozialdemokratie ließ Göhre seine Arbeiterautobiografien im „bürgerlichen" Verlag von Eugen Diederichs erscheinen, einem Jenaer Verleger vieler säkularistischer, mystisch gesinnter Schriftsteller, darunter Heinrich Hart, Bruno Wille, Max Maurenbrecher und Wilhelm Bölsche. Zahlreiche andere Verleger von Arbeiterautobiografien hatten wie Diederichs ein stark liberal-freigeistiges Profil, so der Berliner Verleger Eberhard Frowein und der Neue Frankfurter Verlag. Dietz, der Hauptverlag der SPD, druckte Autobiografien

43 F. Naumann, Göttinger Arbeiterbibliothek. Max Weber trug einen Essay zu diesem Band bei.
44 Die Briefe dieses Freidenkers zielten darauf ab, die erhabene und unwiderlegbare Wahrheit des naturwissenschaftlichen Monismus aufzuzeigen. Er drückte darin auch seine Identifikation mit Pfannkuche als einem gebildeten Intellektuellen und geistigen Führer aus – wenn auch ex negativo. Er schrieb, dass er „immer" ein Porträtfoto auf seinem Schreibtisch habe, das Pfannkuche ihm geschickt hatte, und bat Pfannkuche um ein Treffen. W. Kluge, August Pfannkuche, S. 164 f.
45 F. L. Fischer, Arbeiterschicksale.

führender Funktionäre wie die von August Bebel, begann aber erst nach dem Ersten Weltkrieg, die Lebensgeschichten einfacher Sozialisten in größerer Zahl zu veröffentlichen.[46]

Die erste Welle von Arbeiterautobiografien erschien also auf Initiative einiger protestantischer und freigeistiger Liberaler als Teil eines pastoral-politischen Projekts zur Reform nicht nur der Arbeiter, sondern der sozialistischen Bewegung selbst. Um das Ziel der „Entproletarisierung des Sozialismus" (Diederichs) durch die kulturelle Hebung der Arbeiterschaft zu erreichen, suchten und erhielten diese liberalen Reformer häufig Unterstützung von revisionistischen Sozialdemokraten, die ihre überzogenen Erwartungen an Kultur und Bildung teilten, die „soziale Frage" eher evolutionär als revolutionär zu lösen.

Aus diesem Zusammenspiel von revisionistischem und liberalem Kulturaktivismus entstand eine der interessantesten und umstrittensten Untersuchungen über das geistige und religiöse Leben der deutschen Arbeiterschaft. Zwischen 1907 und 1911 verteilte der Berliner Amateursoziologe Adolf Levenstein mit Hilfe der Gewerkschaften 8.000 Fragebögen an Arbeiter in ganz Deutschland, von denen mehr als 5.000 zurückgeschickt wurden – gegen den Widerstand der führenden sozialdemokratischen Theoriezeitschrift „Neue Zeit". In mehreren Büchern, die zwischen 1909 und 1914 erschienen, fasste Levenstein seine quantitativen und qualitativen Ergebnisse über die „psychophysischen Auswirkungen" der Industriearbeit zusammen.[47] Die wissenschaftlichen Unzulänglichkeiten seiner Methoden – auf die bereits Max Weber hingewiesen hat – diskreditieren seine statistischen Ergebnisse. Zu beanstanden ist vor allem, dass Levenstein die Datenerhebung nicht von seinen pädagogischen Ambitionen trennte. Aus der umfangreichen Korrespondenz mit seinen „Arbeiterphilosophen" geht hervor, dass Levenstein Bücher von freigeistigen Autoren wie Bölsche, Haeckel, dem monistischen protestantischen Pfarrer Albert Kalthoff und dem Naturalisten Gerhart Hauptmann verschickte oder empfahl. Auf diese Weise versuchte er, bei den von ihm kontaktierten Arbeitern Interesse für den Monismus zu wecken und die Hoffnung zu vermitteln, dass soziale Erneuerung durch Kultur möglich sei. Sein Fragebogen war voll von Suggestivfragen, die zu zweifelhaften statistischen Ergebnissen führten. Angesichts der Formulierung von Frage 24 – „Glauben Sie an Gott oder sind Sie aus der Kirche ausgetreten?" – ist es vielleicht nicht verwunderlich, dass sich nur wenige der 810

46 W. Emmerich, Proletarische Lebensläufe, Bd. I, S. 26 f.

47 Zu Levensteins Studie siehe A. Kelly, The Descent of Darwin, S. 9; und D. Sweeney, Cultural Practice and Utopian Desire in German Social Democracy: Reading Adolf Levenstein's Arbeiterfrage (1912), in: Sozialgeschichte, 28/2 (2003), S. 174–201. Zu den Werken gehören A. Levenstein, Arbeiterbriefe; A. Levenstein, Arbeiter-Philosophen und Dichter, Bd. I; A. Levenstein, Proletariers Jugendjahre; A. Levenstein, Die Arbeiterfrage.

Befragten zu ihrem Glauben an Gott bekannten. Von den 436 Befragten, die diese Frage beantworteten, glaubten 369 nicht und 103 waren aus der Kirche ausgetreten.[48] Frage 25 – „Gehen Sie oft im Wald spazieren? Was denken Sie, wenn Sie auf dem Waldboden liegen und die tiefe Einsamkeit um sich herum spüren?" – war eine suggestive Aufforderung, über ein sakrales Naturverständnis nachzudenken.

Doch es sind genau die wissenschaftlichen Mängel, die Levensteins Umfrage für unsere Untersuchung umso interessanter machen, da sie den Dialog zwischen einem gebildeten Liberalen und autodidaktischen Arbeitern auf dem Höhepunkt der Kulturbegeisterung dokumentiert. Das Material seiner beiden prominentesten Korrespondenten von 1908, das im darauffolgenden Jahr veröffentlicht wurde, ist dabei besonders hilfreich, um zu untersuchen, wie diese versuchten, die soziale und bildungsmäßige Kluft zu überbrücken, die sie von dem „Intellektuellen" Levenstein und seinem kulturellen Monismus trennte.

Ein erster Typus des Arbeiterautodidakten begegnet uns in der Autobiografie von Richard Richter, einem 46-jährigen Weber mit geringer formaler Bildung (Dorfschule), der in Forst (1919 ca. 32.000 Einwohner) lebte, einer von der Textilindustrie dominierten Stadt in der Lausitz. Richter besaß Haeckels „Weltenrätsel" und „Die Geschichte der Schöpfung". Er gab an, Dodel-Ports „Moses oder Darwin?" habe „die gröbsten Lücken ausgefüllt", die „die Volksschule in meinem Wissen hinterlassen" habe – eine Wendung, die auf die Annahme vieler Autodidakten hindeutet, das Universum könne durch empirische Studien als Ganzes dargestellt werden.[49]

Richter war ein SPD-Funktionär, der die zentrale Bedeutung der produktiven Arbeit für seine Identität bejahte – er wies Levensteins Unterstellung zurück, er sei ein „Sklave der Maschine". Er akzeptierte seine niedrige Position in der Hierarchie des wissenschaftlichen Wissens und zeigte Demut vor den Urhebern dieses Wissens. Richter schrieb: „Gern hätte ich diesem oder jenem Vertreter der Wissenschaft einmal geschrieben und meinen Dank abgestattet, getraute mich aber nicht recht; ich schätzte sie viel zu sehr, als daß ich hätte durch ein einfältiges Schreiben lästigfallen wollen. So bin ich immer ein großer Freund der Wissenschaft und ein scheuer Verehrer ihrer Vertreter geblieben."[50] Dennoch war Richter sichtlich erfreut über Levensteins Angebot, mit ihm in einen intellektuellen Dialog zu treten und seine Gedanken zur monistischen Philosophie zu veröffentlichen. Auf die Frage nach dem Verhältnis von Arbeit und geistiger Tätigkeit erzählte Richter, wie er beim Weben über Astronomie oder Geologie nachdachte – „wie die Erde ihre eigene

48 S. H. F. Hickey, Workers in Imperial Germany, S. 72.
49 A. Levenstein, Arbeiterbriefe, S. 84.
50 Ebd., S. 87, 89.

Geschichte schreibt" – und wie er die biologische Reise des Lebens von der menschlichen Evolution bis zu den Ursprüngen der anorganischen Materie zurückverfolgte. Richter hatte seine eigene materialistische Ethik entwickelt, die auf einem Gleichgewicht zwischen instinktivem Egoismus und kosmischem Bewusstsein beruhte. Für ihn war „Religion" nicht „identisch mit dem ‚Glauben' kirchenfrommer Leute. Religion ist ein ganz feines Gefühl des Zusammenhanges von Mensch und Welt, sie ist die große Sehnsucht jener, die Anschluß suchen an das ganz Großwirkende der Alnatura, und hinauf will in höhere Harmonien hinein."[51]

In einem kurzen Exposé über Psychologie mit dem Titel „Vom Wesen und Leben der Seele" verband Richter Elemente aus einer sorgfältigen populärwissenschaftlichen Lektüre mit seinen eigenen praktischen Erfahrungen als Weber. Das Oberbewusstsein „bildete einen großräumigen Saal in Hufeisenform, dessen Wände und Decke in blankem Kristall sich alle hier abspielenden Vorgänge widerspiegeln". Durch die Sinne strömten Eindrücke der Umwelt ins Innere, wo sie assoziative Erinnerungen aus dem „Unterbewusstsein" auslösten, die wiederum aus anderen Öffnungen hineinprojiziert würden, was zu einer Collage von Bildern an der Wand des Geistes führe. Richter behauptet, dass diese visuelle Metapher der „Werkstätte meiner Seele" ihm „eine Anschauung des Denkvorganges ermöglicht", obwohl er zugab, dass dies keine wirkliche Wissenschaft war. Er entschuldigte sich daher bei seinem gebildeten Leser dafür, dass er auf ein Bild zurückgreife, das „grob genannt werden" müsse, um einen mentalen Prozess zu beschreiben, der von „beispiellose[r] Feinheit" sei. Er schloss den Abschnitt mit einer Beschreibung der Unfähigkeit des Ichs, das Kino der Seele zu kontrollieren, in dem „Gedankenbilder" in „bunter Reihe erscheinen", „flüchtig wie neckische Nixen". Sie entzögen sich seiner Beherrschung – „es steht ein kleines ‚Ich' dabei wie Einer, der nur die zarten Fäden mit seinen groben Händen nicht fassen kann". Dieses Bild vom „kleinen Ich" des Webers, dessen Hände zu grob sind, um die geistigen Assoziationsfäden zu knüpfen, ist eine treffende Metapher für die psychologischen Theorien vom Unterbewusstsein, die 1908 im Umlauf waren. Es ist aber auch ein selbstironisches Eingeständnis seiner eigenen Unfähigkeit, als autodidaktischer Weber echte wissenschaftliche Erkenntnisse zu produzieren.[52]

Richter ist ein Beispiel für den Typus des freigeistigen Arbeiters, der durch den naturalistischen Materialismus gestärkt wurde und in ihm einen Religionsersatz fand. Die seltene Gelegenheit, mit einem „Gelehrten" (Levenstein) ins Gespräch zu kommen, regte seine intellektuelle Produktion an, ging aber auch mit der Erkenntnis seiner eigenen Grenzen einher. Einen zweiten Typus des „Arbeiterphilo-

51 Ebd., S. 91.

52 A. Levenstein, Arbeiter-Philosophen und Dichter, Bd. I, S. 93 f.

sophen“ repräsentiert Max Lotz, ein Bergmann aus Gladbach und der intellektuell prätentiöseste von Levensteins Befragten. Obwohl Lotz völlig untypisch war, kann seine Autobiografie dazu dienen, Einsichten in die Soziologie des säkularistischen Wissens zu gewinnen. Sein Gedicht „Schrei aus der Tiefe“, mit dem Levenstein eines seiner Bücher betitelte, beschreibt den „erstarrten Geist“, der gegen die „klerise-ische Gespensterkömodie“ ankämpft, um die „Gottesleiter des Sichausdenkens“ zu erklimmen. Dieses Bild steht für die Erzählung seiner eigenen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die Lotz auf den 76 Seiten seiner im Sommer 1908 geschriebenen und von Levenstein herausgegebenen Briefe darlegte.[53] Lotz war als uneheliches Kind in einem „klerikal vollständig infizierten Städtchen“ aufgewachsen. Sein Vater, ein jüdischer Variété-Sänger, hatte die Familie verlassen, nachdem „die Jesuiten“ seine katholische Mutter überredet hatten, den Sohn taufen zu lassen. Als Jugendlicher zur Fabrikarbeit gezwungen, erregte die „schweißdurchschwängerte, heißschwüle Fabriksatmosphäre“ seine „Geschlechtsnerven“, und er lernte „den diabolischen Gifthauch der Onanie“ kennen, was zu seiner sittlichen Verwahrlosung führte.[54] Lotz verdankte der Sozialdemokratie die Einsicht, auf welch „freche, dreiste Manier“ die „klerikal staatlichen Trabanten“ dem Volk „den Sklavensinn“ anerzogen. Dies öffnete ihm den Weg zur Entdeckung des wissenschaftlichen Materialismus und seiner moralischen Regeneration: „Sobald jedoch diese Bleitarnkappe des Dogmenglaubens von meinem Geiste entfernt und der kritische Einblick in die geologische Vergangenheit unseres Planeten das übrige getan, da griff die Vernunft unerbittlich ein. Mit allen Fasern meines Seins drang ich in das Gewebe der Universalsymmetrie.“ Durch seine „Belehrung“ konnte er auch seine Frau befreien, so dass sie „mit offenen Augen hinter die uns nicht mehr mystischen Kulissen des Todes“ sehen konnte und sich bereit erklärte, ihre Kinder nach materialistischen Prinzipien zu erziehen.[55]

Lotz schildert sein sozialistisches und materialistisch-monistisches Erwachen als Lösung der religiösen, intellektuellen und persönlichen Krisen seiner Jugend. Diese Stabilität war jedoch nicht von Dauer. Intellektuelle Errungenschaften führten zu erneuter Unzufriedenheit und einer Identitätskrise, die, wie Lotz schreibt, zum Teil durch Levensteins Angebot, seine Schriften zu veröffentlichen, ausgelöst wurde. Auf der Suche nach Bildung erlebte Lotz eine doppelte Entfremdung: von seinem unmittelbaren sozialen Umfeld und von seinem eigentlichen Ziel, der Aufnahme in die Gemeinschaft der Avantgarde-Intellektuellen. Da er sich mit seinem Intellekt und nicht mit seiner körperlichen Arbeit identifizierte, erlebte er den Bergbau als

53 A. Levenstein, Arbeiterbriefe.
54 Ebd., S. 5–81; Zitate S. 8, 12.
55 Ebd., S. 19, 21.

physische und moralische Erniedrigung. Es war ihm „wahrhaftig ein Gräuel, täglich meinen Geist in die rohe Karre des Bergmanns zu spannen“. Er sah auf seine Kameraden herab, denn „sie fühlen nicht, wie schimpflich ihr Menschentum ist. Und ich? Eben weil ichs fühle, deshalb erdrosselt mich das bewußte Elend.“[56] Als „Schrei aus der Tiefe“ seines gegenwärtigen Zustands heraus formulierte Lotz die Richtung seiner Ambitionen: „Aber warum soll ich eine Null sein, wenn ich keine sein will? Und sein will ich keine, absolut nicht, ich will empor, hoch, ganz hoch empor, ja der Höchste will ich sein im Pantheon des Menschengeistes“. Da er aufgrund mangelnder rednerischer Fähigkeiten kein Parteifunktionär werden konnte, war seine „Waffe […] die einsam wirkende Feder. Bis jetzt freilich liegt sie noch schlummernd im Schranke. Ob sie jemals Flügel bekommt?“[57]

Das Leitmotiv in Lotz‘ philosophischen Äußerungen, Gedichten und autobiografischen Briefen war der Wunsch, die Grenzen der Materie – verstanden sowohl als physischer Stoff und als physischer Arbeiter – zu überschreiten und in das Reich der Ideen aufzusteigen, nur um wieder zurückgeworfen zu werden. Levensteins Status als Intellektueller und der von ihm vertretene idealistisch-monistische Humanismus repräsentierten die Ziele, die Lotz anstrebte, die ihm aber verwehrt blieben. Immer wieder kam er zu dem Schluss, dass er Materialist bleiben müsse, weil er von der materiellen Welt beherrscht werde, während Levenstein den endgültigen Sieg davontrage, weil „Sie von einer höheren Warte aus in das Getriebe des Menschentums schauen, als ich es vermag.“ Der Materialismus war ein Sprungbrett, das ihn aber nicht höher hinaufbrachte. In gestelzter Sprache, die seine Ebenbürtigkeit mit Levenstein demonstrieren sollte, kommt Lotz zu dem paradoxen Schluss, dass sein „inneres und äußeres Helotentum“ ihn aus dem Kreis der Gelehrten ausschließe: „Und eben weil ich denke, deshalb bin ich mir bewußt, wie elend sich mir mein Menschentum offenbart“.[58]

Lotz hatte das negative Urteil der liberalen Bildungsbürger über die ungebildete Arbeiterklasse verinnerlicht. Er identifizierte den Arbeiter mit dem wissenschaftlichen Materialismus, den er letztlich für eine niedere Form der Bildung hielt. Zugang zu den höheren Formen der avantgardistischen Philosophien seiner Zeit war für Lotz ein Traum, der ihm verwehrt blieb.[59] Seine eigene Analyse bestätigte, dass der Materialismus die Wissenslücken der Arbeiter füllen konnte, ihnen aber

56 Ebd., S. 24, 79.

57 Lotz deutet sogar an, dass seine Mitgliedschaft in der SPD hilfreich war: „Um meinen Weg zu erzwingen, um mir den Weg nach oben zu ebnen, wurde ich Sozialdemokrat“. Zitiert in: A. Kelly (Hg.), The German Worker, S. 345; A. Levenstein, Arbeiterbriefe, S. 2.

58 A. Levenstein, Arbeiterbriefe, S. 63.

59 Levenstein stellte fest, dass politisch radikale Arbeiter Nietzsche ablehnten. A. Levenstein, Friedrich Nietzsche im Urteil der Arbeiterklasse.

nicht die Aufnahme in die Gemeinschaft der Gebildeten ermöglichte, die 1908 die Beherrschung elitärer Formen der Philosophie erforderte. Angesichts dieser Barriere ist es nicht verwunderlich, dass Lotz den Kontakt zu Levenstein nach einigen Monaten intensiver Korrespondenz abbrach.[60]

Die Autobiografien wilhelminischer Arbeiter waren in den 1970er Jahren Gegenstand einer bedeutenden wissenschaftlichen Debatte. Wolfgang Emmerich und Georg Bollenbeck stellten das Genre in einen marxistischen Rahmen und verorteten es in dem Aufeinandertreffen zweier miteinander wetteifernden Kulturen, einer dominanten bürgerlichen und einer „zweiten Kultur", die proletarisch-sozial war.[61] Die in nichtsozialistischen Verlagen erschienenen Autobiografien, so Bollenbeck, stellten die inneren Frustrationen und Leiden der einzelnen Arbeiter als Objekte des Mitleids dar, die sich in eine völkische Vorstellung einer von bildungsbürgerlichen Reformern geführten nationalen Gemeinschaft integrieren ließen. Indem er Franz Mehrings abwertendes Urteil über eine der bei Göhre erschienenen Erinnerungen verallgemeinert, kommt Bollenbeck zu dem Schluss, dass dies Bücher „für die Bourgeoisie" gewesen seien. Im Gegensatz dazu würdigt Bollenbeck jene Autobiografien, die sich einer solchen Belehrung widersetzten und ihre Lebensgeschichten als didaktische Lektionen zur Stärkung des Klassenbewusstseins erzählten.[62]

Es gibt zahlreiche Belege, die Bollenbecks Sichtweise unterstützen. In seinem Vorwort zu einer Arbeiterautobiografie erklärte Friedrich Naumann, dass „unser Fischer" „zu den Stimmen gehört, deren immer vollerwerdender Chor allen Teilen des Volkes zuruft: der Arbeiter ist unser Bruder, unser Volksgenosse, und sein Schicksal ist unser Schicksal!" Die bürgerlichen Leser, so hoffte Naumann, würden sich anschließend fragen: „wo ist die Stelle, wo ich noch mehr tun kann für die Bildung oder Besserung des Lebens der Menge?".[63] Levensteins psychologische Analyse der Arbeiterschaft offenbart eine ähnlich elitäre und letztlich pessimistische Haltung gegenüber den Arbeitern. Er teilte die Befragten seiner Fragebögen, die fast alle SPD- oder Gewerkschaftsmitglieder waren, in vier Kategorien ein: 64,1 Prozent gehörten zur „Massenschicht mit ausgeprägten Kollektiveigenschaften", die er als „Schicht der seelisch Toten" bezeichnete, als „eine Kategorie Menschen, die allen Lebensäußerungen ganz apathisch gegenübersteht, die man ebensogut in einen Käfig stecken und regelmäßig füttern könnte"; 20,1 Prozent waren „Verbildete", die in einem imitativen Stil voller Fehler schrieben; 9,9 Prozent waren

60 A. Levenstein, Arbeiterbriefe, S. 92.

61 W. Emmerich, Proletarische Lebensläufe, Bd. I; G. Bollenbeck, Zur Theorie und Geschichte der frühen Arbeiterlebenserinnerungen.

62 G. Bollenbeck, Zur Theorie und Geschichte der frühen Arbeiterlebenserinnerungen, S. 253.

63 F. L. Fischer, Arbeiterschicksale, Vorwort, unpag.

„Kontemplative", die Kant und Nietzsche lasen und politisch passiv und pessimistisch blieben; während nur 5,9 Prozent zur Kategorie der Intellektuellen gehörten, d. h. „schöpferische, autonome Charaktere" und im Wesentlichen Optimisten.[64]

Die im Vorkriegsjahrzehnt veröffentlichten Arbeiterautobiografien müssen heute nicht mehr als Zeugnisse richtigen oder falschen Klassenbewusstseins gelesen werden. Vielmehr bieten sie einen soziologischen Einblick in die unterschiedlichen Reaktionen der Arbeiter auf zwei miteinander konkurrierende säkularistische Wissensangebote. Das erste war ein reduktiver, monistischer Materialismus, der auf einer Korrespondenztheorie der Wahrheit beruhte, wie sie beispielsweise von Ernst Haeckel vertreten wurde. Das zweite war eine breite Palette avantgardistischer Positionen, vom idealistischen Monismus bis hin zur Lebensphilosophie Nietzsches. Vor die Wahl gestellt, entschieden sich die Arbeiter im Allgemeinen für den monistischen Materialismus. Dies geschah zum Teil aus politischen Gründen. Wie wir gesehen haben, unterstützte die Partei nachdrücklich die darwinistische Evolution als Konzept für die gesellschaftliche Entwicklung zum Sozialismus. Die Präferenz der Arbeiter für den Materialismus hatte jedoch auch eine soziologische Dimension. In seiner Analyse der „feinen Unterschiede" betont Pierre Bourdieu, dass die Arbeiter im Allgemeinen die „Entscheidung für das Notwendige" trafen und das, was ihnen ohnehin vom sozialen Feld zugewiesen wurde, positiv für sich beanspruchten.[65] Levensteins Befragte handelten im Sinne dieser Entscheidung, indem sie die von Levenstein empfohlene Lektüre oft ablehnten. So schickte Hugo Teuchert, ein Bergmann aus Gladbeck, eine Einführung in die Philosophie an Levenstein mit der Bemerkung zurück, er finde es großmütig, dass der Autor seine Leser durch den kantischen Idealismus erheben wolle, „aber – es tut mir leid, es aussprechen zu müssen – auf dem rauen Acker der schwerfrohnenden Arbeiter wird er eine magere Ausbeute erziehlen". Stattdessen bekräftigte Teuchert die Nützlichkeit der populärwissenschaftlichen Büchner Dodel-Ports (die, wie er angab, seinen Glauben an einen persönlichen Gott zerstört hätten), zusammen mit den klassischen Autoren Goethe und Schiller und den Parteizeitungen der SPD.[66]

Die Autobiografien von Richter und Lotz sind ein weiterer Beleg dafür, wie zwei Männer aus der Arbeiterklasse im Selbstversuch mit den Verheißungen und Gefahren dieser beiden Formen säkularistischen Wissens rangen. Während Richter Levensteins Argument zurückwies, wonach manuelle Arbeit mit der Aneignung

---

64 A. Levenstein, Die Arbeiterfrage, S. 11. In einer neueren Untersuchung von Levensteins Texten zeigt Dennis Sweeny, dass sich das Bewusstsein der Arbeiter nicht auf Spießigkeit und Klassenbewusstsein reduzieren lasse: D. Sweeney, Cultural Practice and Utopian Desire in German Social Democracy.

65 P. Bourdieu, Die feinen Unterschiede, S. 585 ff.

66 A. Levenstein, Arbeiterbriefe, S. 92.

höheren Wissens unvereinbar sei, bekräftigte Lotz dies. Lotz empfand den Kontakt mit Levenstein zunächst als befreiend, da er ihm die Möglichkeit bot, über sein Schicksal hinauszuwachsen und ein Intellektueller zu werden. Er widersetzte sich der „Entscheidung für das Notwendige“ und versuchte, seine ästhetische Ausdrucksfähigkeit und sein nietzscheanisches Heldentum unter Beweis zu stellen. Da er jedoch nicht über das kulturelle Kapital verfügte, das für den Sprung zum avantgardistischen oder sozialistischen Schriftsteller erforderlich war, beendete er die Korrespondenz mit Levenstein. Gerade in seiner Pein und Pompösität offenbart Lotz am meisten über die Soziologie des Säkularismus. Wie Carl Pinn, dem wir im vorherigen Kapitel begegnet sind, saß er zwischen den Stühlen. Auch er stammte aus ärmlichen Verhältnissen und wandte sich dem Sozialismus und dem Säkularismus mit großen Hoffnungen zu, die sich in tiefe Verbitterung verwandelten, als sich sein Traum, eine intellektuelle Führungsfigur zu werden, nicht erfüllte.

Arbeiterkultur in Leipzig

Wie bereits beschrieben, erfuhr die sozialistische Kultur zwischen 1906 und 1914 eine enorme Ausweitung, insbesondere im Bereich der Arbeiterbildung. Die zahlreichen in diesem Zeitraum veröffentlichten Autobiografien zeigen, dass die Begegnung mit säkularistischem Wissen und die Auseinandersetzung mit der Religion eine wichtige Rolle bei der Herausbildung einer sozialistischen Arbeiteridentität spielten. Am Beispiel der sächsischen Stadt Leipzig sollen nun diese beiden Aspekte zusammengeführt werden, um die Rolle des Säkularismus bei Lehrern und Studenten an Arbeiterbildungsanstalten zu untersuchen. Leipzig, wo August Bebel und Wilhelm Liebknecht zusammenkamen, spielte seit den 1860er Jahren eine Schlüsselrolle in der Geschichte der sozialistischen Bewegung. Als überwiegend protestantische Stadt mit einer hohen Zahl von Kirchenaustritten war sie auch ein Zentrum des Deutschkatholizismus und später des Freidenkertums.[67] Leipzig war eine Hochburg der sozialistischen Lebensreform- und der Jugendbewegung, deren Epizentrum das 1906 erbaute Leipziger Volkshaus war, eine Kultur- und Bildungsstätte, die eine Machtdemonstration sozialdemokratischer Arbeiterkultur darstellte.[68]

Der säkularistische Beitrag zur sozialdemokratischen Kultur zeigt sich in den Biografien ihrer wichtigsten Funktionäre, angefangen mit dem lokal einflussreichen Friedrich Bosse. Er war die führende Figur des Arbeitervereins, der sich dem Bildungs- und Kulturleben der Leipziger Arbeiter widmete und mit 2.000 Mitglie-

67 T. H. Weir, Fourth Confession, S. 51.

68 F. Walter, Vom Milieu zum Parteienstaat, S. 52–56.

dern im Jahr 1892 die Gesamtmitgliederzahl der örtlichen SPD übertraf.[69] Bosse machte die Weltanschauung zum zentralen Thema seiner pädagogischen und literarischen Arbeit. Er schrieb zahlreiche agitatorische Dramen, die vom Arbeiterverein aufgeführt wurden, darunter „Die Arbeitervereine haben doch eine Zukunft!“ (1888), in dem ein sozialistischer Sohn seinen christlichen Vater konfrontiert und erklärt, dass er aus der Kirche ausgetreten sei, weil „es auch schlimm um unsere gesamte Kultur bestellt wäre, wenn Glaubensgrundsätze, die nicht mit den Entdeckungen der Wissenschaft in Einklang zu bringen sind, maßgebend für unser ganzes gesellschaftliches Leben sein sollten“.[70] Im Jahr 1901 wandte sich ein Artikel in dem von Bosse herausgegebenen Mitteilungsblatt des Vereins an die jungen Arbeiter der Stadt und erklärte, dass ihnen das „geistige Rüstzeug“ fehle, um aktive Sozialisten zu werden: „Du bist Sozialdemokrat. Nun gut, arbeite daran, daß der Sozialismus bei dir nicht nur Gefühls- und Herzenssache bleibt, sondern daß er zur wissenschaftlichen Erkenntnis, zur Weltanschauung wird.“ Der Artikel forderte zur Teilnahme an einem Kurs für Wirtschaftswissenschaften auf, dem „gewaltige[n] Lehrgebäude des Marxismus“, um dann Naturwissenschaften zu studieren. „Und giebt nicht das Studium der Entwicklungstheorie (Darwinismus!) die besten Waffen gegen kirchlich-dogmatische Schrullen?“ Neben dieser geistigen Grundlage warb das Mitteilungsblatt für Gymnastik- und Kunstvereine sowie für die Bibliothek und die Versammlungsräume des Vereins, in denen, wie im Mitteilungsblatt zu lesen war, glücklicherweise kein Alkohol konsumiert werden musste, wie in vielen der Kneipen, in denen sozialistische Treffen stattfanden.[71]

Unter Bosses Ägide hielten prominente Freidenker wie der Berliner FRG-Sprecher Titus Voelkel Vorträge im Arbeiterverein. Hermann und Käte Duncker wurden enge Mitarbeiter von Bosse und trugen dazu bei, säkularistische Inhalte in die sozialistische Bildung zu integrieren. Religionskritik erwies sich für den Verein als ein äußerst gefährliches Thema, da ein polizeiliches Verbot drohte. „Im Interesse seiner eigenen Existenz“, warnte Bosse im März 1895 in der Vereinszeitung, werde der Arbeiterverein „vorläufig von Erörterungen religiöser Fragen an den Vereinsabenden absehen müssen, so sehr […] auch hier ganz besonders Aufklärung Not thut“. In den Jahren 1905 und 1906 kam es jedoch zu einer Wiederaufnahme der populärwissenschaftlichen und antireligiösen Vorträge.[72]

Das enorme Wachstum der SPD war der Auslöser für eine Professionalisierung und Rationalisierung der Parteiorganisationen. Steigende Einnahmen ermöglichten

69 H.-J. Schäfers, Zur sozialistischen Arbeiterbildung in Leipzig, S. 35 f.

70 Zitiert in: U. Münchow, Arbeiterbewegung und Literatur, S. 122. Siehe zu Bosse S. 115 – 133.

71 An die jungen Arbeiter!, in: Der freie Bund, Leipzig (August 1901). Vgl. Faksimile in Schäfers, Zur sozialistischen Arbeiterbildung, Beilage 6.

72 H.-J. Schäfers, Zur sozialistischen Arbeiterbildung in Leipzig, S. 40, 106 – 115.

es der Partei und den Gewerkschaften, die Zahl der bezahlten Parteiämter auch im kulturellen Bereich erheblich auszuweiten. In Leipzig trat an die Stelle des größtenteils ehrenamtlich arbeitenden Arbeitervereins das Arbeiterbildungsinstitut, das von Gustav Hennig geleitet wurde,[73] dessen Biografie typisch für viele sozialdemokratische Autodidakten war. Nach der Volksschule absolvierte Hennig eine Lehre als Maschinenarbeiter und zog 1888 nach Leipzig, wo er sich der SPD, dem Arbeiterbildungsverein und dem Freidenkerverein Humboldt anschloss. Letzterer, so schrieb er, habe ihm ein klares philosophisches Fundament gegeben, das auf dem Pantheismus Spinozas und dem Stoizismus des Marcus Aurelius basiere. Dies wich bald „sozialistischen Ideen". 1898 wurde er zum Vorsitzenden des Volksvereins des Stadtteils Plagewitz-Lindenau gewählt und begann seine ehrgeizige Bildungsarbeit, die auch öffentliche Vorträge einschloss – 3.000 soll er Berichten zufolge im Laufe seiner Karriere gehalten haben. Im Jahr 1902 wechselte er den Beruf und wurde Buchhändler bei der sozialdemokratischen „Leipziger Volkszeitung". Als 1906 das Interesse der Partei am Bildungswesen weiter zunahm, übernahm er eine führende Rolle. Als Sekretär des Arbeiterbildungsinstituts organisierte Hennig Konzerte, Vorträge, Kurse und Feiern für die Leipziger Arbeiter. Er begrüßte die Bemühungen der Partei, die Arbeiter vom Alkohol weg und hin zu einem Leben in Harmonie mit der Vernunft und einem vollständigen kulturellen Fortschritt zu führen.[74]

Hennig war auch die zentrale Figur des Arbeiterbibliothekswesens. 1893 gründete er die Zentrale Arbeiterbibliothek in Leipzig mit einem Etat von 357 Mark. Bis 1913 stieg dieser Etat auf jährlich 22.000 Mark für 59 Zweigbibliotheken im Raum Leipzig mit rund 60.000 Bücher. Im gleichen Zeitraum wuchs die Mitgliederzahl von 572 auf 16.015 und die Zahl der ausgeliehenen Bücher von 1.922 auf 197.862.[75] Ab 1909 gab Hennig die überregionale Zeitschrift „Der Bibliothekar" heraus, deren Ziel die Fortbildung von Arbeiterbibliothekaren in ganz Deutschland war. Arbeiterbibliothekare sollten nicht nur fachliches Wissen sammeln, sondern auch als pädagogische Führer die Arbeiter von der populären „Schundliteratur" zu erbaulicheren Werken führen. Hennigs humanistisches Ideal war der vielseitig gebildete Kulturmensch, der seine wissenschaftlichen, moralischen, philosophischen und ästhetischen Fähigkeiten gleichermaßen entwickelte. Dies spiegelt sich in seinen Buchempfehlungen für den Aufbau von öffentlichen Bibliotheken mit begrenztem Etat wider. So empfahl er die Auswahl von naturwissenschaftlichen Werken im Sinne des Monismus, historische und philosophische Bücher der sozialistischen Theorie sowie naturalistische Romane und ältere Klassiker. Hennigs Kombination von Le-

73 Ebd., S. 143.

74 F. Marwinski, Sozialdemokratie und Volksbildung, S. 14 f.

75 Der Bibliothekar, 5/9 (1913), S. 641.

bensreform und klassischem Idealismus, Marxismus und monistischer Philosophie ist damit ein Paradebeispiel für eine sozialistische Version einer Politik der Kultur kurz vor dem Ersten Weltkrieg.[76]

In einer Ausgabe des „Bibliothekars“ veröffentlichte Hennig Entwürfe für Exlibris zur Verwendung in Arbeiterbibliotheken (Abb. 5.2). Sie zeigen das idealisierte Verhältnis des Arbeiters zum Wissen, das er propagierte. Zwei davon stellen das Lernen als nächtliche Aktivität dar, die stattfindet, wenn die Fabriktore geschlossen sind. Der Wissenserwerb wird als der Arbeit überlegen dargestellt: Das Licht der Wissenschaft bringt Erleuchtung, während die Arbeitswerkzeuge im Dunkeln bleiben. Ein drittes Bild zeigt einen älteren Mann im Arbeiterhemd, einen Sokrates oder Darwin der Arbeiterklasse, der in einer Bibliothek sitzt. Um ihn herum sind Instrumente der Wissensaneignung versammelt, und an der Wand steht ein unter Bibliothekaren beliebter lateinischer Spruch: „Wer weiß, wo das Wissen ist, ist dem Wissen am nächsten“. Unter dem Zettelkatalog steht in Esperanto die Aufforderung „Organisieren!“.

Säkularismus und sozialistische Jugend: Walter Ulbricht in Leipzig

Zu den allgemeinen Bildungsanstrengungen der SPD und der Freien Gewerkschaften kam zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein neuer Schwerpunkt, der sich auf jugendliche Arbeiter konzentrierte. Ab 1905 unterstützte die Partei neue Jugendorganisationen und stellte großzügige Mittel für ihre Zeitungen zur Verfügung. In einer frühen historischen Veröffentlichung aus dem Jahr 1956 schildert der SED-Funktionär Fritz Globig (geboren 1892) seine persönlichen Erfahrungen in der Leipziger Arbeiterjugend und betont die zentrale Bedeutung des religiösen Bekenntnisses für die sozialistische Jugendbewegung. Globigs Mutter war fromm und brachte die Kinder in die Kirche, während der Vater zu Hause blieb und den Kindern naturwissenschaftliches Wissen über „die Welt der Pflanzen und Tiere“ vermittelte. Die Wut des Sohnes auf die Obrigkeit entlud sich zum ersten Mal, als ihn ein Volksschullehrer wegen seiner Armut hänselte und als er den enormen Reichtum des örtlichen Pfarrers sah. Als sein jüngerer Bruder in der Öffentlichkeit verprügelt wurde, „war zwischen mir und dem Pfarrer Feindschaft beschlossen“.[77] Konflikte mit der Kirche begleiteten auch die Gründung der Arbeiterjugend. Mit

76 Nach der Spaltung der SPD 1917 schloss sich Hennig der USPD an und leitete zwischen 1919 und 1923 die Heimvolkshochschule Tinz nahe Gera in Thüringen, ein wichtiges staatlich gefördertes Zentrum für Arbeiterbildung, an dem auch sein säkularistischer Kollege Otto Jenssen eine wichtige Rolle spielte (siehe Kap. 8). Nach dem Krieg traten Jenssen und Hennig der ostdeutschen SED bei.
77 F. Globig, Aber verbunden sind wir mächtig, S. 17 f.

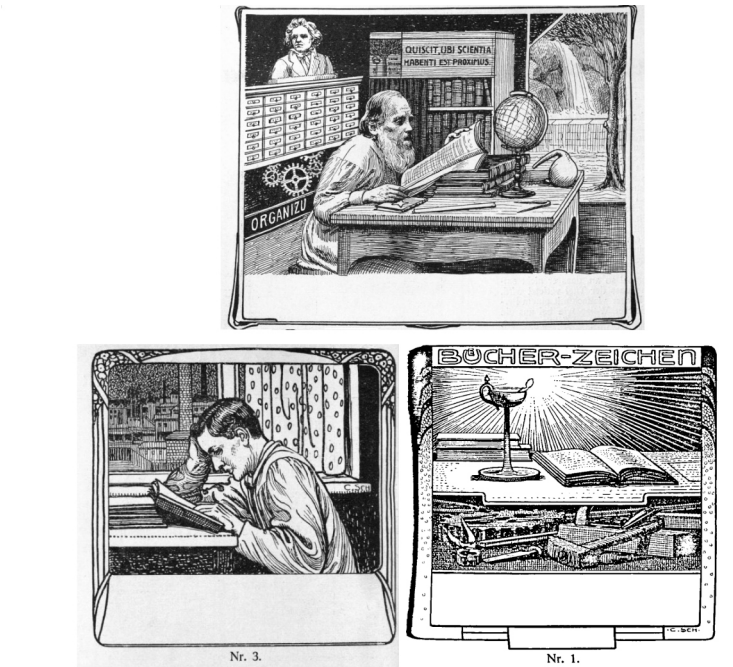


Abb. 5.2 Exlibris für Arbeiterleser: Gustav Hennig, „Buch-Eigener-Zeichen“ (Der Bibliothekar, 1/4, Beilage, August 1909).

435.000 Mitgliedern in den christlichen Jugendverbänden dominierten die evangelische und die katholische Kirche die Jugendbewegung und sahen in der Gründung von Arbeiterjugendvereinen eine ernsthafte Bedrohung. Als die Sozialisten im November 1904 in Berlin eine Versammlung zur Organisierung jugendlicher Arbeiter einberiefen, stießen sie auf den erbitterten Widerstand von Pfarrer Reinhard Mumm, einem prominenten protestantischen Konservativen, der mit Anhängern des CVJM angereist war. Laut Globig waren die Sozialisten mit 800 Anwesenden in der Mehrheit und vertrieben Mumm und seine 200 Anhänger aus dem Saal.[78]

Da der Staat Frauen und Minderjährigen die Teilnahme an politischen Vereinigungen untersagte, musste sich die neue Jugendbewegung auf die Bereiche Kultur und Bildung konzentrieren. Damit wurde die Kultur, das bevorzugte Betätigungsfeld der säkularistischen Bewegung, für eine ganze Generation junger, um 1890 geborener Arbeiter zum ersten Anknüpfungspunkt der sozialistischen Bewegung.[79] Das

78 Ebd., S. 30.

79 W. Münzenberg, Die dritte Front.

gilt auch für Willi Münzenberg, den späteren Pressechef der kommunistischen Bewegung, und Walter Ulbricht, einen der wichtigsten Politiker der DDR. Dass Ulbricht seine prägenden Bildungserfahrungen in den von Säkularisten wie Hennig gegründeten und geleiteten Einrichtungen machte, ist ein interessanter Umstand und Stoff für weitere Forschungen, sowohl wegen seines exemplarischen Charakters als auch, weil sich hier eine wichtige biografische Facette der bedeutendsten Führungsfigur des deutschen Kommunismus im 20. Jahrhundert offenbart.

Während Hennig und Globig ihren eigenen Weg zu Sozialismus und Säkularismus fanden, wurde Ulbricht gewissermaßen in beide Kulturen hineingeboren. Nachdem seine Eltern 1897 aus der evangelischen Kirche ausgetreten waren, wurde Ulbricht vom obligatorischen Religionsunterricht in der Schule befreit. Stattdessen erhielten er und die drei anderen Kinder sozialdemokratischer Eltern – bekannt als „die Roten" – von einem „freireligiösen" Lehrer Unterricht in Astronomie, Archäologie, Naturwissenschaften und Technik. Anders als im preußischen Berlin, wo die Kinder von Dissidenten zum christlichen Religionsunterricht gezwungen wurden, hatte Sachsen das den deutschkatholischen Gemeinden 1848 gewährte Recht, Dissidentenkindern in Schulen Religionsunterricht zu erteilen, nicht aufgehoben.[80] Wie wichtig Ulbrichts konfessionelle Verbundenheit mit der Dissidenz war, zeigt seine überraschende Antwort auf die Frage nach seiner subjektiven religiösen Überzeugung in einem Fragebogen, den er während seines späteren Exils in der Sowjetunion ausfüllte. Auf die Frage „Wenn Sie ungläubig sind, von welchem Alter an?" antwortete er „4 Jahre": Das war sein Alter, als seine Eltern aus der Kirche austraten.[81]

1907 absolvierte Ulbricht die Jugendweihe und schloss sich 1908 dem neu gegründeten Arbeiterjugend-Bildungsverein Alt-Leipzig an, wo Alfred Herre, ein linker Sozialist, der nach dem Krieg die Freidenkerzeitschrift „Der Atheist" herausgab, neben Gustav Hennig einer der Hauptdozenten war. Herre bot der Leipziger Jugend regelmäßig eine Reihe von Vorlesungen an, in denen die monistische Kosmologie in die Evolutionsbiologie überging und mit den Stufen der Klassenentwicklung endete.[82] Der Arbeiterjugend-Bildungsverein vertrat eine strenge Moral. Ein ehema-

80 P. Drews, Die freien religiösen Gemeinden der Gegenwart, S. 484–527.

81 M. Franck, Walter Ulbricht, S. 80.

82 Herres Vortragsreihe von 1911/1912 bot jungen Sozialisten 25 Veranstaltungen über „die soziale Entwicklung der Menschheit": 1. Ansichten über den Ursprung der Welt, 2. Der Kosmos, 3. Die Erde, 4. Das Leben auf der Erde, 5. Die Entwicklung des Menschen aus der Tierwelt, 6. Die kulturelle Entwicklung des Menschen, 7. Die soziale Entwicklung des Menschen, 8. Ursprung und Entwicklung der Religion, 9. Antike Gesellschaft, 10. Feudale Gesellschaft, 11. Bourgeoise Gesellschaft. H.-J. Schäfers, Zur sozialistischen Arbeiterbildung in Leipzig, S. 172f. Der KPD-Führer Ernst Thälmann besuchte 1900 eine Jugendweihe in Hamburg.

liges Mitglied kommentierte später: „Wir waren gegen Ausbeutung, Alkohol, Rauchen, Kartenspielen, Fußball und Schundliteratur“.[83] Solche Bücher wurden regelmäßig gesammelt und bei festlichen Anlässen verbrannt. Es ist überliefert, dass Ulbricht an einem dieser Abende mit großem Pathos Goethes „Prometheus“ rezitierte.[84] Mit ihrer Begeisterung fürs Wandern, Singen und Gitarre Spielen hatte die sozialistische Jugend Leipzigs viel mit dem bürgerlichen Wandervogel gemeinsam, nur dass sie rote Taschentücher an ihren Wanderstöcken trugen.[85]

In der Verbindung von traditioneller humanistischer Bildung und zeitgenössischen Strömungen der Lebensreform verfolgte Ulbricht einen Weg der Selbstveredelung, der körperliche, geistige, sittliche und ästhetische Betätigung miteinander verband. Er trat dem Turnverein „Eiche“ bei, der im Leipziger Volkshaus trainierte. Typisch für das sozialistische Konzept des Turnens betrieben die Mitglieder der Eiche keinen Leistungssport, sondern arbeiteten an der Gesundheit und Harmonie des individuellen und kollektiven Körpers, den sie bei Feiern anderer Arbeitervereinigungen in so genannten „Marmorgruppen“ zur Schau stellten, bei denen die Sportler unter bunten Lichtern die Posen klassischer Statuen einnahmen.[86]

Ulbrichts erfolgreiche Verinnerlichung des säkularistischen Bildungsprojekts zeigt sich in seinen Exkursionen, die er 1911 und 1912 als Tischlergeselle „auf der Walze“ unternahm. Laut der offiziellen Biografie, die der DDR-Dichterpreisträger Johannes Becher 1958 verfasste, betrachtete Ulbricht jede Station seiner Reise als Gelegenheit zum „wissenschaftlichen“ Studium, angefangen mit dem Besuch der Internationalen Hygiene-Ausstellung in Dresden. In Galerien in München, Zürich und Amsterdam betrachtete er Gemälde, um die „Gesetze der Schönheit“ zu erlernen. In Luzern arbeitete er sich durch drei Bände von „Die Geologie der Schweiz“ und sammelte Steine „nicht etwa wegen ihrer schönen Form oder ihrer schönen Farben, sondern nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten“.[87] Ulbricht war nicht der einzige aufstrebende sozialistische Intellektuelle, der seine Gesellenwanderungen als Bildungsreise verstand. Auf seinen Reisen durch Westdeutschland und die Schweiz im Jahr 1895 führte der junge Berliner Tapezierer und Freireligiöse Adolf Harndt ein Tagebuch über seine kulturellen Eroberungen, das in einem plauderhaften und aufgesetzten Stil geschrieben und mit französischen und engli-

83 C. Stern, Ulbricht, S. 22.
84 J. R. Becher, Walter Ulbricht, S. 21.
85 C. Stern, Ulbricht, S. 21f.
86 Ebd., S. 23.
87 Ebd., S. 26, 27; J. R. Becher, Walter Ulbricht, S. 30, 32.

schen Ausdrücken gespickt war, als richtete er sich an einen imaginären gebildeten Leser.[88]

1912 trat Ulbricht in die SPD ein und belegte Kurse in den parteinahen Arbeiterbildungsstätten. Er befolgte die Ratschläge zum Selbststudium aus „Der Bibliothekar" und machte sich stenografische Notizen zu den zahlreichen historischen und populärwissenschaftlichen Büchern, die er in der Bibliothek auslieh. 1913 wurde er einer von Hennigs 163 ehrenamtlichen Bibliothekaren. Als Funktionär der Arbeiterjugendbewegung leitete Ulbricht 1914 eine Veranstaltung zur Sommersonnenwende und erklärte den Teilnehmern, „wie wir diese Feiern als Materialisten feiern und gestalten wollen".[89] Ein Foto aus dem Jahr 1914 (siehe Abb. 5.1) zeigt den 20-jährigen Ulbricht in Anzug und Krawatte als selbstbewussten wenn auch etwas biederen sozialistischen Führer in spe.

Die sozialistische Jugendbewegung in Leipzig fand in der DDR große Beachtung, nicht zuletzt weil einer der ersten und wichtigsten Politiker des ostdeutschen Staates hier seine Jugendjahre verbrachte. Historiker und ehemalige Weggefährten Ulbrichts waren jedoch bestrebt, den angehenden Kommunisten von dem später als falsch bezeichneten Weg der Kulturreform zu distanzieren. 1961 behauptete Hans-Joachim Schäfers, die stetige Ausweitung der Arbeiterbildung in Leipzig sei seit 1906 mit einer Erosion ihres revolutionären Inhalts einhergegangen. Als der radikale Hermann Duncker die Leipziger Szene verließ, sei der historische Materialismus dem Reformismus und Revisionismus gewichen. Für Schäfers war die freigeistige naturwissenschaftliche Erziehung ein Aspekt dieser Tendenz, und Hennigs „übertriebene Naturschwärmereien […] lenkten einen großen Teil der Leipziger Arbeiterjugend objektiv vom politischen Tageskampf ab".[90] Fritz Globig, zwischen 1908 und 1911 selbst Mitglied des Arbeiterjugend-Bildungsvereins, erinnerte sich an Hennig als einen „romantische[n] Bildungsphilister", der „kleinbürgerliche Bildungsmethoden" kopierte und „hundertmal über die ‚Wertschätzung und Freude am Kleinen und Kleinsten in der Natur'" dozierte.[91] Andere DDR-Politiker, die Ulbricht in Leipzig gekannt hatten, kamen den Biografen zu Hilfe und erinnerten sich an Ulbricht als entschiedenen Gegner des Revisionismus. Bruno Apitz, Autor des berühmten Romans „Nackt unter Wölfen" über seine Zeit in einem nationalsozialistischen Konzentrationslager, erinnerte sich später, wie Ulbricht ihm ein Exemplar von Marx' „Lohnarbeit und Kapital" in die Hand drückte und ihn so davor be-

88 Harndts „Reiseeindrücke", Mai 1895, Nachlass Harndt.

89 M. Franck, Walter Ulbricht, S. 41, 44.

90 H.-J. Schäfers, Zur sozialistischen Arbeiterbildung in Leipzig, S. 185.

91 F. Globig, Aber verbunden sind wir mächtig, S. 87.

wahrte, im „Brei des Reformismus“ zu ertrinken, der sich 1914 angeblich in der Jugendorganisation Alt-Leipzig ausbreitete. [92]

Trotz solcher Belege für Ulbrichts revolutionäre Haltung ist das Bild, das die historischen Dokumente zeichnen, komplizierter. Sie zeigen, dass sich Ulbricht der möglichen Spannung zwischen Klassenkampf und Religionskritik durchaus bewusst war. Ein von ihm verfasster Schulaufsatz über „Die Triebkräfte der deutschen Reformation“ weist ihn als einen kompetenten Experten der historisch-materialistischen Analyse aus. Darin kritisierte er die „bürgerlichen Historiker“, deren „idealistische Geschichtsauffassung nicht die elementaren Triebkräfte, die wirtschaftlichen Interessengegensätze skizziert, sondern nur die religiöse Hülle, in der diese [...] Verhältnisse zum Ausdruck kommen“.[93] Dass Ulbricht auf der Seite des revolutionären Marxismus gegen Lebensreform, humanistische Bildung und Monismus stand, lässt sich allerdings nicht in den Quellen nachweisen. Seine eigene aktive Teilnahme und Propagierung der säkularistisch-sozialistischen Kultur legt nahe, dass er keinen Widerspruch zwischen den beiden Materialismen sah. Selbst seine Unterstützung der „Liebknecht-Gruppe“ und ihrer revolutionären Opposition gegen den Krieg bedeutete nicht, dass er seinen philosophischen Elitismus aufgegeben hatte. Als er während des Krieges auf dem Balkan mit den schrecklichen Auswirkungen des preußischen Militarismus konfrontiert war, schrieb er an seine Eltern, er habe Zuflucht in der Lektüre Homers gesucht.[94]

In den letzten Kriegsmonaten, kurz bevor er zum Revolutionär wurde, veröffentlichte Ulbricht einen Artikel in „Der Bibliothekar“, der – möglicherweise wegen seines harmlos klingenden Titels „Lesegewohnheiten der Balkan-Truppen“ – von seinen Biografen übersehen wurde. Dennoch ist dieses Dokument bemerkenswert, weil Ulbricht darin das Vorrecht moralisch und intellektuell überlegener Männer behauptet, darüber zu entscheiden, was das Beste für die Arbeiter sei – eine Haltung, die von den liberalen Eliten, die sich als Kulturträger Deutschlands verstanden, ebenso geteilt wurde wie von der späteren kommunistischen Bewegung. In seinem Artikel trug Ulbricht Argumente über den Einfluss von guter und schlechter Literatur auf die Arbeiter zusammen, die er von Hennig und Herre übernommen hatte, und übertrug sie auf die auf dem Balkan stationierten Soldaten. Trotz des fehlenden Zugangs zu Büchern, schlechter Beleuchtung, übermäßiger Hitze und vor allem trotz der „nachhaltig schädigenden Wirkung der Fieberkrankheiten auf die Gehirntätigkeit“ (Ulbricht war an Malaria erkrankt) suchten die Soldaten in der Literatur nach „geistiger Nahrung“. Leider bevorzugten sie oft „minderwertige

92 H. Voßke, Walter Ulbricht, S. 33 f.
93 Abgedruckt ebd., S. 34 f.
94 M. Franck, Walter Ulbricht, S. 45, 51.

Geistesprodukte“ und „Schundliteratur“ und ließen die Klassiker verstauben. In Anlehnung an Hennigs Forderung, die Bibliothekare müssten die Arbeiter zur richtigen Literatur führen, wies Ulbricht das Argument, die Arbeiter sollten lesen, was sie wollten, als kapitalistisch zurück: „Gute Geschäftsleute und schlechte Volksbildner werden mir das – ach, schon so abgenutzte – Argument entgegenhalten, dass die starke Frage nach den Oben angeführten Schriften zum Entgegenkommen an den Geschmack der Käufer oder Entleiher zwinge. Von einem bestimmten Geschmack kann insofern keine Rede sein, als sich die meisten Leser durch Urteilslosigkeit in literarischen Fragen auszeichnen.“ Schundliteratur ist eine Folge der „Lebensverhältnisse der Truppen, welche die geistige Konzentration erschweren oder oft unmöglich machen.“ Die gute Literatur müsse an die Stelle der minderwertigen treten, um „diese Auswüchse zu beseitigen“. Ulbricht gab dann ein Beispiel für die transformative Wirkung guter Literatur. Die Soldaten seiner Kompanie, die zu zehnt in einem Zimmer in Mazedonien lebten, spielten normalerweise Karten oder lasen billige Romane. Aber als einer von ihnen anfing, hochwertige Bücher aus dem Soldatenzentrum mitzubringen und aus Ludwig Thoma, Mark Twain oder Wilhelm Raabe vorzulesen, „waren Skatspiele und Liebesromane vergessen“. Doch, beklagte Ulbricht, „wie wenig Propaganda [wird] für gute Literatur betrieben und wieviel seltener darüber gesprochen“.[95]

Kurzum, laut Ulbricht blieb der universelle Durst nach Selbstbewusstsein und Bildung wegen der objektiven, materiellen Bedingungen einer ungerechten Klassengesellschaft unbefriedigt. Das Ergebnis war, dass die Soldaten (wie sonst die Arbeiter), auf sich allein gestellt, der Traumwelt des Konsumkapitalismus zum Opfer fielen. Levenstein hätte sich dieser Sicht der voraufgeklärten Arbeitermassen angeschlossen, deren „Geschmack“ nicht zu trauen sei, da er sich an den niedrigsten geistigen Produkten orientierte. Zwei mögliche Wege führten aus dieser Misere heraus: Bildung oder Zwang, d. h. der erlernte Kontakt mit wahrer Kultur oder die Unterbrechung des Zugangs zu schlechter Literatur. Diese Art von Moralismus lässt sich nicht in eine bestimmte politische Position übersetzen. Ulbricht schloss sich dem linken Flügel der USPD an, der die Demokratie ablehnte und sich dem Kommunismus zuwandte, während Paul Löbe ein Gemäßigter blieb, der die Kriegsanstrengungen unterstützte und später zu einem führenden Vertreter der Weimarer Demokratie wurde. Dennoch zeigt Ulbrichts Fall, dass sich kultureller Elitismus, wie er in der Leipziger Arbeiterkulturbewegung der Vorkriegszeit gepflegt wurde, mit dem Konzept der Diktatur des Proletariats, d. h. einer Diktatur derer, die das richtige Bewusstsein und den richtigen literarischen Geschmack hatten, vereinbaren ließ.

95 W. Ulbricht, Die Lektüre der Balkantruppen, in: Der Bibliothekar, 10/9–10 (Sept. 1918), S. 1154 f.

Frauen und Säkularismus

Bisher hat sich die Untersuchung weitgehend auf den roten Säkularismus und seinen Einfluss auf die Lebensgeschichten von Männern und männlichen Jugendlichen der Arbeiterklasse konzentriert. Im Folgenden sollen nun die Arbeiterinnen in den Blick kommen, deren Verhältnis zum Säkularismus besondere Aufmerksamkeit verdient. Historiker sind sich seit Langem der starken Präsenz religiöser Dissidentinnen in der frühen Frauenbewegung bewusst. Während in den Vereinigten Staaten hier vor allem die Evangelikalen dominierten, bildeten in Deutschland die Frauenvereine der entstehenden freireligiösen Gemeinden in den 1840er Jahren ein Sammelbecken für viele spätere Feministinnen.[96] Dennoch hat die historische Forschung den freireligiösen Gemeinden und dem Säkularismus in der Entwicklung der sozialistischen Frauenbewegung wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Von den vier Frauen, die der englische Historiker Richard Evans als die wichtigsten Führungsfiguren dieser Bewegung in den 1890er Jahren nennt – Ottilie Baader, Emma Ihrer, Lily Braun und Clara Zetkin – war nur Zetkin nicht Mitglied in einer freigeistigen Organisation.[97] Die drei anderen kamen über den Säkularismus zum Sozialismus, ebenso wie die Gewerkschafterinnen Ida Altmann und Agnes Wabnitz, denen wir in den vorangegangenen Kapiteln begegnet sind. Auch viele Vertreterinnen der radikalen „bürgerlichen" Frauenbewegung, die mit ihren sozialistischen Kolleginnen zusammenarbeiteten, waren prominente Säkularistinnen, so die Freidenkerin Hedwig Henrich-Wilhelmi und die Sexualreformerinnen Helene Stöcker und Grete Meisel-Hess, die beide dem Monistenbund angehörten.[98]

Um das Verhältnis von Säkularismus und sozialistischem Feminismus näher zu beleuchten, sollen die ersten Organisationsversuche von Berliner Arbeiterinnen untersucht werden, bei denen Sozialisten, Christen und Liberale heftig miteinander konkurrierten. In der ersten Geschichte der Berliner Arbeiterinnenbewegung, die 1889 erschien, betonte Adeline Berger die Signalwirkung einer Rede aus dem Jahr 1869 von Louise Peters, einer ehemaligen Revolutionärin und Deutschkatholikin, die 1865 den Allgemeinen Deutschen Frauenverein mitbegründet hatte und dessen erste Vorsitzende war. Angeregt durch diese Rede engagierte sich die jüdische und linksliberale Lina Morgenstern, später Mitglied der Freidenker-Vereinigung Lessing, beim Aufbau einer Berliner Frauenorganisation. Inmitten der wachsenden

96 S. Paletschek, Frauen und Dissens; D. Herzog, Intimacy and Exclusion.

97 R. Evans, Sozialdemokratie und Frauenemanzipation im deutschen Kaiserreich, S. 128–146.

98 Weitere Frauen, die für freigeistige Publikationen schrieben oder Mitglieder in freigeistigen Organisationen waren, sind Henriette Fürth, Anna Siemsen, Lou Andreas-Salomé, Maria Krische, Maria Asmus, Maria Holgers und die sozialistische Funktionärin Hedwig Gubela.

Spannungen zwischen linksliberalen, demokratischen und sozialistischen Parteien Mitte der 1870er Jahre spaltete sich 1877 eine sozialistische Frauengruppe ab, die jedoch bald polizeilich verboten wurde.[99] Ein zweiter Organisationsversuch war die Gründung des Vereins zur Wahrung der Interessen der Arbeiterinnen im Jahr 1885. An seiner Spitze stand die aristokratische Aktivistin gegen Prostitution Gertrud Guillaume-Schack, aber auch drei Frauen, die in der Berliner freireligiösen Gemeinde aktiv waren, spielten eine führende Rolle: Emma Ihrer, Agnes Wabnitz und Hedwig Henrich-Wilhelmi. Unzufrieden mit „dem vornehmen Element ihrer Führerinnen", spalteten sich einige Arbeiterinnen ab und gründeten den Berliner Arbeiterinnen-Verein im Norden, der sich als erste Frauenorganisation zur sozialistischen Bewegung bekannte. Zwei der vier Mitglieder seines „Agitationskomitees" waren Mitglieder der freireligiösen Gemeinde (Wabnitz und Hedwig Gubela), und zahlreiche freireligiöse Redner wurden zu Vorträgen eingeladen.[100]

Der führende Berliner Sozialist Paul Singer, in dessen Konfektions- und Mantelfabrik viele Arbeiterinnen beschäftigt waren, konkurrierte mit dem christlichsozialen Adolf Stoecker um eine der ersten Frauengewerkschaften, den Verein der Mantelnäherinnen in Berlin. Stoecker sagte später vor Gericht aus, er habe Emma Ihrer 1.000 Mark angeboten, um die Frauenbewegung von den Sozialisten fernzuhalten.[101] Angesichts dieser Konkurrenz verwundert es nicht, dass freigeistige Themen in den Reden der Berliner Frauenorganisationen zu dieser Zeit eine große Rolle spielten und viele Versammlungen von der Polizei wegen antireligiöser Propaganda aufgelöst wurden. 1886 verbot die Polizei alle drei Vereine für berufstätige Frauen. Doch zwei Jahre später begannen Ihrer und Baader, neue Frauenvereine zu organisieren.[102]

Trotz der Prominenz einzelner weiblicher Mitglieder waren die meisten freigeistigen Organisationen männlich dominiert. Männliche Freidenker betonten immer wieder, dass die Geschlechterordnung ein wesentlicher Faktor für den Machterhalt der orthodoxen Religion sei. Der Prediger der Berliner freireligiösen Gemeinde G. S. Schaefer warnte 1884 davor, dass „das ungebildete Volk und auch die Frauen, wie alle minder starken Geister" eine „massive, greifbare Religion" verlangten, „während starke Geister und namentlich die Männer der Wissenschaft der

99 Die freigeistige Basis des frühen sozialistischen Feminismus wird in J. Quataert, Reluctant Feminists in German Social Democracy, S. 56–58, nicht erwähnt.

100 A. Berger, Die zwanzigjährige Arbeiterinnen-Bewegung Berlins und ihr Ergebnis, S. 27.

101 H. Niggemann, Emanzipation zwischen Sozialismus und Feminismus, S. 57.

102 A. Berger, Die zwanzigjährige Arbeiterinnen-Bewegung Berlins und ihr Ergebnis, S. 38, 41; H. Niggemann, Emanzipation zwischen Sozialismus und Feminismus, S. 57.

freien Weltanschauung huldigen“.[103] Er forderte die Männer auf, ihr patriarchalisches Vorrecht im Namen des Fortschritts auszuüben. Wegen der Neigung der Frauen „an dem religiösen Wahnsinn festzuhalten“, sei es die „Pflicht jedes Mannes, seiner Frau energisch entgegenzutreten und seine Kinder nur so unterrichten zu lassen, wie er es für richtig hält“. In seinen 1885 veröffentlichten Thesen zur moralischen Erziehung behauptete Schaefer, das Ziel der Gleichberechtigung der Geschlechter erfordere eine vorübergehende männliche Vorherrschaft, damit die Männer die Frauen erziehen könnten: „Darum ist die Frauenfrage zunächst noch eine Frage, d.i. Aufgabe der Männer“.[104]

Der freireligiöse Sozialist Adolph Hoffmann gab diesem Argument in seiner 1892 erschienenen Broschüre „Ein Warnruf! An die Frauen und Mädchen aller Klassen“ eine marxistische Wendung, indem er die reaktionäre Haltung der Frauen auf ihre Abwesenheit vom kapitalistischen Produktionsprozess zurückzuführte. „Der Mann ist heute nicht mehr vom öffentlichen Leben zurückzuhalten, wo er geht und steht, drängen sich die politischen Fragen auf, welche heute die ganze Welt erschüttern, die Stühle der Gewaltigsten ins Wanken bringen und dem Geldsack seinen Halt rauben. Die Not, der Kampf ums Dasein bei der heutigen verlotterten Gesellschaftsordnung ist es, welche die Männer und auch schon einen kleinen Teil der Frauen und Mädchen gezwungen hat, in das Lager des kämpfenden Proletariats zu flüchten und teilzunehmen an dem Befreiungskampf.“ Isoliert in der Privatsphäre der Familie konnten die meisten Ehefrauen nicht verstehen, dass das Geld und die Zeit, die ihre Männer für politische und intellektuelle Aktivitäten verwendeten, in Wahrheit ein nobles Engagement für die Befreiung der Menschheit darstellten. Zwei Entwicklungen könnten die daraus resultierenden Ehekrisen lindern: mehr Bildung von Frauen und ihr Eintritt in die Welt der Industriearbeit, wo sie in den „heiligen Kampf“ hineingezogen werden würden.[105] Hoffmann war nicht der Einzige, der den Erfolg des Sozialismus und die Befreiung der Frau mit der Zerstörung der christlichen Gesellschaft verband. Am Ende seiner Rede über „Das herrliche Elend der Frauenfrage“ vom September 1890 ließ das frischgebackene

103 Schaefer unterstützte die Arbeit der Frauenvereinigung der FRG, die von seiner Frau und den Ehefrauen der führenden Männer der Gemeinde geleitet wurde. LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 15046, S. 344. 1925 bekräftigte Bruno Sommer die Notwendigkeit für Freidenker, sich in ihren Bildungsbemühungen speziell an Frauen zu wenden, um sie von der klerikalen Herrschaft zu befreien. Siehe B. Sommer, Schafft Freidenker-Bibliotheken!, S. 18–20.

104 LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 12978, S. 78. G. S. Schaefer, „Thesen über die falsche Gefühlsbildung, insbesondere der Mädchen, durch Haus und Schule, aufgestellt zur weiteren Besprechung der Prinzipien des Vereins für Reform der Schule und Erziehung in der öffentlichen Versammlung für Frauen und Männer, den 24. März 1885, Abends 8 Uhr, Sopienstraße 15.“ In LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 15047, S. 7.

105 A. Hoffmann, Ein Warnungsruf!, S. 9.

Mitglied der Stadtverordnetenversammlung Ewald Vogtherr die Zuhörer zwei Resolutionen verabschieden: erstens, dass der Austritt aus den Staatskirchen ein gutes Mittel zur Agitation in der „Frauenfrage“ sei, und zweitens, dass alle anwesenden Männer „ihren Frauen einen gleichberechtigten Status zugestehen“ sollten.[106]

Die Forderungen dieser männlichen Säkularisten nach weiblicher Bildung scheinen im Widerspruch zu den Argumenten der Historikerinnen Dagmar Herzog und Joan Scott zu stehen, die die weit verbreitete Annahme in Frage stellen, der Säkularismus habe eine emanzipatorische Wirkung auf Frauen gehabt. Herzog behauptet, dass in der Zeit vor der Revolution von 1848 männliche Liberale die Emanzipation der Frau (in Verbindung mit vollen Rechten für Juden und religiöse Dissidenten) zwar im Namen des Humanismus unterstützten. Sie behielten sich jedoch eine erzieherische Rolle vor, die die männliche Vorherrschaft fortschrieb.[107] Scott geht noch weiter in ihrer These, der in liberalen und radikalen republikanischen Kreisen des 19. Jahrhunderts entstandene Säkularismus sei ein ideologischer Eckpfeiler männlich-bürgerlicher Herrschaft in der europäischen Moderne gewesen.[108] Auch wenn diese Studien die allzu rosige Darstellungen der Beziehung zwischen Säkularismus und Feminismus korrigiert haben, müssen die Überschneidungen zwischen beiden noch erklärt werden. Die Historikerin Laura Schwartz stellt für England im selben Zeitraum fest: „In der Frauenbewegung aktive Säkularistinnen waren ebenso sehr von ihrem Freidenkertum motiviert wie von ihrem Engagement für Frauenrechte, oder anders ausgedrückt: Diese beiden intellektuellen Strömungen waren eng miteinander verflochten.“[109] Drei Faktoren können eine ähnliche Verflechtung auch für Deutschland erklären. Zunächst stellten die Frauen einen Hauptkonfliktpunkt in der Auseinandersetzung der Säkularisten und insbesondere der Freireligiösen mit den Kirchen dar. Ähnlich wie die evangelische Innere Mission bemühten sich die Freireligiösen, Frauen zu organisieren, für ihr Wohlergehen zu sorgen, sie zu überwachen und zu sittlicher Besserung anzuleiten. Die Berliner freireligiöse Gemeinde eröffnete sogar ein eigenes Heim für ledige Mütter in Konkurrenz zu evangelischen und katholischen Einrichtungen, die diese Frauen oft zu verstecken suchten.[110]

Zweitens bot der monistische Materialismus „halbgebildeten“ Frauen eine alternative Form der Bildung. Wie aufstrebende männliche Arbeiter hatten auch bürgerliche Frauen und Mädchen keinen Zugang zu neuhumanistischen Bildungs-

106 LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 15799, S. 87.
107 D. Herzog, Intimacy and Exclusion, S. 140–166.
108 J. W. Scott, Sex and Secularism; J. W. Scott, Only Paradoxes to Offer, S. 100.
109 L. Schwartz, Infidel Feminismus, S. 171.
110 Siehe Verweis auf Ledigenheim, NL Harndt, ohne Paginierung.

institutionen. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, blieben Gymnasien und Universitäten bis ins 20. Jahrhundert eine Männerdomäne.[111] Erst 1908 ließ der preußische Staat Frauen regulär zum Studium an der Berliner Universität zu. Von den vorherrschenden Formen des Bildungskapitals dieser Institutionen ausgeschlossen, fühlten sich viele Frauen, die ihren Status verbessern wollten, von der Populärwissenschaft als einer leicht zugänglichen Form des Wissens angezogen. An der Humboldt-Akademie stieg der Frauenanteil von etwa 40 Prozent in den Anfangsjahren auf fast 60 Prozent im Jahr 1896.[112] Eine der Studentinnen war die freireligiöse Gewerkschafterin Agnes Wabnitz, die sich durch ihren Besuch der Humboldt-Akademie berechtigt fühlte, öffentlich zu sprechen und zu lehren.[113] Unter dem Dach der Humboldt-Akademie entwickelten die Berliner Lehrerinnen Minna Cauer und Helene Lange zusammen mit der Ärztin Dr. Franziska Tiburtius 1889 ein eigenes Programm mit „Real-Kursen für Frauen". Lange, wie Cauer eine der bekanntesten frühen Feministinnen Deutschlands, wurde die Leiterin dieses Programms.[114] Bildung war ein zentrales Anliegen aller frühen Frauenvereine in Berlin. So hieß es in der Satzung des linksliberalen Frauenvereins Frauenwohl von 1888: „Anregung geben, Aufklärung bringen, Lücken ausfüllen."[115] Dies liest sich wie ein Appell an „Halbgebildete". Das erste Statut eines sozialistischen Arbeiterinnenvereins aus den späten 1880er Jahren verankerte die Bildung ebenfalls als eines seiner Ziele: „Die Frau steht dem Mann sittlich gleich. Ihre geistigen Fähigkeiten, seither wechselwirkend unterschätzt und ungenügend entwickelt, sind voll auszubilden, um sie demgemäß zu denjenigen Berufen zuzulassen, für welche sie sich befähigt erweist."[116]

---

111 Das erste private Mädchengymnasium wurde 1893 in Karlsruhe eröffnet. L. Morgenstern, Frauenarbeit in Deutschland, Bd. I, S. 25.

112 M. Hirsch, Volkshochschulen, S. 8; K. Hirsch, Die Humboldt-Hochschule, Freie Volkshochschule Groß-Berlin und die Volkhochschulfrage, S. 11, 33.

113 B. Glogau, Agnes Wabnitz, S. 6.

114 Lehrprogramm der Humboldt-Akademie zu Berlin, IV. Quartal 1889, S. 4 f.; Humboldt- Akademie, 1891, IV. Quartal, S. 2. Als eine von vier Frauen, die 1871 in Zürich Medizin studierten, wurde Tiburtius nach ihrem Umzug nach Berlin 1876 vermutlich die erste Ärztin in Preußen. Morgenstern, Frauenarbeit, S. 21. Eine weitere der ersten Ärztinnen mit Universitätsausbildung in Europa war die niederländische Freidenkerin und Feministin Aletta Jacobs.

115 M. Cauer, 25 Jahre Verein Frauenwohl Groß-Berlin, S. 25.

116 Für den Text dieses Programms des Berliner Arbeiterinnen-Vereins im Norden, das von Frau Pötting verfasst und angeblich von August Bebel redigiert wurde, siehe A. Berger, Die zwanzigjährige Arbeiterinnen-Bewegung Berlins und ihr Ergebnis, S. 35–36. An der Gründung dieses Vereins war auch Agnes Wabnitz beteiligt, Augsburger Abendzeitung, 4.9.1885. Ein weiterer Hinweis auf die Bedeutung der säkularistischen Szene für die sozialistische Frauenbewegung ist die Liste der Organisationen arbeitender Frauen, die von der freireligiösen Emma Ihrer 1893 veröffentlicht wurde. Von den 56 Organisationen in Deutschland waren 19 in Berlin ansässig. Zehn davon waren bran-

Drittens bot der naturalistische Monismus einen theoretischen Rahmen, um die Stellung der Frau in der Gesellschaft zu erklären und eine alternative Zukunft zu entwerfen. Altmann, Wabnitz, Henrich-Wilhelmi und Stöcker hielten regelmäßig Vorträge über Naturwissenschaften, insbesondere über Biologie.[117] Die Vorliebe der frühen Feministinnen für die Biologie mag überraschen, wenn man bedenkt, dass die Feministinnen der dritten Welle in den 1980er und 1990er Jahren die Rolle der Soziobiologie bei der Naturalisierung männlicher Vorherrschaft scharf kritisierten, da diese Genderidentität mit Geschlechterdifferenz zu verknüpfen schien.[118] Wissenschaftshistoriker haben der Teilnahme von Frauen an populärwissenschaftlichen Veranstaltungen im Allgemeinen nur eine „ornamentale" Funktion zugeschrieben, die dazu diente, ein Klima bürgerlicher „Geselligkeit" zu schaffen (was von den aktiven männlichen Mitgliedern gewünscht wurde).[119] Mit anderen Worten, sie betrachteten die Teilnahme von Frauen als eine Ausnahme, die die Regel ihres Ausschlusses von der Populärwissenschaft bestätigte. Was in diesen wissenschaftshistorischen Untersuchungen fehlt, sind die spezifischen Motivationen der Frauen, die sich in diesem Bereich engagierten. Ernst zu nehmen ist die Notiz auf der Rückseite einer Fotografie, die eine Frau aus Portland, Oregon, an Ernst Haeckel schickte, sie sei „eine der 1000 jungen Frauen, deren Geist durch Haeckels Werke emanzipiert wurde".[120]

---

chenspezifische Quasi-Vereinigungen; von den übrigen neun hatten vier einen freireligiösen Ursprung oder freireligiöse Vorsitzende, darunter die Arbeiter- Bildungsschule (200 Frauen von 2.000 Mitgliedern), die Freie Volksbühne (Frauen machten die Hälfte der 3.359 Mitglieder aus), die Neue Freie Volksbühne und die Ethische Gesellschaft (64 weibliche Mitglieder von insgesamt 270). Ebenfalls aufgeführt war ein Frauen- und Mädchen-Bildungsverein für Berlin und Umgegend (112 Mitglieder), in dem FRG-Mitglied Agnes Wabnitz unterrichtete. E. Ihrer, Die Organisationen der Arbeiterinnen Deutschlands.

117 Zu den repräsentativen Titeln populärwissenschaftlicher Vorlesungen gehören „Der Kreislauf der Materie ist die Seele der Welt" von Henrich-Wilhelmi im Oktober 1885, „Die Frauen in der geschichtlichen und wissenschaftlichen Entwicklung" und „Die Tätigkeit des Gehirns und der fünf Sinne" von Wabnitz im November 1894 sowie „Die Entstehung von Pflanzen und Menschen" von Altmann im Jahr 1895. In Leipzig hielt Käte Duncker 1899 einen Vortrag über „Soziale Staatsbildung in der Tierwelt". LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 14133; Nr. 14127, S. 92; Nr. 8742, S. 24; H.-J. Schäfers, Zur sozialistischen Arbeiterbildung in Leipzig, S. 59.

118 A. Fausto-Sterling, Myths of Gender, S. 156–204; D. Haraway, Simians, Cyborgs, and Women.

119 A. W. Daum, Wissenschaftspopularisierung im 19. Jahrhundert, S. 125. Ähnliche Feststellungen in A. Zimmerman, Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany, S. 125–130; C. Goschler, Rudolf Virchow, S. 125.

120 H. Schmidt, Ernst Haeckel, S. 91. Otto Lehmann-Rußbüldt, einer der wichtigsten Förderer des Giordano-Bruno-Bundes in Berlin, schrieb am 11.3.1903 an Haeckel: „Miss Isadora Duncan […] ist eine begeisterte Anhängerin des Monismus", kennt „Darwins Schriften genau und ist eine Vereh-

Betrachten wir nun etwas genauer die Gründe für die Anziehungskraft von Haeckels monistischer Biologie, die es seinen Anhängern und Anhängerinnen ermöglichte, die weibliche Identität in einer natürlichen Ordnung außerhalb des moralisch-klerikalen Diskurses zu verorten. Helene Stöcker, eine der bedeutendsten deutschen Sexualreformerinnen, schrieb 1914 über Haeckel: „Wir gehen in seinen Spuren, wenn wir die Mutterschaft von den Fesseln erlösen wollen, die kirchliche Engherzigkeit auf sie gelegt hat, und wenn wir die wissenschaftliche Erkenntnis unseres geschlechtlichen Lebens zu einem Teil der Wissenschaft, der Sexualwissenschaft, machen wollen, die sich aus Natur- und Kulturwissenschaft gleichermaßen heute entwickelt.“[121] Ähnlich wie der Sexualwissenschaftler Magnus Hirschfeld, der Homosexualität als „drittes Geschlecht“ zwischen männlich und weiblich verstand, sah Stöcker in der monistischen Vereinigung von Männlichkeit und Weiblichkeit sowohl Ursprung als auch Ziel sexueller Aktivität, und im Grenzbereich dazwischen „das höchste Ziel menschlicher Entwicklung, die ‚Androgyne‘ im Sinne der Romantik – die Vereinigung von Männlichkeit und Weiblichkeit in der höheren Menschlichkeit“.[122]

Haeckels Evolutionstheorie bot auch einen historischen Rahmen für die Erklärung der angeborenen Unterlegenheit der Frau, die selbst von führenden wilhelminischen Feministinnen akzeptiert wurde. Haeckel unterstützte die Behauptung des Neo-Lamarckismus, dass die von einem Organismus erworbenen Eigenschaften an die Nachkommen weitergegeben werden können. Auf diese Weise könne eine Art ihre Biologie verändern, indem sie „lernt“, sich an neue Dinge in ihrer Umgebung anzupassen. Im Umkehrschluss könnten auch negative Eigenschaften durch Konditionierung von außen in die Spezies hineingezüchtet werden. In diesem Sinne ließen sich scheinbar angeborene Geschlechtsunterschiede als langfristige Folgen männlicher Vorherrschaft erklären. „Männer seien verantwortlich für die Thorheiten und Schwächen des Weibes, weil sie dasselbe an seiner geistigen Entwicklung hemmen“, sagte Henrich-Wilhelmi im März 1891 vor einem großen Berliner Publikum. „Dies sei der Fall bei allen Völkern, bei den Wilden, wie bei den hochzivilisierten. Nur die Form der Geringschätzung der Frau wechsele mit der Entwicklung der Kultur.“[123]

---

rerin speziell Ihrer Thätigkeit in Deutschland und der internationalen geistigen Welt“. Nachlass Haeckel, EHH.

121 Zitiert in: S. Omran, Frauenbewegung und „Judenfrage“, S. 388.

122 Zitiert in: ebd., S. 38. Ein Artikel, der auf die Bedeutung der Naturwissenschaften für die wilhelminischen Feministinnen hinweist, sie aber nicht vollständig erklärt: E. R. Dickinson, Reflections on Feminism and Monism in the Kaiserreich, S. 191–230.

123 Vorwärts, 8.3.1891.

Dieselben Umwelttheorien, die die Minderwertigkeit der Frau postulierten, boten auch Mittel zu ihrer Behebung. In einer Broschüre von 1907 mit dem Titel „Die fromme und die freie Frau" behauptete Gustav Tschirn, der damalige Vorsitzende des Bundes Freireligiöser Gemeinden und des Deutschen Freidenkerbundes, dass die Frau ein Haupthindernis für eine rasche Entwicklung des freien Denkens sei. Dies liege aber nicht an ihrer wahren oder ewigen „Natur". Er verglich die weibliche Schwäche mit den negativen Eigenschaften, die gemeinhin den Juden zugeschrieben wurden. Beide seien das Produkt von Umweltfaktoren: Im Fall der Juden war der Schlüsselfaktor die berufliche Diskriminierung, die Juden dazu zwang, Handels- und Bankberufe zu ergreifen. „Was Wunder also", schloss er, „dass der Geschäftssinn bei ihnen sich zu einem einzigartigen Talent herausbildete und dass im Laufe der Jahrhunderte diese Anlage von Generation zu Generation mehr gezüchtet [als] vererbt wurde!" Frauen litten unter einer repressiven christlichen Erziehung, die ihnen Gehorsam als Tugend beibrachte.[124] Um dies zu ändern, glaubten die Säkularisten, dass ein Umfeld von Demokratie, allgemeiner Bildung, säkularistischer Religion und einer Form von Sozialismus eine „Neue Frau" an der Seite des „Neuen Mannes" hervorbringen würde. Für viele säkularistische Frauen, von der niederländischen Freidenkerin Aletta Jacobs bis zu Helene Stöcker, gingen eugenische Maßnahmen und weibliche Emanzipation Hand in Hand.[125]

Die Vorstellung, dass die Befreiung der Frau von der gegenseitigen Umgestaltung der Ehebeziehung abhinge, wurde von Hedwig Henrich-Wilhelmi im Jahr 1891 hervorgehoben: „Die wahre Emanzipation der Frau besteht im engen Anschluss an den Mann, in dem gleichen Streben mit ihm nach einem gemeinschaftlichen Lebensziele, in dem Kämpfen um gleiche Pflichten und gleiche Rechte. Das freie Weib [...] könne nur einen freien Mann lieben."[126] Nach der Jahrhundertwende wurde in freigeistigen Kreisen intensiv über die Rolle der Ehe als utopische Gemeinschaft diskutiert. Gegenseitige sexuelle Erfüllung, eugenisch gesunde Fortpflanzung, Freundschaft und geistiger Austausch wurden zu Elementen des neuen Ideals der Ehe-Gemeinschaft. Arbeiterinnen, so Adeline Berger 1889, hatten jedoch wenig

124 G. Tschirn, Christentum, Demokratie und Sozialismus, Vortrag gehalten am 5.10.1921 zur Bundestagung in Hannover, S. 20 f.

125 Der Deutsche Bund für Mutterschutz und Sexualreform war 1905 von Helene Stöcker unter maßgeblicher Beteiligung von Soziobiologen wie Alfred Ploetz gegründet worden. Stöcker gab der Zeitschrift der Organisation 1908 einen Namen, der das utopische Potenzial der Eugenik andeutete: „Die Neue Generation". Grete Meisel-Hess betonte 1909, dass die Mutterschutzbewegung, „die die Ziele höchster Rassenwohlfahrt sich zu eigen gemacht hat", die individualistische Frauenbewegung durch „bewußte Maßnahmen der Gesellschaft" ersetzen würde. Zitiert in: U. Ferdinand, Das Malthusische Erbe, S. 257. Siehe auch den Artikel von Stöcker, Monismus und Mutterschutz, in: Neue Generation, 8 (1912), S. 546 – 549.

126 Vorwärts, 8.3.1891.

Verständnis für die von Henrich-Wilhelmi propagierte „freie Liebe“ oder die Abhandlungen über die „Zuchtehe“ gegenüber der „Genossenschafts-Ehe“ aus der Feder des sozialistischen Intellektuellen Curt Baake, der seine Zuhörer für die gemeinsame Kindererziehung zu gewinnen suchte.[127]

Zusammenfassung

In diesem Kapitel wurde die Beziehung zwischen historischem und naturwissenschaftlichem Materialismus untersucht, die beide in der sozialistischen Kultur des Wilhelminischen Deutschlands präsent waren. Trotz gelegentlicher Spannungen bestand ein breiter Konsens darüber, dass beide Materialismen eine Rolle in der sozialistischen Bewegung zu spielen hatten. Für viele Arbeiter war die „sozialistische Weltanschauung“ ein Mix aus „Marx aus zweiter“ und „Haeckel aus erster Hand“. Walter Ulbricht erinnerte 1960 in einer Rede daran, dass „wir damals in der Sozialistischen Arbeiterjugend im Kursus über Volkswirtschaft das Werk von Marx ‚Zur Kritik der politischen Ökonomie‘ lasen und im Kursus über Naturwissenschaft das Werk von Ernst Haeckel. Selten hat ein Buch nachhaltigere Wirkung gehabt als Haeckels ‚Welträtsel‘.“[128] Die Lektüre solch populärwissenschaftlicher Texte gab vielen Arbeitern das intellektuelle Selbstvertrauen und die antiklerikale Rhetorik, um sich zum ersten Mal gegen die Obrigkeit – oft gegen den örtlichen Priester oder Pfarrer – aufzulehnen.

Die Analyse der Biografien von Arbeitern und Arbeiterinnen hat bisherige Annahmen über die politische Bedeutung des intellektuellen Kerns der säkularistischen Weltanschauung in Frage gestellt: den evolutionären, materialistischen Monismus, der von Ernst Haeckel unermüdlich propagiert wurde. Diese Weltanschauung ist in der Forschung vielfach als reaktionär bezeichnet worden. Federführend war hier der Wissenschaftshistoriker Daniel Gasman, der in den 1970er Jahren die These aufstellte, Haeckels Denken habe die Grundlage für die nationalsozialistische Rassenideologie geschaffen.[129] Tatsächlich wurde Haeckels Werk von vielen völkischen Denkern genutzt, und zahlreiche ehemalige Monisten wie sein Sekretär Heinrich Schmidt bezeichneten den Nationalsozialismus nach 1933 als die Vollendung seines biologischen Denkens und seiner Naturreligion.[130] Haeckel hat den Begriff „lebenswert“ mit geprägt und ihn benutzt, um den Völkermord den

127 A. Berger, Die zwanzigjährige Arbeiterinnen-Bewegung Berlins und ihr Ergebnis, S. 37.
128 Zitiert in: P. Klemm, Ernst Haeckel, S. 244.
129 D. Gasman, The Scientific Origins of National Socialism, S. xxii.
130 H. Schmidt, Ernst Haeckel, S. v.

„minderwertigen“ Ureinwohnern Amerikas als Kollateralschaden im Zuge der europäischen Expansion zu rechtfertigen. Die Nationalsozialisten mussten seine Theorie lediglich modifizieren, um die rassistische Ausrottung in Europa zu legitimieren.[131] Doch obwohl Haeckel selbst ein Anhänger des Imperialismus war und glaubte, das evolutionäre Prinzip vom „Überleben des Stärkeren“ sei antisozialistisch und sogar aristokratisch, bestimmten seine politischen Ansichten nicht sein intellektuelles Vermächtnis. Als Haeckel 1919 starb, wurde er im sozialdemokratischen „Vorwärts“ als der „deutsche Enzyklopädist“ gepriesen: „Was einst Diderot, d’Alembert, Voltaire für die Franzosen leisteten, das sollte auch zum Ruhme Haeckels gesagt sein: Er war ein Wegbereiter der geistigen deutschen Revolution“.[132] Daraus lässt sich schließen, dass die monistisch-materialistische Weltanschauung nicht per se emanzipatorisch oder reaktionär war. Ihre Wertigkeit hing davon ab, wie sie in den sozialen Kämpfen artikuliert wurde. Während einige Liberale Haeckels Ideen zur Rechtfertigung des Imperialismus nutzten, betrachteten viele führende Sozialisten sie als eine Waffe im Klassenkampf. Die frühe Frauenbewegung und die Bewegung für die Rechte der Homosexuellen wiederum sahen in Haeckels Theorien großes emanzipatorisches Potenzial für eine neue, von christlichen Normen losgelöste Geschlechterpolitik.

131 E. Haeckel, Die Lebenswunder, S. 157–164.

132 Vorwärts, 9.8.1919.

Kapitel 6
Die Politik des Säkularismus 1905 – 1914

In den ersten fünf Kapiteln dieses Buches wurden die intellektuellen und institutionellen Dimensionen der Kultur des roten Säkularismus umrissen. Im Folgenden sollen die politischen Implikationen des Säkularismus in einer Zeit des politischen Umbruchs betrachtet werden, der 1906 einsetzte und sich zu einer Krise des parlamentarischen Systems zuspitzte, als die Reichstagswahlen von 1912 die größte Zahl sozialistischer Abgeordneter aller Zeiten hervorbrachten. Seit der „Fischer-Kontroverse" Anfang der 1960er Jahre ist der Zusammenhang zwischen dieser Krise und dem von Monarchie, Staat und Militär vorangetriebenen Kriegseintritt im August 1914 Gegenstand heftiger Debatten in der Geschichtswissenschaft. Thomas Nipperdey zufolge führte die instabile Situation des Parlaments dazu, dass sich viele Politiker wie gelähmt fühlten und „die Alternative Krieg oder Revolution" allein der „Entweder-oder-Polarisierung von Ultras" diente. Ähnlich kam Hans-Ulrich Wehler zu dem Schluss, dass aristokratische, militärische und agrarische Kräfte mit der Entscheidung für den Krieg in verwegener Manier eine riskante „Flucht nach vorn" antraten, als sie mit den für sie unlösbaren Problemen der demokratischen Politik konfrontiert waren.[1] Helmut Walser Smith hat auf die religiöse Dimension dieser Krise aufmerksam gemacht, die er aufgrund der sich verschärfenden konfessionellen Gegensätze zwischen Katholiken und Protestanten mit dem Kulturkampf der 1870er Jahre verglich.[2] Bis heute ist der Einfluss des Säkularismus auf die politischen Dynamiken der Vorkriegszeit jedoch unerforscht geblieben, trotz des Aufschwungs antiklerikaler Demonstrationen, des Aufflammens utopischer Kulturentwürfe und der Gründung zahlreicher neuer freigeistigen Organisationen.

Bevor wir uns dem komplexen Zusammenspiel von Religions- und Parteipolitik zuwenden, sollen vorab einige wesentliche Unterscheidungsmerkmale zwischen fünf politischen Gruppierungen skizziert werden, die die säkularistische Bewegung strukturierten. Zunächst einmal gab es die grundlegende Spaltung zwischen dem „bürgerlichen" (oder liberalen) und dem „proletarischen" (oder sozialistischen) Lager. Doch innerhalb dieser beiden Großgruppen gab es Unterteilungen. Auf sozialistischer Seite unterschieden sich die Radikalen, die auf Revolution drängten, von den Revisionisten, die für die Evolution eintraten. Im bürgerlichen Lager befanden sich unter denen, die hier als „Liberale" bezeichnet werden, die Linksli-

1 T. Nipperdey, Deutsche Geschichte 1866 – 1918, Bd. I: Arbeitswelt und Bürgergeist, S. 755 f. H.-U. Wehler, Das Deutsche Kaiserreich 1871 – 1918, S. 40, 192.

2 H. Walser Smith, German Nationalism and Religious Conflict.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.1515/9783111692029-012

beralen, die die Fortschrittspartei und ihre Nachfolger unterstützten, und die Demokraten, die in der Tradition der radikalen Republikaner der 1848-Revolution standen. Eine dritte Gruppierung des bürgerlich-liberalen Lagers schließlich waren die antipolitischen Anhänger einer Herrschaft der kulturellen Eliten. Im Folgenden werden diese Gruppierungen zunächst zu Beginn des Untersuchungszeitraums auf Reichsebene verortet, um dann ihre Interaktionen in unterschiedlichen konfessionellen und politischen Kontexten in den beiden deutschen Staaten Preußen und Bayern auf regionaler Ebene zu untersuchen.

Reichspolitik 1905 – 1908

Im Januar 1905 blickten die deutschen Radikalsozialisten hoffnungsvoll auf die revolutionären Ereignisse in Russland. Doch der Zusammenbruch der russischen Revolution Ende des Jahres nährte ihre seit Langem bestehenden Frustrationen. Trotz des enormen Wachstums der SPD und voller Gewerkschaftskassen hatten viele deutsche Sozialisten das Gefühl, dass sie die Grenzen des parlamentarischen Handelns erreicht hatten. Der gescheiterte Reformversuch des preußischen Wahlrechts, das das Stimmrecht der Arbeiter auf ein Minimum reduzierte und die Fortsetzung der „bürgerlichen" Herrschaft sicherte, stellte die langfristige sozialistische Strategie des „revolutionären Attentismus" in Frage. Diese ging davon aus, dass ein kontinuierliches Wachstum der Partei schließlich zu einer sozialistischen Umgestaltung führen würde, entweder durch die Wahlurne oder durch eine politische Krise, die August Bebel den „großen Kladderadatsch" nannte. Die Radikalen vertraten zunehmend die Auffassung, die Partei solle nicht abwarten, sondern die Konfrontation mit dem System provozieren, zum Beispiel durch den Aufruf zu einem Massenstreik gegen das preußische Wahlgesetz. Viele Reformisten und Revisionisten, die in den Gewerkschaften die dominierende Kraft darstellten, lehnten den Massenstreik, den sie als illegal, kostspielig und als Bedrohung für die Existenz der Arbeiterbewegung sahen, dagegen ab. Sie setzten ihre Hoffnungen für eine Umgestaltung des politischen Systems in Deutschland weiterhin auf den anhaltenden Mitgliederzuwachs der Gewerkschaften und steigende Abgeordnetenzahlen der Sozialisten im Reichstag.[3]

Die Radikalen genossen die Unterstützung der Parteibasis in Berlin, wo die politische Gewalt auf der Straße zwischen 1906 und 1912 ihren Höhepunkt er-

3 D. Groh, Negative Integration und revolutionärer Attentismus; C. Schorske, German Democracy 1905 – 1917.

reichte.[4] Da es den Radikalen nicht gelang, die Kontrolle über die gesamte Partei zu erlangen, suchten sie nach anderen Aktionsfelder, und hier bot sich der Antiklerikalismus als ideale Alternative an.[5] Er war für revolutionäre Arbeiter, aber auch für viele Linksliberale äußerst attraktiv. Karl Liebknecht glaubte, die SPD könne die bürgerliche Opposition bei den Landtagswahlen 1908 gegen die Regierung Bülow mit einer Kampagne für sich gewinnen, die sich auf Wahlreform, Antimilitarismus und – wie Liebknecht es nannte – „ethische Argumentationen" stützte.[6] Sieben Sozialisten wurden in den Landtag gewählt, ein Novum in der Geschichte dieser Institution. Davon stammten sechs aus Berliner Bezirken und drei waren Radikale: Liebknecht, Heinrich Ströbel und Adolph Hoffmann.

Die andere Minderheitsströmung innerhalb der SPD, die in diesem Kapitel näher betrachtet werden soll, ist der Revisionismus. Zentraler Streitpunkt zwischen Revisionisten und „orthodoxen" Marxisten war die marxistische Annahme, „das eherne Lohngesetz" und die Konzentration des Kapitals führten zwangsläufig zu einer Polarisierung der Gesellschaft und stellten damit die Weichen für die soziale Revolution. Unter Berufung auf die wirtschaftliche Stärke der Mittelschichten schlugen die Revisionisten dagegen eine „evolutionäre" Theorie vor, die den reinen Sozialismus als ein ethisches Ideal betrachtete, an dem sich die Partei bei ihren Verhandlungen mit anderen demokratischen Parteien orientieren sollte. Ganz im Sinne des Ausspruchs von Eduard Bernstein – „Das, was man gemeinhin Endziel des Sozialismus nennt, ist mir nichts, die Bewegung alles", – strebten sie nach Reformen innerhalb des Kapitalismus.[7] Der Monist und Freireligiöse Heinrich Peus, eine einflussreiche Figur in der SPD in Dessau, brachte das Credo der Revisionisten auf den Punkt:

> Laßt uns praktischen Sozialismus treiben! Laßt uns die Welt, in der wir heute leben, umgestalten im Sinne des Sozialismus! Heute, betone ich, nicht erst morgen! Die Hoffnung auf zukünftige Tat trügt. Der Tag des „befreienden Kladderadatsch" kommt nie. Darin war Bebel und mit ihm viele andere ein in die Irre gehender Gefangener seiner Begriffssystematik.[8]

---

4 Im Jahr 1908 standen Rosa Luxemburg und Ottilie Baader an der Spitze einer Gruppe von 100 Frauen, die die Gedenkfeier für die Märtyrer der Revolution von 1848 – die „Märzgefallenen" – besuchten, die sich zu einer spontanen Demonstration für das allgemeine Wahlrecht entwickelte. T. Lindenberger, Straßenpolitik, S. 19 f., 310.

5 Laut Paul Göhre, zitiert in: Deutsche Tageszeitung, 17.1.1906.

6 Zitiert in: D. Fricke, Deutsche Demokraten, S. 140.

7 Erklärung Eduard Bernsteins vom 29.9.1898 auf dem Parteitag der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands in Stuttgart zur Begründung seiner revisionistischen Anschauungen, in: Dokumente und Materialien zur Geschichte der Deutschen Arbeiterbewegung, Bd. IV: 1898 – 1914, S. 19.

8 H. Peus, Zwangsparen und genossenschaftliche Gartenstadt, Bd. II, Lose Blätter: Singla folii: Zweisprachige Bibliothek in deutscher Sprache und in Weltsprache, S. 2.

Der Revisionismus hatte eine stark säkularistische Färbung, war aber unter den Parteimitgliedern eher schwach vertreten. Zwei der nur elf Delegierten, die auf dem Dresdner Parteitag von 1903 gegen eine Resolution stimmten, die Bernstein und seine revisionistische Theorie verurteilte, waren Freireligiöse: Peus und Paul Löbe. Beide hatten auch Kontakte zu demokratisch-liberalen Kreisen.[9]

Während die Russische Revolution einen Ansporn für die radikalen Sozialisten darstellte, so war ein anderes weltgeschichtliches Ereignis des Jahres 1905, das französische Gesetz zur Trennung von Kirche und Staat, für die deutschen Liberalen eine Provokation, da sie befürchteten, im Kampf gegen den Vatikan hinter Frankreich zurückzufallen. Die konfessionellen Spannungen in Deutschland hatten seit Ende der 1890er Jahre stark zugenommen. Einige deutsche Protestanten unterstützten enthusiastisch die 1898 ins Leben gerufene Bewegung „Los von Rom", die österreichische Katholiken zum Protestantismus bekehren wollte. Der Vatikan heizte den Konflikt mit scharfen Verurteilungen der lutherischen „Häresie" und hartnäckigen Angriffen auf liberale theologische Strömungen an, die im „antimodernistischen Eid" für alle katholischen Priester gipfelten.[10] Die Liberalen waren beunruhigt, als der deutsche Staat der katholischen Zentrumspartei 1903 ein Angebot unterbreitete, wonach die Schlüsselelemente der antikatholischen Gesetzgebung der 1870er Jahre, insbesondere die „Jesuitengesetze", im Gegenzug für die parlamentarische Unterstützung von Flottenbau und Kolonialpolitik aufgehoben werden sollten.[11] Friedrich Naumann veröffentlichte ein wichtiges Traktat mit dem Titel „Demokratie und Monarchie", in dem er vor einem wiederauflebenden Ultramontanismus warnte. Nur ein sozialer Liberalismus in Verbindung mit einem starken monarchistischen Staat, so sein Argument, könne die „römische Herrschaft" verhindern. Obwohl der von ihm gegründete Nationalsoziale Verein bei der Reichstagswahl 1903 keine nennenswerten Wahlerfolge feiern konnte, inspirierte Naumanns Strategie viele.[12]

Die Zentrumspartei reagierte gespalten auf die liberalen Angriffe. Julius Bachem, Herausgeber der einflussreichen „Kölnischen Volkszeitung", verlangte in einer programmatischen Schrift von 1906: „Wir müssen aus dem Turm heraus". Er

9 Löbe engagierte sich in der Breslauer Ortsgruppe der DGEK und in der von Werner Sombart geleiteten Gesellschaft für Soziale Reform und nahm am Breslauer Dichterkreis teil, einem Ableger des Friedrichshagener Kreises. Löbe erinnert sich, dass er auf dem Kongress 1903 von Adolph Hoffmann für seinen Revisionismus als „treuer Knecht" verspottet worden war. P. Löbe, Erinnerungen eines Reichstagspräsidenten, S. 54, 56, 62 – 64.

10 H. Walser Smith, German Nationalism and Religious Conflict, S. 118 – 140; K. Nowak, Geschichte des Christentums, S. 157 f.

11 R. Healy, The Jesuit Specter in Imperial Germany, S. 106.

12 H. Walser Smith, German Nationalism and Religious Conflict, S. 125 f.

rief die Katholiken auf, ihre konfessionelle Isolation aufzugeben und konservative Protestanten in die Zentrumspartei aufzunehmen. In diesem Sinne riefen Geistliche, Politiker und Laienführer auf dem Katholikentag in Essen im Jahr 1906 zu einem „Zusammenschluss der Gott- und Christusgläubigen aller Konfessionen zum Kampf gegen Unglauben und Umsturz“ auf.[13] Diese Taktik wurde von jüngeren Parteiführern abgelehnt. Sie standen dem Nationalismus kritisch gegenüber und wollten konfessionelle Vorrechte verteidigen. Im Dezember 1906 protestierten die Abgeordneten der Zentrumspartei gegen die Kolonialpolitik der Regierung, insbesondere gegen die jüngste militärische Niederschlagung der Aufstände in Südwestafrika. Daraufhin löste Reichskanzler Bernhard von Bülow das Parlament auf und schrieb vorgezogene Neuwahlen aus. Er rief die Nationalisten auf, ein Bündnis zum „Kampf gegen Ultramontane, Guelfen [hannoversche Separatisten, T. W.], Sozialisten und Polen“ zu bilden.[14] Bei den so genannten Hottentottenwahlen im Januar 1907 heizte der „Bülow-Block“ aus Konservativen und Nationalliberalen die nationalistische Stimmung auf und fügte der SPD, die die Hälfte ihrer Sitze verlor, eine empfindliche Niederlage zu.

Die Kulturkampf-Atmosphäre und die Verschiebung der Mehrheitsverhältnisse im Parlament trugen zu einem Aufschwung der bürgerlichen Säkularisten bei, die versuchten, von der neuen Energie des deutschen Liberalismus zu profitieren. Bereits 1904 hatte eine freigeistige Zeitschrift behauptet, dass der „Zusammenschluss der Liberalen“ nur erfolgreich sein könne, wenn er das konfessionelle System herausfordere.[15] Neue Organisationen wurden gegründet, darunter 1904/5 der Bund für Mutterschutz, 1906 der Deutsche Monistenbund und 1907 der Deutsche Bund für weltliche Schule und Moralunterricht, der den Ethikunterricht als Alternative zum Religionsunterricht in den Schulen propagierte.[16] Naumanns Forderung nach einem „Zusammenschluss“ der Liberalen im politischen Bereich fand in der freigeistigen Szene Widerhall. Der Frankfurter Industrielle, Buddhist und Freidenker Arthur Pfungst rief 1906 zu einem „Zusammenschluss der freien Geister“ auf, und der Freidenkerkongress in Stettin gab eine ähnliche Erklärung ab. 1907 wurde die Bildung einer ersten Dachorganisation für alle säkularistischen Organisationen angekündigt und 1909 als Weimarer Kartell formell konstituiert.[17] Als

13 Diese Formulierung aus evangelischen Zeitungsberichten, abgedruckt in: Verhandlungen der 53. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Essen vom 19. bis 23. August 1906, S. 670.

14 Zitate ebd., S. 138 – 141.

15 Liberale von heute, in: Das Freie Wort, 21 (Februar 1904).

16 T. Matysik, Reforming the Moral Subject, S. 97.

17 Die treibende Kraft hinter dem Weimarer Kartell war Max Henning, der Herausgeber von „Das Freie Wort“. Max Henning., Jahrbuch des Weimarer Kartells 1912; F. Simon-Ritz, Die Organisation einer Weltanschauung; H. Groschopp, Dissidenten, S. 13 – 51.

Antwort auf die Forderung nach einer „Zentralisierung" der freigeistigen Organisationen in Berlin, um der „Zersplitterung des geistigen Lebens" entgegenzuwirken, wurde 1910 das „Kulturkartell Groß-Berlin" gegründet.[18] Auch in München und Frankfurt am Main bildeten sich lokale Kartelle.

Vor 1909 betonten führende säkularistische Organisationen ihren Anti-Katholizismus und versuchten, mit liberalen Protestanten gemeinsame Sache zu machen. Der Monistenbund richtete einige seiner ersten öffentlichen Angriffe gegen den Katholizismus; eine der größten Veranstaltungen der neu gegründeten Berliner Sektion des DMB bestand 1907 in einer Reihe von öffentlichen Debatten mit dem Jesuiten und Biologen Erich Wasmann.[19] Ernst Haeckel und Wilhelm Ostwald arbeiteten mit dem Antiultramontanen Reichsverband des ehemaligen Jesuiten Graf Paul von Hoensbroech zusammen.[20] Das aufgeheizte konfessionelle Klima verstärkte die Anziehungskraft des Säkularismus unter deutschen Liberalen, so auch bei Max Webers Bruder Alfred, einem jungen Soziologieprofessor in Prag, der das Organisationskomitee des Internationalen Freidenker-Kongresses 1907 mit einer Ansprache begrüßte. Weber wies konservative Befürchtungen zurück, die Freidenker würden von Sozialisten und abstinenten Anarchisten – die er die „größten Limonadenkonsumenten der Welt" nannte – instrumentalisiert, um eine Zukunft ohne „Herren oder Götter" herbeizuführen. Der wahre Feind waren seiner Meinung nach die staatlichen „Herren", die dem Volk durch die klerikale Kontrolle der Schulen „Götter" aufzwangen und damit die kulturelle Entwicklung hemmten.[21]

Die Hoffnung auf eine Befreiung durch Kultur und Bildung war der Kerngedanke eines liberalen Ansatzes zur nationalen Erneuerung, den Thomas Mann später bekanntlich als „unpolitisch" bezeichnete und den andere seither „antipolitisch" nennen, weil er die Funktionsfähigkeit der parlamentarischen Demokratie in Abrede stellt.[22] Diese unpolitischen Liberalen waren nicht so naiv zu glauben, dass die Macht ihrer „Persönlichkeit" allein zu einer nationalen Wiedergeburt führen würde. Stattdessen schwebte ihnen die Vorstellung einer Zeit nationaler Vormundschaft vor, in der sie als „Erzieher" die künftige Volksherrschaft vorbereiten

18 Siehe das undatierte Rundschreiben (ca. 1908) des vorbereitenden Zentralausschusses zur „Zentralisierung der Reformvereine", unterzeichnet von dem Bodenreformer Adolf Damaschke und dem DGEK-Vorsitzenden Rudolf Penzig, in: DStLB, NL Hart, Nr. 2866.

19 L. Plate, Ultramontane Weltanschauung und moderne Lebenskunde.

20 Siehe Briefe an Ostwald vom Antiultramontanen Reichsverband, BBAW, NL Ostwald, Nr. 4020, 7.11.1910 und Nr. 4021, 1.1.1911. Zu Hoensbruch siehe H. Walser Smith, German Nationalism and Religious Conflict, S. 129–132; A. Müller-Dreier, Konfession in Politik, Gesellschaft und Kultur des Kaiserreichs, S. 266.

21 A. Weber, Zum Freidenkerkongress, S. 64 f.

22 K. Repp, Reformers, Critics, and the Paths of German Modernity.

sollten. Ludwig Büchner, Deutschlands berühmtester Freidenker und führender Demokrat, beschrieb in den 1890er Jahren die negativen Auswirkungen des allgemeinen Wahlrechts als „demokratische Krankheit". „Die Schuld aller dieser Anomalien trägt das allgemeine Stimmrecht, welches dem ungebildeten und unselbständigen, von Kirche, von sozialdemokratischer Führung oder von persönlichen Einflüssen abhängigen Wähler dasselbe Recht einräumt, wie dem gebildeten, einsichtigen oder persönlich unabhängigen." Büchner plädierte stattdessen für eine „Reform des allgemeinen Stimmrechtes im Sinne einer größeren Beteiligung der intelligenten und in ihrer Meinung oder bürgerlichen Stellung unabhängigen Teile der Nation".[23] In ähnlicher Weise unterstützten einige Säkularisten eine Wahlrechtsreform mit einem höheren Stimmanteil der „Kulturträger".[24] Im Oktober 1906 hielt der führende Münchner Monist Johannes Unold einen Vortrag, in dem er sich gegen die Demokratie als Herrschaft der Mehrheit über die kulturelle Elite aussprach. Da die Mehrheit der preußischen Bürger für eine „klerikale" (Zentrum) oder „Klassen"-Herrschaft (SPD) stimmen würde, schlug Unold stattdessen ein korporatistisches Modell vor, bei dem nach Berufen gewählt werden sollte.[25]

Obwohl die Grenzen zwischen den politischen Gruppierungen im liberal-bürgerlichen Lager fließend waren, unterschied sich die antidemokratische Haltung der antipolitischen Intellektuellen von der Richtung, die einige linke Naumannianer einschlugen. Sie gründeten die Demokratische Vereinigung (DV) und spalteten sich im April 1908 von der Freisinnigen Volkspartei wegen deren Beteiligung an der Regierung Bülow ab.[26] Rudolf Breitscheid hatte zuvor zu einem „Block der Linken" aufgerufen, d. h. zu einem „Zusammengehen mit der Sozialdemokratie in allen den Fragen, wo es sich um die Abwehr von konservativ-klerikalen Angriffen" handele. Er wollte aber auch eine von der „Unfruchtbarkeit" des Marxismus befreite Sozialdemokratie, die den Liberalismus als „Lehrmeister" anerkannte. Sein Mitarbeiter Hellmuth von Gerlach, ebenfalls ein ehemaliger Christlich-Sozialer, forderte von der SPD ein „radikales Programm, revisionistisch interpretiert und praktisch angewandt".[27]

Debatten über Demokratie trugen auch zu Spaltungen innerhalb der säkularistischen Organisationen bei. Einige Ortsgruppen trennten sich vom Deutschen Freidenkerbund (DFB), weil ihre bürgerlichen Mitglieder nicht bereit waren, einen Wahlmodus aufzugeben, der den wohlhabenderen Mitgliedern und Funktionären zusätzliche Stimmen verschaffte und damit dem „Dreiklassenwahlrecht" ähnelte.

