

Gedanken zum amerikanischen Monismus*

A.W. Carus/Juli 2007

Bei dem Versuch, Haeckels Einfluß außerhalb Deutschlands zu deuten, darf man sich nicht zu sehr von der Terminologie ablenken lassen. "Monismus" ist kein sehr präziser Begriff. In seiner engeren philosophischen Bedeutung (wie sich die verschiedensten philosophischen Nachschlagewerke einig sind¹) bezieht er sich eigentlich auf eine bestimmte *metaphysische* Doktrin über die Grundsubstanz der Welt, und geht weit in die Antike zurück, sogar bis auf Thales. Der Haeckelsche Monismus zeichnet sich unter diesen Theorien zwar durch seinen Ausschluß jeder *göttlichen* Substanz aus, aber auch solche Monismen gehen mindestens einige Jahrhunderte vor seine Zeit zurück. Auch die Popularisierung dieser Ideen war nicht neu; Ludwig Büchner hatte mit seinem Buch *Kraft und Stoff* schon um die Mitte des 19. Jahrhunderts einen aufklärerischen, antireligiösen monistischen Standpunkt einem großen Publikum zugänglich gemacht.

I. Verwandte Strömungen des neunzehnten Jahrhunderts in den USA

Es wäre also verfehlt, bei der Suche nach amerikanischen Parallelen zu Haeckels Bestrebungen den "Monismus" mit allzu strenger Genauigkeit definieren zu wollen. Vor allem ist der gesellschaftliche und geistige Kontext grundverschieden. Die sehr kleine intellektuelle Schicht der USA in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts orientierte sich immer noch größtenteils am Erbe der britischen Mutterländer; auch die zweifellos wichtigen deutschen Einflüsse (vor allem Kant und der deutsche

* Dieser Aufsatz ist eine überarbeitete Version eines Vortrags, der am 4. Juli 2006 im Haeckel-Haus der Universität Jena gehalten wurde, als Teil einer Ringvorlesung anlässlich der Hundertjahrfeier des deutschen Monistenbundes. Ich bedanke mich bei Herrn Olaf Breidbach und Herrn Heiko Weber für ihre Freundlichkeit während des Besuchs und auch für wichtige Hinweise zum Thema des Vortrags, vor allem über den Monismus als kulturelle Erscheinung. Die Zuhörer haben trotz des anstehenden Viertelfinales der Fußball-Weltmeisterschaft (Deutschland gegen Italien) interessierte und interessante Fragen gestellt, die mich zu weiterem Denken angeregt haben. Gottfried Gabriel hat auch zugehört, und darüber hinaus die vorletzte Fassung durchgelesen und sie sprachlich wie begrifflich wesentlich verbessert.

¹ So in der Wikipedia, der *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, und der *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Gabriel (2000) macht einen beachtlichen Versuch, dem Monismus Haeckels einen etwas respektableren philosophischen Stammbaum zu geben, der auf Spinoza zurückgeht, und über Lotze führt. Die amerikanischen Strömungen, die hier besprochen werden, passen natürlich kaum in dieses (deutsche) Schema, obwohl der Spinozismus Goethes bei Paul Carus eine Rolle im Hintergrund gespielt haben mag.

Idealismus) auf den amerikanischen “Transzendentalismus” wurden zum größten Teil nicht durch die Originaltexte – nicht einmal in Übersetzung – vermittelt, sondern über Coleridge, Carlyle, und die englischen Romantiker. Und diese britische Geisteskultur hatte sich schon viel weitgehender als irgendwo in Deutschland von kirchlichen Einflüssen befreit. Die Gründerväter der USA waren von der schottischen Aufklärung (und auf diesem Weg auch der französischen) beeinflusst worden, der etablierte Protestantismus in Neu-England hatte viel von der “Scottish philosophy of Common Sense”, der Schule von John Reid, mitbekommen. Politisch (auch religionspolitisch) war die revolutionäre Tradition der Levellers von bestimmendem Einfluß auf die amerikanische Revolution gewesen. Und die radikaleren Sekten stammten fast alle direkt aus England – Quäker, Sozinianer, Unitarier, Baptisten, und natürlich auch die sozialutopischen Auswüchse dieser Richtungen.²

Vor einem solchen Hintergrund hatten antireligiöse Popularisierungsbestrebungen wie die eines Büchner oder Haeckel in Amerika eine ganz andere Ausgangslage. Freidenker waren in den USA ebenso ein Teil der religionspluralistischen Gemengelage wie die etablierten Religionen und die radikaleren Sekten. Auch als Ersatz- oder Gegenreligionen hatten sie sich organisiert. Die erste der klassischen europäischen antireligiösen Ersatzreligionen, die positivistische Kirche Comtes, hatte zwar in den USA wenig Anklang gefunden.³ Dies ist aber sicherlich teilweise daraus zu erklären, daß die Scheidelinie zwischen “echten” Religionen und Ersatzreligionen nicht so klar verlief wie in Frankreich oder Deutschland. In Amerika konnten die “linken” Sekten, vor allem der Unitarismus, viele der antiklerikalen und aufklärerischen Impulse in sich verarbeiten, die in Deutschland nach radikalerem Ausdruck suchten. Natürlich kam es dabei immer zu Gegensätzen innerhalb dieser Kirchen, die oft damit endeten, daß der radikalere Flügel abzog und eine eigene Bewegung gründete. Auf diese Weise bildete sich auch die Free Religious Association aus den radikaleren Tendenzen der Unitarischen Kirche (Persons 1947, Kapitel I-III). Erstes Mitglied dieser Neugründung im Jahre 1866 war Ralph Waldo Emerson, der Gründervater des “Transzendentalismus”, der sich lebenslang

² Deutsche Sekten haben in den USA natürlich auch eine lange Geschichte; diese hatten aber, im Unterschied zum Sozialismus und anderen politischen Strömungen im späteren 19. Jahrhundert, wenig oder gar keinen Einfluß auf das amerikanische Geistesleben, z.B. auf die Presse oder die Universitäten, oder auch nur regional auf das politische Leben.

³ Es bildete sich in New York in den Fünfzigerjahren ein Positivistenkreis, der zur Zeit wenig beachtet wurde, dessen langfristiger Einfluß auf den amerikanischen Liberalismus im 19. Jahrhundert von G. Harp (1995) herausgearbeitet wird. Im gegenwärtigen Zusammenhang ist vor allem interessant, das der wohl treueste amerikanische Jünger Haeckels, T.B. Wakeman, aus diesen positivistischen Kreisen hervorging (ibid., Kapitel 4).

mit den orthodoxeren Unitariern stritt, aber trotzdem an eine Art Gottheit glaubte. Diese Haltung war bezeichnend für viele der Mitglieder dieser Bewegung; sie sahen den Unitarismus auch als zu unbeweglich und traditionell in Bezug auf die Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens – vor allem der Evolutionslehre, die sehr schnell nach Darwins Veröffentlichung seiner Ideen 1859 in ganz Europa und Amerika bekannt wurde (Persons 1950, Scoon 1950) – wollten andererseits aber auch nicht ganz auf Religion verzichten, wobei nie ganz klar wurde, was überhaupt mit “Religion” noch gemeint sei.

Während man die Free Religious Association, sowohl von ihrer Herkunft als auch von ihrer ideologischen Ausrichtung her, (gerade) noch als Religion klassifizieren mag, ist sie auch ein gutes Beispiel für die fließenden Übergänge in Amerika zu dieser Zeit. Denn eine ideologisch sehr ähnliche Gruppe wurde einige Jahre später bewußt als Gegenreligion gegründet. Dies war die Society for Ethical Culture. Im Gegensatz zur Free Religious Association stand die Ethical-Culture-Bewegung eindeutig unter deutschen philosophischen Einflüssen. Ihr Gründer war der einstige Rabbi Felix Adler, aus Alzey, der von seiner jüdischen Gemeinde in New York abgesetzt wurde wegen seiner unorthodoxen, angeblich “atheistischen” Anschauungen. Er fand aber trotzdem genug Anhänger, um nach einigen Jahren 1879 die Society for Ethical Culture als explizit *nicht*-religiöse Gruppe bilden zu können. Der zentrale Glaubenssatz dieser Gesellschaft war der kategorische Imperativ; dies ist vielleicht das einzige Beispiel in der Geschichte, daß Kant explizit zum Propheten erhoben wurde. Trotzdem, und obwohl Kants Argumente gegen die Gottesbeweise ins Feld geführt wurden, lehnte Adler den Atheismus ab (als Atheismus bezeichnete er die Ansicht, daß alles auf der Welt aus reinem Zufall geschieht), und bezeichnete den Zweck seiner Bewegung als religiös.⁴

Trotz ihres rein “philosophischen” Charakters war die Gesellschaft für ethische Kultur in ihrer Gründung der Free Religious Association sehr ähnlich. Sie war eine linke Splittergruppe des amerikanischen Reformjudentums ebenso wie die Free Religious Association eine linke

⁴ Diese deutsch-beeinflußte Gegenreligion wurde dann übrigens von Amerika nach Deutschland re-exportiert; die Gesellschaft für ethische Kultur fand hier namhafte Anhänger wie Friedrich Jodl und Ferdinand Tönnies (Radest 1969, Kapitel 9). Interessanterweise war dieser deutsche Sproß viel dezidierter in ihrer anti-religiösen Tendenz als die amerikanischen Eltern. Im Zusammenhang dieses Aufsatzes ist zu erwähnen, daß Jodl einen langen Beitrag über “Religion and Modern Science” im *Monist* publizierte, in welchem er Carus schonungslos für die Vermischung von Religion und Wissenschaft kritisiert (Jodl 1893). Carus setzte sich energisch zur Wehr (Carus 1893).

Splittergruppe des Unitarismus darstellte (Kraut 1979) – sie war New Yorks Antwort an Boston. Auch später, als die Bewegung sich über New York hinaus verbreitete, sieht man trotz der Abwesenheit jeglichen explizit jüdischen Elements in der Doktrin, hauptsächlich jüdische Namen unter den Mitgliedern. Und diese beiden Gruppen, die Free Religious Association und die Society for Ethical Culture, sahen sich als eng verwandt. Auch mit reinen Freidenkern verkehrten sie; die Grenzen waren hier fließend. Sogar der berühmteste amerikanische Freidenker dieser Zeit, Robert Ingersoll (1833-1899), gesellte sich zu diesen Gruppen, vor allem zur Free Religious Association (Plummer 1984, Smith 1990). Und Adler wurde für einige Jahre zum Vorsitzenden der Free Religious Association. Sein Bestreben aber, sie zu einer aktiven Religion umzugestalten zeigt wiederum wie weit entfernt beide Gruppen von einem reinen Freidenkertum entfernt waren. Adlers Versuche, die Free Religious Association zu einer konkreteren kirchlichen organisatorischen Gestalt umzuformen, konnten sich gegen den Widerstand der Neu-Engländer am Ende nicht durchsetzen, so daß er 1882 aufgab und sich darauf konzentrierte, seine eigene Gruppe zu einer Art Kirche zu machen (Persons 1947, S. 71; Radest 1969, S. 59).

II. Eduard Hegelers Weg zu einem amerikanischen Monismus

Trotz dieser vielen verschiedenen Anschlußmöglichkeiten blieb Haeckel lange Zeit ohne nennenswerten Widerhall in der neuen Welt. Es gab auch nie eine eigentliche monistische Bewegung, die sich an Haeckel anschloß, oder ein amerikanisches Gegenstück zum deutschen Monistenbund – nicht einmal in der sehr begrenzten Form, wie der Positivismus im New York der Fünfzigerjahre zögernd Fuß gefaßt hatte.

In den frühen Achtzigerjahren gab es Anzeichen, als könnte eine derartige Bewegung doch zustande kommen. Ein interessierter Geldgeber, der sich in den Kreisen der Free Religious Association und der Society of Ethical Culture bewegte, heftete seinen Blick auf Haeckels “Monismus” als eine radikalere Alternative zu diesen bestehenden Ersatzreligionen, und begann, sich nach Wirkungsmöglichkeiten in dieser Richtung umzusehen. Er fand sie auch, und die Ausgangsbedingungen für sein Unternehmen waren geradezu ideal – er konnte sich direct an die bestehende Publizistik der Free Religious Association anschließen; ein interessiertes und

aufgeschlossenes Publikum war ihm garantiert. Trotzdem wurde nichts aus diesen Bemühungen, und die Geschichte dieses Scheiterns ist beispielhaft; sie zeigt sehr klar, warum kein solches Unterfangen in Amerika auf bessere Aussichten hoffen konnte.

Der Geldgeber, Eduard Hegeler (1835-1910), hatte in LaSalle, Illinois (einer kleinen Stadt in der Prärie, etwa 150 km südwestlich von Chicago am Illinois-Fluß) eine dominante Position in der Herstellung von Zinkmetall aufgebaut. Der jüngere Sohn einer Bremer Kaufmanns- und Senatorenfamilie war in den Fünfzigerjahren aus Deutschland ausgewandert. Er hatte an der Bergakademie Freiberg studiert und brachte nach Amerika nicht nur einen Kommilitonen mit – sein späterer Geschäftspartner Friedrich Matthiesson – sondern auch seine Frau Kamilla, die Tochter des bekannten Technikers und damaligen Direktors der Bergakademie Julius Weißbach (1806-1871). Hegeler und Matthiesson gründeten ihren Betrieb 1858 in LaSalle weil dort reichlich Braunkohle vorhanden war, der Illinois-Michigan Kanal in den Illinois mündete und sich mehrere der neuen Bahnlinien kreuzten. Dieser Teil des Bundesstaates Illinois war erst seit wenigen Jahrzehnten vor Indianerangriffen sicher; der “Blackhawk Krieg” des Jahres 1832, der zum größten Teil im nördlichen Illinois stattgefunden hatte, gilt in dieser Beziehung als Wendepunkt und eröffnete die erste größere Siedlungswelle, obwohl Illinois schon seit 1818 Bundesstaat gewesen war. Einer der Unteroffiziere der Bundesstaatlichen Miliz in diesem Krieg hatte Abraham Lincoln geheißt.

Man war also richtig auf dem *frontier*, der fernsten Grenze der Zivilisation. Als Hegeler seine Fabrik plante, Mitte der Fünfzigerjahre, hatte die Bevölkerung von Illinois kaum die Millionengrenze überschritten, mit Schwerpunkt im Süden. Als er drei Jahrzehnte später seine monistische Propaganda zu entfalten begann, hatte sich diese Zahl fast vervierfacht, und Chicago im Norden war bereits zu einer Riesenmetropole aufgestiegen, deren Bevölkerung in den zwei Jahrzehnten zwischen 1880 und 1900 von einer Viertelmillion auf über 1.7 Millionen anwachsen würde. Ohne die Dimensionen dieses auf der Welt bis dahin unerhörten Wachstums und der dazugehörigen überstürzten Veränderung ist die Selbstsicherheit Hegelers kaum zu begreifen. Er war und blieb zwar geistig ein Europäer, hatte aber an einer rasanten gesellschaftlichen Umwälzung mitgewirkt, die von seinen deutschen Kindheitsgenossen, und selbst von alteingesessenen Amerikanern wie den Bewohnern der Ostküste, kaum vorstellbar war.

Von den philosophischen Einflüssen seiner Kindheit und Jugend wissen wir lediglich, daß seine Familie der reformierten Gemeinde in Bremen angehörte und er in diesem Sinne erzogen wurde. Allzu strikt kann der Calvinismus der Familie aber nicht gewesen sein, da Eduard nach Schnepfenthal in Thüringen zur Schule geschickt wurde. Dieses Institut wurde im 18. Jahrhundert von Christian Gotthilf Salzmann (1744-1811), einem berühmten Reformpädagogen – dem “deutschen Rousseau” – gegründet und nach seinem Tode von seinem Sohn im selben Sinne des “Philanthropismus” weitergeführt. Salzmann war vorher Pfarrer in Erfurt gewesen, hatte aber seine Kanzel räumen müssen, nachdem eine Schrift von ihm (*Ueber die wirksamsten Mittel Kindern Religion beyzubringen*) von den Erfurter Geistlichen als “ketzerisch, als ein Buch . . . , das die Grundfeste der Religion umzustürzen suche” verurteilt wurde.⁵ Was Hegeler hier lernte und welchen Einflüssen er hier ausgesetzt war, wissen wir nicht. Aber Schnepfenthal war zu dieser Zeit beliebt bei den Familien des deutschen Patriziats und des niederen Adels; Eduards Horizonte werden auf jeden Fall erweitert worden sein.

Danach kam er auf die Universität und auf die Bergwerkschule in Freiberg. Diese war zur Zeit eine Hochburg der sich entwickelnden deutschen Tradition in der Naturwissenschaft, und Hegeler war in Kontakt mit dem fortgeschrittensten Denken, nicht zuletzt durch Julius Weißbach selbst, seinen zukünftigen Schwiegervater. Höchstwahrscheinlich kam er hier auch in Kontakt mit den Ideen der deutschen Materialisten Moleschott und Büchner. Der Kontrast zur Religion seiner Kindheit war zweifellos extrem, und diese Spannung wurde zum Grundthema seines späteren Lebens, nachdem er reich geworden war.

Trotz dieser verschiedenen Einflüsse scheint er zu dieser Zeit literarisch und philosophisch wenig oder gar nicht gebildet oder interessiert gewesen zu sein. Diese Interesse ist erst später zum Vorschein gekommen, nachdem er sich in Amerika etabliert hatte. Der erste und wichtigste Einfluß war dann offenbar ein Roman von Gustav Freytag, *Die verlorene Handschrift* (erschienen 1864, als Hegeler schon längst ausgewandert war). Auf Freytag kommt er in seinen wenigen veröffentlichten

⁵ Dieser Satz ist zitiert im Artikel “Salzmann, Christian Gotthilf” unter “Personen” in der online “Geschichte Mitteldeutschlands” des MDR, ohne Autornamen.

Schriften immer wieder zurück, und nennt ihn unbefangen “den führenden deutschen Schriftsteller unserer Zeit” (Hegeler 1889b, S. 44). Für diesen Roman machte er später, als er einen Verlag gegründet hatte, um seinen Monismus zu verbreiten, eine Ausnahme von der selbstauferlegten Regel, keine Romane zu veröffentlichen. Denn, erklärte er diesen Schritt, “der monistische Begriff der Seele” sei nie in einer “klarerer oder zugänglicherer Form” dargestellt worden als bei Freytag. “Die Erhabenheit der monistischen Weltsicht und die religiösen Tiefen der monistischen Psychologie werden durchsichtig auch für diejenigen, die noch nicht, oder nur teilweise, die ganze Wahrheit des Monismus begriffen haben.” (Hegeler 1888a) Für diese Bemerkungen erntete Hegeler allerdings eine Zurechtweisung des Autors, der in der *Open Court* klargestellt haben wollte, daß seine Romane rein dichterische Werke sein, ohne eine bestimmte Philosophie oder Weltanschauung propagieren zu wollen (Hegeler 1888c).