---

23 L. Büchner, Die demokratische Krankheit, in: Kaleidoskop, S. 83 – 89, Zitate S. 87, 89.

24 Siehe G. Bollenbeck, Bildung und Kultur, S. 10 – 15.

25 Dr. J. Unold, Monismus und Klerikalismus.

26 D. Fricke, Deutsche Demokraten, S. 133.

27 Zitate ebd., S. 136 f., 142.

Auf der Jahresversammlung 1904 stimmten die „bürgerlichen“ Berliner Rudolf Penzig, Otto Lehmann-Rüßbult und Bruno Wille für die Beibehaltung dieses Systems und lehnten den Reformvorschlag des Vorstands der freireligiösen Gemeinde Berlin ab, der eine Neuverteilung der Stimmen vorsah, die auf der relativen Größe der einzelnen Gemeinden basierte und damit der zahlenmäßig überlegenen „sozialistischen“ freireligiösen Gemeinde Berlin eine dominante Stellung im Freidenkerbund verschafft hätte. Als der Vorschlag abgelehnt wurde, zog sich die Berliner freireligiöse Gemeinde aus der aktiven Teilnahme am DFB zurück (sie war im Jahr zuvor aus ähnlichen Gründen aus dem Bund Freireligiöser Gemeinden Deutschlands ausgetreten).[28] Nach einer erneuten Debatte über die Stimmverteilung auf dem DFB-Kongress 1908 in Frankfurt gründeten einige sozialistische Sektionen einen eigenen Dachverband, um „das proletarische Element innerhalb der Freidenkerbewegung“ zu betonen. Dieser Zentralverband deutscher Freidenkervereine (ZdF) entwickelte sich als Gegenbewegung zum DFB.[29] Die Spaltung zwischen „bürgerlichen“ und „proletarischen“ Freidenkern sollte erst 1930 teilweise überwunden werden. Die proletarischen Freidenker waren in Regionen am stärksten, in denen es kaum zu einer Zusammenarbeit zwischen Liberalen und Sozialisten kam, wie in München, dem Rheinland und Hamburg. Sie kritisierten den Idealismus der bürgerlichen „Sport-Freidenker“, die „an die Stelle der Predigt des Pfaffen die Vorlesung des Professors setzen; die kirchlichen Zeremonien in weltliche ‚Erbauungsstunden‘ umwandeln, in denen man sich an den platten Redereien des vulgären Monismus, dieser Modeerscheinung der bürgerlichen Aufklärung, berauscht“.[30] Für die sozialistischen Freidenker musste der wahre Monismus die Überwindung des Klassengegensatzes beinhalten, d. h. er bedeutete die Einbeziehung der marxistischen Gesellschaftstheorie und des Klassenkampfes.

Die Kirchenaustrittsbewegung in Berlin und Preußen bis 1908

Nach der Betrachtung von Parteipolitik und säkularistischer Szene auf Reichsebene in den Jahren 1905 bis 1909 soll nun die politische Interaktion zwischen beiden in

28 Protokoll der 21. Hauptversammlung des deutschen Freidenkerbundes zu Eberfeld am 9.10.1904, in: Der Freidenker (1904), S. 157 f.

29 J.-C. Kaiser, Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik, S. 93 – 114. Hamburg (550) und München (850) hatten die größten Ortsverbände des Zentralverbands (4.900 Mitglieder bundesweit im Jahr 1912). Berlin hatte nur 4 Mitglieder, weil die Berliner FRG dem kleineren ZpF nicht beitrat. Diese Spaltung strukturierte die Rivalität in den 1920er Jahren zwischen dem FRG-Ableger VFF und der GpF, die aus dem ZpF hervorging.

30 Der Zentral-Verband Deutscher Freidenker, S. 3, 7 f.

den Blick genommen werden. Wir beginnen in Berlin mit der sozialistischen Kirchenaustrittskampagne und wenden uns dann der sozialistischen, anarchistischen und liberalen Agitation in München zu.

Wie bereits in der Einleitung erwähnt, stellten die Freidenker die im Erfurter Programm aufgestellte Erklärung der Religion zur Privatsache immer wieder auf die Probe, indem sie für sich das Recht auf antiklerikale Agitation in Anspruch nahmen, um die (private) Gewissensfreiheit ihrer eigenen Vereinigungen zu verteidigen. Die politisch wirksamste Waffe, die ihnen hier zur Verfügung stand, war der Kirchenaustritt. Im Gegensatz zur Blasphemie, die ein symbolischer Akt war, empfanden die Staatskirchen den Kirchenaustritt als schweren Schlag, und das nicht nur, weil sie dadurch um ihre Steuereinnahmen gebracht wurden. Die Größe der Kirche wurde eher an Mitgliederzahlen als an Anwesenheit gemessen. Das Recht, aus der Kirche auszutreten und „konfessionslos" zu werden, wurde erstmals 1847 in Preußen formalisiert, um es rationalistischen Dissidenten zu ermöglichen, die Staatskirchen zu verlassen, ohne neue Kirchen zu gründen. Das politische Potenzial der Kirchenaustritte wurde in den späten 1870er Jahren genutzt, und es spielte während der Weimarer Republik und erneut während des nationalsozialistischen „Kirchenkampfes" eine wichtige Rolle. Das erste Mal jedoch, dass Kirchenaustritte als eine Form des politischen Massenprotests nachhaltig eingesetzt wurden, war in Berlin zwischen 1905 und 1914.

Die von der Polizei zusammengestellten Statistiken (siehe Tabelle 6.1) zeigen zwei Kirchenaustrittswellen in diesem Zeitraum, von denen die erste 1908 und die zweite 1913 ihren Höhepunkt erreichte. In jeder Welle waren es vor allem Arbeiter und Arbeiterinnen, die aus der Kirche austraten, doch in der ersten Welle war der Anteil der SPD-Mitglieder unter den Kirchenaustritten besonders hoch. Der Höhepunkt der Kirchenaustritte, der 1913 und Anfang 1914 erreicht wurde, fiel mit einer gemeinsamen Kampagne von Sozialisten und Liberalen zusammen.[31]

Insgesamt war der Rückgang der Kirchenmitgliedschaft eher moderat. In Berlin mit 2 Millionen Einwohnern traten 1913 nur 0,5 Prozent der Bevölkerung aus den Kirchen aus. Dennoch übertrafen die Kirchenaustritte die Konversionen zwischen den Religionen bei Weitem. So gab es im Jahr 1907 5.868 Kirchenaustritte, aber nur 162 Übertritte zum Protestantismus, 46 zum Katholizismus und 15 zum Judentum.[32]

Vor 1914 fanden jährlich zwischen 10 und 25 Prozent aller deutschen Kirchenaustritte in Berlin statt. Damit stellte die Hauptstadt im Vergleich zu den Kirchenaustritten im übrigen Preußen und im gesamten Reich eine Anomalie dar. [33]

---

31 Die Polizei führte 1912 4.215, d. h. über 60 % der Kirchenaustritte auf die Agitation des linksliberalen Komitee Konfessionslos zurück.

32 LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 15799, Nr. 15800, Nr. 15801.

33 Statistik in: L. Hölscher (Hg.), Datenatlas zur religiösen Geographie, Bd. II, S. 475, Bd. IV, S. 703 f.

Tabelle 6.1 Formelle Kirchenaustritte in Berlin.[a)]

Jahr	Austritte Gesamt	Männlich	Weiblich	Eingetragene SPD-Mitglieder	Evangelische	Katholiken	Juden	Arbeiter/Handwerker	Bessere Stände
1898	245	170	74	50 (20 %)	174	25	46	185 (76 %)	60
1899	232	170	62	42 (16 %)	156	34	42	198 (85 %)	34
1900	262	172	90	49 (19 %)	202	23	37	202 (77 %)	60
1901	271	185	86	82 (30 %)	188	35	48	216 (80 %)	55
1902	291	223	68	100 (34 %)	233	35	23	235 (81 %)	56
1903	376	268	108	124 (33 %)	298	40	38	298 (79 %)	78
1904	413	292	106	115 (28 %)	324	59	30	344 (83 %)	69
1905	1060	872	153	471 (44 %)	890	118	52	997 (94 %)	63
1906	4408	3601	612	1989 (45 %)	2745	594	69	4313 (98 %)	95
1907	5868	3718	1855	2655 (45 %	4660	1170	38	5538 (94 %)	330
1908	11063	6506	4001	4225 (38 %)	9484	1493	86	10551 (95 %)	512
1909	9769	5881	3568	2467 (25 %)	8102	1542	125		
1910	4375	2532	1618	1454 (33 %)	3388	920	67	3889 (89 %)	486
1912	7719	4711	2864	1359 (18 %)	6467	1165	87		
1913	12572	7811	4597	1454 (12 %)	11048	1476	48		
1914	6438	3980	2340	1349 (21 %)	5667	748	21		
1915	672	291	369	189 (28 %)	459	175	38		

[a)] LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 15799, Nr. 15800, Nr. 15801.

Erst in den letzten zwölf Monaten vor dem Krieg nahmen die Kirchenaustritte anderswo wieder zu. Das wirft die Fragen auf: Warum Berlin und welche Kräftekonstellation führte zu diesen beiden Wellen? Der beste Ausgangspunkt für die Beantwortung dieser Fragen bleibt die Untersuchung von Jochen-Christoph Kaiser, die gezeigt hat, dass die Freidenker ihren Einfluss auf die deutsche Arbeiterschaft und deren anscheinend antiklerikales Verhalten überschätzten. Während freigeistige Führungsfiguren behaupteten, dass die Arbeiter aus politisch-ideologischen Gründen aus den Kirchen austraten, betonte Kaiser ihre materiellen Interessen. Er verwies auf die von der preußischen Regierung ab 1905 eingeführten Änderungen in der Finanzierung der Staatskirchen, die die Stolgebühren (Gebühr für bestimmte geistliche Amtshandlungen, bei denen die Stola angelegt wird) reduzierten und die einkommensabhängigen Kirchensteuern erhöhten. Diese neue Einnahmestruktur hatte zur Folge, dass religiös indifferente Kirchenmitglieder, die die kirchlichen Dienste nicht in Anspruch nahmen, finanziell stärker belastet wurden.[34] Die Unzufriedenheit wuchs 1907, als die Regierung neue Instrumente zur besseren Eintreibung der Kirchensteuern einführte, und erneut 1908, als die Gehälter der Geistlichen erhöht wurden.[35]

Änderungen bei den Kirchensteuern sind eine wichtige, aber keine hinreichende Erklärung für den Kirchenaustritt. Andere lokale Faktoren müssen berücksichtigt werden, allen voran das Verhältnis des preußischen Staates zu den Dissidenten in Berlin. Hier gab es die größte Konzentration von Dissidenten in Deutschland, doch wurden sie stärker diskriminiert als in einigen anderen deutschen Staaten. Während Sachsen und Bayern Dissidenten freien Religionsunterricht gewährten, mussten konfessionslose Kinder in den meisten preußischen Provinzen gegen den Willen ihrer Eltern am christlichen Religionsunterricht teilnehmen. Die Agitation für den Kirchenaustritt hatte in der freireligiösen Gemeinde Berlin (FRG) begonnen, nachdem deren Religionsunterricht 1894 vom Königlichen Provinzialschulkollegium verboten worden war, eine Verfügung, die erst in den letzten Tagen des Ersten Weltkriegs aufgehoben wurde. Damit war ein ständiger *casus belli* für die säkularistische Agitation in Berlin gegeben. Auf dem Höhepunkt der Kirchenaustrittskampagne im November 1913 betonte der Vorsitzende des Monistenbundes Wilhelm Ostwald, dass seine antiklerikalen Aktionen einzig und allein durch die praktische Frage motiviert waren, „den kürzesten Weg zur Besei-

34 J.-C. Kaiser, Sozialdemokratie und „praktische" Religionskritik, S. 280 – 282. Siehe auch K. Neef, Politicizing a (Non)Religious Act, S. 297 – 330.

35 In dem Artikel „Vom Magen der Kirche" berichtete der „Vorwärts" (16.8.1908), dass die Kirchensteuer auf 20 % der Einkommenssteuer erhöht werden sollte, und forderte die Leser auf, sich frühzeitig um ihren Austrittsantrag zu kümmern, um nicht ein weiteres Jahr lang „Tribut" zu zahlen.

tigung des unerträglichen konfessionellen Unterrichtszwanges für Dissidentenkinder“ zu finden, der sich gegen „den innerlich unsittlichen Gedanken einer Landeskirche, d. h. der Verquickung von Religion und Staatsverwaltung“ richtete.[36]

Aus Polizeiberichten geht hervor, dass die Kirchenaustrittsbewegung in Berlin zwischen 1890 und 1910 von den führenden Sozialisten der freireligiösen Gemeinde organisiert wurde, die mittels der Kampagne zur Verteidigung von Dissidenten das Parteiverbot für antiklerikale Aktivitäten zu umgehen versuchten. Besonders deutlich wird dies in ihrem Versuch, den Kirchenaustritt als Norm für Parteimitglieder zu etablieren. Auf einer Versammlung zum Thema „Staatsreligion und Sozialdemokratie“ im Jahr 1894 luden die freireligiösen Organisatoren prominente Sozialisten, die nicht aus der Kirche ausgetreten waren, zu ihrem nächsten Treffen ein, um ihre Position zu verteidigen. Der „Vorwärts“ kommentierte diese Aufforderung, indem er darauf hinwies, dass „das Zeitalter der Ketzerrichter in Deutschland“ vorbei sei und der Sozialdemokratie nicht geholfen wäre, wenn „diese traurigen Zeiten wieder anbrechen“.[37] Bei einer anderen Gelegenheit kommentierten die Redakteure sarkastisch „die bekannte Eigenschaft gewisser Freireligiöser, für sich selbst Gewissensfreiheit zu verlangen, anderen aber diese Freiheit nicht gewähren zu wollen“.[38]

Auf den Kirchenaustrittsversammlungen der 1890er Jahre diskutierten einfache Mitglieder und Parteifunktionäre über die Parteilinie zur Religion. Einige sprachen sich für die „marxistische“ Perspektive aus, wonach sich der religiöse Glaube der Arbeiter von selbst auflösen würde. Die antiklerikale Agitation behindere dabei nur die sozialistischen Appelle an die christlichen und insbesondere katholischen Arbeiter.[39] Doch wie die linksliberale „Vossische Zeitung“ im März 1897 berichtete, endeten die „heftigen Auseinandersetzungen“ bei Massenkundgebungen für den Kirchenaustritt oft mit einem Sieg für die Säkularisten. Am Ende der Debatte einer solchen Versammlung schloss sich das Publikum der Forderung von Waldeck Manasse an, dass die Sozialisten „auch in der religiösen Frage Farbe be-

36 Die Austrittsbewegung und der politische Liberalismus, in: Vossische Zeitung, 26.11.1913.

37 In der anschließenden Sitzung griffen Henrich-Wilhelmi, Hoffmann und Wille den „Vorwärts“ an. Siehe Vorwärts, 20.2.1894 und 22.2.1894.

38 Vorwärts, 7.1.1893.

39 Auf einem Austrittstreffen im September 1890 argumentierte ein Tischler, „der Gottesglaube werde bei überzeugten Socialdemokraten von selbst fallen.“ Germania, 12.9.1890. Bei einem Treffen zum Thema „Die Religion der Zukunft“ im selben Monat sagte der pensionierte evangelische Prediger Kendziora, der oft in sozialistischen Kreisen sprach, dass seine frühere Kirche es nicht wert sei, bekämpft zu werden, weil sie von selbst sterben werde. Er kritisierte die freireligiösen Gemeinden als sinnlose Entwicklung und zitierte Marx und Kant, um sein Argument zu untermauern, dass die Religionen durch ein „religiöses Gefühl“ ersetzt würden. Ein Teil des Publikums widersprach ihm und rief: „Die Kirchen niederreißen!“ in: Berliner Volksblatt, 20.9.1890.

kennen“ sollten, und es wurde mit überwältigender Mehrheit eine antiklerikale Resolution verabschiedet.[40]

Manasse und Hoffmann beklagten, dass der „Vorwärts“ und die Partei dem Freidenkertum „lau“ gegenüberstanden.[41] Das ist insofern richtig, als die Berichterstattung über die Kampagne für die Rechte der Dissidenten generell ambivalent war. In einem Leitartikel, der im Juli 1897 für die Verabschiedung eines „Dissidentengesetzes“ im preußischen Landtag warb, beschrieb der „Vorwärts“ beispielsweise Dissidenten als Menschen, „die den staatlich anerkannten und begönnerten Glaubensgemeinschaften den Rücken gekehrt haben, weil sie deren ‚Heilswahrheiten‘ nicht mit ihrer gesunden Vernunft vereinbaren können“. Obwohl der Verfasser also implizit Dissidenz mit gesundem Menschenverstand gleichgesetzte, und es „[ein] plumpes Manöver“ nannte, „wenn unsere Gegner Dissidententhum und Sozialdemokratie zu identifizieren suchen“, kam er trotzdem zu dem Schluss: „Unsere Partei überlässt die religiösen Fragen vollständig der selbständigen Entscheidung jedes einzelnen Mitgliedes.“[42]

Die wichtigste Person in der Berliner Kirchenaustrittskampagne war Adolph Hoffmann. Er ist das Paradebeispiel eines Säkularisten, der parteiintern arbeitete, anstatt das Parteiprogramm direkt herauszufordern. Hoffmann stellte den Kirchenaustritt als bloße Ausübung des Rechts jedes Einzelnen auf private Gewissensfreiheit dar. Am 6. Januar 1896 war Hoffmann Mitbegründer der von sozialistischen Freireligiösen dominierten Kommission für den Austritt aus der Landeskirche, die Austrittsformulare druckte und verteilte und laufend Kundgebungen organisierte.[43] Die Kommission rief die Berliner ausdrücklich zum Kirchenaustritt auf, um ihren Protest gegen die obligatorische konfessionelle Unterweisung von Dissidentenkindern gegen den Willen ihrer Eltern zum Ausdruck zu bringen. Ohne die Pionierarbeit der Berliner FRG in diesem Bereich wäre es wohl kaum zu den spektakuläreren Kirchenaustritten zwischen 1905 und 1914 gekommen. Wie die Polizei 1906 feststellte, wurden die meisten Anträge auf Kirchenaustritt auf Formularen ausgefüllt, die von der FRG gedruckt worden waren.[44]

---

40 Vossische Zeitung, 2. Beilage, 30.3.1897.

41 Protokoll der 19. Hauptversammlung des Deutschen Freidenker-Bundes am 19. und 20. Mai 1902 zu Berlin, in: Der Freidenker (1902), S. 87f.

42 Gewissensfreiheit für Dissidenten, in: Vorwärts, 3.7.1897.

43 Mitglieder der Kommission waren Adolph Hoffmann, Droschenkutscher Engler, Kürschner Menzel, Polier Juensch und der Gastwirt Lindemann. Am 15.1.1896 hielt die Kommission eine Kundgebung ab, an der etwa 1.000 Menschen teilnahmen und bei der 96 Personen ihren Austritt erklärten, um gegen das Verbot des freien Religionsunterrichts zu demonstrieren. Vossische Zeitung, zweite Beilage, 16.1.1896; 2. Beilage, 4.2.1896.

44 Aus einem Polizeibericht, der an die Evangelische Kirche weitergeleitet wurde, 3.4.1906, ELAB 14/2575 Teil II, ohne Paginierung.

Zwei politische Ereignisse trugen zum sprunghaften Anstieg der Kirchenaustritte im Jahr 1905 bei. [45] Das erste war das neue im Sommer 1906 vom Landtag verabschiedete preußische Schulgesetz, das die kirchliche Kontrolle über den Religionsunterricht stärkte und die konfessionelle Trennung festschrieb. Das zweite war die Agitation gegen das Dreiklassenwahlrecht, das die preußische Arbeiterschaft faktisch entrechtete. Paul Göhre, der als ehemaliger evangelischer Pfarrer eine maßgebliche Rolle in der Religionspolitik der SPD spielte, schlug der Partei vor, auf diese Herausforderungen mit Kirchenaustritten zu reagieren:

> Dem Sturmlauf, zu dem sich das preußische und deutsche Proletariat eben gegen das Dreiklassenwahlrecht anschickt, sind voraussichtlich enge Grenzen gezogen. Petitionen nutzen gar nicht mehr; Flugblätter und Massenversammlungen tun ebenfalls keine Wunder mehr; friedliche Straßendemonstrationen sollen in Blut erstickt werden; an einen politischen Massenstreik kann und darf noch nicht gedacht werden: in dieser Situation, angesichts des drohenden Schulgesetzes, wäre da eine Massenaustrittsbewegung größten Stils in der Tat ein geradezu revolutionierendes Kampfmittel.[46]

Der Historikerin Marjorie Lamberti zufolge stand die SPD Göhres Vorschlag insgesamt eher ablehnend gegenüber.[47] Doch die zeitgenössische Presse stellte fest, dass die Öffentlichkeit die Agitation für eine Wahlreform mit der Kampagne der Freireligiösen zum Kirchenaustritt verband.[48] Im April 1906 dominierten sozialistische Freidenker die Protestdemonstrationen gegen das Schulgesetz in den rheinischen Städten Duisburg und Ruhrort und verabschiedeten Resolutionen, die eine Reform des preußischen Wahlrechts und die Trennung von Kirche und Staat forderten.[49] Im selben Monat schaltete das von Hoffmann geleitete Agitationskomitee eine große Anzeige im „Vorwärts“, die ein kostenloses Flugblatt zum 1. Mai anbot (angeblich mit einer Auflage von 1 Million Exemplaren), das zum „Massenaustritt aus der Kirche“ als „Protest gegen das Schulverpfaffungs-Gesetz“ aufrief.[50]

Die Popularität von Hoffmanns Antiklerikalismus war wohl auch der Grund dafür, dass er 1908 trotz des ungleichen Wahlrechts in den preußischen Landtag

---

45 Laut der Vossischen Zeitung vom 23. 2. 1908 waren die Hauptgründe für die Kirchenaustrittswelle die politische Haltung der preußischen Regierung und die schärfere Steuerpraxis der evangelischen Kirche.

46 Deutsche Tageszeitung, 17. 1. 1906.

47 Leo Arons, ein weiterer Revisionist, forderte ebenfalls den Kirchenaustritt. M. Lamberti, State, Society and the Elementary School in Imperial Germany, S. 195 – 198.

48 Vossische Zeitung, 20. 1. 1906.

49 T. Schneid, Arbeiterbewegung zwischen Integration und Ausgrenzung, S. 52 f.

50 Vorwärts, 15. 4. 1906. Im Jahr 1905 druckten der DFV und der Bund Freireligiöser Gemeinden Polizeiberichten zufolge 300.000 Flugblätter, die für den Kirchenaustritt warben. LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 15799, S. 185.

gewählt wurde. Er wäre sicher eine schlechte Wahl gewesen, wenn es, wie in Bayern vor 1905, irgendeine Möglichkeit der Zusammenarbeit mit anderen Parteien gegeben hätte. Doch wie Fritz Kunert nach seiner Wahl in die Berliner Stadtverordnetenversammlung – ein Gremium mit ähnlich restriktivem Wahlrecht – erklärte, war der Hauptzweck ihrer Wahl, „eine Kritik im rothen Haus“ auszuüben und „dadurch Propaganda“ zu machen.[51] Die 1908 in den preußischen Landtag gewählten sozialdemokratischen Abgeordneten verfolgten eine ähnliche Taktik und wurden bald als die „Bösen Sieben“ oder das „böse Gewissen dieses Parlaments“ bekannt.[52] Keiner der sieben SPD-Abgeordneten gefiel sich mehr in der Rolle des Brandstifters als Hoffmann, der das Rednerpult nutzte, um die Staatskirchen zu kritisieren und für die Kirchenaustrittsbewegung zu werben. Während der Debatte über die Pfarrerbesoldung im Oktober 1908 wurde Hoffmann dreimal wegen unangemessener Kritik an Kirche und Staat zur Ordnung gerufen. Da er im Parlament nicht mehr sprechen durfte, ging er auf die Straße. Er organisierte eine öffentliche Kundgebung in einem gemieteten Saal, wo er vor mehreren tausend Zuhörern von der Kritik an der „Vergewaltigung der Redefreiheit“ zu einem Angriff auf die kirchliche Aufsicht über das öffentliche Schulwesen überging: „Solange die Schule von der Kirche beherrscht ist, werden unsere Kinder in Muckerei und sklavischer Unterwürfigkeit gegenüber himmlischen und irdischen Autoritäten erzogen.“ Nach seinem Aufruf zur Befreiung der Schulen marschierten etwa 1.500 Menschen vom Tiergarten durch die Innenstadt, sangen die „Marseillaise der Arbeiter“, jubelten der internationalen Sozialdemokratie zu und riefen „Los von der Kirche!“. Als die Polizei sie kurz vor Erreichen des Stadtteils Prenzlauer Berg stoppte, kam es zu einem Handgemenge, das erst durch das Eintreffen berittener Polizeikräfte beendet wurde.[53]

Die Parole „Los von der Kirche!“ wurde 1908 zum Schlachtruf der intensiv geführten Kirchenaustrittskampagne. Auch wenn Hoffmann nicht der Urheber dieses Slogans war, so entsprach er seinem ironischen Stil, indem er den Duktus der antikatholischen Bewegung „Los von Rom“ imitierte, die in nationalprotestantischen und liberalen Kreisen, die die Regierung Bülow unterstützten, populär war. Obwohl

51 Bericht über die Kommunalwähler-Versammlung des 24. Kommunalwahlbezirks, 2.7.1888, LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 11092, S. 53.

52 Aus einem Artikel über eine Kirchenaustrittsdemonstration, auf der Hoffmann zu 1.000 Breslauern sprach, darunter viele „Bürgerliche“. Volkswacht, Breslau, 16.4.1909.

53 Vorwärts, 31.10.1908; Vossische Zeitung, 2.11.1908; Vorwärts, 3.9.1908. Etwa 2.000 Menschen nahmen zwei Wochen später an einer Versammlung teil, auf der Hoffmann sprach: „Weg von der Kirche und ihren Pfarrern, die keine Kirchensteuern zahlen!“ Siehe: Kirche gib acht! in: Vossische Zeitung, 15.11.1908.

viele Liberale mit Hoffmann sympathisiert haben mögen, gibt es kaum Hinweise darauf, dass liberale Freidenkerorganisationen maßgeblich zur ersten Welle der Berliner Kirchenaustrittskampagne von 1905 bis 1909 beigetragen haben, die, was die Zahl der vollzogenen Kirchenaustritte betrifft, eher bescheidenen Erfolg hatte. Polizei und Kirchenvorsteher konnten Anträge auf Kirchenaustritt oft einfach ablehnen, nachdem sie eingereicht worden waren. Außerdem erschienen viele Antragsteller nicht zu dem vorgeschriebenen Termin bei der Kirchengemeinde oder der Polizeidienststelle, um das Verfahren abzuschließen.[54] Dennoch bereitete die Bewegung der Obrigkeit Sorge, denn, wie die konservative „Tägliche Rundschau" 1908 warnte, „[d]aß eine Kirche, mit der die Masse spielen darf, die Achtung verlieren muß, liegt auf der Hand".[55]

Religionspolitik in Bayern 1905 – 1909

Als Bayern 1870/71 dem neuen deutschen Föderalstaat beitrat, bekam es einen preußischen Kaiser, behielt aber den eigenen König. Da das Königshaus, von 1886 bis 1912 repräsentiert von Prinzregent Luitpold, katholisch war, genoss die katholische Kirche weiterhin eine privilegierte Stellung in Bayern. Das Königreich verfügte über einen eigenen päpstlichen Nuntius und eine eigene Bischofskonferenz. Der Kulturkampf der 1870er Jahre spielte sich vor allem im evangelisch geprägten Preußen ab. Bayern, das von diesem Trauma weitgehend verschont blieb, verfügte über ein weniger gut ausgebautes Netz konfessioneller Organisationen als die katholischen Gebiete Preußens. Auch die religiöse Praxis in den Hauptstädten der beiden Staaten unterschied sich deutlich. Während die bayerische Hauptstadt München zu etwa 80 Prozent katholisch war und der Kirchenbesuch über dem Reichsdurchschnitt lag, war ein Großteil der überwiegend protestantischen Bevölkerung Berlins nur dem Namen nach evangelisch. Im Jahr 1863 gingen weniger als 20 Prozent der evangelischen Berliner zum Abendmahl (gegenüber fast 80 Prozent in Bayern und 70 Prozent in Sachsen), und die Zahlen sanken in der Folgezeit kontinuierlich.[56] Vor allem war die verfassungsrechtliche Situation der Dissidenten in den beiden Königreichen sehr unterschiedlich. Im Gegensatz zu Preußen erlaubte der bayerische

54 Zwischen dem 1.1. und dem 15.5.1906 meldeten sich in einer Berliner Gemeinde 794 Evangelische an, aber nur 527 vollzogen ihren Kirchenaustritt. Ephoralbericht über die kirchlichen und sittlichen Zustände der Synode Berlin III, Berlin 1906, ELAB 14/2575.

55 Der Vorwärts und die Austrittsbewegung, in: Tägliche Rundschau, 26.11.1908.

56 H. Walser Smith, German Nationalism and Religious Conflict, S. 88.

Staat die Erteilung des Religionsunterrichts für Dissidentenkinder durch die freireligiösen Gemeinden, und die Gerichte bestätigten dieses Recht, wenn es angefochten wurde.[57]

Bayern war außerdem die Hochburg des reformistischen Flügels der SPD. Immer wieder betonte der bayerische Parteivorsitzende Georg von Vollmar die Notwendigkeit religiöser Toleranz und erklärte, dass sich die SPD als „eine rein ökonomische und politische Partei, außerhalb jeder konfessionellen Parteinahme" verstand.[58] Diese Strategie der religiösen Neutralität scheint erfolgreich gewesen zu sein, denn die Münchner SPD unterlag nicht dem reichsweiten Trend, wonach die sozialistische Bewegung vor allem in katholischen Regionen geringe Unterstützung fand. Obwohl die Stadt mehrheitlich katholisch war, erhielten die Sozialisten bei den Kommunal- und Landtagswahlen in München regelmäßig mehr als 50 Prozent der Stimmen. In der bayerischen SPD-Führung selbst gehörten etwa 60 Prozent weiterhin der katholischen Kirche an, darunter Vollmar und seine rechte Hand Erhard Auer. Auer ließ sich sogar in den Vorstand eines örtlichen Kirchenvorstands wählen, um sich gegen ein teures Bauprojekt zu stellen.[59] Ein 1894 in München zur Abstimmung gebrachter Antrag auf kollektiven Kirchenaustritt der Sozialdemokraten scheiterte mit knapp 600 gegen 8 Stimmen. Auf dem Münchner Parteitag von 1902 stellte Vollmar fest, dass ein erheblicher Teil der Bevölkerung jeden Eingriff in die privilegierte Stellung der Kirchen als Beleidigung empfinde. Diese de facto Verteidigung katholischer Interessen war neben der gemeinsamen Opposition gegen die liberalen Parteien ausschlaggebend für die Zusammenarbeit der SPD mit der Zentrumspartei, die 1905 in einem lokalen Wahlbündnis mündete.[60]

Die Politik der katholischen Sozialdemokraten Bayerns stellte für die SPD in den traditionell protestantischen Gebieten des bayerischen Königreichs ein ständiges Ärgernis dar. Nürnberg, die größte Stadt im überwiegend evangelischen Mittelfranken, war eine Bastion der radikalen Freidenker. Hier erschien auch „Der Atheist", das Sprachrohr der proletarischen Freidenkerbewegung. Mannheim in der Pfalz war ein Zentrum der frühen rationalistischen Dissidenten, und die frei-

57 Das Münchner Gericht bestätigte das Recht einer unverheirateten Mutter, ihre Kinder dem Religionsunterricht zu entziehen und sie der freireligiösen Gemeinde anzuvertrauen. A. Reichenbach, Die religiöse Erziehung und die freien religiösen Gemeinden.

58 K. H. Pohl, Die Münchener Arbeiterbewegung, S. 87.

59 Ebd.

60 Ebd., S. 87 f.; M. Schmalzl, Erhard Auer, S. 128 f.

religiöse Gemeinde des wachsenden Industriegebiets um Ludwigshafen wurde von Sozialisten dominiert.[61]

Angesichts der insgesamt guten Beziehungen zwischen der Zentrumspartei und der SPD im bayerischen Kernland verwundert es nicht, dass sich die Gegner der Parteileitung häufig einer antiklerikalen Rhetorik bedienten. Nach seinem Umzug von Mannheim nach München im Jahr 1899 übernahm Philipp August Rüdt die Leitung des dortigen Freidenkervereins. Trotz seines Ausschlusses aus der SPD 1895 hielt er Vorträge und agitierte auf Einladung von lokalen Parteiorganisationen und Diskussionsvereinen, die Vollmer und die Münchner Parteileitung auflösen wollten, um deren Mitglieder in eine zentral geführte Parteiorganisation zu integrieren. Um 1903 ging die Führung des Freidenkervereins an Joseph Sontheimer über, der bei der Polizei als berüchtigter Münchner Anarchist bekannt war und Verbindungen zu dem Schriftsteller Erich Mühsam und anderen Vertretern der radikalen Schwabinger Kulturszene unterhielt. Sontheimer, der nicht selten Sozialisten gegen ihre Parteiführung zu mobilisieren versuchte, war der SPD ein Dorn im Auge. Auf den gut besuchten Versammlungen von 1905 zu Massenstreik und Arbeitslosigkeit wurden anarchistische Resolutionen verabschiedet und Sontheimers Rede vom Publikum mit Beifall bedacht. [62]

Die Verbindung von katholischer Monarchie, reformorientierter Sozialdemokratie und einer blühenden kulturellen Bohème machte München in der Vorkriegszeit zu einem Zentrum des liberalen Säkularismus, in dem sich Professoren und Kulturpropheten mit öffentlichen Stellungnahmen gegen die katholische Kirche profilieren konnten. Diese aufsässigen Eliten machten großen Eindruck auf eine ganze Generation idealistischer Universitätsstudenten. Einer von ihnen war der Jurastudent Hermann Heimerich, der im Dezember 1906 den Privatgelehrten Dr. Max Rieß bei der Gründung einer Ortsgruppe des freigeistigen Studentenverbands Jungdeutscher Kulturbund unterstützte. Rieß' Philosophie verband den Monismus mit dem Kulturnationalismus Fichtes. In Anlehnung an Julius Langbehns Schrift „Rembrandt als Erzieher" war es erklärtes Ziel des Kulturbundes, einen „Stab zukünftiger ‚Erzieher' heranzubilden".[63]

---

61 Im Jahr 1900 waren 1,3 % der Ludwigshafener Bevölkerung der FRG beigetreten und im Januar 1900 konnte die sozialdemokratische Fraktion einen Zuschlag von 300 Mark für den freien Religionsunterricht im Stadtrat durchsetzen. P. Bahn, Deutschkatholiken und Freireligiöse, S. 210 f.

62 Zur engen Verbindung zwischen Münchner Anarchistenszene und Freidenkertum siehe U. Linse, Die Anarchisten und die Münchner Novemberrevolution, S. 40. Zu Sontheimer siehe K. H. Pohl, Die Münchener Arbeiterbewegung, S. 203.

63 Münchener Neueste Nachrichten, 11.12.1906.

> Er will für einen Zusammenschluß frei denkender und sich selbst geistig und sittlich erziehender junger Leute sorgen, will die Quintessenz dessen, was wirklich wert ist, zu wissen, was zentrale Bedeutung hat und lebensfähig ist, ausziehen aus jedem ihm zufliessenden Material. Der Bund will sich bestreben, alle die Klüfte zu überbrücken, die der inneren deutschen Kultureinheit heute noch entgegenstehen, die sozialen wie die religiösen.[64]

Die religiöse Spaltung, so Rieß, ließe sich durch die Trennung von Kirche und Staat und die Beseitigung des klerikalen Einflusses auf Universitäten und Schulen überwinden, die soziale Spaltung durch die kulturelle Aufklärung der selbsternannten „Erzieher". Nach einer Rede, die Rieß im Mai 1907 vor 180 Zuhörern in München hielt, bat ein junger Arbeiter darum, den Proletariern, die „neue Jahre lang in der Volksschule das Märchen von Gott und Nächstenliebe gehört haben", „Kulturarbeit" zu vermitteln. Rieß antwortete paternalistisch, die Vertreter der Wissenschaft seien bereit, ihre Forschungsergebnisse weiterzugeben, aber nur, wenn die Arbeiter Verständnis und Interesse mitbrächten.[65] Im Juli 1907 gründeten Rieß und Heimerich das Kartell der freiheitlichen Vereine Münchens, dem die Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur, der Monistenbund, die freireligiöse Gemeinde und der Jungdeutsche Kulturbund angehörten. Ähnlich wie die freigeistigen Kartelle in Frankfurt und Berlin schloss diese Organisation sozialistische und anarchistische Vereinigungen wie den Freidenkerverein München aus. Der Plan, den Sitz des Weimarer Kartells nach München zu verlegen, wurde nach Rieß' Selbstmord im September 1908 aufgegeben. Rieß' Nachfolger als Leiter des Münchner Kartells wurde Ernst Horneffer.

Horneffer war ein philosophierender Schriftsteller, der nach seiner Ankunft in München bald zu einer führenden Persönlichkeit in der dortigen freigeistigen Szene wurde. Polizeibeamte bescheinigten ihm in ihren Berichten eine enorme Ausstrahlung bei öffentlichen Auftritten und bemerkten, dass selbst katholische Zwischenrufer im Publikum in seiner Gegenwart verstummten.[66] In der von ihm 1909 gegründeten Zeitschrift „Die Tat" versuchte Horneffer, die deutschen Liberalen für eine Politik sozialer Vergeistigung durch Kultur zu bewegen: „Es war allgemein ein gefährlicher Fehler, daß man die Kultur loslöste von den großen Organisationen des Volkes. Man glaubte sie dadurch ‚rein' zu erhalten, aber man schwächte sie. Die Kultur kann die tragende Organisation nicht entbehren." Ziel sei es, die Kultur als größte Organisation der Gesellschaft wieder in den Staat zu integrieren. Dies könne jedoch nicht durch Parteipolitik erreicht werden, die, so Horneffer, jeder Kultur und Exzellenz beraubt worden sei. „Das Heil", schloss Horneffer, „kann nur von den

64 Allgemeine Zeitung, 14.12.1906. M. Rieß, J. Gottlieb Fichte, S. xi.
65 Bericht über die Sitzung vom 16.5.1907, Staatsarchiv München, Pol. Dir. München 1819.
66 Polizeibericht über Horneffer, 8.1.1914, Bay HA, Minn 73551.

‚Unpolitischen' kommen, die wieder ein gemeinsames Kulturideal in das politische Leben tragen, das allein die unerträglich gewordenen Spannungen überbrücken kann".[67] Solche Ansichten waren unter den Monisten der Vorkriegszeit weit verbreitet, so auch bei Heinrich Peus, der feststellte: die „Bildung jenes Kulturblocks der Linken […], der von so vielen heiss ersehnt wird […] muss […] ein Werk voller geistiger Freiheit bleiben, er darf ausdrücklich nicht eine neue Partei sein wollen, und darum ist jedwedes engumschriebene, auf Resolutionen sich aufbauende positive Programm abzulehnen".[68]

Horneffers „unpolitische" Haltung hatte jedoch durchaus eine politische Dimension. Die Konzentration des Liberalismus auf die Parteipolitik, so Horneffer, habe zu einer Verweltlichung geführt, die diesen innerlich und gegenüber den konfessionellen Parteien geschwächt habe. Die Lösung sah Horneffer in der Transformation des Liberalismus in eine religiöse Bewegung. Diese innere Verjüngung sollte durch einen unerbittlichen Kulturkampf gegen alle die geistige Freiheit des Individuums einschränkenden Obrigkeiten herbeigeführt werden. Zu diesen vom „Geist Roms" geprägten Obrigkeiten zählte nicht nur die Zentrumspartei, sondern auch der Protestantismus, denn die Reformation habe den Katholizismus nur äußerlich verändert, nicht aber überwunden. Horneffer sah eine ähnliche Krise im sozialistischen Lager heraufziehen, das ebenfalls von der Verweltlichung bedroht sei. Utopische Impulse verliehen der Sozialdemokratie zwar einen religiösen Anstrich, aber sie liefe Gefahr, wie die Liberalen in eine laxe Politik gegenüber der Religion abzugleiten. Horneffer stellte fest, dass die von der Parteiführung propagierte religiöse Neutralität im Widerspruch zur antiklerikalen Haltung der Basis stand, und kam zu dem Schluss, dass der Niedergang der Sozialdemokratie besiegelt sei, wenn es der Führung gelänge, sie in eine „rein materielle Klassenpartei" zu verwandeln.[69] Kurzum, Horneffer propagierte eine völkische Version des freigeistigen Säkularismus als Erneuerung des Sozialismus und der deutschen Nation. Da es ihm nicht gelang, Anhänger für eine von ihm geplante „Kulturpartei" zu gewinnen, schlug er stattdessen eine „Religion des Neuheidentums" als neue Leitidee des Liberalismus vor.[70]

---

67 Sein Bruder August Horneffer vertrat die Ansicht, dass die entscheidende Schlacht um die Nation „auf religiösem Gebiet" geschlagen werden würde, „denn nur durch die Einheit im Denken, Fühlen und Leben können die Klüfte überbrückt werden, die sich zwischen den materiellen Interessen unserer Volksgruppen auftun". E. Horneffer, Unsere Ziele, in: Die Tat, 1/1 (April 1909), S. 1 – 4; A. Horneffer, Die deutsche Eiche, in: Die Tat, 2/9 (Dez. 1910), S. 693.

68 H. Peus, Ein positives Programm des Monismus, in: Das Monistische Jahrhundert, 2/43 (1914), S. 1212.

69 E. Horneffer, Die Kirche und die politischen Parteien, S. 62, 10 – 11.

70 Stimmen aus Maria-Laach, Bd. 80 (1911), S. 413.

Nationale Politik 1909 – 1914

Wie empfindlich königliche Beamte auf die konfessionell-politischen Interessen der liberalen Mitglieder des Bülow-Blocks reagierten, zeigt ein internes Kommuniqué des preußischen Kultusministers vom September 1908. Es ging um eine beträchtliche Erbschaft zugunsten einiger freigeistiger Organisationen in Wiesbaden, das 1866 zu Preußen gekommenen war. In einem früheren Bericht hatte der Minister empfohlen, die Vollstreckung des Testaments aus politischen Gründen zu blockieren, doch nun änderte er seine Position, denn er vermutete, dass „die Königliche Staatsregierung von liberaler Seite, sowohl in der Presse, als auch wahrscheinlich im Landtage scharfe Angriffe erfahren würde". Ein solcher Eklat sei „bei der gegenwärtigen politischen Lage sehr unerwünscht", weil er dazu führen könnte, „die Stellung der Staatsregierung gegenüber den zur Blockpolitik vereinigten Parteien zu verschieben".[71] Solche Zugeständnisse an die Liberalen waren nach dem Juli 1909 nicht mehr nötig, als die Konservativen und die Zentrumspartei zusammen gegen die Steuerreform des Reichskanzlers stimmten. Nachdem Bülow das Vertrauen des Kaisers verloren hatte und seine Koalitionsmehrheit nicht mehr halten konnte, war er zum Rücktritt gezwungen. Der Zusammenbruch des Bülow-Blocks führte zu einer politischen Polarisierung, die das Wachstum und die Radikalisierung außerparlamentarischer Interessengruppen des rechten und des linken Spektrums begünstigten.[72] Die gemeinsame Opposition gegen den neuen regierenden „schwarzblauen Block" aus Zentrum und Konservativen ermöglichte neue Allianzen. Friedrich Naumann schlug ein politisches Bündnis „von Bebel bis Bassermann" vor, das Sozialisten, Linksliberale und Nationalliberale umfassen sollte. Obwohl dieses Bündnis auf nationaler Ebene nicht zustande kam, vereinbarten SPD und Freisinnige Volkspartei (ab 1910 Fortschrittliche Volkspartei) in manchen Wahlkreisen, bei den Stichwahlen zum Reichstag nicht gegeneinander anzutreten. Damit wurde ein Tabu gebrochen, das beide Parteien lange Zeit von einer Zusammenarbeit abgehalten hatte.[73]

---

71 Minister für Kultur an Minister des Innern, Berlin, 23.9.1908, GStA, I HA, Rep 77, Abt. I, Tit. 416, Nr. 41.

72 V. R. Berghahn, Kaiserliches Deutschland, S. 287.

73 C. Schorske, German Democracy 1905 – 1917, S. 156 – 158, 228 – 236. D. Groh, Negative Integration und revolutionärer Attentismus, S. 223. Die Zusammenarbeit mit den Liberalen war in der Vergangenheit von der SPD in Berlin abgelehnt worden; auf lokaler Ebene wurde sie jedoch durchaus praktiziert, zum Beispiel in Anhalt unter der Führung von Heinrich Peus. Im Jahr 1902 hatte Peus ein Wahlbündnis von Nationalliberalen und Sozialdemokraten gegen den antisemitischen „Bürgerblock" geführt. T. Kupfer, Der Weg zum Bündnis, S. 88 – 110.

Hatte der Antikatholizismus den Bülow-Block zusammengehalten, so wurde der Antiklerikalismus im Namen der „kulturellen Freiheit“ zu einem zentralen Element der sozialistisch-liberalen Annäherung und trug damit maßgeblich dazu bei, die Unvereinbarkeit zwischen den wirtschaftlichen Interessen der beiden Parteien zu kompensieren. Damit war nicht mehr nur noch die katholische Kirche ein Angriffsziel, sondern auch der konservative Protestantismus und sogar die Religion insgesamt. Noch 1907 hatte die Berliner Sektion des Monistenbundes auf ihrer Hauptveranstaltung einen jesuitischen Biologen kritisiert. 1910 stellte die Organisation mit einer öffentlichen Debatte über die Frage „Hat Jesus existiert?“ die Grundlagen des christlichen Glaubens selbst in Frage.[74]

Ab 1909 wurde Eduard Bernstein, der führende Revisionist in Deutschland, von Liberalen und Vertretern der Demokratischen Vereinigung umworben, die in ihm den Türöffner zur sozialistischen Bewegung sahen.[75] Der völkisch-freigeistige Verleger Eugen Diederichs schrieb 1910 an Bernstein, er habe sich entschlossen, „den Zug nach links auf politischem Gebiete mitzumachen und etwas kräftig im politischen Fahrwasser mitzuwirken, um das Gefühl der Einzelpersönlichkeit gegenüber dem Staate zur größeren Geltung zu bringen“. Er bat Bernstein, ihm ausländische Autoren zu empfehlen, die er veröffentlichen könnte, um „die Linie von [Theodor] Barth [von der Demokratischen Vereinigung], also die zukünftige Einigung von Revisionismus und bürgerlicher Linken“ zu fördern. In seiner Antwort erwähnte Bernstein die Werke mehrerer französischer Radikaler und Liberaler, empfahl aber nur zwei zur Veröffentlichung auf Deutsch, nämlich „La Séparation“ von Aristide Briand und „Associations et Congrégations“ von Pierre Waldeck-Rousseau. Er glaubte, dass diese Texte bei der Behandlung der „Frage der Trennung von Staat und Kirche“ gegen die Zentrumspartei verwendet werden könnten.[76]

Für Diederichs war der „Fabianismus“ die Zauberformel, die er in seiner Korrespondenz nach 1909 oft erwähnte.[77] Er veröffentlichte ein Werk von Sidney und Beatrice Webb, zwei führenden englischen Fabianern, die Soziologie mit Monismus und Evolution verbanden. Im Gegensatz zu den Webbs bewegte sich Diederichs Denken jedoch nicht in sozialistischen Bahnen. Sozialismus und Fabianismus waren für ihn nur Phrasen, um die Anhänger der SPD für sein Reformprogramm zu

74 A. Drews, Berliner Religionsgespräch.

75 Wilhelm Ostwald schickte am 7.3.1909 eine Postkarte an Bernstein, in der er auf die Diskussion des Abends einging. BBAW, Nachlass Ostwald, Nr. 209.

76 Briefe vom 25.1. und 16.5.1910 in: E. Diederichs, Selbstzeugnisse und Briefe von Zeitgenossen, S. 193 f.

77 Diederich schrieb Karl Korsch am 12.10.1912, er habe gehört, dass Korsch beabsichtige, so etwas wie die „Sommerkurse der Fabians in Wales“ zu schaffen, und dass dies eine ideale Gelegenheit für „Die Tat“ wäre.

gewinnen. In einem Brief an Friedrich Naumann vom Dezember 1912 deutete Diederichs an, dass er sich der liberalen Parteipolitik enthalte, um „zu einer deutschen Fabian-Bewegung“ zu kommen. Er hielt es für besser, „wir marschieren getrennt und kämpfen nebeneinander“. In einer paradoxen Umkehrung der marxistischen Terminologie erklärte Diederichs Anfang 1913, die Aufgabe seines Verlags bestehe darin, „unserer wirtschaftlichen Entwicklung einen neuen geistigen Überbau, einen Neo-Idealismus zu liefern“. Die größte noch zu lösende Aufgabe sei die „Entproletarisierung des Sozialismus“. Im Kern ging es Diederichs um die Einbindung des Sozialismus in seinen biologisch und religiös begründeten integralen Nationalismus. 1912 schrieb er an den Präsidenten des österreichischen Monistenbundes Rudolf Goldscheid, er wolle eine „nationale Auffassung des Sozialismus“, d. h. „eine biologische Auffassung des Sozialismus“ fördern, in der „Demokratie“ nicht den „Gegensatz zur Aristokratie“ darstelle.[78] Im selben Jahr kaufte er Horneffer „Die Tat“ ab und baute sie im Laufe der Jahre zu einem einflussreichen Sprachrohr für seine Reformbemühungen aus.

Die „biologische Auffassung des Sozialismus“ war nichts anderes als eine Abwandlung des Schlüsselbegriffs in Diederichs‘ Philosophie vom „Leben“. In einem Brief an Julius Hart aus dem Jahr 1900 bezeichnete er „Leben“ als „Sehnsucht […] Streben nach einem fernen Ziele […] Fließen“. Begeistert beschrieb er seine Erkenntnis, dass diese Kategorie „alles umfaßt“. An den französischen Schriftsteller Jules Romains schrieb er 1913: „Die ‚Tat‘ kennt keine anderen Programme, als dem Leben zu dienen“.[79] Angesichts der langen Liste der von Diederichs verlegten spirituellen Literatur, die von der Neoromantik über den naturwissenschaftlichen Monismus und asiatischen Religionen bis hin zu abweichenden protestantischen Glaubensrichtungen reichte, verglich Max Weber den Verlag mit einem „Kaufhaus der Weltanschauungen“. Diederichs störte sich nicht an den Widersprüchen zwischen den Werken, die er veröffentlichte. Nietzsche folgend beurteilte er eine philosophische Weltanschauung, ein Kunstwerk oder ein religiöses Bekenntnis danach, ob es das Leben stärke und ihm Ausdruck verlieh. An den dem Freigeist nahestehenden evangelischen Pfarrer Carl Jatho schrieb er im Juli 1911: „Ich fühle mich eben nicht nur als Verleger, sondern gewissermaßen auch als Organisator der außerkirchlichen religiösen Bewegung“.[80]

---

78 E. Diederichs, Selbstzeugnisse und Briefe von Zeitgenossen, S. 42, 45, 215.

79 DStLB, Nachlass Hart, Brief vom 5.3.1900. Einer der Hauptautoren von Diederichs war Wilhelm Bölsche, der 1906 seinen eigenen Kirchenaustritt mit der Ehrfurcht vor dem „Tiefenleben“ rechtfertigte, d. h. mit dem „Naturstrom, der uns durchrauscht und durchrauschen muß als ein Lebensquell und Herzblutquell unserer Zeit“. Reichsbote, 16.9.1906.

80 G. Hübinger, Eugen Diederichs’ Bemühungen um die Grundlegung einer neuen Geisteskultur, S. 262; E. Diederichs, Selbstzeugnisse und Briefe von Zeitgenossen, S. 201.

Einer der Autoren des Diederichs Verlags war Max Maurenbrecher, ein politisch sprunghafter Freidenker, Intellektueller und Sozialist. 1903 trat der damals noch evangelische Pastor in die SPD ein und präsentierte sich als autonomer Intellektueller, der sich nur seinen eigenen Überzeugungen verpflichtet fühlte. Sein Übertritt zum Sozialismus war letztlich Teil einer Strategie, dem Sozialismus eine nationalistische Färbung zu geben. Dies zeigte sich vor allem in Maurenbrechers Bestreben, die SPD in einer Zeit wachsender imperialistischer Konkurrenz zur Unterstützung eines Militarisierungsprogramms zu bringen.[81] Nachdem August Bebel 1906 Maurenbrechers Berufung an die neue Parteischule in Berlin blockiert hatte, wurde dessen ablehnende Haltung der Parteiführung gegenüber immer feindseliger. Im Oktober 1908 verhalf der zum revisionistischen Flügel der SPD gehörende Kurt Eisner Maurenbrecher zu einer hauptamtlichen Anstellung als „Parteilehrer“ in Nürnberg. Im darauffolgenden Jahr wurde er auch Lehrer der dortigen freireligiösen Gemeinde.[82] Maurenbrecher richtete seine antiklerikale Rhetorik nun gegen die Parteiorthodoxie, jene „Epigonen des Marxismus“, die „den Arbeitern die Köpfe verkleistern und sie durch rein dogmatisch begründete Theorien für die wirkliche Politik einfach unfähig machen“.[83] Nach dem Zusammenbruch der Regierung Bülow begann Maurenbrecher, sich als designierter Führer einer künftigen revisionistisch-liberalen Koalition zu stilisieren. Wie Diederichs definierte Maurenbrecher den Sozialismus letztlich als die Identifikation des Individuums mit dem Volkskörper. Nach seinem Austritt aus der SPD 1913 äußerte er gegenüber dem evangelischen Pfarrer Gottfried Traub die Hoffnung, dass die monistische Bewegung in das sozialistische Milieu eindringen könne und einen „wirklich organischen Sozialismus“ anbieten könnte, „der alle Engigkeit des Marxismus vermeidet und wirklich im Einklang mit der heutigen Wissenschaft steht“. Er und Traub sollten später zu führenden Intellektuellen der nationalliberalen völkischen Rechten werden.[84]

Die von „unpolitischen“ Kulturpropheten wie Horneffer und Diederichs angestrebte Zusammenarbeit mit den Revisionisten trug allerdings wenig Früchte. Die Vertreter der Demokratischen Vereinigung (DV) waren dagegen etwas erfolgreicher. Als Zeitungsredakteur und mächtiger Parteiführer in Anhalt drängte Heinrich Peus die sozialistischen Wähler 1910, sowohl die Versammlungen der SPD als auch die der DV zu besuchen.[85] Paul Löbe pflegte Kontakte zur DV[86] und unterstützte den

81 Leipziger Volkszeitung, 3.6.1905.
82 B. Grau, Kurt Eisner, S. 253.
83 Vorwärts, 13.10.1908.
84 Zitiert in: D. Fricke, Deutscher Monistenbund, S. 193.
85 Volksbote, Stettin, 9.11.1910, 6.6.1912.

freireligiösen Breslauer Prediger Gustav Tschirn bei den Reichstagswahlen von 1912, dessen Kandidatur wie die aller anderen DV-Kandidaten jedoch scheiterte.[87] Wie bereits bei früheren fehlgeschlagenen Versuchen, eine radikale Partei in Deutschland zu gründen, mobilisierte die Demokratische Vereinigung eine Gruppe „tapferer Offiziere", aber keine Armee (Rosa Luxemburg).[88]

Bestrebungen von Linksliberalen und Vertretern der DV, mit der SPD zusammenzuarbeiten, heizten die Debatte über die Wahlrechtsreform an. Am 10. April 1910 sprachen führende DV-Vertreter zusammen mit Sozialdemokraten bei Massendemonstrationen, an denen in Berlin 250.000 Menschen teilnahmen, gegen das preußische Dreiklassenwahlrecht.[89] Noch im selben Jahr entstand in Berlin eine Organisation mit dem programmatischen Namen „Kultur-Parlament", die Demokratie und Kultur unter linksliberaler-revisionistischer Führung verschmelzen wollte.[90] Doch das Verhältnis zwischen Demokratie und Kultur war höchst gespannt, wie ein Sonderheft zum Thema „Gleiches Recht" in der Zeitschrift des Kultur-Parlaments „Diskussion" zeigte. Einige Teilnehmer argumentierten weiterhin gegen „die brutale Macht der Kopfzahl". Ein Liberaler vertrat die Ansicht, die Demokratie könne den kultivierten Eliten neue Möglichkeiten bieten, die Arbeiterklasse weiterzubilden und damit intellektuell zu heben: „Das gleiche Wahlrecht zwingt den kulturell oder sozial Hochstehenden, seine Überlegenheit nicht egoistisch für sich allein auszunutzen, sondern sie zur Aufklärung seiner in weniger günstigen Bedingungen lebenden Volksgenossen zu verwenden." Mit anderen Worten: Die volle Demokratie würde die Liberalen dazu zwingen, sich den Massen zuzuwenden, um sie zu erziehen, und zwar nicht im engen Interesse einer Partei oder Klasse, sondern im Interesse der gesamten Gesellschaft.[91]

---

86 Löbe debattierte unbeschwert mit den Vertretern der Demokratischen Vereinigung auf ihren Versammlungen in Breslau und erwähnte Besuche von Hellmuth von Gerlach und Rudolf Breitscheid sowie des Liberalen Friedrich Naumann. T. Oliwa/P. Löbe, Ein sozialdemokratischer Politiker und Redakteur, S. 183.

87 P. Löbe, Erinnerungen eines Reichstagspräsidenten, S. 183.

88 Die Demokratische Vereinigung gewann durch die Arbeit ihrer Mitglieder in führenden liberalen Zeitungen und Kulturzeitschriften öffentlichen Einfluss. D. Fricke, Deutsche Demokraten, S. 138 f., Luxemburg-Zitat S. 142.

89 Ebd. S. 140 f.

90 Zu den Mitwirkenden des „Kultur-Parlaments" gehörten führende Revisionisten (Eduard Bernstein, Otto Braun, Wolfgang Heine, Otto Arendt), die Berliner Bohème (Bölsche, Wille, Julius Hart, Hermann Sudermann, F. W. Foerster, Max Halbe) und eine Reihe liberaler und demokratischer Publizisten und Professoren, in: Diskussion: Kultur-Parlament: Eine Monatsschrift für aktuelle Kulturfragen, 1/2 (1910).

91 Der Autor, Dr. Marwitz, war höchstwahrscheinlich der Jungliberale und Rechtsanwalt Benno Marwitz. Siehe: Diskussion, 1/2 (1910), S. 51.

Es ist nicht überraschend, dass der Versuch einer Vermittlung zwischen Liberalismus und Sozialdemokratie auf der Grundlage der „Kultur“ eine Reihe von freigeistigen Sozialisten verärgerte. Im Juni 1910 verurteilte die Hamburger Ortsgruppe des „proletarischen“ ZdF den „bürgerlichen“ Deutschen Freidenkerbund (DFB) wegen seiner ausweichenden Äußerungen über eine Nivellierung der Klassenunterschiede und forderte die sozialistischen Mitglieder zum Austritt aus dem DFB auf. Tatsächlich verließ Adolph Hoffmann noch im selben Jahr demonstrativ den Kongress des DFB, weil dieser nicht bereit war, über eine Wahlrechtsreform zu diskutieren.[92] Doch Hoffmann brach die Brücken zum liberalen Säkularismus nicht ab. Vielmehr warb er bei den Liberalen um Unterstützung für die Sozialdemokratie. In einer Rede vor Freidenkern im linksliberalen Frankfurt am Main appellierte Hoffmann 1910 an den Nationalismus seiner Zuhörer und erklärte, die Franzosen hätten mit dem Gesetz zur Trennung von Kirche und Staat von 1905 ein „geistiges Jena“ für Deutschland vorbereitet (eine Anspielung auf Napoleons Sieg über die preußische Armee 1806): „Denn nur die Nation marschiert in der Welt voran, die das geistig entwickeltste und fähigste Volk auf ihrer Seite hat. Man kann ruhig einmal die Frage entscheiden lassen, ob die Atheisten und Sozialisten nicht bessere Vaterlandsfreunde sind, wie die Frömmler und Mucker.“[93] Auch auf dem ersten in Deutschland stattfindenden internationalen Freidenker-Kongress von 1912 in München warf er die Frage des Sozialismus auf. Während sich die meisten Delegierten eher ausweichend zur Solidarität der Freidenker mit der Linken äußerten, erklärte Hoffmann eine solche Diskussion für sinnlos: Ein Freidenker zu sein, bedeute, sich zum Sozialismus zu bekennen.[94]

Der Zusammenbruch des Bülow-Blocks ebnete den Weg für eine Radikalisierung des liberalen Säkularismus, der jedoch in zwei Richtungen verlief. In Berlin kam es zu einer verstärkten Zusammenarbeit zwischen Sozialdemokraten und Linksliberalen, während in München viele gebildete Freidenker Horneffer folgten, der mit seinem nietzscheanischen Elitismus und den Forderungen nach einer Kulturrevolution den Ton angab.

92 Die Ziele des proletarischen Freidenkertums, in: Reichsbote, 23.10.1910.

93 Volksstimme, 1.2.1910.

94 Kreuz-Zeitung, 4.9.1912.

Kirchenaustritte in Berlin 1909 – 1914

Die Bildung des „schwarz-blauen Blocks“ im Juli 1909 schuf die Voraussetzungen für eine antiklerikale Koalition aus Linksliberalen, sozialistischen Radikalen und Revisionisten auf der Grundlage der Kirchenaustrittskampagne.[95] Anders als 1905 ging die Initiative zu dieser zweiten Welle von den liberalen Monisten aus. Im Juli 1909, dem Monat von Bülows Rücktritt, argumentierte Otto Lehmann-Rußbüldt, ehemaliger Sekretär des Giordano-Bruno-Bundes und unermüdlicher freigeistiger Aktivist, dass eine solche Kampagne das beste praktische Mittel zur Durchsetzung der Trennung von Kirche und Staat sei. Zwei Monate später berichtete die konservative protestantische „Kreuzzeitung“, die Monisten hätten sich der „planmäßigen Hetze“ für den Kirchenaustritt angeschlossen und vorgeschlagen, das bei den Kirchensteuern eingesparte Geld freiwillig dem Monistenbund zu spenden.[96] Ende 1910 arrangierte Lehmann-Rußbüldt ein Treffen zwischen seinem Berliner Mentor, dem ehemaligen Kavallerieoffizier Kurt von Tepper-Laski, und Ernst Haeckel, um die Gründung einer Organisation zu besprechen. Andere bekannte Persönlichkeiten wurden mit ins Boot geholt, darunter der Leiter der Jugendbewegung, Professor Ludwig Gurlitt. Schließlich war das „Komitee Konfessionslos“ geboren.[97] Die Korrespondenz der neuen Organisation wurde in „Der Demokrat“ (im September 1911 in „Der Weg“ umbenannt) abgedruckt, der Zeitschrift des Charlottenburger Arztes und späteren Vorsitzenden des Bundes der Atheisten Georg Zepler.

Eine humoristische Karikatur aus dieser Zeit zeigt Deutschlands führende Monisten Haeckel und Ostwald, die die Tür einer Kirche verbreitern, um den Ausgang zu erleichtern (Abb. 6.1). Bei einer der ersten großen Massenversammlungen am 28. Oktober 1912 im Konzertsaal der Neuen Welt in Berlin, bei der Wille und Tschirn als Redner auftraten, erklärten 800 Menschen ihren Kirchenaustritt. Der Kirchenaustrittsbewegung schlossen sich auch der Deutschen Freidenkerbund und das Weimarer Kartell an. [98]

---

95 Der Revisionist Paul Löbe schlug auf dem Leipziger Parteitag im September 1909 vor, den Kirchenaustritt als Mittel zur Säkularisierung der Schulen einzusetzen. H. Ermel, Die Kirchenaustrittsbewegung im Deutschen Reich, S. 74.

96 Neue Preußische (Kreuz-)Zeitung, 16.9.1909.

97 Nachdem bekannt wurde, dass eines der frühen Mitglieder des Komitee Konfessionslos ein Polizeispitzel war, der Beiträge an das Komitee gezahlt hatte, stichelte Adolph Hoffmann am 16.2.1911 gegen den Innenminister, dass dies ein Missbrauch staatlicher Mittel zur Unterstützung des Kirchenaustritts sei: „Herr Minister, wenn das Ihr Kollege vom Kultus erfährt!“ O. Lehmann-Rußbüldt, Der geistige Befreiungskrieg durch Kirchenaustritt, S. 7.

98 Das Budget des Komitee Konfessionslos belief sich 1912 auf 5.550 Mark, von denen 2.450 Mark vom Monistenbund kamen. O. Lehmann-Rußbüldt, Der geistige Befreiungskrieg durch Kirchenaustritt, S. 10; F. Simon-Ritz, Die Organisation einer Weltanschauung, S. 181.



Abb. 6.1 „Der Massen-Austritt aus der Landeskirche“ (Lustige Blätter 1912).

Gemäß seinen Wurzeln in der monistischen Bewegung pflegte das „Komitee Konfessionslos“ ein bildungsbürgerliches Image und distanzierte sich von der früheren sozialistischen Kirchenaustrittsbewegung. Ganz oben auf den vom Komitee veröffentlichten Kirchenaustrittslisten standen stets Akademiker mit Doktor- oder Professorentitel oder andere Prominente. Die Bildpostkarten des Komitees zierte ein Bild Friedrichs des Großen, um die nationalistische Ausrichtung der Organisation visuell zu demonstrieren. Auf einer Kirchenaustrittsversammlung, die das Komitee im Dezember 1911 gemeinsam mit dem Monistenbund veranstaltete, offenbarte sich die Taktlosigkeit der elitären Monisten gegenüber der Arbeiterschaft. Für Ludwig Gurlitt waren die unklar formulierten Äußerungen der, wie er sich ausdrückte, „einfachen Leute“ auf der Versammlung ein Beweis für die „Minderwertigkeit des Volksschulunterrichts“ und für die Notwendigkeit des Kirchenaustritts, um die Trennung von Kirche und Schule durchzusetzen.[99] Als Lehmann-Rußbüldt behauptete, dass die Arbeiterklasse „im Freiheitskampf gegen die Kirche hinter dem aufrecht stehenden und modern denkenden Teil des Bürgertums“ zurückblieben, so war dies eher ein Hinweis auf die gesellschaftliche Kluft zwischen den sozialisti-

99 Vossische Zeitung, 2. Aufl., 14.12.1911.

schen bzw. monistischen Bestrebungen als eine zutreffende Darstellung der tatsächlichen Agitation zum Kirchenaustritt in Berlin.[100]

Erst Ende 1912, nachdem sich die Sozialisten der Berliner freireligiösen Gemeinde mit den Liberalen im Komitee Konfessionslos zusammengeschlossen hatten, nahm die Agitation für den Kirchenaustritt einen enormen Aufschwung. Symbolischen Ausdruck fand diese Annäherung in der Schlagzeile der Neujahrsausgabe des „Freidenkers" – „Los von Rom und Los von den Kirchen" –, die Hoffmanns Slogan mit dem der liberalen antikatholischen Bewegung verband.[101] Die Agitation wurde zunehmend kämpferischer. „Der Freidenker" berichtete von „Sturmszenen in einer Kirchenaustrittsversammlung", die sich abspielten, als drei evangelische Pfarrer mit ihren Gemeindemitgliedern auf einer vom Komitee Konfessionslos einberufenen Versammlung im großen Saal einer Moabiter Brauerei erschienen. Der Hauptredner, der gerade gewählte SPD-Reichstagsabgeordnete Ewald Vogtherr, kommentierte das Auftauchen dieser Besucher mit der Bemerkung, er spreche nicht zu den wahren Christen, sondern zu denen, die „innerlich mit der Kirche gebrochen" hätten, und forderte sie zum Kirchenaustritt auf, um der „Verpfaffung" der Schulen entgegenzuwirken. Nach einer Pause, in der Erklärungen zum Kirchenaustritt gesammelt wurden, ergriff Pfarrer Henselmann das Wort, und die „Unruhe der Versammlung steigerte sich bei diesen Ausführungen zum Lärm. Die Anhänger der Kirche verteidigten ihre Pfarrer durch Schreien, Trampeln und Pfeiffen auf Hausschlüsseln." Der Saal geriet vollends in Aufruhr, als Henselmann Vogtherr verbal angriff und ihm das Wort entzogen wurde. Daraufhin verließen seine Anhänger die Versammlung und sangen unter dem Gejohle der Verbliebenen das lutherische Kirchenlied „Ein feste Burg ist unser Gott".[102]

Im Februar 1913 hielt das Kulturkartell Groß-Berlin eine öffentliche Versammlung gegen den „Gewissenszwang" von Dissidentenkindern ab, auf der Penzig (DGEK, DFB), Anschütz, Eckold (DMB) und Hoffmann (FRG) sprachen.[103] Auf einer weiteren Versammlung im Mai anlässlich des Besuchs des portugiesischen Freidenkers Sebastião Magalhães Lima waren die Sozialisten tonangebend. Adolph Hoffmann präsentierte den Portugiesen als einen Helden, der durch das kurz zuvor

100 Zitiert in: J.-C. Kaiser, Sozialdemokratie und „praktische" Religionskritik, S. 284.

101 Der Freidenker, 23/1 (1.1.1913).

102 Sturmszenen in einer Kirchenaustrittsversammlung, in: Der Freidenker, 23/1 (1.1.1913). Solche Auseinandersetzungen zwischen kirchlichen Würdenträgern und Säkularisten fanden auch in der Presse statt. Lehmann-Rußbüldt und Dr. Meffert, der führende Apologet des katholischen Volksvereins, lieferten sich einen Schlagabtausch in der Presse, bei dem sie Meinungen und Beleidigungen austauschten. Siehe: Ein neues Kulturdokument des Komitees „Konfessionslos", in: Kölnische Volkszeitung, 27.4.1912.

103 Dissidentenkinder, in: Berliner Tageblatt, 3.2.1913.

verabschiedete Gesetz zur Trennung von Kirche und Staat „das Banner der Freiheit entfaltete und sein Volk aus den Ketten einer herrschsüchtigen Kirche befreien half“. Nach Magalhães Limas Rede, die der Vorwärts-Redakteur Ernst Däumig aus dem Französischen übersetzte, trat Hoffmann erneut auf die Bühne und „geißelte die preußische Junker- und Pfaffenherrschaft“, eine Anspielung auf die regierende Koalition aus Zentrumspartei und Konservativen. Dem Bericht des „Vorwärts“ zufolge wurde er „mit langanhaltendem Beifallssturm“ und Rufen wie „Los von der Kirche! Trennung von Kirche und Staat!“ gefeiert.[104]

Im Herbst 1913 wurde der Ton auf den Kirchenaustrittsversammlungen noch radikaler. Bei einer Versammlung des Komitee Konfessionslos in der Berliner Viktoriabrauerei bezeichnete der sozialistische Journalist Walter Oehme die Kirchenliberalen als die gefährlichsten Feinde der Bewegung und wurde so heftig, dass Georg Zepler und andere Mitglieder des Komitees sich von ihm distanzieren mussten.[105] Am 28. Oktober veranstaltete das Komitee Konfessionslos in Berlin gleichzeitig vier Massenversammlungen unter dem Motto „Massenstreik gegen die Staatskirche!“ Auf jeder Versammlung sprachen mindestens ein „bürgerlicher“ und ein sozialistischer Freidenker. Peus und Tschirn sprachen vor etwa 3.000 Menschen in der Friedrichshainer Brauerei; Wille, Vogtherr und die monistische Pazifistin Lilli Jannasch im Viktoriagarten im bürgerlichen Bezirk Wilmersdorf; Hoffmann hielt zusammen mit dem liberalen freireligiösen Prediger Wilhelm Klautke im Arbeiterviertel Moabit eine Rede. Auf der größten Veranstaltung des Tages sprach der DMB-Vorsitzende Ostwald in der Hasenheide zusammen mit Karl Liebknecht, dem einzigen Redner, der kein bekennender Freidenker war. Insgesamt wurden 1.328 Kirchenaustrittserklärungen abgegeben, 600 allein auf der von Ostwald und Liebknecht gehaltenen Veranstaltung.[106]

Nach dem Erfolg dieser Demonstrationen kündigte das Komitee eine noch größere Aktion an zwölf verschiedenen Orten in der Stadt an, die im November am evangelischen Buß- und Bettag unter dem satirischen Motto „Thut Buße!“ stattfinden sollte.[107] Diese Kundgebungen wurden allerdings von der Polizei verboten und mussten eine Woche später nachgeholt werden. Obwohl die Polizei sieben der zwölf Versammlungen wegen „Überfüllung“ schloss, meldeten die Organisatoren 4.209 Austrittserklärungen, vor allem im Arbeiterbezirk Wedding.[108] Dass Tausende von

104 Eine Kundgebung der Freidenker, in: Vorwärts, 26.5.1913.

105 Berliner Volkszeitung, 16.10.1913.

106 Vossische Zeitung, 29.10.1913.

107 Reichsbote, 16.11.1913. Dieser Slogan könnte von Hoffmann stammen, der ihn zuvor Paul Löbe für einen Vortrag in Breslau vorgeschlagen hatte: „Als Tagesordnung würde ich Euch rathen ‚*Thut Busse!*‘ darunter kann man alles behandeln“. Postkarte vom 30.10.1901, DStLB, Atg. 12384.

108 Die falschen Apostel, in: Die Post, 21.11.1913; Vossische Zeitung, 21.11.1913.

Berlinern an einem einzigen Tag die evangelische Kirche der preußischen Hauptstadt verließen, sorgte in Kirchen- und Regierungskreisen für große Beunruhigung.[109] Die Kaiserin mischte sich ein und erklärte dem Kultusminister, sie bedauere, dass der Staat kaum rechtliche Möglichkeiten habe, Kirchenaustritte zu verhindern. Berichten zufolge stimmte sie Plänen zu, die Verwaltungsgebühren für den Austritt zu erhöhen, um den finanziellen Anreiz für die Umgehung der Kirchensteuer zu mindern.[110] Als jedoch in der Berliner Presse das Gerücht aufkam, die Austrittsgebühr werde 1914 auf 100 Mark angehoben, hatte dies den unbeabsichtigten Effekt, dass eine regelrechte Flut von Berlinern die Kirche noch vor Jahresende verlassen wollten. Die Presse berichtete, dass die Polizei fünf neue Mitarbeiter einstellen musste, um der Nachfrage nach Kirchenaustritten auf dem Standesamt zu nachzukommen.[111]

Am 31. November wurden drei weitere Massenversammlungen abgehalten und 1.247 Kirchenaustritte erklärt. Karl Liebknecht und sechs Freidenker traten gegen vier christliche Pfarrer und den Theologiestudenten Paul Tillich an, der später als religiöser Sozialist und liberaler Theologe internationalen Ruhm erlangte.[112] Die Gäste waren schockiert über die rüden Beleidigungen gegen Kirche und Monarchie, die aus dem Publikum kamen. Als ein Pastor versuchte, das Wort zu ergreifen, wurde ihm „Lügner, Lügner, Pfaffe, Schluß“ zugerufen, „zum Teil aus ‚zartem Frauenmunde‘“, wie ein anderer anwesender Pastor berichtete. Er fragte die Zeitungsleser, warum die Polizei nicht eingriff, denn „man schützt doch auch Kinder vor der Schere, man schützt die Bevölkerung vor Giften“.[113] Die Versammlungen endeten immer häufiger in Tumulten.[114] Am Weihnachtstag meldete die Presse, dass eine neue Ankündigung von Kirchenaustritten erschienen war, die auch Bernhard Menke, der Dresdner Vorsitzende des Zentralverbands proletarischer

109 Am 25.11.1913 kamen 73 evangelische Pfarrer zusammen, um darüber zu beraten, wie man am besten auf die Kirchenaustrittsbewegung reagieren sollte. Reichsbote, 30.11.1913.

110 Berliner Tageblatt, 15.11.1913; Kreuzzeitung, 16.11.1913.

111 Berliner Tageblatt, 1.12.1913.

112 Ebd.

113 Pastor Haecker, Die Wildgewordenen, in: Reichsbote, 27.11.1913.

114 Der Pfarrer der Mt.-Olive-Gemeinde in Berlin beschrieb wilde Szenen rund um seine Konfrontation mit Adolph Hoffmann; J. Hölzel, Es ist höchste Zeit!, in: Reichsbote, 4.12.1913. Ein von evangelischen Liberalen unterstütztes Treffen endete in einem Tumult, nachdem Pastor Imig einen Kirchenaustrittswilligen mit der chauvinistischen Bemerkung beleidigt hatte: „Sie betragen sich wie ein Wackes!“ Der konservative „Reichsbote“ stellte mit sichtlicher Genugtuung fest: „Es regnete Fausthiebe“. Reichsbote, 12.12.1913. Siehe auch Berliner Tageblatt, 10.12.1913.

Freidenker (ZpF), unterzeichnet hatte.[115] Im Januar gründeten der ZpF, die Berliner freireligiöse Gemeinde und das Komitee Konfessionslos das „Vereinigte Komitee für Kirchenaustritt", dem Menke, Hoffmann und Lehmann-Rußbüldt vorstanden. Die Gründung dieser Organisation war ein Zeichen für zwei neue Entwicklungen: die Institutionalisierung der Zusammenarbeit zwischen radikalen Sozialisten und „bürgerlichen" Freidenkern sowie die Ausweitung der Bewegung über Berlin hinaus ins Rheinland, nach Hamburg, Sachsen und Bayern.[116] Der ZpF organisierte im Februar 1914 die ersten großen Versammlungen in seinen Sektionen in ganz Deutschland. Wenn die Gastredner Hoffmann, Alfred Bernstein, Peus, Lily Jannasch und Tschirn sprachen, kam es oft zu Zusammenstößen mit Anhängern der Kirche, wie in Bochum und Düsseldorf im März und April 1914.[117]

Diese Entwicklungen standen in deutlichem Gegensatz zu denen in Berlin, wo die letzte größere Aktion der Kirchenaustrittsbewegung vermutlich eine Demonstration im Januar 1914 unter dem Motto „Das Volk erhebt sich" war. In den Monaten vor Kriegsbeginn wurde es in der Hauptstadt zunehmend ruhiger. Die einzige nennenswerte antiklerikale Veranstaltung war das „Maifest der Gottlosen", das von der freireligiösen Gemeinde am Himmelfahrtstag offensichtlich ohne Beteiligung des Komitees Konfessionslos organisiert wurde.[118] Zwischen Chorstücken und Goethe-Rezitationen lauschten die schätzungsweise 6.000 Teilnehmer in der Friedrichshainer Brauerei der Grundsatzrede „Warum wir gottlos sind" von Adolph Hoffmann, der kurz zuvor zum Gemeindevorsitzenden gewählt worden war.[119]

Warum schrumpfte die Berliner Kirchenaustrittsbewegung in den sechs Monaten vor Kriegsbeginn auf ihre ursprüngliche Basis in der freireligiösen Gemeinde zusammen?[120] Die wahrscheinlichste Erklärung ist, dass die lokalen Erfolge der

115 Die Ankündigung wurde von Drews, Haeckel, Eugen Ernst, von Gerlach, Hoffmann, Höft, Hans Leuss, Bernhard Menke, Ostwald, Peus, Schücking, Tepper-Laski, Tschirn, Wille und Mayet unterzeichnet. Berliner Neuste Nachrichten, 25.12.1913.

116 Berliner Volkszeitung, 8.1.1914. Die Januar-Versammlungen fanden am „Kirchensonntag" an sechzehn Orten statt, an denen 2.343 Austrittserklärungen unterzeichnet wurden. Auch Däumig hielt eine Rede. H. Ermel, Die Kirchenaustrittsbewegung im Deutschen Reich, S. 130 – 132.

117 Deutsche Tages-Zeitung, 31.3.1914; Die konfessionelle Meute, in: Vorwärts, 7.4.1914.

118 Ein Exemplar der Festivalzeitung „Der Gottlose – Offizielles Organ aller‚Ketzer'", von dem 5.000 Stück verkauft wurden, befindet sich im Landeskirchlichen Archiv Berlin Brandenburg (ELAB 14/2519). Diese Akte enthält auch Korrespondenzen, die die erfolglosen Bemühungen des Königlichen Konsistoriums dokumentieren, das Berliner Polizeipräsidium zu einem Verbot der Veranstaltung zu bewegen.

119 Der Freidenker, 22/12 (15.6.1914), S. 117.

120 Als Zeichen des Stimmungsumschwungs veröffentlichte die DGEK Ende 1913 einen von der Austrittsbewegung verfassten Aufruf zur Toleranz. Kölnische Volkszeitung, 5.1.1914.

Kirchenaustrittsbewegung und ihre Radikalisierung zu einem rüden Antiklerikalismus zu viel negative Presse erzeugt hatten und den liberalen Parteien und der etablierten SPD eine weitere Unterstützung als politisch wenig einträglich schien. Am 20. Dezember 1913 distanzierte sich der SPD-Parteivorstand von der Kirchenaustrittsbewegung, und im Januar 1914 revidierte auch Paul Göhre in einem Meinungsbeitrag seine frühere Unterstützung.[121] Einem Bericht der preußischen Polizei zufolge hat „dieser Wasserstrahl von oben die erregten Gemüter merklich abgekühlt. Selbst Adolf Hoffmann ist seitdem weniger provokatorisch aufgetreten."[122]

Nach den Zeitungsausschnitten in den Akten der Berliner Polizei, des preußischen Innenministeriums und der evangelischen Kirche zu urteilen, wurden Nachrichten über die Kirchenaustrittsbewegung ab Ende 1913 vor allem in der konservativen und protestantischen Presse verbreitet. Anders als die Kirchenliberalen, denen die Kampagne schadete, da sie teilweise eine ähnliche Rhetorik benutzten, waren die konservativen „positiven" Christen bereit, den vom Komitee Konfessionslos hingeworfenen Fehdehandschuh aufzunehmen und eine ähnliche Taktik zu verfolgen. Im Dezember 1913 hieß es im „Reichsboten", dass „in unserem öffentlichen Zeitalter" große Versammlungen notwendig seien und dass die Generalsuperintendenten von Groß-Berlin für den 11. Januar 1914 zu einem „allgemeinen Kirchensonntag" gegen die Kirchenaustrittskampagne aufgerufen hatten. Die Positive Kirchliche Vereinigung Berlins hielt am 25. Januar 1914 im Zelt des Zirkus Busch seine eigene öffentliche Protestversammlung ab. [123]

Der Logik der modernen Öffentlichkeit folgend, versuchten konservative christliche Publizisten, der Kirchenaustrittskampagne Partikularinteressen zu unterstellen und sie damit zu diskreditieren.[124] Auf Lehmann-Rußbüldts Beschreibung seiner Bewegung als Inbegriff der nationalen und liberalen Tradition der Aufklärung in Preußen reagierten die Konservativen mit einer Kombination aus antisemitischer und antisozialistischer Hetze, wie sie der Hofprediger Adolf Stoecker seit den späten 1870er Jahren praktiziert hatte. Der „Reichsbote", „Die Post", die „Deutsche Tages-Zeitung", die „Staatsbürgerzeitung" und die „Kreuzzeitung" verwiesen alle auf die vermeintlich „jüdischen" Interessen, denen die Bewegung angeblich diente. So berichtete der „Reichsbote" im November 1913 über eine öffentliche Versammlung zu den Gotteslästerungsgesetzen, bei der der sozialdemokratische Abgeordnete Cohn und „sein Rassengenosse Waldeck Manasse" sprachen. Der Artikelschreiber kam zu

121 Zum Echo von Göhres Artikel in der Partei siehe J.-C. Kaiser, Sozialdemokratie und „praktische" Religionskritik, S. 289 – 293.

122 D. Fricke/R. Knaack, Dokumente aus geheimen Archiven, S. 557.

123 Reichsbote, 20.12.13; H. Ermel, Die Kirchenaustrittsbewegung im Deutschen Reich, S. 129.

124 H. Mah, Phantasies of the Public Sphere, S. 153 – 182.



Abb. 6.2 „Neuer Kulturkampf": Postkarte, herausgegeben von der Zentrumspartei (Privatbesitz des Autors).

dem Schluss, es sei nicht verwunderlich, dass bei einer solchen Agitation Tausende von Kirchenmitgliedern „weggeholt werden von Reformjuden, die erst einmal gegen das Schächten agitieren sollten, um ihre Volksgenossen auf die Höhe christlicher Kultur zu heben". Ein Autor der „Staatsbürgerzeitung" fragte, warum der jüdische Atheist und Redakteur Georg Zepler in einer unlängst erschienenen Ausgabe der Zeitschrift „Der Weg" sich gegen den Antisemitismus ausspreche, aber gleichzeitig den Kirchenaustritt befürworte. Er schlussfolgerte daher, dass „hinter dieser ganzen Sache das jüdischnational organisierte Judentum" stehe.[125]

Die andere Argumentationslinie der konservativ-konfessionellen Presse bestand in der Behauptung einer „Waffenbrüderschaft mit der Sozialdemokratie", die die liberalen Kulturkämpfer im Komitee Konfessionslos eingegangen seien, um die Massen zu erreichen. Doch anstatt die Sozialisten zu führen, waren sie zu Juniorpartnern einer Bewegung geworden, die unter „roter Flagge" segele.[126] Eine von der

125 Reichsbote, 16.11.1913; Ein neuer Dummenfang, in: Staatsbürgerzeitung, 8.11.1913.

126 Die falschen Apostel, in: Die Post, 21.11.1913. Ein ähnliches Argument wurde in dem Artikel „Der Kirchensturm", in: Hamburger Nachrichten, 7.1.1914, vorgebracht. Dort wurde behauptet, das Komitee Konfessionslos habe ein „Dasein im Schatten" geführt, bis die SPD gekommen sei und es übernommen habe.

Zentrumspartei gedruckte Bildpostkarte zeigt, wie sich Monistenbund, „Professoren“ und Freidenkerzeitschriften zu einem roten Mob zusammenschließen, um der Kirche und der konfessionellen Staatsschule den Garaus zu machen (siehe Abb. 6.2). Diese Interpretation war nicht völlig ungerechtfertigt. Polizeistatistiken zeigen, dass die meisten Kirchenaustritte von Angehörigen der Arbeiterschaft ausgingen, von denen viele in der SPD organisiert waren.[127] Und die meisten, wenn nicht alle gewählten Funktionäre der Bewegung waren Sozialdemokraten; die „bürgerlichen“ Führer waren mit Ausnahme der Mitglieder der Demokratischen Vereinigung Vertreter eines unpolitischen, kulturellen Liberalismus.

Konfessionsloser Sittenunterricht in Bayern 1910 – 1914

Die relativ guten Beziehungen zwischen SPD und Zentrumspartei in Bayern verschlechterten sich zwischen 1908 und 1909. Die zunehmende Kritik durch die Zentrumspartei drängte die sozialdemokratische Parteiführung in die Defensive und öffnete der antiklerikalen Agitation im sozialistischen Lager Tür und Tor. Damit war der Weg frei für Philipp August Rüdt, das schwarze Schaf der bayerischen SPD, der an das Rednerpult der sozialdemokratischen Ortsvereine zurückkehrte. Da der Freidenkerverein München, dem er einst vorgestanden hatte, nun von dem Anarchisten Joseph Sontheimer geleitet wurde, gründete Rüdt um 1909 den Freidenkerverein „Darwin“.[128] Anlässlich der Hinrichtung des spanischen Anarchisten und Sozialpädagogen Francesco Ferrer im Oktober 1909, für die Liberale, Sozialisten und Sektierer umgehend die katholische Kirche verantwortlich machten, rief der Freidenkerverein „Darwin“ zu einer Protestkundgebung auf. Rüdt forderte, der „spanische Justizmord müsse für die Völker Europas der Anlass sein, daß die Pfaffen [sic] und Tyrannenherrschaft zum Einsturz gebracht“ werde, um einen „neuen Staat, eine neue Gesellschaft zu schaffen, welche durchdrungen sei von den Prinzipien der modernen Zeit, der modernen Wissenschaft, der modernen Humanität“.[129] Getreu seiner oppositionellen Ausrichtung trat „Darwin“ dem ZdF bei und lud Adolph Hoffmann wiederholt nach München ein. Im Januar 1910 stellte Hoffmann die sozialdemokratische Richtlinie „Religion ist Privatsache“ in Frage und

127 Im Jahr 1911 registrierte die Polizei 5.473 Austritte in Berlin, von denen 5.164 Arbeiter oder Handwerker und 1.923 bekannte Sozialdemokraten waren. J.-C. Kaiser, Sozialdemokratie und „praktische“ Religionskritik, S. 278.

128 Rüdt hielt in Schwabing eine Rede vor dem Sozialdemokratischen Verein mit 250 Personen. Bericht des Regierungspräsidenten von Halder, 12.4.1909, BayHStA, Minn 73551.

129 Zitiert in: U. Linse, Die Anarchisten und die Münchner Novemberrevolution, S. 42.

verteilte Kirchenaustrittsformulare. Im Oktober begeisterte er 3.500 Besucher einer Versammlung in der Kindl-Bierhalle mit seinem antiklerikalen Humor.[130]

Solche Demonstrationen waren dem bayerischen SPD-Vorstand ein Dorn im Auge. Obwohl einige führende Münchner Parteifunktionäre auch Mitglieder des Freidenkervereins „Darwin" waren, bekräftigte Erhard Auer auf dem Landesparteitag 1910 in Erlangen die bayerische Parteilinie. Er erklärte, die Zentrumspartei benutze die Aktionen einiger Freidenker, um die propagandistische Behauptung in Umlauf zu bringen, dass „die Sozialdemokratie die schärfste Religionsfeindin" sei. Es wurde eine Resolution verabschiedet, die die Agitation der Freidenker zur Privatsache erklärte und strikt von der Parteiarbeit trennte. Berichten zufolge gelang es Auer, einen weiteren Besuch Hoffmanns im Jahr 1911 zu verhindern.[131]

Es zeugt von der Anziehungskraft des liberalen Freidenkertums in München, dass das Kartell der freiheitlichen Vereine eine Protestkundgebung gegen die Hinrichtung Ferrers in einer Bierhalle organisierte, bei der die erlaubte Maximalzahl von 5.000 Zuhörern weit überschritten wurde, so dass ein zweiter Veranstaltungsort für weitere 2.000 Personen gefunden werden musste. Der Vorsitzende der Versammlung schlug rebellische Töne an und warnte davor, dass „die schwarzen Mächte" in Deutschland Ähnliches versuchen würden wie in Spanien. Als erster Redner bezeichnete Horneffer den Anarchismus Ferrers als „die notwendige Konsequenz des Klerikalismus", behauptete dann aber, dass die Deutschen keine Revolution benötigten, weil sie die Waffen der Philosophie und der individuellen Bildung gegen die Kirche einsetzen könnten. Die Demonstration zeige, dass selbst in der „alten Jesuitenstadt München […] der freie Geist in Deutschland noch lebt, und daß er wild wird und um sich schlägt, um sein Recht zu wahren, das Recht, den Menschen in freiem Geiste zu erziehen. Was heute in Europa in Frage steht, das ist: hie Rom, hie der freie Geist." Der zweite Redner war Ludwig Quidde, führender Vertreter der Fortschrittlichen Volkspartei. Quidde argumentierte, die „Macht des Klerus" beruhe zum großen Teil darauf, „daß sich Millionen äußerlich noch zur Kirche bekennen, die mit ihr innerlich gebrochen haben, und daß sie nicht den Mut der Wahrhaftigkeit besitzen, aus der Kirche auszutreten, sondern äußerlich die alten Fesseln mit weiterschleppen". Es wurde eine Resolution verabschiedet, die gegen die von der Kirche unterstützte Ermordung Ferrers protestierte und die Zentrumspartei kritisierte, die unter dem Vorwand der Bekenntnisfreiheit die

130 Bayrischer Kurier, 5.1.1910; Polizeibericht über das Treffen am 10.10.1910, BayHStA, Minn 73551. O. Zimmermann, Die Freidenkerbewegung, in: Stimmen aus Maria Laach, 80 (1911), S. 402.

131 Protokoll über die Verhandlungen des 10. Parteitages der Sozialdemokratischen Partei Bayerns: Abgehalten in Erlangen am 13., 14. und 15.8.1910, Nürnberg 1910, S. 84f., 87, 102–105; M. Schmalzl, Erhard Auer, S. 131.

Einführung der „aufgeklärten, nationalen Schule“ unterdrückt habe. Die Resolution forderte die „völlige Freiheit der staatlichen Schule von der klerikalen Bevormundung und die Trennung von Staat und Kirche“ und rief alle freigeistigen Männer und Frauen auf, ihre Überzeugungen öffentlich zu äußern, was einen indirekten Aufruf zum Kirchenaustritt darstellte.[132]

Obwohl sich laut Polizeiberichten auch Sozialisten an den antiklerikalen Demonstrationen der Liberalen und der Anarchisten beteiligten, war der sozialistische Freidenkerverein „Darwin“ nach 1911 kaum noch aktiv, was wahrscheinlich auf die in Erlangen verabschiedete SPD-Resolution gegen seine Agitation zurückzuführen ist. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, kam es bei den großen antiklerikalen Protestkundgebungen in München 1909, 1910 und 1911 nicht zu massenhaften Kirchenaustritten.[133] Warum verzichtete man in Bayern auf dieses Instrument, das in Preußen offensichtlich sehr wirksam war? Drei Faktoren waren dafür ausschlaggebend. Erstens gab es in Bayern freien Religionsunterricht für konfessionslose Schüler, zweitens waren die Kirchensteuerregelungen anders und drittens dämpfte der SPD-Landesvorstand den radikalen Antiklerikalismus. Als sich jedoch zwei dieser Faktoren änderten, formierte sich 1912 auch in Bayern eine Kirchenaustrittskampagne.

Im November 1911 kam es zu einer dramatischen Wende in der bayerischen Politik. Die Zentrumspartei nutzte ihre Mehrheit im Landtag, um dem Haushalt die Zustimmung zu verweigern und so Neuwahlen zu erzwingen. Die heftigen Angriffe der Zentrumspartei auf die SPD im Vorfeld der Wahlen von 1912 wurden bischöflich sanktioniert. Liberale und Sozialisten bildeten daraufhin ein Wahlbündnis, den „Roten Block“, der 47 Prozent der Stimmen gegenüber 40 Prozent für das Zentrum erhielt. Aufgrund der Wahlkreiseinteilung und der die Zentrumspartei begünstigenden Wahlgesetze entfielen jedoch auf den Roten Block nur 68 Sitze gegenüber 87 Sitze für das Zentrum. Das Kabinett trat zurück und Prinzregent Luitpold wählte Graf Georg von Hertling, der für die Zentrumspartei im Reichstag saß, zum neuen Ministerpräsidenten. Diese Ernennung stellte einen entscheidenden Bruch mit der Tradition dar, in dieses Amt einen überparteilichen Vertreter des höheren Staatsdienstes zu wählen, der die Autonomie der monarchischen Regierung gegenüber Parlament und Kirche gewährleisten konnte. Mit der Ernennung Hertlings verband sich für die Zentrumspartei die Hoffnung auf mehr Macht als bisher.

---

132 Münchner Neueste Nachrichten, 26.10.1909. Der katholische „Bayrische Kurier“ reagierte mit einem ganzseitigen Bericht, in dem er gegen den Bruch des konfessionellen Friedens durch die Freidenker protestierte, 1.11.1909.

133 Ausnahmen sind eine Versammlung des Freidenkervereins „Darwin“ 1910 und eine Rede von Horneffer im selben Jahr.

Der gebürtige Hesse Hertling hatte vor seiner Berufung auf einen Lehrstuhl für Philosophie in München den preußischen Kulturkampf im Rheinland miterlebt. Als Mitglied des rechten Flügels der Zentrumspartei, der sich lange gegen eine Zusammenarbeit mit der Sozialdemokratie gewehrt hatte, legte Hertling im März 1912 die Prioritäten seiner Regierung gegen Sozialismus und Liberalismus in einer kampfeslustigen Rede im Landtag dar. Eine konservative Regierung bedeute zwei Dinge, verkündete er. Sie garantiere erstens die Erhaltung der Staatsgewalt – Parteien, die die Monarchie ablehnten, gehörten nicht in „unser politisches Leben" – und zweitens die Erhaltung der geistigen Grundlagen der Gesellschaft, die „den gesunden Kern unseres Volkslebens" bildeten. Er charakterisierte die gegenwärtige Situation als einen Kulturkampf. „Wir leben in einer ungewöhnlich erregten Zeit", in der „geistige Strömungen der verschiedensten Art [...] nebeneinander und gegeneinander" liefen. Als tiefgläubiger katholischer Philosoph war Hertling schon seit Langem ein Gegner von Darwinismus und Monismus. Er verurteilte den Glauben an die „Zauberformel von der Entwicklung" und die Vorstellung, das Christentum könne sich zu einer verbesserten „Religion der Zukunft" entwickeln. In religiösen Fragen stellte Hertling fest, dass Wahrheiten sich nicht entwickelten, sondern ewig seien. Sie seien Bestandteil der christlichen Lehren, die von der großen Mehrheit der Bayern getragen würden. Die Maxime seiner Regierung lautete daher: „Diese christliche Religion soll geschützt, soll erhalten werden und sie soll nach wie vor die Grundlage des gesamten Erziehungssystems bilden."[134]

Die Sozialdemokraten reagierten auf Hertlings Rede mit zwei eigenen programmatischen Landtagsreden im Juni. Ironisch beklagte der bereits erkrankte Georg von Vollmar, die Parlamentsdebatten über das Recht des Staates, Bischöfe zu ernennen, oder das Recht der Kirche, von Priestern einen Eid gegen den Modernismus zu verlangen, seien reine Zeitverschwendung. Gern würde er all dies der Zentrumspartei als Geschenk anbieten, wenn sie dafür der Trennung von Kirche und Staat zustimmte. Zwei Wochen später forderte der Bildungsexperte der Partei, der ehemalige Lehrer Johannes Hoffmann, die Säkularisierung der Schulen und behauptete, nicht die antiklerikalen Agitatoren seien schuld an den Massenkirchenaustritten in Deutschland, sondern die Priester, die in die Parlamente gingen, um Politik zu machen. [135]

Die SPD und ihre liberalen Verbündeten im Roten Block konnten sich realistischerweise keine Hoffnung darauf machen, diese Forderungen auch durchzusetzen. Die Reden von Vollmar und Hoffmann waren also lediglich Grundsatzerklä-

134 Christentum als Grundlage der Kultur: Programmrede des Ministerpräsidenten, in: Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten des bayerischen Landtags, Jahre 1913/1914, Bd. 8, S. 33.
135 Ebd., Bd. 8/2, S. 369 f., Sitzung vom 4.6.1912; Bd. 8/2, S. 807–811, Sitzung vom 21.6.1912; Bd. 8/3, S. 224.

rungen. Es war an der Zentrumspartei, Zeitpunkt und Ort für den nächsten Schlagabtausch zu bestimmen, und dies tat sie im November 1913 mit einer Interpellation des Abgeordneten Franz von Pichler, Prälat und Dompropst in Passau, an den Kultusminister. Zunächst wies Pichler auf die jüngsten, von Wilhelm Ostwald und führenden Sozialisten organisierten Kirchenaustrittsdemonstrationen in Berlin hin, um sich dann der Situation in Bayern zuzuwenden. Hier, so Pichler, sei die Erteilung des freien religiösen Ethikunterrichts an den Schulen das „gefährlichste" Problem, auch weil es die Grundlage für eine „systematische Agitation" für den Kirchenaustritt bilde. Pichler bat den Kultusminister zu prüfen, ob dies nicht gegen die von Hertling dargelegten Grundsätze verstoße, nämlich gegen die Verteidigung der Autorität des Staates und seiner geistigen Grundlagen. „Nach unserer Überzeugung muß der ganze Unterricht und die ganze Erziehung auf dem Boden der von Gott geoffenbarten Religion, für unser christliches Volk also auf dem Boden des positiven Christentums stehen."[136] In seiner ersten Antwort erklärte Kultusminister Eugen von Knilling, dass sieben bayerische Gemeinden bereits ab 1871 den freireligiösen Religionsunterricht in den Schulen zugelassen hätten (München, Frankenthal, Landau, Ludwigshafen, Nürnberg, Fürth und Augsburg). Vier dieser Gemeinden hätten diesen Unterricht bezuschusst, und Nürnberg führe den Ethikunterricht für Dissidentenkinder sogar als reguläres Schulfach durch. Diese Praxis sei bis 1910 mehr oder weniger unbemerkt geblieben. Dann habe sein Amtsvorgänger beschlossen, die Situation zu untersuchen, um festzustellen, ob sie mit der Verordnung von 1905 über den öffentlichen Religionsunterricht in Einklang stehe. Von Knilling wies darauf hin, dass die Angelegenheit nun politisiert worden sei und frühere Schritte zu ihrer Regelung nur zu größerem öffentlichen Interesse geführt hätten.[137]

Die staatliche Kontrolle des freireligiösen Unterrichts war für die Freidenker zunächst von Vorteil gewesen und hatte ihnen sogar neue Handlungsmöglichkeiten eröffnet. Mit Max Maurenbrecher in Nürnberg und Ernst Horneffer in München wurde der freireligiöse Unterricht von zwei der umstrittensten Freidenker Deutschlands erteilt, die jedoch in den Kreisen des liberalen Bildungsbürgertums – und vermutlich auch bei vielen Angehörigen des bayerischen Staatsdienstes – ein gewisses Ansehen genossen. Horneffer legte dem Kultusministerium 1910 eine Denkschrift vor, die er auch unter dem Titel „Konfessionsloser Moralunterricht der

136 Ebd., Bd. 8/8, Sitzung vom 27.11.1913, S. 13. Die Zentrumspartei und die katholische Presse hatten bereits vor der Eröffnung der Landtagssitzung damit begonnen, Druck auf die bayerische Regierung auszuüben, um den konfessionslosen Moralunterricht zu stoppen; siehe Bayern beim Landtagsbeginn, in: Das Freie Wort, 8/14 (Oktober 1913), S. 489 – 493.

137 Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten des bayerischen Landtags, Jahre 1913/1914, Bd. 8, Sitzung vom 29.11.1913, S. 79 – 84.

freireligiösen Gemeinde in München“ veröffentlichte.[138] Die aufwändig gedruckte Broschüre behandelte in gelehrtem Stil und gemäßigtem Ton einige ethische Fragen und war gespickt mit antiklerikalen Sticheleien, die Horneffer auch in seinen öffentlichen Reden verwendete. Ziel der Schrift war es, den freireligiösen Unterricht für die Behörden akzeptabel zu machen. 1911 genehmigte der Münchner Stadtmagistrat den konfessionslosen Unterricht. Beflügelt von diesem Erfolg versuchte Horneffer, aus dem Ausnahmefall dieser einen Gemeinde eine reguläre Alternative – und damit eine potenzielle Konkurrenz zum konfessionellen Religionsunterricht – an den Schulen in ganz Bayern zu machen. In Vorträgen in der ganzen Stadt warb er für diese Idee und kündigte 1913 die Ausdehnung seines Moralunterrichts auf drei neue Stadtteile Münchens an.[139]

Die Idee des „konfessionslosen“ Ethikunterrichts wurde zu dieser Zeit in ganz Deutschland propagiert.[140] Dies zeigt, dass aus dem spezifisch freireligiösen Unterricht zur Vorbereitung auf die Jugendweihe nun die Idee eines staatlich anerkannten Ethikunterrichts entstand, der allen Kindern erteilt werden konnte, deren Eltern aus der Kirche ausgetreten waren. Schulreformer nutzten das in einige deutschen Ländern bestehende Recht auf freien Religionsunterricht für Dissidenten als rechtlichen Hebel gegen das konfessionelle Schulsystem. Und der Erfolg der Kirchenaustrittsbewegung in Berlin, wo in einem einzigen Jahr über 10.000 Menschen aus der Kirche austraten, versprach einen riesigen potenziellen Markt für den Ethikunterricht.[141] Eine ähnliche Entwicklung in einem anderen konfessionalisierten Segment der Gesellschaft, dem Gesundheitswesen, kündigte sich 1913 mit der Gründung des Vereins für konfessionslose Krankenpflege in München an.[142]

Dass Horneffer mit seinem Versuch einer Neuorientierung der Debatte über Konfessionslosigkeit Erfolg hatte, zeigt die Kehrtwende der SPD-Politik im Münchner Kollegium der Gemeindebevollmächtigten. Im Dezember 1911 hatte die SPD den zur Debatte stehenden Zuschuss von 300 Mark für den freireligiösen Schulunterricht abgelehnt, weil sie Ausgaben für „konfessionelle Zwecke“ nicht unterstützte. Doch im Januar 1912 befreite der SPD-Vorsitzende seine Parteikollegen von der

138 E. Horneffer, Konfessionsloser Moralunterricht der freireligiösen Gemeinde in München.

139 Polizeibericht über Horneffer, 8.1.1914, BayHStA Minn 73551.

140 S. Enders, Moralunterricht und Lebenskunde.

141 Die Monistin Lilli Jannasch kam zu dem Schluss, dass die Welle der Kirchenaustritte bedeutete, dass die seelsorgerische Betreuung der Bevölkerung von den Kirchen auf weltliche „Volksheime“ übergehen sollte. Statt Kirchen – Volksheime!, in: Das Freie Wort 13/13 (Okt. 1913), S. 748 – 750.

142 Dieser Appell an alle Freunde der freien Weltanschauung wurde von führenden Monisten und Ärzten in München unterzeichnet und in „Es werde Licht“ (März 1914) veröffentlicht, S. 166.

Fraktionsdisziplin und erlaubte ihnen, für die Unterstützung zu stimmen, wenn sie den Moralunterricht als „konfessionslos“ betrachteten.[143]

Die bayerischen Kirchenoberhäupter wussten, was auf dem Spiel stand. Einer von ihnen, der Horneffers Schriften genau studiert hatte, war Bischof Michael Faulhaber, der spätere Kardinal von München. Von seinem Bischofssitz in Speyer aus hatte Faulhaber das alarmierende Wachstum des freireligiösen Unterrichts im nahegelegenen Ludwigshafen registriert. In einer Rede im Juli 1911 ermahnte er die Teilnehmer einer Versammlung des Katholischen Lehrervereins, dass Glaube und Bildung keinen Widerspruch darstellten und dass „die *religiösen Fragen der Weltanschauung nicht auszuschalten*“ seien. Im Jahr 1913 unterzeichnete Faulhaber eine Petition auf Abschaffung des Rechts auf freien Religionsunterricht in der Schule.[144]

Vor dem Hintergrund zunehmender Spannungen im bayerischen Landtag wurde 1912 in Nürnberg ein Komitee Konfessionslos gegründet. Eine Schlüsselrolle spielte der ehemalige Vorsitzende des Jungdeutschen Kulturbundes Hermann Heimerich, der sein Jurastudium mit einer Dissertation über die Rechtsstellung der freireligiösen Gemeinden in Preußen abgeschlossen hatte und 1911 nach Nürnberg gezogen war, wo er sich der dortigen freireligiösen Gemeinde und der SPD anschloss. Im Namen des Komitee Konfessionslos verfasste er ein Flugblatt, das den Kirchenaustritt propagierte und von dem die Mitglieder der freireligiösen Gemeinde 40.000 Exemplare in der Stadt verteilten. Im folgenden Jahr prangerte Heimerich die Verleumdung des freireligiösen Schulunterrichts durch die Kirchen an und drohte mit einer von der Gemeinde initiierten Kirchenaustrittskampagne, falls rechtliche Mittel nicht ausreichten, um zu zeigen, dass „selbst in Bayern der Kirche Wunden geschlagen werden können“.[145] Heimerich war überzeugt, dass die Freireligiösen in dieser Sache einen Sieg davontragen würden, und schrieb, dass „die Existenz des Freien Religionsunterrichts in Bayern gegenwärtig nicht gefährdet erscheint“.[146] Die Ereignisse bewiesen jedoch bald das Gegenteil.

Die Anfang Dezember 1913 immer hitziger werdende Debatte im Landtag folgte dem Muster der Auseinandersetzungen auf der Straße. Die Sozialdemokraten setzten sich grundsätzlich für die Rechte von Dissidentenfamilien ein, hielten sich aber mit antikatholischer oder antireligiöser Polemik zurück. Stattdessen griff der stellvertretende SPD-Vorsitzende Martin Segitz die Sozialpolitik des Zentrums als

143 L. F., Aus den religionsreformerischen Kämpfen in Bayern, in: Der Dissident, 5/12 (März 1912), S. 12 f.

144 Rede vom 11.12.1913. Erzbischöfliches Archiv München, Nachlass Faulhaber, Nr. 6978. Siehe auch Nr. 6979 über die freireligiöse Gemeinde Ludwigshafen.

145 U. Niess, Hermann Heimerich und die freireligiöse Bewegung, S. 79 f.

146 Zitat Heimerich in: M. Henning, Handbuch der freigeistigen Bewegung Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, S. 316. W. Albrecht, Zwischen Reformismus und Revolution, S. 33 f.

unchristlich an. Es waren die linksliberalen Abgeordneten, die dem Vormarsch der Zentrumspartei den größten Widerstand entgegensetzten. Professor Siegmund Günther verglich das angedrohte Verbot des freien Religionsunterrichts mit dem Kulturkampf der 1870er Jahre, während sein Kollege Ludwig Quidde von der Fortschrittlichen Volkspartei Hertling vorwarf, die Politik des Ultramontanismus auf den bayerischen Staat zu übertragen, d.h. „die gewaltsame Unterdrückung mit Inanspruchnahme der Strafgewalt des Staates gegenüber Richtungen, die den herrschenden Anschauungen entgegenstehen". Für Günther wie auch für Quidde waren die staatlichen Maßnahmen gegen den konfessionslosen Religionsunterricht eine rote Linie, die nicht überschritten werden durfte. Für Quidde gab es keinen Kompromiss bei dem „wahren Gegensatz zwischen dem, was wir als geistig und politisch reaktionär bezeichnen, und dem, was wir als den Gedanken der Freiheit vertreten". Günther warnte Hertling, er müsse mit dem hartem Widerstand der Liberalen rechnen: „Wir werden von keiner noch so schroffen Form der Opposition zurückscheuen, wenn gerade auf diesem Gebiet Eingriffe in die Gewissensfreiheit gemacht werden."[147]

In seiner Rede vor dem Landtag stimmte Heinrich Held, der Vorsitzende der Zentrumspartei, der später der einflussreichste bayerische Politiker der Weimarer Republik werden sollte, den Liberalen zu: „Hier scheiden sich die Geister. Hier gibt es nur einen Kampf, unausgesetzten Kampf." In Anlehnung an Günthers Formulierung fuhr er fort: „Wir scheuen den Kampf nicht, wir nehmen ihn auf. Der Kampf geht ja um das christliche Schul- und Erziehungsideal in der Form der Konfessionsschule, letzten Endes aber um das Christentum selbst als Erziehungsfaktor und Erziehungsgrundlage." Dieses Ideal zu zerstören sei das Ziel der Freidenker, daher sei ihr konfessionsloser Moralunterricht eine Gefahr für den Staat. Er wies die von Segitz neuformulierte SPD-Maxime „Religion ist Privatsache" zurück. „Wie oft hörten wir nicht schon diesen schönen Satz und wie lange glauben wir ihn schon nicht mehr!"[148]

Held setzte seine Rede mit einer ausführlichen Erörterung der Lehren Horneffers fort, wobei er nicht nur die philosophischen und religiösen Argumente aus Horneffers Schrift „Konfessionsloser Moralunterricht" zitierte, sondern auch die aufrührerischen Äußerungen in seinen anderen Publikationen. Horneffers Programm, das Darwinismus, Monismus und Nietzscheanismus verbinde, sei nicht konfessionslos, sondern religionslos und antichristlich. Damit, so Held, unterscheide sich Horneffers Lehre fundamental von der der Deutschkatholiken, denen

147 Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten des bayerischen Landtags, Jahre 1913/1914, Bd. 8, Sitzung vom 2.12.1913, S. 95.
148 Ebd., S. 112.

ursprünglich das Recht auf freien Religionsunterricht zugestanden worden war. Diese hätten noch an ein positives Christentum geglaubt, während Horneffer behaupte, „der Glaube an Gott“ sei „das größte Unglück […], das der Menschheit widerfahren“ sei. Held kritisierte den bayerischen Staat für die Zulassung des konfessionslosen Unterrichts, der christliche Kinder und ihren Glauben gefährde.