Es ist nicht schwer zu sehen, was Hegeler in Freytag zu finden meinte. Freytags große Popularität in Deutschland beruhte ja vor allem auf seiner Verherrlichung des deutschen Bürgertums und der bürgerlichen Tugenden – Fleiß, Pünktlichkeit, Disziplin, Sauberkeit, Ehrlichkeit und Rechtschaffenheit im Handel, usw. Freytag setzte Kultur überhaupt mit bürgerlicher Kultur gleich. “Jede Thätigkeit, welche neue Werthe schafft,” hatte Freytag in *Soll und Haben* geschrieben, “ist zuletzt Thätigkeit des Fabrikanten. . . Wir Kaufleute sind dazu da, diese Werthe populär zu machen.” (Freytag 1855, S. 45). Freytags Gedankenwelt enthielt natürlich auch andere Dimensionen, in welchen biologische, mythische, völkische und auch liberale Tendenzen des Zeitalters in komplizierter, z.T. auch verworrener Form zusammengewoben wurden (Ping 2006). Ob Hegeler auch von diesen Aspekten von Freytags Romanen angezogen wurde oder diese überhaupt bemerkte, wissen wir nicht.

Was ihn an Freytags Weltanschauung besonders fesselte war etwas, das in den Romanen eigentlich gar nicht explizit entwickelt ist, sondern von Hegeler – in seinem eigenen Bestreben, die Religion seiner Kindheit mit der Naturwissenschaft auf einen Nenner zu bringen – in die Romane hineinprojiziert wurde. Dies war Freytags Auffassung von der Kontinuität zwischen den Generationen, dem Wechselspiel zwischen der Abhängigkeit des Individuums von ererbten Verhaltensweisen oder Werten und seiner eigenen Kreativität. Hegeler zitiert in seinem Aufsatz

über "Die Seele" lange Auszüge aus einer Stelle des zweiten Buches der *Verlorenen Handschrift*, in welcher der Held des Romans, der Altphilologe Werner, seiner neuen Frau Ilse seine Bibliothek zeigt. Bücher, sagt er, seien "die großen Schätzhüter des Menschengeschlechts. Das Beste, was je gedacht und erfunden wurde, bewahren sie aus einem Jahrhundert in das andere, sie verkünden, was nur einst auf Erden lebendig war." (Freytag 1864, S. 253) Und "seit sie erfunden sind, liegt in ihnen fast alles, was wir Wissen und Bildung nennen".

"Aber das ist es nicht allein," fuhr er geheimnisvoll fort, "wenige denken daran, daß ein Buch mehr ist, als ein Werk des schaffenden Geistes, das er von sich absendet, wie der Tischler einen bestellten Sessel. Zwar an jedem Menschenwerk bleibt etwas von der Seele des Menschen hängen, der es gefertigt. Das Buch aber schließt zwischen seinen Deckeln in Wahrheit den Geist des Menschen ein. Was ein Mann für andere bedeutet, der best Teil seines Lebens, bleibt in dieser Form für die nächsten Geschlechter, vielleicht bis in die fernste Zukunft. Sowohl die, welche ein gutes Buch schreiben, als auch solche, deren Leben und Tun im Buche dargestellt wird, sie beharren in der Tat lebendig unter uns. Wir verkehren mit ihnen als mit Freunden und Gegnern, wir bewundern und bekämpfen, wir lieben und verabscheuen sie nicht weniger, als wenn sie leibhaftig unter uns weilten. Der Menscheng Geist, der zwischen solche Deckel eingeschlossen ist, wird dadurch auf Erden unvergänglich, und deshalb dürfen wir sagen, im Buche dauert das geistige Leben des einzelnen, und nur der Geist, welcher eingebucht wird, hat sichere Dauer auf Erden." (S. 253-4)

Die Ilse unterbricht hier, und fragt (der Roman ist sehr didaktisch!) ob nicht auch der Irrtum, "die Lügner und die unreinen Geister" nicht genauso fortdauern, "wenn sie sich in ein Buch stecken".

Und Werner antwortet:

"Auch sie, sie werden durch andere Geister widerlegt. Sehr verschieden freilich ist Wert und Bedeutung dieser Unsterblichen. Bei wenigen bleibt das Schöne und Große, das sie gefunden, für alle Zeiten, viele gelten späterer Zeit nur, weil wir erkennen, wie in ihren Tagen das Wesen der Menschen beschaffen war, andere endlich sind ganz nichtig und unnütz, und solche schwinden schnell dahin. Aber alle Bücher, die geschrieben wurden, vom ältesten bis zum jüngsten, stehen in einem geheimnisvollen Zusammenhang. Denn sieh, keiner, der ein Buch geschrieben, ist durch sich selbst geworden, was er uns ist, jeder steht auf den Schultern seiner Vorgänger. Alles was vor ihm geschaffen wurde, hat irgendwie dazu geholfen, ihm Leben und Geist zu bilden. Und wieder, was er geschaffen, hat irgendwie andere Menschen gebildet, und aus seinem Geist ist in spätere übergegangen. So bildet der Inhalt aller Bücher ein großes Geisterreich auf Erden, von den vergangenen Seelen leben und nähern sich alle, welche jetzt schaffen. In diesem Sinne ist der Geist des Menschengeschlechts eine unermessliche Einheit, der jeder einzelne angehört, der einst lebte und schuf, und jetzt atmet und Neues wirkt. Der Geist, den die vergangenen Menschen als ihren

eigenen empfinden, er ging oder geht jeden Tag in andere über. Was heut geschrieben ist, wird morgen vielleicht die Habe von tausend Fremden, wer längst seinen Leib der Natur zurückgegeben hat, lebt unaufhörlich in neuem irdischem Dasein fort, und wird täglich in Tausenden aufs neue lebendig.“ (S. 254-5)

Hier unterbricht die brave Ilse wieder, und Werner beschließt dann die Lektion:

“Ich sage dir das heut, weil auch ich mich als bescheidenen Arbeiter in diesem irdischen Geisterreich fühle. Diese Empfindung gibt mir eine Freude am Leben, die unzerstörbar ist, und sie gibt mir beides, Freiheit und Demut. Denn wer in solchem Sinne arbeitet, der schafft, ob seine Kraft sich groß, ob klein erweise, nicht sich zur eigenen Ehre, sondern für alle. Er lebt nicht für sich, sondern für alle, gleichwie alle, die gewesen sind, für ihn fortleben.“ (S. 255)

Ob Freytag selbst diese Auffassung als *Ersatz* für die christlich-religiöse Doktrin der Unsterblichkeit der Seele sah, sei dahingestellt. Er scheint sie jedenfalls nirgends *explizit* so beschrieben zu haben. Aber Hegeler verstand sie genau in diesem Sinne. Sie versöhnte für ihn die schroffen Gegensätze, die zwischen der Religion seiner Kindheit und der Naturwissenschaft seiner Studienzeit bestanden und ihn offenbar auch durch die Jahrzehnte seines wirtschaftlichen Erfolgs weiterhin plagten. Durch Freytag wurden ein wissenschaftlicher Materialismus (etwa im Stile Büchners) vereinbar mit der Unsterblichkeit der Seele, und metaphorisch zumindest konnte der alte Glauben beibehalten werden.⁶

⁶ In dieser Überbrückung der Kluft zwischen Religion und Wissenschaft war ihm eine andere Stelle aus Freytags Roman beispielhaft; Werner richtet sein Wort diesmal an die Versammelten um eine Fichte, die vom Blitz getroffen worden ist. “Wir vergessen leicht im Behagen des Tages, was wir immer im fröhlichen Herzen tragen sollten, daß wir nur unter Bedingungen leben, wie alles andere auf Erden und am Himmel. Zahllose Kräfte, fremdartige Gewalten sind um uns in unaufhörlicher Arbeit, jede nach festen ihr eigenen Gesetzen wirkend, auch unser Leben erhaltend, tragend, beschädigend. . . sie sind keine zufälligen Erscheinungen, die Gesetze, in deren Zwange sie auf uns eindringen, sind ebenso uralte und ebenso heilig, als unser Bedürfnis nach Speise und Trank, nach Schlaf und Licht. Und wenn der Mensch seine Stellung unter den Gewalten der Erde erwägt, so heißt leben nichts anderes, als tätig gegen sie kämpfen und denkend sie verstehen. Wer das Brot schafft, das uns nährt, und das Holz zieht, das uns wärmt, jede nützliche Tätigkeit hat keinen anderen Zweck als uns zu verteidigen und stärker zu machen durch freundliche Benutzung oder Überwindung dieser Mächte. Schon bei dieser Arbeit merken wir, daß zwischen jeder lebendigen Regung in der Natur und in unserem eigenen Geiste eine geheime Verbindung ist, und daß alles Lebendige, wie feindlich es im einzelnen sich befiehlt, doch zusammen eine große unermessliche Einheit bildet. Und Ahnung und Gedanke dieser Einheit sind zu allen Zeiten das Herrlichste gewesen, was der Mensch in sich hervorzurufen vermochte. Deshalb ist dem Menschen die zweite Aufgabe geworden, eine unwiderstehliche Sehnsucht und ein unwiderstehlicher Trieb, den innern Zusammenhang dieser Lebensgewalten zu erfassen. Und das ist es, was uns fromm macht – Nicht bei jedem Menschen ist die Arbeit die gleiche, aber das Ziel ist dasselbe. Die warme Empfindung des einen ahnt ewige Vernunft in allem, was ihm unbegreiflich erscheint, und er nennt diese in kindlichem Vertrauen mit dem ehrwürdigsten Namen. Und wieder andere suchen emsig die einzelnen Gesetze und Kräfte des Lebens zu beobachten und ihren großen Zusammenhang ehrfurchtsvoll zu verstehen, und diese sind es, welche der Wissenschaft dienen. Wer glaubt und wer forscht, beide tun im Grunde

Ein weiterer Einfluß aus der Zeit, bevor Hegeler in den späten Achtzigerjahren öffentlich auftritt, war ein reiner Glücksfall. Der deutsche 1848er Karl Theodor Bayrhoffer (1812-1888) hatte sich am Ersten Demokratischen Kongress in Frankfurt beteiligt, und wurde sogar zum stellvertretenden Mitglied des Zentralkomitees gewählt. Wie viele seiner Revolutionskameraden, war er in den amerikanischen Westen ausgewandert. In Deutschland war Bayrhoffer Philosoph von Beruf gewesen, Professor in Marburg, bis er durch seine liberale Politik und dazu noch die Gründung einer Freikirche in Marburg in Schwierigkeiten geriet und zuletzt seines akademischen Amtes enthoben wurde. Philosophisch war Bayrhoffer ein Junghegelianer, in der materialistischen Tendenz etwa vergleichbar mit Feuerbach. Die ersten Jahre der Auswanderung ließen ihm wenig Zeit zum Philosophieren, da er in der damals noch wilden Prärie mit großer Mühe eine Farm bestellte. Nach fast zwei Jahrzehnten überließ er sie seinen Kindern und zog – aus unersichtlichen Gründen – in ein kleines Dorf namens Tonica um, das etwa 300 km südlich von seiner Farm im nördlichen Illinois liegt. Dort begann er wieder wie in Marburg volksbildende, radikal-aufklärerische Reden zu halten, über Freidenkertum und Materialismus, Frauenrechte und Kommunismus, Gott und die Welt (Fritsch 1907) – offenbar mindestens teilweise auf deutsch, denn das Zentrum seiner Aufmerksamkeit war das benachbarte Städtchen Peru, Illinois, wo sich eine große Zahl deutscher Katholiken angesiedelt hatte, die sich sogar eine öffentliche Turnhalle bauten, nach deutschem Muster. Aus diesen Vorträgen entstand ein Buch, *Das Wesen des Universums und die Gesetze des Humanismus, dargestellt aus dem Standpunkt der Vernunft*, das von deutschen Freunden in Peru gedruckt und verbreitet wurde. Es hinterließ in der intellektuellen Welt keine Spur.

Peru befindet sich direkt neben LaSalle; Hegeler und Bayrhoffer lernten sich kennen. Auf diese Weise erfuhr Hegeler, wie Philosophie etwas mit dem praktischen Leben zu tun haben konnte – vor allem erfuhr er von Kant und seiner Ethik, und wie das alles mit einem radikalen Materialismus und Freidenkertum vereinbar sei. Bayrhoffer hatte sich inzwischen von Hegel losgesprochen, und konzentrierte sich vor allem auf politische Philosophie; er schrieb Beiträge in der damals sehr

dasselbe, sie üben die höchste Bescheidenheit, denn sie empfinden, daß alles einzelne Leben, eigenes und fremdes, unendlich klein ist gegen das große Ganze. . .” (Freitag 1864, S. 119)

vielfältigen und vielgelesenen deutschsprachigen Presse im mittleren Westen, vor allem für die *Illinois Staatszeitung*, den *Freidenker*, und den *Sozialist*.

Wir wissen nicht genau, wann Hegeler begann, die Zusammenkünfte der 1882 gegründeten Gemeinde der Society of Ethical Culture in Chicago zu besuchen. Ob Bayrhoffer ihn in diese Richtung führte, oder Bayrhoffers Einfluß ihn für Adlers Kantischen Lehren aufschloß? Er sagte jedenfalls später, daß sein Verständnis für Kant nicht von der Lektüre der kantischen Texte selbst, und nicht nur von von seinem Freund Bayrhoffer, sondern auch von Felix Adler vermittelt wurde (Hegeler 1888b). Ausdrücklich erwähnt wird auch William MacIntyre Salter, ein Anhänger Adlers und der Ethical-Culture-Bewegung, der bald nach der Gründung der Gemeinde in Chicago zum “chief lecturer” und herausragenden Persönlichkeit dieser Zweigniederlassung wurde (Radest 1969, Kapitel 6; Salter 1883).

Was die Ethical-Culture-Bewegung von den rein philosophischen und literarischen Gedanken eines Freytag oder Bayrhoffer scharf unterschied, war die Betonung des spezifisch *religiösen* Elements, der Hingabe des Lebens an eine bestimmte *Idee*. Worin genau bestand nach Adler diese Idee? Seine Argumente scheinen letztendlich auf eine Art Pragmatismus hinauszulaufen; Atheismus ist deshalb abzulehnen, weil er rein negativ ist, und keine praktische Basis für eine mögliche Lebensführung aufbaut (Adler 1879). Die Idee der bestehenden Religionen war, das gute Handeln vom richtigen Glauben abzuleiten. Aber nun verlieren wir unseren Glauben – nicht nur die Gebildeten, sondern auch viele einfache Menschen können die christlichen und jüdischen Mythen einfach nicht mehr so richtig ernst nehmen. Daher kehrt Adler die traditionelle Ableitung um: statt Handeln vom Glauben abzuleiten, wird die religiöse Idee – wie sie im einzelnen Fall auch aussehen mag – vom *Handeln* abgeleitet. Das *rechtschaffene Leben* kommt zuerst und wird selbst zum Angelpunkt der organisierten Gemeinsamkeit, statt nur als Nebenprodukt des rechten Glaubens zu gelten. Der ganze tiefe Ernst, der an den traditionellen Religionen so zu bewundern war, mußte nun auf den Lebenswandel selbst übertragen werden (Ader 1893).

In dieser Hinsicht stimmt Adler mit vielen Tendenzen seines Zeitalters überein; seine Sicht ist von Feuerbachs Analyse der Religion ja nicht so weit entfernt. Was ihn von diesen Tendenzen

unterschied war, erstens, daß er versuchte, ähnlich wie Comte oder später Haeckel, eine positive Religion aus dieser Einstellung zu machen, und zweitens, daß er glaubte, in Kants Ethik einen objektiven Leitfaden des richtigen menschlichen Verhaltens zu besitzen. Er glaubte allerdings nicht, daß das kantische Schema schon alle Antworten enthielt. Im Gegenteil, er dachte, die Menschheit stecke moralisch noch in den ersten Phasen ihrer Kindheit. Sie wisse z.B. noch überhaupt nichts darüber, wie sich das menschliche Gewissen in Kindern herstellt, oder wie sich der Wille im menschlichen Affekthaushalt am effektivsten gegen die Triebe durchsetzen kann. Eine Wissenschaft vom menschlichen Charakter, wie sie John Stuart Mill gefordert hatte, sei noch ein ganz entfernter Traum. Und ohne solches Wissen sei jede Anleitung zum Handeln sehr allgemein und unbestimmt (Adler 1893, S. 10).

Hegeler schloß sich dieser Bewegung an. An deren Bestrebungen war ihm vor allem wichtig, daß es einen konkreten Leitfaden für das Handeln geben sollte, eine Art Äquivalent zu den Katechismen und Bekenntnissen der traditionellen Religion. Er folgte Adler und Salter in ihrer Überzeugung, daß man an etwas glauben mußte und nicht einfach ohne jegliche weltanschauliche Einbindung auskommen konnte, wie es die radikaleren Freidenker und Atheisten versuchten. Man brauchte einen Anhaltspunkt. Vielleicht war dies ohnehin schon durch Hegelers Veranlagung als praktischer Mensch und Techniker vorgegeben, aber an seinem eigenen Monismus fällt auf, daß er weniger *für* etwas zu stehen scheint, als vielmehr *gegen* die bloße Gleichgültigkeit, den bloßen "Agnostizismus", gerichtet ist. Diesen Agnostizismus, der von T.H. Huxley geprägt wurde, lehnte auch Adler ab. Huxley, schrieb Adler, "sah den kosmischen Vorgang [*cosmic process*] und den ethischen Vorgang [*ethical process*] im Kriegszustand miteinander."

Er sagte, "Es ist nicht wahr, daß die Evolution ethisch ist. Ganz im Gegenteil, das Prinzip der Evolution ist nicht-ethisch, und in seinen Auswirkungen, anti-ethisch. Der kosmische Vorgang zeigt sich in der lebendigen Welt hauptsächlich im Überlebenskampf. Das ganze Ziel und der ganze Sinn des ethischen Vorgangs ist, den Überlebenskampf in die Schranken zu weisen, den Menschen Selbstbeherrschung aufzuerlegen, der Selbstbehauptung Grenzen zu setzen, . . . sich mehr für die Interessen des Ganzen als für ihre Privatinteressen einzusetzen. . . Und wie sieht es langfristig aus? Die Aussichten sind, daß der kosmische Vorgang, der den ethischen Vorgang eine Zeitlang toleriert, ihn am Ende überwältigen wird."