Kultusminister von Knilling erklärte vor dem Landtag, er werde die Angelegenheit prüfen. Er räumte ein, dass hier zwei gleichermaßen gültige Prinzipien vorlägen, die im Widerspruch zueinander stünden: Einerseits verbiete es die Gewissensfreiheit, Kinder zum Besuch des konfessionellen Religionsunterrichts zu zwingen. Andererseits müsse der Staat seiner Verpflichtung nachkommen, einen Religionsunterricht anzubieten, der mit den Interessen des Staates vereinbar sei. Dass von Knilling ein Gegner des freireligiösen Unterrichts war und von Horneffers Antrag auf Ausweitung dieses Unterrichts auf weitere Stadtteile Münchens abgelehnt hatte, verhieß nichts Gutes für die Freidenker.[149] Solange sich die Sache in der Prüfungsphase befand, hielten sich die Münchner Freidenker mit antiklerikaler Agitation noch zurück – zumindest mit Ausnahme des Anarchisten Joseph Sontheimer, der im ersten Halbjahr 1914 mit der Polizei Katz und Maus spielte. Im April entging eine von Sontheimer organisierte Versammlung nur knapp einem Verbot, da er den harmlos klingenden Titel „Die Geburteneinschränkung: das beste Mittel gegen das soziale Elend“ gewählt hatte. Als die Polizei eintraf, um die Versammlung zu beobachten, fanden sie ein Plakat, das zum „Gebärstreik“ aufrief. In seiner Rede forderte Sontheimer die 500 Zuhörer auf, sich nicht mehr fortzupflanzen, um gegen die Verlogenheit der Kirche und die Lebensbedingungen des Proletariats zu protestieren und dem Militär künftige Rekruten vorzuenthalten.[150]

Am 9. Mai debattierte der Landtag erneut über den freien Religionsunterricht. Das Zentrum richtete eine weitere Interpellation an das Kultusministerium mit der Anfrage, warum in dieser Sache noch nichts unternommen worden sei.[151] Nun erkannten die Freidenker, was die Stunde geschlagen hatte. Anlässlich einer Feier zum 100. Geburtstag des russischen Anarchisten Michail Bakunin am 19. Mai beklagte Sontheimer, dass die Zentrumspartei nun ungestraft die Linke unterdrücken und restriktivere Gesetze gegen den Kirchenaustritt durchsetzen könne. Die Hauptschuld daran trage „die königlich bayerische Sozialdemokratie“, die „ein widernatürliches Unzuchtsverhältnis mit den Ultramontanen“ eingegangen sei. Die SPD hatte 1905 das Wahlrechtsreformgesetz der Zentrumspartei unterstützt. Und

149 Ebd., S. 124.

150 StAM, Pol. Dir. München, Nr. 5112, Berichte vom 7.3., 7.4. und 1.5.1914.

151 Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten des bayerischen Landtags, Jahre 1913/1914, Bd. 10/275, Sitzung vom 9.5.1914, S. 859 ff., 871, 875, 881.

nun werde sie, nachdem sie „die Ultramontanen zur mächtigsten Partei gemacht hat, […] jetzt hinausgeworfen. So rächt es sich, wenn man mit Huren und Pfaffen ein Verhältnis eingeht, wie wenn sich ein Stier mit einer Geiß paart." Die einzige Hoffnung liege darin, „revolutionäre Ideen in die Köpfe" zu pflanzen.[152]

Drei Tage später hielt Horneffer in der Kindl-Bierhalle eine Rede vor 3.300 begeisterten Zuhörern, in der er der bayerischen Regierung vorwarf, sich am reaktionären Preußen zu orientieren. Doch während Preußen mit seiner Weigerung, den konfessionslosen Religionsunterricht zuzulassen, lediglich den Status quo verteidige, sei Bayern im Begriff, die eigene Rechtstradition zu verletzen und bereits gewährte Rechte zurückzunehmen. Horneffer bezeichnete den freireligiösen Ethikunterricht als einen Testfall, bei dem über das Schicksal der liberalen Ordnung entschieden werde, denn „wenn einmal mit dem Rechtsbruch begonnen ist, ist das Ende nicht abzusehen. Es folgt nach uns die Universität, dann der Protestantismus, denn es soll auf das Ganze gehen. Wir selbst sind nur das erste Opfer!" Zwei Entwicklungen seien nun möglich, beide gleichermaßen negativ: entweder die klerikale Reaktion oder eine Revolution. „Alle Revolutionen haben mit einer kleinen Rechtsverletzung begonnen, aber einmal losgelassen sei der Strom hinweggegangen über die sichersten und größten Schränke von Recht und Gesetz." [153]

Am 17. Juli gab der Kultusminister seine Entscheidung bekannt, den konfessionslosen Moralunterricht zu verbieten. Da der Unterricht atheistisch sei und sein ethisches System nicht auf der Grundlage der zehn Gebote beruhe, betrachtete Knilling ihn als dem Christentum feindlich gesonnen und als Gefahr für den Glauben von katholischen, evangelischen und jüdischen Kinder: „Es steht infolgedessen fest, dass dieser Unterricht in einem offenen Widerspruch und in einem unvereinbaren Widerstreite mit den religiös-sittlichen Erziehungsgrundlagen und Erziehungszielen steht, an denen der Staat bei unseren öffentlichen Volksschulen festhält."[154] Die Sozialdemokraten reichten eine formelle Beschwerde ein und verlangten Aufklärung darüber, wie die Regierung die „Gewissensfreiheit konfessionsloser Kinder und Eltern" zu gewährleisten gedenke. Angesichts der wachsenden Kriegsgefahr Ende Juli stellte die SPD-Fraktion diese Anfrage jedoch zurück.[155]

152 StAM, Pol. Dir. München, Nr. 5112, Bericht vom 20.5.1914.

153 BayHStA Minn 73551, Bericht vom 23.5.1914.

154 Verhandlungen der Kammer der Reichsräte des bayerischen Landtags: Jahre 1913/1914, 2. Sitzung, München o.J., S. 369 f.

155 Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten des bayerischen Landtags, Jahre 1913/1914, Bd. 12, Session 316, S. 439; Session 317, S. 442.

Zusammenfassung

In diesem Kapitel wurde der Zusammenhang zwischen der Agitation der Freidenker und den Turbulenzen im Reichstag zwischen 1905 und 1914 untersucht. Die antikatholische Haltung des Bülow-Blocks schuf zwar ein günstiges Umfeld für die Propagierung von freigeistiger Weltanschauung und Politik. Doch parteipolitische Rivalitäten führten zu einer Polarisierung der säkularistischen Kultur. Nach dem Zusammenbruch der Bülow-Regierung 1909 fanden sich Sozialdemokraten und Liberale gemeinsam im Lager der Opposition wieder. Freigeistige Themen bildeten Anknüpfungspunkte für eine möglichen Zusammenarbeit, die jedoch regional unterschiedlich geprägt war. Die vergleichende Untersuchung von Bayern und Preußen zeigte, wie unterschiedliche konfessionelle Rahmenbedingungen und politische Kontexte zu unterschiedlichen politischen Ergebnissen führten. In Bayern waren die Bedingungen besonders günstig für die Liberalen, die sich dort als dominierende Kraft auf dem Feld der freidenkerischen Agitation behaupten konnten. Die „königlich-bayerische SPD“ wollte zunächst einen neuen Kulturkampf vermeiden, denn ihr Milieu überschnitt sich mit dem der katholischen Kirche. Die langjährige Zusammenarbeit mit der Regierung und der Zentrumspartei hatte ihr einige Vorteile beschert, auch wenn die Spannungen innerhalb dieser Kooperation seit 1907 zunahmen. Dadurch wurden die Freidenker im sozialdemokratischen Milieu Münchens mehr und mehr an den Rand gedrängt und überließen das Feld weitgehend den Anarchisten und Liberalen.

Ganz anders sah es in Berlin aus. Dort kam es ab 1912 zu einer Annäherung zwischen der liberalen und der sozialistischen Kirchenaustrittsbewegung. Liberale und Vertreter der Demokratischen Vereinigung legten im Kontext dieser Kooperation ein übersteigertes Selbstverständnis als „Kulturträger“ an den Tag. So erklärte Ostwald 1913 einem Freund gegenüber, sein Ziel sei es, den Sozialisten „die theoretischen Überlegungen für den neuen Inhalt [zu] liefern, den sie nach der Abnutzung des Marxismus für ihre Organisation sehr notwendig brauchen“.[156] In seinen Memoiren beschrieb Ostwald die Begegnungen mit radikalen Sozialdemokraten eher negativ: „Die genauere Bekanntschaft wirkte nicht einladend zu einer Fortsetzung und so gab ich bald diese Sache auf.“ [157] Im Urteil der Öffentlichkeit scheint die Partnerschaft vor allem den radikalen Sozialisten, und nicht den Liberalen oder den gemäßigten Sozialisten, genutzt zu haben.

Dies wirft die Frage auf, ob der Revolutionär Liebknecht in dieser Frage am Ende als Sieger vom Platz ging. Jochen-Christoph Kaiser kommt zu dem Schluss, dass

156 Ostwald an Loeb, 14.10.1913, BBAW, NL Ostwald, Nr. 1828.
157 W. Ostwald, Lebenslinien, S. 252.

die Radikalen innerhalb der SPD, von Paul Göhre als „Liebknecht-Gruppe“ bezeichnet, letztlich von der Kirchenaustrittswelle 1913 profitierten. Laut Kaiser war ihre Unterstützung für den Kirchenaustritt weitgehend instrumentell und zielte darauf ab, die „Debatte um den politischen Massenstreik auf Umwegen“ neu zu entfachen.[158] Es ist richtig, dass Liebknecht der einzige Redner auf den Massenkundgebungen im Oktober 1913 war, der in seiner Argumentation rein politische Gründe für den Kirchenaustritt anführte. Seine Rede fand das größte Presseecho, gerade weil sie eine neue und gefährliche Richtung in der Bewegung darzustellen schien. Mehrere Gründe sprechen jedoch gegen diese politische Lesart der Kirchenaustrittsbewegung. Erstens waren mit Ausnahme Liebknechts alle anderen sozialistischen Redner auf den Kirchenaustrittsversammlungen Freidenker. Zweitens zielte die Interpretation Göhres, der einige Historiker gefolgt sind, darauf ab, die Bewegung zu diskreditieren.[159] Drittens hatte Liebknecht selbst ein anhaltendes Interesse an der freigeistigen Kultur, wie seine Lektüre und seine spekulativen Schriften zur Weltanschauung belegen. Man könnte in diesem Fall mit Liebknecht sagen „Nichts ist verkehrter, als den Grad wissenschaftlicher Einsicht in den Zusammenhang der Dinge aus der propagandistischen Argumentation einer Person zu entnehmen – sei sie schriftlich oder mündlich.“[160]

Sowohl in München als auch in Berlin kam es im Winter 1913/14 zu einem Abflauen der antiklerikalen Bewegung. Eine Ursache dafür war die Gegenoffensive der Konservativen, der Kirchen und des Staates, die die politischen Kosten einer Parteinahme zugunsten des Kirchenaustritts in die Höhe trieb. Die Sozialdemokraten hatten nicht vergessen, wie sehr ihnen der Vorwurf, sie seien Antinationalisten, bei den Reichstagswahlen von 1907 geschadet hatte. Als antichristlich gebrandmarkt zu werden, konnte ähnlich verheerende Folgen für sie haben. 1910 bekräftigte die bayerische SPD-Führung ihre langjährige Ablehnung des Antiklerikalismus in jeder Form, und der Berliner Parteivorstand erließ Ende 1913 ähnliche Direktiven. Die konservative Presse nahm auch liberale Freidenker als Verräter an der nationalen Sache ins Visier. Als Peus Ende 1913 mutmaßte, Ostwald könne zum

158 J.-C. Kaiser, Sozialdemokratie und „praktische“ Religionskritik, S. 289–293.

159 M. Gailus, Protestantismus und Nationalsozialismus, S. 36.

160 Einige Beispiele für Liebknechts Nähe zum Säkularismus: Als junger Jurist hielt er im Oktober 1899 für den sozialistisch-säkularistischen Bildungsverein „Mehr Licht“ einen Vortrag über Kommunismus und Frauenrechte in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit. LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 15191, S. 431. Aus einer Akte des preußischen Innenministeriums geht hervor, dass er auf seiner Vortragsreise durch die Vereinigten Staaten im Jahr 1910 gegen die Absurdität des göttlichen Rechts agitiert hatte (GStA, I HA, Rep. 77 CB P., Nr. 122). Während seiner Gefängnisaufenthalte zwischen 1906 und 1908 las Liebknecht viele der freigeistigen Klassiker (z. B. Haeckel, Mach, Avenarius) und arbeitete von 1917 bis 1918 an einer Theorie der Bewegungsgesetze der gesellschaftlichen Entwicklung. K. Liebknecht, Die Bewegungsgesetze der gesellschaftlichen Entwicklung, S. 322.

Sozialismus konvertieren, reagierten sozialistische Blätter eher gelassen. In der konservativen Presse hingegen erregte die Geschichte großes Aufsehen und wurde von mindestens elf christlichen bzw. konservativen Zeitungen aufgegriffen.[161] Die Radikalisierung des Säkularismus und die Reaktion der Rechten ließen im liberalen Lager Erinnerungen an den Kulturkampf der 1870er Jahre aufkommen. Wie damals sorgte die Agitation gegen die katholische Kirche anfänglich für Optimismus. Je mehr sich der Antikatholizismus jedoch zu einer grundsätzlich antiklerikalen, ja antireligiösen Agitation entwickelte, desto mehr wuchsen die Spannungen innerhalb des liberalen Lagers und führten zu einer Gegenreaktion. Die Entstehung von mehr und mehr chauvinistischen Organisationen nach 1912 spiegelte die Hinwendung einiger Nationalliberaler wie Heinrich von Treitschke zum nationalistischen Antisemitismus nach 1877 wider.[162] Der Rechtsruck vollzog sich auch im Lager der Freidenker, wo Persönlichkeiten wie Maurenbrecher und Horneffer zunehmend völkische Töne anschlugen, die sich im kommenden Krieg verfestigen sollten.[163]

Der Historiker Willy Albrecht hat in seinem Standardwerk über die bayerische Politik unter der Regierung Hertling gezeigt, dass Bayern im Gegensatz zu Preußen, wo sich in den Jahren unmittelbar vor dem Krieg die Gegensätze zwischen der „regierenden Aristokratie und der Masse des Volkes“ verschärften, aufgrund liberaler Traditionen und eines gerechteren Wahlrechts weniger polarisiert war. Eine Ausnahme bildete die Kulturpolitik, bei der Albrecht zufolge das Verbot des konfessionslosen Religionsunterrichts die Beziehungen zwischen den Parteien vergiftete.[164] Die Landtagsdebatten in Bayern machen deutlich, dass sich der Konflikt festgefahren hatte und nicht mehr überwunden, sondern bestenfalls aufgeschoben werden konnte. Am Vorabend des Verbots des freien Religionsunterrichts beschrieb ein evangelischer Pfarrer aus Nürnberg die „heftige[n] Geisteskämpfe, welche in der allerneuste Zeit bei uns in Bayern ausgefochten werden“, als die Konfrontation „zweier einander entgegengesetzter Weltanschauungen“, bei der es nur ein „Entweder-oder“ gebe. Seiner Ansicht nach sollte jedem, der von „Gewissensfreiheit“ schwadroniere, klar gemacht werden, dass der Staat nicht dulden könne, dass ein „religionsloses und religionsfeindliches Geschlecht in seinen Schulen aufwächst, das für die Existenz des Staates selbst später eine große Gefahr bedeuten würde. Das staatliche Recht der individuellen Religions- und Gewissensfreiheit involviert in keiner Weise das Recht autorisierter Religionslosigkeit und öffentliche Gottesleug-

161 Siehe Zeitungsausschnitte in BBAW, NL Ostwald, Nr. 5280.

162 G. Eley, Reshaping the German Right.

163 U. Nanko, Das Spektrum völkisch-religiöser Organisationen, S. 206.

164 W. Albrecht, Landtag und Regierung in Bayern am Vorabend der Revolution von 1918, S. 71 – 73.

nung.“[165] Es lässt sich also schlussfolgern, dass sowohl in Preußen als auch in Bayern die Agitation der Freidenker an den Grundfesten des konfessionellen Systems in Deutschland und damit an der undemokratischen politischen Ordnung rüttelte. Die Kampagnen für den Kirchenaustritt und den konfessionslosen Religionsunterricht riefen die Kirchen und ihre Milieus auf den Plan und manövrierten den Staat in eine Sackgasse, aus der er sich kaum befreien konnte, ohne die Gräben zwischen den Lagern zu vertiefen oder seine eigene Legitimität in Frage zu stellen.

Verlauf und Ergebnis der antiklerikalen Kampagnen in Preußen und Bayern führten auch zu Spannungen innerhalb des deutschen Säkularismus und deuteten auf künftige Spaltungen hin. Die öffentliche Agitation zeigte den liberalen Freidenkern, dass Antiklerikalismus, insbesondere Antikatholizismus, zwar weite Teile der städtischen Bevölkerung begeistern konnte. Doch die Koalition mit der Sozialdemokratie, die dies ermöglichte, nährte andererseits den Verdacht der nationalistisch-klerikalen Presse, sie seien eher Marionetten als Propheten. Einige Liberale wie Wilhelm Ostwald zogen sich aus der Zusammenarbeit mit der Sozialdemokratie zurück, andere wie Otto Lehmann-Rußbüldt setzten sie fort. Auch die Sozialdemokratie war in der Frage des Kirchenaustritts gespalten. Paul Göhre schlug vorsichtige Töne an, während Adolph Hoffmann vorwärts drängte. Dies waren die Vorbedingungen für die Positionen, die sich während des Krieges herauskristallisieren sollten. Die entschiedensten Antiklerikalen, Lehmann-Rußbüldt und Hoffmann, wurden nach 1914 führende Antikriegsaktivisten, während Ostwald und Göhre in ihren Milieus den Krieg befürworteten.

165 J. Schiller, Über Gewissensfreiheit und Religionslosigkeit, in: Fränkischer Kurier, 11.7.1914. Im März 1919 schlug Schiller eine „Heilige Allianz“ zwischen Protestantismus und Katholizismus vor, um den materialistischen Geist der sozialistischen Revolution abzuwehren. J. Selbst, Zeitlage und kirchliches Leben im Jahre 1918/1919, S. 141.

Kapitel 7
Freidenker in Krieg und Revolution 1914 – 1922

Die Spaltung der deutschen Sozialdemokratie und die Entstehung von zwei rivalisierenden sozialistischen Parteien im Jahr 1917 war ein Ereignis von weltgeschichtlicher Bedeutung. Es schuf die Voraussetzungen für die sich während der Revolution entwickelnde Gewalt zwischen ehemaligen Genossen und führte dazu, dass die deutsche Linke in der Weimarer Republik nicht als geeinte Front gegen die Gefahr von rechts auftrat. Auf internationaler Ebene vergrößerte die Zersplitterung der einst führenden sozialistischen Partei Europas den Einfluss der Bolschewiki auf andere sozialistische Parteien; ein Umstand, dessen Auswirkungen bis 1989/91 zu spüren waren. Es kann daher nicht verwundern, dass in Anbetracht dieser schwerwiegenden Folgen die wissenschaftlichen Debatten über die Positionen der deutschen Sozialisten während des Krieges und der Revolution höchst brisant waren. Sie folgten weitgehend den Argumenten der zeitgenössischen Intellektuellen und Führungsfiguren der konkurrierenden Parteien und wurden von ihnen geprägt. Die revolutionären Sozialisten hielten die Gründung einer Unabhängigen Sozialdemokratischen Partei (USPD) im Jahr 1917 für notwendig, da in ihren Augen die reformistischen Kräfte das Bekenntnis der Partei zum Klassenkampf untergraben hatten. Die in der Mehrheitssozialdemokratische Partei verbliebenen Sozialdemokraten warfen den Radikalen vor, sich lieber dem Mythos einer kommenden Revolution zu verschreiben und die SPD damit zu einem Sektendasein zu verurteilen, als ihre Entwicklung zu einer regierungsfähigen Massenpartei zu unterstützen. Nach dem Zweiten Weltkrieg behaupteten etablierte DDR-Historiker, die Entscheidung des SPD-Kanzlers Friedrich Ebert, das Militär gegen die Revolutionäre auszuschicken, sei ein Verrat am Marxismus gewesen. Viele westdeutsche Historiker hingegen hielten Eberts Vorgehen für bedauerlich, aber notwendig, und letztlich für eine Konsequenz der „Bürde der Macht“. Manche Elemente des sozialistischen Projekts seien geopfert worden, um die parlamentarische Demokratie zu sichern.[1] In den 1960er und 1970er Jahren plädierte eine Reihe westdeutscher Historiker, von denen einige mit der USPD sympathisierten, für eine dritte Interpretation, wonach die Revolution „stecken geblieben“ sei, da die Überreste des alten Regimes nicht rigoros beseitigt worden seien, was die Weimarer Demokratie entscheidend geschwächt habe.[2]

1 S. Miller, Die Bürde der Macht; H. A. Winkler, Klassenkampf oder Koalitionspolitik?, S. 6.

2 Siehe die Zusammenfassung in: W. Niess, Die Revolution von 1918/19 in der deutschen Geschichtsschreibung, Zitat S. 9.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.1515/9783111692029-013

Der 100. Jahrestag hat der deutschen Revolution unlängst neue wissenschaftliche Aufmerksamkeit beschert. Die meisten in diesem Zusammenhang erschienenen Studien sind jedoch den normativen Positionen der westdeutschen Historiografie der 1970er und 1980er Jahre verhaftet geblieben: War Eberts Entscheidung für die parlamentarische Herrschaft und gegen die Revolution ein Erfolg, der zur Demokratie führte,[3] oder ein Misserfolg, der den Weg für die nationalsozialistische Diktatur ebnete?[4] Durch einen neuen Fokus auf Geschlecht, Gewalt, transnationale Strömungen oder revolutionäre Narrative haben einige Autoren versucht, den interpretativen Fesseln dieses Entweder-Oder zu entkommen.[5] Die Rolle der Religion ist dabei jedoch auffallend unterbelichtet geblieben. Liegt das einfach daran, dass der Säkularismus keinen nennenswerten Einfluss auf die Ereignisse zwischen 1914 und 1922 hatte? Man könnte annehmen, dass religiöse Fragen, die noch im Frühjahr 1914 von Sozialdemokraten in München und Berlin heftig diskutiert wurden, angesichts der durch den Krieg ausgelösten gewichtigeren politischen Ereignisse in den Hintergrund gerieten, ganz im Sinne des Historikers Jacob Burckhardt: „Wenn zwei Krisen sich kreuzen, frisst sich momentan die stärkere durch die schwächere hindurch.“[6] In der Tat verloren in den Wochen vor der Kriegserklärung am 4. August 1914 die Kampagnen der Freidenker gegen die religiöse Diskriminierung von Konfessionslosen in Preußen und Bayern an Schwung. Anfang September bat der Vorsitzende der Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur Rudolf Penzig den Monisten Wilhelm Ostwald um die Rückgabe eines Manuskripts, das im Rahmen ihrer gemeinsamen Kampagnen geschrieben worden war. Penzig glaubte, dass es, selbst wenn es der militärischen Zensur entginge, wahrscheinlich keine Käufer fände. Er wollte diesen Text und damit seine Agitationsbemühungen nun ad acta legen: „Schließlich muss man ja auch etwas für sein literarisches Archiv tun!“[7]

Doch wie dieses Kapitel zeigen wird, ließen Freidenker und Freireligiöse ihre ambitionierten Pläne nicht lange auf Eis liegen. Die „schwächere Krise“ war, wie schon Burckhardt festgestellt hatte, nur *momentan* aus dem Blickfeld verschwunden. Ideen und Politik der Kirchenaustrittskampagnen von 1913 tauchten bald wieder auf und fanden Eingang in die neue Dynamik, die Krieg und Revolution ausgelöst hatten. Während liberale Freidenker ihre Ideen in verschiedenen Lagern von der völkischen Rechten bis hin zur pazifistischen Linken einbrachten, fanden

3 R. Gerwarth, November 1918; A. Burkhardt, Forgotten, Not Forgiven?

4 Siehe auch die zitierten Arbeiten in: U. Wyrwa, 1918/19 Markstein der deutschen Demokratie, S. 3 – 35.

5 Siehe den Überblick über neuere Forschungen in B. Ziemann, The Missing Comedy and the Problem of Emplotment.

6 J. Burckhardt, KGA, Bd. 10, S. 269.

7 Brief von Rudolf Penzig an Wilhelm Ostwald, 9.9.1914, BBAW, Nachlass Ostwald, Nr. 2272.

sozialistische Monisten eine politische Heimat in der USPD, wo einige von ihnen Schlüsselpositionen einnahmen. Im Folgenden soll nicht nur gezeigt werden, wie sie in solche Positionen gelangten, sondern vor allem inwieweit der Säkularismus pazifistisches und revolutionäres Handeln beeinflusste und zu einer Quelle utopischer Vorstellungen wurde, aus denen Programme für eine neue Gesellschaftsordnung entstanden.

Freidenker und Kriegsausbruch

Der Ausbruch des Krieges im Jahr 1914 überdeckte die bitteren konfessionellen Gräben in Deutschland und weckte Hoffnungen auf ihre Überwindung. In einer seiner wenigen erfolgreichen öffentlichen Reden appellierte Kaiser Wilhelm II. am 1. August direkt an diese Hoffnung auf Geschlossenheit:

> Kommt es zum Kampf, so hören alle Parteien auf! Auch mich hat die eine oder andere Partei wohl angegriffen. Das war in Friedenszeiten. Ich verzeihe es heute von ganzem Herzen! Ich kenne keine Parteien und auch keine Konfessionen mehr; heute sind wir alle deutsche Brüder und nur noch deutsche Brüder.[8]

Dieses Angebot eines Burgfriedens weckte die Hoffnung auf eine neue und dauerhafte nationale Einheit und auf eine Abschwächung oder gar Aufhebung der konfessionellen Gegensätze, die das deutsche Volk seit der Reformation gespalten hatten. Viele Freidenker, die vom „Augusterlebnis“ ergriffen waren, verstanden die Worte des Kaisers auch als ein Angebot an sie selbst, sich der geistigen Mobilmachung für den Krieg anzuschließen. Am 23. August organisierte der Freiheitliche Kulturbund in München, der noch einen Monat zuvor die katholische Kirche und die Zentrumspartei angegriffen hatte, eine patriotische Gedenkveranstaltung, auf der Ernst Horneffer vor 600 bis 700 Zuhörern schwärmte, es habe sich „eine Wiedergeburt vollzogen, die Menschen seien anders geworden, es trete die Geburt des inneren Menschen in Erscheinung. Ein neues Buch der Geschichte rausche über unsere Häupter hinweg, der mächtige Zauber des Wortes ‚einig‘ nehme uns ganz gefangen. Wir seien einig zum ersten Mal seit 2 Jahrtausenden.“[9]

Der Burgfrieden setzte den Forderungen der Freireligiösen und Freidenker nach staatlicher Anerkennung jedoch kein Ende, sie wurden lediglich neu formuliert. Die widerstreitenden Parteien begrüßten zwar das Ende des seit etwa 1906

8 Der Kaiser spricht vom Balkon des königlichen Palastes (1.8.1914), GHI Dokumente, Bd. 5 (https://germanhistorydocs.ghi-dc.org/sub_document.cfm?document_id=815, letzter Zugriff am 10.6.2021).
9 Bericht vom 24.8.1914, StAM Pol. Dir. M., 4559.

tobenden Kulturkampfes, doch die Freidenker unter ihnen gingen unverzüglich daran, ihre Positionen neu und im Rahmen der neuen Burgfriedenslogik zu artikulieren. So beantragte der sozialistische Rechtsanwalt Hermann Heimerich in den ersten Kriegswochen, das kurz zuvor erlassene Verbot des freien Religionsunterrichts in Bayern bis nach dem Krieg aufzuschieben, mit dem „Hinweis auf den bekannten Satz des Kaisers, er kenne keine Parteien und Konfessionen mehr, sondern nur noch Deutsche".[10] Der bayerische Kultusminister blieb ungerührt. In Berlin beschuldigte zur gleichen Zeit der Landtagsabgeordnete Adolph Hoffmann die Staatlichen Munitionswerke Spandau, gegen den Burgfrieden verstoßen zu haben. Der Betrieb hatte sich geweigert, einen freireligiösen Arbeiter anzustellen, da „Konfessionslose nicht geduldet werden" könnten.[11]

Viele Kirchenführer konnten nicht akzeptieren, dass der Burgfrieden den Freireligiösen das Recht gab, ihr Glaubensbekenntnis in der Öffentlichkeit zu artikulieren, weil sie den Säkularismus als inhärent antireligiös verstanden. Im Oktober 1915 reichte das Königliche Konsistorium der evangelischen Kirche formell Beschwerde beim Magistrat von Berlin ein, weil die Berliner freireligiöse Gemeinde ihre halbjährliche Jugendweihe im Rathaus abgehalten hatte. Nach Berichten der konservativen Presse hatte der sozialistische Stadtverordnete Waldeck Manasse, der die Zeremonie leitete, den Krieg als „blutiges Missverständnis der Weltgeschichte" bezeichnet und darauf hingewiesen, dass alle kriegführenden Parteien „zum gleichen Gott um den Sieg beten".[12] Da solche Äußerungen die religiösen Gefühle anderer verletzten, behauptete das Konsistorium, dass die Nutzung städtischer Gebäude durch die Freireligiösen „nicht mit dem Gedanken des Burgfriedens vereinbar ist, der das deutsche Volk in diesen schweren Tagen bewegt". Ganz im Sinne seiner eigenen liberalen Tradition antwortete der Magistrat, dass er ordnungsgemäße Anträge für solche legitimen geistlichen Feiern gerade im Interesse der „Aufrechterhaltung des Burgfriedens" nicht ablehnen könne.[13]

---

10 H. Heimerich, Das Verbot des freireligiösen Unterrichts in Bayern, in: Das Freie Wort, 14/15–16 (November 1914), S. 418–420.

11 Als Antwort auf Hoffmanns Beschwerde bestätigte das Kriegsministerium, dass die Arbeiter bei ihrer Einstellung nicht nach ihrem konfessionellen Status gefragt würden. Berliner Tageblatt, 31.8.1914.

12 Berliner Zuschauer: Eine deutsche Feier für die Göttin Vernunft, in: Neue Preußische (Kreuz) Zeitung, 7.10.1915. Kirchliche Zeitlage, Kirchliches Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands (1916), S. 168.

13 Königliches Konsistorium, Berlin an Magistrat, Berlin, 29.10.1915 und Magistrat an Königliches Konsistorium, 5.11.1915, ELAB 14/2519.

Freigeistige Kriegsbefürworter

Kirchenhistoriker haben auf den Beitrag der beiden großen Kirchen zu den Kriegsanstrengungen aufmerksam gemacht. In ihren Predigten griffen Priester und Pastoren die von der Regierung kolportierte Idee eines gerechten Krieges auf, der die Opferbereitschaft der Gläubigen prüfen sollte.[14] Die Reaktion der Säkularisten auf den Krieg ist bislang kaum untersucht worden. Viele ihrer führenden Köpfe, insbesondere die Liberalen unter ihnen, wurden zunächst zu begeisterten Kriegsbefürwortern. Anstatt ihre Weltanschauung aufzugeben, versuchten sie, diese für die Kriegsanstrengungen nutzbar zu machen. Ebenso wie ihre christlichen Konkurrenten riefen sie ihre Unterstützer dazu auf, für die geistige Nation, die sie mit der Idee der „Kultur" gleichsetzten, den Opfertod zu sterben. Die Monisten Haeckel und Ostwald unterzeichneten zusammen mit Universitätstheologen den Aufruf „An die Kulturwelt", ein weltweit verbreitetes Dokument, das Deutschland gegen den Vorwurf der Barbarei verteidigte und erklärte, die Deutschen kämpften als ein „Kulturvolk" im Namen Goethes, Beethovens und Kants.[15] Einige Freidenker, die den Krieg unterstützten, setzten die Idee der nationalen Kultur mit ihrer eigenen Weltanschauung gleich, und bezeichneten sich als „deutsche Religion".[16] Im Juni 1915 versuchte die Zeitschrift „Das Freie Wort", ein Sprachrohr der liberalen Freidenker, eine Brücke zwischen Säkularisten und Protestanten zu schlagen, indem es für ein neues abstraktes Gottesverständnis plädierte, das Russen, Juden und Katholiken ausschließen und so die Deutschen einen sollte.[17] Wilhelm Klautke, ein populärer Prediger in Frankfurt am Main, stellte die freireligiöse Bewegung als die einzig wahrhaft deutsche Religion dar, um die staatliche Anerkennung seiner Gemeinde zu erreichen. In einem Artikel von 1916 versuchte er zu beweisen, dass „die ganze deutsche Kultur eben ihrer innersten Seele nach […] freireligiös" sei, denn nur Deutschland habe mit Luther, Leibniz, Friedrich dem Großen, Kant, Schiller und Goethe die Propheten hervorgebracht, die dem Monismus den besten Ausdruck verliehen hätten. Durch sie sei das deutsche Volk von der freireligiösen Kultur durchdrungen worden, und nun schaffe der Krieg die Gelegenheit, „unsere freire-

14 G. Brakelmann, Protestantische Kriegstheologie im ersten Weltkrieg.

15 M. Greschat, Der Erste Weltkrieg und die Christenheit, S. 19 f.; K. Nowak, Geschichte des Christentums in Deutschland, S. 199.

16 Rudolf Penzig hielt Anfang 1915 einen Vortrag über Deutsche Religion, in: Ethische Kultur, 23/3 (1915).

17 F. Köhler, Vom deutschen Gott, in: Das Freie Wort, 5 – 6 (Juni 1915), S. 269 – 271.

ligiös-monistische-humane Kultur“ in der gesamten Weltzivilisation zu verbreiten.[18]

Die freidenkerische Kriegstheologie ebnete auch den Weg für ein neues Verhältnis zur Obrigkeit. 1916 brachte Gustav Tschirn, Vorsitzender des Deutschen Freidenkerbundes und des Bundes Freireligiöser Gemeinden Deutschlands, das „Freidenker-Bekenntnis“ heraus, das die Spannungen zwischen der antiautoritären Tradition der Freidenker und den neuen autoritären Ideen in Deutschland thematisierte. Es begann mit dem schon in den 1870er Jahren formulierten zentralen Credo der Freireligiösen: „Statt der Authorität unfehlbare[r] Konzilien, Päpste oder heiligen Schriften: *Freie Selbstbestimmung* in allen religiösen Angelegenheiten gemäß der fortschreitenden Erkenntnis“. Aber die Schrift fuhr fort mit dem Schwur eines treuen Untertanen: „Ich beuge mich in Ehrfurcht vor der ewigen Macht, die, erhaben über den Rahmen einer menschenähnlichen Persönlichkeit, sich durch alle Welten einheitlich betätigt und auch mich durchwaltet.“[19]

Der Krieg holte auch ehemalige evangelische Geistliche wie Max Maurenbrecher und Gottfried Traub nach ihrem Ausflug in die freigeistige Bewegung zurück in die Kirche,[20] wo sie sich bald als Verfechter eines völkischen Protestantismus hervortaten.[21] Maurenbrecher zufolge bedeutete seine Rückkehr in die Kirche „nicht die Preisgabe einer freien Religion zugunsten einer neuen dogmatischen Bindung, wohl aber den Verzicht darauf, daß diese Aufgabe außerhalb der überlieferten Religionsgemeinschaft, die mit unserem Volksleben nun einmal geschichtlich verwachsen ist, erfolgreich gelöst zu haben“.[22] Zunächst reagierten die protestantischen Konservativen mit einer gewissen Genugtuung auf die theologischen Innovationen der ehemaligen Abtrünnigen. Doch schon bald schlugen sie Alarm. Im März 1916 drückte der Münsteraner Generalsuperintendent Wilhelm Zoellner sein Misstrauen über „die Schnelligkeit“ aus, mit der „begeisterte Kosmopoliten das nach ihrer Meinung nicht entfernte Stadium der Entwicklung, das die Völkerverbrüderung bringen sollte, als Traum aufgaben und in der Betonung des Deutschtums unübertrefflich wurden“. Anstatt sich von ihrer früheren Orientie-

18 W. Klautke, Die freireligiöse Idee als Seele Deutscher Kultur im Lichte von Luther, Schiller, Leibniz und anderen deutschen Geistesgrößen, in: Es werde Licht, 47/11–12 (Nov./Dez. 1916).

19 Tschirns „Freidenker Bekenntnis“ wurde von Ernst Haeckel, Ludwig Plate, Bruno Wille und Max Henning unterzeichnet. Nachgedruckt in: Privatweg, 3 (Dezember 1917), S. 11.

20 G. Hübinger, Kulturprotestantismus und Politik.

21 Ein Zeichen für diesen Austausch war die Veröffentlichung eines Artikels eines führenden protestantischen Verfechters der völkischen Theologie: W. Stapel, Muß es Wucher geben? in: Der Freidenker, 22 (15.11.1915).

22 Übertritte und Austritte, Kirchliches Jahrbuch (1918), S. 447 ff.

rung an der monistischen Substanz aller Dinge zu verabschieden, „nationalisierten“ sie diese und begannen, völkisch von „dem deutschen Gott“ zu sprechen.[23]

Die Rede von einem „deutschen Gott“ und einer „deutschen Religion“ ging einher mit einem neuen Verhältnis der freireligiösen Kriegsbefürworter zur Staatsgewalt. In einer Ansprache an die Kieler Monisten im Jahr 1916 beschrieb Heinrich Peus, der einzige prominente SPD-Politiker im überwiegend liberal-bürgerlichen Monistenbund, die Loyalität gegenüber dem Fürsten anerkennend als bürgerliche Tugend: „Die Liebe zu dem Herrscher, der dem Staatsganzen vorsteht, sei schon ein Stück Vaterlandsliebe, sie führe den Gleichgültigsten dazu, ein guter Staatsbürger zu werden.“ Das war eine bemerkenswerte Umkehr für einen Mann, der 1891 wegen Majestätsbeleidigung mehrere Monate im Gefängnis gesessen hatte. Peus wurde zu einem der entschiedensten Nationalisten unter den Sozialdemokraten und machte sich die Nachkriegspläne von Friedrich Naumann zu eigen. 1915 schrieb er mehrere Artikel für den „Vorwärts“, in denen er die freiwillige Eingliederung Belgiens und anderer kleinerer Staaten in ein „Reich Mitteleuropa“ befürwortete. 1916 beschrieb er den imperialistischen Wettbewerb, bei dem die kleineren Staaten im Interesse von wirtschaftlichen Größenvorteilen und kolonialer Expansion eliminiert würden, als Mittel zur Erreichung sozialistischer Ziele.[24] Im selben Jahr rief der Ethiker Rudolf Penzig dazu auf, sich gemeinschaftlich hinter Reichskanzler Bethmann-Hollweg zu stellen, der die „*Gesamtinteressen* des ganzen Volkes“ verkörpere, da „der Staat nichts weiter als die organisierte Gesellschaft (societas)“ sei. Man könne Naumanns Idee eines „sozialen Kaisertums“ als „soziales Kanzlertum“ wieder aufleben lassen.[25] Auch Wilhelm Klautke versuchte, die freireligiösen Gemeinden als nationale Religion innerhalb der deutschen Nation zu verankern. Ihm zufolge war die Bezeichnung „Dissident“ zu negativ und angesichts des selbstlosen Idealismus und des hohen ethischen Gehalts der monistischen Weltanschauung nicht mehr angemessen. Eine neue, positive Bezeichnung sei nötig.[26]

Die Freidenker erwarteten, dass ihre offen zur Schau gestellte patriotische Gesinnung mit der Aufhebung ihrer Diskriminierung belohnt werden würde. Ende

23 W. Zoellner, Ausblicke von der gegenwärtigen inneren Lage der Kirche aus, in: Kirchliches Jahrbuch (1916), S. 1–18.

24 Friedrich Naumanns Buch „Mitteleuropa“ (1915) war ein populärer Ausdruck der liberalen imperialistischen Kriegsziele. Zu Peus’ Ansichten siehe Vorwärts, 10.1.1915; Freie Presse, 14.1.1915; Vorwärts, 11.7.1915. Kritische Artikel sind: Wohin die Reise gehen soll, in: Vorwärts, 15.3.1916; Sozialmonarchist Peus, in: Leipziger Volkszeitung, 30.9.1916.

25 Ethische Kultur, 24/3 (1.2.1916).

26 Zwei Broschüren von Klautke–„Weihnachten im Kriegsjahr 1915“ und „Freireligiöse Totenfeier“–und sein Brief vom 14.1.1917 an den preußischen König befinden sich in EZA 7/3451.

1916 hielt Peus im Reichstag eine Rede, in der er das Recht der Dissidenten einforderte, Offiziere in der Armee zu werden.[27] Das Kriegsministerium lehnte diese Petition mit einem schon seit Langem verwendeten Argument ab, um Juden und Freireligiöse aus dem Offizierskorps auszuschließen. Die Zugehörigkeit zu einem anerkannten religiösen Bekenntnis, so das Ministerium, sei „für den erzieherischen Einfluß des Offiziers auf die Mannschaften, ihre Belehrung über den Fahneneid und die ihn berührenden Pflichten von nicht zu entbehrender Bedeutung".[28] In der Tat war die Vereidigung nicht selten verbunden mit der Beleidigung von Dissidenten, wie zum Beispiel bei der Musterung des jungen Monisten Carl von Ossietzky, der später der berühmteste antifaschistische Journalist der Weimarer Republik werden sollte. Seine Frau erzählte später von dieser Szene, die in den Biografien anderer Sozialisten ihre Entsprechung findet:

> Zuerst hatten die Katholiken auf die Fahne zu schwören, danach die Rekruten evangelischen Glaubens. Carl trat weder mit der einen noch mit der anderen Gruppe vor. Er war Freidenker. Er wartete ab, was der Major mit ihm und anderen Gleichgesinnten machen würde. Da kam auch schon der Befehl: „Freidenker, Atheisten, Sektierer, Gottlose – vortreten!" Carl trat vor, als einziger. Der Major fixierte ihn von oben bis unten mit einem vernichtenden Blick– wie konnte ein Rekrut die offiziellen Kirchen nicht anerkennen: „Sie gottloser Schweinehund, auch für Sie gilt der Fahneneid!"[29]

Trotz anhaltender Diskriminierung gaben die Freidenker ihre Bemühungen um Anerkennung nicht auf. Im Mai 1918 versuchte der Berliner Monist Dr. Eckold, den Monismus als legitime Religion mit einem positiven Glaubensbekenntnis darzustellen: „Unter Religion verstehen wir die auf den Glauben gegründete ehrfurchtvolle Scheu vor der Gottheit oder anderen, ihr äquivalenten Machtfaktoren", die im Fall des Monismus nicht der christliche Gott war, sondern „die Trinität der ‚Ethik', der Moral und der Vernunft". Die avantgardistische Literaturzeitschrift „Die Aktion" charakterisierte die Logik dieser neuen Frömmigkeit abfällig:

> Also bitte, bitte, lieber Staat, tue uns doch den Gefallen und sei so gut, uns als „Religionsgemeinschaft" anzuerkennen. Wir wollen ja auch immer hübsch brav sein. Wenn wir auch an den christlichen Gott nicht glauben können, weil uns das Haeckel verboten hat, so wollen wir doch an dich glauben und deine Gesetze auch immer befolgen. Dann bist du auch so gut und läßt uns Offizier werden, gelt?[30]

---

27 Kreuzzeitung, 22.1.1916; H. Peus, Antimilitarist und Offizier.

28 Dissidenten können nicht Offiziere werden, in: Privatweg, 1916, S. 8.

29 M. v. Ossietzky, Maud von Ossietzky erzählt: Ein Lebensbild, S. 47 f. Ähnliche Schilderungen von Rudolf Wissell und Waldeck Manasse in: A. G. Bonnell, Red Banners, Books and Beer Mugs, S. 122 f.

30 G. Lehmann, Der Monistenbund – eine Religionsgemeinschaft?, in: Die Aktion, 8/29–30 (27.7.1918), S. 373–375.

Freigeistige Pazifisten

In einer seiner letzten „monistischen Sonntagspredigten“ von September 1914 rief der Präsident des Monistenbundes Wilhelm Ostwald zu einem Zusammenschluss der europäischen Nationen unter dem deutschen Kaiser auf und machte sich Anfang 1915 (mit Hilfe des Auswärtigen Amtes) auf den Weg nach Schweden, um dort für ein „Europa unter deutscher Führung“ zu werben, das sich gegen die russischen Despoten verbünden sollte.[31] Im Gegensatz zu vielen prominenten Monisten wie Haeckel, Penzig, Horneffer und Wille – die Ostwalds Initiative vermutlich unterstützt hätten – widersetzte sich eine wachsende Zahl liberaler Säkularisten dem Krieg. Im Dezember 1914 schrieb Ostwald an Haeckel, dass der Krieg den Monistenbund in zwei Lager teile und schlug vor, die Organisation inaktiv zu halten, um eine offizielle Spaltung zu verhindern. Doch im Mai des folgenden Jahres kündigte er seinen Rücktritt an. Offiziell berief er sich auf seinen Gesundheitszustand, aber in privaten Briefen gab er an, dass eine große „Kluft“ zwischen ihm und der Organisation lag. Gegenüber Haeckel äußerte er sein Missfallen, dass zahlreiche Vertreter des „internationalen Judentums“ in den Reihen der Monisten gegen seine patriotische Gesinnung waren.[32]

Die Berliner Sektion des Monistenbundes war in der Tat stark pazifistisch eingestellt. Sie unterstand 1915 Graf Georg von Arco und Kurt von Tepper-Laski, die zusammen mit Otto Lehmann-Rußbüldt den Kern der im November 1914 gegründeten neuen Antikriegsorganisation Bund Neues Vaterland (BNV) bildeten.[33] Spannungen zwischen dem pazifistischen und dem kriegsbefürwortenden Lager führten bald zur Spaltung der monistischen Bewegung. Im Februar 1916 leitete von Arco ein Gedicht an Ernst Haeckel weiter, das von einem jungen Monisten stammte, der an der Front diente. Darin schilderte er den Kampf zwischen denjenigen, die

31 Ostwalds Mission in Schweden wurde in der deutschen konservativen Presse scharf kritisiert, weil er sich dort abfällig über die deutschen Kirchen geäußert hatte. F. Simon-Ritz, Die Organisation einer Weltanschauung, S. 223; D. Fricke, Deutscher Monistenbund, S. 194.

32 Differenzen über den Krieg veranlassten Ostwald zum Bruch mit zwei seiner engsten internationalen monistischen Verbündeten, dem deutsch-amerikanischen Biologen Jacques Loeb und dem Präsidenten der österreichischen Monistischen Liga Rudolf Goldscheid. Beide Männer waren Juden. Ostwalds Briefe an Haeckel vom Dezember 1914 und Mai 1915, zitiert in: R. Nöthlich et al., Weltbild oder Weltanschauung? Die Gründung und Entwicklung des Deutschen Monistenbundes, S. 60. H. Fangerau, Monism, Racial Hygiene, and National Socialism, S. 223 – 247; K. Neef, Die Entstehung der Soziologie aus der Sozialreform.

33 Im November 1915 hatte der BNV viele führende Demokraten, revisionistische Sozialisten und Monisten in ihren Reihen. D. Fricke, Deutsche Demokraten, S. 152 – 161.

noch immer die „göttliche Philosophie“ verehrten, und denjenigen, die die Deutschen aufforderten, „durch[zu]halten“.[34]

> Steh’ Du [die Philosophie, T.W.] nicht tatenlos zur Seite,
> Greif in das Mordgewühl hinein,
> Dass sich das Friedenwerk bereite,
> Kämpf mutig gegen Trug und Schein!
>
> Versagt hat frommer Wunderglaube,
> Versagt hat Kirche, Staatsmannskunst,
> Versagt hat Knebel, Daumenschraube,
> Das Echte scheidet sich von Dunst.
>
> Versagt hat blindes Volksvertrauen,
> Lammfromme Biedermeierei,
> Und gläubiges Auf-die-Führer-Bauen,
> Der Dank dafür war Sklaverei!

Wäre dieses Gedicht auf der Jahrestagung des Monistenbundes in Jena im Februar 1916 so vorgetragen worden, wie es der Verfasser beabsichtigt hatte, so hätten die darin verwendeten antikatholischen Stereotypen von der Obrigkeitshörigkeit der Bevölkerung gegenüber Staat und Militär lediglich Monisten wie Haeckel verärgert, die den Krieg befürworteten.

Ende 1916 unternahm der damals 83-jährige Haeckel einen Versuch, den Monistenbund zurück ins nationalistische Lager zu führen. Er bot Wilhelm Bölsche den Vorsitz als Nachfolger des kürzlich verstorbenen Münchner Soziologen Franz Müller-Lyer an. Bölsche lehnte dieses Angebot wegen des zu erwartenden Widerstands der Berliner Ortsgruppe ab, „weil ich horribile dictu diesen wunderlichen Heiligen nicht genug Pazifist, sondern Imperialist, Kriegsverherrlicher und wer weiß was noch sein soll!“.[35] Bölsche empfahl, die Berliner Monisten bis nach Kriegsende zu ignorieren: „so werden ja an Stelle dieser gar nicht zum Monismus gehörigen politischen Querköpfigkeiten wieder die echten Geistesmotive auch in Berlin durchdringen“. Doch diese Vorhersage erwies sich als falsch; es waren die nationalistischen Monisten wie er selbst und Haeckel, die die Organisationen verließen und nie wieder zurückkehrten. Eine ähnliche Spaltung fand 1916 auch in anderen Teilen der freigeistigen Bewegung statt.[36]

---

34 Siehe Brief von Graf Arco, DMB Berlin an Haeckel, 26.2.1916, EHH, NL Haeckel, Jena.

35 Brief von Bölsche an Haeckel, 20.12.1917 und Haeckels Antwort, 12.1.1917 in: R. Nöthlich, Ernst Haeckel-Wilhelm Bölsche: Briefwechsel 1887–1919, S. 271–273.

36 1916 wurde der pazifistische Sozialist Ewald Vogtherr, der zusammen mit Wille Mitherausgeber von „Der Freidenker“ gewesen war, aus dem Impressum gestrichen. 1916 stieg die FRG Hamburg aus Penzigs Schulreformbemühungen aus, schloss sich der Friedensbewegung an und wurde polizeili-

Wegen ihrer Hinwendung zum Pazifismus gerieten freireligiöse Organisationen zunehmend in das Visier der Militärzensur. Die Zeitschrift des Komitee Konfessionslos „Der Weg“ wurde im Januar 1915 für die Dauer des Krieges mit einem Publikationsverbot belegt. Im folgenden Jahr ereilte die Publikationen des Bund Neues Vaterland das gleiche Schicksal.[37] Ab Juli 1916 forderte das Kriegsministerium bei den Landesregierungen Informationen über die pazifistischen Aktivitäten von Monisten und Freidenkern an.[38] Der konservativ-protestantische „Reichsbote“ verkündete im August 1916: die „Feinde des Christentums regen sich wieder“. Das Blatt berichtete über die Absicht des Monistenbundes, neue Anhänger zu gewinnen. Organisationen wie die proletarischen Freidenker, die nicht öffentlich agitieren könnten, würden mit Hilfe von „Mundpropaganda“ arbeiten.[39]

Sozialistische Opposition gegen den Krieg

Einige namhafte sozialistische Freidenker wie die Gewerkschaftsorganisatorin Ida Altmann sowie die Revisionisten Heinrich Peus und Henriette Fürth unterstützten die Kriegsanstrengungen, doch die meisten von ihnen gehörten der Opposition gegen den Krieg an, die sich 1917 zur USPD zusammenschloss. Folgende Meilensteine werden in der Forschungsliteratur gemeinhin auf dem Weg zur Gründung der USPD genannt: Opposition gegen den Krieg im Reichstag, internationale Solidaritätsbemühungen zwischen sozialistischen Radikalen und Widerstand gegen die Vorherrschaft der Partei in der Presse und in den Organisationen. Lässt man diese Meilensteine noch einmal Revue passieren, wird deutlich, dass die in der Kirchenaustrittsbewegung engagierten Freidenker hier eine überproportional große Rolle spielten. Der erste sozialdemokratische Reichstagsabgeordnete, der über die Frage des Krieges mit der Parteilinie brach, war der ehemalige Lehrer der Berliner freireligiösen Gemeinde Fritz Kunert, der sich bei der ersten Abstimmung über die Kriegskredite am 4. August 1914 der Stimme enthielt. Am selben Tag gab Ernst Däumig, Redakteur des „Vorwärts“ und später ebenfalls Mitglied derselben freire-

chen Restriktionen unterworfen. Jahresbericht des FRC Hamburg, in: Der Freidenker, 5 (März 1917), S. 36 – 38.

37 Privatweg: für Mitteilungen an die Mitglieder des Bund der Konfessionslosen, 1 (April 1917).

38 Polizeikommando München an das Königlich Bayerische Kriegsministerium, 11.7.1916. StAM, Pol. Dir. M. 5112.

39 Reichsbote, 17.8.1916. Das Blatt sagte voraus: „Wir werden für die Zeiten nach dem Kriege voraussichtlich mit einem *Sturm* gegen Christentum und Kirche zu rechnen haben, im Vergleich zu dem die Feindschaft der 70er Jahre des vorigen Jahrhunderts ein Kinderspiel war, und die Kirche, insbesondere die evangelische, wird gut tun, sich beizeiten darauf einzurichten“.

ligiösen Gemeinde, eine Erklärung gegen die Kriegskredite ab.[40] Die ersten SPD-Abgeordneten, die gegen die Kriegskredite stimmten, waren der Freidenker Otto Rühle und der antiklerikale Karl Liebknecht. Sie bildeten die revolutionäre „Gruppe Internationale", aus der später der Spartakusbund und dann die Kommunistische Partei entstand. Eine zweite, größere Gruppe ging am 24. März 1916 in die Opposition, als der Mitvorsitzende der Partei, Hugo Haase, im Reichstag eine Antikriegsrede hielt und acht Abgeordnete gegen die Kriegskredite stimmten. Diese Gruppe schloss sich zur Sozialistischen Arbeitsgemeinschaft (SAG) zusammen, die Keimzelle der späteren USPD. Die SAG erlangte die Kontrolle über den Berliner SPD-Vorstand, und Adolph Hoffmann wurde 1916 zu ihrem neuen Vorsitzenden gewählt. Zwei der vier Unterzeichner einer Oppositionserklärung von 1917, Ledebour und Vogtherr, hatten einen freireligiösen Hintergrund. Neben Kunert und Hoffmann engagierten sich zwei führende Funktionäre der proletarischen Freidenker, Bernhard Menke und Theodor Fricke, ebenfalls in der Opposition. Anders als die Spartakisten lehnte die SAG eine Spaltung der SPD ab, deren Organisationen sie nicht gefährden wollte.[41] Als Adolph Hoffmann und Georg Ledebour im Dezember 1915 an der Antikriegskonferenz in Zimmerwald in der Schweiz teilnahmen, prangerten sie zusammen mit den Genossen aus Frankreich die Burgfriedenspolitik ihrer jeweiligen nationalen Parteien an. Sie waren aber nicht bereit, Sozialisten, die den Krieg noch immer unterstützten, aus der Gruppe Internationale auszuschließen, wie es Bolschewiki wie Wladimir Lenin und Spartakisten wie Rosa Luxemburg forderten.[42]

Ein Faktor für die überproportional große Rolle, die prominente rote Säkularisten bei der Gründung der USPD spielten, war der Ärger über die anhaltende konfessionelle Diskriminierung. Ein zweiter bestand darin, dass diese Gruppe Zugang zu den autonom agierenden freireligiösen und freidenkerischen Organisationen hatte, und das in einer Zeit, in der die Mehrheitspartei oppositionelle Agitation unterdrückte. Die Presse der proletarischen Freidenker bot eine Plattform für alternative Meinungen, die in der Parteipresse nicht erlaubt waren. Im August 1914 beklagte die überregionale Zeitschrift „Der Atheist", dass mit dem Krieg „unsere Freidenkerbewegung", die bürgerliche wie die proletarische, fast vollständig ausgelöscht worden sei. Dennoch war die Position der Zeitschrift zunächst ambivalent. Sie ließ auch kriegsbefürwortende Stimmen zu Wort kommen, z. B. einen

40 E. Prager, Geschichte der USPD, S. 25 f. Siehe auch D. Groh, Negative Integration und revolutionärer Attentismus, S. 692. Zu Kunerts Enthaltung siehe seine Kommentare in: Eine Feststellung, in: Der Kampf, 2 (Februar 1916), S. 79.

41 D. Morgan, The Socialist Left and the German Revolution, S. 69.

42 F. L. Carsten, War Against War, S. 39, 85 f. A. Balabanoff, Die Zimmerwalder Bewegung 1914 – 1919, S. 14.

Artikel Haeckels über „Englands Blutschuld“ und einen aus der Feder des Chefredakteurs Konrad Beißwanger, der die standrechtliche Hinrichtung eines belgischen Priesters rechtfertigte, der sich von seinem Kirchturm aus an Partisanenaktivitäten gegen die deutschen Besatzer beteiligt haben sollte.[43] Solche Artikel wichen jedoch bald einer deutlichen Kritik am Militär. Im Oktober 1914 schrieb der Freidenker Arthur Wolf, Sozialisten stellten sich die Frage: Wer trägt die Schuld am Krieg. Seine Antwort: Chauvinisten, die früher den Juden die Schuld für die soziale Misere gegeben hätten, hätten jetzt in England einen Sündenbock gefunden.[44] „Der Atheist“ berichtete im Dezember über eine Debatte über die deutschen Gräueltaten im besetzten Belgien, die in der Dresdner Sektion der proletarischen Freidenker stattgefunden hatte und an der Bruno Sommer, der ehemalige Herausgeber der „Lichtstrahlen“, und Bernhard Menke, der Vorsitzende im Hauptvorstand des Zentralverbands proletarischer Freidenker (ZpF) und spätere sächsische Parteisekretär der USPD, teilgenommen hatten. Sommer machte für die Angriffe der belgischen Partisanen die schlechte Volkserziehung der katholischen Priester verantwortlich. Menke warf Sommer daraufhin falschen Patriotismus vor und behauptete, Deutschland trage die „Hauptschuld“ am Krieg. Die Abgeordneten, die für die Kriegskredite gestimmt hatten, hätten das Volk und die Internationale verraten und seien deshalb keine Sozialdemokraten mehr.[45]

Rote Säkularisten konnten bei der sich herausbildenden Parteiopposition eine führende Rolle spielen, da ihre Organisationen relativ immun gegen die Kontrolle durch Partei und Polizei waren. Einem rückblickenden Bericht zufolge organisierten sich in Dresden die oppositionellen Kräfte, aus denen später die dortige USPD hervorging, zunächst in der Ortsgruppe der proletarischen Freidenker, nicht zuletzt, weil sie ihr politisches Engagement dort als kulturelle Aktivitäten tarnen konnten. Bereits im Januar 1915 veranstaltete diese Ortsgruppe eine geheime Versammlung, zu der drei Dutzend ausgewählter Mitglieder eingeladen wurden, die Otto Rühles Schilderung der hitzigen Auseinandersetzungen zwischen sozialdemokratischen Reichstagsabgeordneten in der Frage der Kriegskredite lauschten. Für die Dresdner Polizei war „das Wort Freidenker etwa gleichbedeutend mit Kriegsgegner und politischer Verbrecher“.[46] Freidenker, Freireligiöse und Monisten spielten auch bei der Entwicklung der Parteiopposition in Berlin, Leipzig und Gel-

43 Der Weltkrieg, 23.8.1914; E. Haeckel, Englands Blutschuld am Weltkrieg, 20.9.1914; K. Beißwanger, Geistliche als Franktireurs, in: Der Atheist, 4.10.1914.

44 A. Wolf, Chauvinismus, eine geistige Volkskrankheit, in: Der Atheist, 1.11.1914.

45 Der Atheist, 13.12.1914. In einem Brief vom 20.11.1914 an Karl Kautsky suchte Sommer theoretische Unterstützung in seiner Auseinandersetzung mit Menke, erhielt sie aber offenbar nicht. IISG, NL Kautsky, K DXXI, Nr. 16, 17.

46 E. Lorenz, 5 Jahre Dresdner USP, S. 6.

senkirchen eine wichtige Rolle.[47] Freidenkerorganisationen stellten in Frankfurt am Main einen besonderen „Infektionsherd“ der Partei dar.[48] So übernahm im November 1915 die Frankfurter Jugendsektion der proletarischen Freidenker die Koordination der Kriegsgegner, die von Parteifunktionären aus der Arbeiterjugend herausgedrängt worden waren. Diese machten das Mitteilungsblatt der Freidenkerjugend zu einem Sprachrohr für ihren Kampf gegen die „diktatorischen“ Praktiken der Parteiführung.[49] Der spätere USPD-Führer Robert Dißmann gründete eine Ortsgruppe des Zentralverbandes der proletarischen Freidenker in Frankfurt, um seine oppositionellen Aktivitäten zu verbergen.[50]

Freidenker spielten auch eine prominente Rolle in der Parteiopposition in Bayern, wo, wie im letzten Kapitel gezeigt, die SPD lange Zeit von Reformisten dominiert worden war, die sich gut mit ihren katholischen Kollegen verstanden. Josef Sontheimer wurde zur Schlüsselfigur im oppositionellen Kreis um den ethischen Sozialisten Kurt Eisner, der 1918 zum Ministerpräsidenten der Bayerischen Sozialistischen Republik avancierte. Beide fielen später der Konterrevolution zum Opfer; Eisner wurde im Februar 1919 ermordet und Sontheimer weniger als drei Monate später vom Freikorps Oberland hingerichtet. In Nürnberg, wo alle lokalen Parteiführungen der Richtung der SPD treu blieben, organisierte der Außenseiter Konrad Beißwanger, Chefredakteur von „Der Atheist“, die Parteiopposition. Auch in der bayerischen Kleinstadt Kempten war die Schlüsselfigur für den Aufbau der zukünftigen USPD der Vorsitzende der örtlichen Freidenkerorganisation.[51] Angesichts solcher Vorkommnisse gibt es wenig Grund, den rückblickenden Bericht eines Delegierten auf einer ZpF-Konferenz im Jahr 1919 in Frage zu stellen, der sich daran erinnerte, „dass die prol. Freidenkerorganisationen dem Kriegswahnsinn durchweg energischen Widerstand geleistet hätten“.[52] Auf Reichsebene verbrachten die drei bekanntesten Führungsfiguren des ZpF – Menke, Beisswanger und Theodor Fricke – wegen oppositioneller Aktivitäten einige Zeit im Gefängnis.[53]

Die massiven Einschränkungen der Presse- und Meinungsfreiheit durch das Militär machten die Parlamente auf Reichs- und auf Landesebene, deren gewählte

47 S. Goch, Sozialdemokratische Arbeiterbewegung im Ruhrgebiet, S. 164.

48 J. Pàkh, Frankfurter Arbeiterbewegung in Dokumenten 1832–1933, S. 697.

49 Mitteilungsblatt der Jugendsektion des Zentralverbandes proletarischer Freidenker, Nr. 2–12, 15.11.1915 bis 15.4.1916.

50 T. Sender, The Autobiography of a German Rebel, S. 68–70; V. Depkat, Lebenswenden und Zeitenwenden, S. 444.

51 B. Anton, Die Spaltung der bayerischen Sozialdemokratie im Ersten Weltkrieg und die Entstehung der USPD, S. 899.

52 Rheinisch-westfälische Freidenker-Konferenz, in: Der Atheist, 2.11.1919.

53 Siehe J.-C. Kaiser, Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik, S. 125–130.

Abgeordnete eine gewisse Immunität vor Verfolgung genossen, zu wichtigen Foren für Debatten über den Krieg. Im Oktober 1916 lehnte Otto Rühle im Reichstag die von Eduard Bernstein eingebrachte Petition ab, Karl Liebknecht aus dem Gefängnis zu entlassen. Rühle begründete seine Weigerung damit, dass nur der Klassenkampf der Arbeiterklasse und nicht das Parlament Liebknecht befreien könne. Als er vom Reichstagspräsidenten zur Ordnung gerufen wurde, erklärte er, dass er sich nicht an die Mitglieder des Hauses, sondern an die Millionen draußen wende.[54] Auch Hoffmann nutzte das Parlament als Plattform, um den Krieg zu kritisieren, aber im Gegensatz zu Rühle tat er dies innerhalb der Logik des liberalen Staates. Er forderte die Einhaltung der mit dem Burgfrieden implizierten Gleichheitsrechte und argumentierte gleichzeitig, dass der Krieg selbst gegen die kulturellen Ideale verstoße, für die er angeblich geführt wurde. Für beide Seiten seines Arguments konnte er erfolgreich auf die religiöse Frage zurückgreifen. So plädierte er beispielsweise im Frühjahr 1916 im preußischen Landtag zunächst prinzipiell für die Trennung von Kirche und Staat. Dann jedoch wechselte er die Tonart und zitierte, um die Beteiligung der Kirche am Krieg anzuprangern, aus dem Buch „Im Namen Gottes – Vorwärts!“, das von einem Militärseelsorger an die Soldaten an der Front geschickt wurde:

> Da heißt es: „Unsere Schuld ist es nicht, wenn wir *in der Blutarbeit des Krieges auch die des Henkers verrichten müssen.* (Hört! Hört! bei den Sozialdemokraten.) Dem Soldaten ist das kalte Eisen in die Hand gegeben, er soll es führen, ohne Scheu, *er soll dem Feinde das Bajonett zwischen die Rippen rennen* (Hört! Hört! bei den Sozialdemokraten), *er soll sein Gewehr auf ihre Schädel schmettern* (Stürmisches Hört! hört! und Pfuirufe bei den Sozialdemokraten), *das ist seine heilige Pflicht, das ist sein Gottesdienst!*“ (Stürmisches Hört! Hört! und Pfuirufe bei den Sozialdemokraten.) Dagegen müßten Sie doch protestieren! Weiter heißt es in dieser Schrift: „Gott hat zugelassen, daß diese Prüfung die Menschheit trifft. Ihr habt nicht zu verantworten, sondern nur jeder an seiner Stelle die Waffen mit Nachdruck zu gebrauchen gegen die Russen, die Franzosen, Belgier, vor allem gegen die englischen Kanaillen.“ (Erneute stürmische Pfuirufe bei den Sozialdemokraten.) Ist das christlich, ist das religiös? (Zuruf recht: Ja! – Abg. Dr. Liebknecht: Sie lächeln da noch? – Heiterkeit rechts. Abg. Ströbel: Sie würde Christus zum Tempel hinaustreiben! – Zurufe rechts: Geht nach England!).[55]

Hoffmann fuhr fort mit einem Zitat des liberalen evangelischen Theologen Martin Rade, dem zufolge sich Krieg und wahres Christentum gegenseitig ausschlössen und folgerte, dass „diese Haltung der Feldgeistlichen […] aber gewiß eine Folge der finanziellen Abhängigkeit der Kirche vom Staat“ sei. Die „Rechte und das Zentrum“ verließen daraufhin unter Rufen wie „Unerhört!“, „Ekelhaft!“, „Gemein!“, „Skan-

54 Arbeiterpolitik, 4.11.1916.

55 Vorwärts, 16.3.1916. Hervorhebungen im Original.

dal!“ den Plenarsaal. Hoffmann beendete seine Rede, indem er die Parole wiederholte, wegen der er vor 1914 zweimal vom Landtagspräsidenten zur Ordnung gerufen worden war: „Der Krieg ist ein Hohn auf Gott, auf das Christentum und auf alle menschliche Kultur!“[56]

Hoffmanns Rede und die Reaktionen der Abgeordneten zeigen die Wirkmacht dieser Gegenüberstellung – der friedliche Kern der christlichen Botschaft auf der einen und die Realität des Krieges auf der anderen Seite –, die das dem Burgfrieden implizite moralische Empfinden tief verletzte. Hoffmanns Reden waren so kritisch, dass selbst sein sozialdemokratischer Kollege im Abgeordnetenhaus Konrad Haenisch öffentlich erklärte, er bevorzuge die Gesellschaft der liberalen Abgeordneten.[57] Als Hoffmann einen sozialdemokratischen Fraktionskollegen kritisierte, stimmten am 19. Januar 1917 die fünf SPD-Abgeordneten, die der Parteilinie treu waren, für den Fraktionsausschluss der vier SAG-Mitglieder. Diesen Schritt hatten die Sozialdemokraten im Reichstag schon drei Tage zuvor getan. Die Spaltung der SPD wurde im April 1917 mit der Gründung einer neuen Partei, der USPD, formalisiert. Die größere Rumpfpartei, die SPD, behielt die Kontrolle über den größten Teil des Parteiapparats, der Zeitungen und der Organisationen.

Zeitgenössische Beobachter sahen in der Parteispaltung die endgültige Trennung der beiden Lesarten des Parteiprogramms in Bezug auf die Erklärung der Religion zur Privatsache. Ein Artikel in „Der Atheist“ mit dem Titel „Atheisten und Partei-Opposition“ zitierte ausführlich aus dem Organ der katholischen Zentrumspartei „Germania“:

> Alle Persönlichkeiten in der sozialdemokratischen Partei, die sich eifrig an freidenkerischer Propaganda, Kirchenaustrittsagitation usw. beteiligten, stehen jetzt im Lager der „Arbeitsgemeinschaft“, so Adolf Hoffmann, Vogtherr, Ledebour. Es scheint also, als ob die Geister in der Partei sich auch nach diesem Gesichtspunkt scheiden könnten: hie Neutrale, hie erklärte Atheisten und Religionsgegner!

Dennoch misstraute die „Germania“ der scheinbaren Neutralität der Mehrheits-Sozialdemokraten angesichts ihrer Indifferenz gegenüber der Kirchenaustrittsbewegung in Berlin in der Vorkriegszeit. Der „Vorwärts“ (jetzt in den Händen der SPD) wiederholte, dass die Partei in religiösen Fragen neutral sei. „Der Atheist“ stimmte dem zu und warnte die Freidenker, sie könnten von den Mehrheits-Sozialdemokraten keine Besserung erwarten: „Nun, […] wir hoffen aber, daß die oppositionelle Richtung in der Partei auch zu dieser Frage einen anderen Standpunkt einnimmt

56 Vorwärts, 16.3.1916. Vorwärts, 2.3.1912; Episode von 1910 zitiert in: D. Fricke, Der Zehn- Gebote-Hoffmann.

57 Vorwärts, 13.4.1916.

und nicht auch Versteckspiel treibt, wie dies bisher in der Partei zum guten Ton gehörte“.[58]

Während die Parteispaltung es den Freidenkern ermöglichte, ihre Position in der USPD deutlicher zu artikulieren, begrüßten einige SPD-Führer die Spaltung als Chance, die Partei vom Antiklerikalismus zu reinigen und die Zusammenarbeit mit christlichen Parteien zu suchen. Ein Beobachter der katholischen Kirche war erfreut über die antimarxistischen und antisäkularistischen Äußerungen, mit denen Wilhelm Kolb, der Führer der badischen Sozialdemokraten, im November 1917 von sich reden machte.[59] Kolb geißelte die sozialistischen Radikalen, jene „Marx-Epigonen“, deren unnachgiebiger und dogmatischer Glaube an die Revolutionstheorie den Übergang des Sozialismus „von der politischen Sekte zur politischen Partei“ behindert habe. Das habe sie blind gemacht für die Tatsache, dass eine Vergesellschaftung der Wirtschaft durch eben jenen Staat stattfand, den sie ablehnten. Indem die SPD ihre Ablehnung des Staates aufgegeben und für die Kriegskredite gestimmt hatte, war sie ihrem Ziel tatsächlich nähergekommen, denn „der Staat muß, ob er will oder nicht, sich dem Sozialismus nähern“. Dies eröffnete der Partei außerdem die Möglichkeit einer neuen Kulturpolitik. Ohne die sozialistische Forderung nach Trennung von Kirche und Staat aufgeben zu müssen, so Kolb, könne die Partei nun den positiven Beitrag der Religion anerkennen und mit jener Tradition brechen, die „den religionsphilosophischen Aufkläricht [sic] des Freidenkertums quasi als integrierende[n] Bestandteil der sozialistischen Weltanschauung mit der politischen Propaganda der Sozialdemokratie vermengt“.[60]

Debatte über Dissidentenkinder

Inmitten der zunehmenden innenpolitischen Spannungen, die 1916 zu den Spaltungen innerhalb der freigeistigen und der sozialistischen Bewegungen führten, lebten die Auseinandersetzungen über die zu Beginn des Krieges vertagten konfessionellen Fragen wieder auf. Im März 1916 eröffneten die Nationalliberalen erneut die Debatte im preußischen Landtag über Petitionen zur Befreiung von Dissidentenkindern vom obligatorischen Religionsunterricht an staatlichen Schulen. Als erbittertste Gegnerin der Entkonfessionalisierung der Schulen forderte die

58 Atheisten und Parteiopposition, in: Der Atheist, 13/6 (18.3.1917).

59 Domdekan in Mainz Joseph Selbst, Zeitlage und kirchliches Leben im Kriegsjahr 1917/18, in: Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland 1917/1918, Bd. VII.

60 W. Kolb, Aufgaben der Sozialdemokratie, in: Süddeutsche Monatshefte, Nov. 1917, S. 241 – 250, 245, 247. Peus argumentierte im Reichstag, dass der Krieg den Sozialismus zu einer Notwendigkeit mache und die SPD schließlich an die Macht bringen würde. Leipziger Volksstimme, 244 (18.10.1917).

Zentrumspartei, die Wiederaufnahme dieser Frage solle auf die Zeit nach dem Krieg verschoben werden, da sie den Burgfrieden störe. Der Linksliberale Gottfried Traub entgegnete, dass der Burgfrieden genau die richtigen Voraussetzungen für die Lösung dieses Problems schaffe. Adolph Hoffmann fragte, wie das Zentrum die Dissidentenfrage als Störung des konfessionellen Friedens bezeichnen könne, ohne dasselbe von der „Judenstatistik" zu sagen – hier bezog er sich auf eine von der Obersten Heeresleitung durchgeführte Zählung jüdischer Kriegsteilnehmer.[61] Hoffmann forderte ein neues Reichsschulgesetz, das die Schulen „von allen partikularistischen Schlacken" befreien und eine einheitliche, konfessionslose Schule schaffen sollte. „Ein Volk, eine Schule, das entspricht der jetzigen Zeit", schloss er und griff damit die Argumente von Johannes Tews, dem Geschäftsführer der Gesellschaft zur Verbreitung von Volksbildung und führendem Vertreter des Deutschen Lehrervereins, gegen das bestehende System der Bekenntnisschulen auf. Tews hatte kurz zuvor „Die Deutsche Einheitsschule" veröffentlicht, ein Buch mit einer Auflage von 10.000 Exemplaren, das für die konfessionslose Schule unter weltlicher Leitung plädierte. Ein kirchlicher Beobachter fand, dass Tews Argument auf breite Resonanz stieß, denn „im Schützengraben frage man nicht nach der Konfession".[62]

Als der preußische Landtag im November 1917 die Debatte über den Religionsunterricht wieder aufnahm, hatten die Bolschewiken gerade die Macht in Russland ergriffen. Traub, der kurz zuvor die Fortschrittspartei verlassen und sich der reaktionären völkischen Vaterlandspartei angeschlossen hatte, gab seine Forderung nach konfessionslosem Religionsunterricht in den Schulen nicht auf, sondern formulierte sie neu: Es sei wichtig, die Rechte der „großen Bewegung der Rechtsdissidenten" zu garantieren, womit er vermutlich die völkisch-protestantischen Anhänger einer germanischen Religion meinte, „denen der Religionsunterricht, wie er innerhalb der Schule erteilt wird, noch nicht fromm, noch nicht rechtgläubig genug ist".[63] Als Antwort auf Traub erwiderte Hoffmann, die Schulen sollten nicht Luthers Katechismus, sondern die Friedenserklärung der neuen russischen Regierung unterrichten. Traub konterte, Hoffmann solle versuchen, seinen eigenen Katechismus zu schreiben – ein Seitenhieb auf Hoffmanns Mangel an formaler Bildung.[64] Er ahnte nicht, dass Hoffmann tatsächlich bald ein solches

61 Stenographische Berichte über die Verhandlungen des Preußischen Hauses der Abgeordneten, Sitzung vom 17.11.1916, S. 2382. Siehe auch Dokumente in GStA, I HA, Rep. 77, Abt. 1, Tit. 416, Nr. 52.
62 G. Kropatscheck, Kirche und Schule, in: Kirchliches Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands (1917), S. 411–453, 442.
63 Ein Kammergerichtsurteil. Zur Dissidentenfrage, in: Kirchliches Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands (1918), S. 249–255.
64 Norddeutsche Allgemeine Zeitung, 16.11.1917.

Unternehmen in Angriff nehmen würde. Die freireligiöse Gemeinde beauftragte Ernst Däumig mit der Abfassung des „Freien Volks-Katechismus“, den Hoffmann in einer Auflage von 100.000 Stück publizierte. Hoffmann erinnerte sich später daran, dass er den Großteil der Auflage versteckte und absichtlich einen kleinen Teil in seiner Druckerei zurücklies, den die Polizei dann beschlagnahmte.[65] Bei einer Vorladung durch die Militärzensur wurde Hoffmann gezwungen, zwei Seiten aus dem „Freien Volks-Katechismus“ zu streichen. Dennoch war der Besitz des Büchleins gefährlich, wie ein Vorfall zeigt, den Hoffmann im Juli 1918 im Landtag schilderte. Ein 23-jähriger Werkzeugmacher las Däumigs Buch in einem Café in der Vorstadt Pankow, als ein Soldat ihn fragte, ob er ein Exemplar haben könne. Der Werkzeugmacher willigte ein, ihm das Buch zu geben. Er wurde daraufhin verhaftet, zu 15 Tagen Gefängnis verurteilt und dann an die Front verbracht, weil er revolutionäre Traktate verteilt hatte, „die während des jetzigen Krieges geeignet sind, der Kriegsmacht des Deutschen Reiches Nachteil zuzufügen“.[66]

Der Kriegsverlauf beunruhigte die liberalen Freidenker, die neue Positionen zum Sozialismus entwickelten. Mehrere führende Persönlichkeiten beteiligten sich an den Bemühungen eines Kreises liberaler protestantischer Historiker – Friedrich Thimme, Friedrich Meinecke, Ernst Troeltsch und Adolf von Harnack –, die eine Rückkehr zum oppositionellen Sozialismus und zum konfessionellen Hader der Vorkriegszeit verhindern wollten.[67] 1917 war Thimme Mitbegründer eines „Ausschusses zur Pflege des inneren Friedens“, an dessen erster Konferenz neben dem Zentrumspolitiker Dr. August Pieper und zwei katholischen Priestern auch zahlreiche Säkularisten, darunter Tschirn, Peus, Penzig und Zepler, teilnahmen. Peus verfasste eine Erklärung, in der er die Gleichberechtigung aller politischen Parteien, Kirchen, religiösen und „weltanschaulichen Richtungen“ forderte, die bereit waren, „das Positiv-Aufbauende der bloß negativen Kritik“ voranzustellen und eine gemeinsame Basis zu bilden. Das ging zu weit für Pieper, der klarstellte, die katholische Teilnahme hinge von der Streichung der Passage über die Gleichheit aller Anschauungen und von der Einbeziehung prominenterer Protestanten anstelle von

65 A. Hoffmann, Hoffmanns Erzählungen, S. 90 f.

66 Mitteilungsblatt des Verbandes der sozialdemokratischen Wahlvereine Berlins und Umgegend, erste Beilage, 15 (19.7.1918).

67 Thimme setzte sich für die Versöhnung der Sozialdemokratie mit dem preußischen Staat ein und war 1915 zusammen mit führenden sozialistischen Reformisten und Revisionisten federführend an der Veröffentlichung des Sammelbandes „Die Arbeiterschaft im neuen Deutschland“ beteiligt. Später, am 10.7.1924, schrieb er an den Herausgeber des Reichsboten: „Seit ich politisch aktiv geworden bin, ist es mein letztes und höchstes Ziel, die Sozialdemokratie für die Monarchie zu gewinnen“. A. Thimme, Friedrich Thimme, S. 125 f., 186, 229.

„freireligiösen Persönlichkeiten“ ab.[68] Obwohl diese Bemühungen kaum praktische Auswirkungen hatten, stellten sie ein interkonfessionelles Pendant zum Interfraktionellen Ausschuss dar, der 1917 im Reichstag von Linksliberalen, Katholiken und gemäßigten Sozialdemokraten gebildet wurde und die Grundlage der späteren „Weimarer Koalition“ der demokratischen Parteien darstellte.[69]

Ein weiterer Versuch, ein breites Spektrum von Liberalen zu einen, wurde von dem freigeistigen Verleger Eugen Diederichs unternommen, der 1917 einige führende Intellektuelle auf Burg Lauenstein versammelte. Das Treffen geriet allerdings in eine Sackgasse, als die diametral entgegensetzten Positionen des (ehemaligen) freireligiösen Predigers Max Maurenbrecher, der eine „Staatspartei der Geistigen“ vorschlug, und Max Webers, der die Einführung des allgemeinen Wahlrechts forderte, aufeinanderprallten. Dem Historiker Gangolf Hübinger zufolge symbolisierte dieses gescheiterte Treffen das Ende des intellektuellen Burgfriedens. Die deutschen Intellektuellen, die anfänglich von der „Begeisterung für den Krieg als Kulturkrieg“ getragen worden waren, standen in dem sich nun entwickelnden „Kulturkrieg nach innen“ auf verschiedenen Seiten.[70] Diese Spaltung zog sich auch durch die freireligiöse Bewegung. Diejenigen, die den organisierten Säkularismus verließen, wurden oft zu ausgesprochenen Reaktionären. Dazu gehörte neben Maurenbrecher auch Ernst Haeckel, der sich der ultranationalen Vaterlandspartei anschloss und Berichten zufolge im Dezember 1918 Mitglied der Thule-Gesellschaft wurde, einer Organisation, der auch einige der Gründungsfiguren des Nationalsozialismus wie Dietrich Eckart, Gottfried Feder und Rudolf Hess angehörten.[71]

Die Zusammenarbeit zwischen der USPD und den im Bund Neues Vaterland organisierten demokratischen Pazifisten vertiefte sich in den letzten Kriegstagen, wobei der BNV sich mehr und mehr dem Sozialismus annäherte. In einer illegalen Versammlung des BNV am 14. Oktober 1918 mit 47 Mitgliedern forderte Tepper-Laski die Zuhörer zum Kampf gegen Militarismus, Kapitalismus und Monarchismus auf. Am 8. November 1918 fand im Haus von Magnus Hirschfeld eine Zusammenkunft des BNV statt, bei der beschlossen wurde, die Organisation auf eine „sozialistische

68 G. Tschirn, Die Organisationsbestrebungen zur Pflege des inneren Friedens, in: Der Freidenker, 25/23 – 24 (1.12.1917), S. 178 f. Siehe Briefe von Thimme an Harnack, 10.10.1915 und 16.12.1917, in: A. Thimme, Briefe, S. 143 – 145, 166 – 168.

69 H. A. Winkler, Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik, 349 f.

70 G. Hübinger, Eugen Diederichs’ Bemühungen um die Grundlegung einer neuen Geisteskultur, S. 267.

71 D. Gasman, The Scientific Origins of National Socialism, S. 30. Zu Maurenbrecher, in: Vorwärts, 9. 2. 1918.

Grundlage“ zu stellen, obwohl tatsächlich nur wenige der Teilnehmer einer sozialistischen Partei beitraten.[72]

Freidenker während der Revolution

Im Folgenden soll nun die Rolle des roten Säkularismus bei den Ereignissen der Revolution selbst analysiert werden. Zu Beginn der Revolution, zwischen November 1918 und Januar 1919, wurden mehrere führende Säkularisten in Regierungsämter katapultiert (Abb. 7.1). Ein Grund dafür war ihre strategische Position während der revolutionären Ereignisse, die am 9. November zum unerwarteten Zusammenbruch des Kaiserreichs führten.
Im Januar 1918 traten 183.000 Arbeiter in 299 Berliner Fabriken in den Streik. Der Streik wurde von den Revolutionären Obleuten angeführt, die sich als Opposition zu den offiziellen Gewerkschaften und deren Kriegsunterstützung gebildet hatten. Die Revolutionären Obleute hielten sowohl die USPD als auch die Spartakisten auf Distanz, da erstere in ihren Augen zu vorsichtig und letztere zu rücksichtslos waren. Dem Historiker Ralf Hoffrogge zufolge war Ernst Däumig der Einzige, der als Außenseiter und Intellektueller in ihre Führungsriege aufgenommen wurde. Nach der Verhaftung und Einziehung des Drehers Richard Müller im Gefolge des gescheiterten Januarstreiks 1918 übernahm Däumig de facto die Führung der Revolutionären Obleute.[73]

Nach dem plötzlichen Zusammenbruch der Monarchie und der gewählten Parlamente Anfang November setzten sich die Arbeiter- und Soldatenräte als neue Basis der Volkslegitimität durch. Der Vollzugsrat des Arbeiter- und Soldatenrates Groß-Berlin wurde zum wichtigsten Gremium des Rätesystems im Deutschen Reich. Mit Richard Müller als Vorsitzendem und Däumig und Ledebour als Mitgliedern des Exekutivrats hatten die Revolutionären Obleute und die USPD-Vertreter wichtige Positionen inne und gingen am 10. November eine Vereinbarung ein, wonach SPD und USPD alle Ministerien im Staat Preußen paritätisch leiteten.[74] Adolph Hoff-

72 D. Fricke, Deutsche Demokraten, S. 193.

73 R. Hoffrogge, Working-Class Politics in the German Revolution, S. 57. Unter den USPD-Politikern, die in den Polizeiberichten vom Februar 1918 erwähnt wurden, waren die vier aktuellen und ehemaligen Freidenker Vogtherr, Kunert, Ledebour und Hoffmann, ein ehemaliger Besucher der FRG, Fritz Zubeil, und drei Politiker ohne Verbindungen zu den Freidenkern Hugo Haase, Emanuel Wurm und Josef Herzfeld. Siehe I. Materna/H.-J. Schreckenbach (Hg.), Dokumente aus geheimen Archiven: Berichte des Berliner Polizeipräsidenten zur Stimmung und Lage der Bevölkerung in Berlin, Bd. IV, S. 253 – 259.

74 D. Morgan, The Socialist Left and the German Revolution, S. 123.



Abb. 7.1 Freireligiöse Führer der USPD. Von links nach rechts: Adolph Hoffmann, Ewald Vogtherr, Fritz Kunert, Ernst Däumig (mit freundlicher Genehmigung des Bundesarchivs, FES, AdsD 6/ FOTA030692, 6/FOTA034288, 6/ FOTA036604).

mann wurde zusammen mit Konrad Haenisch zum preußischen Kultusminister ernannt, Däumig und Ledebour traten dem Exekutivrat bei und Vogtherr wurde Unterstaatssekretär im Reichsmarineamt. Geteilt wurde auf diese Weise zwar die politische Macht, nicht aber das Gewaltmonopol. Im Dezember 1918 ging Ebert ein

geheimes Abkommen mit dem Militär ein, um revolutionäre Exzesse zu unterdrücken, was sich als entscheidend für die Entwicklung der Ereignisse im Januar 1919 erweisen sollte.

Wie lässt sich die Tatsache interpretieren, dass drei bzw. vier Mitglieder des Streikkomitees von 1918 und der informellen Führungsriege der Revolutionären Obleute allesamt prominente Freireligiöse waren? Welche Rolle, wenn überhaupt, spielte ihre Weltanschauung für den Verlauf der Revolution? In gewisser Weise hilft der Hinweis auf ihre freigeistigen Wurzeln, die strukturelle Position dieser Männer für die Ausweitung der Revolution auf die Hauptstadt zu erklären. Ihr früherer freigeistiger Aktivismus hatte sie zu lokal einflussreichen Führungspersönlichkeiten gemacht, die von der SPD-Parteiführung auf Distanz gehalten wurden, da sie die Partei wiederholt in religionspolitische Debatten hineingezogen hatten. Sucht man jedoch weniger nach den Gründen für ihren Aufstieg innerhalb der USPD und konzentriert sich stärker auf eine Untersuchung ihrer Beweggründe, kommen andere Belange zum Vorschein, die sie zu freigeistigen Revolutionären machten. Einerseits strebten sie weiterhin eine Veränderung des konfessionellen Systems an, andererseits wurzelte ihr Denken in einer politischen Utopie, die mit ihrer Weltanschauung und ihrem Streben nach einer Lebensreform verbunden war. Im Folgenden soll untersucht werden, wie die Spaltung der Partei den Säkularisten eine seit der Revolution von 1848 einmalige Gelegenheit bot, diese Anliegen in den Mittelpunkt der revolutionären Politik zu rücken. Dazu werden zunächst die prominentesten an der Revolution beteiligten Freireligiösen betrachtet. Am Beispiel Adolph Hoffmanns wird gezeigt, welch zentrale Rolle konfessionelle Kämpfe bei der Herausbildung religiöser Reaktionen auf die Revolution spielten und zur Ausgestaltung der Weimarer Verfassung beitrugen. Dann nimmt die Analyse Ernst Däumig in den Blick und untersucht den Zusammenhang zwischen seinem politischen Imaginären freigeistiger Prägung und der Theorie der Arbeiterräte, mit der er hoffte, die Revolution anzuführen und eine neue Generation von Sozialisten zu formen.

Adolph Hoffmann als Kultusminister

Da religiöse Angelegenheiten in den Aufgabenbereich der Landesregierungen fielen und Preußen der größte deutsche Einzelstaat war, stellte das preußische Kultusministerium die wichtigste Instanz dar, die über das Schicksal der deutschen Kirchen entscheiden konnte. Es überrascht nicht, dass Hoffmann nach seiner Ernennung zum Kulturminister sofort versuchte, alle Aspekte der konfessionellen Diskriminierung und alle kirchlichen Privilegien und Machtvorteile durch revolutionäre Maßnahmen zu beseitigen. Die am 13. November 1918 veröffentlichten

Leitlinien für das Kultusministerium wurden auch von Konrad Haenisch (SPD) unterzeichnet, der zusammen mit Hoffmann das Ministerium leitete, sie zeigen aber die anfängliche Dominanz Hoffmanns:

> Die alten Burgen der Gewalt sind gefallen. Nun gilt es, Platz zu schaffen für ein neues Gebäude, ein Haus, in dem das ganze Volk sich wohl fühlt. Fort zunächst mit all den hindernden Schranken und Hemmungen, die die jahrhundertlange Reaktion noch in unseren öffentlichen Einrichtungen zurückgelassen, fort mit den Resten überlebter Vorstellungen und Gedanken, die der Geist der Enge und Finsternis, die Anbetung der brutalen Macht, die Verherrlichung des Militarismus und der Bürokratie noch so vielfach in den Köpfen hat wuchern lassen!

Der erste Schritt des Ministeriums bestehe nun darin, die Schulen „frei von jeder Bevormundung, frei von traditioneller Geschichtsverfälschung und frei von konfessioneller Beeinflussung“ zu reformieren. Sie sollten von den Kirchen getrennt werden und die Kirchen vom Staat. Ohne staatliche Subventionen müssten die Kirchen „selbst die Lasten aufbringen, die zur Bestreitung ihrer Lebensbedürfnisse erforderlich sind“. Auf diese Ankündigung folgte eine Reihe von Dekreten. Am 15. November verkündete Hoffmann die Gleichberechtigung von Dissidentenkindern. Zwei Wochen später schaffte er das Schulgebet ab, strich Religion von der Liste der Prüfungsfächer in den Schulen und wies die Konsistorien an, Gebete für den König und das Königshaus aus den Gottesdiensten zu entfernen.[75]

Diese Maßnahmen lösten einen Aufschrei unter katholischen und evangelischen Kirchenführern aus. Der katholische Bischof von Köln Felix von Hartmann bestritt am 19. November die Rechtmäßigkeit dieser Maßnahmen; ohne die Legitimität einer gewählten Legislative seien diese nicht mehr als ein „Akt willkürlicher Gewalt“. Dem Vizepräsidenten des Evangelischen Oberkirchenrates Friedrich Lahusen zufolge würden die Ereignisse in Preußen darüber entscheiden, „ob die Massen unseres Volkes noch unter den Segnungen der Kirche wohnen oder ins Heidentum versinken“.[76] Beide Kirchen mobilisierten ihre Gläubigen gegen Hoffmann. Die evangelische Kirche verbreitete eine Petition zur Beibehaltung des Religionsunterrichts in den Schulen, die bis Januar 1919 sieben Millionen Unterschriften erhielt. Die katholischen Gebiete im Rheinland und in Schlesien drohten damit, sich von Preußen zu lösen und unabhängige Staaten zu bilden. Die katholische „Kölner Volkszeitung“ schrieb, das Kultusministerium werde durch Hoffmanns Ministerialdirektor Alexander Futran, einen jüdischen Monisten russischer

---

75 L. Richter, Kirche und Schule in den Beratungen der Weimarer Nationalversammlung, S. 241. G. Mehnert, Evangelische Kirche und Politik 1917–1919, S. 106–115.

76 Zitat von Hartmann in: L. Richter, Kirche und Schule in den Beratungen der Weimarer Nationalversammlung, S. 5. Für unsere Kirche, Flugblätter aus der Schicksalsstunde der preußischen Landeskirche, Nr. 1 (o.D.), in ADW, CA 866I, S. 116. G. Mehnert, Evangelische Kirche, S. 108.

Abstammung, „Katholiken und Protestanten im Staate Preußen bald unter die russische Peitsche stellen“ und verband damit die Angst vor dem Bolschewismus mit Antisemitismus. Ein gutes Jahr später wurde Futran von Regierungstruppen in Köpenick standrechtlich hingerichtet, weil er eine Wehrorganisation der USPD geleitet hatte. Der Monistenbund rühmte ihn als Helden, der sich von der monistischen Weltanschauung der Revolution zugewandt hatte. Denn, wie Futran selbst geschrieben hatte: „Eine Gesinnung hat nur dann Wert und wirkt nur dann, wenn sie durch die Tat bekräftigt wird.“[77]

Kriegsniederlage, Abdankung des Kaisers und sozialistische Revolution waren für beide Staatskirchen zutiefst traumatische Ereignisse. Da der Zusammenbruch der Monarchie die evangelische Kirche ihres höchsten Würdenträgers, des *summus episcopus,* beraubt hatte, befand sie sich in einer Verfassungskrise, die eine Reorganisation auf neuer Grundlage erforderlich machte. Eine Reihe von Kirchenliberalen unterstützte die Trennung von Kirche und Staat als einen notwendigen Schritt in ihren Bemühungen um eine Demokratisierung der Kirche. Ihre Bereitschaft, mit Hoffmanns Ministerium zusammenzuarbeiten, schadete jedoch ihrem Ruf innerhalb des Oberkirchenrats.[78] Hoffmanns Vorgehen gab konservativen Protestanten, so auch dem Herausgeber des „Kirchlichen Jahrbuchs“ Johannes Schneider, einen interpretativen Bezugsrahmen, um nicht nur der Revolution, sondern auch dem verlorenen Krieg einen Sinn zu geben. Zwar kritisierte Schneider die Kirche dafür, nicht genug getan zu haben, um den „Geist von 1914“ aufrechtzuerhalten. Doch letztlich kam er zu dem Schluss, „dass die Sozialdemokratie in erster Linie Schuld trage an dem politischen und moralischen Zusammenbruch“. Mit der Revolution „brauste eine Hochflut des Religionshasses, der bisher eingedämmt in der dunklen Tiefe rauschte, daher und trat sofort in der neuen Regierung in die Erscheinung“.[79] Dies war die kirchliche Version der Dolchstoßlegende, die vom Militär verbreitet wurde, um die Schuld für die Kriegsniederlage den inneren Feinden Deutschlands zuzuschieben. Auch für die Katholiken hatte Hoffmanns kurze Amtszeit als Kultusminister tiefen Eindruck hinterlassen und ihnen den antireligiösen Charakter des Sozialismus vor Augen geführt. Für den katholischen Kardinal Michael Faul-

77 Artikel der Kölnischen Volkszeitung vom 2.12., zitiert in: Wirrwarr im Kultusministerium? in: Deutsch-Evangelische Korrespondenz, 17/49 (5.12.1918); Monatsblätter des Berliner DMB, 8/3 (April 1920).

78 J. R. C. Wright, „Über den Parteien“, S. 17 f.

79 J. Schneider, Kirchliche Zeitlage, in: Kirchliches Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands (1919), S. 321 f.

haber trug die Weimarer Republik das „Kainsmal“ und würde von diesem Geburtsfehler gezeichnet bleiben.[80]

Während das politische Ziel der Trennung von Kirche und Staat im preußischen Kultusministerium nicht zur Debatte stand, führte die Frage nach den Mitteln zu seiner Durchsetzung bald zu enormen Spannungen. Hoffmann war dafür, „kraft der Revolution“ zu regieren, während Haenisch die Entscheidungen als provisorisch ansah, die später demokratisch legitimiert werden sollten. Während der USPD-Minister die wilhelminischen Bürokraten entfernen wollte, war Haenisch davon überzeugt, dass ein solcher Kurs die Staatsmaschinerie zum Stillstand bringen würde. Hoffmann wollte mithilfe der Staatsmacht öffentliche Propaganda einsetzen, um „die Massen im Lande mit einem umfangreichen Apparat“ aufzuklären und für das neue Regime zu gewinnen.[81] Haenisch, noch immer beseelt vom Geist des Kriegsnationalismus, plädierte für die Schaffung einer nationalen Solidarität innerhalb der Volksgemeinschaft, um die territoriale Integrität Deutschlands gegen äußere Bedrohungen zu schützen.[82]

Ab Ende November wandte sich Haenisch öffentlich gegen Hoffmanns Dekrete und gegen jede „öde Pfaffenfresserei, Aufkläricht und Bildersturm“. Dieser offene Zwiespalt zwischen den beiden Ministern trug zu den wachsenden Spannungen in der Koalitionsregierung bei, die die SPD letztlich dazu veranlassten, von ihrer höchsten Autorität Gebrauch zu machen. Am 12. und 13. Dezember 1918 trafen sich die Führer der acht preußischen evangelischen Kirchen mit Vertretern des Kultusministeriums, die ihnen versicherten, das Ministerium werde von Hoffmanns Dekreten abrücken und einen Kulturkampf abwenden. In einem Brief vom 31. Dezember 1918 informierte Haenisch seinen Ministerkollegen Hoffmann über die Schritte, die er zu unternehmen gedenke, um frühere Dekrete rückgängig zu machen, die die katholischen Arbeiter zurück in den Schoß der Zentrumspartei treiben und beide sozialistische Parteien „hunderttausende von Stimmen“ kosten würden. Haenisch behauptete, er habe im November nur deshalb für diese Maßnahmen gestimmt, weil Hoffmann gedroht habe, die Angelegenheit andernfalls vor den Soldaten- und Arbeiterrat zu bringen. Er kam zu dem Schluss, dass „künftig nur einer von uns die Verantwortung für die Leitung des Kultusministeriums tragen

80 M. Faulhaber, Eröffnungsansprache von Kardinal Michael v. Faulhaber, 27.8.1922, in: Katholikentag München 1922, S. 4.

81 A. Hoffmann, Unter den Linden 4, S. 184 f. Haenisch schrieb am 26.11. an die Presse, dass er gegen die sofortige Trennung von Kirche und Staat durch einen „überstürzten Staatsstreich“ sei, dass dies aber dennoch „auf der allgemeinen Linie unserer Partei liege“. L. Richter, Kirche und Schule in den Beratungen der Weimarer Nationalversammlung, S. 7.

82 Auf der Schwelle der neuen Zeit: Kundgebung der Humboldt-Hochschule (Berliner Volkshochschule) am Sonnabend, den 1.2.1919, S. 17 f.

kann“. Im Interesse des „Sozialismus und des Vaterlandes“, so Haenisch, „würde ich es allerdings für wünschenswerter halten, daß Du gehst“.[83] Diese Begebenheit spiegelt das Umkippen des Gleichgewichts zwischen USPD und SPD Ende Dezember 1918 wider. Auf dem Reichskongress der Arbeiter- und Soldatenräte, der vom 16. bis 20. Dezember in Berlin tagte, beschloss dieses „höchste Organ der Revolution“, dass die Macht künftig bei der demokratisch gewählten Nationalversammlung liegen sollte. Dies machte die Hoffnung auf eine Fortsetzung der Revolution durch die Regierung zunichte. Mit dieser Erkenntnis folgte Hoffmann den anderen USPD-Ministern und trat aus der Regierungskoalition mit der SPD aus. Haenisch gab am 9. Januar die neue Position der Regierung bekannt, die die Frage des zukünftigen Verhältnisses von Kirche und Staat bis nach den für den 19. Januar angesetzten demokratischen Wahlen zur Nationalversammlung offenlassen wollte.

Hoffmanns Initiativen hatten gegenläufige Auswirkungen. Sie waren einerseits der Grund dafür, dass sich die Zentrumspartei in ihrem Wahlkampf für die Nationalversammlung auf die antisozialistische, anti-säkularistische Verteidigung der katholischen Weltanschauung konzentrierte. Gleichzeitig veranlasste die Drohkulisse des radikalen Freidenkertums die gemäßigten Parteimitglieder des Zentrums, die Zusammenarbeit mit der SPD zu suchen. Matthias Erzberger, die zentrale Figur hinter der 1917 beginnenden Zusammenarbeit des Zentrums mit den Sozialdemokraten und den Liberalen, machte rasche Parlamentswahlen zur Bedingung dafür, dass er in Eberts Regierung eintrat und im November 1918 den wenig beneidenswerten Posten des Waffenstillstandskommissars übernahm. Erzberger berichtete dem päpstlichen Nuntius Eugenio Pacelli im Februar 1919 über die guten Ergebnisse dieser Zusammenarbeit, wodurch die Zentrumspartei die obligatorische Trennung von Kirche und Staat hatte abwenden und die Einführung der „konfessionslosen“ Staatsschule durch die SPD hatte verhindern können:

> Diese zwei wesentliche Erfolge sind um so höher zu werten, als zu erwarten ist, daß die Entwicklung vorübergehend auf kurze Zeit nach links gehen, dann aber mit Bestimmtheit nach rechts gehen wird, und so die größte Gefahr für die Kirche verhütet worden ist. Wäre die Trennung erst einmal ausgesprochen, so würde sie kaum rückgängig gemacht werden können.[84]

Die gemeinsame Opposition gegen den radikalen Säkularismus der ersten Revolutionsmonate schuf gewissermaßen die Basis für ein politisches Zusammenrücken von Katholiken und Protestanten. Der katholische Politiker und Wirtschaftspro-

83 L. Richter, Kirche und Schule, S. 7. Haenisch an Hoffmann, 31.12.1918, IISG, Zentralrat, B-21, S. 8 – 10. Hoffmann, Eine Rechtfertigung, in: Der Atheist, 19.1.1919.

84 Zitiert in: K. Epstein, Matthias Erzberger das Dilemma der deutschen Demokratie, 1962, S. 329.

fessor Martin Faßbender bezog sich auf Hoffmann, um bei Protestanten für das Zentrum zu werben: „Hand aufs Herz: Was sind denn alle aus der Reformationszeit überkommenen Kontroversen zwischen den christlichen Religionsgemeinschaften, so wichtig auch die einzelnen Glaubenslehren jedem ihrer Anhänger sind, im Vergleich mit dem Abgrund, der uns trennt von – Adolf Hoffmann?“[85] Doch abgesehen von solchen ökumenischen Angeboten reagierten die Kirchen und ihre politischen Verbündeten auf die von der Revolution ausgehende existenzielle Gefahr vor allem mit Aufrufen zur konfessionellen Loyalität. So hat der Historiker Rudolf Morsey Hoffmann etwas ironisch als „Retter des Zentrums“ bezeichnet.[86]

Ebenso könnte man Hoffmann auch als „Retter der DNVP“ sehen, wie der Historiker Ludwig Richter vorgeschlagen hat. Der Kampf gegen Hoffmanns Dekrete lieferte eine Rechtfertigung für die Beteiligung der evangelischen Kirche an der Gründung der Deutschnationalen Volkspartei (DNVP) Ende 1918, die die Reste der Vaterlandspartei, der konservativen Parteien der Vorkriegszeit und der antisemitischen Christlich-Sozialen Bewegung zur mächtigsten konservativen Partei der Zwischenkriegszeit vereinte. Die DNVP war eine Bastion antidemokratischen Denkens und die politische Heimat vieler hochrangiger evangelischer Geistlicher. Nach Ansicht einiger Historiker bildete sie die erste echte Milieupartei des deutschen protestantischen Konservatismus. Vor dem Krieg identifizierten sich viele Eliten, insbesondere der Klerus und der Adel, mit dem monarchischen Preußen und beteiligten sich nicht an den Organisationen des konservativen Milieus. Erst als die Abdankung Wilhelms II. ihre kirchlichen und persönlichen Bindungen an die preußische Monarchie zerschnitt und die „gottlose“ Revolution von 1918/1919 sie zusammenschweißte, machten die protestantischen Konservativen eine Verfolgungserfahrung, die mit der der katholischen und sozialistischen Milieus in den 1870er und 1880er Jahren vergleichbar war.[87]

Wie die Zentrumspartei führte auch die DNVP ihren Wahlkampf für die Nationalversammlung als konfessionellen Kampf gegen den von der Revolutionsregierung ausgelösten antiklerikalen „Kulturkampf“. Superintendent Otto Dibelius hielt evangelische Pfarrer an, ihren Gemeindemitgliedern zu sagen, wie sie wählen sollten und gemeinsam vom Gottesdienst zum Wahllokal zu gehen.[88] Obwohl Haenisch den Kirchen versichert hatte, dass er die Trennung von Kirche und Staat nicht im Alleingang durchsetzen wollte, versuchten politisch engagierte Geistliche, Hoffmann auch als Verkörperung der SPD-Politik darzustellen. Historiker haben die

85 Zitiert in: G. Mehnert, Evangelische Kirche und Politik 1917–1919, S. 165.

86 R. Morsey, Die Deutsche Zentrumspartei, S. 110–117.

87 L. Richter, Kirche und Schule, S. 119; F. Bösch, Das konservative Milieu; H. Matthiesen, Greifswald in Vorpommern.

88 J. R. C. Wright, „Über den Parteien“, S. 20 f.

propagandistische Instrumentalisierung der Politik Hoffmanns als Wahlkampftrick identifiziert, der, wie der liberal-demokratische Politiker Theodor Heuss in Bezug auf den kruden Antisemitismus der DNVP behauptete, den „Ideenmangel" der Konservativen widerspiegelte.[89] Sowohl Antisemitismus als auch Antisäkularismus waren jedoch für die deutschen Konservativen keine trivialen Angelegenheiten, sondern seit den späten 1870er Jahren als Kernelemente konservativ-nationalistischer Identität miteinander verbunden. Wie der bereits erwähnte Brief Erzbergers an Pacelli unmittelbar nach der Wahl zur Nationalversammlung zeigt, erkannten die Kirchen und ihre politischen Verbündeten außerdem, dass diese Wahlen die Weichen für die Ausarbeitung der Verfassung stellten, die die künftige Stellung der Kirchen in der deutschen Gesellschaft festlegen würde.

Nach der Parteispaltung waren der USPD nur wenige Zeitungen und eine schwache Parteistruktur geblieben, was zu ihrem schlechten Abschneiden bei den Wahlen am 19. Januar beitrug. Sie erhielt nur 22 Delegierte gegenüber 165 für die SPD. Zusammen hatten die sozialistischen Parteien keine Mehrheit unter den 423 Abgeordneten der neuen Nationalversammlung.[90] Die SPD hätte allein mit der linksliberalen Deutschen Demokratischen Partei (DDP) regieren können, mit der sie in der Bildungs- und Kirchenpolitik übereinstimmte. Angesichts der enormen Aufgaben, die die neue Regierung zu bewältigen hatte, bemühte sich die SPD jedoch um die Einbeziehung der Zentrumspartei, was Kompromisse in den für die Katholiken wichtigen Fragen erforderte.

Säkularismus und Weimarer Verfassung

Mit der Niederlage Hoffmanns und der USPD ging die Umstrukturierung des konfessionellen Systems in Deutschland in die Hände der SPD und ihrer Verbündeten über. Bereits vor der Bildung der neuen Regierung im Februar 1919 hatten Kompromisse in religiösen Fragen ihren Weg in den Verfassungsentwurf gefunden, den der Rechtsprofessor Hugo Preuss im Auftrag des Rates der Volksbeauftragten ver-

89 L. Richter, Kirche und Schule, S. 114.

90 Die konfessionelle Zusammensetzung der Abgeordneten der Nationalversammlung zeigt auffällige Unterschiede. Während die Delegationen der SPD und der USPD zu 50 bzw. 68 Prozent aus erklärten Dissidenten (einschließlich Freireligiösen) bestanden, gab es in der DDP nur einen Dissidenten und in den anderen Delegationen keinen. G. Mehnert, Evangelische Kirche und Politik 1917–1919, S. 180. Mit 110 Abgeordneten waren die Dissidenten und Freireligiösen zahlreicher als die Katholiken und nach den Evangelischen die zweitgrößte Gruppe in der Nationalversammlung: 165 Evangelische, 102 Katholiken, 10 Juden, 1 Altkatholik. Nur 9 gaben ihre Konfession nicht an. Deutscher Tag, 3.3.1919.

fasst hatte. Preuss lehnte es ab, die Säkularisierung der Schulen in der Verfassung festzuschreiben, um langwierige Debatten über weltanschauliche Fragen zu vermeiden. Die der USPD nahestehende „Leipziger Volkszeitung" warnte daher vor einem „vollständigen ‚klerikalen Sieg'".[91] Über einen Zeitraum von sechs Monaten feilte der für Bildungs- und Religionsfragen zuständige Unterausschuss an den Artikeln der Verfassung zur Regelung der konfessionellen Ordnung. Am Ende dieser Arbeit standen Kompromisse, die niemanden so recht zufriedenstellten, aber die Programme der einzelnen Koalitionsparteien in Teilen wieder aufgriffen. Kurz vor der Ratifizierung verließ die DDP aus Protest gegen die Bedingungen des Versailler Vertrags die Regierung, und die Zentrumspartei nutzte ihren Machtzuwachs, um der SPD weitere Zugeständnisse abzuringen.

Carl Schmitt machte später hauptsächlich religiöse Differenzen zwischen den führenden Parteien dafür verantwortlich, dass die Weimarer Verfassung zu einem aus widersprüchlichen Inhalten zusammengesetzten „dilatorischen Formelkompromiss" wurde.[92] In der Tat verschob die Verfassungsgebende Versammlung in mehreren entscheidenden Fragen, so bei der konfessionellen Organisation des Schulwesens, die endgültige Regelung einfach in die Zukunft. Ulrich Stutz hat dies bekanntermaßen als eine „hinkende" Trennung von Kirche und Staat bezeichnet. Zwar legte §137 der Weimarer Verfassung fest: „Es besteht keine Staatskirche" und §136 garantierte die individuelle Gewissensfreiheit. Gleichzeitig strebten die Kirchen die Beibehaltung ihrer wichtigsten Privilegien an, wenn auch nun mit neuen Rechtsgrundsätzen legitimiert. So wurden sie zu „Körperschaften des öffentlichen Rechts" erklärt und erhielten weiterhin vom Staat eingezogene Kirchensteuern von allen registrierten Kirchenmitgliedern. Formulierungen aus früheren Verfassungsentwürfen, die eine „Einheitsschule" forderten, wurden gestrichen. Eltern erhielten nun das Recht, den religiösen Charakter der Schulen zu bestimmen. Das konfessionelle Schulsystem wurde in Erwartung eines zukünftigen Schulgesetzes beibehalten, das allerdings aufgrund der politischen Polarisierung und der Schwächung der Linken in den folgenden Jahren nie verabschiedet wurde.[93]

Die Weimarer Verfassung garantierte Dissidentenkindern zwar die Befreiung vom Religionsunterricht, nicht aber das Recht auf einen alternativen Unterricht. Damit genossen zwar alle Bürger die negative Freiheit vom Zwang zur Teilnahme am konfessionellen Unterricht. In den meisten deutschen Staaten behielten aber nur die ehemaligen Staatskirchen die positive Religionsfreiheit, einen solchen Unterricht anzubieten. Dennoch wurden die freigeistigen Organisationen neu in die

91 Zitiert in: L. Richter, Kirche und Schule, S. 239.

92 C. Schmitt, Verfassungslehre, S. 85.

93 L. Richter, Kirche und Schule in den Beratungen der Weimarer Nationalversammlung, S. xi; S. Weichlein, Von der Staatskirche zur religiösen Kultur, S. 90–116.

konfessionelle Ordnung integriert. In einer Unterausschusssitzung am 1. April 1919 äußerte der führende DDP-Politiker Friedrich Naumann Sympathie für die Position der Sozialisten, dass die Kirchen nicht grundsätzlich gegenüber „Vereinen mit kulturellen Zielen oder Vereinen, die sich mit Fragen der Weltanschauung befassen, auch wenn sie Monisten oder Freidenker sind", privilegiert werden sollten. Simon Katzenstein von der SPD, führender Vertreter der Arbeiterabstinenzbewegung mit langjährigen Verbindungen zu freigeistigen Kreisen, brachte prompt einen von der DDP unterstützten Änderungsantrag ein, der Vereinigungen den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts ermöglichte, die „die gemeinschaftliche Pflege einer Weltanschauung" verfolgten.[94] Entscheidend war jedoch, dass Weltanschauungsgemeinschaften diesen Status beantragen und dazu nachweisen mussten, dass sie über eine feste Mitgliedschaft und eine stabile Satzung verfügten, um ihren Fortbestand zu gewährleisten. Dies bedeutete, dass der bestehende Ausschluss von Freireligiösen und Freidenkern vom Zugang zu konfessionellen Gütern faktisch erhalten blieb, aber durch das de jure Recht ausgeglichen wurde, dies in Zukunft zu korrigieren. Wie bei den Schulen begünstigte auch hier der dilatorische Kompromiss die Kirchen. Die von den proletarischen Freidenkern und dem Monistenbund später eingereichten Anträge auf Anerkennung des Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts wurden mehrfach abgelehnt.[95] Man kann daraus schließen, dass die Weimarer Verfassung einen Kompromiss zwischen tief verwurzelten konfessionellen Positionen darstellte, der niemanden zufriedenstellte, aber das Überleben der Kernstrukturen des wilhelminischen Konfessionssystems ermöglichte. Diese Überführung des konfessionellen Systems in eine demokratische Ordnung war wegweisend für die kirchlich-staatliche Ordnung der Bundesrepublik Deutschland im Jahr 1949, bot aber für die Dauer der Weimarer Republik Anlass für anhaltende sozialistisch-säkularistische Agitation.

Als die endgültige Version der Verfassung im Juli 1919 der gesamten Nationalversammlung vorgelegt wurde, lehnte Fritz Kunert den Kompromiss im Namen der USPD ab. Er forderte die Kirchen auf, „keinerlei Backschisch, keinerlei fette Trinkgelder vom Staate in Form von Subventionen, Gehältern usw. anzunehmen" und schloss mit der Forderung auf „stärkste Heranziehung des Kirchenvermögens". Dem Historiker Ludwig Richter zufolge waren solche Äußerungen der USPD zur Religionspolitik weitgehend propagandistisch und dienten dazu, sich als wahrhaft sozialistische Partei zu profilieren.[96] Angesichts der starken freidenkerischen Strömung in der Partei ist diese Interpretation jedoch nicht plausibel. Die USPD

94 F. Bohusch, Verfassungsrechtliche Grundlagen der Glaubensfreiheit, S. 169 f. Siehe auch S. Weichlein, Von der Staatskirche zur religiösen Kultur.

95 Drucksachen des Preußischen Landtages, 3. Wahlperiode, 1. Tagung 1928/30. Nr. 4178.

96 L. Richter, Kirche und Schule in den Beratungen der Weimarer Nationalversammlung, S. 540, 71.

vertrat die gleiche Position im Hinblick auf die neue Verfassung wie „Der Atheist", der beklagte, dass im „Weimarer Nationaltheater in den Julitagen eine Tragikomödie gespielt worden" sei, bei welcher „das deutsche Volk und der menschliche Fortschritt die Leidtragenden waren". In der „Frage der Schule und Kirche hat das Zentrum auf der ganzen Linie gesiegt, dank seiner roten Freunde [in der SPD, T. W.]." „Der Atheist" lobte die USPD, die „ganz allein mit ihrem Antrag auf Trennung von Staat und Kirche" dastehe.[97]

Zahlreiche Quellen belegen ein Wiederaufflammen der Kirchenaustrittsbewegung im Frühjahr 1919.[98] Laut dem Herausgeber des „Kirchlichen Jahrbuchs" Johannes Schneider wurde die Agitation nun nicht von den liberal-freidenkerischen Organisationen vorangetrieben, die im Mittelpunkt der Kirchenaustrittskampagnen der Vorkriegszeit gestanden hatten, und auch die SPD war nicht beteiligt. Vielmehr machten vor allem „Der Atheist", die „Rote Fahne" (KPD) und „Die Freiheit" (USPD) Propaganda für Kirchenaustritte. Zwischen 1919 und 1922 war die Bewegung in den Städten und Regionen am stärksten, in denen die USPD die meisten Wählerstimmen erhielt, wie etwa in Sachsen und Berlin.[99] Kurt Rosenfeld von der USPD war davon überzeugt, dass der enorme Anstieg der Kirchenaustrittszahlen in Berlin im September 1919 auf über 12.000 Anträge durch den Ärger der Bevölkerung über die DDP ausgelöst worden sei, die ihr noch zu Beginn des Jahres vorgeschlagenes freizügigeres Kirchenaustrittsgesetz aufgegeben hatte. Tatsächlich wendete sich das Blatt in der Religionspolitik. Im November 1920 wurde gegen die Stimmen von SPD und USPD eine restriktivere Verordnung verabschiedet. Diese sah eine einmonatige Übergangsfrist vor, innerhalb derer die ordnungsgemäß informierten Kirchenvertreter mit dem Antragsteller Kontakt aufnehmen durften.[100]

Die Religion wurde zu einem wichtigen Unterscheidungsmerkmal zwischen den rivalisierenden sozialistischen Parteien. Richard Lipinski, einflussreichster USPD-Politiker und Fraktionsvorsitzender der Partei in Sachsen, verfasste 1919 ein Pamphlet mit dem emphatischen Titel „Heraus aus der Kirche", während der SPD-Führer und langjährige Chefredakteur des „Vorwärts" Friedrich Stampfer seine

97 Die schwarz-rot-goldene Reaktion, in: Der Atheist, 27.7.1919.

98 Die Freie Jugend in einem Berliner Bezirk erklärte sich bereit, „eine große Kirchenaustrittspropaganda" zu starten. Mitteilungsblatt der Freien Jugend von Groß-Berlin, 3/2 (1.4.1919).

99 J. Schneider, Kirchliche Zeitlage, in: Kirchliches Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands (1919), S. 302–420, hier S. 335. Die Kirchenaustritte erreichten ihren Höhepunkt in Sachsen 1921 und in Berlin 1920. Die Korrelation zwischen der Unterstützung der USPD und dem Kirchenaustritt ist den Tabellen in D. Morgan, The Socialist Left and the German Revolution, S. 448–450 und L. Hölscher (Hg.), Datenatlas zur religiösen Geographie, Bd. II, S. 475, S. 626, S. 640 entnommen.

100 GStA PK I HA, Rep. 169 D, Xc, Nr. 6, Bd. 1.

Broschüre „Religion ist Privatsache“ von 1905 neu auflegte.[101] Es gibt zahlreiche Belege für Zusammenhänge zwischen der USPD und dem Vorantreiben säkularistischer Ziele. Eine christliche Lehrerorganisation kam zu dem Schluss, dass die „Religionsfeindschaft dieser Partei“ sie dazu veranlasst habe, 1921 drei Entschließungen zur Säkularisierung der Schulen an den Reichstag zu richten.[102] Die Polizei berichtete, dass bei USPD-Versammlungen in Bremen Ende 1921 freidenkerische Propaganda verteilt worden war.[103] Ein statistischer Vergleich der regionalen Mitgliedschaft der größten Freidenkervereinigung, der Gemeinschaft proletarischer Freidenker, und der Reichstagswahlen von 1920 zeigt, dass Regionen mit starker Unterstützung der USPD auch Zentren der proletarischen Freidenker waren. Dies galt insbesondere für das Rheinland, Halle/Merseburg, Thüringen und Leipzig/Westsachsen (siehe Tabelle 7.1).

Besonders eng waren die Verbindungen zwischen der freigeistigen Bewegung und der USPD in Berlin, wo die freireligiöse Gemeinde, Deutschlands größte lokale säkularistische Organisation, einige der hochrangigsten Führer der USPD zu ihren Vorstandsmitgliedern zählte. Die FRG veröffentlichte Anzeigen in den USPD-Zeitungen „Freiheit“, „Der Sozialist“ und „Arbeiter-Rat“ und führte 1920 ihre Jugendweihen gemeinsam mit der Partei durch. Die meisten der freireligiösen Sozialisten – Manasse, Vogtherr, Hoffmann, Däumig, Paul und Maria Krische, Adolf Harndt – waren auch in der USPD aktiv. Im Herbst 1920 enthielt der Jahresbericht der Berliner Gemeinde den „vorläufigen Entwurf einer Auseinandersetzung des Staates mit der Kirche“, der kurz zuvor vom Zentralkomitee der USPD ausgearbeitet worden war.[104] Der Entwurf sah Folgendes vor:

1. Alle direkten und indirekten Leistungen des Reiches, der Einzelstaaten, Kommunen und Kommunalverbände an Religionsgemeinschaften hören auf.
2. Kein im öffentlichen Dienst stehender Beamter, Angestellter oder Arbeiter darf für Zwecke der Religionsgemeinschaften verwendet werden […].
3. Der Staat verzichtet auf alle Aufsichts- und sonstigen Rechte, die er bisher über die Religionsgemeinschaften ausgeübt hat.
4. Keine Behörde darf eine Statistik […] über die konfessionelle Zugehörigkeit der Landesbewohner aufstellen oder einen einzelnen nach seinem Glauben fragen.
5. Kirchliche Feiertage werden nicht als gesetzlich anerkannt. […] Weihnachten, Ostern und Pfingsten bleiben mit je zwei Ruhetagen erhalten.

---

101 D. Morgan, The Socialist Left and the German Revolution, S. 464; R. Lipinski, Heraus aus der Kirche: Ein Beitrag zum Kirchenaustritt nebst Gesetz und Verordnung vom 4.8.1919 (1919).

102 Schule und Erziehung, 9/4 (April 1921), S. 27.

103 Polizeihauptmann an Reichskommissar für öffentliche Ordnung, 13.1.1922, Staatsarchiv Bremen, FS 2181.

104 Entwurf einer Auseinandersetzung des Staates mit der Kirche, in: Die freie Gemeinde: Mitteilungsblatt der Berliner freireligiösen Gemeinde und ihrer Ortsgruppen (1920).

Tabelle 7.1 Mitgliedschaft in der Gemeinschaft proletarischer Freidenker (GpF), 1. September 1921; Wahlergebnisse der Reichstagswahlen, 6. Juni 1920.[a)]

Gemeinschaft proletarischer Freidenker			**Prozentsatz der Wählerstimmen für SPD/USPD in Wahlkreisen mit GPF-Zentralen**
Regionale Verbände/ Hauptquartiere	Ortsverband	Mitglieder	
Rheinland/Lennep	8	826	10,0 / 32,8
Westfalen/Dortmund	46	4711	20,8 / 19,7
Ruhrgebiet/Duisburg	11	3824	13,5 / 13,8
Nordküste/Hamburg	21	2009	38,4 / 15,1
Hessen/Kassel	16	677	27,3 / 12,3
Braunschweig-Hannover	10	764	28,0 / 19,2
Mitteldeutschland/Halle	28	1781	8,8 / 45,2
Thüringen/Jena	16	897	15,4 / 30,6
Baden-Württ./Stuttgart	10	388	15,9 / 12,8
Bayern/München	12	474	15,9 / 11,9
Westsachsen/Leipzig	55	2820	9,1 / 42,1
Ostsachsen/Dresden	91	7611	27,4 / 21,4
Brandenburg/Potsdam	5	426	20,6 / 30,2
Oberschlesien/Kattowitz	6	348	Wahl nicht abgehalten
Gesamt	335	27554	Reichsdurchschnitt 21,6 / 18,8

[a)] T. Schneid, Die Freidenkerbewegung in Duisburg und Umgebung im Kaiserreich, S. 89 f.; D. Morgan, The Socialist Left and the German Revolution, S. 449. N.B. Da die Regionalverbände der GpF und die Wahlkreise nicht immer übereinstimmen, wurden die Wahlkreise herangezogen, in denen sich die regionalen Zentralen der GpF-Ortsvereine befanden.

6. Den Leitungen von Anstalten, die dem Reiche, dem Staat oder einer Gemeinde gehören oder unterstehen, ist die Veranstaltung von religiösen Feiern oder Handlungen oder die Anregung dazu untersagt. Unter diesen Anstalten sind auch Schulen zu verstehen [...].
7. Allen Bewohnern der deutschen Republik ist es gestattet, sich zu religiösen Vereinen zusammenzuschließen. [...][105]
8. Das bewegliche Vermögen der bisherigen Kirchengemeinden wird inventarisiert und wird öffentliches Eigentum [...].

105 Eine frühere Fassung dieses Entwurfs sah vor, dass Kirchenmitglieder ihre religiöse Zugehörigkeit nach Verabschiedung des neuen Gesetzes neu registrieren lassen mussten. Diese Neuregistrierung hätte vermutlich die Zahl der Kirchenmitglieder dezimiert und den Organisationen der alternativen Weltanschauung Auftrieb gegeben. Vgl. Kirche und USP, in: Der Atheist, 16/13–14 (Juli 1920), S. 52.

9. Der gesamte Besitz der bisherigen Kirchengemeinden [...] geht in den Besitz der *Gemeinschaft* über. Zur Abhaltung der religiösen Handlungen werden die Baulichkeiten den neu zu konstituierenden religiösen Vereinen [...] auf Grund besonderer Verträge überlassen [...].
10. Die für den Kult notwendigen Gerätschaften der bisherigen Kirchengemeinden gehen in den Besitz der nachfolgenden religiösen Vereine über.
11. Über die Abschaffung des Religionsunterrichts an den Schulen und der theologischen Fakultät siehe das Schulprogramm.
12. Bestattungsplätze sind in Zukunft Gemeinbesitz [...].

Wären diese Maßnahmen in Kraft getreten, hätten sie eine radikale Säkularisierung von Staat und Gesellschaft und die Verstaatlichung wichtiger kirchlicher Güter zur Folge gehabt. Wie nahe die proletarische Freidenkerbewegung der USPD stand, zeigt die Tatsache, dass der SPD-nahe ZpF-Ortsverband der sächsischen Stadt Gersdorf sich veranlasst fühlte, Einspruch gegen die klare Unterstützung der USPD durch die Verbandszeitschrift „Der Atheist“ zu erheben.[106] Obwohl es der USPD nicht gelang, sich reichsweit zu einer bedeutenden Kraft zu entwickeln, versuchte sie doch, säkularistische Maßnahmen auf lokaler Ebene umzusetzen. Ein USPD-Mitglied des Berliner Magistrats schrieb, dass sich die Partei damit abfinden müsse, die Bildungspolitik in vielen Regionen des Landes nicht beeinflussen zu können und sich auf ihre Rolle als „getreue[r]Eckehard“ der Arbeiterklasse konzentrieren solle. In Regionen, in denen sie allein oder in Koalition mit der SPD regieren könne, wäre es jedoch eine „schwere Sünde“, in der Opposition zu bleiben. Als Beispiele nannte er Erfurt, wo die Partei die Kommunalisierung des Bestattungswesens anstrebte, und Städte wie Hamburg und Berlin, wo die Unabhängigen den Kampf gegen das konfessionelle Schulsystem anführten.[107]

Ernst Däumig und die Räterevolution

In den ersten sechs Monaten des Jahres 1919 setzte die Regierung Ebert Freikorps ein, um die Aufstände von Kommunisten und USPD-Radikalen im Ruhrgebiet, in Leipzig, Halle und Berlin zu unterdrücken. Zusammen mit der Zerschlagung der bayerischen Räterepublik im Mai vertiefte dieses Vorgehen die Feindseligkeit zwischen SPD und USPD. Auf einer Konferenz der proletarischen Freidenker von Rheinland-Westfalen im Oktober 1919 schlugen die Delegierten der Stadt Remscheid folgende Änderung der Organisationssatzung vor: „Mitglieder der Mehrheitssozialdemokratie sind auszuschließen.“ Der Antrag wurde zwar nicht angenommen, aber er zeigt die Stimmung in sozialistisch-freigeistigen Kreisen, wie sie auch in den Ansprachen auf dieser Versammlung zum Ausdruck kam. Einer der Redner war

106 Der Atheist, 17–18/9 (September 1920).

107 M. Peters, Erziehungspflichten der sozialistischen Gemeinde, Kommunalisierung des Bestattungswesens, Schul- und Erziehungswesen, in: Die Sozialistische Gemeinde, 4 (15. 2. 1920), 5 (1. 3. 1920), 13 (Juli 1920).

Kurt Löwenstein, ein liberaler Monist, der sich zu einem sozialistischen Kulturexperten entwickelt hatte. Er erklärte, dass der 9. November 1918 nicht den Beginn der Revolution markiert habe, sondern lediglich den Zusammenbruch der alten Ordnung. Die Revolution habe noch nicht stattgefunden. Ein anderer Redner führte den Delegierten vor Augen, die wichtigste Aufgabe des Augenblicks sei das „Weitertreiben der Revolution", die deshalb „unbedingt auf dem Boden des Rätesystems und der Diktatur des Proletariats basieren" müsse.[108]

Das von der USPD favorisierte Rätesystem war ein Modell der revolutionären direkten Demokratie, das zwischen 1918 und 1921 viele Anhänger fand. Karl Korsch, kritischer Beobachter und späterer Wegbereiter des „westlichen Marxismus", stellte 1921 nach dem Scheitern der Revolutionshoffnungen fest, dass die tatsächliche Macht der Räte und die mit ihr verbundenen utopischen Hoffnungen in einem umgekehrten Verhältnis zueinander standen. Im November und Dezember 1918, als die Räte die eigentlichen Träger der Souveränität waren, agierten sie eher gemäßigt und vereinten verschiedene politische Perspektiven. Nach dem Austritt der Unabhängigen aus dem Rat der Volksbeauftragten gerieten die Räte ab Januar 1919 mehr und mehr unter den Einfluss der USPD, und obwohl immer weniger Städte ihre Räte einberiefen, nahmen die im Namen der Räte artikulierten Forderungen zu. 1920, so schloss Korsch, bestanden die Räte hauptsächlich als Idee fort.[109] Zeitgenössische Kritiker von rechts und links bezeichneten das Rätemodell als ein allzu idealistisches System, das sowohl von der Unordnung einer parlamentarischen Demokratie als auch von der Ordnung einer Parteidiktatur weit entfernt war.

Das Rätesystem hat im Laufe der Jahre mehr und mehr die Aufmerksamkeit von Historikern auf sich gezogen, die ihm eher positiv gegenüberstehen.[110] Die meisten historischen Studien stellen es allerdings lediglich als ein vorübergehendes Intermezzo zwischen der Regierung der Machtteilung im November 1918 und den gewaltsamen Umsturzversuchen der KPD dar.[111] Diese Interpretation verdeckt die Tatsache, dass die USPD bis zur Fusion ihres linken Flügels mit der viel kleineren KPD im Oktober 1920 die wichtigste revolutionäre Kraft in Deutschland war.[112] Ein weiterer Grund für die Vernachlässigung des Rätesystems liegt darin, dass seine politischen Gegner wie auch spätere Historiker dieses Modell der direkten Demokratie für undurchführbar und seine Befürworter für naiv, wenn nicht gar irra-

108 Rheinisch-westfälische Freidenker-Konferenz, in: Der Atheist, 2.11.1919.

109 K. Korsch, Wandlungen des Problems der politischen Arbeiterräte in Deutschland, März 1921, S. 22–32.

110 R. Hoffrogge, Richard Müller, Ernst Däumig und das „reine" Rätesystem, und J. Muldoon, The Birth of Council Communism, S. 199–214 und 339–360.

111 G. A. Ritter, Direkte Demokratie und Rätewesen in Geschichte und Demokratie.

112 B. Ziemann, The Missing Comedy and the Problem of Emplotment.

tional hielten.[113] Eine naheliegende Erklärung für diese vermeintliche Irrationalität, nämlich dass sie religiös motiviert war, ist von manchen Historikern zwar angedeutet, aber nie wirklich erforscht worden.[114] Dabei schrieb Viktor Stern, ein deutschsprachiger tschechisch-jüdischer Lehrer und Monist der Vorkriegszeit, schon im Sommer 1919, das Rätesystem verkörpere eine religiöse Idee, die „wie ein Zauberwort in jeder Hinsicht Rettung zu bringen verspricht […]. Der Glaube an das Rätesystem ist beinahe eine neue Religion des deutschen Proletariats geworden. Selbst die erbittertsten Gegner müssen heute ihre Verbeugung vor diesem Massenwillen machen."[115] Die Verbindung zwischen Säkularismus und Rätebewegung liegt schon deshalb nahe, weil viele ihrer führenden Theoretiker ehemalige oder zukünftige organisierte Säkularisten waren, darunter – neben Stern – Georg Ledebour, Ernst Däumig und Max Sievers. Andere Autoren wie Curt Geyer und Max Adler waren stark vom Monismus beeinflusst und standen der Freidenkerbewegung nahe.[116]

Dem Historiker Carl Schorske zufolge entsprang das der Räte-Idee zugrunde liegende revolutionäre Imaginäre dem „traditionellen Ultrademokratismus der deutschen Linken".[117] Wie ich bereits an anderer Stelle gezeigt habe, war dieser Ultrademokratismus, der während der Revolution von 1848 hervorbrach, eng mit den freireligiösen Gemeinden verbunden.[118] Diese Verbindung überdauerte die Revolution und tauchte beispielsweise mit dem „Aufstand der Jungen" wieder auf, den wir in Kapitel 3 untersucht haben. Um die Rolle des säkularistischen Imaginären im Rätesystem näher zu untersuchen, werde ich diese früheren Bewegungen mit dem Handeln und Denken Ernst Däumigs vergleichen, der nicht nur der führende deutsche Theoretiker des Rätesystems war, sondern als Mitvorsitzender der USPD und Reichstagsmitglied auch dessen einflussreichster Vertreter. Während der gesamten Revolutionszeit saß er auch im Vorstand der Berliner freireligiösen Gemeinde und hielt dort regelmäßig Vorträge. In den Jahren 1917 und 1918 veröffentlichte er seine Monographie „Wanderungen durch die Kirchengeschichte", eine ehrgeizige Religionsgeschichte von den Ursprüngen des Christentums im griechi-

113 D. Engelmann, Rätekonzeptionelle Vorstellungen während der deutschen Novemberrevolution, S. 804. S. Miller, Die Bürde der Macht, S. 130, 353.

114 Zu Däumigs „millenaristischen" Motiven und seiner nicht näher bezeichneten „religiösen" Natur siehe D. Morgan, Ernst Däumig and the German Revolution of 1918, S. 304, 329.

115 Zitiert in: S. Miller, Die Bürde der Macht, S. 352.

116 USPD-Vorstandsmitglied Curt Geyer erinnerte sich an den starken Einfluss monistischer Lehrer auf seine geistige Entwicklung. C. Geyer, Die Revolutionäre Illusion, S. 25 – 27.

117 C. E. Schorske, Die große Spaltung, S. 408.

118 T. H. Weir, Fourth Confession, S. 78 f.; F. W. Graf, Die Politisierung des religiösen Bewußtseins, S. 132.

schen und jüdischen Denken bis zur Gegenwart, sowie seinen bereits erwähnten „Freien Volks-Katechismus“.[119] Eine vergleichende Untersuchung dieser Schriften zur Religion mit den Vorschlägen zum Rätesystem, die Däumig in Grundsatzreden auf Parteitagen, in Flugblättern und in seiner Zeitschrift „Arbeiter-Rat“ dargelegt hat, zeigt die historische Relevanz der Dimension des säkularistischen Imaginären für die deutsche Revolution.

Wir haben Däumig bereits als einen sozialistisch-freidenkerischen Intellektuellen kennengelernt. Sein Lebensweg war von mehreren abrupten Veränderungen geprägt. Er brach das Gymnasium in seiner Heimatstadt Halle ab, um sich der französischen Fremdenlegion anzuschließen, mit der er in Indochina diente. Nach seiner Rückkehr und einem frustrierenden Einsatz in der deutschen Armee „konvertierte“ Däumig im Jahr 1900 zum Sozialismus.[120] Er wurde Redakteur der sozialistischen Zeitung in Halle, wo er sich auch in der Arbeiterbildung engagierte und eine Jugendweihe-Broschüre verfasste. 1911 zog er nach Berlin, wo er Redakteur für Militär- und Bildungsfragen beim „Vorwärts“ wurde, an der Arbeiterbildungsschule unterrichtete und im Bildungsausschuss der Partei für Groß-Berlin saß.[121] Er war unverblümter Antimilitarist und Radikaler[122] und beteiligte sich auch an der Kirchenaustrittsbewegung. Während des Krieges trat Däumig häufig als Redner bei der freireligiösen Gemeinde auf. Bis Kriegsende hatte er Bruno Wille als beliebtesten Jugendweihe-Redner der Gemeinde abgelöst. Im Dezember 1918 wurde er in den Gemeindevorstand gewählt und hielt dort in den darauffolgenden drei Jahren regelmäßig Vorträge, wenn ihn nicht gerade eine drohende Verhaftung an dieser Tätigkeit hinderte.[123] Gleichzeitig avancierte Däumig zum führenden Vertreter des

119 E. Däumig, Wanderungen durch die Kirchengeschichte; E. Däumig, Freier Volks-Katechismus.

120 T. H. Weir, Between Colonial Violence and Socialist Worldview.

121 Eine biografische Studie über Däumig findet sich in D. Morgan, Ernst Däumig and the German Revolution of 1918, S. 304–306. Siehe auch H. Naumann, Ernst Däumig – ein freireligiöser Revolutionär, S. 190–199.

122 Bei einer Ansprache, die Däumig vor einer sozialistischen Versammlung in Berlin hielt, sprach er über die Kriegsgefahr infolge der „Marokkokrise“ vom September 1911. Er schlug im Falle eines Kriegsausbruchs „den allgemeinen politischen Aufstand unter Anwendung revolutionärer Kampfmittel“ vor. D. Fricke/R. Knaack (Hg.), Dokumente aus geheimen Archiven, Bd. III, S. 367. 1913 erstellte Däumig ein Begleitheft zu einem Lichtbildervortrag über die Balkankriege, das für die Arbeiterbildung produziert wurde. Die Lichtbilder, auf denen Priester zu sehen waren, bezeichnete er als „Hinweis auf die unheilvolle Einflüsse des religiösen Fanatismus auf die Kämpfe“ und als „Aufstachelung des nationalen und religiösen Hasses durch die ‚Kreuzzug‘-Parole“. E. Däumig, Der Balkankrieg, S. 10.

123 Am 16.11.1919 schickte Däumig einen Brief an Adolf Harndt, den Hauptorganisator der FRG, in dem er einen geplanten Vortrag absagte, weil Gustav Noske (der SPD-Minister, der mit der Verfolgung der sozialistischen Revolutionäre beschäftigt war) „wieder einmal ein besonderes Interesse für meine Person bezeigt, und dass ich daher gezwungen bin, schon seit zwei Wochen unterirdisch zu

linken Flügels der USPD und wurde im März 1919 zum stellvertretenden Parteivorsitzenden gewählt. Er nahm die Wahl allerdings nicht an, da der gemäßigte stellvertretende Vorsitzende Hugo Haase sich weigerte, mit ihm zusammenzuarbeiten. Nach Haases frühem Tod infolge eines Attentats wurde Däumig im Dezember 1919 zum Mitvorsitzenden gewählt und zog 1920 in den Reichstag ein.

Bereits im letzten Kriegsjahr beschäftigte sich Däumig mit der organisatorischen Struktur eines neuen Systems der direkten Demokratie auf der Grundlage von Arbeiterräten. Er wurde zum Experten für die Entwicklungen in Russland und plante im Oktober 1918 eine Vortragsreihe über die Russische Revolution an der Schule für Arbeiterbildung.[124] Nach dem Zusammenbruch der Regierung und der Ausrufung der sozialistischen Republik Anfang November entstanden in ganz Deutschland Arbeiter- und Soldatenräte. Die gemäßigten Stimmen in SPD und USPD wie Haase akzeptierten die Räte anfangs als Notwendigkeit, um Ordnung in das Chaos zu bringen, das nach der Niederlage und dem Zusammenbruch der Regierung über Deutschland hereingebrochen war. Allerdings wollten sie die Räte der Kontrolle der Parteien unterstellen und sie so schnell wie möglich durch gewählte Regierungsgremien ersetzen. Die USPD-Linke, deren führende Stimme Däumig war, sah in den Räten dagegen revolutionäre Organe, durch die die Klassenherrschaft des Proletariats verwirklicht werden könne. Bereits auf einer Sitzung des Vollzugsrats am 16. November sprach sich Däumig gegen die Bildung einer konstitutionellen Nationalversammlung aus und forderte stattdessen ein Zentralkomitee aller Räte für die Etablierung der neuen „proletarischen Demokratie“.[125] Den ersten Rätekongress, der im Dezember 1918 in Berlin zusammentrat und die Pläne für die Wahlen zur Nationalversammlung billigte, nannte Däumig einen „politische[n] Selbstmörderklub“, der gerade sein eigenes „Todesurteil“ gefällt habe. In einer Rede vom 27. Dezember 1918 zeichnete Däumig ein pessimistisches Bild der ersten sechs Revolutionswochen und bezeichnete die Bildung der Räte als deren „einzige Errungenschaft“.[126]

---

leben“. NL Adolf Harndt. Däumig war von Dezember 1918 bis mindestens Juni 1921 Mitglied des Vorstands der FRG. LAB B Pr. Br. Rep. 042, Nr. 8981, S. 2 und Nr. 57556, S. 37.

124 Polizeibericht vom 9.9.1918, in: Materna und Schreckenbach (Hg.), Dokumente, Bd. IV, S. 286 f.

125 D. Engelmann, Rätekonzeptionelle Vorstellungen während der deutschen Novemberrevolution, S. 800.

126 Zentralrat der sozialistischen Republik Deutschlands (Hg.), Allgemeiner Kongreß der Arbeiter- und Soldatenräte Deutschlands: Vom 16. bis 21. Dezember 1918 im Abgeordnetenhause zu Berlin: Stenographische Berichte, Berlin 1919, Sp. 227; E. Däumig, Der erste Akt der deutschen Revolution! Vortrag des Genossen Däumig gehalten in der Arbeiterratsversammlung der USPD Arbeiterräte am 27.12.1918, S. 1; E. Kolb, 1918/19: Die steckengebliebene Revolution, S. 117.

Däumigs „reines Rätesystem“ unterschied sich klar vom sowjetischen Modell. Auf dem USPD-Parteitag im März 1919 plädierte er zwar für ein Rätesystem, „wie wir es jetzt in der Verfassung der russischen Sowjetrepublik verankert sehen“, machte aber die Unterschiede zu dem Modell, das er stattdessen im Auge hatte, deutlich. Während die Bolschewiki ihre streng disziplinierte, hierarchische und zentralisierte Partei als führende Kraft innerhalb der demokratischen Räte einsetzten, sollten die Räte in Däumigs Modell nicht nur die Funktion des Parlaments übernehmen, sondern letztlich den sozialistischen Parteien und dem Staat übergeordnet sein. Däumig räumte ein, dass seine Auffassung, die Räte und nicht die Parteien sollten die Revolution anführen, im ganzen Saal Unwillen hervorrufen würde, sowohl bei der SPD als auch bei der USPD. Er nannte sie sogar „ketzerisch“.[127]

Während die SPD das Parlament und die Bolschewiki die Partei als Vertreter des Volkes oder der Revolution ansahen, wollte Däumig die Vertretung überhaupt abschaffen. Für ihn *waren* die Räte das Volk und die Revolution. Die Revolution hatte „mit Elementargewalt ihre eigenen Organe“ geschaffen, und diese Räte waren nicht nur „proletarisch-sozialistische Kampfgebilde“, die verschwinden würden, sobald sie den „Obrigkeitsstaat, selbst wenn er eine republikanische Fassade hat“, beseitigt hätten. Die Räte sollten an Stelle des Staates ein „selbstverwaltendes Gemeinwesen“ werden.[128] Mit einer biologischen Metapher beschrieb Däumig das Rätesystem als einen lebenden Organismus, in dem die zentralen Organe „ständig kontrolliert durch die das ganze Land bedeckenden Zellen der jederzeit aktiven Wahlkörper in den Betrieben und Berufen“ würden. Vervollständigt wurde das System durch einen Obersten Rat, der sich aus Vertretern der regionalen Räte zusammensetzte und der eine „Kontrollinstanz“, aber keine Exekutive sein sollte.[129] Die Räte-Idee hatte auch Einfluss auf Däumigs Verständnis der politischen Gewalt. Er lehnte den bolschewistischen „Putschismus“ ab, womit er auf die Strategie abhob, die Revolution durch einen Aufstand herbeiführen zu wollen. Zwar war er der Meinung, dass Gewalt ein notwendiger Bestandteil der Revolution sei – Gerüchten zufolge stand er hinter der Schaffung bewaffneter Einheiten innerhalb der USPD. Doch Däumig war überzeugt, dass man eine Revolution nicht „machen“ könne.[130]

---

127 E. Däumig, Das Rätesystem, S. 3.

128 E. Däumig, Der Rätegedanke und seine Verwirklichung, S. 84.

129 E. Däumig, Das Rätesystem, S. 7.

130 Im Februar 1919 spottete Däumig über die naiven Hoffnungen der bürgerlichen Pazifisten, ein Völkerbund würde den Weltfrieden bringen. Stattdessen glaubte er, dass der Weltkrieg in eine Weltrevolution münden müsse. Als ehemaliger Unteroffizier und Militärexperte wurde Däumig nachgesagt, er habe die Bewaffnung und Ausbildung der Revolutionäre in Berlin geleitet. Doch obwohl er mindestens zweimal von Noske verhaftet wurde, konnte ihm keine direkte Beteiligung an

Proletarische Gewalt solle reaktiv und nicht proaktiv sein. In diesem Zusammenhang wandte er sich gegen die Verwendung von Terror durch die Bolschewiki als Taktik zur Aufrechterhaltung der Diktatur des Proletariats: Lenin zufolge sei die Lehre der Französischen Revolution, dass nicht weniger, sondern mehr Terror notwendig sei. Ebenso prangerte Däumig die Anwendung von Gewalt durch die SPD zur Aufrechterhaltung ihrer eigenen Herrschaft an. Zutiefst missbilligte er den Einsatz paramilitärischer Freikorps durch Gustav Noske, den „Bluthund" der SPD, zur Niederschlagung von Arbeiteraufständen. Die Demokraten von 1848 hätten im Gegensatz zur Ebert-Regierung niemals die „Prätorianergarde" eingesetzt, um ihre Herrschaft zu sichern.[131]

Im Mai 1919 kritisierte Lenin dieses „reine Rätesystem" scharf als meilenweit entfernt von den Erfordernissen des Klassenkampfes: „Die Herren Philister mit Däumig an der Spitze träumen wahrscheinlich von einer solchen Revolution (wenn in ihren Köpfen überhaupt ein Gedanke an die Revolution Platz findet), in der sich die Massen auf einmal und völlig organisiert erheben."[132] Während hartgesottene Politiker verwundert den Kopf über Däumig schüttelten, entsprachen seine Pläne ganz und gar den Kernelementen des säkularistischen Imaginären.

Das erste dieser Kernelemente war der Glaube, die Transformation der Gesellschaft werde durch die Bildung fortschrittlicher geistiger Gemeinschaften wie der freireligiösen Gemeinden gelingen. Im 19. Jahrhundert war der Botaniker und Deutschkatholik Nees von Esenbeck als freireligiöser „Missionar" Abgeordneter der revolutionären preußischen Nationalversammlung von 1848 geworden. Theodor Hofferichter zufolge waren die freireligiösen Gemeinden eine „Pflegeanstalt für die Grundsätze der Demokratie".[133] Ein bzw. zwei Generationen später unterstützten freigeistige Sozialisten Reformprojekte wie Gartenstädte, Konsum- und Produktionsgenossenschaften sowie „Volkshäuser", die wie Inseln innerhalb der Gesellschaft diese langsam durchdringen und verändern sollten. Georg Ledebour formulierte ähnliche Ideen in seiner Rätetheorie. Er hegte die Hoffnung, dass sich die revolutionären Arbeiterräte zu ländlichen Kommunen entwickeln würden, die an die Phalanxen Charles Fouriers erinnern.[134]

Gewalttaten nachgewiesen werden, so dass er bald wieder entlassen wurde. K. Grünberg, Die sozialistische Volkswehr, S. 3.

131 E. Däumig, Der Aufbau Deutschlands und das Rätesystem, S. 10.

132 V. I. Lenin, Die Helden der Berner Internationale, Lenin Werke Bd. 29, S. 384 f.

133 Christkatholisches Ressourcen-Blatt, 1/42 (1849), S. 171 f.; Hofferichter zitiert in: F. W. Graf, Die Politisierung des religiösen Bewußtseins, S. 271.

134 D. Engelmann, Rätekonzeptionelle Vorstellungen während der deutschen Novemberrevolution, S. 804 – 806.

Das zweite Element des säkularistischen Imaginären war die zentrale Bedeutung, die der Überwindung der geistigen und psychologischen Fesseln des Autoritarismus beigemessen wurde. Auf dem Zweiten Rätekongress im April 1919 erklärte Däumig, die KPD führe die Arbeiter, anstatt sie zur Selbstverwaltung zu erziehen. Der SPD warf er vor, noch immer obrigkeitsstaatlich zu regieren.[135] Beide Strategien seien untauglich, die psychologische Schwäche des deutschen Proletariats zu überwinden, die auf einem Mangel an Bildung und Autonomie zurückzuführen sei. „Die deutsche Revolution", hatte er bereits im Dezember 1918 geschlussfolgert, „traut sich selbst verflucht wenig zu". Er glaubte, „dass dieser Untertanen- und Korporalsgeist als Erbschaft von Jahrzehnten natürlich noch tief in ihr sitzt und dass dieser Geist nicht beseitigt werden kann durch einen Wahlkampf und Wahlflugblätter, die alle zwei oder drei Jahre unter die Massen geworfen werden, sondern nur beseitigt werden kann durch einen herzhaften kräftigen Versuch, das deutsche Volk ständig politisch aktiv zu erhalten, und das kann durch das Rätesystem allein geschehen."[136]

Mit dieser psychologischen Diagnose des Klassenbewusstseins knüpfte Däumig an seine Kritik der Religion an. Im Vorwort zu seinem Buch „Wanderungen durch die Kirchengeschichte" machte er die Allianz aus „Staat, Kirche und Schule" dafür verantwortlich, dass der Bevölkerung Unwissenheit und Gehorsam eingeimpft werde. Zu Kriegszeiten mobilisiere das Militär das in jedem Schulkind schlummernde lutherische Glaubensbekenntnis, nach dem jedermann „der Obrigkeit, die Gewalt über ihn" habe, „untertan" sei. „[W]ir, die wir uns für geistig Freie halten, sehen dann mit Schrecken, welch unheimliche Gewalt noch mittelalterliche Vorstellungen in unserem ‚aufgeklärten' Zeitalter haben."[137] Dreißig Jahre zuvor hatte der Freireligiöse Bruno Wille ähnliche Argumente in seinem Kampf gegen die Kirchenhierarchie einerseits und den wachsenden Autoritarismus und die Bürokratisierungstendenzen innerhalb der SPD andererseits vorgebracht. Damals hatte er der Parteiführung vorgeworfen, Wahlpolitik zu betreiben und die Arbeiter in „Herdentiere" und „Massenglied[er]" zu verwandeln.[138]

Die zentrale Bedeutung der Überwindung der Entfremdung in Däumigs Denken zeigt sich auch in seiner Überzeugung, dass der Erfolg der Revolution von der Einebnung des Unterschieds zwischen Intellektuellen und Arbeitern abhänge. Hier äußert sich ein drittes Element des säkularistischen Imaginären. Däumig zufolge

135 E. Däumig, Das Rätesystem, S. 15.

136 Rede Däumigs vor dem Zentralrat der sozialistischen Republik Deutschlands (Hg.), Allgemeiner Kongreß der Arbeiter- und Soldatenräte Deutschlands: Vom 16. bis 21. Dezember 1918 im Abgeordnetenhause zu Berlin: Stenographische Berichte, Berlin 1919, Sp. 234.

137 E. Däumig, Wanderungen durch die Kirchengeschichte, S. 7.

138 Polizeibericht vom 10.8.1890, LAB A Pr. Br. Rep. 030, Nr. 15050, S. 414.

sollten die Deutschen den „Riesenfehler“ der Bolschewiki vermeiden, „sich ausschließlich auf die schwielige Faust zu stützen. Wir wollen von vornherein eine *Verständigung zwischen Kopf- und Handarbeiter* suchen und auf diesem Zwiegrund unser Rätesystem aufbauen.“[139] Die Aufgabe der Intellektuellen sei es, den Arbeitern bei der Überwindung der pädagogischen und psychologischen Barrieren zu helfen, die sie daran hinderten, Herr ihrer selbst zu sein. Er behauptete, dass die Räteführung in Berlin bereits hundert vielversprechende junge Arbeiter ausgesucht habe, die, sobald sie ausgebildet seien, die alten sozialistischen Führer nicht nur als Individuen, sondern vor allem als Typus ersetzen würden. Während sich die alten Funktionäre – Parlamentarier oder Gewerkschaftsführer – von den Massen entfremdet hätten, würden die neuen Führer mitten im „pulsierenden Leben der Revolution“ stehen und Teil ihres sich organisch entwickelnden Wesens sein.[140]

Im Frühjahr 1919 kündigte Däumig im Namen des Exekutivrats die Gründung einer „Freien Hochschulgemeinde für Proletarier“ an, die so genannt wurde, weil sie das „Zusammenleben von Lernenden und Lehrenden mit all dem Fruchtbaren der nicht autoritären, sondern auf frohe Zusammenarbeit gegründeten Schule“ ermöglichen sollte. Sie würde kein „Buchwissen“ und keine vage Allgemeinbildung vermitteln, sondern praktisches und politisches Wissen und eine „Schulung des Geistes“ anbieten. Dies werde den jungen Proletariern dabei helfen, sich aktiv an der Vergesellschaftung der Wirtschaft zu beteiligen, was nicht durch Dekrete, sondern durch die Mitwirkung der Arbeiter in den Räten erreicht werden sollte.[141] Däumigs Ansichten wurden von anderen Rätetheoretikern mit freidenkerischen Tendenzen aufgegriffen. Kurt Eisner sah in den Räten eine „Schule der Demokratie“, aus der „die Persönlichkeiten emporsteigen zu politischer und wirtschaftlicher Arbeit“.[142] Der österreichische Parteitheoretiker Max Adler gab bei der Aufrechterhaltung der Räte dem Bewusstsein den Vorrang vor der Parteikontrolle. Wie Däumig schlug auch er vor, das Wahlrecht nicht wie in Sowjetrussland an eine enge Definition der Zugehörigkeit zur Arbeiterklasse zu binden, sondern an ein „Bekenntnis zum Sozialismus“.[143]

Die Vorstellung, der geschichtliche Fortschritt habe seinen Ursprung in idealistischen Gemeinschaften, die ständig von der Macht der Obrigkeit bedroht würden, prägte nicht nur Däumigs Politikverständnis, sondern auch seinen Religionsbegriff. In seinen „Wanderungen durch die Kirchengeschichte“ vertrat er die

139 E. Däumig, Der Aufbau Deutschlands und das Rätesystem, S. 13.

140 E. Däumig, Das Räte-System, S. 29.

141 E. Däumig, Freie Hochschulgemeinde für Proletarier, in: Der Arbeiter-Rat, 1/15 (1919).

142 D. Engelmann, Rätekonzeptionelle Vorstellungen während der deutschen Novemberrevolution, S. 804 – 806.

143 M. Adler, Demokratie und Rätesystem, S. 31 f.

Ansicht, dass sich die Religion auf zwei parallelen, aber antithetischen Bahnen entwickelt habe: einerseits in der geistigen Kultur, andererseits in der Institution der Kirche. Die Kultur werde durch die fortschreitende Evolution des Bewusstseins zu einem höheren Humanismus vorangetrieben; die Kirche jedoch vereinnahme diese Errungenschaft und entwickele sich so „in steter Anpassung an die Zeitverhältnisse […] zu einer Herrschaftsorganisation" von staatlichen und klerikalen Eliten.[144] In der Dialektik von geistigem Fortschritt und dogmatischer Verknöcherung wies Däumig auf die Schlüsselrolle der Ketzer sowohl für die geistige Entwicklung als auch für das gleichzeitige politische Handeln hin. Ketzerische Bewegungen seien „ausgesprochen revolutionäre Erhebungen in religiösem Gewande".[145] Das Ziel dieser Dialektik war nicht die Abschaffung der Religion, sondern „die Zwingburg der Kirche [zu] überwältigen, um etwas Vollkommeneres an ihre Stelle zu setzen".[146] So gingen soziale Revolution und antiklerikaler Kampf Hand in Hand. Nur mit Hilfe der sozialen Revolution konnten die Verfechter der modernen, freien Weltanschauung die vollkommene „Menschheitsreligion" schaffen, die Däumig in seinem „Freien Volks-Katechismus" beschrieb. Der Katechismus schließt mit „unserem Glaubensbekenntnis", das naturwissenschaftlichen Monismus und demokratischen Humanismus miteinander verbindet: „Ich glaube, daß ich bin und bleibe ein Glied in der unendlichen Kette der Menschheit […] Ich glaube, daß es meine erste Pflicht ist, meine Mitmenschen zu lieben, ihnen beizustehen in Not und in Gefahr und nach Kräften dazu beizutragen, die Menschheit freier und glücklicher zu machen."[147]

Däumig sah religiöse und politische Ketzereien als Ausdruck desselben emanzipatorischen Geistes, der durch die Manipulation der Institutionen bedroht sei. So verglich er die zeitgenössische sozialistische Bewegung mit dem Christentum vor seiner Vereinnahmung durch den römischen Staat und folgerte: „An Schnelligkeit der Verbreitung übertrifft der moderne Sozialismus das Christentum bei weitem."[148] Daraus lässt sich schließen, dass Däumig die sozialistische Revolution und das Rätesystem nicht nur als Höhepunkt des marxistischen Klassenkampfes, sondern auch der Religion und des Säkularismus verstand.

144 E. Däumig, Wanderungen durch die Kirchengeschichte, S. 6.
145 Ebd., S. 81.
146 Ebd., S. 6, 5.
147 E. Däumig, Freier Volks-Katechismus, S. 4, 31.
148 E. Däumig, Wanderungen durch die Kirchengeschichte, S. 45.

Der letzte Akt der Revolution

Im Sommer 1920 waren Däumigs Hoffnungen, sein Rätesystem könne eine ernsthafte Alternative zum bolschewistischen Revolutionsmodell darstellen, endgültig gescheitert. Nach dem sukzessiven Zusammenbruch der Räteregierungen in Bayern und Ungarn war Russland das letzte Bollwerk der Weltrevolution. Im Juli 1920 reiste Däumig in die Sowjetunion, um am Zweiten Kongress der Kommunistischen Internationale teilzunehmen und Bedingungen für eine Zusammenarbeit auszuhandeln. Vor dem Kongress hielt Grigori Sinowjew, Vorsitzender der Komintern, Däumig vor, er habe nicht verstanden, dass es die „geschichtliche Aufgabe" der Kommunisten sei, „der Arbeiterklasse voranzugehen und nicht zu warten, bis man uns vorwärts reißt".[149] Daraufhin wurden der USPD 21 Bedingungen für die Aufnahme in die Kommunistische Internationale (Komintern) vorgelegt, die faktisch ihre Bolschewisierung zur Folge gehabt hätten. Das Moskauer Ultimatum spaltete die Partei, wie die Titelseite der Satirezeitschrift „Ulk" zeigt (Abb. 7.2). Auf dem Landeskongress der sächsischen USPD im September stellte sich Däumig gegen Rudolf Hilferding, Arthur Crispien und andere, die sich gegen den Zusammenschluss von USPD und KPD aussprachen. Däumig argumentierte, dass sich die Deutschen in einem möglichen zukünftigen Krieg zwischen Frankreich und Russland für eine Seite entscheiden müssten, was zu einem „Kampf der Weltanschauungen" führen würde.[150] Hilferding und Crispien sahen in Däumig und anderen Unterstützern der Komintern keine leninistischen Hardliner, sondern ganz im Gegenteil „Revolutionsromantiker" mit „utopischen, syndikalistischen und anarchistischen Tendenzen".[151]

Die Differenzen konnten nicht beigelegt werden, und im Dezember 1920 trat der linke Flügel der USPD der KPD bei. Paul Levi, der amtierende Führer der KPD, und Däumig wurden gemeinsame Vorsitzende der Vereinigten Kommunistischen Partei Deutschlands (VKPD). Dies war ein historisch bedeutsames Ereignis, denn es verwandelte die KPD von einer politischen Sekte mit nur 1.700 Mitgliedern im Sommer 1920 in eine Partei mit 52.000 Mitgliedern. Doch die Konflikte mit der Komintern ließen die Mitgliederzahl bis August 1921 rapide auf 26.000 sinken. Däumig war eines der ersten Opfer: Er und Levi traten im Februar 1921 wegen der überstürzten Pläne der Komintern zur Durchführung der gewalttätigen und kata-

149 Rede von Däumig am 30.7.1920. Protokoll des Zweiten Kongresses der Kommunistischen Internationale, S. 366 – 373, Sinowjev Zitat, S. 386.

150 J. Vogel, Der sozialdemokratische Parteibezirk Leipzig in der Weimarer Republik, S.227.

151 M. Sievers, Der Parteitag in Halle, in: Der Arbeiter-Rat, 2/43 – 44.



Abb. 7.2 „Zur Rechten sieht man wie zur Linken – einen halben Unabhängigen sinken!“ Das Schwert Moskaus und zwei Depeschen, eine von Däumig für den Beitritt zur Komintern, die andere von Dittmann dagegen, spalten die USPD (Ulk, Oktober 1920. Mit freundlicher Genehmigung der Universitätsbibliothek Heidelberg).

strophalen „Märzaktion“ in Deutschland zurück.[152] Am 1. Oktober gaben Däumig und Hoffmann die Gründung der Kommunistischen Arbeitsgemeinschaft (KAG) bekannt, einer neuen Fraktion, die von prominenten freigeistigen Persönlichkeiten dominiert wurde. Dem Vorstand gehörte neben Däumig und Hoffmann auch Max Sievers an, der spätere Vorsitzende des größten deutschen Freidenkerverbandes.[153] Otto Brass, der spätere Vorsitzende der freireligiösen Gemeinde Berlin, trat später der KAG bei. Die Hoffnung der KAG, Basis für eine neue revolutionäre Partei zu werden – so wie die SAG für die USPD im Jahr 1917 –, erwies sich als illusionär. Eine der letzten Versammlungen der KAG, auf der der Wiedereintritt in die USPD beschlossen wurde, fand im März 1922 im Versammlungssaal der freireligiösen Gemeinde in Berlin statt – ein ironischer Schlusspunkt, der erneut die Relevanz säkularistischer Strukturen für die innerparteiliche Opposition und ihre Entstehung zeigt. Im Juli starb Däumig an den Folgen eines Herzinfarkts, den er im Plenarsaal des Reichstags erlitt. Nach der Ermordung von Außenminister Walther Rathenau durch reaktionäre Nationalisten im Juni 1922 stellten sich die ehemaligen KAG-Mitglieder hinter die Republik und traten im September wieder der SPD bei. Zu diesem Zeitpunkt war den freigeistigen Organisationen klar geworden, dass sich ihre Hoffnungen auf eine durchgreifende Säkularisierung des Staates nicht so bald erfüllen würden. Im Januar 1922 wandte sich die USPD von ihrem früheren radikalen Antiklerikalismus ab und beschloss wegen der starken „Verwurzelung der Kirche in unserem Volksleben“ die Aufhebung ihrer bis dahin bestehenden Praxis, von ihren Kandidaten den Kirchenaustritt zu verlangen.[154]

Zusammenfassung

Der Historikerin Susanne Miller zufolge lebten zwei Seelen in der Brust der Vorkriegssozialdemokratie. Einerseits wurde die Partei von der utopischen Idee der totalen sozialen Transformation getragen, die letztlich ins Sektierertum und in die Entfremdung von der politischen Realität führte. Andererseits pflegte die SPD einen praktischen Reformkurs. Diese „Seelen“ trennten sich während des Krieges und ihr Konflikt bestimmte die Dynamik der deutschen Revolution. Im ersten Prinzip sieht Miller den Grund für die wiederholte Ablehnung jeder Machtbeteiligung durch die USPD. Ihre „wirklichkeitsfremde[n] Wunschvorstellung“ habe letztlich zur Ohn-

152 S. Koch-Baumgarten, Aufstand der Avantgarde, S. 445 – 447. D. Morgan, Ernst Däumig, S. 323 – 328.

153 Mitteilungsblatt der kommunistischen Arbeitsgemeinschaft, 1/4 (19.10.1921).

154 Bericht vom 21.1.1922, ADW, CA, Nr. 764.

macht geführt.[155] Im Gegensatz dazu wurde die SPD zu einer verantwortungsvollen, pragmatischen Säule der Demokratie, indem sie „die Bürde der Macht" übernahm und ihre Ideale aufgab, um mit ihren politischen Gegnern zusammenzuarbeiten. In diesem Narrativ bleibt das Scheitern der USPD ein Schlüsselpunkt, um die Geschichte der Sozialdemokratie als eine Geschichte der Entzauberung darzustellen, in der die SPD nach und nach ihre utopischen Ableger kappte.

Dieses Kapitel hat einen anderen Erklärungsansatz für einige utopische Kernelemente der USPD-Politik und der Revolution im weiteren Sinne vorgeschlagen. Anstatt diese lediglich als Ausdruck des Marxismus oder der sozialistischen Kultur zu sehen, haben wir den Einfluss des roten Säkularismus untersucht. Schon Wochen nach Kriegsbeginn protestierten sozialistische Freidenker und Freireligiöse dagegen, dass der Burgfrieden nicht zu einer vollständigen Integration religiöser Dissidenten in die Volksgemeinschaft geführt hatte, und diese konfessionelle Diskriminierung beflügelte ihre Antikriegshaltung in der SPD. Freidenker-Netzwerke und -Presseorgane gaben ihnen die nötige Autonomie, um in der innerparteilichen Opposition und später in der Revolution Führungspositionen zu besetzen. Dies ermöglichte es führenden Freidenkern wie Ernst Däumig und Adolph Hoffmann, 1918/19 die Zügel der revolutionären Macht in die Hand zu nehmen. Sie erlangten Führungsrollen in Staat und Partei jedoch nicht nur aufgrund ihrer strategischen Position in einem Augenblick der revolutionären Umwälzung. Beide Männer waren charismatische Persönlichkeiten und setzten sich für Reformidealen und politische Projekte ein, die die Freidenkerbewegung schon lange vor dem Krieg auf ihre Fahnen geschrieben hatte. Hoffmann verknüpfte Pazifismus wirkungsvoll mit Religionskritik. Er stellte seine monistische Weltanschauung als Antwort auf klerikale Heuchelei dar, aber auch als Erfüllung der humanistischen Aspekte der christlichen Botschaft. Hoffmanns Versuch nach Kriegsende, die öffentliche Macht der Kirchen zu beseitigen, lief bald ins Leere. Sein politisches Vorgehen provozierte jedoch den Widerstand der christlichen Parteien und trug zur Festigung der politischen Allianz zwischen SPD, Zentrumspartei und DDP bei, die letztlich die „hinkende" Trennung von Kirche und Staat in der neuen Verfassung festschrieb. Die Beibehaltung wesentlicher Elemente des konfessionellen Systems der Vorkriegszeit führte dazu, dass der rote Säkularismus seine politische Relevanz behielt und die Bühne für die „Kulturkämpfe" der Weimarer Republik bereitete.

Däumigs Schriften und Handlungen bieten eine weitere Perspektive für die Betrachtung des Verhältnisses von Säkularismus und Revolution. Religiöse und politische Dissidenz fielen in Däumigs revolutionärer Theorie und in seinen politischen Entscheidungen zusammen. Das „reine" Rätesystem, das er eine Zeit lang

155 S. Miller, Die Bürde der Macht, S. 130, 353.

gegen Lenin verteidigte, bot den deutschen Sozialisten eine neue Form der revolutionären Organisation, basierend auf der Idee der Kommune, die von früheren Generationen radikaler Freireligiöser und Freidenker vertreten worden war. Däumig glaubte, dass die Arbeiter durch die Räte moralische Autonomie und ein auf dem monistischen Humanismus beruhendes Bewusstsein erlangen würden. Beides verstand er als Telos der religiösen und politischen Geschichte. Nach dem Zusammenbruch der Rätebewegung und dem katastrophalen Aufstand der Vereinigten Kommunistischen Partei im März 1921 kehrten die meisten sozialistischen Freidenker zur SPD zurück und der rote Säkularismus wurde wieder zu dem, was er vor 1914 gewesen war: eine abweichende Bewegung innerhalb der deutschen Sozialdemokratie.

Kapitel 8
Der Monismus in der Weimarer Arbeiterkultur

Mit dem Abklingen der Revolution schwand auch die Hoffnung der Freidenker, ihre gesellschaftspolitischen Ziele durch die Staatsmacht zu verwirklichen. Andererseits schuf die Stabilisierung der Weimarer Republik die Voraussetzungen für das Wachstum des roten Säkularismus als Volksbewegung. Auf politischer Ebene verstärkten die proletarischen Freidenker, die um 1926 mehr als eine halbe Million Mitglieder hatten, ihre antiklerikalen Aktivitäten. Dies nährte bei den Konservativen die Befürchtung vor „Gottlosigkeit" und trug zur politischen Polarisierung der späten 1920er Jahre bei, eine Entwicklung, die uns im letzten Kapitel beschäftigen wird. Der rote Säkularismus erreichte auch im Bereich der Kultur einen Höhepunkt, wo er, wie in diesem Kapitel untersucht wird, auch die Arbeiterkulturbewegung in der Weimarer Republik prägte.

Im Zuge des aufblühenden Vereinslebens innerhalb der modernen Gesellschaftsordnung des 19. Jahrhunderts hatten die Sozialisten ihre eigenen Fußball- und Fahrradvereine, Chöre, Theatergruppen und Bibliotheken gegründet. Einige dieser Organisationen boten auch sozialistische Inhalte an. Überwiegend waren aber die in den sozialistischen Vereinen praktizierten kulturellen Formen in etwa analog zu denen des christlichen oder des liberalen Milieus. Während der Weimarer Republik vollzog sich ein deutlicher Wandel. Im Namen der Kultur wurden neue Forderungen gestellt und Experimente unternommen, um die kommende sozialistische Gesellschaft herbeizuführen. Dies war die Botschaft der Leipziger Arbeiterkulturwoche 1924, die von der SPD gesponsert wurde. Sie begann mit der Aufführung von Ernst Tollers „Wandlung", einem „Massenfestspiel", an dem fast 1.000 Darsteller teilnahmen.[1] Führende sozialistische Politiker und bekannte Freidenker sprachen zu den Zuschauern, und eine neue Zeitschrift mit dem Nietzsche'schen Titel „Kulturwille" wurde gegründet.[2]

Mit dem leuchtenden Ziel, ein Experimentierfeld für eine zukünftige Zivilisation zu schaffen, stellten sich die verschiedenen Lebensreformbewegungen der wilhelminischen Ära wie Freikörperkultur (FKK), Vegetarismus und rhythmische Gymnastik neu auf. Expressionistische Dramatiker wie Toller setzten kühne Akzente mit neuartigen Aufführungsformen wie dem Sprechchor, in dem Laiendarsteller revolutionäre Texte deklamierten und sich tänzerisch bewegten, um die revolutionäre Gemeinschaft zum Leben zu erwecken. Die Kulturaktivisten der

1 K. Czok/H. Thieme, Leipzig, S. 74.

2 Berichte in Vorwärts, 5.8.1924; Münchner Post, 7.8.1924.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.1515/9783111692029-014

Weimarer Zeit formulierten „emanzipatorische Vorstellungen [...] über die zukünftige Beziehung von Mensch und Arbeit, über das Verhältnis von Körper und Gesundheit, über die Demokratisierung von Wissen und Bildung“ und plädierten für eine besondere Rolle der Kultur bei der revolutionären gesellschaftlichen Transformation.[3] In neuen Zeitschriften schufen und debattierten Intellektuelle über den theoretischen Rahmen für das, was als „Kultursozialismus“ bekannt wurde. In einer Ausgabe der Zeitschrift „Kulturwille“ stellte Richard Weimann, Sekretär des Reichsausschusses für sozialistische Bildungsarbeit, Forderungen im Namen dieser neuen Kulturbewegung auf. Er kritisierte die sozialistische Bildung der Vorkriegszeit für ihre politische Marginalität und ihre „geistige Enge und doktrinäre Einseitigkeit“. Nun da man erkannt habe, dass der Sozialismus „von seinen Anhängern, wenn auch vielleicht unbewußt, immer als Weltanschauung, als höhere sittliche Idee, ja als Religion angesehen worden“ war, sei es möglich, „sich mit der Geistigkeit unsrer Zeit auseinanderzusetzen und alles mit neuem Geiste mit neuer Gesinnung zu durchdringen“ und die Massen für die demokratische Idee und für eine „neue Volksgemeinschaft“ zu gewinnen.[4] Um dieses Ziel zu erreichen, forderte Weimann eine „sozialistische Kultur- und Bildungsbewegung“, die nicht mehr „wie früher ein Anhängsel oder eine ‚Einrichtung’ der Partei oder der Gewerkschaften“, sondern diesen „ebenbürtig“ sei. Dieselbe Forderung wurde auf der Leipziger Kulturwoche von dem führenden SPD-Politiker Heinrich Schulze erhoben, der die Kulturbewegung als „dritte Säule“ des Sozialismus sehen wollte.[5] Die aktive Beteiligung freigeistiger Intellektueller, die im Namen der Kultur übersteigerte Ansprüche erhoben, sowie die Idee einer „dritten Säule“ – all das deutet auf einen starken Einfluss von monistischer Weltanschauung und Säkularismus auf den Kultursozialismus hin, der von der historischen Forschungsliteratur jedoch bisher nicht untersucht worden ist.

Der deutsche Kultursozialismus hatte Verbindungen zu den kulturellen Experimenten im „Roten Wien“ der Zwischenkriegszeit und der sowjetischen Avantgarde, deren Versuche, Kultur und Kunst für das utopische Projekt der Schaffung eines sozialistischen „Neuen Menschen“ nutzbar zu machen, auf das Interesse der Geschichtswissenschaft gestoßen sind. Anson Rabinbach zufolge konzentrierten sich die Wiener Sozialisten auf Kultur und Bildung als pragmatische Antwort auf ihre ambivalente politische Position im Österreich der Zwischenkriegszeit. Die Partei hatte wenig Hoffnung, die frommen, konservativen Wähler im Hinterland für sich zu gewinnen. So wurde die Konzentration auf Kultur, Bildung und Weltlichkeit

3 W. Kaschuba, Lebenswelt und Kultur der unterbürgerlichen Schichten, S. 43.

4 R. Weimann, Die sozialistische Kulturbewegung, in: Kulturwille, 7 (1924), S. 108–110.

5 Die dritte Säule: Ein Rückblick auf die Leipziger Kulturwoche, in: Vorwärts, 14.8.1924.

zu einem Mittel, um das städtische Milieu gegen reaktionäre Tendenzen zu festigen und gleichzeitig die Hoffnung auf eine positive Wende in der Zukunft zu nähren.[6] In der frühen Sowjetunion sind die großen kulturellen Experimente der Avantgarde mit der sich entfaltenden Dynamik der revolutionären Transformation im kurzen Jahrzehnt zwischen dem Ende des Bürgerkriegs und der Etablierung stalinistischer Kulturformen in den frühen 1930er Jahren in Verbindung gebracht worden.[7] In Anlehnung an Antonio Gramsci haben einige Historiker die Kultur als eine zentrale politische Arena im Europa der Zwischenkriegszeit interpretiert, und zwar gerade in der postrevolutionären Situation, als der „Bewegungskrieg" einem „Stellungskrieg" wich.[8] Im Gegensatz dazu gelangt Dieter Langewiesche zu einer pessimistischeren Lesart des deutschen Kultursozialismus als einer Randerscheinung der Zwischenkriegszeit. In seinen Augen stellten die Bildungstheorien des Kultursozialismus den „Realitätsbezug und Pragmatismus" von SPD und Gewerkschaften nicht ernsthaft in Frage.[9] Der Kultursozialismus habe lediglich den „Utopieverlust in der Arbeiterbewegung" kompensiert, den die Sozialisten in den Betrieben und in der parlamentarischen Demokratie erlebten.[10] Ohne die Relevanz revolutionärer Hoffnungen oder Enttäuschungen für kulturelle Innovationen zu leugnen, verfolgt dieses Kapitel einen anderen Erklärungsansatz. Der Kultursozialismus wird als ein weiterer Ausdruck des Säkularismus und insbesondere des Monismus verstanden, der als eine Wissensform eng mit sozialer Opposition verknüpft war. Anstatt wie vor dem Krieg den Sozialismus von außen zu beeinflussen, wurden die monistischen Intellektuellen mit der Revolution von 1918 Teil des sozialistischen Milieus und versuchten, dort ihre kulturellen Visionen zu verwirklichen. Die Bedeutung dieser Gruppe blieb auch kirchlichen Beobachtern nicht verborgen, wie etwa dem katholischen Apologeten Desiderius Breitenstein, der 1930 feststellte:

> „Erst der reiche Zustrom, den der Sozialismus infolge des politischen Zusammenbruchs aus freisinnigen freidenkerischen Kreisen erfuhr, brachte den Revisionismus auf mehr spekulativem Gebiete. Das Freidenkertum, mit dem der Sozialismus von jeher sympathisierte, gewinnt immer mehr Einfluß in der sozialistischen Bewegung, was sich auch zweifellos in der Erziehungsbewegung auswirken wird."[11]

6 A. Rabinbach, Red Vienna, S. 189.
7 R. Stites, Revolutionary Dreams; K. Clark, Petersburg.
8 N. N. Kozlov/E. D. Weitz, Reflections on the Origins of the „Third Period", S. 387–410.
9 D. Langewiesche, Erwachsenenbildung, S. 348.
10 D. Langewiesche, Arbeiterkultur in Österreich, S. 49.
11 D. Breitenstein, Die sozialistische Erziehungsbewegung, ihre geistigen Grundlagen und ihr Verhältnis zum Marxismus, S. 93.

Im Folgenden wird diese These Breitensteins aufgegriffen. Anstatt den Einfluss der Freidenker als Ganzes zu beleuchten, konzentriert sich die Untersuchung auf eine bestimmte Gruppe ehemals liberaler, monistischer Intellektueller, die Schlüsselpositionen in der Organisation, Praxis und Theorie des Kultursozialismus einnahmen.

Wie die Betrachtung des Leipziger und Berliner Milieus im fünften Kapitel deutlich gemacht hat, spielte der Monismus in der Arbeiterbildung der Vorkriegszeit eine bedeutende Rolle. Autobiografien zeigen, dass viele Arbeiter zur Weltanschauung des materialistischen Monismus konvertierten. Führende Theoretiker des internationalen Vorkriegssozialismus wie der deutsche „Arbeiterphilosoph" Joseph Dietzgen oder der Russe Georgi Plechanow wurden mit dem Monismus in Verbindung gebracht.[12] Hier soll jedoch die These vertreten werden, dass der Monismus gerade in der Weimarer Republik seinen bedeutendsten Beitrag zur sozialistischen Kultur leistete. Dazu müssen nicht nur die bestehenden Darstellungen des Kultursozialismus berichtigt werden, sondern auch die Geschichte des Monismus. Die meisten Darstellungen enden mit der Auflösung des Deutschen Monistenbundes (DMB) im Ersten Weltkrieg.[13] Doch wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, war der historische Einfluss des Monismus sehr viel langlebiger und reichte von den 1840er bis in die 1940er Jahre.[14] Diese längere Zeitspanne wird in einer autobiografischen Skizze des Leipziger Monisten Robert Riemann aus dem Jahr 1957 angedeutet, in der er voller Stolz schreibt, dass der „zahlenmäßig schwache" Monistenbund der wilhelminischen Ära in der Lage war, zu einer „millionenstarken" Bewegung in der Weimarer Republik zu werden.[15] Riemann war ein Gymnasiallehrer und Vorkriegsliberaler, der 1923 der SPD beitrat.

Dieses Kapitel schreibt eine Geschichte des Monismus und dessen Einfluss auf den Sozialismus der Weimarer Zeit. Es untersucht, wie monistische Intellektuelle ihre Ideale in einen neuen Kontext übersetzten, transformierten und propagierten. Nach einem kurzen Überblick über den Werdegang dieser Intellektuellen wird analysiert, wie sie ihre monistischen Kulturtheorien in die intensiven Diskussionen über die Rolle der Kultur in der marxistischen Theorie einbrachten. In der zweiten Hälfte werden einige Fallstudien vorgestellt, die zeigen, wie der Monismus in den

12 J. Dietzgen, Erkenntnis und Wahrheit; G. Plekhanov, Die Entwicklung der monistischen Geschichtsauffassung.

13 G. Hübinger, Die Monistische Bewegung; P. Ziche (Hg.), Monismus um 1900; R. Nöthlich et al., Weltbild oder Weltanschauung?

14 T. H. Weir, The Riddles of Monism, S. 1–44.

15 R. Riemann, Mein achtzigster Geburtstag, in: Dummheit und Einsicht – Aus meinem Leben (1877–1957) (Hg. Tord R. Riemann, www.hugo-riemann.de, 1961), S. 5.

wichtigsten Bereichen der Arbeiterkulturbewegung Einzug hielt: Sexualreform, Körperkultur, Ritualkultur und Bildungsreform.

Die Generation der Monisten von 1918

Die monistischen Sozialisten der Weimarer Republik stellen die zweite Generation sozialistischer Intellektueller dar, die dieses Buch untersucht. Die erste war die der Redner der Berliner freireligiösen Gemeinde, die um 1890 die öffentliche Bühne betraten. Nach ihrem kurzen Ausflug in den plebejischen Sozialismus setzten Bruno Wille und Wilhelm Bölsche ihre Hoffnungen auf den Monismus und waren Mitgründer des Giordano-Bruno-Bundes im Jahr 1900 und des Monistenbundes im Jahr 1906. Abgesehen vom quixotischen Heinrich Peus gab es kaum Berührungspunkte zwischen den elitären „Sozialingenieuren" (Gangolf Hubinger) im DMB und der Vorkriegs-SPD. Das änderte sich grundlegend während des Ersten Weltkriegs. Wie wir im letzten Kapitel gesehen haben, verschrieben sich viele Mitglieder des DMB – darunter die Führungsfiguren Haeckel und Ostwald – dem Nationalismus. Auf Dauer konnten sie aber die Mehrheit der Monisten nicht mit sich ziehen. Wichtige Ortsgruppen wie etwa in Berlin, Hamburg und Wien hielten an der pazifistischen Sache fest, wobei die Berliner Monisten den Kern des Bund Neues Vaterland (BNV) bildeten.[16] Im Verlauf der Revolution bewegten sich diese linken Monisten in drei Richtungen. Einige blieben autonome Radikalliberale, eine kleine Minderheit fand ihren Weg in die junge kommunistische Bewegung, die meisten aber traten entweder der SPD oder der USPD bei.

Zu den Vertretern der ersten Richtung gehörten u. a. die Sexualreformerin und führende Feministin Helene Stöcker und der Pazifist Otto Lehmann-Rüßbüldt. Beide arbeiteten offen mit den Sozialdemokraten zusammen, blieben aber mit der radikaldemokratischen Bewegung verbunden.[17] Im April 1919, inmitten der revolutionären Unruhen in Berlin, bekräftigte Stöcker die elitäre Vision des wilhelminischen Monismus. Ihrer Auffassung nach könne nur eine Avantgarde-Minderheit den Weg in eine demokratische Zukunft weisen. Sechs Monate später bekräftigte sie die Bedeutung kultureller und psychologischer Faktoren gegenüber wirtschaftlichen für die Transformation der Gesellschaft. Ihrer Meinung nach würden Veränderungen in den Eigentumsverhältnissen übergeordnete Anliegen bleiben, die

16 D. Fricke, Deutsche Demokraten, S. 193.

17 Stöcker, Lehmann-Rußbüldt und Ossietzky waren 1909 dem von Rudolf Breitscheid gegründeten Demokratischen Verein beigetreten, der nicht lange Bestand hatte. Während Breitscheid sich der SPD anschloss, blieb Ossietzky den Idealen der Märzrevolution von 1848 treu und gründete 1924 die Republikanische Partei.

den Menschen nicht verändern könnten, wenn es nicht gelänge, auch die Seelen der Menschen zu verändern.[18] Ein weiterer Vertreter dieser Gruppe war Carl von Ossietzky, der später als Herausgeber der „Weltbühne" zu einem der führenden linken Intellektuellen Weimars wurde. Heute erinnert man sich weniger an seinen Monismus, sondern eher an seinen Pazifismus und seine bissigen Kommentare gegen die Nationalsozialisten, die ihm zwar den Friedensnobelpreis einbrachten, aber auch zu seiner Inhaftierung in einem Konzentrationslager führten und ihn schließlich das Leben kosteten.[19] Im Jahr 1921 verfasste er den Kommentar zum „Weltfrieden" für den vierten Programmentwurf des Deutschen Monistenbundes. Darin erklärte er den Krieg als „Überbleibsel früherer tierischer Entwicklungsphasen unseres Geschlechts". Die Monisten würden sich dagegen „zum wissenschaftlichen Pazifismus und zum Internationalismus bekennen" und „für einen Völkerbund" eintreten, „der alle Nationen zu einer gleichberechtigten Kulturgemeinschaft zusammenschließt".[20] Trotz ihrer hochgesteckten Ziele schrumpfte die Mitgliederzahl des DMB bis Mitte der 1920er Jahre erheblich zusammen.[21]

Zu den Monisten, die sich der kommunistischen Bewegung anschlossen, gehörte Ernst Reuter, der 1913 als Referendar an der monistischen Kampagne für den Kirchenaustritt teilgenommen und sich im BNV gegen den Krieg engagiert hatte. Nach seiner Rückkehr aus dem russischen Exil, wo er mit den Bolschewiken zusammengearbeitet hatte, stieg er in der neuen Kommunistischen Partei Deutschlands schnell auf und wurde 1921 Generalsekretär. Noch im selben Jahr fiel er parteiinternen Säuberungsaktionen zum Opfer. Er trat der SPD bei und erlangte nach dem Zweiten Weltkrieg als glühender Antikommunist und Bürgermeister von West-Berlin während der Berliner Luftbrücke Berühmtheit.[22] Viktor Stern, ein deutschsprachiger tschechischer Jude, der 1914 in der Zeitschrift „Das Monistische Jahrhundert" die Frage „Kann der Monismus die Religion ersetzen?" gestellt hatte, schloss sich ebenfalls der kommunistischen Bewegung an, blieb ihr aber ein Leben lang treu. In der Zwischenkriegszeit wurde er führendes Mitglied der tschechischen Freidenker und nach dem Krieg ein wichtiger Funktionär in der DDR.[23] Die Ham-

18 Zitiert in: K. McGuire, Feminist Politics Beyond the Reichstag, S. 147 f.

19 Istvan Deak ist der Auffassung, Ossietzky sei kein Anhänger des Monismus gewesen und lediglich sein Antiklerikalismus habe ihn zum Monistenbund gebracht. Deak übersieht dabei die monistischen Verbindungen anderer Weltbühne-Mitarbeiter. I. Deak, Weimar Germany's Left-Wing Intellectuals, S. 52.

20 C. v. Ossietzky, Weltfrieden, in: Monistische Monatshefte, 6/2 (1.2.1921), S. 83–85.

21 LAB B Pr. Br. Rep. 042, Nr. 8985, DMB Vereinsregister.

22 E. Reuter, Schriften, S. 188 f., 300, 346–355.

23 V. Stern, Kann der Monismus die Religion ersetzen?, in: Das Monistische Jahrhundert, 50 (1914), S. 1401–1411; I. Polianski, Von der „Lockerung der Erbanlagen", S. 202–227.

burger Lehrer Heinrich Meyer und Hans Kippenberger verbanden Monismus und Kommunismus. Kippenberger, Sohn eines Leipziger freireligiösen Predigers, war 1920 von der USPD zur KPD übergetreten und spielte gleichzeitig eine führende Rolle in der monistischen Jugendbewegung „Sonne". Hermann Remmele, Mitglied des Zentralkomitees der KPD, schrieb einen bissigen Bericht an Stalin über die „Intellektuellen bezw. Halbintellektuellen, die aus der bürgerlichen Monistenbewegung in Hamburg hervorgegangen sind". Remmele, der selbst aus der Arbeiterklasse stammte und die Berliner Parteihochschule aus der Vorkriegszeit absolviert hatte, machte sich über diese Gruppe und ihre Bildung „aus zweiter Hand" lustig: „In der Zeit, wo die jungen Arbeiter und auch junge Intellektuelle Marx, Engels und Parteiliteratur studierten, studierten diese Intellektuellen Nietzsche, Mach, Kant, Hegel. Von allen diesen aber nur soviel, als in dem ‚Handbuch der Philosophie' zu lesen ist."[24] Trotz aller Unterschiede hatten Meyer, Kippenberger und Remmele erfolgreiche Karrieren in der KPD und saßen als Abgeordnete für die Kommunisten im Reichstag, wurden aber während ihres Moskauer Exils im Zuge der stalinistischen Säuberungsaktionen 1937 und 1939 hingerichtet.[25]

Die große Mehrheit der linken Monisten wurde und blieb sozialdemokratisch. Das folgende Sample, das keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, umfasst neunzehn sozialdemokratische Monisten. Die Kriterien für die Auswahl sind (a) Mitgliedschaft in einer monistischen Organisation oder Autorschaft von Artikeln in monistischen Zeitschriften zwischen 1906 und 1930 und (b) enge Zusammenarbeit mit oder Mitgliedschaft in einer der sozialistischen Parteien während der Weimarer Republik (siehe Kurzbiografien in Anhang 3).[26] Die meisten Mitglieder dieser Gruppe hatten sich vor dem Krieg in monistischen Kreisen engagiert und gehörten zu den „Novembersozialisten", also solchen, die kurz vor oder während des Ausbruchs der Revolution im November 1918 der USPD oder der SPD beitraten. Dazu zählten die ehemaligen Lehrer Dr. Kurt Löwenstein, Fritz Gansberg, Maria Krische, Dr. Robert Riemann, Max Zelck und Prof. Theodor Hartwig, die Wissenschaftler Dr. Magnus Hirschfeld (Sexualwissenschaft), Prof. Julius Schaxel (Biologie) und Dr. Paul Kammerer (Biologie), sowie die Techniker Paul Krische (Chemie) und Alexander Futran (Ingenieurswissenschaft).

---

24 Remmele-Memorandum 25.12.1932, in: Deutschland, Russland, Komintern – Dokumente (1918–1943), S. 900; H. Kippenberger/A. Franck, Monistische Jugendbewegung „Sonne": Referate, in: Monistische Bibliothek, 23 (1921).

25 Zwei ehemalige Wanderlehrer der SPD und spätere Kommunisten, Hermann Duncker und Otto Rühle, verkehrten häufig mit den sozialistischen Monisten.

26 Ausnahmen sind Magnus Hirschfeld und Adolf Koch. Hartwig und Kammerer waren keine deutschen Staatsbürger, werden hier aber wegen ihres großen Engagements in deutschen Debatten genannt.

Eine kleinere Gruppe von Monisten hatte sich bereits vor dem Krieg der SPD angeschlossen, darunter die Lehrer Dr. Max Hermann Baege und Otto Jenssen, der Rechtsanwalt Dr. Hermann Heimerich und die Zeitungsredakteure Heinrich Peus und Georg Engelbert Graf. Schließlich umfasst unser Sample Personen, die erstmals in der Weimarer Republik in monistischen und sozialistischen Kreisen in Erscheinung traten: den Arzt Dr. Max Hodann und die Lehrer Dr. Anna Siemsen und Adolf Koch.

Ein Vergleich dieser Gruppe mit der Generation von 1890 weist starke Kontinuitäten auf. Konfessionell gesehen verließen alle oder fast alle monistischen Sozialisten offiziell ihre Geburtskonfession und wurden Dissidenten. Die meisten von ihnen waren protestantischer Herkunft (12), aber ebenso wie bei der Generation von 1890 gab es auch eine beträchtliche Anzahl ehemaliger Juden (5).[27] Kontinuitäten finden sich auch in Bezug auf Geschlecht, Bildung und Beruf. Die selbsternannten Intellektuellen waren zumeist Männer (17 von 19), deren Hauptanspruch auf eine Führungsrolle in der sozialistischen Bewegung auf ihrer höheren Bildung beruhte, die sie meist an Universitäten oder Lehrerbildungseinrichtungen erworben hatten. Beruflich waren nur zwei sozialistische Monisten aktive Wissenschaftler, während einige aus den „freien Berufen“ kamen (zwei Ärzte, ein Ingenieur und ein Chemiker). Vor allem aber waren sie Lehrer. Wie in Kapitel 3 ausgeführt, nahmen Gymnasial- und Volksschullehrer eine Zwischenstellung in der Beamtenhierarchie ein. Einerseits unterstanden sie ihren Vorgesetzten (Professoren sowie kirchliche und staatliche Beamte), waren es aber andererseits gewohnt, in den Milieus der Kinder, die sie unterrichteten, eine Führungsrolle auszuüben. Krieg und Revolution führten zu einer strukturellen Krise der staatlichen Bürokratie, die es den Lehrern ermöglichte, sich aus diesen Hierarchien zu befreien. Der Vorsitzende des überregionalen sozialdemokratischen Lehrerverbandes, Kurt Löwenstein, verglich die Revolution mit einem Sturm, der viele Lehrer verwirrt zurückgelassen habe wie „leicht befrachtete[n] Boote“, die der Versuchung ausgesetzt waren, den „ihnen sicherer erscheinenden Hafen der Reaktion“ anzusteuern. Doch für diejenigen Lehrer, die die „geistige und geistliche Bevormundung des alten Regimes“ bereits innerlich ablehnten, brachte der Zusammenbruch des Obrigkeitsstaates eine Befreiung. Löwenstein stellte fest, dass die sozialistischen Lehrer „mitten in den Reihen der Arbeiterschaft“ stünden, und ihre „Verschmelzung mit

27 Dem Historiker Heiner Fangerau zufolge identifizierten die Kirchen und die nationalistische Rechte den Monismus zunehmend mit dem Judentum. H. Fangerau, Monism, Racial Hygiene, and National Socialism.

der Arbeiterbewegung“ so „innig geworden“ sei, „daß sie bereits jetzt Führerpositionen von dauernder Bedeutung bezogen haben“.[28]

Löwensteins Metapher von den Lehrern als Booten, die von Stürmen bedroht den schützenden Hafen suchten, ist ein treffendes Bild für das Verständnis der neuen Situation der monistischen Intellektuellen innerhalb der sozialistischen Bewegung nach 1918. Unsere Untersuchung der Generation von 1890 hat gezeigt, dass „bürgerliche“ Intellektuelle, die eine Position in der SPD oder ihren Organisationen annahmen, mit diesem Schritt die Hoffnung auf eine staatliche Anstellung aufgeben mussten. Fritz Kunert, Carl Pinn und Bruno Wille wussten, dass sie nicht mehr als Volksschul- oder Gymnasiallehrer arbeiten konnten. Die Revolution von 1918 änderte dies grundlegend. In dieser Zeit wurden einige freigeistige Intellektuelle schlagartig in die Staatsverwaltung katapultiert.[29] Auch nach dem Ausscheiden der Sozialdemokraten aus der Reichsregierung behielten USPD und SPD die Kontrolle über viele Kommunal- und Landesregierungen, die Schulen, Theater und andere kulturelle Einrichtungen finanzierten. In Berlin zum Beispiel, wo die USPD bei den Wahlen zur Stadtverordnetenversammlung 1920 38 Prozent und die SPD 17 Prozent der Stimmen erhielten, gab es erstmalig die Chance auf eine Umsetzung sozialistischer Bildungspolitik. Neue weltliche Schulen wurden gegründet, die linken Lehrern Führungspositionen ermöglichten. Die teilweise Sozialisierung des Gesundheitswesens bot Karrieremöglichkeiten für Ärzte wie Max Hodann, die über städtische Einrichtungen in der Sexualberatung tätig waren. Monistische Intellektuelle drängten auf die „Vergemeinschaftung“ von zuvor kirchlichen oder von privater Hand angebotenen Dienstleistungen.[30] Die Gewerkschaften, bei denen viele tausende Menschen angestellt waren, boten zahlreiche Beschäftigungsmöglichkeiten für linke Intellektuelle wie Georg Engelbert Graf, der die Zentrale Bildungsstelle der Metallarbeitergewerkschaft leitete.[31] Monistische Intellektuelle fanden auch in den zahlreichen Arbeiterkulturvereinen, deren Mitgliederzahl während der Weimarer Republik ihren Höhepunkt erreichte, ein offenes Ohr und Möglichkeiten für bezahlte Arbeit.[32] Um 1928 gab es etwa 1.200.000 Mitglieder in den sozialistischen Sportvereinen, 320.000 in den Arbeitergesangsvereinen, 600.000 Abonnenten der Volksbühnen, 100.000 Mitglieder der Naturfreunde und über eine halbe Million in

28 K. Kerlow-Löwenstein, Über die gesellschaftliche Stellung und Funktion des Lehrers, in: Kulturwille, 7 (1924), S. 111 f.

29 Max Hermann Baege wurde Unterstaatssekretär im preußischen Kultusministerium.

30 O. Jenssen, Die Sozialisierung des Wohnungswesens, in: Die sozialistische Gemeinde, 2/1 (1.1. 1920).

31 D. Langewiesche, Politik – Gesellschaft – Kultur, S. 375.

32 P. Lösche/F. Walter, Zur Organisationskultur der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung in der Weimarer Republik, S. 511–536; W. L. Guttsman, Workers’ Culture in Weimar Germany.

den verschiedenen sozialistischen Freidenkerverbänden. Der Historiker W. L. Guttsman schätzt, dass die Zahl der Mitglieder in diesen Vereinen die der Parteimitglieder um mindestens zwei zu eins übertraf.[33]

Kurzum, der Sozialismus bot einen betriebsamen Hafen für ehemalige liberale Monisten, die sich in den Parteien, Gewerkschaften, kulturellen Organisationen und kommunalen Bürokratien engagierten. Ein gutes Beispiel dafür ist Karl Löwenstein, das wohl politisch erfolgreichste Mitglied der untersuchten Kohorte. Nach einer sozial und emotional schwierigen Kindheit brach Löwenstein um 1908 sein Studium an einem Rabbinerseminar in Berlin ab und begann, Vorträge zu halten und für freigeistige Organisationen wie die Gesellschaft für ethische Kultur und den Monistenbund zu schreiben. Durch den Kriegsdienst radikalisiert, trat er 1918 in die USPD ein, wo er schnell zu einem der wichtigsten Parteifunktionäre für Bildungspolitik aufstieg. 1920 wurde er von den beiden sozialistischen Parteien für den Posten des Oberstadtschulrats nominiert, dem höchsten Amt im Berliner Schulwesen, doch seine Kandidatur scheiterte an den scharfen Protesten von Konservativen und Kirchenführern. Als Stadtverordneter für Bildung im proletarischen Bezirk Neukölln leitete er die Kampagne für den Aufbau von weltlichen Schulen.[34] Neben seiner erfolgreichen politischen Karriere (von 1920 bis 1933 war er Reichstagsabgeordneter) engagierte er sich auch für den Monismus. Beides verschmolz in seiner Leitungsfunktion bei der Bildungsreform und der sozialistischen Kinderfreundebewegung. Löwenstein schrieb häufig für Parteiblätter wie die „Marxistische Tribüne“ und die von G.E. Graf herausgegebene „Sozialistische Jugend“, für reformpädagogische Publikationen wie die von Baege gegründete „Die Neue Erziehung“ und Freidenker-Zeitschriften wie „Der Atheist“ und „Monistische Monatshefte“.

Ein weiterer einflussreicher Monist war der Biologe Julius Schaxel, ein treuer Schüler Ernst Haeckels, der während des Krieges den Weg zur sozialistischen Bewegung fand. Nach dem Sieg der Sozialisten bei den Thüringer Landtagswahlen wurde Schaxel im Februar 1923 durch die Universitätsreform in eine Schlüsselposition berufen, was ihm die Feindschaft vieler nationalistischer Professoren einbrachte. Mit dem Sturz der Regierung ein Jahr später wurde er aus dem Amt gedrängt. Sein politisches und reformerisches Engagement führte zunehmend zu einer Entfremdung vom universitären Umfeld, so dass sich Schaxel mehr und mehr der sozialistischen Bildung widmete. Als sozialistische Konkurrenz zu Deutschlands bekanntester populärwissenschaftlicher Zeitschrift „Kosmos“ gründete er die

33 W. L. Guttsman, Arbeiterkultur in der Spannung von Systembejahung und Klassenkampf, S. 17. H. Wunderer, Arbeitervereine und Arbeiterparteien.

34 Siehe die biografische Skizze in der Einleitung zu K. Löwenstein, Sozialismus und Erziehung.

„Urania". Von 1924 bis zu ihrer erzwungenen Schließung im Jahr 1933 wurden die Urania-Hefte regelmäßig in einer Auflage von 25.000 Exemplaren gedruckt.[35] Der Historiker Nick Hopwood hat die Mitarbeiter der Urania als „führende Kulturproduzenten" bezeichnet; tatsächlich waren viele von ihnen Monisten, darunter Paul Kammerer, Heinrich Schmidt, Max Hermann Baege, Theodor Hartwig, Georg Engelbert Graf, Max Hodann und Anna Siemsen. Ihnen allen bot die sozialistische Kulturbewegung eine praktische Arena, in der sie großangelegte Experimente durchführen konnten, um die monistische Weltanschauung mit neuen Formen der Gemeinschaft zu verschmelzen – Experimente, die vor 1918 weitgehend auf das Reißbrett der Fantasie beschränkt geblieben waren.

Kultur und Revolution: Neukantianismus versus Monismus

Zur Verwirklichung ihrer weitreichenden Pläne einer kulturellen Transformation im sozialistischen Milieu waren die Monisten zu einer grundlegenden Neubestimmung der Kultur und ihrer Verortung in der marxistischen Revolutionstheorie gezwungen. Wie wir im fünften Kapitel gesehen haben, wollten in der Vorkriegszeit Monisten wie Wilhelm Ostwald den Marxismus durch den Monismus ersetzen. Nach dem Krieg und nach der gescheiterten Revolution in Ungarn erklärte Karl Polanyi, einst ein glühender Bewunderer von Ostwalds Monismus und führender Budapester Freidenker, dass der Marxismus jede Verbindung zur Realität verloren habe. Ihm zufolge benutzten die revolutionären Parteien den „toten Marx" wie die Leiche eines Sultans, der auf sein Pferd geschnallt wurde, um seine Krieger in der Schlacht bei Laune zu halten.[36] Diese Argumente waren bereits im Revisionismus-Streit innerhalb der Vorkriegs-SPD aufgetaucht. Insgeheim hatten viele führende Sozialisten Zweifel an der Vorhersagekraft des Marxismus, hielten aber an den von Marx aufgestellten dogmatischen Wahrheiten in der Auslegung Karl Kautskys fest, weil diese die Partei zusammenhielten. Krieg und Revolution sprengten diesen Konsens und führten zu einer Krise des Kautskianismus und des wirtschaftlichen Determinismus. Die deutschen Kommunisten folgten dem Beispiel Wladimir Lenins und unterzogen Kautskys Strategie des „revolutionären Attentismus" einer ver-

35 N. Hopwood, Producing a Socialist Popular Science in the Weimar Republic, S. 121; D. Fricke, Julius Schaxel (1887–1943).

36 In seiner Funktion als Sekretär des Zentralverbands der ungarischen Freidenker teilte Karl Polányi Wilhelm Ostwald am 19.5.1913 mit, dass ihre Zeitung Szabad Gondolat (Freies Denken) „den Ausbau der monistischen Weltanschauung und insbesondere des sittlichen Weltbildes, welches dieses in Gefolge hat, anstrebt". BBAW, NL Ostwald, Nr. 4119. Zu Polányis Monismus siehe G. Dale, Karl Polanyi, S. 46 f.

nichtenden Kritik. Für die Mehrheitssozialisten hatte sich der Revisionismus dagegen als richtig erwiesen: Immerhin schuf die Demokratie nun die Grundlage für einen friedlichen Übergang zu einer egalitäreren Gesellschaft. An beiden Polen dieses Gegensatzes – und dazwischen – entstanden neue Theorien zur Entwicklung und Förderung des für den Übergang zum Sozialismus erforderlichen revolutionären Willens durch Bildung und Kultur.[37]

Zwei philosophische Schulen stießen dabei im Weimarer Kultursozialismus aufeinander: der Neukantianismus und der Monismus. Anstatt Marx und Kautsky rundheraus abzulehnen, versuchten beide Schulen, sich als deren legitime Erben zu positionieren und von dort aus Revisionen des Kautskianismus vorzunehmen. Ein Beispiel dafür sind zwei Festschriften, die 1924 zum 70. Geburtstag Kautskys erschienen. In einer Sonderausgabe der Parteizeitung „Die Gesellschaft" erinnerte der führende Neukantianer der Partei Karl Vorländer an den Ausspruch Kautskys, der Marxismus werde zu „leerer Begriffsspielerei", wenn man vergesse, dass „der menschliche Wille" die Triebkraft wirtschaftlichen Handelns sei und dass insbesondere die Intellektuellen nur durch Idealismus und durch die Betonung des „Endziels" für die Bewegung gewonnen werden könnten.[38] Vorländer selbst vertrat die Ansicht, dass die sozialistische Transformation nicht auf wirtschaftlicher Notwendigkeit beruhe, sondern durch eine ethische Entscheidung herbeigeführt werden müsse, die durch Bildung kultiviert werden könne. In einem programmatischen Text im Vorfeld des Görlitzer Parteitags von 1921 vertrat Vorländer die Ansicht, der Sozialismus solle nicht mehr als eine durch die Entfaltung des Weltgeistes begünstigte historische Mission des Proletariats betrachtet werden, sondern als „Gemeinschaft frei wollender Menschen".[39] Der Jurist Gustav Radbruch, führender SPD-Intellektueller und ebenfalls Neukantianer, sagte voraus, dass die Kultivierung des ethischen Idealismus durch die sozialistische Erziehung eine „religiöse Welle" befördern würde. „Man möchte das, was in diesem Lebensgefühl heraufkommt, als eine neue Diesseitsreligion bezeichnen, zwar Religion ohne Gott und Bekenntnis, ohne Kirche und Jenseits, aber doch Religion."[40] Zwar entsprach dieses Plädoyer für die „Diesseitsreligion" in gewissem Sinne der Auffassung der Freidenker. Gleichzeitig polemisierte Radbruch aber in derselben Rede gegen das Dogma der „Priester des Atheismus" und stellte sich wenige Sätze später unter Anwendung desselben

37 G. P. Steenson, Karl Kautsky 1854–1938.

38 K. Vorländer, Kautsky als Philosoph, S. 24.

39 K. Vorländer, Zu den philosophischen Grundlagen unseres Parteiprogramms, S. 10–17 (Zitate S. 13, 15 f.).

40 G. Radbruch, Die weltliche Gemeinschaftsschule, S. 21, 11.

ethischen Idealismus hinter die religiösen Sozialisten, indem er den Sozialismus mit einem „Umdenken der christlichen Ethik der Liebe“ gleichsetzte.[41]

Der Neukantianismus kam auch in radikalen Varianten daher, die vor allem linke Sozialisten ansprachen. Der charismatische Philosoph Leonard Nelson, der in Göttingen eine Gruppe begeisterter Studenten um sich scharte, gründete 1917 den Internationalen Jugendbund (IJB). Nach dem Krieg gab er an, der Bund verfolge einen „revolutionären Revisionismus“ und begann eine enge Zusammenarbeit mit der USPD. Voraussetzungen für die Mitgliedschaft im IJB, dessen lokale Zellen mit strenger Disziplin geführt wurden, war die Ausübung von Lebensreformpraktiken (Vegetarismus und Abstinenz) und der Kirchenaustritt. Nelsons Gruppe arbeitete auch eng mit den proletarischen Freidenkern zusammen. Die antiklerikale Agitation des IJB führte 1925 schließlich zum Ausschluss aus der SPD. Im Jahr 1926 wurde die Gruppe als Internationaler Sozialistischer Kampfbund (ISK) neugegründet.[42] Dass der neukantianische Idealismus mit positivistischem Monismus und Antiklerikalismus vereinbar war, zeigt sich auch im Werk Max Adlers und seiner Rezeption. Adler war ein führender Theoretiker der österreichischen Sozialdemokratie, der die deutschen Kultursozialisten inspirierte. Er war ein Produkt der einzigartigen intellektuellen Kultur Wiens um die Jahrhundertwende, in der die monistische Philosophie von Ernst Mach eine zentrale Rolle spielte. Machs Monismus, der sich durch eine tiefe erkenntnistheoretische Dimension auszeichnete, hatte großen Einfluss auf Adlers Generation und deren Streben nach einer Einheit der Wissenschaft, in der sozialistische Theorie und Naturwissenschaft zusammen ihren Platz finden konnten.[43] In seinem Artikel in der Festschrift „Soziologie im Marxismus“ beschrieb Adler den Marxismus als Wissenschaft mit eigenem Erklärungsbereich. „Marxismus“, schrieb er, „ist für uns also gleichbedeutend mit Soziologie, die nur ebenso nach ihrem grundlegenden Denker heißt, wie man die Physik des 19. Jahrhunderts als Newtonismus bezeichnet hat oder die Theorie der Entwicklung der tierischen Arten als Darwinismus“.[44]

Adler schrieb auch einen Beitrag für die zweite Festschrift zu Kautskys 70. Geburtstag 1924 mit dem Titel „Der lebendige Marxismus“, die von Otto Jenssen herausgegeben wurde und deren andere Autoren größtenteils sozialistische Monisten waren. Ihre Artikel zeigen schlaglichtartig, wie Kultur unter dem Vorzeichen des Monismus im Rahmen der revolutionären Theorie neu gedacht werden konnte. Sie

41 Zitiert in: Toleranz und Klassenkampf, in: Der Freidenker, 4/1 (1.1.1928).

42 S. Lemke-Müller, Ethischer Sozialismus und Soziale Demokratie, S. 34 f.

43 Inspiriert von Mach, machte der Wiener Kreis der logischen Positivisten die Einheit der Wissenschaft zu einem seiner Hauptanliegen. Siehe P. Ziche, Monistic Philosophy of Science, S. 159 – 177.

44 M. Adler, Karl Kautsky: Der Wahrer und Mehrer der Marx’schen Lehre, zum 70ten Geburtstage, S. 9.

gingen gemeinsam von der Diagnose aus, dass als der von Marx und Kautsky vorhergesagte Moment der Systemkrise im Herbst 1918 kam, die deutsche Arbeiterklasse nicht in der Lage war, die Macht zu übernehmen. Die Ursache dafür sei nicht ein Mangel an Organisation oder Disziplin gewesen, da es in Deutschland große, gut organisierte sozialistische Parteien gab. Die Revolution sei vielmehr gescheitert, weil es der Arbeiterklasse an revolutionärem Willen und Bewusstsein gefehlt habe. In ihrem Essay „Psychologische Voraussetzungen des Sozialismus" schrieb die Schulreformerin Anna Siemsen, dass „zum großen Teil die Unreife des Proletariats […] die Schuld" an den andauernden politischen Niederlagen der Linken trage.[45] Die Antwort, so Max Hodann, sei die Stärkung und Verankerung der „proletarischen Ideologie", die er nicht als Klassenbewusstsein auf der Grundlage des Marxismus, sondern als „innere Verfassung unserer Klassengenossen" beschrieb. Auch wenn die Ergreifung der politischen Macht eine notwendige Voraussetzung für die Beseitigung der Klassengesellschaft darstelle, so hänge es doch von der rechtzeitigen Umsetzung einer „vernünftigen Kulturpolitik" zur Erziehung der Massen ab, ob dieser Sieg von Dauer sein würde. Jenssen zeichnete in seinem Beitrag ein paradoxes Bild vom Stand der Dinge im Jahr 1924. Einerseits sah er die Gegenwart durch die „ungeheure Erweiterung des Kampffeldes" gekennzeichnet, in dem die Reaktion die Oberhand hatte, andererseits glaubte er, dass die deutsche Gesellschaft gerade den „Aufbau einer sozialistischen Kultur" erlebte, „deren Grundlagen wir heute zu schaffen suchen".[46]

Diese Monisten teilten also mit Vorländer und Adler die Überzeugung, dass das Bewusstsein eines der dringlichsten politischen Anliegen der Zeit war. Daraus entstand die Forderung nach einem neuen Arm der sozialistischen Bewegung, der sich dem Bewusstsein und der Kultur widmen sollte. 1920 glaubte Kurt Löwenstein, dass Deutschland neben dem bestehenden nationalen „Wirtschaftsrat", der die erhoffte Sozialisierung der Wirtschaft überwachen sollte, einen „Kulturrat" benötige, der alle kulturellen Bemühungen zentralisieren sollte.[47] Vier Jahre später, als das Scheitern der Revolution offenkundig geworden war, behauptete Löwenstein, nun stärker im dialektischen Sinne, dass die neue Kultur aus der alten geboren sei. „Das kapitalistische Wirtschaftschaos und die bürgerliche Gesellschaft", so Löwenstein, „sind in ihrer Zielsetzung so weit fortgeschritten, daß man die großen Tendenzen, unter denen sich das Werden der neuen Gesellschaft vollzieht, erkennen kann". Die Rolle von Kultur und Bildung bestehe darin, den Arbeitern die

45 A. Siemsen, Psychologische Voraussetzungen des Sozialismus, S. 383.

46 M. Hodann, Erziehungsarbeit und Klassenkampf, und O. Jenssen, Zur vierten Phase des Marxismus, in: Der lebendige Marxismus, S. 402, 404, 6–7.

47 K. Kerlow-Löwenstein, Der Kulturrat, in: Der Atheist, 9 (September 1920).

subjektiven Fähigkeiten zu vermitteln, um ihre objektive Mission zu erfüllen: „So wird der Kampf um den Sozialismus nicht nur eine Frage des gesellschaftlichen Seins, sondern des gesellschaftlichen Bewußtseins. So weitet sich die wirtschaftliche und politische Aufgabe zu einer Erziehungsaufgabe. Die Köpfe müssen revolutioniert werden, damit sie aus Erkenntnis und Verantwortung heraus Wegbereiter für das werdende Geschlecht werden.“ [48] Die Monisten glaubten, dass diese Revolutionierung der Köpfe durch Erziehung zur richtigen Weltanschauung aber auch durch Gemeinschaftserlebnisse innerhalb neuer sozialer Formen erreicht werden sollte.

Monismus als „erweiterter Marxismus“: Paul und Maria Krische

Nachdem wir den Raum umrissen haben, den die Monisten für ein neues Verständnis des Bewusstseins innerhalb der marxistischen Revolutionstheorie schufen, soll nun untersucht werden, mit welchen Inhalten sie diesen ausfüllten. Im Mittelpunkt stehen dabei die Publikationen von Paul und Maria Krische, die zwar nicht die einflussreichsten Monisten in der sozialistischen Bewegung waren, die jedoch auf theoretischer Ebene durch ihre Schriften und auf praktischer durch ihr Engagement in der Lebensreformbewegung die Verschmelzung von Monismus und Marxismus am deutlichsten veranschaulichen. Der Chemiker Paul und die Lehrerin Maria heirateten 1904. Sie bezeichneten ihre Beziehung als eine demokratische Gemeinschaft von Gleichen. Paul gab die Jugendzeitschrift des Monistenbundes „Die Sonne“ heraus und gründete „Asgard“, einen „Kulturbund für sozialethische Arbeit und geistigen Fortschritt“. Diese Organisation erreichte 1913 mit 169 Mitgliedern, von denen 110 in Berlin lebten, ihren Höhepunkt. Ganz im Sinne ihrer Programmatik für die „radikale Gleichberechtigung von Mann und Frau“ hatte Asgard ein fast ausgeglichenes Geschlechterverhältnis. Der Kulturbund zog junge Städter mit geringer Bildung aus den Berufen der „alten“ (Handwerker, Kaufleute) und „neuen“ (technische Assistenten und Assistentinnen, Verkäufer und Verkäuferinnen, Telefonistinnen) Mittel- und Unterschicht an. Krische, der sich neben dem Monismus auch für Eugenik interessierte, führte statistische Daten seiner Mitglieder über Religions- (107 Evangelische, 46 Dissidenten, 9 Juden und 7 Katholiken) und ethnische Zugehörigkeit (155 „Germanen“, 12 „Semiten“ und 2 „Slawen“).[49] In einer

48 K. Löwenstein, Das Kind als Träger der werdenden Gesellschaft, S. 5.

49 Asgard: Kulturbund für sozialethische Arbeit und geistigen Fortschritt, Dritter Bericht 1913, 1914, 1915 des Verbandes Groß-Berlin (o.J.).

gleichnamigen Publikation von 1918 sprach er sich für die „Jugendehe“ aus, um dem Geburtenrückgang entgegenzuwirken, der eugenisch gesinnte Freidenker bei Kriegsende alarmierte. 1917 veröffentlichte Krische die Monografie „Heimat!“, in der er die geografische Verwurzelung des deutschen Volkes in einer „Gemeinschaft von Scholle und Mensch“ propagierte. Trotz dieser völkischen Anklänge war Pauls Interesse an Eugenik und Rassentheorie ausgesprochen typisch für seine Generation von linksgerichteten monistischen Intellektuellen.[50]

Paul Krische wurde 1916 Vorstandsmitglied der Berliner Ortsgruppe des Monistenbundes. Beide Krisches engagierten sich in der freireligiösen Gemeinde. Am 12. November 1918, einem Tag nach Kriegsende, benannte Paul Krische „Asgard“ in „Bund für Kulturpolitik“ um und bot Vorträge von führenden USPD-Politikern und Linksliberalen an, darunter Eduard Bernstein, Heinrich Ströbel und Helene Stöcker. Im Dezember 1918 oder Januar 1919 trat das Ehepaar Krische der USPD bei. Beide wurden kurze Zeit später Mitglieder in der Zentralen Bildungskommission der Partei und veröffentlichten regelmäßig in USPD-Zeitschriften.[51] Gleichzeitig verstärkten sie ihre Arbeit in der sich entwickelnden sozialistischen Freidenkerbewegung.

Die Krisches nutzten ihre Positionen in der Partei, um die Integration von Monismus und Lebensreform in den Marxismus zu propagieren. Ihre Vorstellungen lassen sich am besten anhand von Maria Krisches Betrachtungen über das Fach „Gemeinschaftskunde“ – Marias eigene Bezeichnung für den Ethikunterricht – nachvollziehen, in dem sie die Kinder der freireligiösen Gemeinde Berlins und ab 1921 in 17 Berliner Schulen (durchschnittlich je 150 Schülern und Schülerinnen) unterrichtete. Entgegen den „bürgerlichen“ Monisten, die für einen einheitlichen Lehrplan für alle freidenkerischen Organisationen votierten, erklärte Krische, dass die Umgestaltung der Wirtschaftsbeziehungen die notwendige Voraussetzung für das ethische Projekt der Schaffung „des Gemeinschaftsmenschen“ sei. Doch statt die monistischen Ideale aufzugeben, stellte Krische sie in den Dienst der politischen Revolution und der wirtschaftlichen Sozialisierung. So wies ihr Lehrplan starke Kontinuitäten mit ihrem Vorkriegsmonismus auf. Er basierte auf einer evolutionären Leiter, die von der Naturwissenschaft zur Anthropologie, von den „Naturvölkern“ zu den „Kulturvölkern“, von „Formen der Arbeit“ zu „Formen der Ge-

50 P. Krische, Excelsior. Siehe auch: P. Krische, Von der Reinheit des Mannes; P. Krische, Heimat!; P. Krische, Jugendehe!.