[Huxley] sieht das menschliche Leben wie ein kleines Stück Garten mitten im wild wuchernden Unkraut. Die Menschheit, als Gärtner, hat einen Zaun um den Garten aufgestellt, und innerhalb des Zauns die Unkräuter ausgerottet. Eine Zeitlang blühen Bäume und Gebüsch, Pflanzen und Blumen. Aber langfristig gibt die Kraft des Gärtners nach, und der Zaun wird wackeln, die Unkräuter werden wieder freien Lauf haben, und die Schönheit des Gartens wird verschwinden. Was sieht Huxley, von seiner wissenschaftlichen Warte? . . . Das Leben wird aussterben, Eis und Tod werden unseren Planeten wiedererobern; der ethische Vorgang der hier lebte wird restlos verschwinden. . . Huxley sagt, die Menschheit müsse lernen, der Wahrheit ins Gesicht zu schauen. Ins Gesicht! Er heuchelt keine Gleichgültigkeit vor über das, was hinter dem Schleier der Isis versteckt ist, doch sagt er, "Entfernt den Schleier! Laßt uns die Wirklichkeit sehen, wie fürchterlich sie auch sei. Wir müssen uns daran gewöhnen, den Fakten ins Auge zu sehen!"

Eine solche Weltsicht scheint jemandem, der im Idealismus aufgewachsen ist, fast unbegreiflich. Und was ist sein Lebensplan [*plan of living*]? Der Lebensplan ist ein erhabener, denn Huxley war ein erhabener Geist. . . doch hat er uns das befriedigende Wort gesprochen? Ist es wahrscheinlich, daß die Menschheit damit zufrieden sein wird, dort halt zu machen, wo er anhielt? Ist es wahrscheinlich, daß die Welt von dem Brot der Wissenschaft leben kann, das er uns bietet, mit dem bitteren Wasser seines Pessimismus? . . . Laßt uns nicht vergessen, daß jenseits [der Wissenschaft] auch Wahrheit liegt, wenn es auch eine andere Art von Wahrheit ist. Die moralische Natur des Menschen – das ist unsere einzige Hoffnung. . . (Adler 1901, S. 119-121)

3. Hegelers Monistisches Unternehmen

Hegeler war ganz auf der Seite Adlers gegen Huxley. Aber Adlers Argumente gegen Huxley genügten ihm nicht. Er war selbst zu sehr Wissenschaftler, um sich mit Adlers Hoffnung um der Hoffnung Willen als einzigem Bollwerk gegen Verzweiflung und Pessimismus zufrieden zu geben. Er wollte einen Standpunkt erreichen, von dem aus er der Wissenschaft furchtlos ins Auge schauen konnte, wie Huxley, aber sich nicht dem Agnostizismus Huxleys verschreiben mußte. Diesen Standpunkt fand er in Haeckels Monismus. Hier mußten der "kosmische Vorgang" und der "ethische Vorgang" nicht als Gegensätze aufgefaßt werden, und nicht einmal als gesonderte Vorgänge. Sie waren schlicht und einfach identisch. Und damit wurde auch Huxleys Gegensatz zwischen dem "ethischen Vorgang" und der Evolution hinfällig.

Er rezipierte diese Ideen wohl zuerst aus Haeckels *Natürlichen Schöpfungsgeschichte* und dann aus seiner *Anthropogenie*. Sobald Hegeler etwa Mitte der Achtzigerjahre in den Kreisen der Ethical-

Culture-Bewegung und der Free Religious Association auftritt, bezeichnet er seinen eigenen Standpunkt als "Monismus". Der Monismus schien ihm die Lösung zu sein, die er gesucht hatte, und seine Verbreitung war sein Ziel, als er um diese Zeit dann auch mit dem Versuch begann, einen führenden Kopf dieser Bewegungen in den mittleren Westen zu locken, um eine eigene Zeitschrift zu gründen. Das gelang ihm erst 1886, als er den Mitherausgeber des *Index*, der Zeitschrift der Free Religious Association, Benjamin Underwood, für sein Projekt interessieren konnte.

Underwood war ein echter angelsächsischer Freidenker in der Tradition von Bentham, Mill, und Ingersoll. Religion war ihm zuwider; er begrüßte Hegeler's Unternehmen, denn er betrachtete den *Index* zwar als das progressivste Blatt in der derzeitigen amerikanischen Medienlandschaft, aber er empfand es doch als lästig, daß die Leserschaft des *Index* hauptsächlich aus Leuten bestand, "die nur wenig über den radikalen Flügel des Unitarismus hinaus fortgeschritten waren", wie er Hegeler schrieb, und daß er "die Zeitschrift dieser Klasse bis zu einem gewissen Grade anpassen mußte". Der *Index* sei daher weniger wissenschaftlich, als wenn er ihn ganz selbständig hätte führen können, "ohne die ererbten Charakteristika und die quasi-theologische Umgebung" (Underwood 1887). Underwood hatte im Amerikanischen Bürgerkrieg (auf nördlicher Seite) gedient. Nach dem Krieg baute er sich eine Karriere als Vortragsreisender und Journalist im Sinne einer materialistischen Philosophie und der Darwinschen Evolutionstheorie auf. In jedem Ort forderte er christliche Apologetiker zur Debatte heraus. Er schrieb Bücher wie *The Crimes and Cruelties of Christianity* (1877). Und er war auch ein Feminist. Seine Frau, Sara Underwood, war ebenfalls eine freidenkerische Aktivistin. Es ist fast unmöglich zu glauben, daß Hegeler nicht von vornherein gewußt hat, mit wem er es hier zu tun hatte.

Voller Begeisterung für seinen neugefundenen Glauben wollte Hegeler die neue Zeitschrift natürlich *The Monist* nennen. Underwood hielt das für eine schlechte Idee – da weiß doch kein Mensch was er sich darunter vorstellen soll, meinte er; "ein Titel soll doch dem Publikum sagen, was es zu erwarten hat." Naja, sagte Hegeler, "dann wird es Neugier erregen, und die Leute werden sich informieren." Underwood: "Selbst Philosophen wissen ja nicht genau, was Monismus ist." Hegeler: "Er vermittelt eine *religiöse Idee*, welche die Kraft hat, mich dazu zu bewegen, daß ich mein Geld und meine Zeit dafür hergebe." Underwood: "Die Zeitschrift soll *schon* den Monismus darstellen und erklären, aber

wir wollen uns doch nicht gleich auf eine engstirnige *Doktrin* festlegen, die viele wohlwollende und tüchtige Denker eher abstoßen wird.” Hegeler: “Dann sind Sie also ein Agnostiker, der im Versuch, es allen Recht zu machen, *niemanden* befriedigen wird.” (Henderson 1993, S. 30)

Underwood war sehr besorgt, als Carus der Zeitschrift den Untertitel geben wollte, “a religious magazine”. “Meine Freunde und Gegner werden sehr überrascht sein, mich als Herausgeber eines ‘religiösen Blattes’ zu sehen.” Hegeler: “Ich erachte die Religion für etwas *sehr gutes*.”

Underwood: “Sie riskieren hier eine Geldsumme. . .” (Hegeler: “Viel mehr *als das!*”) “. . . ich aber riskiere meinen Ruf. Wenn die Zeitschrift unter meiner Führung untergeht, haben Sie bloß Ihr Geld verloren, und weiter nichts, da die Leute ja wissen werden, Sie hätten die Herausgeberschaft einem anderen anvertraut.” Hegeler: “In dem was Sie über mich sagen irren Sie sich gewaltig. *Meine Männlichkeit selbst* steht auf dem Spiel. [*My manhood even is at stake.*]” (ibid., S. 30-31)

Sie einigten sich auf Underwoods (eigentlich Sara Underwoods) Vorschlag für einen Namen: *The Open Court*. Die Zeitschrift sollte für alle progressiven Stimmen offen sein. Underwood sollte seine Vollmacht als Herausgeber ausüben dürfen, aber oben auf der Leitartikelseite jeder Ausgabe sollte die Notiz stehen: “Das Hauptziel des *Open Court* wird sein, die Arbeit des *Index* fortzusetzen – das heißt, die Religion auf dem Fundament der Wissenschaft zu etablieren, und im Zusammenhang damit die monistische Philosophie zu präsentieren. Der Begründer der Zeitschrift glaubt, der Monismus könne somit für andere das bedeuten, was es für ihn ist: eine Religion, die das ersetzt, was uns in der Kindheit gelehrt wurde.”