51 Zwischen 1919 und 1922 veröffentlichten die Krisches Artikel in „Freiheit“, „Sozialistischer Erzieher“, „Der Sozialist“ und „Der Arbeiter-Rat“. BArch, Konvolut Krische.

meinschaft“ führte. All diese Tendenzen verschmolzen an einem zukünftigen Endpunkt: „Sozialistische Zeit: Religion ohne Gott, reines Gemeinschaftserlebnis“.[52]

Wie wir in Kapitel 4 gesehen haben, hatten sozialistische Bildungsexperten der Vorkriegszeit eine Aufgabenteilung zwischen naturwissenschaftlichem und historischem Materialismus vorgeschlagen, wobei Darwin die biologische und Marx die soziale Evolution erklärten. Für die Monisten der Weimarer Republik konnte es diese Trennung, die ihre Ambitionen im Bereich der Kultur begrenzten, nicht geben. Paul Krische plädierte für eine Verschmelzung von historischem und wissenschaftlichem Materialismus in einer Reihe von Artikeln in der USPD-Zeitschrift „Der Sozialist“, die 1921 vom Zentralverband proletarischer Freidenker (ZpF) als Buch mit dem Titel „Sozialismus und Religion“ veröffentlicht wurden. Trotz seiner Behauptung, eine Religionstheorie „auf dem Boden des Marxismus“ aufzubauen, handelte es sich in Wirklichkeit um eine Revision des Marxismus auf dem Boden des Monismus. Unter Berufung auf die Fortschritte „in den Forschungsgebieten der Soziologie, Völkerkunde, Seelenkunde (Psychologie), Lebenskunde (Biologie)“ führte Krische aus: dass „wir […] heute über das Wesen des Religiösen“ klarer sehen, „als dies vor 70 Jahren Ludwig Feuerbach und die von ihm Beeinflußten (Marx, Bebel) vermochten“.[53] Gegen die alte oder „orthodoxe“ marxistische Position sprach sich Krische für einen „erweiterten“ Marxismus aus, der „das Primäre und Richtungsgebende dagegen nicht in der Produktionsweise [sieht], sondern in dem, was die Produktion überhaupt erst erzeugt, in der Anlage des Menschen, in dessen Triebhaften“. Das wesentliche Fundament des „erweiterten“ Marxismus war also nicht die Ökonomie, sondern die Biologie. Dafür war ein Umdenken in der Religionspolitik erforderlich, denn Religion war Krische zufolge kein Epiphänomen, sondern eine historisch bedingte Reaktion auf einen grundlegenden psycho-biologischen Trieb.[54] In einer Rezension neu erschienener Bücher russischer Kommunisten warf Krische 1926 dem aufstrebenden Parteiführer Joseph Stalin und dem Theoretiker Jewgeni Preobraschenski vor, die psychologische Forschung zu vernachlässigen und Fragen der Ethik und der Sexualität den Bedürfnissen des Staates unterzuordnen. Sigmund Freud und Alfred Adler, so argumentierte er, hätten bewiesen, dass der Sexualtrieb grundlegend für die menschliche Motivation sei. Wenn man dies ignoriere, würden die sowjetischen Sozialexperimente in die Katastrophe führen.[55]

---

52 M. Krische, Zwei Jahre Unterricht in Gemeinschaftskunde für Dissidentenkinder, in: Der Atheist, 17/5 (1921).

53 P. Krische, Sozialismus und Religion, S. 2.

54 Ebd., S. 4.

55 Krische zog, wie der radikale Freidenker Otto Rühle, Alfred Adler Freud vor. Mit Alfred Adler konnten Säkularisten argumentieren, dass die Religion das Ergebnis psychologischer Unterdrückung darstelle und die Revolution an der psychologischen Affinität der deutschen und österrei-

Paul Krisches Versuch einer Verschmelzung von „Marx und Freud“ (so der Titel eines seiner Bücher) war allerdings eine einseitige Lesart beider Autoren, die die dialektischen Aspekte ihres Denkens ausblendete. Stattdessen integrierte Krische Aspekte ihrer Theorien in die evolutionäre Soziologie von Franz Müller-Lyer, der von 1915 bis zu seinem Unfalltod im Jahr 1916 Präsident des Monistenbundes gewesen war. Heute weitgehend in Vergessenheit geraten, war Müller-Lyers Monografie „Phasen der Kultur“ unter den Monisten der Weimarer Zeit äußerst einflussreich. Darin plädierte er für eine Zusammenfassung aller Wissenschaftszweige und damit der gesamten menschlichen Existenz in einem einzigen evolutionären Kontinuum. Auf diese Weise übertrug er Haeckels Evolutionstheorie auf den Bereich des Bewusstseins und der Kultur, um so einen Weg für künftige Stufen des sozialen Fortschritts aufzuzeigen.

> Der Mensch ist, wie kein anderes Geschöpf, in geistiger Beziehung ein weiches bildsames Wachs in der Hand des Milieus, der Umstände, und er ist vor allem ein Produkt seiner Kulturstufe. Und diese Veränderlichkeit und Bildbarkeit ist die notwendige Bedingung seiner fast grenzenlosen Anpassungsfähigkeit, die ihn beinahe für jede Vervollkommnung, aber auch für die scheußlichsten Formen der Entartung geeignet macht.[56]

Die Weimarer Monisten übernahmen Müller-Lyers Kulturphasen, die sie mit den Marxschen Stufen der wirtschaftlichen Organisation verbanden. Paul Krische ersetzte den wirtschaftlichen durch einen biologischen Determinismus, der in psychologischen und sexuellen Trieben wurzelte.

Müller-Lyer lieferte auch eine Blaupause für die Zukunft: Der Endpunkt der Kulturstufen sei der Moment, in dem die Menschheit als Krone der Natur ihr Selbstbewusstsein erlange. Feuerbach hatte 75 Jahre zuvor konstatiert, die Wissenschaft sei das „Bewußtsein der Gattungen“ und die Religion das „Bewußtsein des Unendlichen“. Nun behauptete Müller-Lyer:

> Mit der Entstehung der Soziologie ist dieses Ereignis eingetreten. Und nun hat in der großen Weltenuhr eine neue Stunde geschlagen. Sie verkündet die Auferstehung der Menschheit aus dem Dämmern des Trieblebens in die Helle des Bewußtseins, das Erwachen des schlafenden Riesen zu zielsetzendem Kampf, zu zweckbewußter Arbeit. […] Gerade wie die Menschheit durch die Naturwissenschaft sich dazu aufgeschwungen hat, die Natur zu meistern, so wird sie durch die Kulturwissenschaft lernen, das eigene Geschöpf, das sie in Blindheit erschaffen hat, die Kultur ebenfalls zu menschlichen Zwecken zu beherrschen.[57]

---

chischen Arbeiter für autoritäre Regime gescheitert sei. H. Groschopp, Weltwende zu einer neuen Kultur.

56 F. C. Müller-Lyer, Der Sinn des Lebens und die Wissenschaft.

57 F. C. Müller-Lyer, Die Geschichte der sozialen Entwicklung, S. 354 f.

Krische griff diese Vorstellungen auf und bezeichnete die bewusste Selbstorganisation der Kultur in der Wissenschaft schlicht als „Sozialismus“.

In Anlehnung an Müller-Lyer glaubten die linken Monisten der Weimarer Zeit, dass angesichts der Wandlungsfähigkeit der menschlichen Kultur als Reaktion auf ihre Umwelt der Krieg überflüssig werde, sobald die Menschen die Kontrolle über ihre eigene Umwelt erlangten. Wie Krische sah auch Carl von Ossietsky in den Auseinandersetzungen zwischen Pazifisten und Nationalisten im Monistenbund während des Weltkrieges eine Widerspiegelung des Streits zwischen der Soziologie Müller-Lyers und der Biologie Haeckels. Während Haeckels Anhänger den Krieg als einen darwinistischen „Kampf ums Dasein“ betrachteten, schrieb Ossietsky über die Pazifisten: „Gerade weil wir von der Phasentheorie überzeugt sind, deshalb erscheint uns der Krieg als etwas absolut anachronistisches.“[58]

Vor allem aber waren die Anhänger Müller-Lyers davon überzeugt, dass auch der gewaltsame Klassenkampf obsolet werde. In einem Aufsatz von 1927 über die Veränderungen des Arbeiterbewusstseins beim Übergang vom Kohlezeitalter zum Zeitalter der Elektrizität führte Krische aus:

> Je differenzierter und komplizierter die Technik im Zeitalter der Elektrizität wird, desto mehr lässt sich Positives nur noch durch die ständig gesteigerte Form von Kollektivarbeit qualifizierter Menschen erzielen, desto mehr nehmen die Menschen zu, welche innerlich dem Produktionsappararat, in dem sie stehen, nicht mehr vollkommen ablehnend, feindlich gegenüberstehen, ihn vielmehr als Gebilde betrachten, an dessen kompliziertem Aufbau sie selbst tätig gewesen sind, den zu zerstören ihnen widerstrebt, je mehr sie die ungeheure Verflechtung dieses weithin wirkenden Apparates erkennen.[59]

Krisches Standpunkt stimmte durchaus mit dem Mainstream der Partei überein. So vertrat Rudolf Hilferding 1927 in seiner Grundsatzrede auf dem Kieler Parteitag die Auffassung, dass es im Rahmen einer demokratischen Republik fließende Übergänge zwischen hochentwickelten kapitalistischen Produktionsweisen und sozialistischer Planwirtschaft geben könne.[60]

Zusammengefasst lässt sich festhalten, dass Müller-Lyer die Grundzüge einer „Wissenschaft der Kultur“ entwarf, deren Ziel es war, die unbewusste Gesellschaft und deren agonistischen Widersprüche in eine selbstbewusste und harmonische Gemeinschaft aus biologisch, psychologisch und intellektuell sich selbst gestaltenden Individuen zu verwandeln. Die Aufgabe der sozialistischen Kulturorganisationen bestand laut Paul Krische darin, diese Erkenntnisse in die Praxis umzusetzen,

58 C. v. Ossietzky, Weltfrieden, in: Monistische Monatshefte, 6/2 (1.2.1921), S. 83–85.
59 P. Krische, Die Umschichtung des Proletariats im elektrischen Zeitalter, S. 828.
60 G. Könke, Organisierter Kapitalismus, Sozialdemokratie und Staat, S. 60.

indem sie die Arbeiter bei der Bildung von Pioniergemeinschaften unterstützten. Die Religion stand bei diesen Bemühungen im Mittelpunkt. In einer Rede vor der Reichsarbeitsgemeinschaft freigeistiger Verbände (RAG) 1924 legte er seinen Plan für eine „Gemeinschaftskunde" dar und beschrieb die Geschichte der Religion als die Geschichte des unbewussten Strebens der Menschheit nach Gemeinschaft. Nachdem die Menschheit nun „einen wissenschaftlichen Einblick in das wunderbare Wirken des Alls" erlangt habe, könne sie damit beginnen, die Gesellschaft von einem „losen Nebeneinanderleben" in eine „Gemeinschaft" oder eine „Gesellschaft der Solidarität" zu verwandeln. Dieses „umfassende Gebilde der neuen Menschheit" erfordere die Transformation der Individuen, aus denen sie sich zusammensetze, was aber nicht einfach durch die Einrichtung eines neuen Wirtschaftssystems erreicht werden könne, wie Krische den „dogmatischen Marxismus" interpretierte. Das Ziel war vielmehr die „Neugestaltung der tiefsten natürlichen Triebveranlagungen des Menschen".[61] Zur Überwindung der pathologischen Entwicklung menschlicher Triebe im Kapitalismus, die einerseits einen egoistischen Individualismus und andererseits einen von der Kirche geförderten Gehorsam gegenüber der Autorität hervorgebracht habe, würden sozialistische Kulturorganisationen Gemeinschaften schaffen, die sich in gegenseitiger Hilfe zusammenschlössen. Diese Gemeinschaften könnten die monistische Erfahrung der „Verbundenheit mit dem Mitmenschen, der ganzen unendlichen Welt, in der er mitbeteiligt als winziges Körnchen schwingt, ein ungeheures tiefstes Erleben" verstärken.

> Er ergibt sich der aus Verzweiflung am Leben geborenen Erlösungssehnsucht, ihn durchschauert das Glück, mitzuschaffen am vollkommenen Leben aller, ihn ergreift bis zur tiefsten Empfindung jenes herrliche Wort des amerikanischen Dichters Whitman „Camerado!" Als Kamerad zugehörig allen Dingen des Seins, singt er seine Hymne auf das Leben, und im Rausch hoher Daseinsfreude legt er Heldenpose, Ruhm und Herrschaftssucht ab, im letzten dadurch beglückt, daß er wahrhaft Genosse ist.[62]

Der Übergang von der unbewussten Klassengesellschaft zur bewussten „Gesellschaft der Solidarität" setze den Übergang vom religiösen Mythos zum wissenschaftlichen Säkularismus voraus. Deshalb, so Krische, solle die Gemeinschaftskunde das Wort Religion nicht mehr benutzen und sich sogar gegen die zeitgenössischen Religionen stellen: „Wir müssen das Abhängigkeitsgefühl in uns mit Stumpf und Stil (sic) ausrotten." Er hatte sich bereits vehement dafür eingesetzt, Monismus und Antiklerikalismus in das Programm der USPD aufzunehmen. 1921 schlug Krische vor, die Partei solle die traditionelle Linie der „Religion als Privat-

61 P. Krische, Gemeinschaftskultur, in: Der Atheist, September 1924.
62 Ebd.

sache“ aufgeben und stattdessen die „Befreiung der religiösen Kräfte und der ethischen Betätigung von der unwissenschaftlichen Denkweise, der Abhängigkeit und der illusionären bürgerlichen Ideologie der bisherigen religiösen Bekenntnisse“ auf ihre Fahnen schreiben.[63]

Die Führung der USPD stellte sich jedoch zunehmend taub gegenüber solchen Aufforderungen zur religiösen Revolution. Paul Krische wurde sogar von seinem monistischen Kollegen Kurt Löwenstein zurechtgewiesen, der die Vergabe eines Lehrauftrags an der Volkshochschule von Groß-Berlin an ihn ablehnte. Löwenstein erwähnte zwar ebenfalls „Kulturphasen“ in seinen Publikationen, war aber der Meinung, dass sich Krische zu sehr an Müller-Lyer orientiere und die Grundlage des historischen Materialismus schon verlassen habe.[64] Dass die Parteiführung Krische die kalte Schulter zeigte, bestärkte ihn aber womöglich noch, seine Gemeinschaftskunde in der proletarischen Freidenkerbewegung weiterzuentwickeln, wo er und seine Mitstreiter sehr erfolgreich waren. Ein Zeichen für ihren intellektuellen Einfluss auf die Freidenker war die Umbenennung des größten deutschen Freidenkerverbands im Jahr 1922 von „Zentralstelle proletarischer Freidenker“ in „Gemeinschaft proletarischer Freidenker“ (GpF). Krische beteiligte sich an der Ausarbeitung eines neuen Organisationsprogramms und entwickelte eine enge Arbeitsbeziehung zu Arthur Wolf, der Konrad Beißwanger als Herausgeber von „Der Atheist“, der führenden Freidenker-Zeitschrift Deutschlands, abgelöst hatte. 1922 eröffnete er eine Freidenker-Volkshochschule in Berlin, die im Wintersemester 1924/25 an 32 Abenden einen Kursus in monistischer Allgemeinbildung anbot.[65]

Im April 1924 setzte sich Krische für die Gründung von experimentellen „sozialistischen Lebensgemeinschaften“ (SOL) ein, um eine neue proletarische Lebensform und eine neue Kultur zu schaffen. Diese Kommunen sollten nicht mehr als fünf bis sechs Familien umfassen, damit der Einzelne nicht „in der Masse“ untergehe. Die Mitglieder sollten 10 Prozent ihres Einkommens an die Gemeinschaft spenden. Der wesentliche Inhalt ihrer Kulturarbeit war die Lebensreform, einschließlich „Körperkultur (Nacktheit und Gymnastik), sinnvolle, natürliche Ernährung (Vegetarismus, Befreiung von allen Rauschgiften), Aufbau eines gesunden natürlichen Geschlechtslebens“. Krische fuhr fort: „Auch an scheinbaren Äußerlichkeiten (Kleidung und Wohnungsgestaltung) wird man den neuen Menschen erkennen“. Er empfahl den funktionalen Flachbau für Gemeinschaftswohnungen

63 P. Krische, Sozialismus und Religion, S. 5.

64 Löwenstein an Maria Krische, 13.3.1921; Brief an das Zentralkomitee der USPD betreffend Krische, 26.5.1921, AdsD, Nachlass Löwenstein.

65 Zu den Ausbildern gehörten die Dissidenten Otto Rühle und Hermann Duncker. Der Atheist, 20/7 (Juli 1924), S. 89 f.

mit kleinen Gemüsegärten, „um Rohköstler zu befriedigen".[66] Dass die sozialistische und sogar die freidenkerische Presse die sozialistischen Lebensgemeinschaften weitgehend ignorierte, spricht dafür, dass die SOL-Bewegung nur wenige Anhänger fand.[67]

Die von den Krisches entwickelte Gemeinschaftskunde ist ein guter Ausgangspunkt zur Einordnung der von bekannteren monistischen Intellektuellen propagierten Projekte zur kulturellen Transformation. Alle diese Projekte waren Teil des seit den 1880er Jahren in der freigeistigen Szene geführten Gemeinschafts-Diskurses. Der Soziologe Ferdinand Tönnies, einer der Mitbegründer der Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur, hatte in seinem Buch „Gemeinschaft und Gesellschaft" von 1887 eine Theorie der Säkularisierung aufgestellt, die auf dem Übergang von einer vormodernen, sozial integrierten Welt von Gesellschaften zu einer modernen, anonymen Gesellschaftsordnung beruhte. Dieses Werk gilt heute als ein Klassiker der soziologischen Theorie. Gewöhnlich wird seine Behauptung übersehen, dass eine unkontrollierte Säkularisierung zu sozialem Zerfall führe, wenn nicht neue Arten von ethischen Gemeinschaften entstünden, die die sich auflösenden traditionellen Formen ersetzten. Die Herausforderung bestand laut Tönnies darin, rechtzeitig eine neue Kultur der Gemeinschaft aufzubauen, um der unvermeidlichen Wende zum Sozialismus entgegenzuwirken. Denn sobald „die Menge zur Bewußtheit gelangt" und „vom Klassenbewußtsein zum Klassenkampfe" übergehe, würde letzterer „die Gesellschaft und den Staat, welche er umgestalten will, zerstören." Eine spätere Ausgabe des Buches bietet jedoch einen Ausweg: „es sei denn, dass ihre zerstreuten Keime lebendig bleiben, dass Wesen und Ideen der Gemeinschaft wiederum genährt werden und neue Kultur innerhalb der untergehenden heimlich" sich entfalten kann.[68] Entsprechend propagierten die freigeistigen Aktivisten Lebensreformgemeinschaften als Inseln innerhalb der modernen Gesellschaft, um die zukünftige „neue Kultur" vorzubereiten. Ihnen zufolge würden diese neuen Lebensformen Anhänger anziehen oder, wie sie es oft ausdrückten, neue „Organe" im Körper der Gesellschaft bilden. Der Aufbau neuer Formen der Gemeinschaft begann mit der Umgestaltung des Ehe- und Familienlebens. Als Kurt Löwenstein und Maria Kerwel, die Tochter eines preußischen Militärbeamten, die

66 Sozialistische Lebensgemeinschaften, in: Kurier: Pressedienst der Gemeinschaft proletarischer Freidenker, 1/1 (Juni 1924).

67 Ein Sozialist, der über seine Kommune in Remscheid berichtete, empfahl der SOL-Bewegung, sich nicht der Illusion hinzugeben, sie könne eine sozialistische Gemeinschaft im Kapitalismus verwirklichen. Stattdessen schlug er vor, dass sich die Kommunen auf den politischen Kampf konzentrieren sollten. J. Resch, Sozialistische Lebensgemeinschaften, in: Der Atheist, 20/7 (Juli 1924), S. 89 f.

68 F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 246 f.

er während seiner Lehrtätigkeit bei der freireligiösen Gemeinde Hannover kennengelernt hatte, 1911 einen auf „gleichen Rechten und Pflichten“ beruhenden Ehevertrag unterzeichneten, wählten sie den „Gemeinschaftsnamen“ Kerlöw, der sich aus ihren beiden Familiennamen zusammensetzte und den sie so lange verwenden wollten, wie ihre freiwillige Verbindung dauerte.[69]

Um die Frage zu beantworten, wie monistische Projekte der experimentellen Gemeinschaftsbildung in den Kultursozialismus der Weimarer Zeit einflossen und ihn beeinflussten, sollen vier Bereiche betrachtet werden: Sexualreform, Körperkultur, Festkultur und Bildungsreform. Für jeden Bereich werden dazu bestimmte monistische Intellektuelle und Führungsfiguren in den Blick genommen. Dieser biografische Ansatz verdeutlicht die klare Einflusslinie vom wilhelminischen Monismus bis zum Weimarer Kultursozialismus und zeigt, wie monistische Theorien in den spezifischen Diskurs jeder dieser Reformbewegungen integriert wurden. Zusammengenommen bieten die hier vorgestellten Fallstudien einen etwas impressionistischen, aber nichtsdestotrotz konkreten Einstieg in das weite, noch relativ unerforschte Terrain des Weimarer Monismus. Sie eröffnen auch neue Perspektiven auf das Verhältnis der Arbeiterkulturbewegung zur längeren Geschichte des deutschen Säkularismus.

Monismus, Sozialismus und Sexualreform: Magnus Hirschfeld

Die wilhelminischen Lebensreformbewegungen zielten vor allem auf den menschlichen Körper ab. Viele ihrer Anhänger sahen in seiner Regeneration den Schlüssel zur Transformation der Gesellschaft als Ganzes. Als eine auf der Integration von Geist und Körper basierenden Philosophie bot sich der Monismus für Reformer an, die die Vergeistigung des Körpers oder die Inkarnation des Geistes predigten. Eine besonders enge Verbindung bestand zwischen Monismus und Sexualreformen, die den Geschlechtsakt als eine Form der Gemeinschaft betrachtete, die zwei Körper und zwei Geister vereinte. In Anlehnung an Wilhelm Bölsches bekanntes Buch über Erotik bei Tieren und Menschen mit dem Titel „Das Liebesleben in der Natur“ (1898) führte Magnus Hirschfeld aus, dass Männer und Frauen durch die „Liebe“ „körperlich und seelisch *über sich* hinauswachsen“ und eine spirituelle Gemeinschaft mit der Natur, mit anderen Individuen und mit der „Menschheit als Gemeinschaft, als ein[em] höhere[n] Organismus“ erführen.[70]

69 AdsD, Nachlass Löwenstein, Ordner 1.

70 Zitiert in: M. Hirschfeld, Geschlechtskunde auf Grund dreißigjähriger Forschung und Erfahrung bearbeitet, Bd. I, S 60.

Der naturheilkundliche Arzt Magnus Hirschfeld war, wie Bölsche, ein prominenter Monist. Er wird heute als Pionier der Sexualwissenschaft und bedeutender Aktivist für die Rechte der Homosexuellen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erinnert. Seinen größten Ruhm erlangte er während der Weimarer Republik, als er sich für die Integration der Sexualreform in die sozialistische Kulturbewegung einsetzte. In der sozialistischen Presse oft als „Genosse Dr. Hirschfeld" bezeichnet,[71] bekundete er sein Interesse am Sozialismus auf vielfältige Weise. Im Jahr 1919 hatte er in Erfüllung des Erfurter Programms die Sozialisierung des Gesundheitswesens gefordert und war später dem Bund Sozialistischer Ärzte beigetreten. Er veröffentlichte im „Vorwärts" und verkündete 1922 stolz, dass er seit drei Jahrzehnten Abonnent war. Doch seine Biografen haben bisher keinen Beweis für eine tatsächliche Mitgliedschaft in der SPD gefunden. Einer von ihnen kam zu dem treffenden Schluss, dass er „ein Außenseiter in seiner politischen Heimat, der SPD," war.[72] Hirschfelds ambivalentes Verhältnis zum Sozialismus entsprach seinem sozialen Habitus als gebildeter Akademiker. Es spiegelte aber auch seine Differenzen mit der Partei über die Bedeutung der Lebensreform wider, die der damals 30-jährige Arzt bereits in einem im März 1897 veröffentlichten Artikel über „Naturheilkunde und Sozialdemokratie" deutlich zum Ausdruck gebracht hatte:

> Wie oft ist es uns nicht bei Vorträgen in Arbeitervereinen über die naturgemäße Lebens- und Heilweise begegnet, dass uns ein Sozialdemokrat entgegenhielt, das habe Alles keinen Zweck, solange die wirtschaftlichen Verhältnisse darniederliegen, im Zukunftsstaat wird alles anders sein. Nein und abermals nein, die Arbeiter sollen wissen, dass nicht allein die Ungunst der wirtschaftlichen Verhältnisse Ursache ihres Elends ist, sondern auch ihre eigene Schwäche und Unvollkommenheit, das ihnen zu sagen ist die heiligste Pflicht jedes Volksfreundes; nicht nur eine Reform des Staates und der Gesellschaft ist notwendig, sondern auch eine Reform der Lebensweise und des Charakters [...] Alles Elend auf die Ungunst der Verhältnisse schieben, heißt die Notwendigkeit der Selbsterziehung leugnen. Selbsterziehung aber ist die Grundlage aller Reform des Lebens.[73]

Als begeisterter Anhänger des neuen Weimarer Staates und seiner sozialdemokratischen Regierung forderte Hirschfeld eine ganzheitliche Reform des Gesundheitssystems. Seine Vision des neuen sozialistischen Staates hatte einen stark

---

71 A. Holitscher/A. Turek, Internationales Ärztliches Bulletin, in: Zentralorgan der Internationalen Vereinigung Sozialistischer Ärzte, 1/2 (Februar 1934); A. Grzesinski, Im Kampf um die deutsche Republik.

72 M. Herzer, Magnus Hirschfeld und seine Zeit, S. 51, 340; R. Dose, Magnus Hirschfeld and the Origins of the Gay Liberation Movement, S. 38 f.

73 M. Hirschfeld, Naturheilmethode und Sozialdemokratie, in: Der Hausdoctor 8, 1897, S. 250 f. Zitiert in: M. Herzer, Magnus Hirschfeld: Leben und Werk eines jüdischen, schwulen und sozialistischen Sexologen, S. 31.

technokratischen Anstrich. Auf einer von SPD-Kulturminister Konrad Haenisch initiierten öffentlichen Kundgebung am 1. Februar 1919 mit dem Titel „Auf der Schwelle der neuen Zeit" sprach sich Hirschfeld für die Einrichtung eines neuen Ministeriums für Volksgesundheit aus. Während das alte Regime die Infektionen des Volkskörpers mit polizeilichen Mitteln bekämpft habe, sollten diese durch die neuen Prinzipien der Volksgesundheit im „Geist des Sozialismus" von innen heraus geheilt werden. Hirschfeld forderte einen Kader von Ärzten, Naturwissenschaftlern und anderen „Naturforschern und Menschen überhaupt, die sich unlöslich mit dem Volksorganismus verbunden fühlen, als Organe, für dessen Erhaltung sie ebenso notwendig sind, wie eben der Staat", und die das Ministerium im „Geiste der neuen Zeit, dem Geiste der Zusammengehörigkeit und Ordnung, d. h. nicht der Unterordnung wir früher" führten.[74] Hirschfeld legte einen Plan zur Verstaatlichung des Gesundheitswesens vor, in dem er auf freigeistige Argumente zurückgriff:

> Es ist kein Zufall, daß derselbe sozialistische Staat, der die Trennung von Staat und Kirche als Grundsatz aufgestellt hat, einen engeren Zusammenschluß von Staat und Heilkunde anstrebt. Die Naturwissenschaft tritt an die Stelle der Theologie, die moderne Hygiene an die Stelle veralteter Moral. Naturforscher und Ärzte sollen, wie es schon einmal in grauer Vorzeit war, Priester, Beichtväter und Erzieher, Mittler, Richter und Heiler ihrer Volksgenossen sein.[75]

Hirschfeld bekam zwar nicht das von ihm geforderte Gesundheitsministerium, aber die neue Republik schuf günstige Bedingungen für eine Institutionalisierung seiner Arbeit im Bereich der Sexologie und Sexualreform. 1919 erwarb Hirschfeld ein Gebäude in Berlin, in dem er sein Institut für Sexualwissenschaft unterbrachte.[76]

Es lässt sich kaum eine bessere Zusammenfassung des Monismus für ein populäres Publikum finden als den ersten Band von Hirschfelds „Geschlechtskunde" aus dem Jahr 1926. Das Buch beginnt mit einem Bekenntnis zur Sexualität als Dreh- und Angelpunkt eines monistischen Verständnisses der natürlichen Welt:

> Denn gerade auf dem geschlechtlichen Gebiete herrscht in der Natur neben unendlicher Mannigfaltigkeit im kleinen eine sehr weitgehende Übereinstimmung im großen. Ist dies auch kein sicherer Beweis, so ist es doch ein bemerkenswerter Hinweis für den einheitlichen Ursprung und die Zusammengehörigkeit alles dessen, was auf Erden lebt und liebt. Alle Wesen sind mit uns stoffverwandt. In allen wirken dieselben Kräfte wie in uns selbst.[77]

---

74 Auf der Schwelle der neuen Zeit, S. 40.

75 M. Hirschfeld, Verstaatlichung des Gesundheitswesens, S. 17.

76 Grossmanns Vermutung, dass das Institut vom SPD-regierten Preußen finanziert wurde, wird von Sigusch bestritten. A. Grossmann, Magnus Hirschfeld, Sexualreform und die Neue Frau; V. Sigusch, Geschichte der Sexualwissenschaft, S. 201.

77 M. Hirschfeld, Geschlechtskunde auf Grund dreißigjähriger Forschung und Erfahrung bearbeitet, Bd. I, S. 3.

In etwas schwülstiger Prosa beschreibt Hirschfeld hier Sexualität und Fortpflanzung als eine sich immer wiederholende Teilung und Verschmelzung auf mehreren parallelen Ebenen. „Anziehung" und die „sich aus ihr ergebende Vereinigung" von männlicher und weiblicher Keimzelle spielten sich, so Hirschfeld, beim Menschen ebenso ab wie bei Tieren und gingen auf in dem neuen Lebewesen, das „gleichsam verjüngt mit erhöhter Kraft weiterlebt". Sexualität war für Hirschfeld „der Urquell alles Lebens, die Urkraft, die unablässig schöpferisch weiter am Werke ist". Sexualrhythmen bestimmten Leben und Tod und waren in den Wechsel der Jahreszeiten eingewoben. Damit war die Natur, ja der gesamte Kosmos, „Auswirkung und Ausdruck dieser *Allgeschlechtlichkeit*".[78] Wie Wilhelm Bölsche und Ernst Haeckel – dem Hirschfeld ein früheres Buch gewidmet hatte – war Hirschfeld ein Meister des populärwissenschaftlichen Genres, das der Literaturkritiker Kurt Tucholsky abschätzig als „eine ziemlich üble Mischung von kitschiger Sentimentalität, falscher Romantik und einer Schein-Wissenschaftlichkeit" bezeichnete.[79]

Wie die Marxsche Geschichtsphilosophie ging auch Hirschfeld von einem Drei-Stufen-Modell der historischen Entwicklung aus, in dem sich die Menschheit von einer unbewussten Ureinheit über die gegenwärtige Entfremdung bis hin zu einer zukünftigen Rückkehr zur Einheit in einer erlösten, bewussten Form bewegt. Doch während Marx den Schlüssel der Geschichte in der wirtschaftlichen Organisation sah, konzentrierte sich Hirschfeld auf die sexuelle Organisation. Die primitive Menschheit hatte ihm zufolge, wie alles tierische Leben, eine im Wesentlichen gesunde, wenn auch unbewusste Sexualität. Darauf folgte die ungesunde, dualistische Sexualität der „asketischen Weltanschauung", die auf einem falschen Verständnis der Beziehung von Geist und Körper beruhte. Diese Phase ging nun mit dem Aufkommen einer neuen monistischen Weltanschauung zu Ende, die auf einer integrierten „Körperseele" als Schlüssel zum wahren Glück und zur richtigen Wissenschaft beruhte. Hirschfeld machte das Christentum für die 2000-jährige Herrschaft der asketischen Weltanschauung verantwortlich und sah in erster Linie in den Kirchen den Feind einer gesunden Sexualität. Doch der Antagonismus zwischen Religion und Sexualität wurzelte für ihn in einer „gewissen Verwandtschaft, die zwischen religiösen und sexuellen Ekstasen" bestehe und die zu einer „Umgestaltung und Umstellung sexueller in religiöse Triebkräfte" führe, zu ihrem wechselseitigen „Ersatz, gleichviel, ob das sexuelle Extrem zu dem asketischen führt oder

78 Ebd., S. 3 f.

79 Zitiert in: M. Herzer, Magnus Hirschfeld und seine Zeit, S. 328. Karl Kraus war ein anderer scharfzüngiger Kritiker, der sich über Hirschfeld lustig machte. Auf Hirschfelds Behauptung, die öffentliche Ablehnung der Nacktheit sei auf die übermäßig alkoholisierte Gesellschaft zurückzuführen, antwortete Kraus: „[d]er unmässige Antialkoholismus scheint auf die Gehirntätigkeit des Menschen ebenso ungünstig einzuwirken wie der Alkohol". Die Fackel, 3/76 (Mai 1901), S. 9.

der Weg entgegengesetzt läuft".[80] Die Verkennung und der Missbrauch der sexuellen Triebe würden, sobald sie überwunden seien, einem höheren Zweck dienen. So wie Hegel und Feuerbach einst postuliert hatten, dass die Erfindung eines persönlichen Gottes im Jenseits eine nützliche Illusion sei, die zu Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis des Menschen führe, argumentierte Hirschfeld, dass die von Buddha, Paulus und Augustinus entwickelte asketische Weltanschauung zur Überbewertung des Geistes gegenüber dem Körper geführt habe.[81] Habe man diesen Fehlschluss einmal überwunden, ließe sich diese Überbewertung umkehren, das Bewusstsein in den Körper zurückbringen und zur Heilung der „Körper-Seele" führen.

Hirschfeld konnte die Grundannahmen der freudschen Psychologie nicht akzeptieren, da er wie Paul Krische glaubte, dass allen geistigen Phänomenen biologische Triebe zugrunde lägen. Hirschfeld widersprach erstens Freuds Vorstellung, dass sich menschliche Subjektivität durch die psychosexuellen Erfahrungen von Säuglingen und Kleinkindern entwickele, wobei die Frustration des Begehrens in diesem Alter ein notwendiger Schritt für die Bildung der erwachsenen Persönlichkeit sei. Hirschfeld vertrat dagegen eine utopische Sicht der menschlichen Sexualität. Wie der zeitgenössische Sexualwissenschaftler Wilhelm Reich und die Verfechter der sexuellen Revolution in den 1960er Jahren glaubte Hirschfeld, dass sexuelle Neurosen durch die Rückkehr zu einer gesunden Sexualität geheilt werden könnten. Zweitens, während Freud Subjektivität aus der menschlichen Interaktion erklärte, griff Hirschfeld auf die Biologie zurück. Er akzeptierte Freuds These, „das Seelenleben wurzelt im Geschlechtsleben", ging aber noch einen Schritt weiter und konstatierte „das Geschlechtsleben wurzelt im Drüsenleben".

> Die Psychoanalyse gräbt tief, aber nicht tief genug, sonst dürfte sie nicht bei der Kindheit stehen bleiben, sondern müßte von dort aus noch tiefer hinabsteigen [...] bis in den Mutterschoß; [...] müßte eindringen in den Urgrund der Seelenzellen und den Urquell der Zellseele, aus denen alles Spätere ausströmt wie die Strahlen und Wellen aus einem Radiummolekül.[82]

Drittens widersprach Hirschfelds biologische Erklärung der Homosexualität, die seinen Beitrag zur monistischen Theorie der Sexualität darstellte, Freuds Theorie. Sexualität beruhe „auf der eigenen Sexualkonstitution, die von den Geschlechts-

80 M. Hirschfeld, Geschlechtskunde auf Grund dreißigjähriger Forschung und Erfahrung bearbeitet, Bd. I, S. 42.

81 Zu Jenseits-Vorstellungen bei Hegel und Feuerbach vgl. T. H. Weir, „Keine Lücke mehr im Menschen, worin das Jenseits sich einnisten könnte": Naturwissenschaft und Dissidenz in der frühen freireligiösen Bewegung.

82 Ebd., S. 226, 207.

drüsen und ihrem Chemismus abhängig ist und fast nichts mit psychischen Ursachen Komplexen und Infantilerlebnissen zu tun“ habe. Durch seine biologische Begründung der Homosexualität machte er diese zu einem natürlichen Phänomen und stellte sie in den Mittelpunkt seiner monistischen Theorie des Geschlechts. „Der Mensch ist nicht Mann oder Weib, sondern Mann und Weib.“[83] So wie der Embryo männliche und weibliche Keimzellen in sich vereinige, bestehe der Mensch aus männlichen und weiblichen biologischen und sexuellen Eigenschaften in unterschiedlichem Mischungsverhältnis. Hirschfeld ordnete die Homosexualität in eine Reihe „sexueller Zwischenstufen“ ein und wies ihr damit einen natürlichen und daher legitimen Platz innerhalb der Gesamtheit der menschlichen Sexualität zu. Schon in der Vorkriegszeit hatte Hirschfeld im Monistenbund darauf gedrängt, die Rechte der Homosexuellen zu einem zentralen Anliegen der Organisation zu machen. Er forderte, dass jeder, der sich für die Überwindung von Gegensätzen „wie Kraft und Stoff, Gott und Natur, Eins und All, Leib und Seele“ einsetze, auch den „Dualismus der Geschlechter“ aufgeben müsse. Denn die Geschlechter existierten in einem „unendlich variable[n] Mischungsverhältnis“, das damit beginne, „daß bereits der männliche Same und das weibliche Ei jedes für sich mann-weibliche, hermaphroditische Gebilde sind, dieser Monismus der Geschlechter ist der Kernpunkt für Entstehung und Wesen der Persönlichkeit“.[84]

Hirschfeld stützte seine Sexualtheorie zwar auf die Biologie, lehnte aber die Annahme einer Vererbung von Sexualität ab. Zur Untermauerung der vom Neolamarckismus abgeleiteten These der sexuellen Mutation führte er die Laborexperimente von Richard Semon und Paul Kammerer – beide waren wie Hirschfeld eng mit Haeckel verbunden – für die Vererbung erworbener Eigenschaften an. Kammerer betonte unverblümt den Wert seines Neolamarckismus für den politischen Fortschritt. In seinen Augen waren die konkurrierenden genetischen Theorien von Gregor Mendel und August Weismann, die von der Unveränderlichkeit der vererbten Anlagen ausgingen, „reaktionäre“ Positionen, die Rassismus und Klassenvorurteile begünstigten und den Menschen zu „Sklaven des Gewesenen“ machten. Dagegen bot die Theorie der Umweltanpassung den Menschen die Chance, zu „Beherrscher[n] des Kommenden“ aufzusteigen. Aber „Werkmeister des Künftigen könnten wir nur sein, wenn erworbenen Eigenschaften sich unseren Nachkommen mitteilten, also auch zielbewußt erworbene Eigenschaften“.[85]

---

83 Ebd., S. 203, 5.

84 Zitiert in einer Rezension von Hirschfelds Buch über Transvestismus in: Diskussion: Kultur-Parlament, 2 (1910), S. 83.

85 P. Kammerer, Sind wir Sklaven der Vergangenheit oder Werkmeister der Zukunft?, S. 23, 31.

Hirschfeld befürwortete nachdrücklich die Eugenik als „Kunst, den Menschen hochzuzüchten". „Hätte sich die Wissenschaft in gleichem Maße mit Menschenzucht wie mit Tier- und Pflanzenzucht befaßt, es würde besser um die Menschen stehen."[86] Wie die meisten linken Monisten vertrat er in der Eugenik einen ökologischen Ansatz, der sich auf den Schutz des genetischen Materials vor schädlichen Umwelteinflüssen und nicht auf Selektion konzentrierte. Wie Kammerer 1913 schrieb: „Die Möglichkeit, durch Verbesserung der Lebenslage und Erziehung erblich die ganze Rasse zu vervollkommnen, legt der Staatsverwaltung ernste Pflichten auf: hohe Investitionen für Schulen, Volksbildung, Forschung, Gesundung der Arbeits- und Wohnbedingungen, Verbilligung der Nahrungsmittel, Verzicht auf Einnahmen, die aus giftigen Genussmitteln fließen".[87] Letzteres war für Hirschfeld, der seit den 1890er Jahren Abstinenz propagierte, von entscheidender Bedeutung. Er war der Auffassung, dass Alkohol die Keimzellen schädige und Schäden am Protoplasma an die Nachkommen weitergegeben werden könnten. Jemand, der wegen des Alkoholismus seiner Eltern Epileptiker sei, werde mit großer Wahrscheinlichkeit diese Krankheit an seine Nachkommen weitergeben, auch wenn er selbst enthaltsam lebe. Der Schweizer Monist und Sexualwissenschaftler August Forel prägte dafür den Begriff der „alkoholische[n] Entartung der Rasse".[88]

Im ersten Band der „Geschlechtskunde" stützte sich Hirschfeld auf die neueren Theorien von Kammerer und Eugen Steinach, denen zufolge die Entwicklung, Sexualität und Lebensdauer des Menschen durch Hormondrüsen gesteuert würden. Steinach behauptete, dass bei Tieren die Vasoligatur eine Verjüngung und die Hodentransplantation eine Veränderung der sexuellen Orientierung bewirken könne. Kammerer ging noch weiter und vertrat die These, durch die Vasoligatur lasse sich die gesamte Menschheit verjüngen und der sozialistische „Neue Mensch" erschaffen.[89] Er propagierte diese Ansicht in der Sozialdemokratischen Partei Österreichs und fand Unterstützung bei sowjetischen Wissenschaftlern, die ihm einen Lehrstuhl an einem Forschungsinstitut in Russland anboten. Bei Sozialisten und Freidenkern äußerst populär, war der Neolamarckismus in der zeitgenössischen biologischen Forschung allerdings eher umstritten.[90] 1926 warf ein führender US-Wissenschaftler Kammerer vor, seine Forschungsergebnisse gefälscht und Amphi-

86 M. Hirschfeld, Geschlechtskunde auf Grund dreißigjähriger Forschung und Erfahrung bearbeitet, Bd. I, S. 149.

87 P. Kammerer, Sind wir Sklaven der Vergangenheit oder Werkmeister der Zukunft?, S. 25.

88 M. Hirschfeld, Geschlechtskunde auf Grund dreißigjähriger Forschung und Erfahrung bearbeitet, Bd. I, S. 151.

89 F. Mildenberger, Magnus Hirschfeld und der Monismus, S. 97.

90 Ein Beispiel für die Unterstützung des Neolamarckismus: H. Efferoth, Die Ketzerbibel.

bien Tinte injiziert zu haben, um zu beweisen, dass durch Umweltveränderungen bedingte Hautanpassungen an die Nachkommen weitergegeben würden. Kurz darauf beging der österreichische Biologe Selbstmord.[91] Kammerers Tod und die zunehmende Anfechtung der Theorien Steinachs entzogen Hirschfeld die Beweisgrundlage für seinen Neolamarckismus. Er zog sich auf das Weismannsche Paradigma zurück und behauptete 1927, dass Intersexualität durch ein Gen verursacht und nicht durch Umweltbedingungen beeinflusst werde.[92]

Hirschfeld verband seine theoretische Arbeit über Sexualität stets mit einem Engagement für angewandten Monismus in Form von bestimmten Körper- und Hygienepraktiken. Er befürwortete körperliche Bewegung und eine vitaminreiche Ernährung, lobte die wohltuende Wirkung von Sonnenlicht und frischer Luft und propagierte die Freikörperkultur und vor allem das Wandern in der Natur. Er wandte sich gegen den Konsum von „Nervengiften" (Alkohol, Narkotika) als künstlichem Ersatz für „den natürlichen Rausch" der Sexualität. Gleichzeitig musste er anerkennen, dass Sexualität ein kompliziertes zeitgenössisches Problem darstellte und widmete der „Sexualnot", von der viele junge Menschen in Deutschland betroffen waren, große Aufmerksamkeit. Wilde Sexualität und Selbstbefriedigung als Lösung dieser Krise lehnte er ab. Einen ähnlich totalisierenden Ansatz in Bezug auf Sexualität vertrat Helene Stöcker, die andere große Pionierin der Sexualreform des wilhelminischen Monismus, die im Weimarer Kultursozialismus großen Anklang fand. Sie propagierte eine „Neue Ethik" der Sexualität, die „in der Versöhnung von höchster Erotik mit tiefstem Altruismus" eine Verbesserung von Frauenrechten, Mutterschaft und Familienleben sowie die Weiterentwicklung der Menschheit und die Befriedung internationaler Beziehungen versprach.[93]

Hirschfelds Vorträge und Filmvorführungen in sozialistischen Vereinen kamen beim Publikum wegen ihrer Mischung aus emanzipatorischer Lebensreform, Populärwissenschaft und dem etwas anzüglichen Thema Sexualität gut an.[94] Besonders starken Rückhalt fand Hirschfeld in freigeistigen Vereinen quer durch das politische Spektrum. In Berlin hielt er häufig Vorträge beim Verband für Freidenkertum und Feuerbestattung (VfFF) und an der Freidenker-Volkshochschule. Dass zwischen Hirschfeld und der radikalen Freidenkerbewegung eine gegenseitige Anziehung bestand, lag vor allem in der von den Zeitgenossen angenommenen

91 O. Parnes, Paul Kammerer und die moderne Genetik, S. 216–243; S. Gliboff, Monism and Morphology at the Turn of the Twentieth Century.

92 F. Mildenberger, Magnus Hirschfeld und der Monismus, S. 99.

93 S. Omran, Frauenbewegung und ‚Judenfrage', S. 389 f.; Zitat: H. Stöcker, Erotik und Altruismus, S. 75.

94 Hirschfelds Vortragsreihe „Sexuelle Probleme" stand ganz oben auf der Tagesordnung der Versammlung der Dachorganisation freigeistiger Vereine RAG in Berlin 1925.

Verbindung von Antiklerikalismus und Sexualreform. Eine Freidenker-Zeitschrift berichtete 1927 über Hirschfelds jüngste Reden, in denen er die Kirche anprangerte, „die zu allen Zeiten die Regelung des geschlechtlichen Lebens gleichsam gepachtet habe, ja, sich gewissermaßen *ein Geschäft* aus dem schlechten Gewissen ihrer Gläubiger gemacht habe“.[95]

Das Institut für Sexualwissenschaft bot einer Reihe von jüngeren Sexualreformern Zuflucht und Beschäftigung, die weiter gingen als Hirschfeld und versuchten, die monistische Sexualreform mit dem Marxismus zu verbinden. Der expressionistische Autor Bruno Vogel ist ein Beispiel für diese Gruppe von Reformern. Nach seiner Rückkehr aus den Schützengräben des Ersten Weltkriegs geriet Vogel mit seinen Eltern wegen seiner Homosexualität in Konflikt und trat aus der Kirche aus. 1922 gründete er in Leipzig die Organisation für Homosexuelle „Gemeinschaft Wir“, die laut einer Anzeige in Rundbriefen „ernstgemeinte Invertierte sowie objektiv an der Invertiertenbewegung interessierte Herren“ als Mitglieder suchte und damit an Hirschfelds Kombination von Aktivismus und Wissenschaft anknüpfte.[96] Vogel veröffentlichte 1925 ein von Arthur Wolf, einem Redakteur der „Proletarischen Heimstunden“, herausgegebenes Buch unter dem Titel „Es lebe der Krieg!“, das den deutschen Militarismus scharf kritisierte. Wegen seiner Obszönität und der wiederholten Angriffe auf die christlichen Kirchen löste diese Publikation einen Skandal aus, und sowohl Vogel als auch Wolf wurden wegen Blasphemie vor Gericht gestellt. Vogel fand später Zuflucht beim Institut für Sexualwissenschaft in Berlin. 1926 trat er in die SPD ein, aber als überzeugter Pazifist verließ er die Partei zwei Jahre später wegen ihrer Unterstützung eines Ausgabengesetzes zum Bau neuer Kriegsschiffe.[97] Ein weiterer sozialistischer Sexualreformer mit engeren Verbindungen zum Monismus war der Arzt Max Hodann, der von 1926 bis 1929 die Sexualberatung und die „eugenische Abteilung für Mutter und Kind“ des Instituts für Sexualwissenschaft leitete. Zusammen mit seiner Frau Maria (später Mary Saran genannt) war Max Hodann der Berliner Leiter des ISK von Leonard Nelson.[98] Hodann verband in seiner öffentlichen Agitation Sexualreform, Sozialismus und Monismus. Er gab in einer monistischen Jugendzeitschrift sexuelle Ratschläge, zum

95 Der Pfaffenspiegel: Wochenzeitung gegen den sozialreaktionären Klerikalismus, 30.10.1927, S. 7.
96 R. Wolfert, Nirgendwo daheim, S. 23 f.
97 Zu Vogel siehe ebd.; W. Schütte, Arthur Wolf und die Wölfe; B.-U. Hergemöller/N. Clarus (Hg.), Mann für Mann.
98 S. Lemke-Müller, Ethischer Sozialismus und Soziale Demokratie.

Beispiel über den weiblichen Orgasmus, und sprach sich auf einer sozialistischen Konferenz gegen die konfessionelle Organisation der öffentlichen Wohlfahrt aus.[99]

Maria Krische gehörte ebenfalls zur monistischen Sexualreformbewegung. Zusammen mit Hirschfeld war sie Mitherausgeberin der populärwissenschaftlichen Sexualreformzeitschrift „Die Aufklärung", die kurz nach ihrem Erscheinen im Jahr 1928 dem Gesetz gegen Obszönität zum Opfer fiel.[100] Maria Krisches Arbeit zeigt die enge Verbindung von Sexualreform, Biologie und dem Kampf für die Emanzipation der Frau. Die Natur, so Krische, habe den Frauen die Hauptaufgaben der Reproduktionsarbeit aufgebürdet und damit eine Position der Abhängigkeit geschaffen. Deshalb klammerten sich die Frauen natürlicherweise an die Kirchen als einzige soziale Instanz, die die Ethik der familiären Verantwortung hochhalte. Um sich von der klerikalen Vorherrschaft zu befreien, müssten Frauen mehr Kontrolle über ihre Fortpflanzung – d. h. freien Zugang zu Geburtenkontrolle und Abtreibung – und wirtschaftliche Unabhängigkeit durch eine staatlich garantierte Rente für Mütter erhalten. Die Befreiung der Frauen würde so gängige Vorstellungen über Wesen und Geschlecht des Göttlichen in Frage stellen, denn in einer Ära der Gleichberechtigung hat „eine Gottheit keinen Platz", in „der nur das männliche Prinzip vertreten ist".[101] Beide Krisches waren der Auffassung, dass die Gesellschaft eine dem primitiven Kommunismus ähnliche matriarchalische Phase durchlaufen habe, die durch die patriarchalische Herrschaft und den Kapitalismus abgelöst worden sei.[102] Die Religion der Zukunft werde weder zu dieser Frühphase zurückkehren, noch werde sie „eine polytheistische Form der Gottvorstellung bringen". Maria Krische kam zu dem Schluss, dass die Zukunft „zweifellos zu einer gottlosen Auffassung führen wird, in der das religiöse Gefühl als Gemeinschaftsbewußtsein sich auswirkt und wir als solches die Religion im bisherigen Sinne entbehren können".[103]

Nudismus, Gymnastik und Sozialismus: Adolf Koch

Ein Foto, das am Motzener See südöstlich von Berlin aufgenommen wurde, zeigt fünf nackte Erwachsene, darunter Magnus Hirschfeld sowie Paul und Maria Krische

99 M. Hodann, Nicht Sprechen Können…, in: Moju: Freigeistige Zeitschrift der Monistischen-Jugend, 7/1 (Januar 1927), S. 7–9. M. Hodann/M. Arendsee/H. Luther, Lasset die Panzerkreuzer zu mir kommen, den Kindern ist das Himmelreich!

100 C. Usborne, The Politics of the Body in Weimar Germany, S. 120.

101 M. Krische, Die Frau in der freigeistigen Bewegung, in: Der Freidenker, 1/4 (1.5.1925).

102 P. Krische, Das Rätsel der Mutterrechtsgesellschaft.

103 M. Krische, Die Frau in der freigeistigen Bewegung, in: Der Freidenker, 1/4 (1.5.1925).

(Abb. 8.1). Es erschien in einer Zeitschrift, die von Adolf Koch herausgegeben wurde, dem bedeutendsten Fürsprecher einer Bewegung für körperliche Ertüchtigung und Freikörperkultur im sozialistischen Milieu.[104] Im Folgenden soll Kochs Engagement näher betrachtet werden, um den intellektuellen Beitrag des Monismus zu dieser Bewegung zu untersuchen.

1897 geboren und damit 30 Jahre jünger als Hirschfeld, hatte Koch kurz nach seinem Eintritt in die evangelische Kirche im Jahr 1911 eine Ausbildung zum Volksschullehrer begonnen. Um den Zwängen des kirchlichen Lehrerseminars zu entgehen, meldete er sich bei Kriegsausbruch zum Militär und diente bis 1918 als Sanitäter. Als er 1919 nach Berlin zurückkehrte, trat er in die SPD ein und immatrikulierte sich an der Berliner Friedrich-Wilhelms-Universität, wo er Vorlesungen über Sozial- und Sexualhygiene hörte und am Institut für Sexualwissenschaft Magnus Hirschfeld begegnete. Während seiner Ausbildung entwickelte Koch ein monistisches Verständnis der menschlichen Psychologie. 1920 machte er mit einer Arbeit über „Welche Berechtigung hat der Gedanke der individuellen Erziehung bei der Willensbildung der Geschlechter" sein Staatsexamen. Darin ging er von der Voraussetzung aus, dass sich der menschliche Wille aus der dialektischen Interaktion von körperlicher Erfahrung und Bewusstsein entwickele. Die Erfahrung der Verletzlichkeit des weiblichen Körpers führe bei Frauen zu einem schwächeren Willen, während der männliche Wille durch die aktivere Rolle der Männer beim Sexualakt gestärkt werde. Um dieses Ungleichgewicht des Willens auszugleichen, das Koch zufolge „durch Jahrhunderte vererbt" worden sei, müssten beide Geschlechter individuell erzogen werden. Da jedoch die individuelle Erziehung des Willens „den Gemeinschaftssinn nicht pflegen kann", müsse sie von einer „Willensbildung in einer Gemeinschaft" begleitet werden.[105] Kochs Staatsexamensarbeit zeigt die anhaltende Popularität der romantisch-monistischen Synthese aus Sex, Erfahrung und Intellekt für eine neue Generation von Freidenkern, die um den Ersten Weltkrieg herum erwachsen wurden.[106]

Koch trat im Herbst 1920 den Schuldienst im proletarischen Berliner Bezirk Kreuzberg an einer der neuen weltlichen Grundschulen der Stadt an. Seiner Einschätzung zufolge befanden sich seine Schüler in einem Zustand physischen und psychischen Elends. Die Mechanisierung des Lebens habe den Schüler in eine

104 Zur FKK siehe B. Wedemeyer, Zum Licht; siehe auch J. A. Williams, Turning to Nature in Germany, S. 23–62.

105 Zitate in: A. Georgieff, Nacktheit und Kultur, S. 39–42.

106 1918 vertrat der junge linke Intellektuelle und spätere hochrangige DDR-Kader Alfred Kurella, dessen Vater ein bekannter monistischer Psychiater war, in seinem Artikel „Körper-Seele" ähnliche Ansichten. Siehe R. P. Newton, Form in der Menschheitsdämmerung, S. 236. Siehe auch W. R. Krabbe, Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform.



Abb. 8.1 Von links nach rechts, sitzend: Magnus Hirschfeld, Maria Krische, Paul Krische, Motzener See (Bilderbuch der Körperkulturschule Adolf Koch, Leipzig 1933).

„Maschine Mensch“ verwandelt, dem die „innere Einheit von Körper und Geist“ verloren gegangen sei. Diese Spaltung werde vertieft durch das Schulcurriculum, das sich zu sehr auf die intellektuelle Ausbildung konzentriere. Um dem entgegenzuwirken, plädierte Koch für eine neuartige Pädagogik, die auf die Erneuerung des Körpers abzielte, und „vom Alltagsleben ausgehend, den Menschen erfaßt und von unten auf neue Lebenskräfte in den kranken Volkskörper treibt“. Er setzte eine Schülerin als „Reinigungskommissarin“ ein, die Hände und Fingernägel kontrollierte und ihre Klassenkameraden anwies, sich täglich am ganzen Körper zu waschen und abzureiben. Der wichtigste Punkt in der neuer Pädagogik Kochs war jedoch die körperliche Ertüchtigung.[107]

Kochs Überzeugung, dass körperliche Ertüchtigung die Grundlage eines sozialen Reformprogramms sein könne, war nicht ungewöhnlich für die Zeit kurz nach dem Ersten Weltkrieg, als in Deutschland die Sorge um den körperlichen Zustand der besiegten Nation immer größer wurde. Die Teilnehmer der Reichsschulkonferenz von 1920 sahen es als ihre patriotische Aufgabe an, Leibeserziehung in die Schulen zu bringen. Dem liberalen Oberbürgermeister von Berlin-Schöneberg zufolge waren die Turnvereine, die früher ihr Dasein am Rande des öffentlichen Lebens fristeten, nun „nach dem Ergebnisse der Kriegszeit und ihren Erfolgen für die Unterernährung unseres Volkes“ in den Mittelpunkt des nationalen Interesses gerückt.[108] Dennoch war Koch mit den traditionellen Formen der Leibesübungen nicht zufrieden. Mannschaftssportarten waren ihm zu wettbewerbsorientiert und damit kapitalistisch, und das Training in den Turnvereinen hielt er für zu äußerlich, mechanistisch und autoritär. Stattdessen war er ein begeisterter Fürsprecher der „rhythmischen Gymnastik“, die davon ausging, dass der Rhythmus von Atmung und Kreislauf die zentrale Erfahrung des Lebens sei. Ihre Anhänger glaubten, dass das moderne, entfremdete Individuum sich durch rhythmische Übungen wieder mit seinem Organismus verbinden und die natürliche Einheit von Geist, Körper und Unterbewusstsein wiederherstellen könne. Wie der Historiker Edward Ross Dickinson gezeigt hat, setzten sich die in den Gymnastik- und Tanzkreisen des wilhelminischen und Weimarer Deutschlands Aktiven intensiv mit dem Monismus Ernst Haeckels auseinander. Sie waren überzeugt, dass rhythmische Bewegung eine Brücke zwischen dem Bewussten und dem Unbewussten schlagen und zu einer Stärkung von Körper und Geist führen könne.[109] Der Schweizer Theoretiker Émile Jaques-Dalcroze glaubte, dass rhythmische Übungen zu Musik ein „Muskelgedächtnis“ trainieren könnten. Dieses ließe sich erweitern, um dem rhythmischen

107 A. Georgieff, Nacktheit und Kultur, S. 44.
108 A. Dominicus, Leibesübungen, Bd. 1, S. 131–136, Bd. 3, 303–309, Zitat S. 306.
109 E. R. Dickinson, Dancing in the Blood, S. 169–174.

Gymnasten eine neue Selbsterfahrung zu vermitteln, die in der körperlichen Propriozeption oder dem „Muskelsinn“ wurzele. Rudolf Bode, der sich eher an der Lebensphilosophie von Ludwig Klages orientierte, lehnte die Methoden von Jaques-Dalcroze ab, da er Übungen nach „musikalischem Takt“ für zu mechanisch und ausschließlich auf das Denkvermögen ausgerichtet hielt. Für Bode war der Rhythmus „in die Farben des Unbewussten“ gehüllt und wurzelte im „irrationalen Untergrund der Welt“.[110] Koch stimmte mit Bode darin überein, dass der Rhythmus aus den inneren Impulsen des Individuums entstehen und sich auf den ganzen Körper ausdehnen müsse. Er entwickelte daher ein System von Ausdrucksübungen, die, ausgehend von der körperlichen Erfahrung des Individuums, den durch das moderne Leben geschädigten Körper heilen sollten. Was Kochs Ansatz von anderen, bekannteren Theoretikern unterschied, war die Verknüpfung mit Sozialismus und Freidenkertum.

Neben der Entwicklung einer neuen Trainingsmethode interessierte sich Koch auch für Freikörperkultur. Über die Familien seiner Schüler knüpfte er Verbindungen zu einem sozialistischen FKK-Verein und dessen Jugendabteilung namens „Sonnenland“. Hier konnte Koch zum ersten Mal seine Übungen an (nackte) Kinder weitergeben. Nach seiner Versetzung an eine andere weltliche Schule richtete Koch ein außerschulisches Gymnastikprogramm ein. Die Einführung der neuen weltlichen Schulen war ein entscheidender Faktor für die Entwicklung seiner Bewegung, denn hier gab es Eltern, die eine Schulform gewählt hatten, die strukturell eng mit Freidenkertum und Sozialismus verbunden war. In einem im Juni 1923 veröffentlichten Manifest zur Gründung einer Elternorganisation für Freikörperkultur verknüpfte Koch Sozialismus und Säkularismus mit Nudismus und Gymnastik. Um die Vernachlässigung des Körpers durch monotone Arbeit und christliche Moral zu überwinden, wollte die Organisation, „dass der neue, religiöse Mensch Taten aus eigenem Erleben schafft“. Sie zielte auf eine Erziehung zum „Stolz des eigenen Körpers“ durch „natürliche Nacktheit“. Koch lobte die Eltern, die, indem sie ihren christlichen Glauben hinter sich ließen, ihrem Körper mehr Wert beimaßen und sich für eine neue Dimension der Religion öffneten.[111]

Ende 1923 organisierte Koch eine private FKK-Vorführung, um Lehrer und Eltern für die Zulassung des Nackttrainings in der Schule zu gewinnen. Magnus Hirschfeld, der einer solchen Vorführung beiwohnte, sprach sich in einem Sachverständigengutachten für Kochs Programm aus, das „Harmonie zwischen Geistes-, Körper- und Seelenbildung“ herstelle, und lobte die Kinder, die gezeigt hatten, „dass

110 Zitate: A. Georgieff, Nacktheit und Kultur, S. 45–47.
111 Ebd., S. 58 f.

der nackte Mensch das Naturgebilde in höherer, reinerer Form“ darstelle.[112] Das bescheidene Projekt, bei dem Anfang 1924 43 Jungen und 42 Mädchen teilnahmen, löste einen Skandal aus, als eine christliche Elternvereinigung gegen die „Nackttänze“ an der „religionslosen“ Schule protestierte. Begleitet von einer umfangreichen Presseberichterstattung wurde die Angelegenheit in der Stadtverordnetenversammlung debattiert. Der sozialistische Stadtverordnete Hermann Weyl (wie Hirschfeld ein jüdischer Naturheilkundler) betonte, dass Nacktturnen nicht unmoralisch sei: „Dem Reinen ist alles rein, dem Schwein alles Schwein“. Ein anderer, konservativ-nationalistischer Stadtverordneter stellte dagegen Kochs Nackttänze als „Zeichen des Verfalls“ dar, die „nichts weiter sind als die Folgen der jüdischen Zersetzung in unserem Volkstum […] eine jüdische Schweinewirtschaft“.[113]

Der „Nackttanz“-Skandal führte zu Kochs vorübergehender Suspendierung vom Schuldienst, bot ihm jedoch die Gelegenheit, sich im sozialistischen Milieu als Prophet einer „Revolutionierung des Körpers“ zu stilisieren. Er nutzte den Skandal für seine Öffentlichkeitsarbeit, hielt politische Kundgebungen ab und eröffnete seine eigene FKK-Schule im Bezirk Neukölln mit einem Sommerlager auf einem von der Stadtverwaltung gestifteten Grundstück am Motzener See. Im Juni 1924 gründete er eine neue proletarische FKK-Organisation, den „Bund freier Menschen“, mit Ortsgruppen in den Zentren der sozialistischen Kulturbewegung in Sachsen, Thüringen, Westfalen und im Rheinland und einer eigenen Zeitschrift mit dem Titel „Der nackte Mensch“.[114]

Zwar teilte Koch mit vielen anderen Lebensreformprojekten die monistischen Kernannahmen darüber, wie die FKK-Bewegung die Entfremdung des Geistes vom Körper überwinden könne. Im Unterschied zu diesen Konkurrenten verband Koch jedoch seine antizivilisatorische Kulturkritik zunehmend mit einer Theorie der Revolution und des Klassenkampfes. In einer 1925 erschienenen Schrift machte er die Entfremdung der Arbeiter von ihrem eigenen Körper durch kapitalistische Ausbeutung, kommerzielle Kultur, Alkohol und oberflächliche Erotik für das Scheitern der Revolution von 1918/19 verantwortlich. Abhilfe könne man hier nur durch die Wiederherstellung des Körperbewusstseins schaffen, und zwar nicht in erster Linie durch den Intellekt, sondern durch Körpererziehung und Nacktheit.

112 Zitat aus seinem Gutachten für Adolf Koch. M. Hirschfeld, Geschlechtskunde auf Grund dreißigjähriger Forschung und Erfahrung bearbeitet, Bd. I, S. 32 f.

113 A. Georgieff, Nacktheit und Kultur, S. 67–74. „Der Atheist“ äußerte sich ungläubig über Kochs Aussetzung, denn „[w]er etwas von Gymnastik versteht, der weiß, daß sie unbekleidet geübt werden muß; denn es kommt darauf an, daß der Lehrende das Spiel der Spannung und Entspannung der Muskeln bei den Lernenden beobachten kann“. Nacktkultur und Schule, in: Der Atheist, 20/10 (Oktober 1924), S. 114.

114 M. Möhring, Marmorleiber, S. 45.

„Ein neues Wollen“ würde seinen Ursprung in der „Durchdringung der Familien mit der Idee der Körperkultur“ haben. Diese innere Revolution würde der äußeren Revolution vorausgehen.[115]

Kochs Verlagerung seiner Aktivitäten von der weltlichen Schule auf eine breitere Öffentlichkeit ging einher mit einer Verstärkung seines monistischen Impetus. Er sprach von einer „neuen Religion“, die in der „Erkenntnis verwurzelt ist, dass wir zur Erde gehören, die wir uns selbst zubereiten müssen“. Er schloss sich enger als zuvor den Kreisen aus dem Umfeld von Freidenkertum und Monismus an und veröffentlichte in Zeitschriften des Kultursozialismus. Seine Schule konnte vorübergehend im Ernst-Haeckel-Saal von Hirschfelds Institut für Sexualwissenschaft (Abb. 8.2) unterkommen. Kochs neue Organisationen, deren Mitglieder er aufforderte, 5 Prozent ihres Nettoeinkommens an die FKK-Schule zu spenden, arbeiteten eng mit der SOL-Bewegung von Paul Krische zusammen.[116]

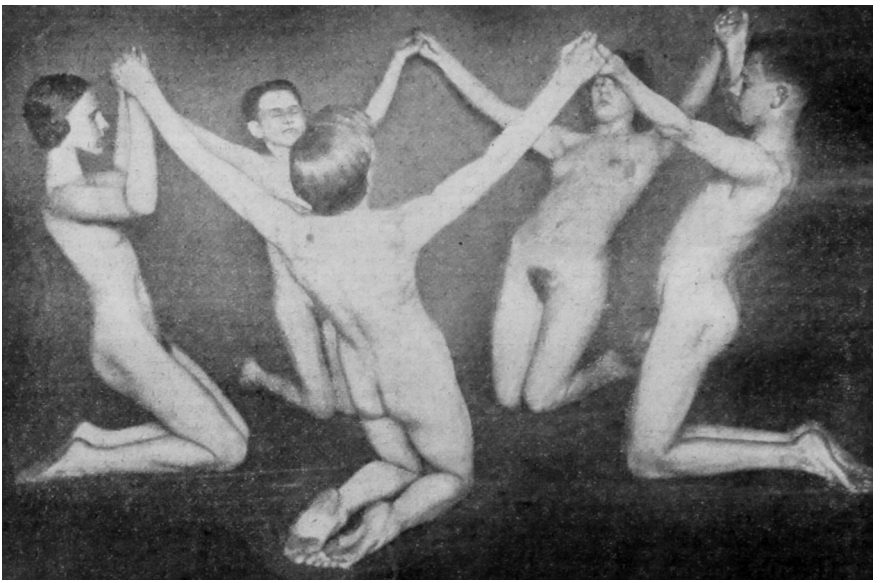


Abb. 8.2 Körperkulturschule Adolf Koch (Kulturwille, 1926, S. 86).

Zunächst der Praxis der rhythmischen Gymnastik untergeordnet, stellte Koch die Nacktheit selbst zunehmend als revolutionären Akt dar:

115 A. Koch, Körperbildung, Nacktkultur, S. 9 – 11.

116 Der Atheist, 2 (Februar 1924); H. Graaz, Nacktkörperkultur. Spätestens nach dem Zweiten Weltkrieg wurde Koch in der Berliner freireligiösen Gemeinde aktiv.

> Nacktsein verlangt Überwindung innerer Hemmungen, ist bei vielen ein Stück innerer Revolution [...] ein Kampf gegen die Einstellung der nächsten Umgebung [...]. Daraus ergibt sich für denkende und strebende Menschen von selbst der Kampf gegen das Schamgefühl und gegen alle Faktoren, welche diese erste notwendige wirkliche Körperbejahung verhindern wollen.[117]

Koch distanzierte seine Bewegung von den „spießbürgerlichen" Nudisten. Sein Buch „Wir sind nackt und nennen uns Du!" (1932) enthält eine Reihe von Vignetten aus dem Leben seiner Schule, die seine jungen Anhänger als Inbegriff eines neuen, ungeschliffenen proletarischen Typus zeigen. Die im Berliner Dialekt geschriebenen Dialoge verkünden die Gleichheit der Geschlechter, auch in Fragen der Sexualität. Ein Mädchen, dessen Vater „noch" in der Kirche war und wollte, dass sie Jungfrau bleibe, erklärte: „Früher habe ich das auch für richtig gehalten – aber seitdem wir in der Freikörperkulturschule sind und erst einmal erkannt haben, wie unwissend und dumm unsere Eltern uns ließen, da habe ich schon selber mit alten Vorurteilen aufgeräumt."[118] Den Lesern wird versichert, dass die Nacktkultur nicht, wie manchmal behauptet, zum prüden Kleinbürger erziehe.[119]

> Alle Mitglieder wissen mit ihrem Körper Bescheid. Sie wissen, wie sie sich vor den Folgen geschlechtlicher Bindungen zu schützen haben. Sie wissen aber auch, daß sie in sexueller Beziehung verantwortlich handeln müssen. Jedes Mitglied hat besondere Gesundheitsbögen und wird planmäßig zu geschlechtlicher Verantwortung gezogen.[120]

Die hier erwähnte regelmäßige medizinische Untersuchung der jungen Mitglieder wurde von Dr. Hans Graaz zu eugenischen Zwecken durchgeführt, der wie sein Mentor Magnus Hirschfeld glaubte, dass Alkohol und unkorrekte Lebensweise zu einer Degeneration des deutschen Volkskörpers führten.[121] Koch argumentierte auch für einen direkten eugenischen Nutzen der Freikörperkultur. Er schlug vor, dass sich Männer und Frauen vor der Heirat nackt treffen sollten, um ihre sexuelle Kompatibilität sicherzustellen und damit die Nachkommenschaft zu verbessern, vermutlich weil ästhetische Anziehung als geistige Voraussetzung für die monistische Einheit angesehen wurde.[122]

Koch gelang es nicht, seinen Verein unter dem Dach der Zentralkommission für Arbeitersport und Körperpflege unterzubringen. Stattdessen wandte er sich an den

---

117 A. Georgieff, Nacktheit und Kultur, S. 87.

118 A. Koch, Wir sind nackt und nennen uns Du!, S. 22.

119 Dieser Typus wird in H. Fallada, Kleiner Mann, was nun? parodiert.

120 A. Koch, Wir sind nackt und nennen uns Du!, S. 22, 42.

121 H. Graaz, Nacktkörperkultur. Für einen Bericht über die Invasivität der sexuellen Ratschläge, die in der Koch-Schule erteilt wurden, siehe A. Georgieff, Nacktheit und Kultur, S. 111–115.

122 M. Möhring, Marmorleiber, S. 366.

Verband Volksgesundheit, eine sozialistische Vereinigung naturheilkundlicher Ärztevereine, der vor allem in Sachsen und Ostthüringen aktiv war und 1925 etwa 12.000 Mitglieder zählte. Doch auch dort kam es zu Reibereien, so dass Koch im April 1926 seine eigene Organisation, den Freien Körperkulturkreis, gründete. Nach weiteren Fehden innerhalb der überregionalen FKK-Szene konzentrierte sich Koch auf seine Schule, die dreizehn Ortsgruppen und allein in Berlin schätzungsweise zwischen 700 und 4.000 Mitglieder hatte. Die geschätzte Zahl der organisierten FKK-Aktivisten im sozialistischen Milieu belief sich 1929 auf etwa 60.000, also mehr als in den „bürgerlichen" Organisationen (30.000).[123]

Obwohl traditionelle Arbeiter-Sportvereine und Parteifunktionäre eher auf Distanz blieben, war das Thema Freikörperkultur ein fester Bestandteil der Zeitschriften des Kultursozialismus. Die Urania gab eine regelmäßige Beilage mit dem Titel „Der Leib" heraus, und viele Sonderausgaben von „Kulturwille" widmeten sich der Körperkultur.[124] In einem Urania-Artikel von 1927 über „Leibesübungen und Kultur" plädierte der Vorsitzende der Sozialistischen Arbeiterjugend (SAJ) Heinrich Hoffmann für die Integration der monistischen „Körperkultur" in die riesige Arbeitersportbewegung. Ausgehend von Müller-Lyers Konzept der Kultur als „Vermenschlichung" oder „höchste Vollkommenheit der Menschen und ihrer sozialen Organisation", glaubte Hoffmann, dass „Leibesübungen den Menschen zur höchsten körperlichen Vollkommenheit heben, seine Organe zur größten Leistungsfähigkeit erziehen und so die Voraussetzungen auch für eine geistige Vervollkommnung des Menschen schaffen". Im Einklang mit den monistischen Lehren, denen er vermutlich als Kursteilnehmer in der von Freidenkern geleiteten „Heimvolkshochschule" im thüringischen Tinz begegnet war, erklärte Hoffmann, dass die Sublimierung der tierischen Triebe zwar erst dann erreicht werden könne, wenn eine klassenlose Gesellschaft etabliert sei, dass aber der Kampf um die Vervollkommnung durch den Sport wichtige Waffen für den Klassenkampf liefern könne. „Er [der Sport] hebt das Kulturbewußtsein des Arbeiters; wirkt gegen körperliche und geistige Verkrüppelung des modernen Industrieproletariats; steigert die geistige Aufnahmefähigkeit, wirkt auf die Willensbildung und Gemütsrichtung des Arbeiters und entfaltet die sittlichen Triebkräfte."[125] Ein weiterer führender Vertreter der sozialistischen Körperkulturbewegung argumentierte ähnlich: „Zur sozialen muß die persönliche Revolution hinzukommen, die Arbeit an sich selbst, am

123 A. Georgieff, Nacktheit und Kultur, S. 100–106, 119 f.; M. Möhring, Marmorleiber, S. 70 f.; B. Wedemeyer- Kolwe, Der neue Mensch, S. 223.

124 A. Herold, Der Spießer und wir, in: Urania (1928), S. 255 f. Dr. L. Wagner, Berlin Heraus aus der Stadt! Die Bedeutung des Ultravioletts, in: Kulturwille, Mai 1929.

125 H. Hoffmann, Leibesübungen und Kultur, in: Urania, 3 (Dezember 1927), S. 93–96.

eigenen Körper.“ Anstatt tanzen oder trinken zu gehen, sollten die Arbeiter ihren Körper trainieren. Er machte konkrete Vorschläge, die auch der arme Proletarier befolgen könne. Man solle sich zunächst täglich nackt untersuchen – „unbefangen, freudig, aber mit ernster Kritik“ – dann ein Schwammbad nehmen und Atemübungen machen, gefolgt von einer Selbstmassage, insbesondere des Rumpfes. „Wir wollen unserem Körper die Entfaltungs- und Gestaltungsmöglichkeiten wiedergeben, die er durch unsere soziale Lage eingebüßt hat.“[126]

Zwischen 1925 und 1930 erlebte die sozialistische Körperkultur ihre Blütezeit. Der Vatikan beobachtete diese Entwicklung mit einem wachsamen Auge. 1930 schrieb der päpstliche Nuntius in Deutschland an den Kardinalstaatssekretär Eugenio Pacelli, die Freikörperkultur habe sich in den Kreisen der Lebensreform und Jugendbewegung der Vorkriegszeit langsam etablieren können, dass aber „die letzten Bremsen der Bescheidenheit erst 1918/19 öffentlich entfernt worden waren, während jener revolutionären Orgie, die in Deutschland und insbesondere in Berlin unmittelbar nach dem Krieg wütete“. Der Nuntius schloss mit der optimistischen Bemerkung, dass die Rechtsstaatlichkeit nun glücklicherweise wiederhergestellt sei und die Zivilbehörden Maßnahmen ergriffen hätten, um den „kollektiven Wahnsinn“ einzudämmen.[127] Die Archivquellen bestätigen dies. Staatliche Eingriffe und die Auswirkungen der wirtschaftlichen Depression auf die Einkommen der Arbeiterklasse lähmten die FKK-Bewegung zwischen 1930 und 1933. Zwei der drei sozialistischen FKK-Organisationen, die zu dieser Zeit im Leipziger Raum existierten, brachen bereits vor der Machtergreifung der Nationalsozialisten auseinander.[128] Kochs Schulen wurden Ende Dezember 1932 von der Berliner Polizei aufgelöst.[129]

Ritual und Theater: Max Zelck

Der dritte Bereich monistischer Aktivitäten, der in diesem Kapitel untersucht werden soll, ist die sozialistische Festkultur, in der manche Historiker die Quintessenz des Kultursozialismus sehen, auch wegen ihrer neuen und originellen darstellerischen Formen wie dem Sprechchor. Aufgebaut auf den älteren Unterhal-

126 H. Schmidt, Die körperliche Befreiung des Proletariats, in: Urania, 1 (1927), S. 29 – 32. H. Schmidt, Die Forderungen für die Befreiung des Körpers, in: Urania, 2 (1927), S. 63 f.

127 Sulla „Nacktkultur“ in Germania, Orsenigo an Pacelli, 8.6.1930, Vatikanisches Archiv, Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, SO 535/1930, Nr. 327, Bl. 31 [Übersetzung des Verfassers].

128 Stadtarchiv Leipzig, 2517/575, 1642.

129 Endlich: Die Adolf-Koch-Schule aufgelöst, in: Börsenzeitung, 3.1.1933. A. Georgieff, Nacktheit und Kultur, S. 101.

tungsformen der lebenden Bilder und des Chorgesangs stellte der Sprechchor ein Gesamtkunstwerk aus Theater, Chor und Poesie dar, das lauter, provokanter und militanter als seine wilhelminischen Vorgänger war und eine weitaus größere Reichweite hatte. Ein Autor der Zeitschrift „Kulturwille" erging sich bildreich in der Vorstellung des bevorstehenden Arbeiter-Turn- und Sportfests der proletarischen Körperkultur in Nürnberg 1929, zu dem er „15000 Jugendliche oder mehr" zu „einem Festspiel ‚Mach dich frei!' erwartete. „[I]n einem Riesen-Fackelzug zur Stadt wird das Feuer der Begeisterung zur neuen Zeit, zum sozialistischen Ideal, Verkörperung finden."[130] Bei den Vorbereitungen für die Sozialistische Kulturwoche 1931 erklärte der Hamburger Schulrat Max Zelck: „Feiern gestalten heißt eine Form schaffen, die Ausdruck innerer Regungen ist, und da es sich bei Festen und Feiern immer um Massen handelt, so muß es gelingen, die diesen Massen gemeinsame geistige, ethisch-weltanschauliche Grundstimmung zum Ausdruck zu bringen."[131]

Historiker haben diese neuartigen Aufführungsformen in die Geschichte des Theaters, der expressionistischen Avantgarde und der sowjetischen Festkultur eingeordnet, doch in ihren Bewertungen gehen sie weit auseinander. Einige sehen in den neuen Ritualen die Manifestationen des revolutionären Geistes des Sozialismus der Zwischenkriegszeit, während andere sie lediglich als „Festtagsfassade" zur Kompensation für das Scheitern der Revolution in Deutschland interpretieren.[132] Dennoch gibt es gute Gründe, die sozialistische Festkultur als einen der wichtigsten Bereiche des monistischen Einflusses auf den Kultursozialismus der Weimarer Zeit zu betrachten. Beginnen wir mit Max Zelck, der 1878 als Sohn eines Sattlermeisters geboren wurde. Er absolvierte eine Ausbildung zum Volksschullehrer und arbeitete auch in diesem Beruf. Nach seinem Umzug nach Hamburg wurde er monistischer Aktivist und Pazifist, was ihn mit Carl von Ossietsky in Kontakt brachte. Zelck trat 1918 der USPD bei und saß von 1919 bis 1933 in der Hamburger Bürgerschaft, zunächst für die USPD und später für die SPD. Er wurde zu einem führenden Vertreter der Schulreform und war von 1923 bis 1933 Bezirksschulrat.[133]

---

130 Ein Fest proletarischer Körperkultur, in: Kulturwille (Juni 1929), S. 113.

131 M. Zelck, Der Kulturwille des Sozialismus, S. 13–14.

132 Für eine affirmative Darstellung des „Sprechchors als proletarische Kunstform" siehe W. v. d. Will/R. Burns, Arbeiterkulturbewegung in der Weimarer Republik, S. 167–226. Die Formulierung „Ferienfassade" stammt aus D. Langewiesche, Die Arbeitswelt in den Zukunftsentwürfen des Weimarer Kultursozialismus, S. 51 f. Siehe auch W. L. Guttsman, Arbeiterkultur in der Spannung von Systembejahung und Klassenkampf; J. Clark, Bruno Schönlank und die Arbeitersprechchor-Bewegung; P. Janke, Politische Massenfestspiele in Österreich zwischen 1918 und 1938.

133 Die Freiheit verpflichtet: Gedenkbuch der deutschen Sozialdemokratie im 20. Jahrhundert, S. 361. C. v. Ossietzky, Carl von Ossietzky, S. 278.

In seiner Broschüre „Der kulturelle Wille des Sozialismus“ von 1931 gab Zelck einen monistischen Rahmen für die sozialistische Feier vor. Sein Ausgangspunkt war „Weltlichkeit“ als ein neues „Zeichen, unter dem Kunst, Pädagogik, Moral, unter dem die neue Weltanschauung sich bildet“, weil Weltlichkeit die Aufmerksamkeit der Menschen auf die bestehenden Verbindungen im Hier und Jetzt lenke: „Was wissen wir von Mensch und Welt, von den tausend Fäden, die Mensch an Mensch und Mensch an Welt binden, von dem großen Monismus allen Lebens!“ Die sozialistischen Rituale müssten daher auf den Menschen in seiner „Erdgebundenheit und Diesseitigkeit“ und auf die Masse in ihrem Streben nach Selbsterlösung ausgerichtet sein. Das „Übersinnliche fehlt, wie das Überweltliche“: „Es geht um die Inthronisierung des Menschlichen“. Weltliche Transzendenzerfahrungen in ritueller Form könnten nur in kollektiver Erfahrung stattfinden, denn, wie Zelck es ausdrückte, „Weltlichkeit und Gemeinschaft – zwei Wörter, ein Sinn!“. Zelck glaubte, dass der „Sprech- und der Bewegungschor“ zu den Formen gehörte, die am besten geeignet seien, die Erfahrung von Gemeinschaft zu erzeugen, weil sie „Massenwille und Gemeinschaftssinn“ zum Ausdruck bringen. „Es ist der Wille, Masse zu zeigen, Masse auftreten zu lassen, die Massensehnsucht gestaltet, Masse zu sein, die zur Masse redet und sie aufruft und zu sich ruft. […] Vielleicht finden wir von hier aus den Weg zum tätigen Miterleben und Mitarbeiten derer, die jetzt noch nur sehen und hören.“ Die Massenrhythmusübungen des Bewegungschors erhöben den „so lang verachtete[n] menschliche Leib“; ihre Entwicklung bilde „eine der wichtigsten Aufgaben der Realisierung sozialistischer Weltanschauung“.[134]

Zelcks Manifest identifiziert drei Formen des Dualismus oder der Spaltung, die er hoffte, durch bahnbrechende Formen des Theaters und des Rituals zu überwinden: die Dualität von Jenseits und Diesseits, die Dualität von Repräsentation und Realität und die Trennung zwischen den Individuen. Diese Ziele waren auch für die Entwicklungen in der jungen Sowjetunion charakteristisch. Richard Stites und andere haben groß angelegte künstlerische Experimente beschrieben, wie z. B. ein Projekt, bei dem eine ganze Stadt zur Bühne für musikalische Darbietungen wurde, wobei unter anderem Fabrikpfeifen als Instrumente dienten.[135] 1926 lobte Wilhelm Spohr, der sich in den 1890er Jahren aktiv bei den Jungen und dem Friedrichshagener Naturforscherkreis engagiert hatte, die neue sowjetische Festkultur, weil sie die „seidene“ Wand zwischen Zuschauern und Akteuren eingerissen und „Rausch und eine Losgebundenheit ohne Massen“ erzeugt habe.[136] Die Beziehung zwischen sowjetischer Avantgardekultur und Kultursozialismus war keine Einbahnstraße.

134 M. Zelck, Der Kulturwille des Sozialismus, S. 14 f.
135 R. Stites, Revolutionary Dreams, S. 155 – 162.
136 W. Spohr, Kultur der Feste, S. 11.

Wie der Historiker Igor Polianski gezeigt hat, war der deutsche und österreichische Vorkriegsmonismus eine intellektuelle Quelle für die wichtigsten Architekten der sowjetischen Kulturpolitik nach der Revolution. Aufklärungsminister Anatoli Lunatscharski hatte in den späten 1890er Jahren bei Ferdinand Avenarius in Zürich „Biopsychologie" studiert und wurde zusammen mit dem Arzt Alexej Bogdanow 1908 von Lenin für seine Philosophie des „Empiriomonismus" und das Bemühen, den Sozialismus zu einer neuen religiösen Form der „Gottesbildung" zu machen, heftig kritisiert.[137] Während und nach dem Bürgerkrieg erlangten diese Männer eine gewisse Machtposition, die es ihnen ermöglichte, Elemente des Monismus in die sowjetische Kulturpolitik einzubringen. Bogdanow schrieb einen programmatischen Essay für die wachsende Proletkult-Bewegung über „Wege des proletarischen Schaffens", in dessen Mittelpunkt „Monismus und bewusster Kollektivismus" standen. Er bezeichnete die kommunistische Kunstpolitik als eine praktische Form des Monismus: „das Bestreben, die Kunst mit dem Arbeitsleben zu verschmelzen, die Kunst zu einem Werkzeug der aktiven ästhetischen Umgestaltung des Lebens auf der ganzen Linie zu machen". Sein Ziel war es, den „anfänglich spontanen unbewussten" Kollektivismus ins Bewusstsein zu bringen, „sogar in der Form der künstlerischen Wahrnehmung des Lebens, indem er nicht nur die Darstellung des menschlichen Lebens erhellt, sondern auch das Leben der Natur: die Natur als Feld kollektiver Arbeit, ihrer Einheit und Harmonie als Keimzelle und Vorbild der Organisation des Kollektivs". Im Ton ähnlich wie die Krisches kam er zu dem Schluss: „der grundlegende Unterschied des neuen Schöpfertums gegenüber dem früheren besteht darin, dass es hier zum ersten Mal sich selbst und seine Rolle im Leben versteht".[138] Mit anderen Worten, die Kunst wurde zu einer zentralen Arena für die Schaffung eines biologisch-sozialen kollektiven Bewusstseins.

Diese russischen Intellektuellen standen in ständigem Austausch mit sozialistischen Freidenkern aus Deutschland und Österreich. Die „Proletarischen Heimstunden" veröffentlichten Bogdanovs Essays, und bei dem 1922 einberufenen Sondierungstreffen, das zur Gründung der Internationale Proletarischer Freidenker führte, wurden Vertreter des Proletkults eingeladen. Die Sowjetunion bot den monistischen Biologen Julius Schaxel und Paul Kammerer Zuflucht, nachdem sie in Deutschland und Österreich unhaltbar geworden waren. Nach Kammerers Selbstmord im Jahr 1926 griff Lunatscharski dessen Geschichte auf und schrieb ein Drehbuch für den Film „Salamander", in dem Kammerer als unschuldiges sozia-

137 Zum Einfluss von Avenarius auf Lunatscharskis Monismus siehe N. Thun, Anatoli Lunatscharski, S. 16–32. Siehe die Kritik in V. I. Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus.

138 Bogdanov in P. Gorsen/E. Knödler-Bunte (Hg.), Proletkult 2: Zur Praxis und Theorie einer proletarischen Kulturrevolution in Sowjetrussland 1917–1925, S. 49 f., 51. N. Pegiou, Künstler und Radikalismus in Deutschland.

listisches Opfer eines Komplotts zwischen einem Priester und einem Prinzen dargestellt wird.[139] Die Sowjetunion setzte weiterhin auf Kammerers wissenschaftliche Theorien, was darin gipfelte, dass Stalin den Neolamarckianer Trofim Lysenko unterstützte, dessen agrarwissenschaftliche Innovationen sich als katastrophal für die sowjetische und später die ostdeutsche Landwirtschaft erwiesen.[140]

Mitte der 1920er Jahre wurde der Sprechchor zu einem festen Bestandteil vieler sozialistischer Veranstaltungen. Bruno Schoenlank, Jr., der neben Ernst Toller einer der bekanntesten Autoren von Sprechchören war, schrieb ein spezielles Stück für die Aufführung bei der Jugendweihe.[141] Die Jugendweihe war der offensichtlichste Beitrag der Freidenker zur sozialistischen Ritualkultur. Die Teilnahme an Jugendweihen stieg nach 1920 stark an; in Leipzig, dem Zentrum der Arbeiterkulturbewegung der Nachkriegszeit, erreichte sie 1924 30 Prozent der Grundschulabsolventen. Die Berliner freireligiöse Gemeinde blieb bis Mitte der 1920er Jahre der Hauptanbieter des vorbereitenden Ethikunterrichts für Sozialisten in Berlin.[142] Danach wurde diese Aufgabe zunehmend von dem rasch expandierenden proletarischen Verein der Freidenker für Feuerbestattung (VFF) und den sozialistischen Parteien selbst übernommen.[143] Viele monistische Intellektuelle leiteten Jugendweihe-Zeremonien in der Weimarer Republik; Siemsen, Schaxel, Graf und Zelck gaben in Zusammenarbeit mit den lokalen sozialistischen Parteiorganen spezielle Jugendweihe-Bücher heraus.[144] Diese Bücher wurden jedem der jungen Teilnehmer während der Zeremonie überreicht, ein symbolisches Geschenk der neuen Weltanschauung. In Anlehnung an die Publikationen der freireligiösen Gemeinden des 19. Jahrhunderts kombinierten diese Bücher kurze und inspirierende Auszüge aus einer Vielzahl von Genres: Zitate führender Sozialisten, Gedichte klassischer und zeitgenössischer Autoren, Ausschnitte aus Sprechchor-Texten, freigeistige Erklä-

139 Als er 1933 wegen seines „Marxismus“ von der Universität Jena entlassen wurde, wurde Julius Schaxel an das Severtsov-Institut für evolutionäre Morphologie in Moskau berufen. Siehe Einzelheiten zu Lunacharskys Film in der von Arthur Koestler verfassten Biografie über Paul Kammerer, The Case of the Midwife Toad, S. 144–146.

140 In einem Artikel über „Eugenik als Mittel des Klassenkampfes“ verglich die deutschsprachige Zeitschrift „Gottlos“ von Charkiw die auf Umweltmanipulation basierende sozialistische Eugenik positiv mit der auf Selektion beruhenden kapitalistischen Eugenik. Neuland 1931, S. 55–57. I. Polianski, Von der „Lockerung der Erbanlagen“.

141 B. Schönlank, Seid geweiht!: Ein Sprechchorspiel zur Jugendweihe.

142 T. Mayer, Feiern und Feierstunden freidenkender Menschen; M. Rudloff, Die Entstehung des Jugendweihegedankens am Beispiel Leipzigs, S. 121. Zur Zusammenarbeit von USPD und SPD und später KPD in der Berliner Jugendweihe siehe G. Dehn, Proletarische Jugend, S. 24.

143 M. Isemeyer, 100 Jahre proletarische Jugendweihe in Deutschland, S. 11–38.

144 J. Schaxel, Menschen der Zukunft; M. Sievers et al., Laßt uns Kamaraden sein!; anon., Wir sind Kampfgenossen!.

rungen und kurze populärwissenschaftliche Texte, die den Aufstieg der Natur durch die Evolution beschrieben. So wurde zum Beispiel das von der USPD in Auftrag gegebene Buch „Jugendweihe“ 1920 in der „Freiheit“ unter der Leitung von Ernst Däumig veröffentlicht und von Georg Engelbert Graf herausgegeben. Graf wählte das Feuer als thematischen roten Faden, um die Stücke miteinander zu verbinden, angefangen mit Goethes Gedicht „Prometheus“ bis hin zu einem Auszug aus der Erzählung „Before Adam“ von Jack London, in der ein moderner Mann seinem biologisch-gelagerten Gedächtnis folgt und von einer Begegnung zwischen primitiven Höhlenbewohnern und fortgeschritteneren „Feuermenschen“ träumt, bei der die Höhlenbewohner nicht in der Lage sind, die Kraft des Feuers zu nutzen und sich in die Wälder flüchten.[145]

Bildungsreform: Fritz Gansberg und Kurt Löwenstein

Die Mehrheit unserer Gruppe Weimarer Monisten waren Lehrer; dementsprechend war es vor allem der Bereich der pädagogischen Theorie und Praxis, in dem der Monismus wohl seinen größten Einfluss auf die sozialistische Kultur hatte. Wie andere Freidenker verfolgten auch die Monisten scheinbar widersprüchliche Ziele bei der Schulreform. Sie kämpften für die Verweltlichung der Schulen, indem sie die Aufsicht der Kirchen abschafften. Gleichzeitig versuchten sie, den Religionsunterricht durch das auf ihrer monistischen Weltanschauung basierende Fach Ethik zu ersetzen. Dieser scheinbare Widerspruch hatte seine Ursache in der besonderen Beschaffenheit des konfessionellen Feldes, in dem die Schulen einen Hauptstreitpunkt darstellten. Zu den Führungsfiguren der Bewegung, die im 19. Jahrhundert für „weltliche“ Schulen eintrat, gehörte u. a. der freireligiöse Berliner Prediger G. S. Schaefer, der gleichzeitig Ethik zur Vorbereitung auf die Jugendweihe unterrichtete. Schaefers Nachfolger in der Humanistischen Gemeinde, Rudolf Penzig, wurde zu einem führenden Theoretiker der säkularen Ethik in Deutschland, die als Lebenskunde bekannt wurde.[146]

Einige der Schulreformbestrebungen der liberalen wilhelminischen Monisten tauchten in der Weimarer Republik in sozialistischem Gewand wieder auf. So auch in der Hansestadt Bremen, wo sich ein Kreis radikaler Schullehrer um den evangelischen Dissidentenpfarrer Albert Kalthoff bildete, der 1906 zum Gründungsvorsitzenden des Deutschen Monistenbundes wurde. Mitglieder dieses Kreises, dar-

145 G. E. Graf, Ins Leben hinein, S. 22 f.

146 S. Enders, Moralunterricht und Lebenskunde; H. Groschopp, Weltliche Schule und Lebenskunde.

unter der linksliberale Fritz Gansberg, reichten 1905 im Namen des größten Bremer Lehrerverbandes eine Petition an den Senat ein, in der sie die Abschaffung des Bibelunterrichts an den Schulen forderten. Sie behaupteten nicht nur, dass die „Durchführung der Trennung von Staat und Kirche auch auf dem Gebiete des Schulwesens […] im Entwicklungsgange der Zeit begründet" sei, sondern auch, dass „die Fortschritte der philosophischen und wissenschaftlichen Bildung […] die Überzeugung befestigt, daß das erhaltende und lenkende Prinzip der Welt ein einheitliches und ihr selbst innewohnendes (immanentes) ist und nach den ewigen Gesetzen (Naturgesetzen) wirkt. […] Kurz, man faßt die Welt in diesem Sinne monistisch auf."[147] Die Petition löste den „Bremer Schulstreit" aus, der landesweit Aufmerksamkeit erregte und mehrere Jahre andauerte, ohne jedoch die von den Monisten angestrebte Verweltlichung der Schule zu erreichen. Während der Revolution trat Gansberg der USPD bei und engagierte sich in der Schulreformbewegung. 1919 war der von den Sozialdemokraten vorgeschlagene neue Lehrplan fast identisch mit dem, den Gansberg 1905 entwickelt hatte.[148]

Gansberg ist nicht das einzige Beispiel für monistische Pädagogen, die durch die Revolution in einflussreiche Positionen gelangten. Als Abgeordneter des Reichstags und Mitglied der Berliner Stadtverordnetenversammlung war Kurt Löwenstein einer der wichtigsten Schulreformer der Weimarer Republik. Er ging von der Überzeugung aus, dass die traditionelle Schulbildung die Kinder von ihrem biologischen, psychologischen und sozialen Wesen entfremdet habe. Die notwendige Korrektur ergebe sich seiner Meinung nach aus der Harmonisierung von Methoden und Inhalten mit der gelebten Realität der Kinder, gemäß der Maxime: „Wir sollten nicht nur *für*, sondern auch *wie* das Leben lernen." In seinen Notizen zu einer Reihe von Vorträgen vor dem Berliner Monistenbund im Januar 1920 definierte Löwenstein Erziehung als „die Herausbildung aller Fähig[keiten und] Dispositionen in 1 heranw[achsenden] Menschen, soweit m[an] d[ie] Ausbild[ung] u[nd] Betätigung dieser D[ispositionen] f[ür] wertvoll hält".[149] In seinem Hauptwerk „Das Kind als Träger der werdenden Gesellschaft" von 1924 vertrat Löwenstein die Ansicht, dass der Erziehungsprozess dem Wachstum des Kindes, das wie die menschliche Evolution in Stufen verlaufe, angepasst werden müsse. Löwenstein glaubte jedoch nicht, dass Kinder religiösen Unterricht benötigten und das Stadium des religiösen Glaubens durchlaufen müssten, um das Stadium des weltlichen Bewusstseins zu erreichen. Mit einer Anspielung auf die marxistische Überzeugung, dass das ge-

147 Petition an die Senatskommission für das Unterrichtswesen, September 1905, Staatsarchiv Bremen, sig. 451, Bd. 2.

148 Leitsätze und Stoffplan – Entwurf zur Frage der Umgestaltung des Religionsunterrichts an den bremischen Schulen, 7.11.1919, Staatsarchiv Bremen, sig. 451, Bd. 2, unpag.

149 Inhaltsangabe des 1. Vortrags im Monistenbund, 29.1.1920, AdsD, NL Löwenstein.

sellschaftliche Sein das gesellschaftliche Bewusstsein bestimme, behauptete er, dass die modernen Produktionsverhältnisse und das städtische Leben die frühere Einheit des Lebens und mit ihr die traditionelle Religion zerstört hätten.[150] Die Aufgabe der Pädagogen bestehe nun nicht darin, in die Vergangenheit zurückzukehren, sondern das Individuum durch einen Unterricht, der sich an den praktischen Aufgaben am Arbeitsplatz orientiere, wieder mit dem modernen Leben in Einklang zu bringen.

So wie die Stücke des Sprechchors die Trennung zwischen Schauspielern und Publikum, zwischen Darstellung und Wirklichkeit aufheben wollten, strebten die monistischen Pädagogen danach, die Trennung zwischen Klassenzimmer und Welt zu überwinden. Max Hermann Baege, ein weiterer monistischer Pädagoge, hatte genau diesen Aspekt der neuen „Produktionsschule" gelobt, die vom russischen Proletkult entwickelt worden war. Anders als traditionelle Schulen sei sie „also nicht etwa zu denken als eine in sich geschlossene Miniaturgesellschaft, gewissermaßen als ein kleiner Staat im Staate, sondern sie ist in jeder Beziehung ein mit allen anderen Organen in engster Verbindung stehendes Organ des gesellschaftlichen Gesamtorganismus".[151] Auf eben dieses Prinzip griffen deutsche Sozialisten beim Aufbau des Arbeiterinternats in der thüringischen Stadt Tinz nach dem Sieg der USPD bei den Landtagswahlen von 1919 zurück. Otto Jenssen zufolge wollte die Heimvolkshochschule in Tinz den jungen Erwachsenen nicht beibringen, *was* sie tun sollten, sondern *wie* sie es tun sollten: „Es ist dies nicht jene berühmte ‚Praxis', die mit der ‚Theorie' etwa in demselben dualistischen Verhältnis steht, wie der liebe Gott zum Parteivorstand."[152]

Unter der Leitung von Gustav Hennig war Tinz, wo neben Jenssen auch Georg Engelbert Graf und Anna Siemsen unterrichteten, als Weltanschauungsinstitut konzipiert. Als wichtige Ausbildungsstätte für Gewerkschaftsfunktionäre und sozialistische Parteimitglieder in der Weimarer Republik zielte der Unterricht darauf ab, das kritische Verständnis der Gesellschaft in eine einheitliche Weltanschauung zu integrieren, die auf dem Totalitätsprinzip des Marxismus basierte.[153] Dieser ganzheitliche pädagogische Ansatz beinhaltete auch kollektive Lernformen, um Veränderungen im gesellschaftlichen Bewusstsein anzuregen. In Tinz „wird die Demokratisierung der geistigen Arbeit selbstverständlich in der Form der Arbeitsgemeinschaft versucht", schrieb Jenssen. Obwohl es der lange eingeübte Ge-

150 K. Löwenstein, Das Kind als Träger der werdenden Gesellschaft, S. 209.

151 P. P. Blonskij, Die Arbeits-Schule.

152 O. Jenssen, Grundfragen der Funktionärsschulung, S. 202.

153 I. Lange, Auf der Suche nach dem „Neuen Menschen", S. 121–126; M. Overesch, Hermann Brill in Thüringen 1895–1946, S. 179–194; B. I. Reimers, Die neue Richtung der Erwachsenenbildung in Thüringen 1919–1933, S. 206–217.

horsam der Arbeiter gegenüber der Obrigkeit schwierig mache, seien einige Erfolge auf der „Basis der demokratischen Selbstverwaltung“ erzielt worden.[154] Jenssens Kollegin Anna Siemsen erklärte, dass die sozialistische Erziehung ihrem eigentlichen Ziel gerecht werden müsse, nämlich den jungen Menschen zu helfen, „Gemeinschaften“ zu bilden, die „Herrschaft, Gewalt und Zwang“ ausschlössen.[155] Dies erforderte auch eine Reform der Schuldisziplin. In seinen Vorlesungen vor den Berliner Monisten schlug Löwenstein vor, die „Vergeltungsstrafe“ durch den „Gemeinschaftsschutz“ abzulösen. Löwenstein erkannte die Bedeutung der Umwelt und forderte „die Schaffung hygienisch einwandfreier Gemeinschaftsräume (Schlaf-, Ess-, Arbeits- und Erholungsräume)“, um „das Gefühl sozialer Zusammengehörigkeit und sozialer Verantwortung“ auszubilden.[156]

Die von den sozialistischen Parteien kontrollierten Kommunal- und Landesregierungen wie auch das ausgedehnte Vereinswesen des sozialistischen Milieus boten monistischen Bildungsreformern zahlreiche Möglichkeiten, ihre Botschaft zu verbreiten und die Lehrpläne zu beeinflussen. Löwenstein gründete einige der ersten weltlichen Schulen in Berlin und wurde der Vorsitzende der größten sozialistischen Lehrerorganisation und des Elternvereins. Am bekanntesten ist er jedoch für sein Engagement in der sozialistischen Bewegung der „Kinderfreunde“, die im November 1923 vom Allgemeinen Deutschen Gewerkschaftsbund, der Arbeiterwohlfahrt, der Sozialistischen Arbeiterjugend und der SPD ins Leben gerufen wurde. Die Bewegung wuchs schnell von 70 Ortsgruppen im Jahr 1924 auf 400 im Jahr 1928.[157] Die Kinderfreunde organisierten Sommerlager, so genannte „Kinderrepubliken“, in denen die Kinder Gleichheit und Demokratie erfahren konnten und so einen Vorgeschmack auf die sozialistische Zukunft bekamen (Abb. 8.3).[158] Der Vatikan hingegen sah in den Kinderfreunden eine „sehr gefährliche Organisation der Sozialisten zur Entchristlichung der Kinder“.[159]

154 O. Jenssen, Grundfragen der Funktionärsschulung, S. 202.

155 A. Siemsen, Erziehung im Gemeinschaftsgeist, S. 38, 57.

156 Inhaltsangaben des 2.3.4 Vortrags im Monistenbund 1920, AdsD, Nachlass Löwenstein.

157 Bericht an Card. Gasparri, 1.10.1928, ASV, Nuziatura Monaco, Nr. 421, fasc. 73, fol. 286.

158 H. Eppe, Erziehung für eine Zukunft, die nicht kam?; H. Uitz, Die Österreichischen Kinderfreunde und Roten Falken 1908–1938.

159 ASV, Nuziatura Monaco, Nr. 421, fasc. 73, fol. 282, Gasparri an Torregrossa, 14.9.1928 [Übersetzung des Verfassers].



Abb. 8.3 Kurt Löwenstein in einer Kinderrepublik, 1932 (AdsD 6/FOTA007500).

Zusammenfassung

Im Februar 1931 vertrat Pater Konrad Algermissen, der oberste Apologet der katholischen Kirche in Deutschland, in der „Kölnischen Volkszeitung" die These, dass der Monismus gefährlicher geworden sei, seitdem er vom wilhelminischen Bildungsbürgertum auf die Arbeiterklasse der Weimarer Republik übergegangen sei:

> Es gibt an unseren Hochschulen keinen Gelehrten von auch nur mäßiger Bedeutung, der den flachen Monismus der letzten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu vertreten wagte. Dafür aber sind durch jahrzehntelange „Aufklärungsarbeit" des Sozialismus weiteste Massen der Arbeiterbevölkerung von diesem Monismus infiziert.[...] Die beiden weltanschaulich bedeutenden Zweige am Baum des Marxismus sind die Kinderfreundebewegung und die proletarische Freidenkerbewegung [...], bei beiden waltet das Bestreben ob, die gottfreie monistische Weltanschauung des Marxismus für die Erneuerung der heutigen Lebensgemeinschaften fruchtbar zu machen.[160]

160 K. Algermissen, Die Gottlose Internationale: Wahrheit oder Dichtung?, in: Kölnische Volkszeitung, 16. 2. 1931.

Das vorliegende Kapitel hat diese These Algermissens untermauert und dabei bestehende historische Interpretationen in Frage gestellt, die den Monismus in den Kontext der antipolitischen Kultur des spätwilhelminischen Deutschlands und der technokratischen Fantasien seiner bürgerlichen Anhänger gestellt haben.[161] Stattdessen ist gezeigt worden, dass der Monismus in der Weimarer Arbeiterkulturbewegung seine größte praktische Verbreitung fand. Dazu wurde der Weg einer Gruppe von Linksliberalen nachgezeichnet, die in ihrer Ablehnung von Krieg und Monarchie zum Sozialismus fanden, der ihnen im Zuge der Revolution weitreichende Einflussmöglichkeiten in Kommunalverwaltungen, gewerkschaftlichen Bildungseinrichtungen und in den expandierenden sozialistischen Kulturvereinen verhieß. Einige engagierten sich für die Einrichtung weltlicher Schulen, die das aus den Kompromissen der Weimarer Verfassung hervorgegangene, neu strukturierte konfessionelle System möglich machte.

Darüber hinaus wurde die utopische Dimension des politischen Diskurses der Weimarer Republik in den Blick genommen, in dessen Mittelpunkt die Begriffe „Gemeinschaft“ und „Weltanschauung“ von Akteuren des gesamten Parteienspektrums mobilisiert wurden, um ihren Zukunftsidealen Gestalt zu verleihen. Die freigeistigen Anhänger des Monismus hatten bereits während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine zentrale Rolle bei der Entstehung dieser Begriffe gespielt. Nach dem Ersten Weltkrieg nutzten sie diese, um innerhalb der Bewegung des Kultursozialismus ihre Vorschläge für kulturelle Reformen zu artikulieren. Sie hatten konkrete Vorstellungen davon, wie der Körper-Seele-Dualismus überwunden und der „Neue Mann“ und die „Neue Frau“ realisiert werden könnten. Letztlich verloren die sozialistischen Monisten den Kampf um die Hegemonie der Begriffe, und nach 1933 übten die Nationalsozialisten ein Monopol über deren öffentliche Verwendung aus. Doch schon vor Hitlers Ernennung zum Reichskanzler hatten die Visionen der sozialistischen Monisten von „Gemeinschaft“ und „Weltanschauung“ ihren Glanz verloren, und das nicht nur als Folge von Wirtschaftskrise und zunehmender polizeilicher Repression nach der Einsetzung des Präsidialregimes im Jahr 1930. Das Schwinden des sozialistischen Monismus war auch eine Folge der Veränderungen in den Kulturen des Sozialismus und des Säkularismus, die Mitte der 1920er Jahre begannen und 1930 deutlich sichtbar wurden. Der daraus resultierende Wandel des roten Säkularismus wird uns im nächsten Kapitel beschäftigen.

161 H. Lübbe, Politische Philosophie in Deutschland; R. Hübinger, Die Monistische Bewegung.

Kapitel 9
Kulturkampf in der späten Weimarer Republik

Im September 1928 versammelten sich Tausende in Magdeburg zum Katholikentag, dem jährlichen Treffen der katholischen Verbände Deutschlands. Diese Veranstaltung bot katholischen Politikern und führenden Klerikern eine wichtige überregionale Plattform, um sich an die breite Öffentlichkeit zu wenden. Eugenio Pacelli, der Nuntius in Deutschland und spätere Papst Pius XII., war anwesend, um die Katholische Aktion einzuweihen, eine globale Initiative des Vatikans unter dem kämpferischen Banner des Heiligen Georg zur Mobilisierung der katholischen Laien für den Kampf gegen den Säkularismus. In einer Rede, die für die Katholische Aktion in Deutschland werben sollte, sprach der jesuitische Intellektuelle Friedrich Muckermann von der jüngsten blutigen Niederschlagung der Cristero-Rebellion durch die mexikanische Regierung und warnte seine Zuhörer, dass „alles darauf hindeutet, daß ein Weltkulturkampf bevorsteht, zu dem Mexiko nur ein schwaches Vorspiel war".[1]

Muckermanns Prophezeiung erwies sich als richtig. Später im selben Jahr begann die Sowjetunion ihre gewaltsame Kampagne der Zwangskollektivierung der Landwirtschaft, die auch einen direkten Angriff auf die orthodoxe Kirche als tragende Säule der traditionellen ländlichen Ordnung mit sich brachte. Ende 1929 berichtete die deutsche Presse über die schrecklichen Ereignisse in der Sowjetunion, wo Kirchen abgerissen und Priester, Mönche und Nonnen verbannt oder hingerichtet wurden. Am 9. Februar 1930 rief Papst Pius XI. zu einem „Kreuzzug des Gebets" auf, um diesen Verbrechen „gegen Gott und die Seelen der zahllosen Bevölkerung in Russland" entgegenzutreten.[2] Im April beschrieb der evangelische Generalsuperintendent von Berlin Emil Karow eine große Armee, „die sich im Osten sammelt und seine Waffen gegen alles, was aus dem Glauben an den lebendigen Gott geboren ist, richtet". Ihr „Marschziel" ende nicht „an den Grenzen des russischen Reiches". Es sei „zunächst vielleicht in Deutschland", strecke sich „aber auch weit über Deutschland hinaus" in das gesamte europäische Abendland „und auch darüber hinaus […]".[3]

Zwischen 1928 und 1933 wurde Deutschland zu einem zentralen Schauplatz des globalen Kulturkampfes zwischen Rom und Moskau, der auch die deutsche Politik

1 Bericht über den Katholikentag 1928, S. 206, 208.

2 Brief von Pius XI. an Kardinal Pompili, abgedruckt am 9.2.1930 in L'Osservatore Romano. Nachgedruckt in: L. Pettinaroli, La politique russe du Saint-Siège, S. 1049–1051 [Übersetzung des Verfassers].

3 E. Karow, Christus oder Antichristus?, in: Der Ring, 6 (6.4.1930).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.1515/9783111692029-015

erfasste und dem „latenten Bürgerkrieg“ (Dirk Blasius) der letzten Jahre der Weimarer Republik eine religiöse Dimension verlieh. Viele deutsche Freidenker schlossen sich dem globalen Angriff auf die Religion bereitwillig an. Ihre Bewegung diente aber auch als Folie, auf die die Gegner ihre Ängste vor der sowjetischen Gottlosigkeit projizieren konnten. Der Kulturkampf führte zu einer konfessionellen Mobilisierung, die nicht nur Freidenker und Freireligiöse aus dem sozialistischen Milieu, sondern auch Katholiken und Protestanten ergriff. Die Angst vor der Gottlosigkeit wurde zu einem wichtigen Bestandteil der zunehmenden Rufe nach einer „nationalen Revolution“ auf der Rechten. Und schließlich trug die antisäkularistische Politik der Nationalsozialisten zu deren Machtübernahme bei. Das vorliegende Kapitel untersucht die Rolle des roten Säkularismus im Spannungsfeld zwischen transnationalen säkular-religiösen Konflikten, dem Aufstieg der autoritären Rechten und den erbitterten Kämpfen zwischen Kommunisten und Sozialdemokraten. Dabei zeigt sich, dass das organisierte Freidenkertum sowohl Protagonist als auch Opfer im deutschen Kulturkampf war. Die hier vertretene These, dass der Säkularismus am Ende der Weimarer Republik wieder ins Zentrum der politischen Geschichte Deutschlands rückte, stellt lang gehegte Annahmen über den Charakter der Staatskrise in Deutschland in den Jahren 1930 bis 1933 in Frage. Damit sind auch die neueren historischen Darstellungen über die Rolle der Religion beim Aufstieg des Nationalsozialismus zu korrigieren.

Das Scheitern der Weimarer Demokratie stellte bis Mitte der 1990er Jahre das große Rätsel der modernen deutschen Geschichte dar. Zwei Historikergenerationen haben ihre Lösungen dieses Rätsels in Gesamtdarstellungen vorgelegt, die bis heute unübertroffen sind.[4] Dass sie dabei den Kulturkampf in der Zwischenkriegszeit weitgehend ignorierten, zeugt nicht nur von einer gewissen Taubheit gegenüber religiösen Fragen, wie sie in der Sozialgeschichte dieser Zeit häufig anzutreffen ist, sondern auch von der vorrangigen Sorge um schwindende Spielräume für das politische Handeln am Ende der Weimarer Republik.[5] Historische Studien über die christliche Unterstützung antidemokratischer Gruppen haben nicht die langfristige und strukturelle Existenz religiös-säkularer Konflikte betont, sondern vielmehr die rasche Zunahme der Feindseligkeit, die durch die Entstehung der „gottlosen Republik“ nach der militärischen Niederlage, der sozialistischen Revolution und der Zerstörung der von Gott eingesetzten Autorität hervorgerufen wurde.[6]

---

4 Zu diesem Schluss kommt Andreas Wirsching in seinem 2008 erschienenen Überblick über die Literatur in: Die Weimarer Republik: Politik und Gesellschaft.

5 H. Walser Smith, The Vanishing Point of German History, S. 267–295. Andere historiografische Betrachtungen: P. Fritzsche, Did Weimar Fail?, in: Journal of Modern History, 68/3 (1996), S. 629–656; B. Ziemann, Weimar was Weimar, in: German History, 28/4 (2010), S. 542–571.

6 J. R. C. Wright, „Über den Parteien“.

Erst die Kirchenhistoriker der 1980er und 1990er Jahre, die Religions- und Politikgeschichte verbanden, schenkten dem Kampf um die Säkularisierung in der Zwischenkriegszeit gebührende Aufmerksamkeit.[7] Seitdem ist die Religion in den Mittelpunkt der Weimarer Geschichte gerückt, wobei vor allem die Reaktion der christlichen Kirchen auf den Nationalsozialismus einer intensiven Prüfung unterzogen wurde. So haben Historiker die Anfälligkeit des protestantischen Klerus mit dessen Nationalismus und dem lutherischen Autoritarismus in Verbindung gebracht, nicht aber mit dem antisäkularistischen Aktivismus vieler Pfarrer.[8] Studien über die katholische Kirche haben gezeigt, wie der Antikommunismus des Vatikans diejenigen deutschen Katholiken schwächte, die sich dem Nationalsozialismus entgegenstellen wollten.[9] Zwar wird in der neueren Forschungsliteratur über die Kirchen der Weimarer Zeit überwiegend anerkannt, dass der Bolschewismus die gefährlichste Bedrohung für die Kirchen darstellte. Der Kampf um den Säkularismus tritt jedoch zugunsten einer Fokussierung auf die Begegnung der Kirche mit dem Nationalsozialismus schnell in den Hintergrund.[10] Eine Handvoll Studien ist über die axiomatische Feststellung der Bedeutung des Antisäkularismus für die christliche Mentalität hinausgegangen und hat seine politischen Implikationen untersucht. Diese Untersuchungen beschränken sich jedoch weitgehend auf den katholischen Fall und haben keine breitere Betrachtung der Weimarer Politik eröffnet.[11] Andere Historiker haben betont, wie sehr die Gesellschaft der Zwischenkriegszeit weiterhin durch die Konkurrenz der aus dem Kaiserreich stammenden sozio-religiösen Milieus strukturiert war.[12] In diesem Zusammenhang hat Manfred Kittel auf die Angst vor dem Säkularismus hingewiesen:

> In ihrem Konfessionalismus bestärkt, gaben sich immer mehr Protestanten der Illusion hin, es bei der NSDAP mit einer anti-ultramontanen evangelischen Partei zu tun zu haben. Und gerade

---

7 J.-C. Kaiser, Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik; K. Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik; H. Smolinsky, Das katholische Rußlandbild in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg und im „Dritten Reich", S. 323–355.

8 R. P. Ericksen, Complicity in the Holocaust. Eine Studie, die den Säkularismus in ihre Darstellung einbezieht: B. Mensing, Pfarrer und Nationalsozialismus.

9 G. Besier/F. Piombo, The Holy See and Hitler's Germany; H. Wolf, Pope and Devil; L. Pettinaroli, La politique russe du Saint-Siège; T. Schulze, Antikommunismus als politischer Leitfaden des Vatikans?, S. 353–379.

10 O. Blaschke, Die Kirchen und der Nationalsozialismus, S. 60.

11 U. Kaiser, Realpolitik oder antibolschewistischer Kreuzzug?; H. Smolinsky, Das katholische Rußlandbild in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg und im „Dritten Reich"; S. Ummenhofer, Wie Feuer und Wasser?; H. Heitzer, Deutscher Katholizismus und „Bolschewismusgefahr" bis 1933, S. 355–387.

12 S. Weichlein, Sozialmilieus und politische Kultur in der Weimarer Republik; F. Bösch, Das Konservative Milieu; N. Haag, Protestantisches Milieu in der Provinz.

> wegen ihres rabiaten Auftretens schienen die Nationalsozialisten obendrein als Schutzschild vor der ebenfalls zunehmend häufiger beschworenen Gefahr der bolschewistischen Gottlosenbewegung geeignet.[13]

Hier macht Kittel allerdings einen konzeptionellen Fehler, indem er, der Literatur über den Kulturkampf des 19. Jahrhunderts folgend, den Konfessionalismus allein auf die dynamische Rivalität zwischen Katholiken und Protestanten bezieht. Das vorliegende Kapitel analysiert den Kulturkampf der Zwischenkriegszeit als das Aufeinanderprallen nicht von zwei, sondern von drei Hauptmilieus: dem sozialistischen/kommunistischen, dem katholischen und dem konservativ-protestantischen. Zunächst stehen das aufsteigende Freidenkertum und die politischen Kämpfe zwischen SPD und KPD, die die Kultur des roten Säkularismus veränderten, im Mittelpunkt. Danach werden die Reaktion und die Mobilisierung der katholischen und der evangelischen Kirche betrachtet. Die christliche Mobilisierung gegen den Säkularismus führte direkt in die Parteipolitik hinein, wo Politiker der Rechten darum wetteiferten, die Ängste vor einem religiös-säkularen Bürgerkrieg zu instrumentalisieren. Die Logik dieses Kulturkampfes unterstützte zunächst die Minderheitsregierung von Reichskanzler Heinrich Brüning und ihre fragile Koalition aus katholischen, liberalen und konservativen Parteien. Doch die gemeinsame Semantik des Religionskriegs machte sie nicht zu echten Verbündeten. Bereits 1931 prangerten rechtsextreme Kräfte die Regierung Brüning und die Zentrumspartei an, weil es ihnen angeblich nicht gelungen war, das Freidenkertum einzudämmen. Das Kapitel schließt mit der Schilderung, wie die NSDAP durch ihre lautstarke Ablehnung des Säkularismus dazu beitrug, sich gegenüber überzeugten Christen als ihr bester Verteidiger im Kampf gegen die Gottlosigkeit zu präsentieren. In der Vorstellung vieler Christen hatte der latente Bürgerkrieg, der auf den Straßen Deutschlands zwischen Kommunisten und Nazis ausgetragen wurde, eine religiöse Entsprechung als Krieg zwischen Christentum und Gottlosigkeit.

Proletarisches Freidenkertum in der Weimarer Republik

Die Auswertung von Zeitungsausschnitten und Polizeiberichten in deutschen Kirchenarchiven zeigt, dass der Höhepunkt der Freidenkerbewegung, sowohl was die Zahl der Mitglieder als auch die öffentliche Aufmerksamkeit betrifft, in den letzten Jahren der Weimarer Republik lag. Diese Entwicklungen wurden von einer dramatischen Veränderung der Kultur des sozialistischen Säkularismus begleitet. Einer der scharfsinnigsten Beobachter des roten Säkularismus, der evangelische Pfarrer

13 M. Kittel, Konfessioneller Konflikt und politische Kultur in der Weimarer Republik, S. 290.

Helmuth Schreiner, beschrieb diesen Wandel im Jahr 1930 als die zunehmende Verdrängung freigeistiger Inhalte innerhalb des sozialistischen Freidenkertums. Schreiner war vom preußischen Kultusminister beauftragt worden, den Antrag der größten deutschen Freidenkerorganisation, dem Deutschen Freidenker-Verband (DFV), auf Umwandlung in eine Körperschaft des öffentlichen Rechts zu prüfen. Das Gesetz verlangte als Kernaufgabe einer solchen Körperschaft die „Pflege einer Weltanschauung". In seinem Gutachten stellte Schreiner fest, dass das ältere Freidenkertum eine Weltanschauung vermittelt habe, die auf einer „rein immanenten naturgesetzlichen oder geschichtlichen Auffassung des Weltgeschehens und Menschenschicksals" beruhte, der man „deshalb die religiöse Haltung nicht absprechen kann". Diese Variante des Säkularismus, „bei der man ja fast von einer vierten ‚Konfession' reden *kann*", wurde jedoch von zwei neuen Prozessen innerhalb des deutschen Freidenkertums in den Hintergrund gedrängt: Kommerzialisierung und Politisierung.[14] Schreiners Analyse war sicherlich nicht unvoreingenommen und vermutlich von dem Wunsch geleitet, die staatliche Anerkennung der Freidenker zu verhindern, daher muss man seinen Bericht mit Vorsicht genießen. Seine Schlussfolgerungen stimmen jedoch mit denen des Historikers Jochen-Christoph Kaiser überein und fassen auch meine Beobachtungen des kulturellen Wandels des roten Säkularismus zwischen 1925 und 1930 treffend zusammen. Während Kaiser die Rolle der Kommerzialisierung durch den Handel mit Feuerbestattungsversicherungen bei diesen Veränderungen hervorgehoben hat, konzentriere ich mich im Folgenden auf die Auswirkungen des Wettbewerbs zwischen SPD und KPD auf die großen Freidenkerorganisationen.

Die Gemeinschaft proletarischer Freidenker (GpF)

Am Ende des Ersten Weltkriegs zählte der Zentralverband proletarischer Freidenker (ZpF), der sich 1922 in Gemeinschaft proletarischer Freidenker (GpF) umbenannte, rund 8.000 Mitglieder. Außerhalb dieses Dachverbands gab es noch einige andere regionale Vereinigungen des roten Säkularismus, allen voran die Berliner freireligiöse Gemeinde mit etwa 3.000 Mitgliedern. Die intellektuelle Dominanz der GpF unter den deutschen Freidenkern weist auf den großen Einfluss der monistischen Intellektuellen in der Arbeiterkulturbewegung hin, die wir im letzten Kapitel beschrieben haben. Dieser Einfluss war auch auf internationaler Ebene spürbar.

14 H. Schreiner, Über den gegenwärtigen Stand und die geistige Struktur der Freidenker- Bewegung, 13. September 1930, EZA 1 / A2 /464/1, S. 138.

In dem Bestreben, eine sozialistische Alternative zur „bürgerlichen" Brüsseler Freidenker-Internationale ins Leben zu rufen, kamen Mitglieder der GpF 1922 mit österreichischen und tschechischen Freidenkern zusammen[15] und beschlossen im Oktober 1924 die Gründung der Internationale Proletarischer Freidenker (IPF) in Wien.[16] Die Charta der IPF von 1924 enthielt das für den Säkularismus typische Versprechen eines Kompromisses mit den sozialistischen Parteien. Sie begann mit der Erklärung, dass „die völlige geistige Befreiung der Arbeiterklasse ihre ökonomische Befreiung voraussetze" und Funktionäre benötige, die „voll und ganz auf dem Boden des Marxismus" stehen. Die Charta fuhr dann aber fort, dass die Freidenker eine „Sonderaufgabe" hätten, nämlich die „Verwirklichung einer allen Völker und Rassen umfassenden klassenlosen Gemeinschaftskultur", die durch die „Zerstörung der religiösen und bürgerlichen Ideologien in den Köpfen des Proletariats" erreicht werden müsse.[17] Der Gründungskongress der IPF im Mai 1925 im tschechoslowakischen Teplitz-Schönau war ein ganz besonderer Triumph für die drei Vorkriegsmonisten Paul Krische, Theodor Hartwig und Viktor Stern, der zusammen mit Arthur Wolf, dem Vorsitzenden der GpF, die Leitlinien der IPF formuliert hatte.[18] Die IPF war zunächst eine überwiegend deutschsprachige Angelegenheit. Ihre größten Mitgliedsorganisationen waren (nach eigenen Angaben) die GpF (120.000 Mitglieder), der Kommunistische Bund der Freidenker (Federace komunistických osvětových jednot, tschechisch-sprachig, 14.000 Mitglieder), der Bund der proletarischen Freidenker der Tschechoslowakei (deutschsprachig, 7.000 Mitglieder), der Bund proletarischer Freidenker für Rheinland und Westfalen (23.000 Mitglieder) und der Bund der Freidenker Österreichs (100.000 Mitglieder).

15 Zu den Teilnehmern des ersten Treffens in Leipzig im April 1922 gehörten Adolph Hoffmann von der FRG Berlin, Carl Peter von der FRG Leipzig, Bernhard Menke, Paul Krische und Arthur Wolf vom ZpF sowie Frantzl vom Bund Österreichischer Freidenker. Der russische Prolet-Kult und die belgischen und französischen Freidenker wurden von zwei Deutschen, Schiller und Fritsche, vertreten. Krische und Wolf hielten die programmatischen Reden. Der proletarische Freidenker, 1/5 (Mai 1922), S. 3.

16 Protokoll der Konstituierenden Sitzung der „Internationale Proletarischer Freidenker" (I.P.F.) in Teplitz-Schönau, am 31. Mai und 1. Juni 1925 (Wien 1925); Protokoll über die Verhandlungen des II. Kongresses der Internationale Proletarischer Freidenker (IPF) in Leipzig, 30. und 31.1.1926 (Leipzig 1926). Zur IPF siehe J. Gleixner, Socialist Secularism between Nation, State, and the Transnational Movement, S. 235–270.

17 Protokoll IPF 1925, S. 11–14; J.-C. Kaiser, Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik, S. 187–230.

18 Protokoll IPF 1925.

Im Dezember 1925 trat die sowjetische Liga der Gottlosen (Sojus bezbozhnikov) der IPF bei, die 145.000 Mitglieder zählte.[19]

Die GpF war vor allem in Sachsen, Thüringen, dem Rheinland, Hamburg und im fränkischen Bayern beheimatet. Durch ihre Zeitschrift „Der Atheist", die um 1924 in einer Auflage von 60.000 Exemplaren erschien, hatte sie große Reichweite im Arbeitermilieu. Es war eine zerstrittene Organisation. Kaiser hat vor allem in den sozialen Unterschieden zwischen ihren oft bürgerlichen Intellektuellen und den Funktionären aus der Arbeiterklasse den Herd der internen Spannungen gesehen. Zu Recht stellt er fest, dass die gebildeten Intellektuellen im Freidenkertum eine Heimat fanden, in der sie ihren Wunsch nach Anerkennung verwirklichen konnten. Seine Einordnung dieser Persönlichkeiten als Außenseiter ist allerdings zu bezweifeln, da die meisten von ihnen aus anderen freigeistigen Organisationen wie dem Monistenbund kamen.[20] Hauptursache für die internen Streitigkeiten waren weniger Klassenunterschiede als vielmehr politische Meinungsverschiedenheiten.

Die GpF behauptete wiederholt, dass sie neben den politischen Parteien und den Gewerkschaften die „dritte Säule" der Arbeiterbewegung darstelle. Angesichts der parteipolitischen Spaltung der Arbeiterbewegung war die GpF besonders stolz, sowohl Sozialisten als auch Kommunisten in ihren Reihen zu haben. Wie wir im sechsten Kapitel gesehen haben, gab es eine starke Korrelation zwischen Freidenkertum und der Mitgliedschaft in der USPD. Nach der Wiedereingliederung der USPD in die SPD im Jahr 1922 wurden dementsprechend die meisten Freidenkerverbände von SPD-Funktionären des linken Parteiflügels dominiert. In ihrer militanten Selbstbeschreibung im Handbuch der überregionalen freigeistigen Koordinierungsstelle RAG von 1924 forderte die GpF ihre Mitglieder auf, „sich öffentlich und rückhaltlos zu dem revolutionären Prinzip der modernen Arbeiterbewegung [zu] bekennen und nicht sich als Ordnungstütze gebrauchen [zu] lassen", was eine kaum verhüllte Kritik an der staatstragenden Politik der SPD war. Nur eine Organisation „frei von allen Behinderungen" – und das war die SPD mit ihrer Koalitionspolitik eindeutig nicht – könne die „anti-religiöse Kulturbewegung" anführen.[21] Ein weiterer Beweis für ihre Unabhängigkeit war das Lob der deutschen Freidenker-Presse für die Religionspolitik der jungen Sowjetunion. In der zweiten Hälfte der 1920er Jahre schrieben viele führende sozialistische Freidenker, darunter der IPF-Vorsitzende und Sozialdemokrat Theodor Hartwig, positive Berichte über ihre Studienreisen in die Sowjetunion, und die Bewegung war stolz darauf, überpar-

19 Protokoll IPF 1926. Laut Kaiser liegt die wahrscheinlichste maximale Mitgliederzahl für die GpF bei 50.000 und für den Österreichischen Freidenker-Verband bei 48.000. J.-C. Kaiser, Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik, S. 147.

20 J.-C. Kaiser, Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik, S. 152.

21 Wege und Ziele der freigeistigen Verbände der deutschen Republik.

teilich zu sein.[22] Und obwohl sie Anarcho-Syndikalisten offiziell ausschloss, blieb die Freidenkerbewegung in der Tat ein Zufluchtsort für linke Splittergruppen wie Anarchisten, oppositionelle Kommunisten (KPDO), ISK und SAJ.

Die Kultur der GpF wies große Kontinuitäten zu Freidenkertum und Monismus der Vorkriegszeit auf, was auf dem Titelbild einer Sonderausgabe von „Der Atheist" zum Ausdruck kam, die zum Start der ersten großen, koordinierten Kampagne für den Kirchenaustritt im April 1925 erschien (siehe Abb. 9.1). Die Abbildung war identisch mit dem Titelbild der Monografie des führenden „bürgerlichen" Monisten Wilhelm Bölsche „Der Mensch der Zukunft", die 1915 in der populärwissenschaftlichen Buchreihe „Kosmos" erschienen war (siehe Abb. 1.1). „Der Atheist" untermauerte mit der Wahl dieser Illustration die Vision des individuellen, alle Freidenker vereinenden monistischen Helden und gab ihr eine sozialistische Rahmung. Wie diese umgearbeitete Illustration wäre die Kultur des roten Säkularismus von 1925, die zu dieser Zeit von der GpF dominiert wurde, für frühere Säkularisten weitgehend erkennbar gewesen. Nach 1928, als sich die Freidenker von einem solchen idealistischen Humanismus zugunsten eines unverblümten Antiklerikalismus abwandten, hätte „Der Atheist" diese Abbildung wahrscheinlich nicht mehr verwendet.

Verein der Freidenker für Feuerbestattung (VFF)

Die „Kommerzialisierung" des Freidenkertums erfolgte durch das erstaunliche Wachstum des Vereins der Freidenker für Feuerbestattung (VFF). Der Verein war 1905 in Berlin als Hilfsdienst für Freidenker gegründet worden. Bis zum Ende des Ersten Weltkriegs trat er kaum in Erscheinung, um dann bis Dezember 1919 auf 12.750 Mitglieder anzuwachsen. Nach seinem Austritt aus der Kommunistischen Partei im Jahr 1921 übernahm Max Sievers, ein ehemaliger Anhänger Ernst Däumigs, den Vorsitz des VFF. Unter seiner Leitung wuchs die Feuerbestattungsversicherung rasant an und zählte im April 1924 273.540 Versicherungsnehmer. Ab 1921 gab es Versuche, die intellektuell starke, aber organisatorisch und finanziell schwache GpF mit dem wohlhabenden, aber politisch zurückhaltenden VFF zusammenzuführen, doch die eigentliche Fusion fand erst 1927 statt. Sievers verhandelte hart mit der GpF und behielt am Ende die Kontrolle über die Gesamtorganisation, die den Namen Verband für Freidenkertum und Feuerbestattung (VfFF) erhielt. Dieser Zusammenschluss markierte einen Höhepunkt des proletarischen Freidenkertums. Der VFF konnte die nötigen Ressourcen für die weltanschauliche

22 T. Hartwig/F. Lewy/M. Seydewitz (Hg.), Unsere Stellung zu Sowjet-Russland.

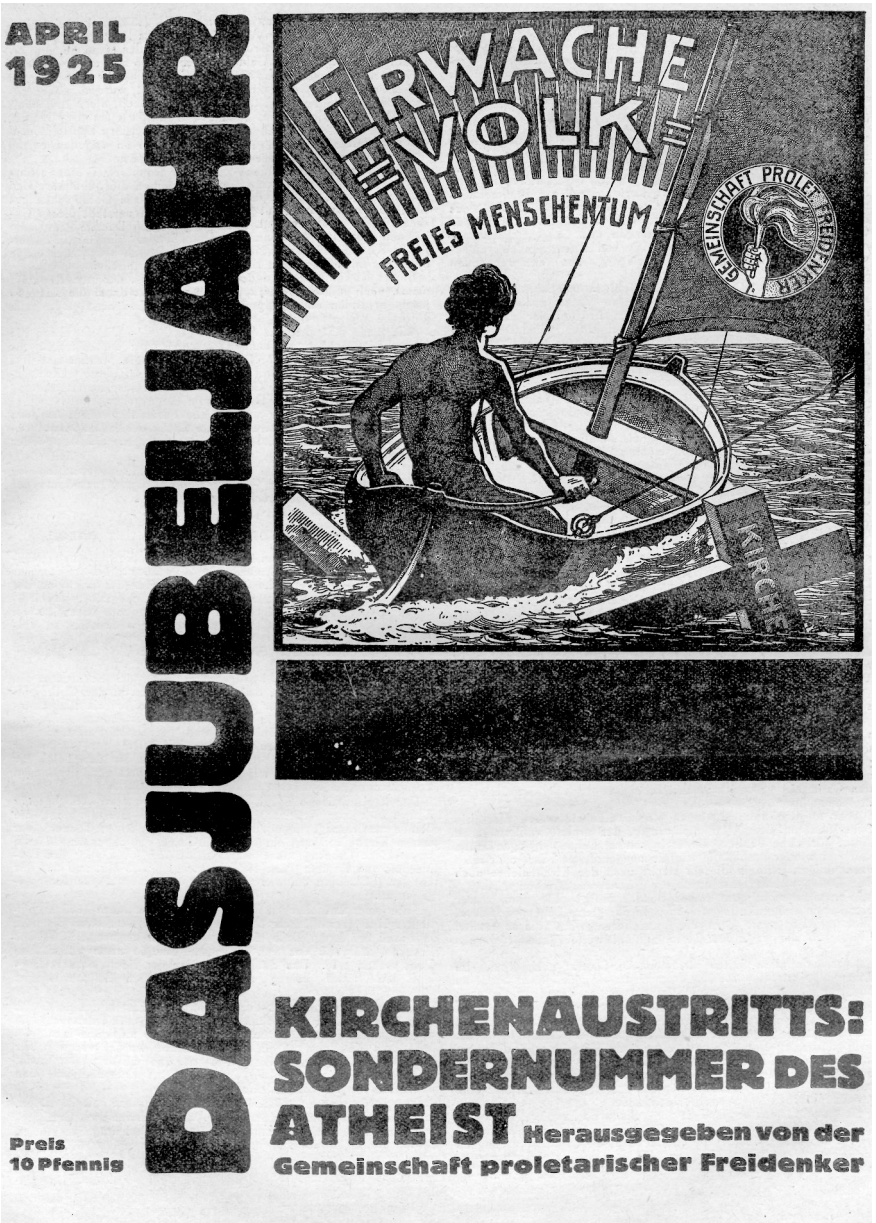


Abb. 9.1 Kirchenaustritts-Sonderausgabe von „Der Atheist“, April 1925.

Propaganda zur Verfügung stellen, und die offizielle Zeitschrift des Verbandes „Der Freidenker“ erreichte eine Auflage von etwa 200.000 Exemplaren. „Der Atheist“ wurde nun zum Hauptorgan der IPF.[23] Die Mitgliederzahl des VfFF stieg auf fast 600.000 im Jahr 1928, davon 226.369 allein in Berlin.

Für detailliertere Informationen zum proletarischen Freidenkertum in der Weimarer Republik sei an dieser Stelle auf Jochen-Christoph Kaisers unübertroffene Darstellung verwiesen. Ohne dessen Forschungsergebnisse anzweifeln zu wollen, stelle ich allerdings drei seiner impliziten Schlussfolgerungen in Bezug auf den VfFF in Frage. Erstens behauptet Kaiser, dass die kommerziellen Interessen der Organisation Vorrang vor ihren freidenkerischen Zielen gehabt hätten. Die kulturellen Investitionen des VFF und später des VfFF, zu denen auch die Subventionierung einer kostspieligen Zeitschrift gehörte, seien vermutlich auch durch den Wunsch motiviert gewesen, sich als eine Organisation zur Verbreitung einer Weltanschauung zu präsentieren. So habe man eine Prüfung der Konten des VfFF durch die Steuerbehörden verhindern wollen, die nicht den für die Versicherungsbranche geltenden Richtlinien für die Bildung ausreichender Rücklagen entsprachen. Doch auch wenn die Feuerbestattung ein lukratives Geschäft war, stand sie nicht im Widerspruch zu den kulturellen Zielen des Freidenkertums, sondern war vielmehr ein wesentlicher Bestandteil. Wie in Kapitel 2 erörtert, widersprach die Feuerbestattung dem kirchlichen Verbot der Zerstörung des Leibes und war daher seit den 1880er Jahren ein ideales Instrument, um das kirchliche Bestattungsmonopol anzufechten. Damit ähnelte die Feuerbestattung anderen Projekten, wie der Jugendweihe und den weltlichen Schulen, mit denen die sozialistischen Freidenker die milieubildenden Funktionen der Kirchen zu replizieren versuchten. Nachdem es in der Weimarer Republik nicht gelungen war, einheitliche Schulen ohne Religionsunterricht zu schaffen, forderte der VFF einen „Freidenkerunterricht (Religions- und Gemeinschaftskunde)“.[24] 1924 organisierten proletarische Freidenker in der Industriestadt Leichlingen einen einjährigen Schülerstreik, um die Einrichtung einer weltlichen Schule durchzusetzen.[25] Bis 1931 gab es in Preußen 289 weltliche Schulen und viele weitere in Regionen mit starken linkssozialistischen Mehrheiten.[26] Dies stützt die These der Politikwissenschaftler Peter Lösche und Franz Walter, denen zufolge die Blütezeit der Arbeiterkulturvereine nicht im kaiserlichen Deutschland, sondern in den späten 1920er Jahren lag.[27]

---

23 J.-C. Kaiser, Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik, S. 160.

24 Richtlinien für den Kampf gegen das Reichsschulgesetz, in: Der Freidenker, 1/9 (1.10.1925).

25 Die weltliche Schule in Leichlingen 1925–1933.

26 H. Groschopp, Weltliche Schule und Lebenskunde, S. 177.

27 P. Lösche/F. Walter, Zur Organisationskultur der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung in der Weimarer Republik.

Zweitens stimme ich Kaisers Einschätzung der politischen Bedeutung des VFF (und des VfFF), insbesondere seiner Beziehung zur SPD-Hierarchie, nicht zu. Kaiser zufolge gehörte die Führung des VFF/VfFF mit seinem Vorsitzenden Max Sievers zum Lager der Reformisten, die im Allgemeinen die Parteilinie der SPD gegen Antireformisten in der Mitgliedschaft unterstützten.[28] Dies ist jedoch zweifelhaft. Erstens hatte Sievers bis zum Zusammenschluss der beiden sozialistischen Parteien konsequent die radikale USPD-Linie unterstützt und vor seinem Austritt 1921 einen hohen Rang in der Kommunistischen Partei bekleidet. Während der gesamten 1920er Jahre sprach er von „Klassenkampf" und obligatorischem Marxismus. Sein Engagement für die freigeistige Weltanschauung stellte er unter Beweis, als im VfFF eine neue intellektuelle Führungsposition geschaffen wurde. Anstatt diese Aufgabe an einen anderen Funktionär zu delegieren, übernahm er sie selbst. Obwohl er Pragmatiker war, der es sowohl der Freidenker-Basis als auch der Parteiführung recht zu machen versuchte, geriet er wegen seiner säkularistischen Ideale gelegentlich in Konflikt mit der SPD. Damit knüpfte er an die traditionelle Oppositionshaltung des roten Säkularismus sowie an die unmittelbare Vergangenheit der USPD während der deutschen Revolution an. 1925 erreichten diese Spannungen einen Höhepunkt, als die SPD-Führung in der Stichwahl um das Amt des Reichspräsidenten gegen den erzkonservativen Paul von Hindenburg den Zentrumsparteichef Wilhelm Marx unterstützte, nachdem ihr eigener Kandidat Otto Braun in der ersten Wahlrunde gescheitert war. Während die GpF eine klare Linie gegen Marx vertrat, äußerte sich Sievers in seinem Leitartikel zur Wahl in „Der Freidenker" vorsichtiger. Die Forderung der Kommunisten, die Freidenker sollten für ihren Kandidaten Ernst Thälmann stimmen, lehnte er ab und erklärte, die Bewegung dürfe nicht zu einem „Tummelplatz politischer Parteikämpfe" werden. Er werde daher den Mitgliedern nicht vorschreiben, für wen sie zu stimmen hätten. Dennoch sei die Zentrumspartei, so sein abschließendes Urteil, „unsere Todfeindin, Marx ist derer Repräsentant, unsere Stellung als Freidenker ihm gegenüber ist gegeben". Der Gewissenskonflikt zwischen Treue zur Partei und säkularistischen Prinzipien, in dem sich die Säkularisten derzeit befänden, offenbare „das ganze politische Elend unserer Gegenwart". Die langfristige Lösung sei, den Kirchenaustritt zu propagieren, „dann erledigen sich diese Machtgelüste der Schwarzröcke von selbst. Kirchenaustrittspropaganda, das ist *gerade jetzt* die richtige Parole."[29]

Drittens kommt Kaiser zu dem Schluss, dass die Freidenker trotz ihres kontinuierlichen Wachstums in den 1920er Jahren ihren Einfluss in der SPD nicht geltend machen konnten. Vielmehr sei eine „immer stärkere Distanzierung der Partei ge-

28 J.-C. Kaiser, Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik, S. 148.

29 M. Sievers, Politik und Freidenkertum, in: Der Freidenker, 1/4 (1.5.1925).

genüber jenen Kräften, die vor dem Kriege als Sozialdemokraten die Kirchenaustrittsbewegung mitgetragen hatten“ zu verzeichnen gewesen.[30] Regionale Studien haben diese Interpretation in Frage gestellt. Dietmar Klenke konnte zeigen, dass die Freidenker in Leipzig Spitzenpositionen im Parteiapparat innehatten und ihre antiklerikalen Aktionen im Wesentlichen im Rahmen der offiziellen Parteipolitik durchsetzen konnten.[31] Tatsächlich benutzten die Freidenker den Parteiapparat, um in Neuland vorzudringen, wie das Beispiel der semi-industriellen Stadt Luckenwalde bei Berlin zeigt. 1930 beschrieb der Vorsitzende der 4.500 Mitglieder zählenden örtlichen Freidenker-Organisation (die mehr als ein Sechstel der Stadtbevölkerung umfasste) die bescheidenen Anfänge mit 72 SPD- und USPD-Mitgliedern, die im Anschluss an seine Rede vom Februar 1920 über „Die Arbeiter, die Kirche, die Religion und die Wissenschaft“ eine Ortsgruppe der proletarischen Freidenker (ZpF) gegründet hatten. Die Gruppe bot ein Bildungsprogramm mit bekannten monistischen Rednern aus Berlin und Leipzig an, initiierte politische Kampagnen für den Kirchenaustritt und weltliche Schulen und veranstaltete Jugendweihen mit Reden von „Genossin [Maria] Krische“ und anderen. In seiner optimistischen Prognose für das zukünftige Wachstum wies der Vorsitzende darauf hin, dass die Freidenker über die SPD-Organisationen und die Gewerkschaften rekrutierten.[32] Dass die Freidenker innerhalb der SPD arbeiteten, wurde von Paul Piechowski, einem Pfarrer und Führer der Berliner religiösen Sozialisten, in einem Brief an das Evangelische Konsistorium bestätigt.[33] Er war beunruhigt über die Geschwindigkeit, mit der die Freidenker „in der Arbeiterschaft an Boden gewinnen“. Sie stellten den sozialistischen Parteien Diavorträge zur Verfügung, die diese gerne annahmen, da sie kostenlos waren und die Abteilungsleiter der Partei „fast sämtlich selber Freidenker sind“.[34] So setzten sich die für die Vorkriegszeit typischen Muster fort. Freidenker fanden starke lokale Unterstützung an der Basis und auf der mittleren Ebene vieler regionaler Parteigremien, während die Führung auf

30 J.-C. Kaiser, Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik, S. 37.

31 D. Klenke, Die SPD-Linke in der Weimarer Republik, S. 869 – 905.

32 Im Jahr 1930 hatte Luckenwalde 26.000 Einwohner, von denen 4.500 Freidenker waren. Diese Gruppe war von 70 Mitgliedern im ersten Jahr auf 500 im zweiten Jahr und auf 2.000 im dritten Jahr angewachsen. Im Jahr 1930 besuchte jedes dritte Kind die weltliche Schule. Freidenker-Treffen: Anlässlich des 10-jährigen Bestehens.

33 Die Bewegung des „religiösen Sozialismus“ entstand nach dem Krieg und bildete eine innerparteiliche Opposition zu den proletarischen Freidenkern. Die maximale Mitgliederzahl erreichte in den späten 1920er Jahren 10.000 – 30.000, eine Zahl, die im Vergleich zu den Freidenkern zeigt, wie resistent das sozialistische Milieu gegen die formale Verbindung von Christentum oder Judentum mit dem Sozialismus war. Zum Bund der religiösen Sozialisten Deutschlands siehe S. Heimann/F. Walter, Religiöse Sozialisten und Freidenker in der Weimarer Republik.

34 Piechowski an den Konsistorialrat, 5.5.1926, ELAB 14/2519, unpag.

Reichsebene die Freidenker auf Distanz hielt und sich kritisch einmischte, wann immer diese versuchten, ihr Programm in die öffentliche Parteistrategie einzubringen.[35] In der Endphase der Weimarer Republik setzten sozialdemokratische Polizeipräsidenten und Minister sogar die Staatsgewalt ein, um gegen Freidenker vorzugehen.[36]

Kommunistischer Säkularismus

Die wichtigste Entwicklung, die die Kultur des Säkularismus veränderte, war nicht die Kommerzialisierung durch das Geschäft mit Feuerbestattungsversicherungen, sondern der Versuch der Kommunistischen Partei, das proletarische Freidenkertum für ihre Version des Klassenkampfes zu instrumentalisieren. Grundlage dafür waren die langsame Herauskristallisierung einer klareren kommunistischen Religionspolitik und die Konkurrenz mit der Sozialdemokratie. Nachdem die gewaltsame Revolution mit dem letzten bewaffneten Konflikt 1923 endgültig ihr Ende gefunden hatte, wandten sich die Kommunisten zunehmend der Kulturpolitik zu. Gleichzeitig festigte der globale Kommunismus unter den Bedingungen der Diktatur in der Sowjetunion seine Ideologie, die als Leninismus bekannt werden sollte. Angesichts dieser ideologischen Entwicklung lehnten die Kommunisten innerhalb der GpF und der IPF den radikalen Humanismus, den naturalistischen Monismus und die Lebensreform, also die Kernelemente der traditionellen Kultur der deutschen Freidenker, zunehmend ab und forderten stattdessen den Anschluss an den Leninismus.

Lenins Standpunkt zur Religion wurde in freidenkerischen Kreisen stärker rezipiert, nachdem Hermann Duncker 1926 eine Übersetzung von Lenins „Über die Religion“ veröffentlicht hatte. Noch im gleichen Jahr behaupteten Walter und Anna Lindemann, zwei kommunistische Lehrer aus Thüringen, in ihrem theoretischen Werk, dass die Vorstellung vom Freidenkertum als „dritter Säule“ falsch sei: Alle

35 So der österreichische Parteichef Otto Bauer auf dem Linzer Parteitag 1926. Freidenkern stehe es frei, sich in der Partei zu betätigen, „aber wir wehren uns gegen eines, nämlich dagegen, dass jemand zu uns sagt: Wer kein Freidenker ist, kann kein Sozialdemokrat sein oder ist ein schlechter Sozialdemokrat“. Zitiert in: F. Sertl, Die Freidenkerbewegung in Österreich im zwanzigsten Jahrhundert, S. 216.

36 In einem Brief vom 22.12.1931 schrieb der sozialistische Polizeipräsident von Berlin Albert Grzesinski an den preußischen Innenminister Severing, dass er zunächst vorgehabt habe, der DVB-Zeitung „Freidenker“ einen Artikel und ein verleumderisches Gedicht zu verbieten, sich aber dagegen entschieden habe, weil er der Meinung sei, dass dies der KPD helfen würde. Er empfahl, dass die Angelegenheit intern von der Parteidirektion behandelt werden sollte. IISG, Grzesinski Papiere, Nr. 310.

Handlungen müssten vom Standpunkt des Klassenkampfes aus betrachtet werden. Die Lindemanns wollten das Freidenkertum allerdings nicht einfach unter die Parteiführung subsumieren. Vorausgesetzt, der rote Säkularismus gebe seinen weltanschaulichen Führungsanspruch auf, könne er seine organisatorische Autonomie behalten.[37]

Diese Autonomie geriet jedoch zunehmend in das Spannungsfeld der kommunistisch-sozialistischen Konkurrenz, die sich unter anderem ab 1925 im Machtkampf innerhalb der GpF zwischen Arthur Wolf und den sozialdemokratisch gesinnten Vorstandsmitgliedern manifestierte. Beide Seiten beschuldigten sich gegenseitig, fremden Interessen zu dienen: Wolf sprach von „Parteidirektiven" aus dem SPD-nahen Lager, während jenes Wolfs Anhänger beschuldigte, „die Söldlinge Moskaus" zu sein.[38] Schließlich kam es zu einem Kompromiss zwischen den gegnerischen Gruppierungen, doch Wolf wurde 1926 abgesetzt. Im gleichen Jahr trennten sich etwa 20.000 Leipziger Freidenker vom VfFF und gründeten ihren eigenen regionalen Bund sozialistischer Freidenker (BsF) unter klar sozialistischer Kontrolle. Nach der Fusion von GpF und VfFF im Jahr 1927 kam die Freidenkerbewegung reichsweit unter stärkere Kontrolle von Max Sievers und damit der SPD.

Kommunistische Freidenker nahmen zunehmend die monistische Weltanschauung ins Visier. Peter Maslowski, von Hermann Remmele als ehemaliges Mitglied des kommunistischen Kreises der Hamburger Monisten identifiziert, verunglimpfte die in der GpF verbreitete monistisch-marxistische Synthese. Maslowski veröffentlichte 1926 einen Artikel in der Zeitschrift „Die Internationale", in dem er die proletarischen Freidenker aufforderte, ihre Energie nicht auf den Kampf gegen die religiösen Sozialisten zu verschwenden, sondern stattdessen Paul Krische, Müller-Lyer und Freud anzugreifen. „Warum weicht man hier aus? Hat man etwa die Gefahr der Lehre von den selbständigen Trieben als den religionsbildenden Faktoren für die marxistische Weltanschauung nicht erkannt?"[39] Die Kommunisten wandten sich oft gegen die enge Zusammenarbeit der proletarischen Freidenker mit den in der RAG organisierten „bürgerlichen" Monisten bei gemeinsamen Kirchenaustrittskampagnen. Im Jahr 1927 wurde eine oppositionelle Zeitung mit dem Namen „Pfaffenspiegel" gegründet, die im Oktober desselben Jahres schrieb:

> Längst sind die Zeiten eines Feuerbach, eines Strauß, der großen Freidenker, dahin. Die Materialisten Vogt, Büchner, Moleschott sind vergessen. Der letzte große bürgerliche Aufklärer Häckel war nur noch eine historische Persönlichkeit, als er hochbetagt im Jahre 1919 starb. Die Freidenkerbewegung [...] nimmt ihre Theorie nicht mehr einem Feuerbach, Strauß oder Hä-

37 J.-C. Kaiser, Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik, S. 169 f.

38 Ebd., S. 157.

39 P. Maslowski, Klerikalismus und Proletariat, S. 56. Remmele-Memorandum 25.12.1932, S. 300.

> ckel, sondern versucht sich immer deutlicher an Karl Marx zu orientieren. Dieser Entwicklung können sich selbst die Monisten nicht ganz entziehen.[40]

Dem Autor dieses Artikels zufolge mussten die Freireligiösen selbst feststellen, dass ihre proletarischen Mitglieder nicht mehr an der religiösen Zeremonie interessiert seien und „nach neuen Formen bewußt proletarischer Gemeinschaftsbetätigung streben".[41]

Bis 1928 blieb die kommunistische Agitation eine interne Angelegenheit, die von einzelnen Parteimitgliedern in die Freidenkerbewegung eingebracht wurde, die wie Maslowski und die Lindemanns dem Säkularismus schon seit einiger Zeit verbunden waren. Dies änderte sich, als die Kommunistische Internationale die antireligiöse Agitation zu einem Schlüsselelement ihrer globalen revolutionären Strategie machte. Diese Fokussierung auf die Religion war das Ergebnis der antireligiösen Kampagne, die die Kollektivierung und die 1928 einsetzende und sich schnell radikalisierende „Kulturrevolution" in der Sowjetunion begleitete. Um die Kampagne gegen die Kirchen voranzutreiben, gründete das kommunistische Regime in Russland seine eigene Freidenkerbewegung, die Liga der Gottlosen (Sojus bezbozhnikov). Die Organisation erreichte die von ihren zentralen Organen gesetzten Ziele in Bezug auf Mitgliederzahlen und Aktionen nicht. Dennoch verzeichnete sie ein bemerkenswertes Wachstum, von 100.000 Mitgliedern im Jahr 1925 auf 700.000 im Jahr 1929.[42]

Einen Vorgeschmack darauf, was die sowjetische Religionspolitik für Deutschland bedeuten würde, gab der IPF-Kongress in Köln im Januar 1928, der von zwei Organisationen dominiert wurde, die bei der Gründung 1924 noch nicht dabei gewesen waren: dem deutschen VfFF und der sowjetischen Liga der Gottlosen, die jeweils über eine halbe Million Mitglieder zählten. In seiner Rede in Köln kritisierte der Vertreter der sowjetischen Gottlosen Sheinmann die zentrale Voraussetzung der SPD-Religionspolitik, die die Zusammenarbeit mit der katholischen Zentrumspartei möglich gemacht hatte:

> Die Religion ist nicht eine Privatsache des Gläubigen, sondern sie ist – wie jegliche Ideologie, welche sich in den Händen der herrschenden, ausbeutenden Klasse befindet – ein Werkzeug der Klassenherrschaft und Reaktion. […] Wir müssen zeigen, daß die Meinung, daß der historische Materialismus nicht als *obligatorische* atheistische Theorie erscheint, ein Unsinn ist.[43]

---

40 Diakon, Die Führerrolle des Proletariats im Kampf gegen die Kulturreaktion, in: Pfaffenspiegel, 1/4 (9.10.1927).

41 Ebd.

42 D. Peris, Storming the Heavens, S. 118.

43 Protokoll III. Kongress der „Internationale Proletarischer Freidenker", in Köln am Rhein 4.–8.1.1928, S. 49.

Derart bissige Kommentare, die IPF-Generalsekretär Frantzl euphemistisch als „eine Art Liebeswerben der sozialistischen Parteien“ bezeichnete, führten bald zu einem offenen Kampf um die Kontrolle der Bewegung.[44] Im Laufe des Jahres 1928 erklärte die Komintern die SPD zu einem Agenten des „Sozialfaschismus“ und forderte die KPD auf, die verdeckte Infiltration aufzugeben und stattdessen offene Schritte zu unternehmen, um der weitgehend sozialdemokratischen Führung die Kontrolle über die Massenorganisationen der deutschen Arbeiterklasse zu entreißen. Die KPD-Direktiven von 1929 und 1930 machen deutlich, dass eines der Ziele des verstärkten Antiklerikalismus darin bestand, die SPD zu überflügeln und ihre radikaleren Anhänger auf die kommunistische Seite zu ziehen.

Mit ihrem wilden Antiklerikalismus zielte die Kommunistische Partei nicht nur auf die Mobilisierung des Arbeitermilieus zum vermeintlichen „Klassenkampf“, sondern auch auf dessen Spaltung im Bruderkampf mit der SPD. Die Religion war ein vielversprechendes Thema für die Agitation, denn die Religionspolitik der SPD war anfällig für den scheinbar absurden Vorwurf, sie sei faschistisch. Eine Karikatur der kommunistischen Freidenkerzeitung „Der Gottlose“ vom März 1929 zeigt den preußischen Ministerpräsidenten Otto Braun (SPD), der zusammen mit Benito Mussolini zu Füßen von Pius XI. kniet (siehe Abb. 9.2). Als Zugeständnis an seinen katholischen Koalitionspartner hatte Braun gerade einem Konkordat zwischen dem Staat Preußen und dem Heiligen Stuhl zugestimmt. Damit war er in den Augen der KPD nicht besser als der italienische Duce, der kurz zuvor die Lateranverträge unterzeichnet hatte.

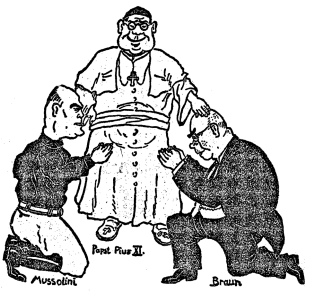


Abb. 9.2 „Wir lassen dich nicht, du segnest uns dann!“ unter der Artikelüberschrift „Konkordat = Faschismus“ (Der Gottlose, Bd. 2, Nr. 3, März 1929).

Die Kommunisten machten sich über die Idee einer neben dem Marxismus existierenden monistischen Weltanschauung lustig und forderten ein Ende des „verworrenen Pantheismus“ innerhalb der Freidenkerbewegung, die zu einem „Tum-

44 Protokoll IPF 1928, S. 19.

melplatz aller möglichen Ideologie“ geworden sei.[45] Im Wesentlichen versuchten sie, die dem Säkularismus inhärente Zusammenführung von Antiklerikalismus und monistischer Weltanschauung aufzubrechen und den Antiklerikalismus für die politischen Zwecke der Kommunistischen Partei zu instrumentalisieren. Dementsprechend wies die KPD ihre Mitglieder einfach an, dem VfFF beizutreten und die sozialdemokratische Führung des Verbandes durch atheistische Militanz in den Augen der einfachen Mitglieder zu kompromittieren. Dieses Vorhaben scheiterte jedoch. 1930 wurden die Kommunisten aus dem VfFF verdrängt und verloren den Zugang zu dessen Versammlungen und finanziellen Ressourcen. Sie gründeten daraufhin eine zweite, kommunistische Freidenkerorganisation, die Zentralstelle (später Zentralverband) proletarischer Freidenker, die bis Anfang 1932 153.000 Mitglieder zählte. Der VfFF unternahm weitere Schritte, um sich von den kommunistischen Freidenkern zu distanzieren und beantragte Anfang 1930 bei der preußischen Regierung den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts, was seinen Mitgliedern in der kommunistischen Presse die abfällige Bezeichnung „Konkordatsfreidenker“ einbrachte. Im selben Jahr nahm er den moderateren Namen Deutscher Freidenker-Verband (DFV) an. Diese Entwicklungen wiederholten sich auf internationaler Ebene. Auch hier gelang es den kommunistischen Organisationen nicht, die Kontrolle der IPF zu übernehmen. Sie gründeten daher 1930 eine kommunistische Konkurrenzorganisation gleichen Namens. In der Zwischenzeit unternahm die sozialistische IPF Schritte zur Wiedervereinigung mit der „bürgerlichen“ Freidenker-Internationale, von der sie sich 1925 zurückgezogen hatte.[46]

Parteipolitik, autoritärer Staat und Religion

Zwar gelang es der KPD nicht, die Freidenkerbewegung zu übernehmen. Doch ihre antireligiöse Agitation, die sie über die Freidenkerverbände betrieb und sich dabei deren traditioneller Techniken bediente – darunter Kirchenaustritt, öffentliche Blasphemie und Wissenschaftspopularisierung – veränderte nicht nur die Kultur des roten Säkularismus, sondern auch sein öffentliches Image. Der sich verschärfende Kulturkampf veranlasste Freidenker jeder politischer Couleur zu immer radikaleren Positionen und zur Verhöhnung der Kirchen in der Öffentlichkeit durch

45 Zur Ideologie im Freidenkerbund, in: Der Gottlose: Organ der Opposition im Verband für Freidenkertum und Feuerbestattung 2/2 (Februar 1929). Vgl. auch P. Maslowski, Zur Religionsfrage, in: Die Internationale (1926), nachgedruckt in: P. Maslowski, Klerikalismus und Proletariat, S. 40 f.
46 Gleixner, Socialist Secularism between Nation, State, and the Transnational Movement. Siehe Mitgliederzahlen der verschiedenen sozialistisch-säkularistischen Organisationen um 1930 in Anhang 2.

ein hohes Maß an Vulgarität. So zum Beispiel bei einer Straßendemonstration in Königsberg im Jahr 1929, bei der ein Mann im Talar eines evangelischen Pfarrers regelmäßig stehen blieb und von den Teilnehmern verlangte, niederzuknien und „ein kommunistisches Vaterunser“ zu rezitieren.[47] Laut dem Berliner Polizeipräsidenten waren die antireligiösen Sketche der Agitprop-Theatergruppen ab 1931 die „wirksamste und zugleich übelste Agitationsmethode der KPD“.[48] In den Augen konservativer und klerikaler Beobachter verwischte sich die Grenze zwischen einheimischem Freidenkertum und internationalem Kommunismus. Alle Vertreter der verschiedenen Richtungen wurden als „gottlos“ – nach dem russischen *bezbozniki*– in einen Topf geworfen. Am 15. Januar 1930 rief der Vorsitzende der sowjetischen Gottlosen Jaroslavskii die Kommunisten in der „Prawda“ dazu auf, „in alle antireligiösen Parteien einzudringen“. „Es muß eine internationale antireligiöse Zentralstelle gegründet werden, die allen kommunistischen Parteien behilflich ist, die wachsende Bewegung gegen die Religion zu leiten.“[49] Dies löste in der konfessionellen und konservativen Presse Deutschlands wilde Spekulationen darüber aus, dass Berlin zum Zentrum der weltweiten Gottlosigkeit werden sollte.

Die durch den sowjetischen Antiklerikalismus verursachten internationalen Spannungen erreichten Anfang 1930 ihren Höhepunkt. Im Februar signalisierte der Papst den endgültigen Strategiewechsel des Vatikans von stillen Verhandlungen zu offener Feindseligkeit und kündigte einen „Kreuzzug des Gebets“ an, der am 19. März mit einer öffentlichen Messe auf dem Petersplatz begann, an der 50.000 Menschen teilnahmen, darunter viele ausländische Staatsoberhäupter und Politiker, wie der Vorsitzende der deutschen Zentrumspartei Prälat Ludwig Kaas.[50] Nach dem Vorbild des Vatikans wiesen die katholische als auch die evangelische Kirche in Deutschland Pfarrer und Laienorganisationen an, im Rahmen eines weltweiten Kampfes gegen den Unglauben groß angelegte Kampagnen gegen die deutschen Freidenker zu führen. Im folgenden Abschnitt werden die jeweiligen konfessionellen Mobilisierungen unter Katholiken und Protestanten kurz skizziert.

---

47 Brief des Evangelischen Konsistoriums von Ostpreußen, 9.8.1930. Evangelisches Zentralarchiv (EZA) 7/3569, S. 149.

48 Der Berliner Polizeipräsident Albert Grzesinski (SPD) beschrieb eine Aufführung in Essen, bei der drei Geistliche (katholisch, evangelisch und jüdisch) auftraten und ein Lied gegen die Arbeiter sangen, das mit dem Refrain endete: „Ja, dann könnt Ihr wieder beten, wenn wir euch in den Arsch treten, faßt den Prolet der Hunger ins Genick, gibt uns Gehaltserhöhung die Republik“. IISG, Grzesinski Papiere, Nr. 1424.

49 EZA 7/3569, S. 105.

50 L. Pettinaroli, La politique russe du Saint-Siège, S. 813–819; P. Chenaux, L’ église catholique et le communisme en Europe (1917–1989) de Lénine à Jean-Paul II, S. 86 f.

Das katholische Milieu

Zeitgleich mit dem päpstlichen „Kreuzzug“ machten die deutschen Kardinäle im Februar 1930 Schlagzeilen mit öffentlichen Aufrufen gegen die Gottlosenbewegung. Bald folgten große Demonstrationen. Am 13. April 1930 veröffentlichten mehr als zwanzig katholische Organisationen eine Erklärung, in der sie „die von Moskau beeinflusste und unterstützte antireligiöse Propaganda“ verurteilten, „wie sie seitens der deutschen Freidenker in den letzten Jahren, besonders in diesem Jahr, mit immer mehr steigender Heftigkeit in volksbeunruhigenden, verhetzenden antireligiöse Kundgebungen betrieben wird“.[51] Auf den Bischofskonferenzen im Sommer wurde eine systematische Strategie für die deutsche Kirche vorgestellt: Die Priester wurden aufgefordert, mehr Einfluss auf die schulpflichtige Jugend auszuüben, aber die entscheidende Rolle sollten die katholischen Laienorganisationen spielen. Wenn russische Kinder zu „Aposteln des Bolschewismus“ gemacht würden und die Gottlosen Zellen und Sektionen organisierten, so die Bischöfe, dann müsse die katholische Kirche „das gleiche Mittel“ einsetzen und damit beginnen, die katholischen Laien zu erziehen und zu organisieren.[52] Mit anderen Worten, der Klerus wurde gedrängt, die Taktik der Gegner zu übernehmen, um die Mobilisierung des Milieus voranzutreiben.

Wenn wir vom katholischen Milieu im Singular sprechen, muss darauf hingewiesen werden, dass Milieu ein heuristischer Begriff ist. Die deutschen Katholiken waren keineswegs eine homogene Gruppe. Unter denjenigen, die ihre Politik mit ihrem Glauben identifizierten, gab es wichtige Untergruppen, wie die aristokratischen Konservativen und die Reformkatholiken, die häufig in Opposition zur dominierenden Zentrumspartei standen.[53] Dennoch arbeitete der Großteil der katholischen Politiker, Priester und Laienführer in dem Milieu zusammen, das als das am stärksten integrierte politisch-religiöse Milieu im modernen Deutschland gilt. Durch den Kulturkampf der 1870er Jahre in die Defensive gedrängt, schlossen sich die meisten katholischen Führer und die kirchliche Hierarchie der Zentrumspartei an und entwickelten eine Vielzahl konfessioneller Organisationen. Eine zentrale Rolle spielte hier der Volksverein für das katholische Deutschland, der 1890 gegründet worden war, um „die christliche Ordnung der Gesellschaft zu verteidigen“.

---

51 Märkische Volkszeitung, 13.4.1930.

52 U. Kaiser, Realpolitik oder antibolschewistischer Kreuzzug?, S. 208.

53 Für eine Zusammenfassung der Debatte über die Existenz eines katholischen Milieus siehe S. Weichlein, Sozialmilieus und politische Kultur in der Weimarer Republik, S. 20–25. Zu den katholischen Konservativen siehe L. E. Jones, Franz von Papen, Catholic Conservatives, and the Establishment of the Third Reich, S. 272–318. Zum Reformkatholizismus siehe D. Hastings, Catholicism and the Roots of Nazism.

Die Bischöfe betrauten den Volksverein 1930 mit der Hauptverantwortung für die Bekämpfung des Atheismus. Unter der tatkräftigen Leitung von Pfarrer Konrad Algermissen entwickelte die Abteilung Apologetik eine umfassende Strategie mit Schulungen, öffentlichen Demonstrationen und Vorträgen.[54] Ein weiteres Standbein der apologetischen Bemühungen war der nach dem Parteivorsitzenden während des Kulturkampfes benannte Windthorstbund, die Jugendorganisation der Zentrumspartei, die im Winter 1931 die Kampagne „gegen Sowjetstern und Hakenkreuz" mitinitiierte.[55] Die Gefahr des Atheismus stand ganz oben auf der Tagesordnung der Katholikentage 1930 und 1931, in deren Rahmen ein eigener Ausschuss für den Kampf gegen den Bolschewismus gründet wurde, dem führende Vertreter der katholischen Presse, der Gewerkschaften, der Zentrumspartei und des Klerus angehörten.[56]

Die Kampagne gegen den Säkularismus ging Hand in Hand mit der Forderung, das katholische Milieu generell zu verstärken, nicht nur gegen Atheisten, sondern auch gegen Protestanten. Nuntius Eugenio Pacelli berichtete 1929, dass der schwache Glaube der Protestanten dem Kirchenaustritt in Deutschland Tür und Tor geöffnet habe. Ähnlich stellte die Fuldaer Bischofskonferenz im August 1930 fest, dass Katholiken in konfessionell gemischten Industrieregionen am anfälligsten für das Freidenkertum seien, dort wo „sich die Grenze zwischen sozialistischer und nichtsozialistischer Lebensauffassung mehr und mehr zu verwischen scheint".[57] Die Bischöfe bekräftigten ihr traditionelles Verbot interkonfessioneller Ehen zwischen Protestanten und Katholiken, das nun als Verteidigung gegen den Säkularismus umgedeutet wurde. Eine Musterpredigt gegen Gottlosigkeit, die der Volksverein 1931 an alle deutschen Priester verteilte, verband Apologie und Wiederbelebung des Milieus: „Wie einstens der Kulturkampf das religiöse Leben läuterte und stählte, […] so wird die große Prüfung unserer Tage zur Segensquelle für uns werden."[58]

---

54 Zwischen Jan. 1930 und Aug. 1931 hielt der Volksverein 1.737 Versammlungen gegen den Radikalismus ab und führte 76 Konferenzen für Priester über Freidenkertum durch. H. Gottwald, Volksverein für das katholische Deutschland, S. 436, 460.

55 Die von Wolfgang Krabbe genannte Zahl von 3.000 Treffen erscheint hoch: W. Krabbe, Die gescheiterte Zukunft der Ersten Republik, S. 103.

56 Stadtarchiv Mönchengladbach, Algermissen-Papiere, Nr. 15/7/5.

57 E. Pacelli, Die Lage der Kirche in Deutschland 1929, S. 40; H. Hürten, Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918–1933, S. 1067–1074.

58 R. Bigenwald, Predigt zum Christkönigssonntag: Moderne Gottlosigkeit und katholischer Glaube, Kopie gefunden im Vatikanischen Archiv, AES, Germania IV, pos. 585, fasc. 93, fol. 32. Das Christkönigsfest war 1925 von Pius XI. in Quas Primas gegen die „Plage des Antiklerikalismus" eingeführt worden.

Die dynamische Beziehung zwischen Antisäkularismus und Milieukonsolidierung fand ihren Niederschlag auch in der Zentrumspartei. Während des Kaiserreichs hatte die Feindseligkeit des protestantisch dominierten Staates den Zusammenhalt innerhalb der Partei gestärkt. Doch unter den pluralistischen Bedingungen der Weimarer Republik, während der das Zentrum an allen Koalitionen der Reichsregierung beteiligt war, wurde es schwieriger, die divergierenden politischen und sozialen Interessen seiner Wähler zu überbrücken. Nach dem Zusammenbruch der Koalition unter dem Zentrumspolitiker Wilhelm Marx 1928 kam es zu Konflikten über die Rolle der christlichen Gewerkschaften und das Bekenntnis der Partei zur Republik. Als im Dezember 1928 mit Ludwig Kaas ein Priester zum Parteivorsitzenden gewählt wurde, konnten diese Krisen zunächst eingedämmt werden, da die Partei damit zu ihrer im Katholizismus wurzelnden Weltanschauung zurückkehrte.[59] Ein führendes Parteimitglied behauptete stolz, dass, obwohl sich alle Parteien zunehmend um die eigene Weltanschauung kümmerten, „eine von ihnen in höherem Masse als alle übrigen den Titel ‚der *Weltanschauungspartei*' für sich in Anspruch nehmen darf, ich meine die *Deutsche Zentrumspartei*".[60] Der Antisäkularismus verstärkte diesen konfessionellen Charakter und bot das Thema für eine Kampagne, um die herum sich die meisten Parteigliederungen versammeln konnten. Doch er vertiefte auch andere Gräben. Der Kulturkampf verstärkte die Unzufriedenheit reaktionärer Katholiken wie des preußischen Landtagsabgeordneten Franz von Papen, der die politische Strategie der Zentrumspartei und ihre Bereitschaft zu Koalitionen mit der SPD ablehnte und stattdessen die Rückkehr zu einem autoritären Staat forderte.[61]

Das konservativ-protestantische Milieu

Einige evangelische Kirchenführer befürchteten, dass die katholische Kirche durch eine stärkere Führungsrolle im Kampf gegen den Säkularismus im jahrhundertealten Wettstreit der Konfessionen an Boden gewinnen würde. Baron Wilhelm von der Ropp, Vorsitzender der Evangelischen Kampfscharen, eines protestantischen Jugendsportprogramms mit Sitz in Berlin, ermahnte seine „schlappe" Kirche, sich

59 U. v. Hehl, Staatsverständnis und Strategie des politischen Katholizismus in der Weimarer Republik, S. 251; H. Hürten, Deutsche Katholiken 1918–1945, S. 96. Zur Politik des Zentrums siehe auch N. D. Cary, The Path to Christian Democracy, S. 121–128.

60 K.-A. Schulte, Das Zentrum und die neue Zeit: Grundsätze und politischer Ideengehalt der Partei, S. 31.

61 L. E. Jones, Franz von Papen, Catholic Conservatives, and the Establishment of the Third Reich.

die in seinen Augen militärische Disziplin der Katholiken zu eigen zu machen.[62] Solche Ansichten sprechen für die Unsicherheit des Weimarer Protestantismus, der mit der Abdankung Wilhelm II. seinen obersten Kirchenherren und seinen privilegierten Platz im monarchischen Staat verloren hatte. Trotz dieser Unsicherheit entwickelte auch die evangelische Kirche eine umfangreiche Kampagne gegen den Säkularismus, die mit der katholischen vergleichbar war und ähnlichen Mustern der Milieumobilisierung folgte. Im März 1930 wies das Koordinierungsgremium der deutschen evangelischen Kirchen die Pfarrer an, über die lokalen Aktivitäten der Gottlosen zu berichten, und auf seiner Berliner Konferenz im November protestierte es öffentlich gegen religiöse Verfolgung.[63] Im Juni 1931 beorderte der Evangelische Oberkirchenrat (EOK) der Altpreußischen Union, der größten Kirche in Deutschland, seine Generalsuperintendenten, eine Offensive gegen die Gottlosigkeit vorzubereiten. Im Gefolge von Schulungskonferenzen in allen Bezirken im Oktober sollten die Pfarrer im November intensive Gespräche mit den Laien in allen Gemeinden führen. Die Aktion sollte mit einer Kirchenkollekte am Buß- und Bettag enden, um den Kampf „Für Christus gegen die Gottlosigkeit“ zu finanzieren.[64]

Auch die evangelische Kirche sah in den Laienorganisationen den Schlüssel zur Bekämpfung des Säkularismus. Sie gründete einen evangelischen Aktionsausschuß für Laienbildung und unterstellte ihn der 1922 gegründeten Apologetischen Centrale (AC) für den Kampf gegen die wachsende Bedrohung der freigeistigen Weltanschauung. Den übergreifenden Rahmen für dieses Vorgehen bildete die Innere Mission, eine Initiative zur Evangelisierung des vom Glauben entfremdeten Menschen in der Moderne.[65] Mit einem kleinen Stab hochqualifizierter Theologen betätigte sich die Apologetische Centrale in den Bereichen Politik, Ausbildung und Presse und erstellte subtile Analysen des Freidenkertums. Der Evangelische Pressverband, eine weitere Gründung der Inneren Mission, verfolgte einen ganz anderen Ansatz. Er veröffentlichte Artikel für führende konservative Zeitungen in Deutschland, die einen drastischen Ton anschlugen und nicht frei von Gerüchten und Fehlinformationen waren. Ihr Verlag brachte zahlreiche gegen die Gottlosen-Bewegung gerichtete Broschüren und Bücher mit reißerischen Titeln heraus, wie „Lenin anti Christus“ und „Die Entfesselung der Unterwelt“.[66]

Zahlreiche andere evangelische Laienorganisationen demonstrierten gegen die drohende Gottlosigkeit, darunter der rund 300.000 Mitglieder zählende Evangelische Bund und ihr glühend antikatholischer Ableger, der Lutherring, der 1928 von

62 F. v. d. Ropp, Die Kirche in der Entscheidung, S. 9.
63 EZA 7/3569. K. Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik, S. 312
64 Dekret vom 30.6.1931, EZA 1/746.
65 EZA 1/745. M. Pöhlmann, Kampf der Geister.
66 EZA 7/3571, S. 198.

dem reaktionären ehemaligen Hofprediger Bruno Doehring gegründet worden war.[67] Otto Dibelius, der Generalsuperintendent für die Kurmark, war einer der regionalen Kirchenführer, die den Kampf gegen die Freidenker zu einem persönlichen Anliegen machten. Er sprach das Thema wiederholt in seiner regelmäßigen Zeitungskolumne und im Radio an. Als Kommunisten 1930 einen „Anti-Ostermarsch" durch Brandenburg ankündigten, organisierte Dibelius die Gegenmaßnahmen. Die Kirchen wurden mit Fahnen geschmückt, die Glocken geläutet und alle Gemeindemitglieder aufgerufen, zum Zeitpunkt der geplanten Freidenker-Demonstrationen den Gottesdienst zu besuchen. Solche Veranstaltungen sollten einen – wie Dibelius es nannte – „kirchlichen Frontwillen" erzeugen.[68]

Selbst im zutiefst frommen ländlichen Württemberg betrachteten die regionalen Kirchenführer die Entwicklungen in den Städten des Nordens mit großer Sorge. Der Diakon von Herrenburg sagte 1930 zu seinem Kirchenvorstand:

> […] und auch unser Bezirk ist keine Insel. Die verschiedensten Fäden verknüpfen ihn mit der Umwelt: durch die Not der Landwirtschaft wird die Zahl derer, die in der Gegenwart ihren Lebensunterhalt suchen müssen, immer größer, & der Geist der Religionsfeindschaft sucht durch alle möglichen Kanäle Eingang, namentlich auch, indem er sich die wirtschaftliche Not zu nutz macht.[69]

Doch kam der Diakon zu dem Schluss, dass der Kampf gegen die Gottlosen auch Chancen für die Erneuerung des kirchlichen Lebens versprach, eine Auffassung, die auch von anderen geteilt wurde. Im März 1932 berichtete das sächsische Konsistorium dem EOK:

> Wir haben auf's Ganze gesehen den Eindruck, daß seit langem nichts unseren Gemeinden mehr neues Leben zugeführt hat, wie der Ansturm der Gottlosigkeit, sodaß sich auch hier wieder einmal das Bibelwort bewahrheitet: Ihr gedachtet es böse zu machen, Gott gedachte es gut zu machen.[70]

Konservative Apologeten brachten den Kulturkampf der Zwischenkriegszeit mit politischen und theologischen Kämpfen innerhalb ihrer Kirche in Zusammenhang. Der Säkularismus könne, so ihre Grundannahme, nur besiegt werden, wenn die Kirche die Lücke fülle, die durch die Auflösung des „christlichen Staates" – gemeint war das kaiserliche Deutschland – entstanden sei und zu einer mächtigen nationalen Kirche, einer Volkskirche, werde. Im „religionslosen Staat", so Dibelius, be-

---

67 Reichsbote, 28.11.1931. W. Fleischmann-Bisten/H. Grote, Protestanten auf dem Wege, S. 100.
68 Protokoll über den Ephorenkonvent der Kurmark am 1. und 2.5. 1930, EZA 7/3568, S. 114.
69 N. Haag, Protestantisches Milieu in der Provinz, S. 266.
70 Evangelisches Konsistorium der Provinz Sachsen an den EOK, 22.3.1932, EZA 7/3571, S. 99.

nötige die Gesellschaft nicht weniger, sondern mehr Kirche, eine „Kirche als kämpfende[r] Organismus […]. Wir sagen es dem Liberalismus von gestern, daß er mit seinem Staatsbegriff der harten Wirklichkeit der Gegenwart nicht gerecht wird."[71]

Vom Bekenntnis zur politischen Mobilisierung

Die groß angelegte Mobilisierung der Kirchen, die im Februar 1930 begann, dauerte bis zur Machtergreifung der Nationalsozialisten drei Jahre später. Die Bedeutung des roten Säkularismus in dieser Krisenzeit der Weimarer Republik lag weniger in seiner konkreten Bedrohung der politischen Ordnung der Republik als vielmehr in der konfessionellen Mobilisierung, die seine Agitation und Kampagnen auslösten. Ähnlich wie bei der Kirchenaustrittskampagne von 1913 und während der Revolution von 1918 verstärkte die Agitation der Freidenker in der späten Weimarer Republik die grundlegenden Feindseligkeiten und Rivalitäten zwischen den verschiedenen sozialen Milieus. Und genau wie in den vorangegangenen Perioden floss diese konfessionelle Mobilisierung direkt in die Parteipolitik ein. Die statistischen Daten, die der Reichstag über den konfessionellen Status seiner Mitglieder sammelte, zeigen deutlich die Korrelation zwischen Religion und Parteizugehörigkeit (siehe Tabelle 9.1). Die KPD stilisierte sich als Partei des Atheismus und machte den Kirchenaustritt für ihr Führungspersonal so gut wie verpflichtend. Die meisten KPD-Mitglieder wählten die konfessionelle Bezeichnung „Dissident", die im damaligen Sprachgebrauch von „Freireligiös" über „atheistisch" bis hin zu der eher säkularen Variante „ohne nähere Angaben" reichte. Obwohl die SPD überwiegend aus Dissidenten bestand, gehörten ihrer Reichstagsfraktion eine beträchtliche Anzahl von Abgeordneten mit christlicher und jüdischer Identität an. Für die nicht-sozialistischen Parteien, selbst für die oft antiklerikalen liberalen Parteien und auch für die Abgeordneten der NSDAP, war die öffentliche Identifikation mit dem Säkularismus grundsätzlich ein Anathema.

Antisäkularismus und „Konservative Revolution"

Im Kulturkampf der Zwischenkriegszeit versuchten die Führer der jeweiligen Milieus, sich durch die Betonung religiöser (bzw. säkularistischer) Grundwerte Loyalität zu sichern. Dies trug zum politischen Umbruch in der späten Weimarer

71 O. Dibelius, Beschwichtigung?, in: Der Ring, 3/12 (23.3.1930), S. 226 f.

Tabelle 9.1 Konfessionelle Zugehörigkeit der Reichstagsabgeordneten 1918 – 1933.[a)]

	KPD	SPD	Liberale	Zentrum	DNVP	Andere	Völkische	NSDAP
Gesamtzahl der Abgeordneten	213	341	195	214	212	43	27	347
Evangelisch	2 (1 %)	43 (13 %)	165 (85 %)	19 (9 %)	182 (86 %)	31 (72 %)	24 (89 %)	262 (76 %)
Katholisch	0	14 (4 %)	17 (9 %)	194 (91 %)	28 (13 %)	9 (21 %)	2 (7 %)	64 (18 %)
Jüdisch	0	5 (1 %)	4 (2 %)	0	0	0	0	0
Dissidenten	199 (93 %)	217 (63 %)	2 (1 %)	0	0	0	0	3 (1 %)
Keine Angaben	12 (6 %)	62 (18 %)	7 (4 %)	1 (0.5 %)	2 (1 %)	3 (7 %)	1 (2 %)	18 (5 %)

[a)]Martin Schumacher, M.d.R., Die Reichstagsabgeordneten der Weimarer Republik in der Zeit des Nationalsozialismus: Politische Verfolgung, Emigration und Ausbürgerung 1933 – 1945: Eine biographische Dokumentation, Düsseldorf 1994, S. 29. Die Zahlen zur konfessionellen Orientierung der NSDAP-Parlamentarier stammen aus: Max Schwarz, M.d.R., Biographisches Handbuch der Reichstage, Hannover 1965.

Republik bei, in der die Parteien nicht mehr bestimmte soziale Interessen, sondern eine Weltanschauung vertraten und die Integration ihrer Mitglieder betonten.[72] Gleichzeitig trug der Kulturkampf auf der Ebene der politischen Rhetorik zu einem wachsenden Gefühl der Spaltung des politischen Feldes in zwei feindliche Lager bei. Die Polarisierung fand ihren Ausdruck in neuartigen semantischen Formulierungen der Linken, wie etwa der „Kulturreaktion". Die binäre Opposition von „Abendland" und „Kulturbolschewismus" erwies sich als besonders wirksame Waffe im semantischen Arsenal der Rechten. Der antisäkularistische Unterton der Rede vom „Kulturbolschewismus" ist in vielen historischen Untersuchungen in den Hintergrund geraten, die sich mehr mit seiner Verwendung gegen den politischen Liberalismus und den künstlerischen Modernismus beschäftigen.[73] Die meisten Broschüren zu diesem Thema wurden jedoch von kirchlichen Verlagen herausgegeben, und kirchliche Organisationen waren bei der Unterzeichnung einer Erklärung von 1929 gegen den „Kulturbolschewismus" deutlich in der Mehrheit.[74]

Der Kulturbolschewismus-Diskurs verband Sozialismus und Liberalismus mit dem sowjetischen Kommunismus, indem er auf ihre gemeinsamen säkularistischen Wurzeln verwies. Der evangelische Pfarrer Karl Hutten nannte den Kommunismus „nicht nur ein politisches System – das ist in unserem deutschen Bolschewismus vielleicht nicht einmal das Wesentliche – sondern es ist eine Gesinnung". Diese „Weltanschauung der radikalen Diesseitigkeit und Gottlosigkeit" habe ihren Sitz „vor allem in dem zerfallenden Liberalismus". Vom „verdorbenen Liberalismus" führe nahezu „ein gerader Weg zur bolschewistischen Kulturrevolution".[75] Eine ähnliche Formulierung findet sich in der Enzyklika „Quadragesimo Anno" vom Mai 1931: „Am Anfang dieses Kultursozialismus steht der Liberalismus; an seinem Ende steht der Kulturbolschwismus".

Der gemeinsame Widerstand gegen das Freidenkertum nährte die Hoffnungen der extremen Rechten auf eine „konservative Revolution" oder „nationale Opposition", die Katholiken und Protestanten würde vereinen können.[76] Im Februar 1930 schlug der bayerische Landesverband des Stahlhelms, einer der großen Veteranenverbände der nationalistischen Rechten, den beiden Kirchen einen gemeinsa-

72 S. Neumann, Die Parteien der Weimarer Republik, S. 105–107.

73 G. Bollenbeck, German Kultur, the Bildungsbürgertum, and Its Susceptibility to National Socialism, S. 67–83; B. Laser, Kulturbolschewismus!.

74 Die Petition von 1929 wurde vom DNVP-affiliierten Deutschen Frauenkampfbund unterstützt. H. Smolinsky, Das katholische Rußlandbild in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg und im ‚Dritten Reich', S. 336.

75 K. Hutten, Kulturbolschewismus, S. 1, 3 f.

76 H. Beck, Die verhängnisvolle Allianz; L. E. Jones (Hg.), The German Right in the Weimar Republic.

men Kampf gegen die Gottlosigkeit vor.[77] Geistliche und Politiker schlossen sich zu Unternehmungen mit programmatischen Namen wie „Christliche Front“ und „Deutscher Bund zum Schutz der abendländischen Kultur“ zusammen. Viele Führer dieser Initiativen, wie der evangelische Generalsuperintendent Otto Dibelius oder der katholische Politiker Franz von Papen, setzten sich gleichzeitig für eine grundlegende Revision der politischen Ordnung in Form eines „organischen“ Staates unter autoritärer Führung ein. Sie standen in engem Kontakt zur Entourage des Reichspräsidenten Paul von Hindenburg, der nach dem Zusammenbruch der letzten von einer parlamentarischen Mehrheit getragenen deutschen Regierung im März 1930 einen entscheidenden Schritt in Richtung autoritärer Herrschaft machte. Hindenburg ernannte den konservativen Zentrumspolitiker Heinrich Brüning zum Kanzler eines Minderheitskabinetts, das mit Hilfe von präsidialen Notverordnungen regierte.

Dibelius und von Papen standen dem aristokratischen Deutschen Herrenklub nahe, eines in Berlin ansässigen rechtsintellektuellen Zirkels, der sich als Repräsentant der konservativen Elite verstand.[78] Nach dem Zusammenbruch der SPD-Regierung unter Hermann Müller im März 1930 und dem Übergang zum Präsidialsystem verschafften die Verbindungen zum Militär und zu Hindenburg dem Herrenklub einen direkten Zugang zur Macht. Viele seiner Mitglieder begrüßten die Ernennung Brünings zum Chef eines Kabinetts, das die „Marxisten“ ausschloss und die großen „bürgerlichen“ Parteien vereinte. Doch die Rechte unterstützte das neue Kabinett nicht einhellig, ganz im Gegenteil. DNVP, Stahlhelm und NSDAP hegten eine tiefe Abneigung gegen die Zentrumspartei, die sie mit dem verhassten Weimarer „System“ assoziierten und die zudem eine Zielscheibe ihrer konfessionellen Abneigung gegen den Katholizismus darstellte. Diejenigen, die das Kabinett Brüning unterstützten, mobilisierten die Sprache des Kulturkampfes gegen die völkisch-protestantische Rechte. Im Oktober 1929 veröffentlichte Franz von Papen in „Der Ring“, der Hauszeitschrift des Herrenklubs, einen Artikel, in dem er dafür plädierte, dass nicht eine „nationale Opposition“, wie sie die extreme Rechte befürwortete, sondern eine in einer gemeinsamen christlichen Weltanschauung wurzelnde „konservative Opposition“ notwendig sei:

---

77 Brief des Führers des Bayerischen Stahlhelms, Ritter von Lenz, an den Präsidenten der Evangelischen Kirche in Bayern vom 11. 2. 1930. EZA 7/3568, S. 57; Stahlhelm-Aufruf an Kardinal Faulhaber, in: Der Tag, 13. 2. 1930.

78 Im Jahr 1932 waren 229 von 394 Mitgliedern des Herrenklubs Adlige. S. Malinowski, Vom König zum Führer, S. 422–437; M. Schoeps, Der deutsche Herrenklub: Ein Beitrag zur Geschichte des Jungkonservativismus in der Weimarer Republik, S. 47; Y. Ishida, Jungkonservative in der Weimarer Republik.

> Timor Dei initium rerum. Eine innere Wiedergeburt Deutschlands – und das ist auch die Grundlage seiner äußeren Befreiung – kann nur auf dem Wege einer *christlichen Regeneration* erfolgen. Eine Rechtsopposition, von Kräften zusammengesetzt, die wie die „Völkischen" in ihrer fanatischen Einstellung zu „Rom" keinerlei Verständnis für die christlichen Grundsätze zeigen, auf denen das Verhältnis des katholischen Deutschland zu seinem Staate beruht, kann niemals eine konservative Opposition sein.[79]

Bemerkenswerterweise war von Papen, der hier die völkische Rechte scharf verurteilte, eben der Mann, der später entscheidend zu Hitlers Ernennung zum Kanzler 1933 beitrug. Die meisten historischen Darstellungen des Untergangs der Weimarer Republik charakterisieren von Papen zum Zeitpunkt seiner eigenen Ernennung zum Reichskanzler im Juni 1932 als „weithin unbeschriebenes Blatt" und als einen „lenkbaren Kanzler" für General von Schleicher, den Leiter des Ministeramtes im Reichswehrministerium.[80] Untersucht man jedoch von Papens Rolle im Kampf gegen das Freidenkertum in der späten Weimarer Zeit, so begegnet man keinem unbeholfenen Helfershelfer, sondern einem Politiker, der im Namen des Christentums zielstrebig eine antidemokratische konservative Agenda verfolgte.[81]

Zwischen 1929 und 1932 verkündete von Papen Strategien zur Überwindung der außenpolitischen Dilemmata Deutschlands aus einer christlichen Perspektive. Um die internationale Glaubwürdigkeit Deutschlands wiederherzustellen und die Bedingungen des Versailler Vertrags zu revidieren, votierte von Papen für eine Versöhnung mit den ausländischen Konservativen, insbesondere in Frankreich, auf der Grundlage gemeinsamer christlicher Werte.[82] Angesichts der Bedrohung durch die sowjetische Gottlosigkeit beschrieb er im Januar 1930 eine neue internationale Machtkonstellation, die die alte Frage der Vorherrschaft in Europa zur Nebensache erklärte. Denn wenn Frankreich weiterhin den Konflikt mit Deutschland suche, so von Papen, werde es bald „vor dem Trümmerfeld" eines „völlig entgötterten, entgeistigten und bolschewisierten Europa stehen".[83] Ganz ähnlich äußerte sich Werner von Alvensleben, der ebenfalls dem inneren Zirkel des Herrenklubs angehörte, gegenüber General von Schleicher. Nur wenn sich Deutschland und Frankreich der gemeinsamen „Aufgabe der Überwindung des Bolschewismus" stellen würden, so

---

79 Lateinisch: „Die Furcht vor Gott ist der Anfang aller Dinge". F. v. Papen, Konservative Opposition, in: Der Ring, 2/40 (6.10.1929), S. 769 f.

80 H. A. Winkler, Weimar 1918 – 1933, S. 477.

81 L. E. Jones, Franz von Papen, Catholic Conservatives, and the Establishment of the Third Reich.

82 Seit 1927 hatte von Papen an internationalen Treffen konservativer katholischer Führer teilgenommen und erklärt, dass dem sozialistischen Internationalismus durch die „Universalität unserer Kirche" entgegengewirkt werden könne. W. Kaiser, Christliche Demokratie und die Ursprünge der Europäischen Union, S. 66 – 70; J. Bach, Franz von Papen in der Weimarer Republik, S. 155 f.

83 F. v. Papen, La bonne ou la mauvaise Allemagne?, in: Der Ring, 3/2 (12.1.1930), S. 23 f.

Alvensleben, könne sich Deutschland aus seinen inneren und äußeren Zwängen befreien. Der amtierende Außenminister Julius Curtius sabotiere jedoch diesen Schritt, „indem er sich auf den formalistichen Standpunkt internationaler Demokratie stellt, den die Siegermächte nach außen hin nicht verleugnen dürfen, und so auf diese Weise sich zum Fürsprecher des Bolschewismus macht, der allein von der ordnungslosen Demokratie gewinnen kann, gegen die kapitalistischen Wirtschaftsmächte des Westens“.[84]

1930 gründeten Alvensleben und von Papen mit dem Deutschen Bund zum Schutz der abendländischen Kultur eine Interessengruppe zur Förderung dieser Positionen. Er begann seine Arbeit am Vorabend der Ernennung Brünings mit einer „vertraulichen Aussprache über die Religionsverfolgungen in Sowjet-Russland“ im Herrenklub am 14. März.[85] Auf der Rednerliste standen neben von Papen auch sein zukünftiger Innenminister Wilhelm Baron von Gayl, drei ehemalige Kabinettsmitglieder sowie führende Kirchenvertreter, darunter der katholische Bischof Christian Schreiber und die Generalsuperintendenten Dibelius und Karow. Die Nähe dieser Männer zu Regierungskreisen führte zu lauten Protesten des sowjetischen Außenministeriums. Ein Staatssekretär berichtete dem Außenminister, dass diese Zusammenkunft von Bedeutung sei, „weil sie vom Zentrum ausgeht und in den Händen des Herrn von Papen liegt. Wir werden demnach mit einer ziemlich starken Stellungnahme des Zentrums gegen die Rapallo-Politik zu rechnen haben. Eine rechtzeitige Paralysierung des zu erwartenden Vorstoßes möchte ich empfehlen.“ Curtius suchte von Papen auf, um über Russland zu sprechen, und erhielt von Brüning die Zusicherung, dass er die Vorteile, die Deutschland aus der Zusammenarbeit mit dem sowjetischen Militär zog, nicht gefährden würde.[86]

Da das Auswärtige Amt Regierungsvertretern die Beteiligung an einer Kampagne gegen die Rapallo-Politik untersagte, war der Bund zum Schutz der abendländischen Kultur in gewisser Weise schon gelähmt, noch bevor er sich überhaupt im Juni 1930 konstituiert hatte. Doch weil der Bund im „unpolitischen“ Bereich von Religion und Kultur operierte, ermöglichte er es reaktionäre Eliten, die prosowjetische Außenpolitik Deutschlands zu unterminieren und gleichzeitig eine gemeinsame Plattform mit anderen europäischen Konservativen zu schaffen.[87] Alvensle-

84 Alvensleben an Schleicher, 20.1.1931, Bundesarchiv Freiburg, Nachlass Kurt von Schleicher, Nr. 76, Bd. 1, S. 51.

85 Der Montag, 24.2.1930; Rote Fahne, 25.2.1930.

86 Notiz vom 20.3.1930; Curtius an Staatssekretär von Schuber, 22.3.1930, in: Akten zur Deutschen Auswärtigen Politik 1918–1945: Serie B: 1925–1933, S. 405, 403.

87 Dem Präsidium des Bundes gehörten unter anderem ehemalige Regierungsmitglieder an (der ehemalige Stabschef des Kaisers von Berg, der ehemalige Innenminister Walter von Keudell, Graf Keyserlingk-Cammerau, der ehemalige Sicherheitskommissar Hermann Kuenzer, der ehemalige

ben versuchte, Schleicher, Hindenburg, Brüning und andere Minister zur Teilnahme an der Kundgebung des Bundes „für Kultur und Glauben gegen die Weltrevolution“ im November 1930 im Berliner Sportpalast zu bewegen, indem er ihnen Winston Churchill als Redner in Aussicht stellte. Stattdessen sprach der ehemalige Polizeipräsident von London, Brigadegeneral William Horwood.[88] Die Polizei berichtete, dass sich unter den 8.000 bis 9.000 Zuschauern auch etwa 800 Mitglieder der KPD befanden, die die Reden des griechisch-orthodoxen Priesters Seraphim und des Generalsuperintendenten Karow mit Sprechchören wie „Nieder mit der Kirche!“ und „Es lebe Karl Marx! Es lebe der Bolschewismus!“ störten. Als sie die Internationale anstimmten, wurden sie von Liedern wie „Deutschland, Deutschland über alles“ übertönt.[89]

Der Kulturkampf bot ein günstiges ökumenisches Umfeld für das Projekt eines autoritären Auswegs aus der Staatskrise unter Hindenburg und Brüning. Die Regierung benötigte jedoch eine größere parlamentarische Unterstützung, und um diese zu erlangen, rief Brüning für September 1930 vorgezogene Neuwahlen aus. Doch statt des von ihm gewünschten Ergebnisses erzielten die oppositionellen Nationalsozialisten dramatische Zugewinne und konnten ihre Sitze auf Kosten der konservativen und liberalen Parteien von 12 auf 107 erhöhten. Dies verringerte die parlamentarische Unterstützung für Brünings Kabinett, das nun zur Tolerierung durch die SPD gezwungen war, einer Partei, die im Kulturkampf aufgrund ihrer Verbindungen zu den Freidenkern auf der anderen Seite der Frontlinie zu stehen schien. Dies sollte sich für die neue Regierung als verhängnisvoll erweisen, obwohl sie selbst energisch gegen die Gottlosigkeit vorging.

Als Ende 1930 falsche Gerüchte kursierten, Berlin solle Hauptsitz einer „Internationale der Gottlosen“ werden,[90] appellierten der Bund zum Schutz der abendländischen Kultur und der Preußische Evangelische Kirchenrat direkt an den

---

Regierungspräsident von Miquel), der DNVP-Politiker von der Osten-Warnitz, hochrangige Konservative der Zentrumspartei (Franz von Papen, Graf Praschma und Fürst Alois zu Löwenstein), der stellvertretende Zentrumsprälat Georg Schreiber, der ehemalige Hofprediger Bruno Doehring und Oskar Wassermann von der Deutschen Bank. Polizeibericht (IA), Berlin, 1. Dez. 1930, BArch, R 1501/20133, S. 204.

88 Alvensleben an Schleicher, 28.10.1930, Bundesarchiv Freiburg, Nachlass Kurt von Schleicher, Nr. 76, Bd. 1, S. 33.

89 Der Montag, 17.11.1930; Die Welt am Abend, 17.11.1930; BArch R 1501/20133, S. 204.

90 Die bolschewistische Internationale der Gottlosen etabliert sich in Berlin unter dem Schutz Severings – Was gedenkt Herr Wirth zur „Rettung der christlichen Kultur“ zu tun?, in: Völkischer Beobachter, 22.11.1930; Neujahrs-Offensive der Gottlosen, in: Deutsche Zeitung, 29.12.1930; Vormarsch der „Gottlosen“ auf Europa, in: Berliner Börsenzeitung, 3.12.1931; Berlin-Moskau kulturpolitische Solidarität, in: Berliner Börsenzeitung, 13.2.1931.

Reichskanzler und den Innenminister, um zu intervenieren.[91] Anfang 1931 signalisierte die Regierung durch die rigorosere Verfolgung von Blasphemie-Fällen eine härtere Gangart,[92] und am 5. März hielt Innenminister Joseph Wirth im preußischen Parlament eine feurige Rede gegen den „Kulturbolschewismus". Wirth, ehemaliger Reichskanzler und führender Vertreter der Zentrumspartei, hielt das bestehende liberale Vereinsrecht für unzureichend, um „diesen Auswüchsen barbarischer Rohheit" zu begegnen, und versprach, „mit allen Mitteln der erbärmlichen Verhetzung bei diesen Gottlosen-Abenden ein Ende zu machen".[93] Bei einem Treffen am 18. März 1931 waren sich die Innenminister der deutschen Länder einig, dass die bestehenden Gesetze keine ausreichenden rechtlichen Instrumente zur Bekämpfung der Gottlosigkeit boten. Es wurde eine Notverordnung ausgearbeitet, für die der bayerische Innenminister den Namen „Gesetz zur Bekämpfung der Zersetzung des Staates" vorschlug, um sie nicht als „reines Kulturkampfgesetz" erscheinen zu lassen.[94]

Historiker der Weimarer Republik haben die daraus resultierende „Verordnung des Reichspräsidenten zur Bekämpfung politischer Ausschreitungen" vom 28. März 1931 als eine wichtige Einschränkung der politischen Rechte hervorgehoben. Sie haben jedoch den zahlreichen Beweisen dafür, dass das antiklerikale Freidenkertum eine zentrale Rolle bei seiner Entstehung spielte, kaum Beachtung geschenkt.[95] Die Verordnung wurde einen Tag vor Ostern erlassen und stellte das Verbot von Versammlungen in Aussicht, wenn „eine Religionsgemeinschaft des öffentlichen Rechts, ihre Einrichtungen, Gebräuche oder Gegenstände ihrer religiösen Verehrung beschimpft oder böswillig verächtlich gemacht werden" (Absch. 1, §1 (3)). Wirth kündigte den Erlass in einer Rundfunkansprache als „christliche Großtat zur Rettung der Kultur […] gerichtet vor allem gegen die Gottlosenbewegung" an.[96] Das erste große Ziel des Erlasses war eine große Jugendweihe für 2.000 Kinder von Berliner Kommunisten, die am 30. März im Sportpalast stattfand.[97]

Am 30. Mai 1931 rief Wirth einige der höchsten katholischen und evangelischen Kirchenvertreter Deutschlands zusammen, um den Kampf gegen die proletarischen

91 Kapler an den Innenminister, 24.2.1931, EZA 7/3569, S. 17.

92 BArch R 1501 (St. 10)/37 Nr. 95–100, S. 198–212.

93 Zitiert in: KPD Urantrag Nr. 6710, 17.3.1931, GStA PK I HA, Rep. 169, D, XII, F, Nr. 1, S. 12.

94 BArch R 1501/126031, 46; R 1501/20631, S. 153.

95 D. Blasius, Weimars Ende, S. 27; H. A. Winkler, Weimar 1918–1933, S. 401.

96 Braunschweigische Landeszeitung, 19.3.1931. Wirth an Kapler, 28.3.1931, EZA 1/741, S. 5.

97 Nach Angaben der „Roten Fahne" (31.3.1931) besuchten 15.000 Menschen die Jugendweihe. Nach Liedern von Bertolt Brecht und Hanns Eisler begann die Agitprop-Gruppe „Roter Hammer" ein Puppenspiel mit großen Priestern, um „den Kampf der Arbeiterklasse gegen die kulturelle Reaktion" zu zeigen, woraufhin die Polizei die Feier auflöste. Siehe auch: Hetzversammlung der Gottlosen aufgelöst, in: Der Tag, 30.3.1931.

Freidenker zu koordinieren. Generalsuperintendent Karow empfahl eine „Zellenbildung“, die Wirth aus einem geheimen Topf finanzieren wollte. Dann schlug Wirth den versammelten Kirchenführern vor, dass angesichts der begrenzten Möglichkeiten seines Ministeriums „durch[zu]greifen“, die „Laienwelt“ mithelfen müsse „durch Beschwerden bei den zuständigen Polizeistellen, gegebenenfalls sogar durch Einwerfen von Fensterscheiben in üblen Läden“.[98] Diese Aufforderung zum Vandalismus durch einen Politiker, der als eine Säule der Weimarer Demokratie gilt, offenbart die unhaltbare Position der Regierung. Solange er sich im Rahmen der Rechtsstaatlichkeit bewegte und die verfassungsmäßig garantierte Meinungsfreiheit schützte, konnte der liberale Staat dem Freidenker-Antiklerikalismus nur Grenzen setzen. Für diejenigen innerhalb der Kirchen, die nicht Eindämmung, sondern Unterdrückung anstrebten, erschien die Regierung Brüning schwach. Im Dezember 1931 schrieb der Erzbischof von Breslau, Kardinal Adolf Bertram, an den Reichskanzler und äußerte seine Besorgnis, denn „dieselbe Regierung, die zum Schutz staatlicher Autorität eine starke Hand in Anwendung der Mittel der Verwaltung zeigt, ist gegenüber der Gottlosenbewegung nach Anschauung der allerbesten Kreise des katholischen Volkes nicht stark genug. Das Mißtrauen dieser Kreise wächst in bedenklichem Maße.“[99]

Die Kritik am Umgang des Staates mit der Gottlosenbewegung spielte eine wichtige Rolle in der wachsenden Opposition gegen Brünings Regierung von rechts. Auf einer Kundgebung in Berlin im Februar 1931 erklärte Bruno Doehring, das einzige Mittel, den Bolschewismus zu besiegen, sei die „Rückkehr zu einem frommen Nationalgefühl“. Er beschrieb die beiden Seiten der Front: Auf der einen standen die antikommunistischen orthodoxen Exilrussen und der deutschnationale protestantische Klerus, auf der anderen die Zentrumspartei, die SPD und die Gottlosen. „Herr Reichskanzler Dr. Brüning!“, fragte er dann, „in welcher Front stehen Sie?“[100] Die implizite Antwort lautete, dass der katholische Kanzler der Gottlosigkeit Vorschub leistete, indem er zuließ, dass die Koalitionsregierung aus Zentrum und SPD weiterhin den Staat Preußen regierte. Für die Konservativen war

98 EZA 7/3569, S. 108. 45.316 Mark wurden zwischen Juli 1931 und April 1933 heimlich an die evangelische Kirche für ihre Aktivitäten gegen Freidenker gezahlt, EZA 1/746 (unpag.). Kaiser vermutet, dass wahrscheinlich ähnliche Beträge an die katholische Kirche gezahlt wurden. J.-C. Kaiser, Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik, S. 308–310.

99 Bertram an Brüning, 24.12.1931, BArch R 43II/149, S. 19–21. Zwei Wochen zuvor hatte Kardinal Faulhaber den Segen des Papstes für „die größte Aufgabe, vor der wir im neuen Jahr stehen: die Verteidigung gegen den Bolschewismus“ erbeten und sich darüber beschwert, dass die deutsche Regierung dem Atheismus Tür und Tor öffne, indem sie Moskaus Agenten erlaube, in allen deutschen Städten zu operieren. Faulhaber an Pius XI, S. 15.12.1931, in L. Volk (Hg.), Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917–1945, Bd. I, S. 599 f.

100 Soll Deutschland gottlos werden?, in: Deutsche Zeitung, 9.2.1931.

der staatliche Schutz der Rechte der sozialistischen Freidenker in Preußen der beste Beweis für die Heuchelei des Zentrums. Und wie die Kommunisten versuchten sie, moralische Empörung zu erzeugen, indem sie die preußische Koalition als eine unheilige Vereinigung darstellten. Diese Rhetorik spielte eine wichtige Rolle in der Agitation des Stahlhelms bei der Volksabstimmung von 1931 zur Auflösung der preußischen Landesregierung. Auf einer großen Osterkundgebung in Magdeburg sinnierte der Stahlhelm-Führer Franz Seldte, wenn die Volksabstimmung einen Krieg mit der Sozialdemokratie auslöse, „so ist das zugleich ein Kampf um christliche oder gottlose Weltanschauung." An die Adresse der Zentrumspartei gerichtet, fragte er, ob es denn „so schwer für die Kirchen" sei, „mit denen zusammenzugehen, die sich für ein positives Christentum einsetzen", oder ob es empfehlenswerter erscheine, „mit denen zusammenzugehen, die aus politischen, gewerkschaftlichen oder anderen Gründen die Lehre des Marxismus verkünden, daß der Himmel leer sei?"[101]

Im Juni 1931 nutzten DNVP, Stahlhelm und NSDAP die angeblich geheime Zusammenarbeit des Zentrums mit dem Atheismus zur Rechtfertigung der Bildung einer nationalistischen Opposition, die sich Arbeitskreis katholischer Deutscher nannte.[102] Im Oktober trafen sich DNVP, Stahlhelm und NSDAP in der Stadt Bad Harzburg, um ihren Widerstand gegen die Regierung Brüning zu demonstrieren. Ein von evangelischen und katholischen Priestern gestalteter Militärgottesdienst am Mittag präsentierte die „Harzburger Front" als Bollwerk gegen die Gottlosigkeit.[103] Adolf Hitler skizzierte in seiner Rede die religiöse Dimension des Krieges zwischen den Kräften des Nationalismus und des Marxismus: „Ein Teil sieht in der Religion eine notwendige Grundlage für sittliche, moralische Erziehung des Volkes, ein anderer Teil erklärt den Begriff Gott als nicht gegeben." Hitler warf dem liberalen Staat vor, den Kernkonflikt nicht anzugehen und „nur gegen die letzten brachialen Auswirkungen dieser weltanschaulichen Differenzen" zu kämpfen. Anstatt die „Verbreitung von Weltanschauungen" zuzulassen, „die den Begriff Gott in das Lächerliche ziehen", forderte Hitler, dass der Staat den Kampf zwischen den Weltanschauungen entscheiden solle. „Wehe, wenn in Deutschland zu seiner konfessionellen Spaltung auch noch eine ewig dauernde politische kommt. Wehe, wenn, die Weltanschauungen politischer Natur genau so versteinern, wie wir das in unserer Konfession erlebt haben."[104]

---

101 Braunschweigische Landeszeitung, 29.3.1931; Deutsche Zeitung, 28.3.1931. V. R. Berghahn, Der Stahlhelm, S. 168.

102 Verordnungsblatt der Reichsleitung der NSDAP, 10.6.1931.

103 Deutsche Zeitung, 12.10.1931.

104 Rede in Bad Harzburg, 11.10.1931, in: A. Hitler, Hitler: Reden, Schriften, Anordnungen, Bd. IV/3, S. 126.

Antisäkularismus und Nationalsozialismus

Hitlers Harzburger Rede offenbart die strategische Logik des NSDAP-Parteiprogramms von 1920 zur Religionspolitik, das ein „positives Christentum ohne konfessionelle Bindung“ propagierte. Wegen des Verzichts auf konkrete theologische Inhalte halten einige Historiker dieses Plädoyer für ein undogmatisches Christentum für einen Vorwand.[105] Dabei übersehen sie den entscheidenden Punkt: Das „positive Christentum“ war in erster Linie eine konfessionspolitische Stellungnahme. Hitler sah die Schwäche des deutschen Staates vor allem in der Spaltung zwischen Katholiken und Protestanten begründet, die ein zentrales Thema seiner politischen Erörterungen darstellte. Diese Spaltung sollte nicht durch die Religion überwunden werden, sondern indem man theologische Streitigkeiten beiseiteschob und stattdessen, wie Hitler es in einer anderen Rede ausdrückte, ein „politisches Zeichen“ setzte, „das die Menschen zusammenfügen soll, die auf dem Boden einer nichtmarxistischen, nichtmaterialistischen, sondern in tiefstem Grunde idealistischen Weltanschauung stehen“. Ein heidnisches Symbol wie das Hakenkreuz könne ihm zufolge christlicher sein als das Kreuz, weil die Parteien, die das Kreuz repräsentierten, dieses Symbol gegen den Marxismus machtlos gemacht hätten.[106]

Zwar haben sich Historiker mittlerweile intensiver mit der konfessionellen Logik des „positiven Christentums“ beschäftigt, doch unterschätzen sie noch immer die zentrale Bedeutung des Antisäkularismus für dessen Argumentationslinie.[107] Hitler erklärte diesen Zusammenhang auf einer großen öffentlichen Versammlung in München im Jahr 1927:

> Man warf uns vor, wir seien gegen die Kirche, schlechte oder gar keine Christen. Wenn man unter Christentum nur Konfession versteht, sind wir allerdings schlechte Christen. Wenn aber das Wort des Herrn maßgebend ist, dann sind wir die besten. Wir Nationalsozialisten lehnen es ab, in unseren Reihen konfessionellen Hader zu bringen. […] Wir dienen Christus mehr als jene, die mit Marxisten, Atheisten und Juden Wahlbündnisse abschließen.[108]

Viele Protestanten waren sich darüber im Klaren, dass Hitlers Religionspolitik nicht auf einer christlichen Überzeugung beruhte. Manche sahen aber darin eine Tat der Vorsehung, wie beispielsweise ein bayerischer Pfarrer, der 1931 Hitlers Angriff auf die Gottlosen in Russland mit der Rolle verglich, die der heidnische Perserkönig

105 J. S. Conway, The Nazi Persecution of the Churches, S. 5 f.

106 Rede in München, 25.10.1930, A. Hitler, Hitler: Reden, Schriften, Anordnungen, Bd. IV/1, S. 33.

107 S. Koehne, Reassessing the Holy Reich, S. 423–445; O. Blaschke, Die Kirchen und der Nationalsozialismus. Für meine Position siehe T. H. Weir, Hitler’s Worldview and the Interwar Kulturkampf, S. 597–621.

108 Rede in München, 24.5.1927, A. Hitler, Hitler: Reden, Schriften, Anordnungen, Bd. II/1, 317 f.

Kyros bei der Befreiung der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft spielte. Die Katholiken fanden Hitlers Antisäkularismus weniger ansprechend, denn obwohl er nominell versprach, ihr Milieu retten zu wollen, versuchte er in Wirklichkeit, es in zwei Teile zu spalten.[109] In ihrer religiösen Rhetorik waren die Nationalsozialisten nicht weit vom Stahlhelm entfernt. Was sie von anderen Mitgliedern der „Nationalen Opposition" unterschied, war ihre Bereitschaft, bei der Zurückdrängung des Freidenkertums die Schranken der Rechtsstaatlichkeit zu ignorieren. Nach ihrem Eintritt in die Landesregierungen machten die NS-Minister die vorherige Säkularisierung des Bildungssystems rückgängig, indem sie zum Beispiel 1930 in Thüringen ein obligatorisches antisemitisches Schulgebet einführten und 1932 in Braunschweig weltliche Schulen schlossen.[110]

Die Einschätzungen des Kräfteverhältnisses an der religiösen Front gingen Anfang 1932 weit auseinander. Die Staatsbeamten glaubten, sie hätten den Antiklerikalismus bereits erfolgreich eingedämmt. Im Januar gab das Innenministerium bekannt, dass es den offensivsten Methoden der gottlosen Propaganda ein Ende gesetzt habe, und eine Konferenz der Kultusminister der Länder kam zu dem Schluss, dass keine weiteren Notverordnungen erforderlich seien.[111] Trotz des Rückgangs der antiklerikalen Agitation setzten die Kirchen ihren Kampf gegen die Freidenker fort. Sie steigerten ihr Angebot an Schulungen und Publikationen und hielten mehr Demonstrationen ab.[112] Die Diskrepanz zwischen antiklerikaler Agitation und der Reaktion konservativer Christen war so offensichtlich, dass eine linksliberale Zeitung im April 1932 ironisch fragte, „ob es eine solche Bewegung in Deutschland überhaupt je gegeben" habe, wie es Gerüchte behaupteten: „Gewisse Provinzblätter versuchten, vor allem die Reichshauptstadt als seine wahre Hölle der Gottlosen hinzustellen, erfüllt von dem bacchanalischen Geschrei der Teufelsjünger. Aber in Berlin hat man nichts davon gemerkt."[113]

---

109 B. Mensing, Pfarrer und Nationalsozialismus, S. 130. Zu Hitlers Rhetorik gegen die Zentrumspartei siehe T. Fandel, Konfession und Nationalsozialismus, S. 50, 52.

110 G. Neliba, Wilhelm Frick, S. 57–62. Im März 1932 schloss der NSDAP-Erziehungsminister die weltlichen Schulen in Braunschweig: Klagges neuster Streich: Abbau der weltlichen Schulen in Braunschweig, in: Der Funke, 27.3.1932.

111 BArch R 1501/20133, S. 243; J.-C. Kaiser, Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik, S. 306.

112 Ende Februar 1932 nahmen 12.000 Männer und Frauen an einer Massenkundgebung gegen die Gottlosigkeit in Paderborn teil (Germania, 29.2.1932), und im Laufe des Jahres 1932 entstanden innerhalb des nationalistischen protestantischen Milieus immer neue antisäkularistische Organisationen, wie die Nationale Abwehrstelle gegen bolschewistische Umtriebe, die Vereinigung Deutscher Wille, die Liga zur Abwehr des Bolschewismus und die Apologetischen Kampfgruppen.

113 Die Welt am Montag, 9.3.1932.

Nachrichten über Deutschlands größten antiklerikalen Skandal des Jahres 1932 zirkulierte fast ausschließlich in der rechtsgerichteten Presse. Am 22. März wurde im Tivoli-Theater in Dessau anlässlich der sozialistischen Jugendweihe eine Revue aufgeführt. Besonders anstößig für den Reporter der „Börsenzeitung" war der Auftritt der Agitprop-Truppe Rote Fanfaren, die größtenteils aus Mitgliedern der Sozialistischen Arbeiterjugend bestand. Ihre satirische Darstellung der

> Religion, des Gottesbegriffs, der Geistlichkeit, der Autorität und des Sittlichen [...] übersteigt jede Vorstellung. Dem zwanzigjährigen „Konferenzier" (Angehöriger der SAJ) flossen Worte wie Abtreibung, widernatürliche Unzucht, Geilheit der Pfaffen, usw. nur so von den Lippen. Gott war als nackter chinesischer Kuli dargestellt, „welchem Popanz der Sprechchor die Maske vom Gesicht riß". Im Anschluss sangen zwei „katholische Priester" ein Kuplet, das auch in einer Matrosenkneipe von Wirkung gewesen wäre und dessen Refrain, von entsprechenden Handbewegungen begleitet, lautete:
>
> Wir beten, wie's uns frommt,
> Bis nachher das „andre" kommt.
> Juppheidi und Juppheida
> Wozu ist denn die Liebe da![114]

In der nationalistischen Presse wurde dieser Bericht immer wieder aufgegriffen, da er Munition für die Wahlkämpfe lieferte, die Deutschland zwischen März und Juli 1932 in einem fast permanenten Zustand der Unruhe hielten.[115] Die Geschichte wurde während der erfolglosen Stichwahl Hitlers gegen Hindenburg um das Amt des Reichspräsidenten gebracht und blieb im anschließenden Wahlkampf für den preußischen Landtag in nationalsozialistischen Zeitungen weiter im Umlauf. „Der Angriff" veröffentlichte ein ganzseitiges Flugblatt mit der Aufschrift „An die evangelische Christenheit!", das auf „die Millionenfach" steigende „Gottlosenbewegung" hinwies und „christliche Männer und Frauen" dazu aufrief, „einen Damm aufzuwerfen gegen den Schmutz des Atheismus".[116] Am Vorabend der Wahlen forderte Konrad Algermissen, oberster Apologet des katholischen Volksvereins, das Innenministerium auf, energischer gegen die Freidenker vorzugehen, da die „Nationalsozialisten ungeheures Kapital aus der schamlosen Darbietung der sozialistischen Freidenker der Ortsgruppe Dessau schlagen".[117]

Diese Propaganda der Rechten untergrub Hindenburgs Vertrauen in Brüning weiter. Da sich der Reichspräsident von der nationalistischen Rechten isoliert

114 Berliner Börsenzeitung, o.D., Kopie in EZA 1/744, S. 14.

115 Der Bericht der Börsenzeitung erschien im Anhalter Anzeiger, 24.4.1932; Reichsbote, 16.4.1932; Deutsche Allgemeine Zeitung, 19.4.1932; Völkischer Beobachter, 29.6.1932.

116 Der Angriff, 19.4.1932.

117 Algermissen an Lengriesser, 22.4.1932. BArch R 1501 (St. 10)/37, Nr. 61, 62.

fühlte, wollte er das Verbot der paramilitärischen Formationen der Nationalsozialisten vom 13. April durch ein Verbot des sozialistischen Reichsbanners ausgleichen. Innenminister Groener lehnte dies ab, kam aber als Teilkompensation einem anderen Wunsch Hindenburgs nach und löste am 3. Mai die kommunistischen Freidenkerverbände auf.[118] Dies brachte ihm jedoch nicht die Unterstützung der Rechten ein, sondern machte die Regierung zur Zielscheibe neuer Angriffe. Die nationalistische Presse beschuldigte sie sofort der Halbherzigkeit, weil die sozialistischen Freidenkerverbände verschont geblieben waren.[119] Am 30. Mai 1932 zwang Hindenburg Brüning zum Rücktritt und ernannte von Papen zu seinem Nachfolger. Zu diesem Zeitpunkt hatte von Papen bereits mit seiner Partei gebrochen und gewarnt: „Das Zentrum wird christlich-konservativ sein – oder es wird nicht mehr sein. Deutschland aber verlangt diese Entscheidung, weil es ein christlicher Staat sein will!“ Nachdem er am 31. Mai formell aus der Zentrumspartei ausgetreten war, kündigte von Papen die Bildung eines weitgehend aristokratischen und überparteilichen Kabinetts an, das sich auf die „unabänderlichen Gesetze der christlichen Weltanschauung“ stütze und den „Kulturbolschewismus“ ablehne.[120] Der neue Innenminister von Gayl sprach sich für ein neues Schulgesetz aus, das konfessionslose Lehrer verbieten und weltliche Schulen schließen sollte, die „keine Beziehung zum deutschen Volkstum haben“.[121]

Im Vorfeld der Reichstagswahlen vom 31. Juli, bei denen die NSDAP 37 Prozent der Stimmen erhielt, versuchten DNVP und NSDAP, sich gegenseitig zu überbieten, indem sie ein Ende des roten Säkularismus forderten. Beide Parteien legten parlamentarische Gesetzentwürfe vor, um das Verbot der kommunistischen Freidenker auch auf sozialistische Organisationen auszudehnen.[122] Die Zentrumspartei machte diese Gesetzesentwürfe im Ausschuss zunichte, indem sie ein Verbot heidnisch-völkischer Gruppen hinzufügte. Ein Abgeordneter des Zentrums rechtfertigte dieses Vorgehen mit der Verteidigung der christlichen Milieus:

> Wenn man für sich Toleranz verlange, müsse man sie auch anderen zugestehen. Wenn einmal die Sozialdemokraten und Kommunisten die Mehrheit haben sollten, dann seien Vergel-

118 J. Hürter, Wilhelm Groener, S. 347; E. R. Huber, Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789, S. 949.
119 Reichsbote, 7.5.1932; Völkischer Beobachter, 12.5.1932; Tägliche Rundschau, 14.5.1932; Berliner Börsen-Zeitung, 22.5.1932; J.-C. Kaiser, Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik, S. 332.
120 Von Papen begründet seine Stimmenthaltung, in: Der Ring, 5/16 (15.4.1932); H. A. Winkler, Weimar 1918–1933, S. 480.
121 Diese Maßnahmen sollten „die freie Entfaltung der christlichen Schule und die christliche Grundlage aller Erziehung [zu] sichern und [zu] schützen“, schrieb Innenminister von Gayl am 28.7.1932 an die Kultusminister der Länder. Zitiert in: R. Bölling, Volksschullehrer und Politik, S. 217.
122 GStA PK, I HA, Rep 169 D, Nr. 9, Anhang 1, S. 205.

tungsmaßnahmen gegen christliche Organisationen zu erwarten, falls man jetzt ohne ausreichende Begründung gegen die Freidenkerorganisationen vorgehe.[123]

Im Herbst 1932 räumte der Vorsitzende des Evangelischen Oberkirchenrats zwar ein, dass der Staat die Freidenker von den Straßen Deutschlands vertreibe. Einer zweifelhaften Logik folgend, forderte er aber dennoch verstärkte kirchliche Anstrengungen, weil der Feind nun „auf verborgenen und immer neuen Wegen weiter" wirke, was ihn „schwerer zu erfassen und desto gefährlicher" mache. Der Leiter der Apologetischen Centrale erklärte unverblümt, dass „sich die Freidenker unsicher fühlen und daß die Lage für Angriffe seitens der Evangelischen reif ist".[124] Polizeiberichte und interne Dokumente der KPD zeigen, dass die staatliche Repression gegen die kommunistischen Freidenker immer effektiver wurde und auch den sozialistischen DFV geschwächt habe.[125]

Hitlers Ernennung zum Reichskanzler weckte die Hoffnung auf eine schnelle Beilegung des vermeintlichen religiösen Bürgerkriegs. Um Entschlossenheit zu demonstrieren, erklärte die NSDAP, dass sie zu Ostern 1933 weltliche Schulen schließen und den Religionsunterricht zu einem Pflichtfach für alle machen würde.[126] Nach dem Wahlsieg ihrer Koalition am 5. März 1933 ging die NSDAP entschlossen gegen die sozialistischen Freidenker vor. Am 16. März verbot die Partei alle anstehenden sozialistischen und kommunistischen Jugendweihen, und am folgenden Tag schickte sie SA-Einheiten, die die Berliner Zentrale des DFV schlossen.[127] Die staatliche Verfolgung war so gründlich, dass die deutschen Bischöfe dem Vatikan empfahlen, auf die Veröffentlichung einer Enzyklika zur Verurteilung der Gottlosigkeit in Deutschland zu verzichten, nicht zuletzt, weil sie kirchliche Maßnahmen für überflüssig hielten.[128]

123 Protokoll des Hauptausschusses des Preußischen Landtags, 8. Sitzung, 27.9.1932; in: GStA PK, I HA, Rep 169 D, Xc Religion, A, Nr. 3; J.-C. Kaiser, Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik, S. 332.

124 Brief von Kapler, EOK an die Superintendenten von Deutschland, 24.10.1932, EZA 7/3571, Nr. 266; Protokoll des Aktionsausschusses für Laienbildung, 13.9.1932, EZA 7/3571, S. 302.

125 Polizeibericht, Berlin, 1.11.1932, BArch R 1501/20637, S. 10; R 1501/20728, S. 39; Bericht des Polizeipräsidiums vom 9.8.1932 über die Lage in Württemburg, BArch R 1501/126002, S. 81.

126 H. Fritz, Otto Dibelius, S. 386.

127 A. Meier, Struktur und Geschichte der Jugendweihen/Jugendfeiern, Arbeitspapiere, Konrad-Adenauer-Stiftung 2001.

128 Postkarte, Faulhaber an Orsenigo, 5.3.1933; Bischof Michael von Regensburg an Orsenigo, 3.3.1933. Archivio della Congregazione della Fede, Vatikan, R.V. 1933 Nr. 15, S.O. Germaniae – Segr. di Stato, S. 41, 53.

Otto Dibelius hielt im März 1933 einen Gottesdienst auf den „Tag von Potsdam", eine Zeremonie, die Hitler symbolisch zum Erben der preußischen Könige machte. In seiner Predigt „Mit Gott zu neuer Zukunft!" brachte Dibelius seine Freude über die Wiederherstellung der Autorität in Deutschland zum Ausdruck. Doch seine wiederholten Mahnungen an die Nationalsozialisten, sich ihrer christlichen Verantwortung zu stellen, hatten auch einen besorgten Unterton.[129] Ambivalenz herrschte auch bei einem Treffen, das am selben Tag in der Apologetischen Centrale stattfand. Die Redner erkannten die neue Ordnung als positiv, sogar als „providenziell" an, befürchteten aber, dass sie in Intoleranz umschlagen könnte. Sie stimmten für eine Zusammenarbeit mit den Deutschen Christen, einer der Nationalsozialisten nahestehenden Bewegung innerhalb der Kirche.[130] Bis zur Ernennung Hitlers war der katholische Klerus in seiner Ablehnung des Nationalsozialismus weitgehend geeint geblieben, doch die drohende Gefahr der Gottlosigkeit war nun ein Grund für sie, das neue Regime zu akzeptieren, wenn auch nur als das geringere Übel. Algermissen schrieb Ende März 1933 an Kardinal Bertram, dass bei einem Scheitern der Nationalsozialisten „der Bolschewismus ein furchtbares Erbe antreten [würde], so dass wir nur hoffen können, dass der Nationalsozialismus seine wirtschaftlichen, sozialen und politischen Ziele erreicht".[131] Einen Monat später erklärte der Regensburger Bischof, dass die nationalsozialistische Unterdrückung der bürgerlichen Freiheit zwar „viel Enttäuschung und Verbitterung geschaffen" habe, dass aber „auch viele Gutgesinnte noch heute in ihm einen mutigen Vorkämpfer gegen Bolschewismus, gegen eine Gottlosigkeit und eine Sittenlosigkeit, die alle Dämme durchzubrechen drohte", sähen. Das habe dem Regime „viel Sympathien beim Volk eingebracht und verdient auch wirklich Dank".[132] Solche Formulierungen wirkten beruhigend auf christliche Kirchenführer und brachten deren Unbehagen gegenüber dem Nationalsozialismus zum Verstummen.[133]

Zahlreiche Freidenker-Organisationen versuchten, eine Nische im neuen Regime zu finden, doch der Preis dafür war die Aufgabe der sozialistischen Dimension ihrer Weltanschauung oder Reformarbeit. Die „Freie Menschen Leipzig. Gruppe für proletarische Lebensreform und Freikörperkultur" versuchte, die Schließung zu verhindern, indem sie sich im März 1933 in „Kleingartenland- und Wochenendsiedlung Budigasser Mark" umbenannte. Dennoch wurde ihr Eigentum bald darauf

129 H. Fritz, Otto Dibelius, S. 397–406. Dibelius hielt am 27.3.1933 in seiner Kirchenprovinz einen Schulungskurs über Gottlosigkeit ab.

130 Protokoll der Studienkonferenz für die Volksmission, 21.3.1933, EZA 7/3572, unpag.

131 Zitiert in: U. Kaiser, Realpolitik oder antibolschewistischer Kreuzzug?, S. 277.

132 L. Volk (Hg.), Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917–1945, Bd. I, S. 703.

133 Das Motto des evangelischen Bußtags 1934 lautete: „Mit starker Hand hat unser Staat den öffentlichen Widerstand der antichristlichen Mächte gebrochen". EZA 14/2157, unpag., 11.4.1934.

vom nationalsozialistischen Staat beschlagnahmt. Adolf Kochs FKK-Schule in Berlin wurde im April 1933 ebenfalls verboten. 1934 durfte er sie als „Adolf-Koch-Bund für soziale Hygiene, Leibesübungen und Gymnastik“ neu gründen, doch auch diese Organisation wurde noch im selben Jahr aufgelöst. Im Jahr 1935 eröffnete er dann ein Institut für Eubiotik.[134]

Zusammenfassung

Welche Rolle spielte der rote Säkularismus in der Politik der Weimarer Republik? Die umfassendste Antwort auf diese Frage hat Jochen-Christoph Kaiser gegeben. Seiner Meinung nach war die proletarische Freidenkerbewegung so etwas wie ein Papiertiger. Denn obwohl der VFF mit über einer halben Million Mitgliedern eine der größten kulturellen Organisationen des sozialistischen Milieus war, blieb die Feuerbestattung der Hauptfokus des Verbandes und sein politischer Einfluss eher begrenzt. Der authentischere Flügel des roten Säkularismus, der von der GpF vertreten wurde, war der SPD ein ständiger Dorn im Auge, da seine Anhänger nicht mit der reformistischen Ausrichtung der Partei übereinstimmten. Das vorliegende Kapitel hat versucht, diese Interpretation in zwei Punkten zu revidieren.

Erstens war der rote Säkularismus fest in das sozialistische Milieu integriert und hatte trotz des Scheiterns seiner politischen Ziele bedeutenden kulturellen Einfluss. In den 1920er Jahren nahm die Beteiligung an der Jugendweihe dramatisch zu, Freidenker-Zeitschriften erreichten hohe Auflagen und die Kirchenaustrittskampagnen entsprachen denen der Vorkriegszeit. Kulturvereine und weltliche Schulen verschafften den Freidenkern eine begrenzte, aber nichtsdestotrotz bedeutende institutionelle Verankerung in Städten wie Leipzig, Berlin, Hamburg und Frankfurt sowie in den Regionen Sachsen, Braunschweig und Thüringen. Die strategische Entscheidung der KPD, ihre antireligiöse Offensive aus der Freidenkerbewegung heraus zu führen, war nicht zuletzt durch die Attraktivität dieser Bewegung und ihrer Ressourcen motiviert. Diese Offensive hatte erhebliche transformative Auswirkungen, denn die Kommunisten lehnten die sozialistische Synthese aus Monismus und Marxismus ab und versuchten, die Idee einer besonderen säkularistischen Weltanschauung auszumerzen. Dies war eine grundlegende Herausforderung für die Kultur und die Autonomie des roten Säkularismus und leitete eine tiefe innere Krise ein. Nach außen hin bedeutete die kommunistische Offensive, dass der rote Säkularismus die Kontrolle über seine Außenwirkung zunehmend verlor. Dies gab den Konservativen die Gelegenheit zur Propagierung ihrer

134 Stadtarchiv Leipzig, 2517/575, 1642. G. Spitzer, Die „Adolf-Koch“-Bewegung, S. 98.

Theorie des „Kulturbolschewismus“, die das Freidenkertum als das atheistische Gesicht des Marxismus darstellte. Nach 1930 wurde der rote Säkularismus also sowohl Opfer als auch Protagonist des Kulturkampfes. Auch der sozialdemokratische DFV wurde in diese Dynamik hineingezogen. Seine Führung betonte ihre Loyalität zur Partei, während sie weiterhin die Kirchen als Hauptakteure des aufkommenden Faschismus und der „Kulturreaktion“ identifizierte.

Zweitens bestand der stärkste Einfluss des roten Säkularismus auf den Kulturkampf der Zwischenkriegszeit letztlich nicht in der Mobilisierung der sozialistischen und kommunistischen Milieus, sondern in seinem Einfluss auf die protestantischen und katholischen Milieus. Angesichts der prägenden Rolle, die die Religion für Politik und Gesellschaft der Weimarer Republik spielte, ließ der Kulturkampf der Zwischenkriegszeit Ängste hervorbrechen, die in den anderen konfessionellen Milieus Deutschlands schon seit Längerem schlummerten. Für viele Christen markierte er einen religiösen Notstand, den der liberale Staat und das parlamentarische System nicht in der Lage waren zu meistern. Die Zusammenarbeit zwischen SPD und Zentrumspartei, von der letztlich der Fortbestand der deutschen Demokratie abhing, wurde durch das Aufeinanderprallen ihrer unterschiedlichen weltanschaulichen Interessen erschwert. Das Recht auf Gewissensfreiheit kam in Konflikt mit der Notwendigkeit, die Staatskirchen zu schützen. Das Kabinett Brüning versprach eine konservative Lösung für dieses Dilemma und wurde daher anfangs von den wichtigsten Kirchenvertretern unterstützt. Da Brünings eigene Zentrumspartei jedoch weder mit der SPD noch mit den Grundprinzipien des liberalen Staates brach, war sie in den Augen vieler, die sich ein Ende des Säkularismus wünschten, unwirksam. Die völkische Rechte zielte direkt auf diesen Widerspruch innerhalb der Regierung Brünings. Sie instrumentalisierte das konzeptionelle Arsenal von Kirchenapologeten und christlichen Konservativen und behauptete, dass nur die Zerstörung sowohl der Zentrumspartei als auch des Säkularismus die konfessionellen Spaltungen beseitigen und die Deutschen in einem überkonfessionellen „positiven Christentum“ vereinen könne. Der Kulturkampf bot Hitler die Gelegenheit, seine Partei als die beste christliche Partei darzustellen, und zwar nicht in religiösem, sondern in konfessionellem Sinne. So wie die NSDAP durch gewalttätige Straßenkämpfe der SA-Trupps auf sich aufmerksam machte, konnte sie sich im Religionskrieg durch die Forderung nach extremen Maßnahmen gegen die Freidenker als Bollwerk des christlichen Abendlandes stilisieren. Aus diesem Grund ließ die NSDAP auch nicht von ihren Angriffen auf die Freidenker ab, nachdem der Staat mit den Notverordnungen vom März 1931 und Mai 1932 die Bewegung weitgehend im Griff hatte. Bei den entscheidenden Wahlen im Jahr 1932 verstärkte die nationalsozialistische Partei ihre antisäkularistische Propaganda. Forderungen nach der Verteidigung des Christentums trugen sicherlich zu den kleinen Einbrüchen in das katholische Milieu bei, die einige Historiker dazu ver-

anlasst haben, die NSDAP als die erste Volkspartei zu bezeichnen.[135] Doch die negativen Implikationen, die der nationalsozialistische Antisemitismus für das Zentrum hatte, sprachen direkt das protestantisch-nationalistische Lager an, das den Kern der wachsenden Unterstützung für die Nationalsozialisten bildete. Und selbst für viele konservative Christen – Protestanten wie Katholiken –, die nicht für die NSDAP stimmten, bot der Antisäkularismus nach dem Januar 1933 eine christliche Rechtfertigung für eine Zusammenarbeit mit der NSDAP.

135 J. Falter, Die erste deutsche Volkspartei: Die sozialen Grundlagen der NSDAP, S. 53–91.

Epilog

Zwei Jahre nach Ausschaltung der proletarischen Freidenkerbewegung durch das nationalsozialistische Regime im Frühjahr 1933 warf der Literaturkritiker und Philosoph Ernst Bloch einen kritischen Blick auf das Verhältnis zwischen freigeistiger und sozialistischer Kultur. Auf dem Schriftstellerkongress zur Verteidigung der Kultur in Paris im Juni 1935 erklärte Bloch, die kalte Rationalität des revolutionären Marxismus habe die frühere Schwärmerei der sozialistischen Bewegung für die monistische Weltanschauung beendet, wie sie in den Gedichten des Naturalisten Richard Dehmel oder in den Zeichnungen von Fidus, der das Prometheus-Bild im Zeitungskopf von „Der Freidenker" entworfen hatte, zum Ausdruck kam.

> Vor dreißig Jahren war noch Klingklang überall, besang Dehmel den „Arbeitsmann", brannten Dichter in den Sozialismus durch wie in ein Abenteuer. Damals hatte die Materie noch Weinlaub im Haar, das Diesseits war nicht nackt wie eine Tatsache, sondern „nackt wie das Leben", von Fidusmenschen bewohnt, von jener Sonne beschienen, die das Wochenende des dionysischen Kleinbürgers geworden ist. Heute dagegen werden andere Papiere verlangt, die Revolution verachtet die graeculi, die tänzerischen, die träumerischen, die schönen Propheten, hat die römische Kälte. [...] Marxismus hält sich Experimentaldichter [...] viel ferner als das zynische Bürgertum.[1]

Blochs sarkastische Kritik am vitalistischen Materialismus des „dionysischen Kleinbürgers" war eine frühe Anwendung der Säkularisierungstheorie auf die Geschichte des roten Säkularismus. Sie entsprach Blochs Wahrnehmung von der kommunistischen Perspektive der Stalinära und lehnte sich möglicherweise auch an den Entzauberungsbegriff seines ehemaligen Lehrers Max Weber an. Westdeutsche Sozialhistoriker sollten später ähnlich negative Schlussfolgerungen über die Unvereinbarkeit von weltanschaulichem Säkularismus und einer politisch gereiften Sozialdemokratie ziehen.

Der vorliegende Band wendet sich gegen den wiederholten Rückgriff auf die Säkularisierungstheorie zur Erklärung der Geschichte von Säkularismus und Sozialismus. Es ist gezeigt worden, dass die Ablehnung des weltanschaulichen Säkularismus durch die Parteiführer die Kultur des roten Säkularismus nicht beseitigte. Diese war fest in den sozialistischen Milieus verankert, insbesondere in städtischen Gebieten mit einer großen Anzahl ehemaliger Protestanten. Jedoch blieb die Macht der Freidenker beschränkt. Sie konnten eine weitreichende Trennung von Kirche

1 Blochs Rede ist abgedruckt in: Wolfgang Klein (Hg.), Paris 1935 Reden und Dokumente: 1. Internationaler Schriftstellerkongreß zur Verteidigung der Kultur. Mit Materialien der Londoner Schriftstellerkonferenz 1936, Berlin 1982, S. 324–326.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.1515/9783111692029-016

und Staat nicht durchsetzen. Es ist bemerkenswert, dass die einzige Partei, in der sie hohe Ämter erlangen konnten – die USPD – von der Ausarbeitung der Paragraphen zur Trennung von Kirche und Staat in der Weimarer Verfassung weitgehend ausgeschlossen war. Der in der Verfassung festgelegte Grad an Säkularität reichte nicht aus, um die Anziehungskraft des roten Säkularismus deutlich zu verringern, wie das Wachstum der proletarischen Freidenkerorganisationen und der Projekte des Kultursozialismus in den 1920er Jahren zeigt.

Auch wenn in den vorangegangenen Kapiteln die weite Verbreitung, die Durchschlagskraft und das Wiederaufleben der Kultur des roten Säkularismus hervorgehoben wurde, soll damit nicht gesagt sein, diese Bewegung sei historisch ebenso bedeutsam wie die anderen Säulen der Arbeiterbewegung – die Parteien und die Gewerkschaften – gewesen. Stattdessen ist die These vertreten worden, dass gerade die Marginalität der monistischen Weltanschauung und die Randständigkeit der freigeistigen Organisationen innerhalb der konfessionellen Gesellschaft und der breiteren sozialistischen Kultur die historischen Auswirkungen des roten Säkularismus strukturiert haben. Der rote Säkularismus bildete ein sektiererisches Reservoir für revisionistische und radikale Kritik an der Partei. Er spielte eine überdimensional große Rolle in der Dynamik der konfessionellen Politik, auch weil er von Sympathisanten und Gegnern gleichermaßen als das religiöse Gesicht der extremen Linken – ob demokratisch, sozialdemokratisch oder kommunistisch – identifiziert wurde. Rote Freidenker waren in diesen Parteien die selbsternannten Experten für konfessionelle Fragen und sprachen gern im Namen des sozialistischen Milieus und der religiös Enttäuschten. Da sich die konfessionelle Zugehörigkeit auf die politischen Parteien abbildete und die staatlich sanktionierten konfessionellen Privilegien das Schulsystem bis 1933 prägten, konnte die freigeistige Agitation zeitweise tief in das Herz des politischen Systems vordringen und dessen konfessionelle Grundlagen erschüttern. Dies geschah in dem hier abgedeckten Zeitraum in drei Schlüsselmomenten: in der Kirchenaustrittsbewegung von 1906–1914, während der deutschen Revolution von 1918 und in der Endphase der Weimarer Republik. Die antiklerikalen Aktionen während dieser Perioden festigten die seit der Französischen Revolution in konservativ-christlichen Kreisen verbreitete Vorstellung vom Säkularismus als dem religiösen Gesicht des Sozialismus.

Der rote Säkularismus nach 1933

Blickt man über den Zeitraum dieser Studie hinaus und betrachtet kurz die Entwicklungen nach dem Zweiten Weltkrieg, sieht man sich mit einer etwas paradoxen Situation konfrontiert. Trotz der durch die liberale Ordnung der Bundesrepublik garantierten Versammlungsfreiheit und trotz des sozialistisch-kommunistischen

Machtmonopols in der DDR ist es dem roten Säkularismus überwiegend nicht gelungen, die selbstorganisierende Kultur wieder herzustellen, die er vor 1933 hatte. Um diese Entwicklung ansatzweise zu erklären, wollen wir kurz die verschiedenen Phasen der Konfrontation der Sozialisten mit dem Kommunismus und dem Nationalsozialismus zwischen 1930 und 1960 betrachten, zunächst innerhalb Deutschlands und dann im Kontext des internationalen Kalten Krieges.

Im letzten Kapitel sind die tiefgreifenden Auswirkungen der kommunistischen Vereinnahmung des Antiklerikalismus in den späten 1920er Jahren auf die Kultur des deutschen Säkularismus herausgearbeitet worden. Erst in der zweiten Hälfte der 1930er Jahre kam es zu den ersten Anzeichen einer signifikanten Neuausrichtung der sozialistischen Religionspolitik, und zwar, wie es scheint, vor allem als Reaktion auf die Entwicklungen innerhalb des Nationalsozialismus. In der Anfangsphase des „Dritten Reiches" betrachteten die meisten Freidenker und ihre christlichen Gegner den politischen Kampf weiterhin in den gleichen Begriffen wie vor Hitlers Ernennung zum Reichskanzler. Im Frühjahr 1933 feierte die Evangelische Kirche Braunschweig öffentlich den Sieg über den „internationalen Marxismus" und beklagte die Zeit, als „internationaler Marxismus ungestört die Gottlosigkeit predigen durfte, zur Gotteslästerung aufrufen und erziehen durfte".[2] Im Juli 1933 dankte der katholische Bischof von Trier dem neuen Regime dafür, „daß dem würdelosen Treiben der Gottlosen energisch Halt geboten, daß der geistigen Entartung der Völker, dem Bolschewismus ein Ende bereitet wurde".[3] Führende christliche Apologeten genossen zunächst die Unterstützung des neuen Regimes. Im April 1933 übergaben die Nationalsozialisten die Räume in der Zentrale des Deutschen Freidenker-Verbandes (DFV) an Karl Themel, einem führenden Vertreter der Deutschen Christen, der ein Büro für die Wiederaufnahme von Freidenkern in die Kirche eröffnete. Adolf Ehrt, ein weiterer evangelischer Apologet, richtete im Institut von Magnus Hirschfeld die Arbeitsstelle der Anti-Komintern ein.[4] Der katholische Priester Konrad Algermissen schloss sich der von den Nationalsozialisten unterstützten internationalen katholischen Organisation Pro Deo an. Dass solche Apologeten mit dem Regime zusammenarbeiteten, lag unter anderem daran, dass der transnationale Kulturkampf noch lange nicht vorbei war. In Österreich wurden die sozialistischen Freidenker am 12. Juni 1933 verboten, weil sie die katholische

2 Zitiert in: D. Kuessner, Landesbischof D. Alexander Bernewitz 1863–1935, S. 95. Zu 1933 als religiöse Erfahrung siehe M. Gailus, Gläubige Zeiten, S. 15–25.

3 Zitiert in: H. Smolinsky, Das katholische Rußlandbild in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg und im „Dritten Reich", S. 341.

4 Zurück aus der UdSSR: Die Veröffentlichungen der Anti-Komintern über Sowjetrussland in Nazideutschland, S. 527–556.

Kirche verspottet hatten.[5] Im selben Monat kam es im Schweizer Parlament zu einer heftigen Debatte über die von der katholischen Kirche und Pro Deo geschürten Gerüchte, die Internationale Proletarischer Freidenker (IPF) würden ihren Hauptsitz nach Basel verlegen.[6]

Kurz nachdem sich die Nachricht von Hitlers Treffen mit von Papen am 4. Januar 1933 verbreitet hatte, bei dem er den Grundstein für seine Ernennung zum Reichskanzler legte, druckte die sozialistische Satirezeitschrift „Der Wahre Jacob" eine Karikatur, die Hitler unter der klerikalen Kontrolle der Zentrumspartei zeigt (Abb. 10.1). Dieser Logik folgend gaben viele sozialistische Freidenker zunächst den Christen die Schuld an der faschistischen Diktatur. Willi Eichler, führendes Mitglied des ISK und 1925 zweiter Sekretär der Göttinger proletarischen Freidenker, schrieb 1934: „Der auf die Dauer gefährlichste Feind […] des Sozialismus ist der Katholizismus mit seiner klerikalen Garde und seiner jeden wahren Geist und jede wahre Kultur zerstörenden Neigung, die Menschheit als Hammelherde zu organisieren". Daher riet er den Sozialisten, die Nationalsozialisten und die Kirche gegeneinander zu Felde ziehen zu lassen „und freuen wir uns, wenn der eine dem andern Schwierigkeiten macht!"[7] Der ehemalige DFV-Vorsitzende Max Sievers floh im Frühjahr 1933 mit einem Teil des Barbestandes der Organisation aus Deutschland, um im französisch besetzten Saarbrücken den „Freidenker" herauszugeben. 1935 glaubte er, dass es unter den Bedingungen des Nationalsozialismus nicht länger möglich war, durch „die Methoden rein wissenschaftlicher Aufklärung, […] breite Volksmassen für den antikirchlichen Kampf zu gewinnen". Da die neuen Machthaber „mit Hilfe der Kirche die bürgerliche Demokratie" abbauten, „läßt die politische Entwicklung nur noch die Perspektive zu: Faschistische Diktatur oder soziale Revolution".[8] Erst nach seiner Flucht nach Belgien im Jahr 1935 und mit der breiteren Akzeptanz der „Volksfront"-Strategie innerhalb der sozialistischen Linken verlagerte Sievers seinen Schwerpunkt vom Antiklerikalismus zu einer sozialistisch-revolutionären Perspektive. 1936 stimmte die kommunistische IPF einem Zusammenschluss mit der Brüsseler Internationale zur Weltunion der Freidenker zu, ein Zeichen für die Schwächung des Antiklerikalismus in der sowjetischen Politik. Die Bereitschaft der sozialistischen Freidenker, Koalitionen mit liberalen und sogar christlichen Gegnern des Nationalsozialismus einzugehen, fiel mit der Verschär-

5 S. Roulin, Un credo anticommuniste, S. 290–297.

6 L. Schenker, Der Mariasteiner Gebets-Kreuzzug wider die „Gottlosenbewegung", S. 67–78; S. Roulin, Un credo anticommuniste.

7 M. Hart (Willi Eichler), Christlicher oder unchristlicher Faschismus? in: Sozialistische Warte, 1/3 (Juli 1934).

8 H. Jestrabek, Wer war Max Sievers (1887–1944)? (http://jestrabek.homepage.t-online.de/sievers.jpg). Jochen-C. Kaiser, Max Sievers in der Emigration 1933–1944, S. 33–57.

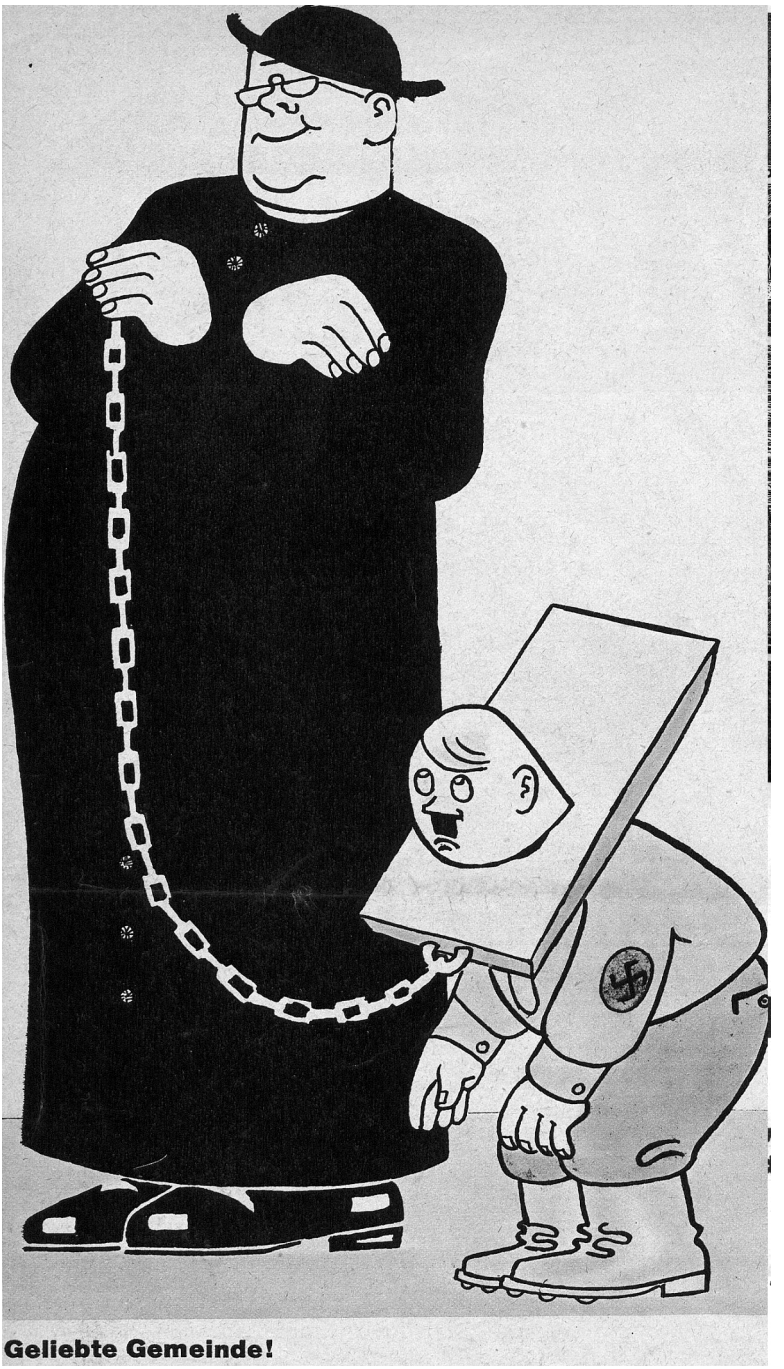


Abb. 10.1 „Geliebte Gemeinde!“ (Der Wahre Jacob, 14.1.1933).

fung des Gegensatzes zwischen Nationalsozialisten und den deutschen Kirchen im sogenannten Kirchenkampf zusammen, der zwischen 1936 und 1939 seinen Höhepunkt erreichte. Der nationalsozialistische Antiklerikalismus führte zu einer Abwanderung aus den Kirchen, die weit über das hinausging, was die freigeistigen Kirchenaustrittskampagnen vor 1933 erreicht hatten. Um nicht mit der linken Tradition des Säkularismus in Verbindung gebracht zu werden, vermieden die nationalsozialistischen Parteimitglieder die Bezeichnungen „konfessionslos“ oder „Dissident“ und nahmen stattdessen den neuen Begriff „gottgläubig“ an.[9]

Kalter Krieg und geteiltes Deutschland

Die Hinterlassenschaft des roten Säkularismus im Nachkriegsdeutschland muss noch vollständig erforscht werden. Das Freidenkertum durfte sich in Ostdeutschland nicht neu konstituieren, weil die neue kommunistische Führung es als potenzielle Belastung ansah. „Wozu brauchen wir Freidenkerorganisationen?“, fragte Walter Ulbricht 1946. „Damit sie einen Krieg gegen die Kirche führen? Damit sie die Christen vor den Bauch treten und so einen Teil der Christen auf die Seite der Reaktion treiben?“[10] Doch nach dem Volksaufstand vom 17. Juni 1953 besann sich das neue Regime auf die freigeistige Tradition, um Elemente davon in seine Kulturpolitik einzubinden. Nach dem Vorbild der Sowjetunion, die 1947 den Bund der Gottlosen in die „Znanie“ Gesellschaft zur Verbreitung wissenschaftlicher Kenntnisse umgewandelt hatte, gründete die SED 1954 eine eigene Organisation, die den gleichen Namen trug. Im selben Jahr wurde die Jugendweihe als nationales Ritual eingeführt, und im Einklang mit ihrem freireligiösen Ursprung wurde den Lehrern 1955 mitgeteilt, dass „die Auffassungen über ein Paradies im Himmel bei der Vorbereitung auf die Jugendweihe nicht zur Diskussion stehen, sondern die Einheit der Auffassungen über das Paradies auf Erden“.[11] Bei der Feier wurde jedem Kind ein monistisch inspiriertes Bilderbuch im Geiste der materialistisch-sozialistischen Weltanschauung mit dem Titel „Weltall Erde Mensch“ überreicht.[12] Während einige Historiker die Entwicklung einer atheistischen Kultur unter Chruschtschow und Ulbricht als pragmatische Strategie interpretieren, um christliche Bevölkerungs-

9 M. Gailus, „Ein Volk – ein Reich – ein Glaube“?, S. 247–268.

10 Zitiert in: Edgar Dusdal, Gesellschafts- und kirchenpolitische Positionen nach 1945, in: Joachim Heise (Hg.), Staatliche Kirchenpolitik im „real existierenden Sozialismus“ in der DDR, Berlin 1993, S. 27. Vgl. H. Tóth, Ritual Governance.

11 Aus einer Anweisung für Jugendleiter von 1955, zitiert in: I. Polianski, Das Rätsel DDR und die „Welträtsel“, S. 269. Siehe auch T. Schmidt-Lux, Das helle Licht der Wissenschaft.

12 G. Buschendorf/H. Wolffgramm, Weltall Erde Mensch.

gruppen mithilfe dieses Religionsersatzes für sich zu gewinnen,[13] legt die vorliegende Studie nahe, dass der langfristigen Präsenz abweichender säkularistischer Kulturen innerhalb des Sozialismus größere Aufmerksamkeit geschenkt werden muss. Viele ehemalige Freidenker beteiligten sich eifrig am „Aufbau des Sozialismus" für ihre eigenen kulturellen Ziele.

In der Bundesrepublik wurde 1951 der Deutsche Freidenker-Verband (DFV) unter der Leitung von Hermann Graul, dem ehemaligen Generalsekretär des DFV der Weimarer Zeit, mit folgenden Zielen neu gegründet: „die Verbreitung der freigeistigen Weltanschauung, die Einwirkung auf die Gesetzgebung in allen kulturpolitischen Fragen sowie das Eintreten für eine Völkergemeinschaft, die aufgebaut und durchdrungen ist von dem Gedanken des Sozialismus".[14] Dennoch gelang es dem sozialistischen Säkularismus im Westdeutschland der 1950er Jahre nicht, sich nennenswert zu entwickeln. Das lag zum Teil an dem anhaltenden Konflikt zwischen Kommunisten und Sozialisten, der unter dem Druck des Verbots der Kommunistischen Partei Deutschlands 1956 zu einer Spaltung zwischen dem SPD-nahen Berliner Landesverband und der mit der KPD affiliierten Bundesorganisation in Dortmund führte. Noch wichtiger war aber wohl das veränderte Verhältnis zwischen Christen und deutschen Sozialisten, aufgrund dessen sich einige ehemalige Freidenker gegen die Bewegung wandten. Man kann nur darüber spekulieren, für welchen Kurs sich Max Sievers entschieden hätte, wäre er nicht 1943 in Belgien verhaftet und 1944 in Berlin hingerichtet worden. Der schon zitierte Freidenker Willi Eichler schlug jedoch einen anderen Weg ein. Als Vorsitzender des Parteiausschusses war er nach dem Zweiten Weltkrieg maßgeblich an der Ausarbeitung des Godesberger Programms von 1959 beteiligt, das schließlich die grundlegende Positionsveränderung der Partei zur Religion festschrieb.

Der von Eichler geführte militante Internationale Sozialistische Kampfbund (ISK) erklärte 1936, dass die „sozialistische Republik ein Staat des freien Denkens ist […], der die Ansprüche aller dogmatischen Lehren als Anmaßungen des Aberglaubens ablehnt".[15] Doch als Eichler 1939 nach England floh, richtete er sein politisches und religiöses Denken neu aus. In einem Pamphlet von 1942 schrieb er, nach dem Krieg gegen den Faschismus müssten die Sozialisten gegen den Kommunismus antreten. Es sei „fraglos eines der vordringlichsten Probleme des Friedens, ob sie sich für den Aufbau eines europäischen Sozialismus völlig nach dem Vorbild

13 V. Smolkin, A Sacred Place Is Never Empty; H. Tóth, Ritual Governance.

14 H.-D. Strüning, Die Geschichte der deutschen sozialistischen Freidenkerbewegung, S. 9 – 71 (Zitat S. 63).

15 E. Harder, Vordenker der „ethischen Revolution" Willi Eichler und das Godesberger Programm der SPD, S. 177.

Russlands richten, oder ob sie dafür eigene Pläne entwickeln sollen".[16] Im folgenden Jahr sprach sich Eichler für eine „Föderation Europas auf der Grundlage der Selbstbestimmung der Völker" aus.[17] 1945 löste er das ISK auf und trat wieder in die SPD ein. Zurück in Deutschland arbeitete er als Journalist und Parlamentarier und veröffentlichte 1949 eine Reihe von Artikeln über „Christentum und Sozialismus", in denen er die grundsätzliche Aufgabe des bis dahin allgemein anerkannten Gegensatzes zwischen Christentum und Sozialismus forderte. Vor dem Hintergrund des „Relativismus und Zynismus" des zerstörten Deutschlands würden Christen und Sozialisten erkennen, dass sie Vieles gemeinsam hatten. Die Aufgabe bestehe nicht darin, „darauf zu warten, dass bis in die letzten wissenschaftlichen, dogmatischen, gesinnungsmässigen und theologischen Punkte alle Menschen einig sind", sondern für das gemeinsame Ziel der Verbesserung der menschlichen Lebensbedingungen in Deutschland zueinander zu finden.[18] Dies könne nur erreicht werden, wenn sich auch die Einstellung der Christen ändern würde. Eichler zitierte jüngste katholische und protestantische Stimmen aus den USA, die die bisherige Selbstgefälligkeit der Christen in sozialen Fragen kritisierten. Er fragte die deutschen Kirchen, ob sie bereit seien, „wirklich christliche und demokratische Toleranz zu üben. Dies ist die Frage, die in unserer modernen Gesellschaft geradezu als eine ‚Gretchen'-Frage zu bezeichnen ist".[19]

Hiermit machte Eichler einen neuen Vorschlag zur Lösung der Gretchenfrage des Sozialismus in Bezug auf Religion und Säkularismus, der sich auch an die früheren christlichen Gegner richtete. Eichler forderte Sozialisten und Christen dazu auf, eine gemeinsame Basis in ihrem Engagement für soziale Reformen zu finden und ihre Meinungsverschiedenheiten über die „Wahrheit" aufzugeben. Im Vorfeld von Bad Godesberg entwickelte er diese strategische Position zu einer theoretischen Kritik der Weltanschauung. Im Jahr 1954 erklärte er, es sei nicht die Aufgabe des Sozialismus zu bestimmen, welche Weltanschauung wahr sei: Andererseits benötige der Sozialismus jedoch solche Ideale, die von Weltanschauungen oder Religionen bereitgestellt würden. In Anlehnung an die neukantianische ethische Theorie seines Lehrers Leonard Nelson betonte Eichler, dass der Sozialismus auf ethische Ideale angewiesen sei, die Sozialisten aus Weltanschauungen oder Religionen mitbrächten. Damit ein pluralistischer Sozialismus entstehen könne, sei jedoch eine kritische Distanz zur Weltanschauung erforderlich. Er schloss daraus: „Es wird keine sozialistische Weltanschauung geben, aber es wird keinen Sozialis-

16 W. Eichler, Russland und die Komintern, S. 3.
17 H. Hauck/W. Eichler, Towards European Unity, S. 12.
18 W. Eichler, Christentum und Sozialismus, S. 9.
19 Ebd., S. 7, 11.

ten geben ohne eine Weltanschauung oder ein Bemühen um sie.“[20] Im Einklang mit diesen Gedanken erklärte das Godesberger Programm: „Der Sozialismus ist kein Religionsersatz“ und „Eine religiöse oder weltanschauliche Verkündigung darf nicht parteipolitisch oder zu antidemokratischen Zwecken mißbraucht werden“.[21]

Obwohl unsere Untersuchung die Anwendung der Säkularisierungstheorie auf die Geschichte des roten Säkularismus in der Zeit vor 1933 als Metanarrativ in Frage gestellt hat, scheint die Säkularisierung doch eine gewisse Rolle beim Niedergang des organisierten Freidenkertums im Nachkriegsdeutschland gespielt zu haben. Zunächst einmal begannen Kirchengegner, den Säkularismus von der Säkularisierung abzugrenzen, was dem Freidenkertum bei seinen Gegnern einen Teil seines Schreckens nahm. 1953 bezeichnete der Theologe Friedrich Gogarten die Säkularisierung als „notwendige und legitime Folge des christlichen Glaubens“ und den Säkularismus als „Entartung der Säkularisierung“. Diese trete dann in Erscheinung, wenn der säkulare Impuls des „fragenden Nichtwissens“ seine Grenzen überschreite und versuche, die dem Glauben vorbehaltene Totalität zu erklären oder zu leugnen.[22] Der evangelische Apologet Karl Hutten, der wie Gogarten während der Weimarer Republik maßgeblich an den kirchlichen Debatten um die Freidenker beteiligt gewesen war, beschrieb 1962 eine anhaltende Krise und den Niedergang des deutschen Säkularismus. Hutten zufolge war der 1951 (neu)gegründete Deutsche Freidenker-Verband (DFV) beunruhigt, dass „seine Werbung so wirkungslos ist und seine Mitgliederstand stagniert“. Er kam zu dem Schluss, dass die Freidenker denselben Kräften der Säkularisierung zum Opfer fielen, die auch für die Kirchen im Zuge des Wirtschaftswunders eine Bedrohung darstellten: „die attraktive Lust dieser Welt – die Wohlstandssphäre – das Fernsehgerät – die fetten Jahre“.[23] Auch die Freireligiösen waren von diesem Niedergang betroffen. Nach ihrer Neukonstituierung 1949 mit 70.000 Mitgliedern ging ihre Anhängerschaft auf 55.000 im Jahr 1967 und 39.500 im Jahr 1979 zurück.[24] Diese Studie kann keine genaue Erklärung für den Rückgang des organisierten Säkularismus in der Nachkriegszeit liefern. Es spricht allerdings Vieles dafür, dass die grundlegende Neuausrichtung der politischen und religiösen Fronten im Laufe der „langen“ 1960er Jahre hier eine entscheidende Rolle gespielt hat. Zusammen mit der Entsäulung der deutschen Gesellschaft führte dies zu einer Erosion der konfessionellen Ordnung.[25]

---

20 W. Eichler, Weltanschauung und Politik, S. 74.

21 Ebd., S. 177.

22 F. Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, S. 143 f.

23 K. Hutten, Die Situation im Bereich der Weltanschauungen und Sekten. Vgl. zu seinem Beitrag zur Theorie des „Kulturbolschewismus“ im Jahr 1932 K. Hutten, Kulturbolschewismus.

24 M. Isemeyer, Freigeistige Bewegungen in der Bundesrepublik 1945 bis 1990, S. 84 – 95.

25 H. Tóth/T. H. Weir, Religion and Socialism in the Long 1960s, S. 127–138.

Die 1960er Jahre stellen eindeutig einen Wendepunkt in der Geschichte der Religion und des Säkularismus dar. Die in ganz Westeuropa zu beobachtende Entkirchlichung fiel mit der „Gott-ist-tot-Theologie“ und der Befreiungstheologie zusammen, während sich in der Populärkultur die esoterische Spiritualität verbreitete. Viele Themen des sozialistischen Säkularismus des frühen 20. Jahrhunderts, von der antiautoritären Kritik bis hin zur Gleichberechtigung der Geschlechter und den Rechten Homosexueller, tauchten in den neuen sozialen Bewegungen der späten 1960er Jahre wieder auf, doch gibt es kaum Belege für eine substanzielle Rezeption der einstigen freigeistigen Bewegung. Dies wirft die wichtige Frage nach den langfristigen Auswirkungen der hier untersuchten säkularistischen Kultur auf. Der Historiker Callum Brown hat den Zusammenhang zwischen dem zunehmenden Atheismus im späten 20. Jahrhundert und den sich verändernden Geschlechterrollen deutlich gemacht. Er fand jedoch kaum Belege für die langfristigen Auswirkungen des säkularistischen Feminismus des frühen 20. Jahrhunderts. Stattdessen führt er die Zunahme weltlicher Lebensentwürfe auf den sich wandelnden Diskurs über Sexualmoral und demografische Entwicklungen zurück. Brown stellt außerdem fest, dass heutige Atheisten durch ein wachsendes Desinteresse an der Religion gekennzeichnet sind.[26] Das war bei den Freidenkern, die wir in diesem Band untersucht haben, sicherlich nicht der Fall. Daraus lässt sich schließen, dass der individuelle Atheismus, der seit den 1960er Jahren Massenakzeptanz erlangt hat, eine andere politisch-konfessionelle Einbettung hat als der von sozialistischen Freidenkern propagierte Atheismus des frühen 20. Jahrhunderts.[27]

Drei Endpunkte

Die Entwicklungen vor und nach der deutschen Wiedervereinigung im Jahr 1990 bieten drei Endpunkte für unsere Betrachtung des roten Säkularismus. Erstens: der Exodus der Deutschen aus den Kirchen, der in der Bundesrepublik in den 1960er Jahren begann, nach der Wiedervereinigung zunahm und bis ins 21. Jahrhundert angehalten hat, übertraf die Zahl der Kirchenaustritte in der Weimarer Republik oder im „Dritten Reich“ bei Weitem. Im Unterschied zu früheren Kirchenaustrittswellen hat sich dieser Exodus weder durch einen nennenswerten Beitrag freigeistiger Organisationen oder antiklerikaler staatlicher Akteure vollzogen, noch führte er zu einer Zunahme organisierter Freidenker oder Freireligiöser. Eher ist das Gegenteil der Fall. Die Schwächung des Christentums in den Gesellschaften

26 C. G. Brown, Becoming Atheist, S. 89 – 91; C. G. Brown, The Death of Christian Britain, S. 170 – 192.
27 Dieses Argument wird weiter ausgeführt in T. H. Weir, Modern Germany, S. 874 – 897.

Europas hat die Freidenker zunehmend ihrer Nemesis beraubt. Viele säkularistische Organisationen werben nicht mehr mit ihren Mitgliederzahlen, vermutlich weil diese so dramatisch zurückgegangen sind. Es ist bezeichnend, dass die letzte Ausgabe des Mitteilungsblatts der einst mitgliederstarken Münchner DFV-Ortsgruppe von 1991 mit einer Werbeanzeige für das Altersheim Ludwig Feuerbach schließt: „Hier finden Freidenker und Kommunisten, Sozialisten und Humanisten eine gute Atmosphäre, in der sie ihren Lebensabend in der Gesellschaft von Gleichgesinnten verbringen können.“[28]

Während der kommunistisch geprägte bundesweite DFV in die politische Isolation geriet, erreichten seine sozialdemokratischen Konkurrenten in West-Berlin einen zweiten Endpunkt, wo Freidenker seit Anfang der 1980er Jahre in bescheidenem Umfang einen alternativen Ethikunterricht anboten. Die Wiedervereinigung brachte eine ungeahnte Chance für Wachstum. Die Zahl der Schüler, die in Berlin am weltlichen Ethikunterricht teilnahmen, stieg im Laufe eines Jahrzehnts von ca. 2.000 im Jahr 1990 auf 33.374 im Jahr 2001 um das Sechzehnfache.[29] Damit hatten Westberliner Freidenker endlich Zugang zu einem wichtigen Privileg, das bis dahin den Staatskirchen vorbehalten war und für das sie zwischen den 1890er Jahren und 1933 in Berlin, München und darüber hinaus immer wieder gekämpft hatten. Im Gegensatz zu früheren freireligiösen Bildungsbemühungen beanspruchten die Westberliner Freidenker nach 1991 jedoch nicht nur das Recht, die Kinder ihrer eigenen Mitglieder, sondern die aller konfessionsloser Deutscher zu unterrichten.

Im Jahr 1993 wurde der Humanistische Verband Deutschlands (HVD) als bundesweit agierender Dachverband von sieben freidenkerischen Landesverbänden gegründet. Zeit seines Bestehens hat der HDV gemäßigte politische Positionen vertreten, was ihn für den Staat zu einem verlässlichen Partner gemacht hat. Indem er sich von engen politischen oder religiösen Positionen distanzierte, konnte er sich durch sein Angebot von Ethikunterricht an Schulen als verantwortungsvoller Dienstleister etablieren. Der HVD hat auch eine Reihe anderer karitativer Aufgaben übernommen und präsentiert sich heute so als eine Organisation, die sich nicht nur für ihre Mitglieder, sondern für die gesamte Öffentlichkeit einsetzt. Sein Angebot, das von Ethikunterricht, humanistischen Schulen, Jugendgruppen, Jugendweihe, Hospiz bis hin zu Trauerbegleitung reicht, ist dem der Kirchen bemerkenswert ähnlich und wird ebenfalls weitgehend vom Staat finanziert. Im Jahr 2013 stammten 50 Prozent des Budgets des bayerischen HVD aus der Staatskasse, und weitere

28 Freidenker-Info, Sept.-Dez. 1991.

29 20 Jahre Lebenskunde in Berlin, in: Lebenskunde: Informationsbrief für Eltern, Mai 2001, S. 4. Die Freidenker hatten nach einem Prozess gegen Dr. Erich Bromme vom Bund für wissenschaftliche Weltanschauung wegen Auschwitz-Leugnung das Recht erhalten, Lebenskunde an Schulen zu unterrichten. F. Schütte, 20 Jahre MIZ, in: MIZ: Mitteilungen und Informationen zur Zeit, 21/2 (1992).

Summen wurden aus Lehrtätigkeiten und Seelsorge eingenommen, so dass lediglich 2 Prozent durch Mitgliedsbeiträge gedeckt werden mussten.[30] Der HVD distanziert sich vom Sektierertum manch anderer freigeistiger Verbände, widmet sich aber mit großer Energie der wissenschaftlichen Definition des Humanismus als Weltanschauung und dem Abfassen seiner eigenen Geschichte. Damit erfüllt er die in der Weimarer Verfassung festgelegte Vorgabe, wonach nur Organisationen, die sich die „gemeinschaftliche Pflege einer Weltanschauung zur Aufgabe" gemacht haben, als Körperschaften des öffentlichen Rechts staatlich gefördert wurden. 1997 wurde die Humanistische Akademie Berlin-Brandenburg gegründet, gefolgt von weiteren Ortsverbänden. Sie eröffnete 2005 eine Debatte über den Humanismus als „dritte Konfession" in Deutschland.[31] Ihr Anspruch, die gesamte säkularisierte Bevölkerung zu repräsentieren, muss allerdings in Frage gestellt werden, denn obwohl sich immer mehr Schüler für den Ethikunterricht entscheiden und die Jugendweihe sich anhaltender Beliebtheit erfreut, hat die Zahl der organisierten Freidenker nicht parallel dazu zugenommen. Die Deutschen sind heute offenbar nicht mehr geneigt, sich säkularistischen Organisationen anzuschließen, um eine Weltanschauung zu kultivieren.

Ein dritter Endpunkt für den roten Säkularismus kann in der Krise und im Niedergang des Staatssozialismus gesehen werden. 1988 identifizierte das ostdeutsche Politbüro die evangelischen Kirchen als Hauptquelle der zunehmenden politischen Proteste. Junge Theologen, so die Parteiführung, missbrauchten die Parolen von Michail Gorbatschow und untergruben die 1978 zwischen der SED und der Evangelischen Kirche getroffene Vereinbarung, wonach der Kirche eine gewisse Autonomie im Gegenzug für ihre politische Neutralität gewährt wurde. In einem Grundsatzpapier vom September 1988 schlug eine Parteikommission eine Reaktion auf zwei Ebenen vor. Die Hauptstrategie bestand darin, über den Kirchenapparat und die „Blockparteien" darauf hinzuwirken, dass die Kirchenhierarchie ihre Mitglieder disziplinierte. Zusätzlich schlug die Kommission jedoch die Gründung einer Freidenker-Organisation vor, die atheistische Propaganda betreiben sollte. Im Dezember genehmigte das Zentralkomitee die Gründung eines Verbandes der Freidenker der DDR mit einem nicht unerheblichen Jahresbudget von 2,1 Millionen Mark und achtzig Mitarbeitern. Diese Interessengruppe sollte nominell unabhängig erscheinen und somit die religiöse Neutralität des Staates nicht verletzen, tatsächlich aber „durch die Abteilung Propaganda des ZK der SED politische geleitet"

30 Unsere Finanzierung, HVD Landesverband Bayern, www.hvd-bayern.de/index.php?q= inhalt/unsere-finanzierung (Zugriff am 18.9.2013; diese Seite wurde inzwischen modifiziert).

31 Umworbene „dritte Konfession": Befunde über die Konfessionsfreien in Deutschland, Sonderausgabe von Humanismus Aktuell.

werden.[32] Die Bedeutung dieser im Juni 1989 öffentlich konstituierten Organisation wurde durch die Mitwirkung und mögliche Mitgliedschaft Erich Honeckers unterstrichen, dem Nachfolger Walter Ulbrichts als Generalsekretär der SED.[33]

In einem Aufsatz über die „religiöse Wende" in der Geschichtsschreibung Osteuropas kommt Brian Porter-Szücs zu dem Schluss, dass „das Verschwinden der kommunistischen Regime die Phantasie der Historiker freigesetzt hat, um neuen Fragen mit neuen Methoden nachzugehen".[34] Man muss sich jedoch fragen, inwieweit die Hinwendung der Historiker zur Religion nach 1989 wirklich auf freigesetzte Phantasie zurückgeführt werden kann, wenn man bedenkt, dass sich die letzte Generation kommunistischer Führer selbst zunehmend mit der Religion befasst hat. Deren Antworten gingen allerdings in verschiedene Richtungen. Victoria Smolkin hat gezeigt, wie Gorbatschow auf seiner Suche nach neuen Quellen für die ideologische Unterstützung seines Übergangsstaates die russisch-orthodoxe Kirche umwarb. Honeckers Beteiligung an einer staatlich kontrollierten Freidenkerbewegung in den letzten Tagen der DDR, die Horst Groschopp als „den letzten Versuch einer Offensive" des SED-Regimes bezeichnet hat, zeigt ein anderes Vorgehen.[35] Genauso wie der kommunistische Staat Anleihen bei der freireligiösen Kultur machte, um auf die durch den Aufstand vom 17. Juni 1953 entstandene Legitimationskrise zu reagieren, suchte er in seinen letzten Tagen erneut nach Inspiration beim roten Säkularismus.

Doch als die Kommunisten 1988 das Erbe des roten Säkularismus entstaubten und für sich nutzbarbar machten, erwies sich dieses als Fremdkörper, der erklärt und übersetzt werden musste.[36] Die intensive Beschäftigung der Sozialisten mit der Religion, wie sie im frühen 20. Jahrhundert stattgefunden hatte, war nun nicht mehr

---

32 Politbüro Beschluss, 6.12.1988, in: H. Groschopp/E. Müller (Hg.), Letzter Versuch einer Offensive, S. 80–85.

33 A. Fincke, Freidenker – Freigeister – Freireligiöse, S. 8. Laut Andreas Fincke hat Margot Honecker die Mitgliedskarte ihres Mannes einem Journalisten in Chile gezeigt. A. Fincke, Der verlängerte Arm einer herrschenden Partei – Vor 15 Jahren wurden die DDR-Freidenker gegründet, Materialdienst der EZW 6/2004, S. 203–204.

34 B. Porter-Szűcs, Introduction: Christianity, Christians, and the Story of Modernity in Eastern Europe, S. 14.

35 V. Smolkin, A Sacred Place Is Never Empty; H. Groschopp/E. Müller (Hg.), Letzter Versuch einer Offensive.

36 Der Überblick, den der Leiter des neuen Verbandes der Freidenker der DDR gab, offenbart den Bruch mit der historischen Kontinuität der früheren Freidenkerbewegung. Max „Siewers" wird darin falsch geschrieben, und es wird fälschlicherweise behauptet, Wilhelm Liebknecht sei einer der Gründer des Deutschen Freidenkerbundes von 1881 gewesen. Dok. 11, 13.1.1989: Referat Helmut Klein auf der Gründungsversammlung des Arbeitsausschusses, H. Groschopp/E. Müller (Hg.), Letzter Versuch einer Offensive, S. 96–107.

selbsterklärend. In einem Interview mit Erich Honecker aus dem Jahr 1990 versuchte der damals gerade abgesetzte Staatsratsvorsitzende der DDR, die Präsenz des Säkularismus im Saarland Ende der 1920er Jahre zu erklären, eine Zeit, die er als junger Mann miterlebt hatte. Zwar hatten seine sozialistischen Eltern ihn vom gemeinhin obligatorischen Religionsunterricht in der öffentlichen Volksschule abgemeldet. Doch er beeilte sich hinzuzufügen:

> Das bedeutet selbstverständlich nicht, daß ich auf diesem Gebiet ohne Kenntnisse blieb, sei es nun die Bibel, das Alte und Neue Testament, seien es die Probleme dieser Weltanschauung. Denn es gab ja darüber in der damaligen Zeit sehr starke Diskussionen auf der Straße. Ich bin zwar getauft worden, habe aber nie am Religionsunterricht teilgenommen, denn als junger Kommunist stand ich voll und ganz auf dem Boden der materialistischen Weltanschauung. […] Es gab bei uns die evangelische Volksschule und die katholische, und es war noch so, daß ein evangelischer Junge nicht ein katholisches Mädchen freien durfte und umgekehrt. Das hat in der Familie zu Konflikten geführt und auch zu einem Generationskonflikt, weil viele Mädchen und Jungen das nicht verstanden haben. Das hat auch unsere Tätigkeit als Atheisten gefördert oder, wie man uns damals nannte, als Dissidenten. Wir diskutierten als Atheisten, mal mit evangelischen Jungen und Mädeln und mal mit katholischen. Wir wollten diese Spaltung nicht, wie sie damals vorhanden war. Heute wird man das vielleicht schwer verstehen.[37]

Die Begriffe, die Honecker benutzte, um zu beschreiben, wie Sozialisten der Religion begegneten – „Materialismus“, „Weltanschauung“, „Dissidenten“, „(konfessionelle) Spaltung“ – offenbaren die bleibenden Spuren der Konfrontation mit der freigeistigen Kultur im Gedächtnis eines der führenden Kommunisten des 20. Jahrhunderts. Die Geschichte des roten Säkularismus freizulegen und zu erklären, hat sich dieses Buch zur Aufgabe gemacht.

37 R. Andert/W. Herzberg, Der Sturz, S. 119 f.

Appendix 1
Mitgliederzahlen freigeistiger Organisationen 1914

Tabelle 1: Mitgliederzahlen freigeistiger Organisationen 1914.[1]

	Zentralverband proletarischer Freidenker	4.900 – 6.400
	Freireligiöse Gemeinden	18.000[2]
Weimarer Kartell	Deutscher Freidenkerbund	5.000
	Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur	850
	Deutscher Monistenbund	6.000
	Deutscher Bund für weltliche Schule und Moralunterricht	2.050
	Deutscher Bund für Mutterschutz	3.500

1 M. Henning, Handbuch der freigeistigen Bewegung Deutschlands, Österreichs und der Schweiz (Jahrbuch des Weimarer Kartells 1914), Frankfurt a. M. 1914. Diese statistischen Angaben schließen viele Doppelmitgliedschaften ein.

2 Mit Familienmitgliedern hatte die Gemeinde schätzungsweise 50.000 „Seelen".

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.1515/9783111692029-017

Appendix 2
Mitgliederzahlen freigeistiger Organisationen 1930

Tabelle 2: Mitgliederzahlen freigeistiger Organisationen 1930.[1]

	Verband proletarischer Freidenker (komm.)	123.000 (95.161)
Reichsarbeitsgemeinschaft freigeistiger Vereine (Rag)	Deutscher Freidenker-Verband (soz.)	590.000 (575.794)
	Bund sozialistischer Freidenker (soz.) Leipzig	20.000
	Volksbund für Geistesfreiheit (Freireligiöse Gemeinden und „bürgerliche“ Freidenker)	60.000
	Deutscher Monistenbund	6.000

1 K. Schweitzer, Freidenkertum und Kirche, S. 48. Zahlen in Klammern stammen von Kaiser: Freidenkerverbände, S. 354, 357.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.1515/9783111692029-018

Appendix 3
Kurzbiografien

In der nachfolgenden Liste werden die in diesem Band erwähnten sozialistischen Freidenker und Freireligiösen in Kurzbiografien vorgestellt. Die Einträge enthalten jeweils Namen, Lebensdaten, Religionszugehörigkeit bei der Geburt und Zeitpunkt des Kirchenaustritts (falls bekannt).[1] Außerdem aufgeführt werden Beruf des Vaters, Ausbildung und berufliche Tätigkeit, Zugehörigkeit zu säkularistischen Assoziationen und Zugehörigkeit zu politischen Vereinigungen und gewählte Ämter.

Abkürzungsverzeichnis der säkularistischen Assoziationen

Freireligiöse Gemeinde: FRG
Freidenkervereinigungen: ZpF, GpF, VFF, VfFF
Deutscher Monistenbund: DMB
Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur: DGEK
Parteien und politische Vereinigungen: SPD, USPD, KPD, SAP, SED

Quellen

Neue Deutsche Biographie (NDB)
Reichstagshandbücher (RTHB) und Standardwerke der Geschichte des Säkularismus [Kaiser, Prüfer, Weir].[2] Bei der Angabe weiterer biografischer Daten in diesem Band wird auf das entsprechende Kapitel verwiesen.

1 Es kann davon ausgegangen werden, dass alle in der Liste aufgeführten Personen offiziell aus ihrer jeweiligen Kirche ausgetreten sind (mit Ausnahme von Carl Pinn und Max Maurenbrecher), auch wenn nicht in jedem Falle eine genaue Zeitangabe möglich ist.

2 Die NDB ist online zugänglich (www.deutsche-biographie.de/ndbonline), ebenso wie die biografischen Einträge in den Handbüchern des Deutschen Reichstages (www.reichstag-abgeordnetendatenbank.de); Kaiser, Freidenkerverbände; S. Prüfer, Sozialismus statt Religion; T. W. Weir, Fourth Confession.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.1515/9783111692029-019

Altmann (-Bronn), Ida (1862 Oberschinken – 1935 Berlin), jüdisch, 1891 Austritt aus der jüdischen Gemeinde, Vater Landwirt. 1881 Examen als Volksschullehrerin, 6 Jahre in Petersburg als Privatlehrerin. November 1890 Eintritt in die FRG, 1893 erster Vortrag, 1894 Wahl in den Vorstand, 1895 zusammen mit Bruno Wille Bußgeld für verbotenen Konfirmationsunterricht, 1904 Teilnahme am Internationalen Freidenker-Kongress in Rom, SPD, ca. 1905 – 1908 erste hauptamtliche Gewerkschaftssekretärin beim Arbeiterinnensekretariat.[3]

Baader, Ottilie (1847 – 1925 Berlin), Näherin, 1877 Austritt aus der Kirche und Eintritt in die Berliner FRG, 1879 Beitritt zur SPD, führendes Mitglied der sozialistischen Frauenbewegung und der Gewerkschaft, 1891 Vorstandsmitglied des Arbeiterbildungsvereins, 1900 hauptamtliche Funktionärin der SPD. [NDB; Prüfer, S. 236]

Baege, Dr. Max Hermann (1875 Jeßnitz – 1939) Studium der Naturwissenschaften und der Philosophie, Schullehrer, 1903 wegen freireligiöser und sozialdemokratischer Gesinnung aus dem Schuldienst ausgeschieden, 1917 FRG, DMB, USPD, 1918 – 1919 Unterstaatssekretär im preußischen Wissenschaftsministerium, später Volkshochschule Nürnberg.[4]

Beisswanger, Konrad (1869 Oettingen – 1934 Nürnberg), protestantisch, Schriftsetzer, seit den 1890er Jahre FRG, 1905 – 1922 Herausgeber von „Der Atheist", Gründungsmitglied des ZpF, 1912 Gründer der Nürnberger Freidenkervereinigung, 1917 Beitritt zur USPD.

Borchardt, Dr. Bruno (1859 Bromberg – 1939 Falkensee), jüdisch, Schullehrer, wegen sozialistischer Gesinnung aus dem Schuldienst ausgeschieden, später Journalist, ab 1882 Mitglied der Berliner Freidenkervereinigung Lessing, Anhänger des revisionistischen Flügels der SPD, 1920 Mitglied der Berliner Stadtverordnetenversammlung. [Weir, S. 147]

Bosse, Friedrich (1848 Hessen – 1907 Leipzig), Maler, später Publizist, Dramatiker, Politiker, Freidenker, SPD-Mitglied. [s. Kap. 5, S.*]

Brass, Otto (1875 Wermelskirchen – 1950 Masserberg), Feilenhauer, FRG Remscheid, FRG Berlin und Vorstandsmitglied bis 1933, 1897 Vorsitzender der Gewerkschaft der Feilenhauer, ab 1900 Krankenkassenbeamter, Herausgeber von verschiedenen sozialistischen Zeitungen, Vorsitzender der USPD Niederrhein, später SPD, 1919/1920 Nationalversammlung, 1920 – 1924 Reichstagsmitglied. [RTHB]

Braun, Lily (1865 Halberstadt – 1916 Berlin), protestantisch, Vater Offizier, 1892 DGEK, später SPD, Anhänger des revisionistischen Flügels, Führungsfigur der sozialistischen Frauenbewegung.

---

3 U. Voigt, Freie Selbstbestimmung ist unser leitender Grundsatz: Zum Lebensweg von Ida Altmann (1862 – 1935), in: Humanismus Heute, 1 (1997), S. 78 – 82.

4 M. H. Baege, in: Kritische Online-Edition der Nuntiaturberichte Eugenio Pacellis (1917 – 1929), Biographie Nr. 2075, www.pacelli-edition.de/117534889.

Däumig, Ernst (1866 Halle –1922 Berlin), protestantisch, Vater Küster, Abbruch des Gymnasiums, 1887 Militärdienst und Französische Fremdenlegion, Mitarbeit bei der Kirchenaustrittskampagne der Vorkriegszeit, während des Krieges Mitglied der FRG, später Vorstandsmitglied, 1898 Beitritt zur SPD, Herausgeber verschiedener Zeitungen, ab Dezember 1919 Ko-Vorsitzender der USPD, 1920 – 1922 Reichstagsmitglied, 1920 – 1921 Ko-Vorsitzender der KPD. [NDB]

Dulk, Albert (1819 Königsberg – 1884 Stuttgart), protestantisch, 1849 Kirchenaustritt, 1846 Doktortitel in Chemie. 1881 Gründungsmitglied der Freidenker-Internationale in Brüssel, 1882 Gründer der Freidenkervereinigung Stuttgart, 1873 Beitritt zur SPD, 1878 und 1881 Reichstagskandidatur. [NDB; Kaiser, S. 82]

Duncker, Hermann (1874 Hamburg – 1960 Bernau), Vater Kaufmann, Mutter Lehrerin. 1893 Beitritt zur SPD, Mitarbeit in der Arbeiterbildung als Wanderlehrer, 1918 Spartakus-Bund/KPD, Mitbegründer der Roten Fahne, ab 1923 Leiter der Bildungsabteilung der KPD. Unterrichtete während der Weimarer Republik an verschiedenen sozialistischen Bildungsinstituten u. a. an der Freidenker-Akademie in Berlin. Nach dem Zweiten Weltkrieg Eintritt in die SED und Professor in Rostock. Verheiratet mit Käte Duncker (1871 Loerrach – 1953 Bernau), die in den gleichen Institutionen aktiv war. [Kaiser, 262][5]

Eichler, Willi (1896 – 1971 Bonn), Vater Postangestellter. Freidenker, Anhänger des Neukantianers Leonard Nelson, 1919 Beitritt zur SPD, 1925 Parteiausschluss, 1927 Vorsitzender des ISK, 1938 Exil in Frankreich und London, 1945 Beitritt zur SPD, 1959 einer der Hauptverfasser des Godesberger Programms.[6]

Fricke, Theodor Lebensdaten unbekannt, war in Hamburg aktiv. Studium der Theologie, 1908 Gründungsmitglied und später Vorsitzender des ZpF. [Kaiser, S. 96 – 98, 114, Groschopp, S. 207]

Fritzsche, Friedrich Wilhelm (1825 Leipzig – 1905 USA), unehelich, Zigarrenmacher, Deutschkatholische Gemeinde Leipzig, später FRG Berlin, kommunistisch-sozialistisches Engagement in der Schweiz, 1849 Barrikadenkampf in Dresden, 1863 Mitbegründer und Vizepräsident des ADAV, Gründer des Allgemeinen Deutschen Cigarrenarbeiter-Vereins, 1868 – 1871 Mitglied des Reichstags des Norddeutschen Bundes, 1877 – 1881 Reichstagsmitglied, 1878 Exil aus Berlin in die USA. [RTHB; Prüfer, 234]

Futran, Alexander (1879 Odessa – 1920 Berlin), jüdisch, Ingenieur, BNV, DMB, USPD, Stadtverordneter für Berlin-Köpenick, während der revolutionären Unruhen in Berlin hingerichtet. [s. Kap. 8, S. 244, 275]

Gansberg, Fritz (1871 Bremen – 1950 Bremen), protestantisch, Vater Hausmeister. Schullehrer und Schulreformer, DMB. [NDB, s. Kap. 8, S. 274, 344 f.]

---

5 „Duncker, Hermann“, Akten der Reichskanzlei. Weimarer Republik online www.bundesarchiv.de/aktenreichskanzlei/1919-1933/0000/index.html.

6 Lemke-Müller, Ethischer Sozialismus.

Graf, Georg Engelbert (1881 Botstadt – 1952), Universitätsstudium, Herausgeber, Schriftsteller, 1909 – 1916 Lehrer im Zentralbildungsausschuss der SPD, 1919 – 1921 Direktor der Heimvolkshochschule Tinz, nach 1926 Leiter des Bildungswesens der Metallarbeiterverbandes, 1928 – 1933 Reichstagsmitglied. [RTHB]

Harndt, Adolf (1874 Berlin –1932 Berlin), Tapezierer, Schriftsteller, führender Funktionär in der FRG Berlin, Mitglied der SPD, später USPD.

Hartwig, Prof. Theodor (1872 Wien – 1958 Brünn), jüdisch, 1895 Konversion zum Katholizismus, Gymnasiallehrer in Brünn, während der Vorkriegszeit aktiv in sozialistischen und Freidenker-Kreisen, Freidenker und Vorsitzender der IPF. [Kaiser, S. 195 – 199][7]

Heimerich, Dr. Hermann (1885 Würzburg –1963 Heidelberg), 1911 Kirchenaustritt, Vater Richter. Rechtsanwalt, später Kommunalpolitiker, 1911 FRG Nürnberg, 1911 DMB, SPD, 1923 Stadtrat in Nürnberg für die SPD, 1925 – 1927 Bürgermeister von Kiel. [NDB]

Heine, August (1848 Halberstadt – 1919 Halberstadt), Vater freireligiös. Hutmacher, später Herausgeber, 1877 Vorsitzender der FRG Halberstadt, 1885 Mitglied im Bund Freireligiöser Gemeinden Deutschlands, 1862 Gründer eines Arbeiterbildungsvereins, 1874 Beitritt zur SPD, 1879 – 1885 Stadtverordneter, 1890 – 1893 Reichstagsmitglied. [RTHB; Prüfer, S. 236]

Hennig, Gustav (1868 Seifersdorf – 1948 Eisenberg), Lehre als Maschinenarbeiter in Leipzig, später Buchhändler, Bibliothekar, Freidenkerverein Humboldt in Leipzig, SPD, Arbeiterbildungsverein, 1898 Vorsitzender des Volksvereins Plagewitz-Lindenau, Sekretär des Instituts für Arbeiterbildung, 1919 USPD, später SPD, Heimvolkshochschule Tinz, später SED. [s. Kap. 5, S. 154 ff.]

Herre, Alfred (1875 Leipzig – 1934), Journalist der „Leipziger Volksstimme“, 1924 Herausgeber von „Der Atheist“. [Kaiser, S. 143]

Hirschfeld, Dr. Magnus (1868 Kolberg – 1935 Nizza), jüdisch, Arzt und Sexualreformer in Berlin, DMB, kein Nachweis einer Mitgliedschaft in der SPD, Vorträge in sozialistischen Kreisen. [NDB]

Hodann, Dr. Max (1894 Neisse – 1946 Stockholm), Arzt und Sexualreformer, Mitglied des Vereins sozialistischer Ärzte, Engagement in monistischen und Freidenkerkreisen. [Der Freidenker, 1 Dez. 1927]

Hoffmann, Adolph (1858 Berlin – 1930 Berlin), protestantisch, 1886 Kirchenaustritt, Ausbildung als Kupferstecher und Vergolder, 1890 Journalist, ab 1893 Herausgeber. Seit den 1870er Jahren aktiv in der FRG Berlin, 1876 Beitritt zur SPD, 1893, 1904 – 1906 und 1920 – 24 Reichstagsmitglied, 1908 – 1918 und 1928 – 1930 Mitglied des Preußischen Abgeordnetenhauses, 1900 – 1920 und 1925 – 1930 Mitglied der Berliner Stadtverordnetenversammlung, 1917 Beitritt zur USPD, 1918 Ko-Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung in Preußen für die USPD, 1920 – 1922 KPD, 1922 Rückkehr zur SPD. [NDB]

7 „Theodor Hartwig“, in: Der Freidenker: Organ der Freigeistigen Vereinigung der Schweiz.

Ihrer, Emma (1857 Glatz –1911 Berlin), Ehemann Apotheker. Arbeiterfunktionärin, 1881 Umzug nach Berlin und Beitritt zur SPD, ab 1888 Mitglied der FRG Berlin, später Führungsfigur der sozialistischen Frauenbewegung in Berlin. Herausgeberin von „Die Arbeiterin", danach zusammen mit Clara Zetkin „Die Gleichheit". [LAB A Pr. Br. 030, 15049, 369; NDB]

Jenssen, Otto (1883 Hannover – 1963 Gera), Vater Druckereibesitzer. Schullehrer, Freidenker. Hauptredner auf der Freigeistigen Woche Mai 1926, 1930 Teilnehmer der Generalversammlung des VfFF, 1909 Beitritt zur SPD, 1946 Beitritt zur SED. [Kaiser, S. 183]

Kammerer, Dr. Paul (1880 Wien – 1926 Puchberg), Mutter protestantisch, Vater jüdisch. Biologe in Wien, DMB. [S. Kap 8, S. 275, 279, 296 ff., 312 f.]

Kessler, Gustav (1832 – 1904 Berlin), Tischler, danach Architekt, Freidenker-Vereinigung Lessing, 1883 Fortschrittspartei, danach SPD, Herausgeber des sozialdemokratischen „Volksblatt für Teltow-Beeskow-Storkow", Gewerkschaftsfunktionär, Anhänger des gewerkschaftlichen „Lokalismus", ab 1897 Herausgeber der Zeitschrift „Einigkeit".[8]

Koch, Adolf (1897 Berlin–1970), protestantisch, Schullehrer, Führungsfigur der Bewegung für sozialistische Freikörperkultur. [s. Kap. 8, S. 276, 300 – 309, 358]

Krische, Maria (1880 Köln –1945 Mecklenburg), früher Tod des Vaters. Schullehrerin, Lebens- und Sexualreformerin, ab 1918 Lehrerin an der FRG Berlin, 1918 USPD, ab 1918 zusammen mit Magnus Hirschfeld Mitherausgeberin von „Die Aufklärung". [s. bes. Kap. 8, S. 283 f., 290]

Krische, Dr. Paul 1878 Göttingen – Berlin 1956), protestantisch, Chemiker, Lebens- und Sexualreformer in Berlin, DMB, FRG, 1918 USPD, später SPD. [s. bes. Kap. 8, S. 283 – 290]

Kunert, Fritz (1850 Altlandsberg – 1931 Berlin), protestantisch, 1887 Kirchenaustritt, Schullehrer, 1887 Kündigung wegen Religionsunterricht, eröffnet einen Zigarrenladen, Religionslehrer der FRG, 1887 Mitglied der Berliner Stadtverordnetenversammlung, 1889 Herausgeber des „Volksblattes", 1893 Umzug nach Friedrichshagen, 1894 – 1917 Herausgeber des „Vorwärts", 1917 USPD, später SPD, 1890 – 93, 1896 – 1907, 1909 – 18, 1919 – 24, 1919/20 Reichstagsmitglied, Mitglied der Nationalversammlung. [RTHB]

Ledebour, Georg (1850 Hannover – 1947 Bern), protestantisch, kaufmännische Lehre, 1876 – 1882 Auslandskorrespondent in England, 1883 Freidenker-Vereinigung Lessing, 1885 FRG, Mai 1887 Austritt aus der FRG nach einem Streit mit sozialdemokratischen Mitgliedern. Aktiv bei den Hirsch-Duncker'schen Gewerkschaften, Mai 1882 Beitritt zum Waldeck-Verein, 1885 – 1887 Herausgeber der „Demokratischen Blätter", Zeitung der Demokratischen Partei, 1891 Beitritt zur SPD, 1890 – 1898 Journalist und Herausgeber des „Vorwärts", 1900 – 1918 und 1920 – 1924 Reichstagsmitglied, Gründungsmitglied der USPD, später SPD, dann SAP. [NDB; Weir, S. 147]

8 E. Bernstein, Die Geschichte der Berliner Arbeiter-Bewegung, Berlin 1907, S. 357.

Lindemann, Anna (1892 Bielefeld – 1959 Berlin), Vater Kaufmann. Universitätsstudium, aktiv in der Freidenkerbewegung, KPD, Professorin und Dekanin der Hochschule für Musik Hanns Eisler Berlin in der DDR.[9]

Lindemann, Walter (1893 Halberstadt – 1985 Halle), Vater Fabrikbesitzer. Ehemann von Anna Lindemann, Universitätsstudium und Gymnasiallehrer, GpF, ca. 1919 KPD, in der DDR Professor für Pädagogik.[10]

Löwenstein, Dr. Kurt (1885 Bleckede/Elbe – 1939 Paris), Vater Kaufmann, jüdisch, später Kirchenaustritt. Schullehrer, Reformpädagoge in Berlin, DGEK, DMB, FRG, 1918 USPD, 1922 SPD, 1920 – 1933 Reichstagsmitglied, Vorsitzender der Reichsarbeitsgemeinschaft der Kinderfreunde. [NDB]

Maslowski, Peter (1893 Berlin – 1983 Sommerhausen), Abbruch des Universitätsstudiums, Schriftsteller, Herausgeber, Freidenker, 1920 USPD und KPD, 1924 und 1928 – 1933 Reichstagsmitglied, 1936 Ausschluss aus der KPD, 1945 SPD, 1976 Gründungsmitglied des Internationalen Bundes der Konfessionslosen. [Kaiser, S. 235 – 238; RTHB]

Maurenbrecher, Max (1876 Königsberg – 1930 Olshausen), protestantischer Pfarrer, 1909 – 1911 Prediger der freireligiösen Gemeinde Nürnberg, 1911 – 1916 Mannheim, Anhänger Friedrich Naumanns, 1903 – 1913 SPD, Wiedereintritt in die Evangelische Kirche, 1917 Vaterlandspartei, 1918 Alldeutscher Verband. [NDB]

Menke, Bernhard (1876 Hannover – 1929 Dresden), Vater Arbeiter. Lithograf, 1910 – 1922 Vorsitzender des ZpF, 1903 – 1919 Gewerkschaftsfunktionär, 1915 Mitglied der Internationalen Gruppe, 1917 USPD, 1919 Stadtverordneter Dresden, 1919 – 1929 Sächsisches Landesparlament, 1922 – 1923 Bürgermeister des Stadtteils Dresden-Heidenau, 1923 – 1924 Polizeipräsident Dresden, 1927 – 1929 Mitglied des Vorstandsrates des Dresdener Hygienemuseums. [Kaiser, S. 114][11]

Metzner, Theodor (1830 Berlin –1902 Berlin), Schuhmacher, ab 1895 Restaurateur, ab 1870er Jahre FRG, 1864 Vertreter des ADAV Berlin, 1868 Austritt aus dem ADAV und Beitritt zum VDAV, 1893 Teilnahme am Internationalen Sozialistenkongress in Zürich, 1892 – 1895 und 1902 Mitglied der Berliner Stadtverordnetenversammlung.[12]

---

9 Ibid., S. 280 f.

10 M. Hesselbarth, Gelebte Ideen. Sozialisten in Thüringen: Biographische Skizzen, Erfurt 2006, S. 280 f.

11 „Menke, Bernhard," „Akten der Reichskanzlei. Weimarer Republik" online, www.bundesarchiv.de/aktenreichskanzlei/1919-1933/0000/index.html.

12 E. Bernstein, Berliner Arbeiterbewegung, S. 149.

Peus, Heinrich (1862 Elberfeld – 1937 Dessau), katholisch, danach protestantisch, 1883 Studium der Theologie, Philologie, Politikwissenschaft, Geschichte und Wirtschaftswissenschaften in Berlin, abgebrochen, ab 1890 Vorträge bei der FRG, später DMB, aktiv in der Ido Kunstsprachenbewegung und im Arbeiter-Abstinenten-Bund, 1890 SPD, ab 1891 Herausgeber des „Volksblatts für Anhalt“, 1896 – 1898, 1900 – 1906, 1912 – 1918, 1928 – 1930 Reichstagsmitglied, 1902 – 1906, 1918 – 1933 Mitglied des Anhalter Landesparlaments, 1918 – 1928 Präsident des Anhalter Landesparlaments.[13]

Pinn, Carl (1861 Bromberg – ?), jüdisch, Vater Kaufmann. Universitätsstudium abgebrochen, Journalist und Schriftsteller, aktiv in der FRG Berlin und der Ethischen Gesellschaft, ab 1891 aktiv in sozialistischen Kreisen, 1897 Parteiausschluss. [s. Kap 4, S. 113 – 119]

Riemann, Dr. Robert (1877 Bielefeld – 1957 Berlin), protestantisch. Gymnasiallehrer und Literaturwissenschaftler in Leipzig, DMB, SPD, später SED. [NDB]

Rüdt, Dr. Philipp August (1844 Mannheim – 1918 München), katholisch, Universitätsstudium abgebrochen, Schullehrer, ab 1870 freireligiös, 1869 Delegierter auf dem Eisenacher VDAV Kongress, 1869 Herausgeber der sozialistischen „Waffe und Volkswacht“, 1891 – 1894 Mitglied des Badener Parlaments für Mannheim, 1895 Ausschluss aus der SPD, 1899 Umzug nach München, bis zu seiner Entlassung 1903 Vorsitzender der lokalen Freidenkervereinigung, um 1909 Gründung des neuen sozialistischen Freidenkervereins „Darwin“. [Prüfer, S. 37]

Rühle, Otto (1874 Groß-Voigtsberg – 1943 Mexiko Stadt), protestantisch, Vater Bahnangestellter. Schullehrer und -reformer, Schriftsteller, Herausgeber, wegen seiner Mitgliedschaft in der SPD aus dem Schuldienst ausgeschieden, Freidenker, während der Weimarer Republik in der Bewegung der proletarischen Freidenker aktiv, 1896 Beitritt zur SPD, Wanderlehrer in der Arbeiterbildung der Vorkriegszeit, 1912 – 1918 Reichstagsmitglied, 1918 Mitbegründer der KPD, 1919 Parteiausschluss, Engagement in verschiedenen kommunistischen Oppositionsgruppierungen, verheiratet mit der Psychologin Alice Gerstel. [NDB]

Schaxel, Prof. Julius (1887 Augsburg – 1943 Moskau), protestantisch, Biologe, Student von Ernst Haeckel, DMB Jena, 1918 Beitritt zur SPD, 1923 Regierungsrat im thüringischen Ministerium für Volksbildung, aktiv in der Freidenkerbewegung, Gründer des Urania Verlags, 1934 Exil in die Sowjetunion. [NDB]

13 Kupfer, Weg zum Bündnis, S. 65.

Schmidt, Dr. Conrad (1864 Königsberg – 1932 Berlin), Enkel von Julius Rupp, Gründer der FRG Königsberg, Bruder von Käthe Kollwitz, aufgewachsen als Freidenker, Studium in Königsberg und Berlin, 1887 Doktorarbeit in Wirtschaftswissenschaften, Autor und Herausgeber der „Vossischen Zeitung", dann der sozialistischen „Volkstribüne", 1890 Religionslehrer des Vereins zur Pflege des freireligiösen Lebens, 1890 Vorträge bei der FRG Berlin, Gründungsmitglied und ab 1897 Direktor der Freien Volksbühne. Mehrmonatiger Aufenthalt in London, dort Zusammenarbeit mit Engels, 1887/88 Beitritt zur SPD, führender Revisionist.[14]

Schweichel, Robert (1821 Königsberg – 1907 Berlin), Jurastudium, abgebrochen, Publizist und Journalist, Freidenker-Vereinigung Lessing, aktiv in der Revolution von 1848, 1848 Korrespondent für die Zeitung der Demokraten „Die Reform". 1861 nach politischem Exil Rückkehr nach Deutschland, aktiv in den Kreisen um August Bebel und Johann Jacoby, 1868 Verfasser des Programms des VDAV, Beiträger für die „Neue Zeit". [NDB]

Siemsen, Prof. Anna (1882 Mark bei Hamm – 1951 Hamburg), protestantisch, 1916 Kirchenaustritt, Vater evangelischer Pfarrer. Doktorarbeit in Germanistik, 1909 Lehrerin, Pazifistin, 1917 Mitglied Bund Neues Vaterland, während der Weimarer Republik Veröffentlichungen in freireligiösen Zeitschriften und Jugendweihe-Büchern, Vortrag beim österreichischen Freidenker-Kongress im Oktober 1931, 1917 Beitritt zur USPD, Stadträtin in Düsseldorf, Schulreformerin, 1923 Eintritt in den Schuldienst in Thüringen, Honorarprofessorin in Jena, 1928 – 1930 Reichstagsmitglied, 1931 SAP. [NDB; Der Freidenker 14/21 (1931), S. 164]

Sievers, Max (1887 Berlin – 1944 Brandenburg), unehelich, kaufmännische Ausbildung, ab 1922 Sekretär des VfFF, später DFB, 1926 Gründer von „Der Freidenker", 1918 Beitritt zur USPD, 1919/20 Herausgeber von „Der Arbeiter-Rat" unter der Leitung von Däumig, 1920 Beitritt zur KPD, 1921 – 1922 Herausgeber von „Die Rote Fahne", 1921 – 1922 USPD/SPD. [Kaiser, Max Sievers]

Sommer, Bruno (1857 Dresden – ?), Mitbegründer der „Lichtstrahlen", vor dem Krieg Mitglied des ZpF, 1881 Beitritt zur SPD, Teilnahme am Internationalen Arbeiter-Kongress 1889 in Paris, Mitglied der Jungen. [Kaiser, S. 111; LAB A Pr. Br. 030, Nr. 13313]

Sontheimer, Joseph (1867 – 1919 München), Vorsitzender der Freidenker-Vereinigung München, Anarchist, 1919 hingerichtet wegen seiner Beteiligung an der Bayerischen Räterepublik. [s. Kap. 6, S. 206, 214]

Stern, Jakob (1843 Niederstetten – 4 April 1911 Selbstmord in Stuttgart), jüdisch, 1883 Kirchenaustritt, Vater Kaufmann und Mohel (Beschneider). 1873 – 1880 Rabbiner, suspendiert wegen Hinwendung zu Sozialismus und Freidenkertum, vermutlich Vorsitzender der Freidenker-Gemeinde Stuttgart nach dem Tod von Albert Dulk 1884, 1887 Reichstagskandidatur für die SPD. [Prüfer, S. 235]

---

14 A. v. d. Knesebeck, Käthe Kollwitz: Die prägenden Jahre, Petersberg 1998, S. 251.

Stern, Dr. Viktor (1885 Moravia – 1958 Berlin), jüdisch, Vater Rabbi. 1908 Doktortitel der Universität Wien, Philologe, Philosoph und Parteifunktionär, Veröffentlichungen in „Das monistische Jahrhundert“, später führender Funktionär in der internationalen proletarischen Freidenkerbewegung, Mitglied der österreichischen SP, 1919 Beitritt zur USPD, 1920 Beitritt zur KPD, 1921 Ausweisung nach Österreich, Mitglied des politischen Büros der KPÖ, Herausgeber der „Roten Fahne“, 1923 Umzug in die Tschechoslowakei, Funktionär der Kommunistischen Partei, 1946 Beitritt zur SED, 1947 Leiter der Philosophischen Fakultät der Parteihochschule Karl Marx in Berlin. [s. Kap. 8, S. 274]

Teistler, Hermann (1867 Oberschönau – 1937 Berlin), Herausgeber der Freidenker-Zeitschrift „Lichtstrahlen“, Herausgeber verschiedener sozialistischer Zeitungen. [s. Kap. 3, S. 81, 84]

Türk, Julius (Lauenburg in Westpreußen 1865 – Berlin 1926), jüdisch, 1892 Gründungsmitglied der DGEK, 1890 – 1891 Schriftführer der Freien Volksbühne Berlin, Mitglied der SPD. [Weir, S. 134]

Tutzauer, Franz (1852 Berlin – 1908 Berlin), katholisch, 1878 Kirchenaustritt, Tischler, ab 1878 FRG Berlin, 1871 ADAV, 1884 – 1892 Mitglied der Berliner Stadtverordnetenversammlung, 1893 – 1907 Reichstagsmitglied. [RTHB]

Vogtherr, Ewald (1858 Landeshut, Silesia – 1923 Berlin), Vater deutschkatholischer Prediger. Besuch der Realschule in Bunzlau, dann kaufmännische Ausbildung, 1887 Vorträge bei der Freidenker-Vereinigung Lessing, ab 1887 Mitglied der FRG Berlin, Herausgeber von „Die Geistesfreiheit“ und „Der Freidenker“, 1888 Beitritt zur SPD, 1890 – 1900 Mitglied der Berliner Stadtverordnetenversammlung, 1893 – 1898 Reichstagsmitglied für Berlin, 1912 – 1918 Reichstagsmitglied für Stettin, 1920 Reichstagsmitglied für Pommern, Nov. 1918 bis Jan. 1919 Unterstaatssekretär im Reichsmarineamt, 1922 – 1923 Staatsminister für Justiz in Braunschweig. [RTHB]

Wabnitz, Agnes (1842 Gleiwitz, Silesia – 1894 Berlin), protestantisch, Näherin, ab Sept. 1879 Mitglied der FRG, 1881 Beitritt zur SPD. [bes. Kap. 4, S. 119 – 128]

Welker, Georg Freireligiöser Prediger in Wiesbaden, 1902 Delegierter auf dem SPD Parteitag.

Werner, Wilhelm (1859 Berlin – 1939), protestantisch, Schriftsetzer, Mitglied der FRG Berlin, ab 1881 Mitglied der SPD, Teilnahme am Internationalen Arbeiterkongress 1889 in Paris. [LAB A Pr. Br. 030, Nr. 16632]

Wille, Dr. Bruno (1860 Magdeburg – 1928 Aeschach), protestantisch, Schriftsteller, Pädagoge und politischer Aktivist, als Student aktiv in demokratischen und sozialistischen Kreisen, literarischer Naturalismus; ab 16. Okt. 1888 Mitglied der FRG Berlin, kurz darauf erster Vortrag, wurde in den 1890er Jahren der häufigste Redner und führende Religionslehrer der FRG, Herausgeber von „Der Freidenker“, Gründer der Freien Volksbühne, des Giordano-Bruno-Bundes und der Freien Akademie, verließ die SPD 1891. [s. bes. Kap. 3, S. 76 – 88, 90 – 97]

Wolf, Arthur Lebensdaten unbekannt, Verleger, ZpF Dresden, 1921 – 1925 Vorsitzender des ZpF, 1922 – 1925 Herausgeber von „Der Atheist“. [Kaiser, S. 142 – 144]

Zelck, Max (1878 Schwartau – 1965), protestantisch, Schullehrer in Hamburg, DMB. [s. Kap. 8, S. 309 – 313]

Zepler, Dr. Georg (1859 Breslau – 1925 Berlin), jüdisch, Gynäkologe, Kommunalpolitiker, Herausgeber der säkularistischen Zeitschrift „Der Weg“, Führungsmitglied des Bundes der Atheisten, Beiträge in „Sozialistische Akademiker“. [s. Kap. 6, S. 198, 201, 205]

Appendix 4
Vorträge gehalten im Arbeiterbildungsverein Berlin Nord 1889 – 1891

Der Verein wurde Januar 1889 gegründet. Die meisten Vorträge wurden im Lehmann's Salon, Schwedterstr. 23, Berlin abgehalten. Quelle: LAB A Pr. Br. 030, 14970.

15. 2. 1889	Bruno Wille, „Wie stellen sich die Arbeiter Berlins zur Gründung eines Arbeiter-Bildungsvereins?", 200 Zuhörer
10. 3. 1889	Paul Ernst, „Bildung und Bildungsmittel der Arbeiter", (aufgelöst durch die Polizei)
25. 3. 1889	Pastor emer. Kendziora, „Welche Bildungsmittel sind die zweckmässigsten für die Arbeiter"
9. 4. 1889	Bruno Wille, „Darwinismus und Sozialismus", 150 Zuhörer
16. 4. 1889	Max Schippel, „Rodbertus: die neuere Sozialwissenschaft"
30. 4. 1889	Ewald Vogtherr, „Freie Religion und Volksbildung", 80 Zuhörer
7. 5. 1889	Curt Baake, „Malthusianismus"
20. 5. 1889	Julius Türck, „Moderne Poesie und Arbeiterbewegung", 18 – 42 Zuhörer
2. 7. 1889	Bruno Wille, „Die Presse wie sie ist und wie sie sein soll", 50 – 60 Zuhörer (aufgelöst)
22. 7. 1889	Julius Türck, „Die wirtschaftliche Umwälzungen der französischen Revolution", 150 Zuhörer
16. 7. 1889	Rechtsanwalt Arthur Stadthagen, „Ans Vaterland ans theure schliess dich an", 180 – 190 Zuhörer, (aufgelöst)
27. 8. 1889	Ewald Vogtherr, „Alte und neue Volkserziehung", 150 Zuhörer
10. 9. 1889	Fritz Kunert, „Die Stellung der Sozialdemokratie zur freireligiösen Gemeinde", (aufgelöst, Sozialistengesetz), 200 Zuhörer
24. 9. 1889	(Alwin) Gerisch, „Über den Soldatenhandel im Mittelalter", 50 Zuhörer
22. 10. 1889	Arthur Stadthagen, „Ans Vaterland ans theure schliess dich an", 400 Zuhörer
13. 11. 1889	Dr. Huber, „Über alte und neue Weltanschauung", 20 Zuhörer
19. 11. 1889	Herr Kühn, „Die Belastung der Arbeiter durch die indirekten Steuern und die Mittel zur Abhilfe derselben", 400 Zuhörer.
4. 12. 1889	Arthur Stadthagen, „Pflichten und Rechte eines Angeklagten", 500 Zuhörer
16. 12. 1889	Albert Schmidt, „Ein Blick in die Vergangenheit" gestrichen zugunsten von
16. 12. 1889	Rechtsanwalt Wolfgang Heine, „Der Arbeitsvertrag und die Geltend-Machung der Rechte aus demselben für den Arbeiter", 120 Zuhörer
20. 1. 1890	Theodor Metzner, „Die bevorstehende Reichstagswahlen und ihre Bedeutung für die Arbeiter", 50 Zuhörer
28. 2. 1890	Julius Türck, „Über den Ursprung und der Lage der ländlichen Arbeiter", 24 Zuhörer.
18. 3. 1890	Fritz Zubeil, „Über Gewerbe-Schiedsgerichte" (ausgefallen)
16. 4. 1890	Wilhelm Boelsche, „Kunst und Volk", 70 Zuhörer (in Unterstützung von Bruno Willes Aufruf zur Gründung der Freien Volksbühne)
24. 4. 1890	Julius Türck, „Über die Verhältnisse der ländlichen Arbeiter", 40 Zuhörer.
1. 5. 1890	„Wie stellen wir uns zu dem Beschluß des Pariser Arbeiter-Congresses betreffs Verkürzung der Arbeitszeit"

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.1515/9783111692029-020

15. 5. 1890	Reichstagsabg. Bruhus, „Malthus'sche Übervölkerungstheorie", 200 Zuhörer.
3. 6. 1890	Heinrich Peus, „Kapitalistische und sozialistische Moral", 130 Zuhörer
24. 6. 1890	Wilhelm Boelsche, „Spiritismus", 40 Zuhörer.
23. 7. 1890	Heinrich Peus, „Die Utopie des Thomas More", 100 Zuhörer
5. 8. 1890	Julius Türck, „Über die Frauenbewegung"
26. 8. 1890	Mertner, „Ferdinand Lassalle und seine Zeit", 20 Zuhörer
9. 9. 1890	Ewald Vogtherr, „Rückblick aus dem Jahre 2000 von Bellamy", 60 Zuhörer.
25. 9. 1890	Kendziora „Über Platons Staat und ihre Nutzanwendung auf die Sozialdemokratie", 60 Zuhörer.
13. 10. 1890	Heinrich Peus, „Über Fouriers utopischen Sozialismus im Gegensatz zu den heutigen Begriffen der Sozialdemokratie", 25 Zuhörer.
31. 10. 1890	Heinrich Peus ist nicht erschienen, also sprach Tischler Blücher über „Freidenker und Freidenkthum", 70 Zuhörer.
16. 12. 1890	Heinrich Peus, „Über die Bedeutung des ‚Marxismus'"
5. 1. 1891	Theodor Metzner, „Über die Religion der Zukunft", 50 – 60 Zuhörer
13. 2. 1891	Reichstagsab. W. Schmidt, „Kolonialgeschichte und deutsche Kolonialpolitik", 130 Zuhörer
2. 3. 1891	Gründel, „Volksernährung", 38 Zuhörer
18. 3. 1891	Reichstagsab. Ullrich, „Die geschichtliche Bedeutung des 18. März", 200 Zuhörer
20. 4. 1891	Heinrich Peus, „Inwiefern sind wir Sozialdemokraten Idealisten und inwiefern nicht?"
28. 4. 1891	Abstimmung zur Auflösung des Vereins zugunsten der „Arbeiter-Bildungsschule"

Archive

Archiv der sozialen Demokratie (AdsD), Friedrich Ebert Stiftung
    Nachlass Kurt Löwenstein

Bayrisches Hauptstaatsarchiv (BayHStA)
Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (BBAW)
    Nachlass Wilhelm Ostwald

Bremen Staatsarchiv
Bundesarchiv (BArch), Berlin
Bundesarchiv (BArch), Freiburg
    Nachlass Kurt von Schleicher

Dortmund Stadt- und Landbibliothek (DStLB)
    Nachlass Julius Hart

Ernst Haeckel Haus, Jena (EHH)
    Nachlass Ernst Haeckel

Erzbischöfliches Archiv München-Freising
    Nachlass Kardinal Faulhaber

Evangelisches Landeskirchenarchiv in Berlin (ELAB)
Evangelisches Zentralarchiv, Berlin (EZA)
Geheimes Staatsarchiv – Preußischer Kulturbesitz, Berlin (GStA)
    Kultusministerium, I HA, Rep. 76
    Ministerium des Inneren, I HA, Rep. 77
    Landtag, I HA, Rep. 169 D

International Institute for Social History, Amsterdam (IISG)
    Nachlass Karl Kautsky
    Nachlass Wilhelm Liebknecht
    Nachlass Albert Grzesinski

Landesarchiv Berlin (LAB)
    Polizeipräsidium, A Pr. Br. Rep 030
    Gericht Charlottenburg, Vereinsregister, LAB B Rep. 042

Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin, Handschriftensammlung
Stadtarchiv Leipzig
Stadtarchiv Mönchengladbach
    Nachlass Algermissen

Staatsarchiv München (StaM)
    Pol. Dir. München

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.1515/9783111692029-021

Vatikanarchive
- Staatssekretär (AES)
- Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede
- Geheimarchiv (ASV)

Private Nachlässe:
Nachlass Adolf Harndt, mit freundlicher Genehmigung von Friedrich Bork, Berlin

Gedruckte Protokolle, Verzeichnisse, Akten- und Quellensammlungen

Adreßbuch der Deutschen Rednerschaft, Berlin 1889, 1891.

Akten zur Deutschen Auswärtigen Politik 1918 – 1945: Serie B: 1925 – 1933, Göttingen 1980.

Auf der Schwelle der neuen Zeit: Kundgebung der Humboldt-Hochschule (Berliner Volkshochschule) am Sonnabend, den 1. Februar 1919, Berlin 1919.

Bericht über den Katholikentag 1928, Paderborn 1928.

Brümmer, Franz: Lexikon der deutschen Dichter und Prosaisten vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, Leipzig 1913.

Dokumente und Materialien zur Geschichte der Deutschen Arbeiterbewegung, Bd. IV: 1898 – 1914, Bonn 1967.

Freidenker Treffen: Anlässlich des 10-jährigen Bestehens, Luckenwalde 1930.

Der Freiheit verpflichtet: Gedenkbuch der deutschen Sozialdemokratie im 20. Jahrhundert, Marburg 2000.

Humboldt-Hochschule, Berlin 1941.

Die Kommunistische Internationale vor dem VII. Weltkongreß: Materialien, Milano 1967.

Lehrprogramm der Humboldt-Akademie zu Berlin, Bd. IV Quartal, Berlin 1893.

Lehrprogramm der Humboldt-Akademie zu Berlin, Bd. VI Quartal, Berlin 1891.

Lehrprogramm der Humboldt-Akademie zu Berlin, Berlin 1889.

Das Programm der Sozialdemokratie: Vorschläge für seine Erneuerung, Berlin 1920.

Protokoll der Konstituierenden Sitzung der Internationale Proletarischer Freidenker (I.P.F.) in Teplitz-Schönau, am 31. Mai und 1. Juni 1925, Wien 1925.

Protokoll über die Verhandlungen des 10. Parteitages der Sozialdemokratischen Partei Bayerns: Abgehalten in Erlangen am 13., 14. und 15. August 1910, Nürnberg 1910.

Protokoll über die Verhandlungen des II. Kongresses der Internationale Proletarischer Freidenker (IPF) in Leipzig, 30. und 31. Januar 1926, Leipzig 1926.

Protokoll über die Verhandlungen des Parteitages der sozialdemokratischen Partei Deutschlands: Abgehalten zu München vom 14. bis 20. September 1902, Berlin 1902.

Protokoll. III. Kongress der Internationale Proletarischer Freidenker, in Köln am Rhein 4.–8. Jänner 1928, Wien 1928.

Die Reichsschulkonferenz in ihren Ergebnissen, Leipzig 1920.

Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten des bayerischen Landtags, Jahre 1913/1914, Bd. 8, München.

Verhandlungen der Kammer der Reichsräte des bayerischen Landtags: Jahre 1913/1914, München.

Verhandlungen der 53. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Essen vom 19. bis 23. August 1906, Essen 1906.

Wege und Ziele der freigeistigen Verbände der deutschen Republik, Berlin 1924.

Die weltliche Schule in Leichlingen 1925 – 1933, Leichlingen 1996.

Zehnter internationaler Bericht über die Gewerkschaftsbewegung 1912, Berlin 1913.

Der Zentral-Verband Deutscher Freidenker: Seine Entstehung und seine Aufgaben, Nürnberg 1910.

Der zweite Kongress der Kommunistischen Internationale: Protokoll der Verhandlungen vom 19. Juli in Petrograd und vom 23. Juli bis zum 7. August in Moskau, Petrograd 1921.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz.

https://doi.org/10.1515/9783111692029-022

Literaturverzeichnis

Bis 1945 erschienen

Adler, Max: Demokratie und Rätesystem, Wien 1919.

anon.: Wir sind Kampfgenossen!, Berlin 1933.

anon.: Adolf Stöcker und die Angriffe seiner Gegner im Lichte der Wahrheit: Von einem Nichtpolitiker, Berlin 1901.

Baltzer, Eduard: Das Verhältnis der freien Gemeinde zu den alten Religionen, besonders zu dem Christenthume, Bd. 1, Alte und neue Welt-Anschauung: Vorträge, gehalten in der freien Gemeinde zu Nordhausen, Nordhausen 1850.

Beißwanger, Konrad: 50 Jahre Freidenkertum: Der Ausstieg einer Kulturbewegung, Nürnberg 1930.

Berger, Adeline: Die zwanzigjährige Arbeiterinnen-Bewegung Berlins und ihr Ergebnis: Beleuchtet von einer Arbeiterin, Berlin 1889.

Bergg, Franz: Ein Proletarierleben, Frankfurt am Main 1913.

Bernstein, Eduard: Die Geschichte der Berliner Arbeiter-Bewegung, Berlin 1907.

Blonskij, P. P.: Die Arbeits-Schule, Berlin 1921.

Böhmert, Viktor: Die Entstehung der Gesellschaft für Verbreitung von Volksbildung, Berlin 1907.

Bölsche, Wilhelm: Was muß der neue deutsche Mensch von Naturwissenschaft und Religion fordern?, Berlin 1934.

Bölsche, Wilhelm: Zur Geschichte der volkstümlichen Naturforschung, in: Büchner, Ludwig (Hg.): Kaleidoskop: Skizzen und Aufsätze aus Natur und Menschenleben, Gießen 1901, S. I–XXXII.

Bölsche, Wilhelm: Die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Poesie, Leipzig 1887.

Breitenstein, Desiderius: Die sozialistische Erziehungsbewegung ihre geistigen Grundlagen und ihr Verhältnis zum Marxismus, Freiburg im Breisgau 1930.

Büchner, Ludwig: Kaleidoskop: Skizzen und Aufsätze aus Natur und Menschenleben, Gießen 1901.

Cauer, Minna: 25 Jahre Verein Frauenwohl Groß-Berlin, Berlin 1913.

Däumig, Ernst: Das Rätesystem: Reden auf dem Parteitage der U.S.P.D. am 4. und 5. März 1919, Berlin 1919.

Däumig, Ernst: Der Aufbau Deutschlands und das Rätesystem: Koreferat und Schlußwort auf dem 2. Rätekongreß in Berlin (8.–14. April 1919), Berlin 1919.

Däumig, Ernst: Der Balkankrieg, Berlin 1913.

Däumig, Ernst: Maifeier: Soziales Drama in drei Aufzügen, Berlin 1901.

Däumig, Ernst: Der erste Akt der deutschen Revolution! Vortrag des Genossen Däumig gehalten in der Arbeiterratsversammlung der USPD Arbeiterräte am 27. Dezember 1918, Berlin o. J.

David, Eduard: Referenten-Führer: Anleitung für sozialistische Redner, Berlin 1919.

Dehn, Günther: Proletarische Jugend: Lebensgestaltung und Gedankenwelt der grossstädtischen Proletarierjugend, Berlin 1933.

Dietzgen, Joseph: Erkenntnis und Wahrheit: Des Arbeiterphilosophen universelle Denkweise und naturmonistische Anschauung über Lebenskunst, Ökonomie, Philosophie, Religion und Sozialismus, Stuttgart 1908.

Dominicus, Alexander: Leibesübungen, in: Die Reichsschulkonferenz in ihren Ergebnissen, Leipzig 1920.

Drews, Arthur: Berliner Religionsgespräch: Hat Jesus gelebt? Reden über „Die Christusmythe“, Berlin 1910.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.1515/9783111692029-023

Drews, Paul: Die freien religiösen Gemeinden der Gegenwart, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 11, 1901, S. 484 – 527.
Dühring, Eugen: Die Judenfrage als Racen-, Sitten- und Culturfrage: Mit einer weltgeschichtlichen Antwort, Karlsruhe 1881.
Duncker, Käte: Bildungsbestrebungen und Sozialdemokratie, in: Der Freie Bund: Organ für genossenschaftliche Arbeit auf dem Gebiet der freien Volksbildung 3 (4) 1901.
Efferoth, Hugo: Die Ketzerbibel: Waffensammlung für den kämpfenden Freidenker gegen Aberglauben und Volksverdummung, Berlin 1926.
Engels, Friedrich: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, Berlin 1930.
Faulhaber, Michael: Eröffnungsansprache von Kardinal Michael v. Faulhaber, 27. August 1922., in: Katholikentag München 1922, Würzburg 1923, S. 1 – 5.
Feuchtwanger, Eduard: Sozialistische Gesinnung und soziales Elend auf deutschen Hochschulen, Leipzig 1895.
Fischer, Franz Louis: Arbeiterschicksale, Berlin-Schöneberg 1906.
Fleck, Ludwik: Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache: Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv, Basel 1935.
Foerster, Wilhelm: Lebenserinnerungen und Lebenshoffnungen (1832 bis 1910), Berlin 1911.
Gorter, Herman: Der historische Materialismus, Stuttgart 1910.
Graaz, Hans: Nacktkörperkultur, Berlin 1927.
Glogau, Bertha: Agnes Wabnitz: Eine Frauenstimme aus der Bourgeoisie, Berlin 1894.
Goethe, Johann Wolfgang: Faust: Eine Tragödie, Stuttgart 1855.
Graf, Georg Engelbert: Ins Leben hinein, Berlin 1920.
Grünberg, Karl: Die sozialistische Volkswehr: Mit einem Vorwort von Ernst Däumig, Berlin 1919.
Haeckel, Ernst: Die Lebenswunder: Gemeinverständliche Studien über biologische Philosophie (Volks-Ausgabe), Stuttgart 1906.
Haeckel, Ernst: Generelle Morphologie der Organismen, Berlin 1866.
Hartwig, Theodor; Lewy, Fritz; Seydewitz, Max (Hg.): Unsere Stellung zu Sowjet-Russland: Lehren und Perspektiven der russischen Revolution, Berlin 1931.
Heine, Heinrich: Über Deutschland, Erster Teil, Amsterdam 1870.
Henning, Max: Handbuch der freigeistigen Bewegung Deutschlands, Österreichs und der Schweiz (Jahrbuch des Weimarer Kartells 1914), Frankfurt am Main 1914.
Henning, Max: Jahrbuch des Weimarer Kartells 1912: Ein Handbuch der freigeistigen Bewegung Deutschlands, Frankfurt am Main 1912.
Hirsch, Konrad: Die Humboldt-Hochschule, Freie Volkshochschule Groß-Berlin und die Volkhochschulfrage: Eine Studie über die Beziehungen zwischen Volkshochschule und Volkswirtschaft, phil. Diss. Giessen, 1927.
Hirsch, Max: Aus der Humboldt-Akademie: Dem Generalsekretär Herrn Dr. zu seinem 70. Geburtstag von der Dozentenschaft gewidmet, Berlin 1902.
Hirsch, Max: Volkshochschulen: Ihre Ziele, Organisation, Entwicklung, Propaganda, Berlin 1901.
Hirsch, Max: Wissenschaftlicher Zentralverein und Humboldt-Akademie: Skizze ihrer Thätigkeit und Entwicklung 1878 – 1896, Berlin 1896.
Hirsch, Max: Humboldt-Akademie und Wissenschaftlicher Centralverein 1878 – 1885, Berlin 1886.
Hirsch, Paul: 25 Jahre sozialdemokratischer Arbeit in der Gemeinde: Die Tätigkeit der Sozialdemokratie in der Berliner Stadtverordnetenversammlung, Berlin 1908.
Hirschfeld, Magnus: Geschlechtskunde auf Grund dreißigjähriger Forschung und Erfahrung bearbeitet, Bd. 1, Stuttgart 1924.

Hirschfeld, Magnus: Verstaatlichung des Gesundheitswesens, Berlin 1919.
Hodann, Max: Erziehungsarbeit und Klassenkampf, in: Jennsen, Otto (Hg.): Der lebendige Marxismus: Festgabe zum 70. Geburtstage von Karl Kautsky, Jena 1924, S. 395 – 404.
Hodann, Max; Arendsee, Martha; Luther, Hannah: Lasset die Panzerkreuzer zu mir kommen, den Kindern ist das Himmelreich!, Düsseldorf 1928.
Hoffmann, Adolph: Adolph „Hoffmann's Erzählungen": Gesammelte ernste und heitere Erinnerungen aus sozialisten-gesetzlicher Zeit, Berlin 1928.
Hoffmann, Adolph: Unter den Linden 4, in: Die Revolution: Unabhängiges Jahrbuch für Politik und proletarische Kultur, Berlin 1920.
Hoffmann, Adolph: Los von der Kirche!, Berlin 1908.
Hoffmann, Adolph: Kammergericht contra Kammergericht: Durch Rechts-Irrthum des höchsten preußischen Gerichtshofes zur streitbaren Handlung verleitet und dann von demselben Gericht dafür bestraft, Berlin 1900.
Hoffmann, Adolph: Ein Warnungsruf! An die Frauen und Mädchen aller Stände, Berlin 1895.
Hoffmann, Adolph: Die zehn Gebote und die besitzende Klasse, Berlin 1893.
Holitscher, Arnold; Turek, Augustin: Internationales Ärztliches Bulletin, in: Zentralorgan der Internationalen Vereinigung Sozialistischer Ärzte 2, 1934.
Holyoake, George: The Principles of Secularism, London 1870.
Holz, Arno: Sozialaristokraten, Berlin 1924.
Horneffer, August: Die deutsche Eiche, in: Die Tat 2 (9), 12.1910, S. 678 – 693.
Horneffer, Ernst: Konfessionsloser Moralunterricht der freireligiösen Gemeinde in München, Leipzig 1910.
Horneffer, Ernst: Unsere Ziele, in: Die Tat 1 (1), 04.1909, S. 1 – 4.
Horneffer, Ernst: Die Kirche und die politischen Parteien Aufruf zur Gründung einer Deutschen Kulturpartei, Leipzig 1908.
Humboldt, Alexander von: Kosmos: Entwurf einer physischen Weltbeschreibung, Stuttgart 1845.
Hutten, Karl: Kulturbolschewismus: Eine deutsche Schicksalsfrage, Stuttgart 1932.
Ihrer, Emma: Die Organisationen der Arbeiterinnen Deutschlands, ihre Entstehung und Entwickelung, Berlin 1893.
Jenssen, Otto: Grundfragen der Funktionärsschulung, Berlin 1930.
Kammerer, Paul: The Inheritance of Acquired Characteristics, New York, NY 1924.
Kammerer, Paul: Sind wir Sklaven der Vergangenheit oder Werkmeister der Zukunft?, Leipzig 1921.
Kautsky, Karl: Die soziale Revolution, Berlin 1902.
Kerlow-Löwenstein, Kurt: Die gesellschaftliche Stellung und Funktion des Lehrers, in: Kulturwille 7, 1924, S. 111 – 112.
Kerlow-Löwenstein, Kurt: Der Kulturrat, in: Der Atheist, 09.1920, S. 134 – 135.
Kippenberger, Hans; Franck, Adolf: Monistische Jugendbewegung „Sonne": Referate, 1921 (Monistische Bibliothek 23).
Koch, Adolf: Körperbildung Nacktkultur: Anklagen und Bekenntnisse, Leipzig 1932.
Koch, Adolf: Wir sind nackt und nennen uns Du!, Leipzig 1932.
Krische, Paul: Das Rätsel der Mutterrechtsgesellschaft: Eine Studie über die Frühepoche der Leistung und Geltung des Weibes, München 1926.
Krische, Paul: Die Umschichtung des Proletariats im elektrischen Zeitalter, in: Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik 71 (126) (6), 1927, S. 823 – 828.
Krische, Paul: Gemeinschaftskultur, in: Der Atheist, 09.1924.

Krische, Paul: Sozialismus und Religion: Eine soziologische und psychologische Studie für Freidenker und Sozialisten, Dresden 1921.
Krische, Paul: Heimat! Grundsätzliches zur Gemeinschaft von Scholle und Mensch, Berlin 1918.
Krische, Paul: Jugendehe! Eine Forderung für unsere Zukunft, Berlin 1918.
Krische, Paul: Von der Reinheit des Mannes: Bekenntnisse eines Vaters für seinen Sohn, Jena 1910.
Krische, Paul: Excelsior: Kurzer, gemeinverständlicher Abriss über eine neue Religion und Lebensphilosophie, in bescheidenen Formen geschrieben für jedermann, Leipzig 1904.
Landauer, Gustav: Durch Absonderung zur Gemeinschaft, in: Hart, Heinrich; Hart, Julius (Hg.): Das Reich der Erfüllung: Flugschriften zur Begründung einer neuen Weltanschauung, Leipzig 1901, S. 45 – 68.
Lehmann-Russbüldt, Otto: Der geistige Befreiungskrieg durch Kirchenaustritt, Berlin 1913.
Leixner, Otto von: Soziale Briefe aus Berlin: 1888 bis 1891, Berlin 1891.
Levenstein, Adolf: Friedrich Nietzsche im Urteil der Arbeiterklasse, Leipzig 1914.
Levenstein, Adolf: Die Arbeiterfrage: Mit besonderer Berücksichtigung der sozialpsychologischen Seite des modernen Großbetriebes und der psychophysischen Einwirkungen auf die Arbeiter, München 1912.
Levenstein, Adolf: Aus der Tiefe: Arbeiterbriefe, Berlin 1909.
Levenstein, Adolf: Arbeiter-Philosophen und Dichter, Bd. 1, Berlin 1909.
Levenstein, Adolf: Proletariers Jugendjahre, Berlin 1909.
Liebknecht, Wilhelm: Warum verfolgt man uns? Zur Naturgeschichte des Sozialistengesetzes, Hottingen-Zürich, 1886.
Lipinski, Richard: Heraus aus der Kirche: Ein Beitrag zum Kirchenaustritt nebst Gesetz und Verordnung vom 4. August 1919, Leipzig 1919.
Lorenz, Ernst: 5 Jahre Dresdner USP, Dresden 1922.
Löwenstein, Kurt: Das Kind als Träger der werdenden Gesellschaft, Wien 1924.
Lüth, Franz: Aus der Jugendzeit eines Tagelöhners, Berlin 1908.
Luxemburg, Rosa: Massenstreik, Partei und Gewerkschaften: Mit einem Nachtrag, Der Preußische Wahlrechtskampf und seine Lehren, Leipzig 1919.
Maltby, S. E.: Manchester and the Movement for National Elementary Education 1800 – 1870, Manchester 1918.
Marx, Karl; Engels, Friedrich: Marx-Engels Werke (MEW), Berlin 1956 – 1990.
Mayer, Theo: Feiern und Feierstunden freidenkender Menschen: Ein Leitfaden zur Abhaltung und Gestaltung von Feiern und Veranstaltungen für alle in Frage kommenden Gelegenheiten, Leipzig 1925.
Meffert, Franz: Ernst Häckel der Darwinist und Freidenker: Ein Beitrag zur Charakteristik des modernen Freidenkertums, München 1920.
Mehring, Franz: Geschichte der Deutschen Sozialdemokratie, Bd. 4, Stuttgart 1909.
Meyer, M. Wilhelm: Die Urania nach der Fertigstellung, in: Himmel und Erde 2, 1889, S. 226 – 239, 269 – 282.
Michels, Robert: Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie: Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens, Bd. 2, Stuttgart 1925.
Morgenstern, Lina: Frauenarbeit in Deutschland, Bd. 1, Berlin 1893.
Müller, Hans: Preußische Volksschulzustände: Ein Wort an das Volk und seine Lehrer, Berlin 1890.
Müller-Lyer, Franz Carl: The History of Social Development, London, G. Allen & Unwin 1920.
Müller-Lyer, Franz Carl: Der Sinn des Lebens und die Wissenschaft: Grundlinien einer Volksphilosophie, München 1910.

Naumann, Friedrich (Hg.): Göttinger Arbeiterbibliothek, Göttingen 1896.
Nestriepke, Siegfried: Geschichte der Volksbühne Berlin: 1890 bis 1914, Berlin 1930.
Nieuwenhuis, F. Domela: Die verschiedenen Strömungen in der deutschen Sozialdemokratie, übers. v. Auerbach, Albert, Berlin 1892.
Ostwald, Wilhelm: Lebenslinien: Eine Selbstbiographie, Berlin 1927.
Peus, Heinrich: Wenn ich Diktator wäre: Se me esus diktatoro, Dessau 1932.
Peus, Heinrich: Zwangssparen und genossenschaftliche Gartenstadt, Bd. 2, Leipzig 1915.
Peus, Heinrich: Ein positives Programm des Monismus, in: Das Monistische Jahrhundert 2 (43), 1914, S. 1209 – 1213.
Peus, Heinrich: Sitte und Sittlichkeit oder nicht Autorität, sondern Freiheit: Vortrag gehalten in der freireligiösen Gemeinde zu Berlin am 15. März 1891, Berlin 1891.
Peus, Heinrich: Unabhängigkeit der Überzeugung: Vortrag, gehalten in der freireligiösen Gemeinde zu Berlin am 13. April 1890, Berlin 1890.
Pinn, Carl: Das Bildungsmonopol der heutigen Gesellschaft, Berlin 1892.
Plate, Prof. Dr. L.: Ultramontane Weltanschauung und moderne Lebenskunde Orthodoxie und Monismus: Die Anschauungen des Jesuitenpaters Erich Wasmann und die gegen ihn in Berlin gehaltenen Reden, Jena 1907.
Radbruch, Gustav: Die weltliche Gemeinschaftsschule: Verhandlungen des ersten Sozialdemokratischen Kulturtages in Dresden, Stuttgart 1921.
Reichenbach, Andreas: Die religiöse Erziehung und die freien religiösen Gemeinden vor dem kgl. Verwaltungs-Gerichtshof in München, München 1889.
Reichenbach, Andreas: Religion, Kirchenthum und Sozialismus, Solingen (1875).
Rieß, Max (Hg.): J. Gottlieb Fichte: Ein Evangelium der Freiheit, Jena 1905.
Ropp, Friedrich von der: Die Kirche in der Entscheidung, Berlin-Neutempelhof 1933.
Ross, W Stewart: We Want Science, and More than Science, in: Open Court (276), 1892, S. 3479 – 3480.
Schaefer, G. S.: Thesen über die falsche Gefühlsbildung, insbesondere der Mädchen, durch Haus und Schule, Berlin 1885.
Schaxel, Julius: Menschen der Zukunft, Jena 1929.
Schmidt, Heinrich: Ernst Haeckel: Denkmal eines großen Lebens, Jena 1934.
Schmitz, Oscar A. H.: Die Weltanschauung der Halbgebildeten, München 1914.
Schönlank, Bruno: Seid geweiht!: Ein Sprechchorspiel zur Jugendweihe, Berlin 1927.
Schulte, Karl-Anton: Das Zentrum und die neue Zeit: Grundsätze und politischer Ideengehalt der Partei, in: Schulte, Karl-Anton (Hg.): Nationale Arbeit: das Zentrum und sein Wirken in der deutschen Republik, Berlin 1929, S. 31 – 53.
Schweitzer, Carl; Künneth, Walter: Freidenkertum und Kirche: Ein Handbuch, Berlin 1932.
Selbst, Josef: Zeitlage und kirchliches Leben im Jahre 1918/19, in: Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland, Bd. 8: 1918 – 1919, Freiburg im Breisgau 1919, S. 80 – 147.
Sender, Toni: The Autobiography of a German Rebel, New York 1939.
Siemsen, Anna: Psychologische Voraussetzungen des Sozialismus, in: Jennsen, Otto (Hg.): Der lebendige Marxismus: Festgabe zum 70. Geburtstage von Karl Kautsky, Jena 1924, S. 383 – 394.
Siemsen, Anna: Erziehung im Gemeinschaftsgeist, Stuttgart 1921.
Sievers, Max; Wiechert, Trude; Siemsen, Anna u. a.: Laßt uns Kamaraden sein! Eine Jugendweihegabe, Jena 1933.
Sommer, Bruno: Schafft Freidenker-Bibliotheken!, in: Kulturschau: Bibliographischer Anzeiger für die linksgerichtete Literatur 1 (1), 1925, S. 18 – 20.
Spohr, Wilhelm: Kultur der Feste, München 1926 (Dürer Bund: Flugschriften zur Ausdruckskultur).

Stern, Jakob: Halbes und ganzes Freidenkerthum: Zeit- und Streitschrift, Stuttgart 1890.
Stern, Viktor: Kann der Monismus die Religion ersetzen?, in: Das Monistische Jahrhundert 50, 1914, S. 1401 – 1411.
Tille, Alexander: Volksdienst von einem Socialaristokraten, Berlin 1893.
Tönnies, Ferdinand: Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie, Berlin 1926.
Tschirn, Gustav: Christentum, Demokratie und Sozialismus, Vortrag gehalten am 5.10.1921 zur Bundestagung in Hannover, Leipzig 1921.
Ulbricht, Walter: Die Lektüre der Balkantruppen, in: Der Bibliothekar, 09.1918.
Unold, Dr. J.: Monismus und Klerikalismus, Brackwede 1907.
Völkel, Titus (Hg.): Gedichte aus dem Neues Freireligiöses Sonntags-Blatt, o.d.
Vogtherr, Ewald: Moderne Ketzergerichte: Ein Schul- und Ideen-Kampf der freireligiösen Gemeinde zu Berlin, Berlin 1891.
Weber, Max: Politik als Beruf, München und Leipzig 1928.
Weimann, Richard: Die sozialistische Kulturbewegung, in: Kulturwille 7, 1924, S. 108 – 110.
Wille, Bruno: Die Religion der Freude, Berlin 1898.
Wille, Bruno: Philosophie des reinen Mittels, in: Freie Bühne für den Entwicklungskampf der Zeit 3, 1892, S. 21 – 31, 145 – 154, 278 – 288, 406 – 416, 528 – 538, 627 – 633.
Wille, Bruno: Der Naturprediger Guttzeit, in: Freie Bühne 2, 1891, S. 376 – 381.
Zelck, Max: Der Kulturwille des Sozialismus: Jubiläums-Festschrift für die Sozialistische Kulturwoche 1931 in Hamburg: 25 Jahre sozialistische Kulturarbeiter!, 1931.
Zimmermann, Otto: Die Freidenkerbewegung, in: Stimmen aus Maria Laach 80, 1911, S. 274 – 289; 393 – 413; 501 – 523.

Nach 1945 erschienen

Adorno, Theodor W.; Frenkel-Brunswik, Else; Levinson, Daniel u. a.: The Authoritarian Personality, New York, NY 1950.
Adorno, Theodor W.: Studien zum autoritären Charakter, Frankfurt am Main 1973.
Albrecht, Willy: Zwischen Reformismus und Revolution: Die bayerische SPD von den Anfängen bis zur revolutionären Umbruchsphase (1918 – 1920), in: Ostermann, Rainer (Hg.): Freiheit für den Freistaat: Kleine Geschichte der bayerischen SPD, Essen 1994, S. 17 – 59.
Albrecht, Willy: Landtag und Regierung in Bayern am Vorabend der Revolution von 1918: Studien zur gesellschaftlichen und staatlichen Entwicklung Deutschlands von 1912 – 1918, Berlin 1968.
Alemann, Ulrich von; Cepl-Kaufmann, Gertrude; Hecker, Hans u. a. (Hg.): Intellektuelle und Sozialdemokratie, Opladen 2000.
Ameskamp, Simone: On Fire: Cremation in Germany, 1870s–1934, phil. Diss. Georgetown University, 2006.
Anderson, Margaret Lavinia: The Limits of Secularization: On the Problem of the Catholic Revival in Nineteenth-Century Germany, in: The Historical Journal 38 (3), 1995, S. 647 – 670.
Andert, Reinhold; Herzberg, Wolfgang: Der Sturz: Erich Honecker im Kreuzverhör, Berlin 1991.
Anton, Bernward: Die Spaltung der bayerischen Sozialdemokratie im Ersten Weltkrieg und die Entstehung der USPD: Vorgeschichte – Verlauf – Ursachen, phil. Diss. Universität Augsburg, 2015.
Asad, Talal: Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity, Stanford 2003.

Bach, Jürgen: Franz von Papen in der Weimarer Republik: Aktivitäten in Politik und Presse 1918 – 1932, Düsseldorf 1977.
Bahn, Peter: Deutschkatholiken und Freireligiöse: Geschichte und Kultur einer religiös-weltanschaulichen Dissidentengruppe dargestellt am Beispiel der Pfalz, Mainz 1991.
Becher, Johannes R.: Walter Ulbricht: Ein deutscher Arbeitersohn, Berlin 1958.
Beck, Hermann: The Fateful Alliance: German Conservatives and Nazis in 1933: The Machtergreifung in a New Light, New York, NY 2008.
Bell, Daniel: The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties, New York, NY 1965.
Benjamin, Walter: Werke und Nachlass – Kritische Gesamtausgabe, Bd. 19. Hrsg. von Gérard Raulet, 2010.
Berghahn, Volker R.: Imperial Germany, 1871 – 1914: Economy, Society, Culture and Politics, New York, NY 1994.
Berghahn, Volker R.: Der Stahlhelm: Bund der Frontsoldaten 1918 – 1935, Düsseldorf 1966.
Bernstein, Eduard: Eduard Bernsteins Briefwechsel mit Karl Kautsky (1891 – 1895), Frankfurt am Main 2011.
Besier, Gerhard; Piombo, Francesca: The Holy See and Hitler's Germany, Basingstoke 2007.
Blaschke, Olaf: Die Kirchen und der Nationalsozialismus, Stuttgart 2014.
Blasius, Dirk: Weimars Ende: Bürgerkrieg und Politik 1930 – 1933, Göttingen 2005.
Bloch, Ernst: Atheismus im Christentum: Zur Religion des Exodus und des Reichs, Frankfurt am Main 1968.
Bock, Hans Manfred: Die „Literaten- und Studenten-Revolte" der Jungen in der SPD um 1890, in: Das Argument: Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften 13 (63), 1971, S. 22 – 41.
Bohusch, Florian: Verfassungsrechtliche Grundlagen der Glaubensfreiheit: Religionsverfassungsrecht in den deutschen Verfassungsberatungen seit 1848, phil. Diss. Konstanz, 2002.
Bollenbeck, Georg: German Kultur, the Bildungsbürgertum, and Its Susceptibility to National Socialism, in: The German Quarterly 73 (1), 2000, S. 67 – 83.
Bollenbeck, Georg: Bildung und Kultur: Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters, Frankfurt am Main 1996.
Bollenbeck, Georg: Zur Theorie und Geschichte der frühen Arbeiterlebenserinnerungen, Kronberg 1976.
Bölling, Rainer: Volksschullehrer und Politik: Der Deutsche Lehrerverein 1918 – 1933, Göttingen 1978.
Bonnell, Andrew G.: Robert Michels, Socialism, and Modernity, Oxford 2022.
Bonnell, Andrew G.: Red Banners, Books and Beer Mugs: The Mental World of German Social Democrats, 1863 – 1914, Leiden 2020.
Bösch, Frank: Das konservative Milieu: Vereinskultur und lokale Sammlungspolitik in ost- und westdeutschen Regionen (1900 – 1960), Göttingen 2002.
Bourdieu, Pierre: Genese und Struktur des religiösen Feldes, Vergleichende Sozialforschung, 13 (1991), S. 1 – 44.
Bourdieu, Pierre: Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt am Main 2011.
Bracher, Karl Dietrich: Zeit der Ideologien: Eine Geschichte politischen Denkens im 20. Jahrhundert, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1984.
Brakelmann, Günter: Protestantische Kriegstheologie im ersten Weltkrieg: Reinhold Seeberg als Theologe des deutschen Imperialismus, Bielefeld 1974.
Braun, Christina von: Versuch über den Schwindel: Religion, Schrift, Bild, Geschlecht, Zürich 2001.

Brecht, Bertolt: Bertolt Brecht Werke. Berlin 1995.
Brown, Callum G.: Becoming Atheist: Humanism and the Secular West, London 2017.
Brown, Callum G.: The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation, 1800 – 2000, London 2001.
Burchardt, Marian; Wohlrab-Sahr, Monika; Middell, Matthias (Hg.): Multiple secularities beyond the west: religion and modernity in the global age, Berlin 2015.
Burckhardt, Jacob: Jacob Burckhardt Werke, Kritische Gesamtausgabe (KGA), München, Basel 2000.
Burkhardt, Alex: Forgotten, not Forgiven? New German-Language Works on the 1918/1919 German Revolution, in: German Historical Institute London Bulletin 40 (1), 2018.
Buschendorf, Gisela; Wolffgramm, Horst: Weltall, Erde, Mensch: Ein Sammelwerk zur Entwicklungsgeschichte von Natur und Gesellschaft, Berlin 1956.
Cady, Linell Elizabeth; Hurd, Elizabeth (Hg.): Comparative Secularisms in a Global Age, New York, NY 2010.
Carsten, Francis L.: War against War: British and German Radical Movements during the First World War, Berkeley, CA 1982.
Cary, Noel D.: The path to Christian democracy: German Catholics and the party system from Windthorst to Adenauer, Cambridge, MA 1996.
Chenaux, Philippe: L' église catholique et le communisme en Europe (1917 – 1989) de Lénine à Jean-Paul II, Paris 2009.
Chung, Hyun-Back: Die Kunst dem Volke oder dem Proletariat?: Die Geschichte der Freien Volksbühnenbewegung in Berlin 1890 – 1914, Frankfurt am Main 1989.
Clark, Jon: Bruno Schönlank und die Arbeitersprechchor-Bewegung, Köln 1984.
Clark, Katerina: Petersburg: crucible of cultural revolution, Cambridge, MA 1995.
Conway, John S.: The Nazi Persecution of the Churches, 1933 – 1945, Vancouver 1997.
Czok, Karl; Thieme, Horst: Leipzig: Geschichte der Stadt in Wort und Bild, 1978.
Dale, Gareth: Karl Polanyi: A Life on the Left, New York, NY 2016.
Daum, Andreas: Wissenschaftspopularisierung im 19. Jahrhundert: Bürgerliche Kultur, naturwissenschaftliche Bildung und die deutsche Öffentlichkeit, 1848 – 1914, München 1998.
Daum, Andreas: Naturwissenschaften und Öffentlichkeit in der deutschen Gesellschaft: Zu den Anfängen einer Populärwissenschaft nach der Revolution von 1848, in: Historische Zeitschrift 267, 1998, S. 57 – 90.
Deak, Istvan: Weimar Germany's Left-wing Intellectuals: A Political History of the Weltbühne and its Circle, Berkeley, CA 1968.
Depkat, Volker: Lebenswenden und Zeitenwenden: Deutsche Politiker und die Erfahrungen des 20. Jahrhunderts, Berlin 2007.
Dickinson, Edward Ross: Dancing in the Blood: Modern Dance and European Culture on the Eve of the First World War, New York, NY 2017.
Dickinson, Edward Ross: Reflections on Feminism and Monism in the Kaiserreich 1900 – 1913, in: Central European History 34 (2), 2001, S. 191 – 230.
Diederichs, Eugen: Selbstzeugnisse und Briefe von Zeitgenossen, Düsseldorf 1967.
Dose, Ralf: Magnus Hirschfeld and the Origins of the Gay Liberation Movement, New York, NY 2014.
Dowe, Dieter (Hg.): Protokoll der Partei-Ausschuß-Sitzung vom 19. und 20. Dezember 1913, in: Protokolle der Sitzungen des Parteiausschusses der SPD 1912 bis 1921, Berlin 1980.
Eichler, Willi: Weltanschauung und Politik: Reden und Aufsätze, Frankfurt am Main 1967.
Eichler, Willi: Christentum und Sozialismus, Bonn 1950.

Eley, Geoff: Reshaping the German Right: Radical Nationalism and Political Change after Bismarck, New Haven, CT 1980.
Emmerich, Wolfgang: Proletarische Lebensläufe: Autobiographische Dokumente zur Entstehung der zweiten Kultur in Deutschland, 2 Bde., Reinbek bei Hamburg, 1974 – 1975.
Enders, Susanne: Moralunterricht und Lebenskunde, Bad Heilbrunn 2002.
Engelmann, Dieter: Rätekonzeptionelle Vorstellungen während der deutschen Novemberrevolution, in: Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung 25 (6), 1983, S. 797 – 809.
Eppe, Heinrich: Erziehung für eine Zukunft, die nicht kam? Zur Bedeutung und Aktualität der politischen Pädagogik Kurt Löwensteins, Oer-Erkenschwick 1989.
Epstein, Klaus: Matthias Erzberger und das Dilemma der deutschen Demokratie, Berlin 1962.
Ericksen, Robert P.: Complicity in the Holocaust: Churches and Universities in Nazi Germany, New York, NY 2012.
Ermel, Horst: Die Kirchenaustrittsbewegung im Deutschen Reich 1906 bis 1914: Studien zum Widerstand gegen die soziale und politische Kontrolle unter dem Staatskirchentum, phil. Diss. Köln, 1971.
Evans, Richard: Sozialdemokratie und Frauenemanzipation im deutschen Kaiserreich, übers. v. Sebald, W.G., Berlin 1979.
Fallada, Hans: Kleiner Mann, was nun?, Frankfurt am Main 1972.
Falter, Jürgen: The First German Volkspartei: The Social Foundations of the NSDAP, in: Rohe, Karl (Hg.): Elections, Parties and Political Traditions: Social Foundations of German Parties and Party Systems, 1867 – 1987, New York, NY 1990, S. 53 – 81.
Fandel, Thomas: Konfession und Nationalsozialismus: Evangelische und katholische Pfarrer in der Pfalz 1930 – 1939, Paderborn 1997.
Fangerau, Heiner: Monism, Racial Hygiene, and National Socialism, in: Weir, Todd H. (Hg.): Monism: Science, Philosophy, Religion, and the History of a Worldview, London 2012, S. 223 – 247.
Fausto-Sterling, Anne: Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men, New York, NY 1992.
Ferdinand, Ursula: Das Malthusische Erbe: Entwicklungsstränge der Bevölkerungstheorie im 19. Jahrhundert und deren Einfluss auf die radikale Frauenbewegung in Deutschland, Münster 1999.
Fincke, Andreas: Freidenker – Freigeister – Freireligiöse: Kirchenkritische Organisationen in Deutschland seit 1989, Berlin 2002.
Fleischmann-Bisten, Walter; Grote, Heiner: Protestanten auf dem Wege: Geschichte des Evangelischen Bundes, Göttingen 1986.
Franck, Mario: Walter Ulbricht: Eine deutsche Biographie, Berlin 2001.
Fricke, Dieter: Der Zehn-Gebote-Hoffmann, in: Werden: Jahrbuch für die deutschen Gewerkschaften, 1997, S. 90 – 106.
Fricke, Dieter: Handbuch zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung 1869 bis 1917, Bd. 1/2, Berlin 1987.
Fricke, Dieter: Deutscher Monistenbund, in: Lexikon zur Parteiengeschichte: Die bürgerlichen und kleinbürgerlichen Parteien und Verbände in Deutschland (1789 – 1945), Bd. III, Leipzig 1984, S. 190 – 196.
Fricke, Dieter: Deutsche Demokraten: Die nichtproletarischen demokratischen Kräfte in der deutschen Geschichte 1830 bis 1945, Berlin 1981.
Fricke, Dieter: Julius Schaxel (1887 – 1943). Leben und Kampf eines marxistischen deutschen Naturwissenschaftlers und Hochschullehrers, Jena 1964.

Fricke, Dieter; Knaack, Rudolf (Hg.): Dokumente aus geheimen Archiven: Übersichten der Berliner politischen Polizei über die allgemeine Lage der sozialdemokratischen und anarchistischen Bewegung 1878 – 1913, Berlin 2004.

Friedemann, Peter (Hg.): Materialien zum politischen Richtungsstreit in der deutschen Sozialdemokratie 1890 – 1917, Frankfurt am Main 1978.

Fritz, Hartmut: Otto Dibelius: Ein Kirchenmann in der Zeit zwischen Monarchie und Diktatur, Göttingen 1998.

Fritzsche, Peter: Did Weimar Fail?, in: The Journal of Modern History 68 (3), 01. 09. 1996, S. 629 – 656.

Gailus, Manfred: „Ein Volk—ein Reich—ein Glaube"? Religiöse Pluralisierungen in der NS-Weltanschauungsdiktatur, in: Graf, Friedrich Wilhelm; Große Kracht, Klaus (Hg.): Europäische Religionsgeschichte im 20. Jahrhundert, Köln 2007, S. 247 – 268.

Gailus, Manfred: Gläubige Zeiten: Religiosität im Dritten Reich, Berlin 2021.

Gailus, Manfred: Protestantismus und Nationalsozialismus: Studien zur nationalsozialistischen Durchdringung des protestantischen Sozialmilieus in Berlin, Köln 2001.

Gasman, Daniel: The Scientific Origins of National Socialism: Social Darwinism in Ernst Haeckel and the German Monist League, London 1971.

Gay, Peter: The Dilemma of Democratic Socialism: Eduard Bernstein's Challenge to Marx, New York, NY 1962.

Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt am Main, 1983.

Georgieff, Andrey: Nacktheit und Kultur: Adolf Koch und die proletarische Freikörperkultur, Wien 2005.

Gerisch, Karl Alwin: Erzgebirgisches Volk: Erinnerungen, Hammerbrücke 2008.

Gerwarth, Robert: November 1918: The German Revolution, Oxford 2020.

Geyer, Curt, Die Revolutionäre Illusion, Stuttgart, 1976.

Gilcher-Holtey, Ingrid: Das Mandat des Intellektuellen: Karl Kautsky und die Sozialdemokratie, Berlin 1986.

Gleixner, Johannes: Socialist Secularism between Nation, State, and the Transnational Movement: The International of Proletarian Freethinkers in Central and Eastern Europe, in: Kosuch, Carolin (Hg.): Freethinkers in Europe: National and Transnational Secularities, 1789 – 1920s, Berlin 2020, S. 235 – 270.

Gliboff, Sander: Monism and morphology at the turn of the twentieth century, in: Weir, Todd H. (Hg.): Monism: Science, Philosophy, Religion, and the History of a Worldview, New York, NY 2012.

Globig, Fritz: Aber verbunden sind wir mächtig: Aus der Geschichte der Arbeiterjugendbewegung, Berlin 1958.

Goch, Stefan: Sozialdemokratische Arbeiterbewegung im Ruhrgebiet: Eine Untersuchung am Beispiel Gelsenkirchen, Düsseldorf 1990.

Gogarten, Friedrich: Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: Die Säkularisierung als theologisches Problem, München 1966.

Gollwitzer, Helmut: Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube, München 1965.

Gorsen, Peter; Knödler-Bunte, Eberhard (Hg.): Proletkult 2: Zur Praxis und Theorie einer proletarischen Kulturrevolution in Sowjetrussland 1971 – 1925, Dokumentation, Stuttgart 1974.

Goschler, Constantin: Rudolf Virchow: Mediziner, Anthropologe, Politiker, Köln 2002.

Gottwald, Herbert: Volksverein für das katholische Deutschland, in: Lexikon zur Parteiengeschichte: Die bürgerlichen und kleinbürgerlichen Parteien und Verbände in Deutschland (1789 – 1945), Leipzig 1986, S. 436 – 466.

Graf, Friedrich Wilhelm: Die Politisierung des religiösen Bewußtseins: Die bürgerlichen Religionsparteien im deutschen Vormärz, Stuttgart 1978.
Grau, Bernhard: Kurt Eisner 1867 – 1919: Eine Biographie, München 2001.
Gregory, Frederick: Proto-Monism in German Philosophy, Theology, and Science, 1800 – 1845, in: Weir, Todd H. (Hg.): Monism: Science, Philosophy, Religion, and the History of a Worldview, New York, NY 2012, S. 45 – 69.
Gregory, Frederick: Scientific versus Dialectical Materialism: A Clash of Ideologies in Nineteenth-Century German Radicalism, in: Isis 68 (2), 01. 06. 1977, S. 206 – 223.
Greschat, Martin: Der Erste Weltkrieg und die Christenheit: Ein globaler Überblick, Stuttgart 2014.
Griffioen, Sjoerd: Contesting Modernity in the German Secularization Debate: Karl Löwith, Hans Blumenberg and Carl Schmitt in Polemical Contexts, Leiden 2022.
Groh, Dieter: Negative Integration und revolutionärer Attentismus: Die deutsche Sozialdemokratie am Vorabend des Ersten Weltkrieges, Frankfurt am Main 1973.
Gronow, Jukka: On the Formation of Marxism: Karl Kautsky's Theory of Capitalism, the Marxism of the Second International and Karl Marx's Critique of Political Economy, Leiden 2015.
Groschopp, Horst: Weltliche Schule und Lebenskunde: Dokumente und Texte zur Hundertjahrfeier ihrer praktischen Innovation 1920, Aschaffenburg 2020.
Groschopp, Horst: Dissidenten: Freidenkerei und Kultur in Deutschland, Berlin 1997.
Groschopp, Horst (Hg.), Umworbene „dritte Konfession", Befunde über die Konfessionsfreien in Deutschland, Berlin 2006.
Groschopp, Horst: Weltwende zu einer neuen Kultur: Beiheft zum fotomechanischen Nachdruck von Otto Rühles „Illustrierter Kultur- und Sittengeschichte des Proletariats", unver., 1991.
Groschopp, Horst: Zwischen Bierabend und Bildungsverein: Zur Kulturarbeit in der deutschen Arbeiterbewegung vor 1914, Berlin 1985.
Groschopp, Horst; Müller, Eckhard (Hg.): Letzter Versuch einer Offensive: der Verband der Freidenker der DDR (1988 – 1990), Aschaffenburg 2013.
Grossmann, Atina: Magnus Hirschfeld, Sexualreform und die Neue Frau: Das Institut für Sexualwissenschaft und das Weimarer Berlin, in: Kotowski, Elke-Vera; Schoeps, Julius H. (Hg.): Der Sexualreformer Magnus Hirschfeld: Ein Leben im Spannungsfeld von Wissenschaft, Politik und Gesellschaft, Berlin 2004.
Grzesinski, Albert: Im Kampf um die deutsche Republik: Erinnerungen eines Sozialdemokraten, München 2001.
Günther, Katharina: Literarische Gruppenbildung im Berliner Naturalismus, Bonn 1972.
Guttsman, Wilhelm Leo: Workers' Culture in Weimar Germany: Between Tradition and Commitment, New York, NY 1990.
Guttsman, Wilhelm Leo: Arbeiterkultur in der Spannung von Systembejahung und Klassenkampf, in: Lehmann, Albrecht (Hg.): Studien zur Arbeiterkultur: Beiträge der 2. Arbeitstagung der Kommission „Arbeiterkultur" in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Hamburg vom 8. bis 12. Mai 1983, Münster 1984, S. 13 – 40.
Guttsman, Wilhelm Leo: The German Social Democratic Party, 1875 – 1933, London 1981.
Haag, Norbert: Protestantisches Milieu in der Provinz: Das württembergische Dekanat Herrenberg 1918 bis 1945, Epfendorf 2007.
Habermas, Rebekka: Secularism in the Long Nineteenth Century between the Global and the Local, in: Habermas, Rebekka (Hg.): Negotiating the Secular and the Religious in the German Empire: Transnational Approaches, New York, NY 2019, S. 115 – 142.

Hake, Sabine: The Proletarian Dream: Socialism, Culture, and Emotion in Germany 1863 – 1933, Berlin 2017.
Haraway, Donna: Simians, Cyborgs, and Women: the Reinvention of Nature, New York, NY 1991.
Harder, Ernesto: Vordenker der „ethischen Revolution", Willi Eichler und das Godesberger Programm der SPD, Bonn 2013.
Hastings, Derek: Catholicism and the Roots of Nazism: Religious Identity and National Socialism, Oxford 2010.
Healy, Roísin: The Jesuit Specter in Imperial Germany, Leiden 2003.
Hehl, Ulrich von: Staatsverständnis und Strategie des politischen Katholizismus in der Weimarer Republik, in: Bracher, Karl Dietrich; Funke, Manfred; Jacobson, Hans-Adolf (Hg.): Die Weimarer Republik 1918 – 1933: Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Bonn 1987, S. 238 – 253.
Heidegger, Martin: Zeit des Weltbilds, Gesamtausgabe, I/5, Frankfurt am Main 1977.
Heidenreich, Frank: Arbeiterkulturbewegung und Sozialdemokratie in Sachsen vor 1933, Weimar 1995.
Heimann, Siegfried; Walter, Franz: Religiöse Sozialisten und Freidenker in der Weimarer Republik, Bonn 1993.
Heitzer, Horst: Deutscher Katholizismus und „Bolschewismusgefahr" bis 1933, in: Historisches Jahrbuch 113, 1993, S. 355 – 387.
Hergemöller, Bernd-Ulrich; Clarus, Nicolai (Hg.): Mann für Mann: Biographisches Lexikon zur Geschichte von Freundesliebe und männlicher Sexualität im deutschen Sprachraum, Bd. 1, Münster 2010.
Herzer, Manfred: Magnus Hirschfeld und seine Zeit, München 2017.
Herzer, Manfred: Magnus Hirschfeld: Leben und Werk eines jüdischen, schwulen und sozialistischen Sexologen, Frankfurt am Main 1992.
Herzog, Dagmar: Intimacy and Exclusion: Religious Politics in Pre-Revolutionary Baden, Princeton, NJ 1996.
Hess, Harro: Aus der Geschichte der Berliner Gesellschaft Urania 1888 – 1927, Berlin 1979.
Hesselbarth, Mario: Gelebte Ideen: Sozialisten in Thüringen: Biographische Skizzen, Erfurt 2006.
Hickey, Stephen H. F.: Workers in Imperial Germany: The Miners of the Ruhr, Oxford 1985.
Hindenburg, Barbara von: Biographisches Handbuch der Abgeordneten des Preußischen Landtags: Verfassunggebende Preußische Landesversammlung und Preußischer Landtag 1919 – 1933, Frankfurt am Main; New York 2017.
Hitler, Adolf: Hitler: Reden, Schriften, Anordnungen, Bd. II/1, IV/1, IV/3, München 1992, 1996, 1999.
Hitzer, Bettina: Im Netz der Liebe: Die protestantische Kirche und ihre Zuwanderer in der Metropole Berlin (1849 – 1914), Köln 2006.
Hoelz, Max: Vom „Weißen Kreuz" zur roten Fahne: Jugend-, Kampf- und Zuchthauserlebnisse, Frankfurt am Main 1984.
Hoffrogge, Ralf: Working-Class Politics in the German Revolution, Leiden 2014.
Höhle, Thomas: Franz Mehring: Sein Weg zum Marxismus 1869 – 1891, Berlin 1958.
Hölscher, Lucian (Hg.): Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland: Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg, Berlin 2001.
Hölscher, Lucian: Weltgericht oder Revolution: Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich, Stuttgart 1989.
Holz, Arno, Werke, Berlin 1961 – 1964.
Hopwood, Nick: Producing a Socialist Popular Science in the Weimar Republic, in: History Workshop Journal (41), 1996, S. 117 – 153.

Horkheimer, Max: The Impotence of the German Working Class (1927), in: Kaes, Anton; Jay, Martin (Hg.): The Weimar Republic sourcebook, Berkeley, CA 1994, S. 316 – 317.
Huber, Ernst Rudolf: Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789, Stuttgart 1984.
Hübinger, Gangolf: Die monistische Bewegung: Sozialingenieure und Kulturprediger, in: Kultur und Kulturwissenschaften um 1900, Stuttgart 1997, S. 246 – 259.
Hübinger, Gangolf: Eugen Diederichs' Bemühungen um die Grundlegung einer neuen Geisteskultur, in: Mommsen, Wolfgang (Hg.): Kultur und Krieg: Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg, München 1996, S. 259 – 274.
Hübinger, Gangolf: Kulturprotestantismus und Politik: Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994.
Hübinger, Gangolf; Hertfelder, Thomas (Hg.): Kritik und Mandat: Intellektuelle in der deutschen Politik, Stuttgart 2000.
Hurd, Elizabeth: The Politics of Secularism in International Relations, Princeton, NJ 2008.
Hurd, Elizabeth: The Political Authority of Secularism in International Relations, in: European Journal of International Relations 10 (2), 2004, S. 235 – 262.
Hürten, Heinz: Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1918 – 1933, 2 Bd., Paderborn 2007.
Hürten, Heinz: Deutsche Katholiken 1918 – 1945, Paderborn 1992.
Hürter, Johannes: Wilhelm Groener: Reichswehrminister am Ende der Weimarer Republik (1928 – 1932), München 1993.
Husband, William: „Godless Communists": Atheism and Society in Soviet Russia, 1917 – 1932, DeKalb, IL 2000.
Hutten, Karl: Die Situation im Bereich der Weltanschauungen und Sekten, in: EZW-Information (4), 1962.
Isemeyer, Manfred: Freigeistige Bewegungen in der Bundesrepublik 1945 bis 1990, in: Humanismus Aktuell (20), 2007, S. 84 – 95.
Isemeyer, Manfred: 100 Jahre proletarische Jugendweihe in Deutschland: Ein historischer Überblick, in: Feste der Arbeiterbewegung: 100 Jahre Jugendweihe, Berlin 1989, S. 11 – 38.
Isemeyer, Manfred; Sühl, Klaus: Feste der Arbeiterbewegung: 100 Jahre Jugendweihe, Berlin 1989.
Ishida, Yugi: Jungkonservative in der Weimarer Republik: Der Ring-Kreis 1928 – 1933, Frankfurt am Main 1988.
James, William: The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature, New York, NY 1994.
Janke, Pia: Politische Massenfestspiele in Österreich zwischen 1918 und 1938, Köln 2010.
Jones, Larry Eugene: Hitler versus Hindenburg: The 1932 Presidential Elections and the End of the Weimar Republic, Cambridge 2016.
Jones, Larry Eugene (Hg.): The German Right in the Weimar Republic: Studies in the History of German Conservatism, Nationalism, and Antisemitism, New York, NY 2014.
Jones, Larry Eugene: Franz von Papen, Catholic Conservatives, and the Establishment of the Third Reich, 1933 – 1934, in: Journal of Modern History 83 (2), 2011, S. 272 – 318.
Kaiser, Jochen-Christoph: Sozialdemokratie und „praktische" Religionskritik: Das Beispiel der Kirchenaustrittsbewegung 1878 – 1914, in: Archiv für Sozialgeschichte 22, 1982, S. 263 – 298.
Kaiser, Jochen-Christoph: Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik: Proletarische Freidenkerverbände in Kaiserreich und Weimarer Republik, Stuttgart 1981.
Kaiser, Jochen-Christoph: Max Sievers in der Emigration 1933 – 1944, in: IWK 16, 1980, S. 33 – 57.
Kaiser, Ulrich: Realpolitik oder antibolschewistischer Kreuzzug? Zum Zusammenhang von Rußlandbild und Rußlandpolitik der deutschen Zentrumspartei 1917 – 1933, Frankfurt am Main 2005.
Kaiser, Wolfram: Christian Democracy and the Origins of European Union, Cambridge 2007.

Kaschuba, Wolfgang: Lebenswelt und Kultur der unterbürgerlichen Schichten im 19. und 20. Jahrhundert, Berlin 2010.
Kautsky, Karl: Das Erfurter Programm: In seinen grundsätzlichen Teil erläutert, hg. v. Miller, Suzanne, Berlin 1974.
Kelly, Alfred (Hg.): The German Worker: Working-Class Autobiographies from the Age of Industrialization, Berkeley, CA 1987.
Kelly, Alfred: The Descent of Darwin: The Popularization of Darwinism in Germany, 1860 – 1914, Chapel Hill, NC 1981.
Kerbs, Diethart; Reulecke, Jürgen (Hg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen: 1880 – 1933, Wuppertal 1998.
Kerr, Alfred: Wo liegt Berlin? Briefe aus der Reichshauptstadt 1895 – 1900, Berlin 1997.
Kerr, Alfred: Warum fließt der Rhein nicht durch Berlin? Briefe eines europäischen Flaneurs 1895 – 1900, Berlin 1999.
Kittel, Manfred: Konfessioneller Konflikt und politische Kultur in der Weimarer Republik, in: Blaschke, Olaf (Hg.): Konfessionen im Konflikt Deutschland zwischen 1800 und 1970: Ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002, S. 243 – 297.
Klein, Wolfgang (Hg.): Paris 1935: Erster Internationaler Schriftstellerkongress zur Verteidigung der Kultur: Reden und Dokumente, Berlin 1982.
Klemm, Peter: Ernst Haeckel: Der Ketzer von Jena, Berlin 1966.
Klenke, Dietmar: Die SPD-Linke in der Weimarer Republik, Münster 1987.
Kluge, Walter: August Pfannkuche: Sein Leben und Wirken, Mehlbergen 1982.
Knesebeck, Alexandra von dem: Käthe Kollwitz: Die prägenden Jahre, Petersberg 1998.
Koch-Baumgarten, Sigrid: Aufstand der Avantgarde: Die Märzaktionen der KPD 1921, Frankfurt 1986.
Koehne, Samuel: Reassessing The Holy Reich: Leading Nazis' Views on Confession, Community and „Jewish" Materialism, in: Journal of Contemporary History 48 (3), 2013, S. 423 – 445.
Koestler, Arthur: The Case of the Midwife Toad, New York, NY 1971.
Kołakowski, Leszek: The Concept of the Left, in: Ogelsby, Carl (Hg.): The New Left Reader, New York, NY 1969, S. 144 – 158.
Kolb, Eberhard: 1918/19: Die steckengebliebene Revolution, in: Wendepunkte deutscher Geschichte 1848 – 1990, Frankfurt am Main 2001, S. 99 – 125.
Könke, Günter: Organisierter Kapitalismus, Sozialdemokratie und Staat: Eine Studie zur Ideologie der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung in der Weimarer Republik (1924 – 1932), Stuttgart 1987.
Koselleck, Reinhart: Kritik und Krise: Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Frankfurt am Main 1976.
Kosuch, Carolin (Hg.): Freethinkers in Europe: National and Transnational Secularities, 1789–1920s, Berlin 2020.
Kozlov, Nicholas N.; Weitz, Eric D.: Reflections on the Origins of the „Third Period": Bukharin, the Comintern, and the Political Economy of Weimar Germany, in: Journal of Contemporary History 24 (3), 1989, S. 387 – 410.
Krabbe, Wolfgang: Die gescheiterte Zukunft der Ersten Republik: Jugendorganisationen bürgerlichen Parteien im Weimarer Staat (1918 – 1933), Opladen 1995.
Krabbe, Wolfgang: Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform: Strukturmerkmale einer sozialreformerischen Bewegung im Deutschland der Industrialisierungsperiode, Göttingen 1974.
Kreml, William: The Anti-Authoritarian Personality, Oxford 1977.

Kristin, McGuire: Feminist Politics beyond the Reichstag: Helene Stöcker and Visions of Reform, in: Canning, Kathleen; Kerstin, Barndt; Kristin, McGuire (Hg.): Weimar publics/Weimar subjects: Rethinking the political culture of Germany in the 1920s, New York, NY 2010.
Kuessner, Dietrich: Landesbischof D. Alexander Bernewitz 1863 – 1935, Braunschweig 1985.
Kuhlemann, Frank-Michael: Modernisierung und Disziplinierung: Sozialgeschichte des preußischen Volksschulwesens 1794 – 1872, Göttingen 1992.
Kühnel, Klaus: Freiheit du siegst: Leben und Sterben der Agnes Wabnitz, Berlin 2008.
Kupfer, Torsten: Der Weg zum Bündnis: Liberale und Sozialdemokraten in Dessau und Anhalt im Kaiserreich, Köln 1998.
Lamberti, Marjorie: State, Society and the Elementary School in Imperial Germany, New York, NY 1989.
Lange, Ines: Auf der Suche nach dem „Neuen Menschen“: Die Heimvolkshochschule Tinz und die Geraer Gemeinschaftsschule, in: Stromauf: Das Moderne Gera zwischen 1900 und 1930, Jena 2005, S. 121 – 126.
Langewiesche, Dieter: Erwachsenenbildung, in: Langewiesche, Dieter; Tenorth, Heinz-Elmar (Hg.): Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte: Band V 1918 – 1945, München 1989, S. 337 – 370.
Langewiesche, Dieter: Die Arbeitswelt in den Zukunftsentwürfen des Weimarer Kultursozialismus, in: Lehmann, Albrecht (Hg.): Studien zur Arbeiterkultur, Münster 1984, S. 41 – 58.
Langewiesche, Dieter: Politik – Gesellschaft – Kultur: Zur Problematik von Arbeiterkultur und kulturellen Arbeiterorganisationen in Deutschland nach dem 1. Weltkrieg, in: Archiv für Sozialgeschichte 22, 1982, S. 358 – 402.
Langewiesche, Dieter: Arbeiterkultur in Österreich, in: Ritter, Gerhard A. (Hg.): Arbeiterkultur, Königstein/Ts. 1979, S. 40 – 57.
Langewiesche, Dieter; Schönhoven, Klaus: Arbeiterbibliotheken und Arbeiterlektüre im Wilhelminischen Deutschland, in: Archiv für Sozialgeschichte 16, 1976, S. 135 – 204.
Laqueur, Thomas: The Work of the Dead, Princeton, NJ 2015.
Laser, Björn: Kulturbolschewismus! Zur Diskurssemantik der „totalen Krise“ 1929 – 1933, Frankfurt am Main 2010.
Lemke-Müller, Sabine: Ethischer Sozialismus und Soziale Demokratie: Der politische Weg Willi Eichlers vom ISK zur SPD, Bonn 1988.
Lenin, Vladimir I. W. I. Lenin Werke, Berlin 1956 – 1974.
Letkemann, Peter: Das Berliner Panoptikum: Namen, Häuser, und Schicksale, in: Mitteilungen des Vereins für die Geschichte Berlins 69 (11), 1973, S. 319 – 326.
Lewin, Ludwig: Zur Geschichte der Lessing-Hochschule: Berlin 1914 – 1933, in: Berliner Arbeitsblätter für die Deutsche Volkshochschule 11, 1960, S. 1 – 48.
Lidtke, Vernon L.: The Alternative Culture: Socialist Labor in Imperial Germany, New York, NY 1985.
Lidtke, Vernon L.: August Bebel and German Social Democracy’s Relation to the Christian Churches, in: Journal of the History of Ideas 27 (2), 06.1966, S. 245 – 264.
Lidtke, Vernon L.: The Outlawed Party: Social Democracy in Germany 1878 – 1890, Princeton, NJ 1966.
Liebknecht, Karl: Die Bewegungsgesetze der gesellschaftlichen Entwicklung: Fragment, hg. v. Schulze, Thomas, Frankfurt am Main 1995.
Lindenberger, Thomas: Straßenpolitik: Zur Sozialgeschichte der öffentlichen Ordnung in Berlin 1900 bis 1914, Bonn 1995.
Linse, Ulrich: Organisierter Anarchismus im Deutschen Kaiserreich von 1871, Berlin 1969.

Linse, Ulrich: Die Anarchisten und die Münchner Novemberrevolution, in: Bosl, Karl (Hg.): Bayern im Umbruch: Die Revolution von 1918, ihre Voraussetzungen, ihr Verlauf und ihre Folgen, München 1969, S. 37 – 73.
Löbe, Paul: Der Weg war lang: Erinnerungen, Berlin 1956.
Löbe, Paul: Erinnerungen eines Reichstagspräsidenten, Berlin 1949.
Lösche, Peter; Walter, Franz: Zur Organisationskultur der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung in der Weimarer Republik: Niedergang der Klassenkultur oder solidargemeinschaftlicher Höhepunkt?, in: Geschichte und Gesellschaft 15 (4), 1989, S. 511 – 536.
Löwenstein, Kurt: Sozialismus und Erziehung: Eine Auswahl aus den Schriften 1919 – 1933, Berlin 1976.
Lübbe, Hermann: Die Religion und das Ende der wissenschaftlichen Weltanschauung, in: Grenzen und Grenzüberschreitungen: XIX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bonn, 23. – 27. September 2002, Berlin 2015, S. 207 – 221.
Lübbe, Hermann: Politische Philosophie in Deutschland: Studien zu ihrer Geschichte, Basel 1963.
Luhmann, Niklas: Soziale Systeme, Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main 1984.
Mah, Harold: Phantasies of the Public Sphere: Rethinking the Habermas of Historians, in: Journal of Modern History 72 (1), 2000, S. 153 – 182.
Maier, Hans; Schäfer, Michael: Totalitarismus und Politische Religionen: Konzepten des Diktaturenvergleiches, Paderborn 1997.
Malia, Martin: The Soviet Tragedy: A History of Socialism in Russia, 1917 – 1991, New York, NY 1994.
Malinowski, Stephan: Vom König zum Führer: Sozialer Niedergang und politische Radikalisierung im deutschen Adel zwischen Kaiserreich und NS-Staat, Berlin 2003.
Marcuse, Herbert: One Dimensional Man: The ideology of industrial society, London 1968.
Martin, Biddy: Woman and Modernity: The (Life)Styles of Lou Andreas-Salome, Ithaca, NY 1991.
Marwinski, Felicitas: Sozialdemokratie und Volksbildung: Leben und Wirken Gustav Hennigs als Bibliothekar, München 1994.
Maslowski, Peter: Klerikalismus und Proletariat: Zur Religionsfrage und andere frühe Schriften, Aschaffenburg 2003.
Materna, Ingo; Schreckenbach, Hans-Joachim: Dokumente aus geheimen Archiven: Berichte des Berliner Polizeipräsidenten zur Stimmung und Lage der Bevölkerung in Berlin, Bd. 4, Weimar 1987.
Matthiesen, Helge: Greifswald in Vorpommern: konservatives Milieu im Kaiserreich, in Demokratie und Diktatur 1900 – 1990, Düsseldorf 2000.
Matysik, Tracie: When Spinoza met Marx: Experiments in Nonhumanist Activity, Chicago 2022.
Matysik, Tracie: Reforming the Moral Subject: Ethics and Sexuality in Central Europe, 1890 – 1930, Ithaca, NY 2008.
Maurer, Warren R.: Understanding Gerhart Hauptmann, Columbia, SC 1992.
Maynes, Mary Jo: Taking the Hard Road: Life Course in French and German Workers' Autobiographies in the Era of Industrialization, Chapel Hill, NC 1995.
Mehnert, Gottfried: Evangelische Kirche und Politik 1917 – 1919: Die politischen Strömungen im deutschen Protestantismus von der Julikrise 1917 bis zum Herbst 1919, Düsseldorf 1959.
Mehnert, Klaus: Twilight of the Young: The Radical Movements of the 1960's and their Legacy, New York, NY 1977.
Meier, Andreas: Struktur und Geschichte der Jugendweihen/Jugendfeiern, Sankt Augustin 2001.
Mende, Hans-Jürgen (Hg.): Berliner Stadtverordnete von 1809 bis 2001: Eine Dokumentation, Berlin 2001.

Mensing, Björn: Pfarrer und Nationalsozialismus: Geschichte einer Verstrickung am Beispiel der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Bayreuth 1999.
Mildenberger, Florian: Magnus Hirschfeld und der Monismus: Wechselseitige Befruchtung oder Austausch on Irrtümer?, in: Würzburger medizinhistorische Mitteilungen 26, 2007, S. 75 – 109.
Miller, Susanne: Die Bürde der Macht: Die deutsche Sozialdemokratie 1918 – 1920, Düsseldorf 1978.
Mohl, Ernst Theodor: Ein Kapitel zur Frühgeschichte des Revisionismus, in: Die Zukunft: Socialistische Revue, Glashütten im Taunus 1971 [1877 – 78], S. I–XII.
Möhring, Maren: Marmorleiber: Körperbildung in der deutschen Nacktkultur (1890 – 1930), Köln 2004.
Mommsen, Wolfgang J.: Max Weber und die deutsche Politik 1890 – 1920, Tübingen 1974.
Morgan, David: Ernst Däumig and the German Revolution of 1918, in: Central European History 15 (4), 1982, S. 303 – 331.
Morgan, David: The Socialist Left and the German Revolution: The History of the Independent Social Democratic Party 1917 – 1922, Ithaca, NY 1975.
Morina, Christina: Die Erfindung des Marxismus: Wie eine Idee die Welt eroberte, München 2017.
Morsey, Rudolf: Die Deutsche Zentrumspartei: 1917 – 1923, Düsseldorf 1966.
Muldoon, James: The Birth of Council Communism, in: Kets, Gaard; Muldoon, James (Hg.): The German Revolution and Political Theory, Cham 2019, S. 339 – 360.
Müller, Dirk: Gewerkschaftliche Versammlungsdemokratie und Arbeiterdelegierte vor 1918: Ein Beitrag zur Geschichte des Lokalismus, des Syndikalismus und der entstehenden Rätebewegung, Berlin 1985.
Müller, Dirk: Idealismus und Revolution: Zur Opposition der Jungen gegen den Sozialdemokratischen Parteivorstand 1890 bis 1894, Berlin 1975.
Müller, Heiner: Stücke, Berlin 1975.
Müller-Dreier, Armin: Konfession in Politik, Gesellschaft und Kultur des Kaiserreichs: Der Evangelische Bund 1886 – 1914, Gütersloh 1998.
Münchow, Ursula: Arbeiterbewegung und Literatur 1860 – 1914, Berlin 1981.
Münzenberg, Willi: Die dritte Front: Autobiographische Aufzeichnungen, Frankfurt am Main 1972.
Na'aman, Shlomo: Gibt es einen „Wissenschaftlichen Sozialismus"? Marx, Engels und das Verhältnis zwischen sozialistischen Intellektuellen und den Lernprozessen der Arbeiterbewegung, Hannover 1979.
Nanko, Ulrich: Das Spektrum völkisch-religiöser Organisationen von der Jahrhundertwende bis ins „Dritte Reich", in: Schnurbein, Stefanie von; Ulbricht, Justus (Hg.): Völkische Religion und Krisen der Moderne: Entwürfe „arteigener" Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende, Würzburg 2001, S. 208 – 226.
Naumann, Horst: Ernst Däumig – ein freireligiöser Revolutionär, in: „Kein Jenseits ist, kein Aufersteh'n". Freireligiöse in der Berliner Kulturgeschichte, Berlin 1998, S. 190 – 199.
Neef, Katharina: Politicizing a (Non)Religious Act: The Secularist Church Exit Propaganda of the Komitee Konfessionslos (1908 – 1914), in: Kosuch, Carolin (Hg.): Freethinkers in Europe: National and Transnational Secularities, 1789–1920s, Berlin 2020, S. 297 – 330.
Neef, Katharina: Die Entstehung der Soziologie aus der Sozialreform eine Fachgeschichte, Frankfurt am Main 2012.
Neliba, Günter: Wilhelm Frick: der Legalist des Unrechtsstaates, Paderborn 1992.
Neumann, Sigmund: Die Parteien der Weimarer Republik, Stuttgart 1965.
Newton, Robert P.: Form in the Menschheitsdämmerung: A Study of Prosodic Elements and Style in German Expressionist Poetry, Den Haag 1971.

Niess, Ulrich: Hermann Heimerich und die freireligiöse Bewegung, in: „Das Paradoxe zog mich an“: Festschrift für Eckhart Pilick, Mannheim 1997, S. 77 – 83.
Niess, Wolfgang: Die Revolution von 1918/19 in der deutschen Geschichtsschreibung, Berlin 2012.
Nietzsche, Friedrich: Werke in drei Bänden, München 1973.
Niggemann, Heinz: Emanzipation zwischen Sozialismus und Feminismus: Die sozialdemokratische Frauenbewegung im Kaiserreich, Wuppertal 1981.
Nipperdey, Thomas: Deutsche Geschichte 1866 – 1918, Bd. I: Arbeitswelt und Bürgergeist, München 1992.
Nöthlich, Rosemarie: Ernst Haeckel – Wilhelm Bölsche Briefwechsel 1887 – 1919, Berlin 2002.
Nöthlich, Rosemarie; Weber, Heiko; Hoßfeld, Uwe u. a.: Weltbild oder Weltanschauung? Die Gründung und Entwicklung des Deutschen Monistenbundes, in: Weber, Heiko; Di Bartolo, Maurizio (Hg.): Jahrbuch für Europäische Wissenschaftskultur, Bd. 3, Stuttgart 2007, S. 19 – 68.
Nowak, Kurt: Geschichte des Christentums in Deutschland: Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995.
Nowak, Kurt: Evangelische Kirche und Weimarer Republik: Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932, Weimar 1981.
Olbrich, Josef: Geschichte der Erwachsenenbildung in Deutschland, Opladen 2001.
Oliwa, Theodor: Paul Löbe: Ein sozialdemokratischer Politiker und Redakteur: Die schlesischen Jahre (1875 – 1919), Neustadt an der Aisch 2003.
Omran, Susanne: Frauenbewegung und „Judenfrage“: Diskurse um Rasse und Geschlecht nach 1900, Frankfurt 2000.
Ossietzky, Carl von: Carl von Ossietzky: 1889 – 1938, ein Lebensbild, Weinheim 1988.
Ossietzky, Maud von: Maud von Ossietzky erzählt: Ein Lebensbild, Berlin 1966.
Osterroth, Nikolaus: Vom Beter zum Kämpfer, Berlin, 1980.
Overesch, Manfred: Hermann Brill in Thüringen 1895 – 1946: Ein Kämpfer gegen Hitler und Ulbricht, Bonn 1992.
Pacelli, Eugenio: Die Lage der Kirche in Deutschland 1929, hg. v. Hubert Wolf, Paderborn 2006.
Pàkh, Judit: Frankfurter Arbeiterbewegung in Dokumenten 1832 – 1933, Frankfurt am Main 1994.
Paletschek, Sylvia: Frauen und Dissens: Frauen im Deutschkatholizismus und in den freien Gemeinden 1841 – 1852, Göttingen 1990.
Parnes, Ohad: Paul Kammerer und die moderne Genetik: Erwerbung und Vererbung verfälschter Eigenschaften, in: Reulecke, Anne-Kathrin (Hg.): Fälschungen: Zu Autorschaft und Beweis in Wissenschaften und Künsten, Frankfurt 2006, S. 216 – 243.
Pegiou, Nikos: Artists and Radicalism in Germany, 1890 – 1933: Reform, Politics and the Paradoxes of the Avant-Garde, phil. Diss. University College London, 2015.
Peris, Daniel: Storming the Heavens: the Soviet League of the Militant Godless, Ithaca, NY 1998.
Pettinaroli, Laura: La politique russe du Saint-Siège (1905 – 1939), phil. Diss. Lyon, 2008.
Pierson, Stanley: Marxist Intellectuals and the Working-Class Mentality in Germany: 1887 – 1912, Cambridge, MA 1993.
Plekhanov, Georgi: The Development of the Monist View of History, Moscow 1956.
Poggioli, Renato: The Theory of the Avant-garde, Cambridge, MA 1981.
Pohl, Karl Heinrich: Die Münchener Arbeiterbewegung Sozialdemokratische Partei, freie Gewerkschaften, Staat und Gesellschaft in München 1890 – 1914, München 1992.
Pöhlmann, Matthias: Kampf der Geister: Die Publizistik der „Apologetischen Centrale“ (1921 – 1937), Stuttgart 1998.

Polianski, Igor: Von der „Lockerung der Erbanlagen“: Lysenko und der politische Genetik-Diskurs in der DDR, in: Goschler, Constantin; Kössler, Till (Hg.): Vererbung oder Umwelt? Ungleichheit zwischen Biologie und Gesellschaft seit 1945, Göttingen 2016, S. 202 – 227.
Polianski, Igor: Das Rätsel DDR und die „Welträtsel“: Wissenschaftlich-atheistische Aufklärung als propagandistisches Konzept der SED, in: Deutschland Archiv (2), 2007, S. 265 – 274.
Polianski, Igor J.: Between Hegel and Haeckel: Monistic Worldview, Marxist Philosophy and Biomedicine in Russia and the Soviet Union, in: Weir, Todd H. (Hg.): Monism: Science, Philosophy, Religion, and the History of a Worldview, New York, NY 2012, S. 197 – 222.
Porter-Szűcs, Brian: Introduction: Christianity, Christians, and the story of modernity in Eastern Europe, in: Porter-Szűcs, Brian; Berglund, Bruce R. (Hg.): Christianity and Modernity in Eastern Europe, Budapest 2010.
Prager, Eugen: Geschichte der USPD: Entstehung und Entwicklung der Unabhängigen Sozialdemokratischen Partei Deutschlands, Glashütten/Ts. 1970.
Prüfer, Sebastian: Sozialismus statt Religion: Die deutsche Sozialdemokratie vor der religiösen Frage 1863 – 1890, Göttingen 2002.
Quataert, Jean: Reluctant Feminists in German Social Democracy 1885 – 1917, Princeton, NJ 1979.
Rabinbach, Anson: Red Vienna: Symbol and Strategy, in: Rabinbach, Anson (Hg.): The Austrian Socialist Experiment: Social Democracy and Austromarxism, 1918 – 1934, Boulder 1985, S. 187 – 194.
Ranciere, Jacques: The Nights of Labor: The Workers’ Dream in Nineteenth-Century France, Philadelphia, PA 1989.
Reckenfelder-Bäumer, Christel: Wissen ist Macht – Macht ist Wissen, in: Berlin um 1900: Ausstellung der Berlinische Galerie in Verbindung mit der Akademie der Künste zu den Berliner Festwochen 1984, Berlin 1984, S. 405 – 416.
Reimers, Bettina Irina: Die neue Richtung der Erwachsenenbildung in Thüringen 1919 – 1933, Essen 2003.
Reitz, Rüdiger: Christen und Sozialdemokratie: Konsequenzen aus einem Erbe, Stuttgart 1983.
Reitzig, Markus: Berlin-Wedding in der Zeit der Hochindustrialisierung (1885 – 1914): Eine gegenwartsbezogene Stadtteilanalyse, phil. Diss. Humboldt-Universität zu Berlin, 2005.
Repp, Kevin: Reformers, Critics, and the Paths of German Modernity: Antipolitics and the Search for Alternatives, 1890 – 1914, Cambridge, MA 2000.
Reuter, Ernst: Schriften: Reden, 4 Bd., Berlin 1973.
Richter, Ludwig: Kirche und Schule in den Beratungen der Weimarer Nationalversammlung, Düsseldorf 1996.
Riemann, Robert: Mein achtzigster Geburtstag, in: Dummheit und Einsicht – Aus meinem Leben (1877 – 1957), o. O. 1961.
Ritter, Gerhard A.: Direkte Demokratie und Rätewesen in Geschichte und Demokratie, in: Scheuch, Erwin (Hg.): Wiedertäufer der Wohlstandsgesellschaft: eine kritische Untersuchung der „neuen Linken“ und ihrer Dogmen, Köln 1968.
Ritter, Gerhard A.; Tenfelde, Klaus: Arbeiter im Deutschen Kaiserreich: 1871 bis 1914, Bonn 1992.
Roosevelt, Theodore: Theodore Roosevelt: An Autobiography, Newburyport, MA 2017.
Roulin, Stéphanie: Un credo anticommuniste: La commission Pro Deo de l’Entente internationale anticommuniste, ou la dimension religieuse d’un combat politique: 1924 – 1945, Lausanne 2010.
Rudloff, Michael: Die Entstehung des Jugendweihegedankens am Beispiel Leipzigs, in: Mitteldeutsches Jahrbuch für Kultur und Geschichte, Weimar 1999, S. 97 – 121.
Rudloff, Michael: Weltanschauungsorganisationen innerhalb der Arbeiterbewegung der Weimarer Republik, Frankfurt am Main 1991.

Sartre, Jean-Paul: Die Wörter: Autobiographische Schriften, Reinbek bei Hamburg 1965.
Schäfers, Hans-Joachim: Zur sozialistischen Arbeiterbildung in Leipzig 1890 bis 1914, Leipzig 1961.
Scharfenberg, Günter: Die politische Bildungsarbeit der deutschen Sozialdemokratie, Berlin 1984.
Schenker, Lukas: Der Mariasteiner Gebets-Kreuzzug wider die „Gottlosenbewegung", in: Schweizerische Kirchengeschichte 96, 2002, S. 67 – 78.
Scherer, Herbert: Bürgerlich-oppositionelle Literaten und sozialdemokratische Arbeiterbewegung nach 1890: Die „Friedrichshagener" und ihr Einfluß auf die sozialdemokratische Kulturpolitik, Stuttgart 1974.
Schmalzl, Markus: Erhard Auer, Wegbereiter der Parlamentarischen Demokratie in Bayern, Kallmünz 2013.
Schmidt, Jürgen: The Secularization of the Workforce in Germany in the Nineteenth Century, in: Fasora, Lukas (Hg.): Secularization and the working class: The Czech lands and Central Europe in the nineteenth century, Eugene, OR 2011, S. 39 – 59.
Schmidt-Lux, Thomas: Das helle Licht der Wissenschaft: Die Urania, der organisierte Szientismus und die ostdeutsche Säkularisierung, in: Geschichte und Gesellschaft 34 (1), 2008, S. 41 – 72.
Schmitt, Carl: Constitutional Theory, Durham, NC 2008.
Schneid, Theo: „Für das Leben, nicht für das Jenseits wollen wir wirken": die proletarische Freidenkerbewegung in Duisburg und Umgebung, in: Pojana, Manfred; Will, Martina (Hg.): Trotz alledem!: Arbeiteralltag und Arbeiterkultur zur Zeit der Weimarer Republik in Duisburg, Essen 1992, S. 60 – 91.
Schneid, Theo: Arbeiterbewegung zwischen Integration und Ausgrenzung: Die proletarische Freidenkerbewegung in Rheinland-Westfalen, phil. Diss. Duisburg, 1991.
Schoeps, Manfred: Der deutsche Herrenklub: Ein Beitrag zur Geschichte des Jungkonservativismus in der Weimarer Republik, phil. Diss. Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, 1974.
Schorske, Carl: Die grosse Spaltung. Die deutsche Sozialdemokratie 1905 bis 1917, Berlin 1981.
Schulze, Reinhard: Islam and the Global History of Secularity, in: Zarrabi-Zadeh, Saeed; Omerika, Armina; Gugler, Thomas K. u. a. (Hg.): Dynamics of Islam in the Modern World: Essays in Honor of Jamal Malik, Leiden 2022.
Schulze, Thies: Antikommunismus als politischer Leitfaden des Vatikans? Affinitäten und Konflikte zwischen Heiligem Stuhl und NS-Regime Jahr 1933, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 60 (3), 2012, S. 353 – 379.
Schumacher, Martin: M.d.R.: die Reichstagsabgeordneten der Weimarer Republik in der Zeit des Nationalsozialismus: politische Verfolgung, Emigration und Ausbürgerung 1933 – 1945: eine biographische Dokumentation, Düsseldorf 1994.
Schütte, Wolfgang: Arthur Wolf und die Wölfe, Leipzig 1988.
Schwartz, Laura: Infidel Feminism: Secularism, Religion and Women's Emancipation, England 1830 – 1914, Manchester 2012.
Schwarz, Max: M.d.R. Biographisches Handbuch der Reichstage, Hannover 1965.
Scott, Joan Wallach: Sex and Secularism, Princeton, NJ 2018.
Scott, Joan Wallach: Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Men, Cambridge, MA 1996.
Seeber, Gustav: Die deutsche Sozialdemokratie und die Entwicklung ihrer revolutionären Parlamentstaktik von 1867 bis 1893, Berlin 1966.
Sertl, Franz: Die Freidenkerbewegung in Österreich im zwanzigsten Jahrhundert, Wien 1995.
Siegmund, Bernd: Berlin erhält sein erstes Krematorium, in: Berlinische Monatshefte, 1997, S. 75 – 78.
Sigusch, Volkmar: Geschichte der Sexualwissenschaft, Frankfurt 2008.

Simon-Ritz, Frank: Die Organisation einer Weltanschauung: Die freigeistige Bewegung im Wilhelminischen Deutschland, Gütersloh 1997.
Slezkine, Yuri: The House of Government: A Saga of the Russian Revolution, Princeton, NJ 2017.
Smith, Helmut Walser: The Vanishing Point of German History: An Essay on Perspective, in: History and Memory 17 (1 – 2), 2005, S. 267 – 295.
Smith, Helmut Walser: German Nationalism and Religious Conflict: Culture, Ideology, Politics 1870 – 1914, Princeton, NJ 1994.
Smolinsky, Heribert: Das katholische Rußlandbild in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg und im „Dritten Reich“, in: Das Rußlandbild im Dritten Reich, Köln 1994, S. 323 – 355.
Smolkin, Victoria: A Sacred Space is Never Empty: A History of Soviet Atheism, Princeton, NJ 2018.
Snow, Charles Percy: The Two Cultures, Cambridge 1998.
Sollmann, Kurt: Zur Ideologie intellektueller Opposition im beginnenden Imperialismus am Beispiel Bruno Willes, in: Scherpe, Klaus; Mattenklott, Gert (Hg.): Positionen der literarischen Intelligenz zwischen bürgerlicher Reaktion und Imperialismus, Kronberg im Taunus 1973, S. 179 – 209.
Spitzer, Giselher: Die „Adolf-Koch-Bewegung“. Genese und Praxis einer proletarischen Selbsthilfe-Organisation zwischen den Weltkriegen, in: Teichler, Hans Joachim (Hg.): Arbeiterkultur und Arbeitersport, Clausthal-Zellerfeld 1985, S. 50 – 75.
Steenson, Gary P.: Karl Kautsky 1854 – 1938: Marxism in the Classical Years, Pittsburgh, London 1978.
Steinberg, Hans-Josef: Sozialismus und deutsche Sozialdemokratie: Zur Ideologie der Partei vor dem Ersten Weltkrieg, Hannover 1967.
Stern, Carola: Ulbricht: Eine politische Biographie, Köln 1963.
Stern, Jakob; Jestrabek, Heiner: Vom Rabbiner zum Atheisten: Ausgewählte religionskritische Schriften, Aschaffenburg 1997.
Stites, Richard: Revolutionary Dreams: Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution, New York, NY 1989.
Strüning, Horst-Dieter: Die Geschichte der deutschen sozialistischen Freidenkerbewegung: Eine Skizze, in: Kahl, Joachim; Wernig, Erich (Hg.): Freidenker: Geschichte und Gegenwart, Köln 1981, S. 9 – 71.
Sweeney, Dennis: Cultural practice and utopian desire in German Social Democracy: Reading Adolf Levenstein’s Arbeiterfrage (1912), in: Social History 28 (2), 2003, S. 174 – 201.
Taylor, Charles: A Secular Age, Cambridge, Mass. 2007
Thimme, Annelise: Friedrich Thimme: 1868 – 1936: Ein politischer Historiker, Publizist und Schriftsteller in seinen Briefen, Boppard am Main 1994.
Thompson, E.P: The Making of the English Working Class, London 1963.
Thun, Nyota: Anatoli Lunatscharski: Revolution und Kunst: Programmatik und Praxis, in: Weimarer Beiträge 33 (10), 1987, S. 1628 – 1658.
Tóth, Heléna: Ritual Governance: Socialist name giving ceremonies and funerals in East Germany and Hungary, 1949 – 1989, Habilitation Bamberg, 2022.
Tóth, Heléna: „Zwischen Gott und dem freien Gewissen ist für eine Staatsreligion kein Platz“. Die Namensweihe und politische Religion in der DDR, in: Geschichte und Gesellschaft 45 (1), 2019, S. 37 – 69.
Tóth, Heléna; Weir, Todd H.: Religion and Socialism in the Long 1960s: From Antithesis to Dialogue in Eastern and Western Europe, in: Contemporary European History 29 (2), 05.2020, S. 127 – 138.
Trommler, Frank: Sozialistische Literatur in Deutschland: Ein historischer Überblick, Stuttgart 1976.
Uitz, Helmut: Die österreichischen Kinderfreunde und Roten Falken 1908 – 1938: Beiträge zur sozialistischen Erziehung, Wien 1975.

Ulbricht, Justus: Völkische Erwachsenenbildung: Intentionen, Programme und Institutionen zwischen Jahrhundertwende und Weimarer Republik, in: Puschner, Uwe; Schmitz, Walter; Ulbricht, Justus (Hg.): Handbuch zur völkischen Bewegung 1871 – 1918, München 1996, S. 252 – 276.
Ummenhofer, Stefan: Wie Feuer und Wasser? Katholizismus und Sozialdemokratie in der Weimarer Republik, Berlin 2003.
Usborne, Cornelie: The Politics of the Body in Weimar Germany: Women's Reproductive Rights and Duties, Ann Arbor, MI 1992.
Veer, Peter van der: The Modern Spirit of Asia: The Spiritual and the Secular in China and India, Princeton, NJ 2014.
Vitz, Paul: Faith of the Fatherless: The Psychology of Atheism, Dallas, TX 1999.
Vogel, Jesko: Der sozialdemokratische Parteibezirk Leipzig in der Weimarer Republik: Sachsens demokratische Tradition, Hamburg 2006.
Volk, Ludwig (Hg.): Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917 – 1945, Bd. 1, Mainz 1975.
Vorländer, Karl: Kautsky als Philosoph, in: Hilferding, Rudolf (Hg.): Karl Kautsky: Dem Wahrer und Mehrer der Marx'schen Lehre, zum 70ten Geburtstage, Frankfurt am Main 1968.
Voßke, Heinz: Walter Ulbricht: Biographischer Abriß, Berlin 1983.
Walter, Franz: Vom Milieu zum Parteienstaat: Lebenswelten, Leitfiguren und Politik im historischen Wandel, Wiesbaden 2010.
Wanner, Catherine: State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine, Washington, DC 2012.
Warner, Michael: Varieties of Secularism in a Secular Age, Cambridge, MA 2010.
Weber, Alfred: Zum Freidenkerkongress (1907), in: Alfred-Weber-Gesamtausgabe, Bd. VII, Marburg 1999, S. 64 – 65.
Weber, Hermann; Bayerlein, Bernhard; Albert, Gleb J. (Hg.): Deutschland, Russland, Komintern – Dokumente (1918 – 1943), Berlin 2014.
Wedemeyer-Kolwe, Bernd: „Der neue Mensch": Körperkultur im Kaiserreich und in der Weimarer Republik, Würzburg 2004.
Wehler, Hans-Ulrich: Das Deutsche Kaiserreich 1871 – 1918, Göttingen 1980.
Weichlein, Siegfried: Von der Staatskirche zur religiösen Kultur: Die Entstehung des Begriffs der „Körperschaft öffentlichen Rechts" mit Blick auf die Kirchenartikel der Weimarer Reichsverfassung, in: Hölscher, Lucian (Hg.): Baupläne der sichtbaren Kirche: Sprachliche Konzepte religiöser Vergemeinschaftung in Europa, Göttingen 2007, S. 90 – 116.
Weichlein, Siegfried: Sozialmilieus und politische Kultur in der Weimarer Republik: Lebenswelt, Vereinskultur, Politik in Hessen, Göttingen 1996.
Weir, Todd: A European Culture War in the Twentieth Century? Anti-Catholicism and Anti-Bolshevism between Moscow, Berlin, and the Vatican 1922 to 1933, in: Journal of Religious History 39 (2), 01. 06. 2015, S. 280 – 306.
Weir, Todd: Germany and the New Global History of Secularism: Questioning the Postcolonial Genealogy, in: The Germanic Review 90 (1), 2015, S. 6 – 20.
Weir, Todd H.: The Apologetics of Modern Culture Wars: The Case of Weimar Germany, in: Weir, Todd H.; McLeod, Hugh (Hg.): Defending the Faith, Oxford 2021.
Weir, Todd H.: Modern Germany, in: Bullivant, Stephen; Ruse, Michael (Hg.): The Cambridge History of Atheism, Bd. 2, Cambridge 2021, S. 874 – 897.
Weir, Todd H.: Hitler's Worldview and the Interwar Kulturkampf, in: Journal of Contemporary History 53 (3), 01. 07. 2018, S. 597 – 621.

Weir, Todd H.: „Keine Lücke mehr im Menschen, worin das Jenseits sich einnisten könnte“: Naturwissenschaft und Dissidenz in der frühen freireligiösen Bewegung, in: Lucian Hölscher (Hg.), Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit, Göttingen 2007, S. 95 – 122.
Weir, Todd H.: Secularism and Religion in Nineteenth-Century Germany: The Rise of the Fourth Confession, New York, NY 2014.
Weir, Todd H.: The Specter of „Godless Jewry“: Secularism and the „Jewish Question“ in Late Nineteenth Century Germany, in: Central European History 46 (4), 2013, S. 815 – 849.
Weir, Todd H.: The Riddles of Monism: An Introductory Essay, in: Weir, Todd H. (Hg.): Monism: Science, Philosophy, Religion and the History of a Worldview, New York, NY 2012, S. 1 – 44.
Weir, Todd H.: Between Colonial Violence and Socialist Worldview: The Conversions of Ernst Däumig, in: German History 28 (2), 2010, S. 143 – 166.
Welskopp, Thomas: Das Banner der Brüderlichkeit: Die deutsche Sozialdemokratie vom Vormärz bis zum Sozialistengesetz, Bonn 2000.
Wienand, Peter: Revoluzzer und Revisionisten (Die „Jungen“), in: Politische Vierteljahresschrift 17 (2), 1976, S. 208 – 241.
Wild, Rainer: Freidenker in Deutschland, in: Zeitschrift für historische Forschung 6, 1979, S. 253 – 285.
Will, Wilfried van der; Burns, Rob: Arbeiterkulturbewegung in der Weimarer Republik: Eine historisch-theoretische Analyse der kulturellen Bestrebungen der sozialdemokratisch organisierten Arbeiterschaft, Berlin 1982.
Williams, John Alexander: Turning to Nature in Germany: Hiking, Nudism, and Conservation, 1900 – 1940, Stanford, CA 2007.
Winkler, Heinrich August: Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik, Bonn 2000.
Winkler, Heinrich August: Weimar 1918 – 1933: Die Geschichte der ersten deutschen Demokratie, München 1993.
Winkler, Heinrich August: Klassenkampf oder Koalitionspolitik? Grundentscheidungen sozialdemokratischer Politik: 1919 – 1925, Heidelberg 1992.
Winkler, Heinrich August: Von der Revolution zur Stabilisierung: Arbeiter und Arbeiterbewegung in der Weimarer Republik 1918 bis 1924, Bd. 1, Berlin 1984.
Wirsching, Andreas: Die Weimarer Republik: Politik und Gesellschaft, München 2008.
Wolf, Hubert: Papst & Teufel: Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich, München 2012.
Wolfert, Raimund: Nirgendwo daheim das bewegte Leben des Bruno Vogel, Leipzig 2012.
Wright, Jonathan R. C.: „Über den Parteien“: Die Politische Haltung der evangelischen Kirchenführer 1918 – 1933, Göttingen 1977.
Wunderer, Hartmann: Arbeitervereine und Arbeiterparteien: Kultur- und Massenorganisationen in der Arbeiterbewegung, 1890 – 1933, Frankfurt am Main 1980.
Wyrwa, Ulrich: 1918/19 Markstein der deutschen Demokratie: Neuerscheinungen zum 100. Jahrestag der Revolution, in: Neue Politische Literatur 66 (1), 2021, S. 3 – 35.
Ziche, Paul: Monist Philosophy of Science: Between Worldview and Scientific Meta-Reflection, in: Weir, Todd H. (Hg.): Monism, New York 2012, S. 159 – 177.
Ziche, Paul (Hg.): Monismus um 1900: Wissenschaftskultur und Weltanschauung, Berlin 2000.
Ziemann, Benjamin: The Missing Comedy and the Problem of Emplotment: New Perspectives on the German Revolution 1918/19, in: Dillon, Christopher; Schouten, Steven; Wünschmann, Kim (Hg.): Living the German Revolution of 1918/19: Expectations, Experiences, Responses, Oxford 2023, S. 31 – 67.

Ziemann, Benjamin: Weimar was Weimar: Politics, Culture and the Emplotment of the German Republic, in: German History 28 (4), 2010, S. 542 – 571.
Zimmerman, Angela: Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany, Chicago 2001.

Personenregister

Adler, Alfred 285
Adler, Max 256, 262, 281
Adorno, Theodor 104, 118
Algermissen, Konrad 318 f., 339, 355, 358, 364, 390
Altmann (-Bronn), Ida 86 – 88, 94, 105, 162, 167, 230, 379
Alvensleben, Werner von 347 – 349
Anderson, Margaret 24
Andreas-Salomé, Lou 102, 162
Apitz, Bruno 159
Archenhold, Friedrich 65
Arco, Count Georg von 228 f.
Aron, Raymond 24
Arons, Leo 77, 107, 116, 185
Asad, Talal 2 – 4
Auer, Erhard 188, 207
Auer, Ignaz 126
Avenarius, Ferdinand 217, 312

Baader, Ottilie 66 f., 86 f., 162 f., 174, 379
Baake, Curt 116, 170, 388
Bachem, Julius 175
Baege, Max Hermann 276 – 279, 316, 379
Baltzer, Eduard 5
Bauer, Otto 133, 332
Bebel, August 1 – 3, 5, 9 f., 18, 69, 77, 79 f., 92, 130, 142, 145, 152, 166, 173 f., 192, 195, 285, 385
Beisswanger, Konrad 102, 233, 379
Bell, Daniel 24, 29
Berger, Adeline 162 f., 166, 169 f.
Bernstein, Eduard 20, 82, 135, 174 f., 193, 196, 203, 234, 284, 382 f.
Bertram, Cardinal Adolf 351, 358
Bismarck, Otto von 17, 122
Bloch, Ernst 29, 362
Bode, Rudolf 17, 36, 57, 78, 111, 210, 255, 285, 304, 325, 331, 340, 353, 375
Bogdanov, Alexei 312
Bollenbeck, Georg 140, 150, 178, 345
Bölsche, Wilhelm 36 f., 41, 45, 47, 51, 53 f., 63 – 65, 73, 76, 81, 86 f., 96 f., 105, 114, 130, 144 f., 194, 196, 229, 273, 291 f., 294, 327
Borchardt, Bruno 64, 133, 379
Bosse, Friedrich 152 f., 379
Bourdieu, Pierre 7, 105, 151
Bracher, Karl Dietrich 25
Branting, Hjalmar 31
Brass, Otto 266, 379
Braun, Lily 162
Braun, Otto 196, 330, 335
Breitscheid, Rudolf 178, 196, 273
Brown, Callum 371
Brüning, Heinrich 323, 346, 348 f., 351 f., 355 f., 360
Büchner, Ludwig 46, 48, 107, 130 f., 151, 178, 333

Cauer, Minna 166
Curtius, Julius 348

Damaschke, Adolf 52, 177
Darwin, Charles 36, 46, 61, 64, 138, 140 f., 145 f., 155, 167, 206 – 208, 285, 384
Daum, Andreas 10, 45, 47 f., 55 f., 167
Däumig, Ernst 22, 97, 101, 201, 203, 230, 238, 240 – 242, 252, 254 – 268, 314, 327, 380, 385
David, Eduard 134
Dibelius, Otto 247, 342 f., 346, 348, 357 f.
Diederichs, Eugen 144 f., 193 – 195, 239
Dodel-Port, Arnold 19, 130, 140 f., 146, 151
Doehring, Bruno 342, 349, 351
Dühring, Eugen 50, 134
Dulk, Albert 17, 59, 380, 385
Duncker, Franz 48
Duncker, Hermann 134, 136, 138, 159, 275, 289, 332, 380
Duncker, Käte 135, 138, 153, 167, 380

Ebert, Friedrich 21, 241, 246, 254, 260, 390
Ehrt, Adolf 364
Eichler, Willi 365, 368 – 370, 380
Eisner, Kurt 195, 233, 262

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz.

https://doi.org/10.1515/9783111692029-024

Emmerich, Wolfgang 140, 145, 150
Engels, Friedrich 31, 78 f., 83, 105, 131, 134 f., 275, 385
Ernst, Paul 78 – 83, 116, 157, 167, 203, 269, 306, 313, 330, 380, 388
Evans, Richard 162

Faulhaber, Cardinal Michael 212, 245, 346, 351, 357 f., 390
Feuerbach, Ludwig 122, 131, 140, 285 f., 295, 333, 372
Fleck, Ludwik 24, 45, 52
Foerster, Wilhelm 52, 56, 65, 196
Frantzl, Karl 325, 335
Freud, Sigmund 95, 104, 159, 285 f., 295, 333, 358
Fricke, Dieter 28, 64
Fricke, Theodor 231, 233, 380
Friedeberg, Raphael 85
Friederici, Otto 59, 69, 89
Friedrich II, der Große 199
Fritzsche, Friedrich Wilhelm 11, 57, 103, 321, 380
Fürth, Henriette 162, 230
Futran, Alexander 243 f., 275, 380

Gansberg, Fritz 275, 314 f., 380
Gayl, Wilhelm Baron von 348, 356
Geertz, Clifford 8
Gerlach, Hellmuth von 178, 196, 203
Geyer, Curt 256
Globig, Fritz 155 – 157, 159
Glogau, Bertha 120 – 123, 125 – 127, 166
Gneist, Rudolf 48
Goethe, Johann Wolfgang 16, 46, 54, 151, 158, 203, 224, 314
Gogarten, Friedrich 370
Göhre, Paul 144, 150, 174, 185, 204, 217, 219
Goldscheid, Rudolf 194, 228
Gollwitzer, Helmut 27
Gorter, Herman 133, 135
Graaz, Hans 306 f.
Graf, Georg Engelbert 177, 208, 228 f., 256, 260, 276 – 279, 313 f., 316, 348 f., 381
Grebing, Helga 25
Groschopp, Horst 8, 28, 176, 286, 314, 329, 374, 380
Grote, Heiner 27, 342
Gubela, Hedwig 162 f.
Guillaume-Schack, Gertrude 163
Günther, Siegmund 78, 213
Gurian, Waldemar 28
Gurlitt, Ludwig 198 f.
Guttzeit, Johannes 109 – 111, 113

Haase, Hugo 21, 231, 240, 258
Haeckel, Ernst 6, 31, 36, 46 f., 54, 72, 107, 130, 138, 142, 145 f., 151, 167 f., 170 f., 177, 198, 203, 217, 224 f., 227 – 229, 232, 239, 273, 278, 286 f., 294, 296, 303, 306, 384, 390
Harnack, Adolf von 238 f.
Harndt, Adolf 158 f., 165, 252, 257 f., 381, 390
Hart, Julius 95, 117, 144, 177, 194, 196, 365, 390
Hartwig, Theodor 107, 275, 279, 325 – 327, 381
Hasselmann, Wilhelm 103
Hauptmann, Gerhart 97, 110, 145
Hegel, G.W.F. 30 f., 275, 295
Heimerich, Hermann 189 f., 212, 223, 276, 381
Heine, August 58, 381
Heine, Wolfgang, 196, 388
Heine, Heinrich 120
Held, Heinrich 74, 127, 200, 213 f., 244, 260, 327
Hennig, Gustav 154 – 157, 159 – 161, 316, 381
Henrich-Wilhelmi, Hedwig 68, 162 f., 167 – 170, 183
Herre, Alfred 119, 157, 160, 177, 260, 299, 381
Hertling, Georg von 208 – 210, 213, 218
Herzog, Dagmar 162, 165
Hilferding, Rudolf 133, 264, 287
Hindenburg, Paul von 13, 330, 346, 349, 355 f.
Hirsch, Max 10, 48 – 52, 55 f., 89, 166, 382
Hirschfeld, Magnus 52, 168, 239, 275, 291 – 302, 304 – 307, 364, 381 f.
Hitler, Adolf 15, 319, 347, 352 – 355, 357 f., 360, 364 f.
Hodann, Max 276 f., 279, 282, 299 f., 381
Hoffmann, Adolph 19, 21, 42, 66, 86 – 89, 93 – 98, 102 f., 119, 121, 143, 164, 174 f., 184, 197 f., 200, 202 f., 206, 219, 223, 231, 234 – 238, 240 – 248, 252, 266 f., 325, 381.
Hoffmann, Heinrich 308
Hoffmann, Johannes 209
Holyoake, George 4 f.
Holz, Arno 90 f., 100

Honecker, Erich 374 f.
Horneffer, Ernst 190 f., 194 f., 197, 207 f., 210 – 215, 218, 222, 228
Huber, Franz 65 f., 356, 388
Hübinger, Gangolf 10, 76, 194, 225, 239, 272, 319
Humboldt, Alexander von 36, 44 – 46, 49 – 53, 55 f., 68, 121, 133, 154, 166, 245, 381, 391
Hurd, Elizabeth Shakman 2 f.
Hutten, Ulrich von 49, 80, 345, 370

Ihrer, Emma 65, 67, 162 f., 166 – 168, 273, 382

Jacobs, Aletta 166, 169
James, William 104
Jansson, Anton 31
Jaques-Dalcroze, Émile 303 f.
Jenssen, Otto 133 f., 155, 276 f., 281 f., 316 f., 382

Kaas, Ludwig 337, 340
Kaiser, Jochen-Christoph 27 f., 39, 182, 216 f., 324 – 326, 329 – 331, 359
Kalthoff, Albert 145, 314
Kammerer, Pau 275, 279, 296 – 298, 312 f., 382
Kampffmeyer, Paul 64, 78, 82 – 84, 116
Kant, Immanuel 151, 183, 224, 275
Kappstein, Theodor 56
Karow, Emil 320, 348 f., 351
Kautsky, Karl 26, 74 f., 78 f., 82, 86, 93, 119, 133, 135, 232, 279 – 282, 390
Kerr, Alfred 91, 93, 96 f.
Kessler, Gustav 85, 114, 382
Kippenberger, Hans 275
Klages, Ludwig 304
Klein, Maximilian 51, 159, 307, 362, 374
Knilling, Eugen von 210, 214 f.
Koch, Adolf 266, 275 f., 300 – 309, 359, 382
Kocka, Jürgen 25
Kołakowski, Leszek 29
Kolb, Wilhelm 236, 258
Korsch, Karl 193, 255
Koselleck, Reinhart 112
Kraus, Karl 96, 294
Krische, Maria 102, 162, 252, 275, 283 f., 283 – 284, 289, 300, 302, 312, 331, 382
Krische, Paul 102, 252, 275, 284 – 287, 289, 295, 302, 312, 306, 325, 333, 382
Kunert, Fritz 44, 80, 86 – 90, 94, 105, 108, 186, 230 f., 240 f., 250, 277, 382, 388

Landauer, Gustav 78, 82, 85, 112, 126 f.
Lange, Helene 7, 46, 60, 162, 166, 173, 209, 227, 316
Langewiesche, Dieter 26, 130, 137, 271, 277, 310
Lassalle, Ferdinand 57, 69, 389
Ledebour, Georg 60 f., 65, 77, 86 – 88, 103, 116, 231, 235, 240 f., 256, 260, 382
Lehmann-Rußbüldt, Otto 167, 198 – 200, 203 f., 219, 228, 273
Leixner, Otto von 110 – 112, 117
Lenin, Vladimir 31, 129, 138, 231, 260, 268, 279, 312, 332, 341
Levenstein, Adolf 145 – 152, 161
Lidtke, Vernon 1, 8, 26, 62, 65, 79, 82, 142
Liebknecht, Karl 20, 160, 174, 201 f., 216 f., 231, 234
Liebknecht, Wilhelm 17, 18, 26, 62, 69, 77, 79, 81, 114, 131, 141, 152, 374, 390
Lindemann, Anna 332 – 334, 383
Lindemann, Walter 332 – 334, 383
Löbe, Paul 142 f., 161, 175, 195 f., 198, 201
Löwenstein, Kurt 255, 275 – 278, 282 f., 289 – 291, 314 – 318, 349, 383, 390
Luhmann, Niklas 8
Lunacharsky, Anatoly 313
Lux, Heinrich 52
Luxemburg, Rosa 20, 132 – 134, 137, 174, 196, 231
Lysenko, Trofim 331

Mach, Ernst 217, 275, 281, 310
Mackay, John 78, 90, 92
Malia, Martin 30
Malthus, Thomas 64, 388
Manasse, Waldeck 43, 66 f., 86 – 89, 105 – 107, 183 f., 204, 223, 227, 252
Mannheim, Karl 75
Mao Tse Tung, 31
Marx, Karl 2, 30 f., 39, 64, 75, 131 – 133, 159, 170, 275, 279 f., 282, 285 f., 294, 334, 349,
Marx, Wilhelm 330, 340
Maslowski, Peter 333 f., 336, 383
Maurenbrecher, Max 52, 65, 139, 144, 195, 210, 218, 225, 239, 378, 383

Mauthner, Fritz 108 f.
May, Ludwig 57, 60, 89, 313
Meerfeld, Johannes 20
Mehring, Franz, 52 58, 78 f., 82, 116, 137 f., 150
Meinecke, Friedrich 238
Meisel-Hess, Grete 162, 169
Mendel, Grego 296
Menke, Bernhard 202 f., 231 – 233, 325, 383
Metzner, Theodor 44, 57, 60, 64, 66 f., 85 – 89, 119, 383, 388 f.
Meyer, Heinrich 275
Meyer, M. Wilhelm 53 f.
Michels, Robert 75
Miller, Susanne 25, 220, 256, 266 f.
Moleschott, Jacob 131, 333
More, Thomas 4, 389
Morgenstern, Lina 162, 166
Most, Johann 17, 57 f., 82, 102 f., 108
Müller, Hans 82 f.
Müller, Heiner 73
Müller, Hermann 346
Müller, Richard 240, 255
Müller-Lyer, Franz 229, 286 f., 289, 308, 333

Naumann, Friedrich 52, 144, 150, 175 f., 192, 194, 196, 226, 250, 257, 383
Nelson, Leonard 281, 299, 369, 380
Nietzsche, Friedrich 100 f., 103, 149, 151, 194, 269, 275
Nipperdey, Thomas 172
Nordau, Max 121

Ossietzky, Carl von 227, 273 f., 287, 310
Ostwald, Wilhelm 20, 107, 113, 132 f., 177, 182, 193, 198, 201, 203, 210, 216 – 219, 221, 224, 228, 273, 279, 390

Pacelli, Eugenio 246, 248, 309, 320, 339, 379
Papen, Franz von 338, 340, 346 – 349, 356, 365
Penzig, Rudolf 105, 177, 179, 200, 221, 224, 226, 228 f., 238, 314
Peris, Daniel 30, 334
Peters, Louise 162, 254
Petrich, Franz 133
Peus, Heinrich 39 f., 61, 64, 79, 81, 85 – 88, 105 f., 113, 116, 174 f., 191 f., 195, 201, 203, 217, 226 f., 230, 236, 238, 273, 276, 384, 389
Pfannkuche, August 144
Pfungst, Arthur 176
Piechowski, Paul 331
Pieper, August 238
Pinn, Carl 48, 65, 81, 86 f., 105, 113 – 119, 123, 127, 152, 277, 378, 384
Pius XI, Papst 320, 335, 339, 351
Plekhanov, Georgi 272
Polanyi, Karl 279
Porter-Szucs, Brian 374
Preobraschenski, Jewgeni 285
Prüfer, Sebastian 17 f., 27 f., 58, 79, 120, 378 f., 384

Quidde, Ludwig 207, 213

Radbruch, Gustav 280
Rancière, Jacques 129
Reichenbach, Andreas 10, 188
Remmele, Hermann 275, 333
Reuter, Ernst 274
Riemann, Robert 272, 275, 384
Rieß, Max 189 f.
Roosevelt, Theodore 109
Ropp, Wilhelm von der 340 f.
Rüdt, Philipp August 79, 81, 189, 206
Rühle, Otto 97, 136, 138, 231 f., 234, 275, 285, 289

Saint-Simon, Henri de 26
Sartre, Jean-Paul 103 f.
Schaxel, Julius 275, 278 f., 312 f., 384
Schmidt, Conrad 13, 15, 64, 79, 82, 85 – 88, 101, 106, 167, 170, 279, 309, 385, 388 f.
Schmidt-Lux, Thomas 30, 367
Schmitt, Carl 28, 249
Schmitz, Oscar A.H. 132 f.
Schoenlank, Bruno 116, 313
Schreiner, Helmuth 63, 324
Schulz, Heinrich 6, 135, 137, 270, 322
Schulze-Delitzsch, Hermann 48
Schwaner, Wilhelm 51 f.
Schwartz, Laura 4, 165
Schweichel, Robert 385
Scott, Joan Wallach 2 – 4, 165
Segitz, Martin 212 f.
Semon, Richard 296

Siemsen, Anna 162, 276, 279, 282, 313, 316 f., 385
Sievers, Max 102, 256, 264, 266, 313, 327, 330, 333, 365, 368, 385
Simmel, Georg 50
Singer, Paul 90, 116, 119, 163
Slezkine, Yuri 30
Smith, Helmut Walser 172, 175, 177, 187, 321
Smolkin, Victoria 30, 368, 374
Snow, C.P. 7
Sommer, Bruno 77, 81, 102, 127, 148, 164, 185, 232, 256, 264, 338, 385
Sontheimer, Joseph 189, 206, 214, 233, 385
Spinoza, Baruch 46, 59, 154
Spohr, Wilhelm 81 f., 311
Stalin, Joseph 275, 285, 313
Steinberg, Hans-Joseph 129 f., 134
Steiner, Rudolf 52, 65, 97
Stern, Jakob 59, 385
Stern, Viktor 256, 274, 325, 386
Stöcker, Helene 58, 108, 134, 162, 167 – 169, 273, 284, 298
Stoecker, Adolf 58, 108, 144, 163, 204
Ströbel, Heinrich 132, 174, 234, 284

Teistler, Hermann 81, 84, 386
Tepper-Laski, Kurt von 198, 203, 228, 239
Teuchert, Hugo 151
Themel, Karl 364
Thimme, Friedrich 238 f.
Thompson, E.P. 129
Tiburtius, Franziska 166
Tille, Alexander 90
Troeltsch, Ernst 238
Tschirn, Gustav 38, 169, 196, 198, 201, 203, 225, 238 f.
Türk, Julius 386, 388
Tutzauer, Franz 89, 386

Ulbricht, Walter 52, 71, 130, 143, 155, 157 – 161, 170, 367, 374
Unold, Johannes 178

Voegelin, Erich 28
Voelkel, Titus 48, 56, 86 f., 92, 105, 108, 153
Vogt, Karl 131, 333
Vogtherr, Ewald 43 f., 49, 56, 62, 64, 79 – 81, 86 – 89, 101, 114, 126, 165, 200 f., 229, 231, 235, 240 f., 252, 386, 388 f.
Vorländer, Karl 280, 282

Wabnitz, Agnes 65 f., 86 f., 102, 110, 119 – 128, 162 f., 166 f., 386
Wanner, Catherine 30
Weber, Alfred 75, 177
Weber, Max 75, 112, 144 f., 177, 194, 239, 362
Wehler, Hans-Ulrich 172
Weismann, August 296, 298
Welker, Georg 18 f., 386
Werner, Wilhelm 77, 90 f., 175, 386
Whitman, Walt 288
Wilhelm II, Kaiser. 39, 107, 119, 192, 201 f., 244
Wille, Bruno 41 f., 49, 51, 56, 63 f., 67 f., 77 – 88, 90 – 97, 102 f., 105 f., 108 – 110, 114 f., 119, 127 f., 144, 179, 182 – 184, 196, 198, 201, 203, 225, 228 f., 257, 261, 273, 277, 280, 282, 301, 311, 354, 379, 386, 388
Winkler, Heinrich August 25 f., 220, 239, 347, 350, 356
Wislicenus, Paul 49
Wolf, Arthur 232, 289, 299, 322, 325, 333, 386

Zelck, Max 275, 309 – 311, 313, 386
Zepler, Georg 198, 201, 205, 238, 387
Zetkin, Clara 135, 162, 382

Ortsregister

Baden 253, 384
Bayern 173, 182, 186 – 188, 203, 206 – 212, 215 f., 218 f., 223, 233, 253, 264, 326, 346, 373, 391
Berlin 10, 12 f., 15, 17, 20 – 22, 25, 33 – 44, 47 – 52, 55 – 58, 60 – 62, 64, 66, 68 f., 73, 77 – 81, 85 – 91, 93 – 97, 100 f., 103, 105 – 109, 111 f., 114 f., 117 f., 120 – 122, 124 – 127, 130, 133 f., 137 f., 143 – 145, 153, 156 – 158, 162 f., 165 – 168, 170, 173 f., 177, 179 – 184, 186 f., 190, 192 f., 195 – 198, 200 – 204, 206, 210 f., 216 f., 223, 227 – 232, 235, 238, 240, 244 – 246, 251 f., 254, 256 – 259, 261 f., 266, 272 – 275, 277 f., 283 f., 289, 293, 298 – 301, 303, 306 – 309, 313 – 315, 317, 320, 324 f., 327, 329, 331 f., 337, 340 f., 346, 349 – 351, 354 – 357, 359, 362, 367 f., 372 f., 379 – 388, 390 f.
Brandenburg 35, 203, 253, 342, 373, 385
Bremen 252, 314 f., 380, 390
Bromberg 114, 379, 384

Chemnitz 12

Dresden 12, 15, 58, 77, 81, 130, 158, 232, 253, 380, 383, 385 f.

Frankfurt am Main 177, 197, 224, 233
Frankreich 175, 231, 264, 347
Fürth 13, 210

Gelsenkirchen 233

Hamburg 12, 142, 157, 179, 197, 203, 205, 229 f., 253 f., 273, 275, 310, 326, 333, 359, 380, 385 f.

Karlsruhe 144, 166
Köln 21, 243, 334, 382, 391
Königsberg 12, 101, 337, 380, 383, 385

Leipzig 1, 6, 12, 15, 58, 130 f., 135, 141, 152 – 155, 157 – 161, 167, 195, 198, 226, 232, 236, 249, 252 – 254, 264, 269 f., 272, 275, 299, 302, 309, 313, 325, 331, 333, 358 f., 377, 379 – 381, 384, 390 f.
Luckenwalde 331, 391
Ludwigshafen 13, 189, 210, 212

Mannheim 135 f., 188 f., 383 f.
München 15, 18, 95, 158, 177, 179 f., 187 – 190, 197, 206 – 212, 214 – 217, 222, 230, 245, 253, 353, 372, 384 f., 390 f.

Nürnberg 13, 15, 19, 35, 102, 188, 195, 207, 210, 212, 218, 233, 310, 379, 381, 383, 391

Österreich 95, 121, 133, 175, 194, 264, 270, 281, 297, 312, 325, 233, 312, 325 f., 332, 364

Polen 120, 122, 124, 144, 176, 280
Preußen 13, 95, 166, 173, 179 f., 187, 192, 204, 208, 212, 215 f., 218 f., 240, 242 – 244, 247, 293, 329, 335, 351 f., 381

Rheinland 179, 203, 209, 243, 252 – 254, 305, 325 f.
Russland 173, 237, 258, 264, 297, 320, 334, 369

Sachsen 9, 106, 136, 157, 182, 187, 203, 251, 305, 308, 326, 342, 359
Schlesien 243
Sowjetunion 22, 30, 157, 264, 271, 311 – 313, 320, 326, 332, 334, 367, 384
Stettin 109, 176, 195, 386

Thüringen 155, 252 f., 305, 316, 326, 332, 354, 359, 385
Tschechoslowakei 325, 386

Vatikan 22, 97, 175, 309, 317, 320, 322, 337, 357

Westfalen 253 f., 305, 325
Wien 95, 270, 273, 281, 325, 381 f., 386, 391

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von De Gruyter. CC BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz.

https://doi.org/10.1515/9783111692029-025