Die Zeitschrift begann mit vielen Autoren, die in den “radikalen” Kreisen bekannt waren, und schon im *Index* veröffentlicht hatten, unter ihnen Moncure Conway, William Salter, F.A. Abbott, William J. Potter, T.B. Wakeman und Elizabeth Cady Stanton. Ein weniger bekannter Autor, der aber auch schon einiges im *Index* publiziert hatte, war ein gewisser Paul Carus (1852-1919) in New York, neu emigriert aus Dresden. Er hatte ein Buch geschrieben, *Monism and Meliorism*, das Hegeler sehr gefallen hatte. Da nun die Zeitschrift, in die Hegeler so viele Hoffnungen gesetzt hatte, eine für seinen Geschmack zu sehr “agnostische” Tendenz zu zeigen begann, schrieb er an verschiedene

Leute, die vielleicht irgendwie mehr auf seiner Linie waren. So schrieb er auch Carus, und lud ihn ein, nach LaSalle zu kommen. Carus gefiel sofort. Er war im Gegensatz zu Underwood der gleichgesinnte "Bruder im Geiste", der Heglers eigenen Ideen adäquaten Ausdruck verleihen konnte, und alles im Gepäck hatte, was Hegler sich von so einem nur hätte wünschen können. Carus hatte Philosophie studiert, sowie Theologie und alte Sprachen, und war in Tübingen promoviert worden. Er war also nicht nur ein richtiger Deutscher, sondern auch richtig gebildet, und zudem sehr redegewandt. Hegler vergaß angesichts solcher Vorzüge, daß er den Underwoods die Zeitschrift zu deren "unabhängiger" Herausgeberschaft übergeben hatte (auch per Vertrag!), und bot Carus sofort nicht nur eine Stellung als sein Sekretär und Erzieher seiner Kinder an, sondern auch eine Art Mitherausgeberschaft der Zeitschrift. Wie das genau funktionieren sollte, war niemandem klar. Die Underwoods hielten wenig davon, und konnten den eklektischen Quatschkopf, der aus ihrer Sicht dem Hegler alles nachplapperte, nicht ertragen. Aber dieser überflutete sie mit Manuskripten, die Hegler dann auch unbedingt publiziert haben wollte, so daß sie wenig dagegen ausrichten konnten. Sie protestierten, daß z.B. der Artikel "Monism, Dualism, and Agnosticism" unter dem Namen von Carus erscheinen sollte, da sie genau wußten, das hier eigentlich bloß Hegler redete. "Ein Leitartikel sollte nicht in dieser zweideutigen Form erscheinen," sagten sie. Aber er erschien so. Außerdem hatte Carus sich in LaSalle eingenistet, während sie von Chicago aus, hundert Meilen entfernt, hilflos zuschauen mußten, wie sich der junge Abenteurer dann auch gleich an die älteste Tochter Heglers heranmachte; vor Ende des Jahres 1887 waren die beiden schon verlobt. Da sahen die Underwoods ihre Niederlage ein, und räumten das Feld. "Außerhalb von Rußland," schrieb Sara Underwood, "war nie ein Herausgeber so übel traktiert worden, wie uns das begegnet ist." (ibid., S. 34-44)

4. Carus, Haeckel, und der amerikanische Monismus

Die Karriere des amerikanischen Monismus ging aber nach diesem zögerlichen Aufbruch wieder bergab. Schon aus dem Debakel mit den Underwoods ersieht man die Grenzen von Heglers Monismus. Und der Monismus von Paul Carus war schon von Anfang nicht so radikal; er war eben kein Naturwissenschaftler und hatte weniger Verständnis als Hegler für den lückenlosen Determinismus des mechanischen Weltbildes. Er wollte ihn nicht wahrhaben (Carus 1885, S. 65-6),

und bestand, obwohl er Kants "Dualismus" zwischen Naturwissenschaft und Moral ablehnte (ibid., S. 9-28, S. 67-8), auf dem Unterschied zwischen naturwissenschaftlicher "Kausalität" und moralischen "Gründen" (S. 66). Besser gesagt, er glaubte, daß dieser Unterschied nur auf der phänomenalen Ebene bestand, während in beiden Fällen eine "innere Notwendigkeit" (des menschlichen Charakters oder der Materie) waltete.⁷ Sein "Monismus" war also eindeutig vitalistisch angefärbt.⁸ Carus passte sich zwar Hegeler an, so gut er konnte, aber seine eigenen Motivationen in Richtung Monismus waren von Hegelers sehr verschieden. Den schroffen Gegensatz zwischen Religion und Naturwissenschaft hatte Carus im Gegensatz zu Hegeler offenbar nie als solchen gefühlt. Obwohl er auch in einer streng religiösen Familie aufgewachsen war,⁹ hatte er dann in Tübingen studiert, wo die berühmte "Tübinger Schule" der neueren Bibeltextkritik noch weiterwirkte. Die Naturwissenschaft scheint kaum eine Rolle gespielt zu haben in seiner religiösen Krise. Als Argument in der Diskussion mit "anthropotheistischen Theologen" (die an einen persönlichen Gott glaubten) kam die Wissenschaft bei ihm nicht vor, nicht einmal die Evolutionstheorie; auch die historische Bibeltextkritik wurde nicht ins Feld geführt. Stattdessen benutzte Carus oft ein Argument, das auf einen mathematischen Platonismus beruhte. "Man nehme die einfachsten mathematischen Sätze, wie z.B. 2 mal 2 gleich 4, oder $(a+b)$ quadrat gleich a quadrat plus $2ab$ plus b quadrat."

Es gibt zwei Möglichkeiten für den anthropotheistischen Theologen. Entweder hat Gott diese Sätze geformt als Teil seines Gesamtplanes, oder Gott hat den Gesamtplan der Schöpfung nach den vorgegebenen Gesetzen der Arithmetik und Geometrie ausgeklügelt. Wenn Gott diese Gesetze gemacht hätte, könnten sie nicht unabhängig von ihm sein. Aber sie *sind* von Ihm – einem Einzelgott – unabhängig, denn wir müssen sie als wahr

⁷ Hier war der Berührungspunkt mit Ernst Mach, der philosophische Denker seiner Zeit, mit dem Carus sich vielleicht ernster auseinandersetzte als mit irgendeinem anderen; Mach war bekanntlich skeptisch gegenüber "Naturgesetzen", die für ihn nur sekundäre Hilfskonstruktionen darstellten, und hielt sich lieber an die Erscheinungen. Mit seinem Glauben an eine "innere Notwendigkeit" in der Natur (in welcher er eine Analogie zum menschlichen Handeln sah) wollte Carus auch nicht an rein äußerlichen, mathematisch formulierten Gesetzen halt machen; Machs phänomenalismus lehnte er natürlich ab (Carus 1910 und Mach 1892, eine Replik zu einer früheren, sehr ähnlichen Kritik; siehe auch Thiele 1971). Eine ähnliche Motivation für einen anti-realistischen Empirismus findet sich bei Duhem und, in unseren Tagen, bei Bas van Fraassen.

⁸ Viel später, als Hegeler nicht mehr so genau hinsah und weniger Interesse zeigte für die Einzelheiten, gab Carus ausdrücklich seine Zustimmung zum Neo-Vitalismus Gustavs von Bunge (Carus 1908, S. 194), auf den später Driesch, Reincke und andere aufbauten.

⁹ Sein Vater, Gustav Carus, war Superintendent der preußischen Staatskirche in Ostpreußen. Carus druckte 1888 einen Brief seines Vaters ab, in welchem die ganze Idee des "Monismus" vom Standpunkt des orthodoxen Protestantismus scharf kritisiert wird, worauf er dann antwortete mit einer Verteidigung des religiösen Charakters seines Monismus (Carus 1888).

anerkennen, wir können nicht anders, ob wir an einen Gott glauben oder nicht. Diese Regeln, wie alle Regeln der Mathematik, Arithmetik, und Logik, sind nicht durch einen Schöpfungsakt in die Welt gekommen. Sie sind von sich aus notwendig, unbedingt wahr, sie gelten absolut, allgemein, und ewig. Es bleibt also nur die zweite Möglichkeit: Gott muß seine Schöpfung an die Gesetze der reinen Vernunft angepaßt haben. . . Und wenn Gott seine Schöpfung diesen ewigen Bedingungen der Weltordnung angepaßt hat, dann ist Er ihnen untergeordnet, sie sind eine Macht, der er sich beugen muß. (aus einem Brief an Père Hyacinthe Loyson, 1897, zitiert von Henderson 1993, S. 50-51)

Wo Carus und Hegeler sich begegneten war die übereinstimmende Auffassung des Urgrundes der Ethik. Dieser Grund war nicht mehr, wie bei Felix Adler, Kants kategorischer Imperativ; der kantische "Dualismus" des Sensiblen und Intelligiblen, die Trennung zwischen dem "Reich der Natur" und dem "Reich der Freiheit", wurde abgelehnt. Stattdessen wurde die Ethik zu so etwas wie einem Naturgesetz. In einer Rede vor der Society for Ethical Culture in Chicago (über "the scientific basis of ethics") hatte Hegeler – gegen Adler, aber ganz im Sinne seines neugefundenen monistischen Glaubens, wenigstens nach seinem eigenen Verständnis – argumentiert, daß das menschliche Individuum mit Notwendigkeit die Interessen seiner Art verfolgen muß. Die höhere und weitere Entwicklung der Art sei also das ethische Ziel jedes menschlichen Einzelorganismus (Hegeler 1887a). Carus hatte ganz unabhängig, noch bevor er von Hegeler überhaupt wußte, in seinem frühen Buch *Monism and Meliorism* ähnlich argumentiert:

[Die Ethik] ist kein bloß regulatives Gesetz, das vorschreibt was sein soll, sondern ein *Naturgesetz*, das die Entwicklung und den Fortschritt der Welt vorschreibt. Es könnte auch nicht anders sein. Laßt uns die Natur des Menschen in derselben Weise untersuchen, wie Naturwissenschaftler ihre Gegenstände untersuchen, und wir werden sehen, daß der Kern und das innere Wesen der Welt moralisch ist. . . Wir glauben, daß die menschliche Gesellschaft nicht existieren könnte, und sich nie hätte entwickeln können, wenn es kein ethisches Gesetz gäbe, das die Weltläufe und vor allem die menschlichen Angelegenheiten regierte. Ein sozialer Körper ist nur möglich auf der Grundlage der Moral, und die Moral, ist im vollen Sinn des Wortes ein allgemeines Gesetz, dem sich das Universum unterordnet und das den Fortschritt in jeder Entwicklung herbeiführt. (Carus 1885, S. 71)

Und obwohl Carus die Evolutionstheorie Darwins weniger gut verstand und weniger von ihr begeistert war als Hegeler, hat er auch, wie Hegeler, in ihr den Schlüssel zur menschlichen Ethik gesehen. Genauso wie sich die einzelnen Zellen im Laufe der Entwicklung den Organen unterordnen, deren Teile sie sind, so spezialisieren sich die menschlichen Organe "nach einem allgemeinen Plan". "Das einzelne Organ oder Glied existiert nun nicht mehr um seiner selbst willen,

sondern dient der Idee einer größeren Einheit, als deren Teil es sich fühlt. Der Sinn, das Ziel und der Zweck seines Seins nunmehr nicht in ihm selbst, sondern in etwas Höherem. Dieses Prinzip durchdringt die gesamte organische Natur. Organismen können nur unter dieser Bedingung existieren. Und *dieses Prinzip ist ethisch.*” (ibid., S. 72)

Dasselbe Prinzip, das Organismen und Tiere hervorgebracht hat, lenkt ihre weitere Entwicklung. Nur in dem Umfang, in welchem eine Kreatur von dieser ethischen Lenkung animiert ist, kann es sich zu etwas höherem entwickeln. Dies ist der Stern von Bethlehem, der die führenden Männer aller menschlichen Rassen zur Krippe führt, wo neue Wahrheiten geboren werden und der Keim einer neuen Idee wächst. Also beruht die Entwicklung des Menschen und der Gesellschaft auf demselben Prinzip. Die erste höhere Einheit ist die Familie; Familien werden zu Stämmen, und Stämme zu Nationen. . . Das nächsthöhere Niveau auf das die Entwicklung immerzu hinstrebt, ist das *Ideal*, und es gibt keine Ruhe in den Geistern der einzelnen Individuen, bis dieses Ideal realisiert ist. Und danach entspringen immer neue Ideale und sie führen immer weiter auf dem unaufhörlichen, unendlichen Weg des Fortschrittes, nicht wie es Darwin darstellt, nur vom berühmten Gesetz des Lebenskampfes regiert, sondern veredelt durch den *Kampf für das Ideal.* (ibid., S. 73)

Aus demselben Buch konnte Hegeler auch ersehen daß er und Carus darin übereinstimmten, die “Religion für etwas *sehr gutes*” zu erachten. Und hierin zeigt sich der wichtigste Unterschied zu Haeckel. Natürlich ist der Unterschied nicht ein absoluter, sondern eher ein Unterschied der Betonung und der relativen Einordnung verschiedener Prioritäten. Haeckel hatte ja selbst, schon in seinem “monistischen Glaubensbekenntnis” von 1892 davon gesprochen, “ein Band zwischen *Religion und Wissenschaft* knüpfen” zu wollen, “und somit zur Ausgleichung des Gegensatzes bei[zu]tragen, welcher zwischen diesen beiden Gebieten der höchsten menschlichen Geistestätigkeit unnötigerweise aufrecht erhalten wird; das ethische Bedürfnis unseres *Gemütes* wird durch den Monismus ebenso befriedigt wie das logische Kausalitätsbedürfnis unseres *Verstandes.*” (zitiert in Haeckel 1899, S. 358). Und selbst bei Haeckel findet sich das Bedürfnis, sich “mit den herrschenden Religionsformen des Christentums auseinanderzusetzen” und an sie anzuknüpfen. “Denn die christliche Religion besitzt . . . trotz aller Irrtümer und Mängel einen so hohen sittlichen Wert, sie ist vor allem seit anderthalb Jahrtausenden so eng mit den wichtigsten sozialen und politischen Einrichtungen unseres Kulturlebens verwachsen, daß wir uns bei Begründung unserer monistischen Religion möglichst an die bestehenden Institutionen anlehnen müssen.” (ibid.) Der entgültige Bruch mit dem Christentum erfolgt bei Haeckel erst sehr spät, im Jahre 1910, nach seiner

Emeritierung und einige Jahre nach der Gründung seiner eigenen Gegenreligion, des deutschen Monistenbundes.¹⁰

Dennoch ist die Betonung eine ganz andere. Als erster entschiedener Befürworter der Darwinschen Entwicklungslehre in Deutschland war Haeckel von Anfang an starken Angriffen ausgesetzt, und befand sich daher automatisch im schroffen Gegensatz zu den etablierten Kirchen. Dadurch wurde er auch zum Helden aller *anti*-kirchlichen Tendenzen; er wurde auf einem Freidenkerkongress in Rom feierlich zum Gegenpapst ernannt. Das wäre Carus nie passiert. Im Gegenteil, als zur Weltausstellung in Chicago anlässlich der 400. Jahresfeier der Entdeckung Amerikas – der “Columbian Exposition” – auch verschiedene Kongresse organisiert wurden, nahmen Hegeler und vor allem Carus, der Hegeler in allen solchen Dingen nun vertrat, begeistert Teil am “Weltparlament der Religionen”. Zum internationalen Freidenkerkongress, der auch während der Columbian Exposition stattfand, wurde Carus eingeladen, aber er hat sich vorsichtig entschuldigt (Henderson 1993, S. 66)

Das “Weltparlament der Religionen” wurde auch zum Wendepunkt in der Laufbahn des amerikanischen Monismus. Denn spätestens nach diesem Ereignis und der Begegnung mit Vertretern des damaligen Buddhismus hört man bei Hegeler und Carus nichts mehr von einer Gegenreligion. Der Monismus tritt nun in den Hintergrund. Das Interesse wendet sich zunehmend den bestehenden Religionen zu, vor allem den östlichen. Es wird zunehmend davon gesprochen, daß die führenden Weltreligionen von *einander* lernen und einander bessern sollen; durch solchen gegenseitigen Einfluß würden sie angeblich der Wissenschaft aufgeschlossener werden und weniger auf ihre mythologischen Ursprünge und Unterschiede pochen. Der Buddhismus nimmt hier den ersten Platz ein. Carus ist zwar nicht offiziell zum Buddhismus übergetreten, aber seine Sammlung Buddhistischer Texte aus verschiedenen Zeiten und Traditionen, *The Gospel of Buddha*, wurde zu einem riesigen Verkaufserfolg, nicht nur im englischen Original, sondern vor allem dank der Übersetzungen in fernöstliche Sprachen. Das Buch kam einem großen Bedarf nach einem einfachen Lehrbuch der Geschichte Buddhas entgegen, und wurde eine Zeitlang auch in Sri Lanka, Japan, und

¹⁰ Ich bin Herrn Heiko Weber sehr dankbar, mich hierauf aufmerksam gemacht zu haben.

anderen buddhistischen Ländern vertrieben. Carus und der Open Court Verlag wurden hauptsächlich dafür bekannt, östliche Religionen (die erst in den 1960er Jahren wirklich größere Popularität erlangten) einem amerikanischen Publikum zugänglich gemacht zu haben.

Das zunehmende Interesse an den bestehenden Religionen hat also nach 1893 den "Monismus" als echte Gegenreligion beiseite geschoben. Er wird nie ausdrücklich zurückgenommen, aber auch nicht aktiv propagiert. Haeckel wurde jetzt mit den Underwoods eingestuft, vor allem als er im Laufe der Achtziger- und Neunzigerjahre sich immer mehr auf populäre und anti-religiöse Schriften konzentrierte. Und dann erst recht, als der Monistenbund gegründet wurde. Man kann diesen Prozess an den verschiedenen Reaktionen zu Haeckel ablesen in den 20 Jahren zwischen 1887 und 1906 ablesen. Anfangs wird Haeckel noch sehr gelobt; die dritte Auflage der *Anthropogenie* wird 1890 noch sehr positiv besprochen, obwohl sie vor einigen Jahren erschienen war. Dann wird 1892 (also noch vor dem Weltparlament der Religionen) im *Monist* die vierte Auflage etwas kritischer besprochen. Haeckel habe zwar die Standard-Definition von Monismus geliefert, und man habe den höchsten Respekt vor dem großen Mann, trotzdem solle man aber Monismus nicht mit "Mechanismus" gleichsetzen, wie das Haeckel zu tun scheine. In der nächsten Nummer des *Monist* publiziert Haeckel dann seine acht Thesen unter dem Titel "Our Monism: The Principles of a Consistent, Unitary World-View". Erst im folgenden Jahr antwortet Carus, immer noch sehr zurückhaltend. Es ist klar, daß die Kluft größer wird, der Respekt aber anhält. Dann viele Jahre gar nichts – lieber Schweigen, als den Gründervater direkt anzugreifen. Endlich 1906 die Reaktion auf Haeckels Thesen zur Gründung des Monistenbundes, die viel schärfer ist als die bisherigen Kommentare auf Haeckel, und viel defensiver gegenüber der etablierten Religion. Lenin zitiert diese Stellungnahme von Carus ausführlich in seinem Buch gegen Mach:

"Unser Monismus", sagt Carus, "ist kein materialistischer, kein spiritualistischer, kein agnostischer, er bedeutet einfach und ausschließlich die Folgerichtigkeit. . . Er nimmt die Erfahrung zur Grundlage und wendet als Methode die systematisierten Formen der Erfahrungsbeziehungen an." Die Devise von Carus ist: "Nicht Agnostizismus, sondern positive Wissenschaft, nicht Mystizismus, sondern klares Denken, nicht Supernaturalismus, nicht Materialismus, sondern monistische Weltauffassung, nicht Dogma, sondern Religion, nicht Glaubensbekenntnis, sondern reiner Glaube". In Erfüllung dieser Devise predigt Carus eine "wissenschaftliche Theologie", die den Buchstaben der Bibel leugnet, doch darauf besteht, das "alle Wahrheit göttlich ist, und daß sich Gott in der Naturwissenschaft

ebenso wie in der Geschichte offenbart“. . . Als Haeckel seine Thesen für den Monistenbund herausgab, trat Carus entschieden dagegen auf: erstens verwerfe Haeckel ohne Grund den Apriorismus, der “mit der wissenschaftlichen Philosophie durchaus vereinbar” sei; zweitens ist Carus gegen die Haeckelsche Doktrin des Determinismus, die “die Möglichkeit der Willensfreiheit ausschließt”; drittens “begeht Haeckel den Fehler, daß er den einseitigen Standpunkt des Naturforschers gegen den traditionellen Konservatismus der Kirchen hervorkehrt. Er tritt daher als Feind der bestehenden Kirchen auf, statt mit Freuden an deren Höherentwicklung zu einer neuen und sicheren Interpretierung der Dogmen zu arbeiten.” Carus gesteht selbst, daß ihn “viele Freidenker für einen Reaktionär halten, die mich deswegen tadeln, weil ich nicht in ihren Chor einstimme, der jede Religion als Aberglaube verschreit”. . . Es ist ganz offenkundig, daß wir hier den Führer einer Gesellschaft amerikanischer literarischer Hochstapler vor uns haben, deren Geschäft es ist, das Volk mit religiösem Opium zu betäuben. (Lenin 1909, S. 222-3)

Trotz seiner sonst nicht seltenen rhetorischen Übertreibungen faßt Lenin hier das, was aus dem amerikanischen Monismus bis 1906 geworden ist, recht gut zusammen.¹¹ Für Carus hat sicher die bestehende Religion bis 1906 die Oberhand gewonnen über jeden Impuls, der von Jena ausging. Ob das auch für Hegeler der Fall war, ist schwer zu sagen. Er scheint wie gesagt das Denken nach etwa 1890 seinem Schwiegersohn weitgehend überlassen zu haben. Seine eigenen Beiträge zur *Open Court* befassen sich nach dieser Zeit nur noch mit Freihandel und anderen wirtschaftspolitischen Fragen.

In der äußeren Form wurde also am “Monismus” festgehalten; der Titel des *Monist* blieb bestehen. Freundschaftliche Korrespondenz mit Jena hielt an, auch Besuche dort, jedesmal wenn Carus wieder nach Europa kam. Und Carus besuchte 1911 nicht nur den internationalen Monistenkongress in Hamburg, sondern wurde sogar in den Vorstand gewählt (Wakeman 1913, S. 13). Aber der fundamentale Gegensatz zu Haeckel blieb trotzdem genau so, wie Lenin ihn beschrieben hat und wie Carus schon 1895 einem presbyterianischen Pfarrer auseinandersetzte:

Was mich wesentlich von Haeckel trennt sind die Ideen von Gott, Seele und Unsterblichkeit. Haeckel schreibt, daß, wenn Gott überhaupt existiert, er bloß aus Materie und Bewegung besteht. Ich sage dagegen, daß Gott die Macht im Universum ist, die eine Moral notwendig macht – die Wonne der Rechtschaffenheit und der Fluch der Sünde. Gegenüber Materie und

¹¹ Carus wird von Lenin benutzt, um beispielhaft darzustellen, welche schlechte Folgen es haben kann, wenn man mit Mach zu tun hat oder ihn zu ernst nimmt. Über die Beziehungen zwischen Mach und Carus, siehe Thiele 1971.

Bewegung empfinde ich keine Ehrfurcht. Wenn die Idee eines Gottes überhaupt einen Sinn hat, muß sie eine moralische Bedeutung haben. Außerdem verneint Haeckel die Unsterblichkeit der Seele, auf der ich ausdrücklich bestehe. Die Religion ist tatsächlich nichts anderes, als dem Menschen beizubringen, daß er seinen Blick auf seine Existenz nach dem Leben richten muß, über das Grab hinaus, so daß sein moralisches Tun auf der Welt vom Blickwinkel seines Weiterlebens nach dem Tode kontrolliert wird. . . in allen diesen Punkten stimme ich mit der traditionellen Religion überein, vor allem dem Buddhismus und dem Christentum. (Brief an B.B. Wakefield, 11. Juli 1895)¹²

Aus dem ursprünglichen Projekt Hegelers, den "Monismus" als "eine Religion, die das ersetzt, was uns in der Kindheit gelehrt wurde" zu propagieren, ist also nichts geworden. Das heißt aber nicht, daß Haeckel überhaupt keine Gefolgschaft in den U.S.A. hatte. Sie befand sich aber nicht in LaSalle, Illinois, sondern unter den Freidenkern, z.B. den Lesern der Zeitschrift *The Truth Seeker*. Ingersoll war ein großer Bewunderer Haeckels. Aber der führende Freidenker, der sich ausdrücklich an Haeckel anlehnte war Thaddeus Burr Wakeman, der schon in den Fünfzigerjahren vom New Yorker Positivistenkreis stark beeinflusst worden war und sich seitdem an Comte orientiert hatte. Die Evolutionstheorie warf dann aber neue Probleme auf, die Comte in seinem System natürlich nicht berücksichtigt hatte, und Wakeman schaltete seine anti-religiöse Orientierung auf Haeckels Monismus um. Als Hegeler 1887 die *Open Court* begründete, war Wakeman einer der sehr wenigen, die schon wußten was mit "Monismus" gemeint war, und sich ihm vorbehaltlos anschlossen. Monismus, schrieb er in einer der ersten Nummern, sei "eine neue und begrüßenswerte Offenbarung und Macht in unserem Land, die jeder Mensch freien Gedankens und guten Herzens so bald wie möglich persönlich kennenlernen sollte. Sie ist den früheren Formen des Positivismus, die in Amerika erschienen sind, vorzuziehen weil sie real ist statt phänomenal, unendlich statt dualistisch und endlich." (Harp 1995, S. 84) Er schrieb in den frühen Jahren mehrere Beiträge in der *Open Court*, vor allem grundlegende über Monismus und die monistische Religion. Er schrieb auch ein Buch über Haeckel, vielleicht das erste, das in den U.S.A. erschien, und lange Zeit wohl das einzige. Als er aber dann sah, daß Hegeler und Carus es nicht ernst meinten mit dem Monismus, ging er auf Distanz. Dem Monismus blieb er treu; noch 1905 schrieb er ein Buch über die monistische Religion, und sein letztes Buch war eine Sammlung von Reden und Berichten über den ersten internationalen

¹² Ich bedanke mich herzlich bei Martin J. Verhoeven des Institute of World Religions in Berkeley (Kalifornien), der mir dieses Zitat aus den Briefen von Paul Carus im Open-Court Archiv der Special Collections Department, Bibliothek der Southern Illinois University in Carbondale (Illinois), zur Verfügung stellte.

Monistischen Kongress in Hamburg (Wakeman 1913). Paul Carus erscheint hier als Randfigur und wird nicht öfter erwähnt als unbedingt notwendig. Carus beteiligte sich offenbar nicht an der anschließenden Pilgerfahrt der engsten Jünger nach Jena (Haeckel selbst hatte wegen eines Unfalls an der Hamburger Tagung nicht teilnehmen können). Wakeman dagegen hielt zwei Reden in Jena. Eine davon, eine kurze Lobrede auf Haeckel, wurde präsentiert mit den Unterschriften von 1200 amerikanischen Freidenkern (ibid., S. 48)! Hier wäre, wenn überhaupt, ein amerikanischer Monismus zu suchen.

Nicht nur die Freidenker, auch die anderen progressiven religiösen Kreise, z.B. die Kreise aus denen Hegeler selbst hervorgegangen war, kehrten dem *Open Court* zunehmend den Rücken. Die Position von Hegeler und Carus war schwer zu definieren; sie erschien als merkwürdige Mischung aus östlicher Mystifizierung, Protestantismus, Pantheismus, Mathematik und Physik, und war nicht mit irgendeiner bestimmten Richtung zu identifizieren. Den Zeitschriften und dem Buchverlag kam das in ihrer Kapazität als intellektuellen Organen wohl zugute; sie leisteten tatsächlich einen wichtigen Beitrag dazu, die amerikanische gelehrte Welt, soweit es sie gab, ein wenig aus ihrer englischsprachigen Isolation zu ziehen – was schließlich eines der Ziele von Hegelers Unternehmen gewesen war. Wichtige deutsche und französische wissenschaftliche und philosophische Schriften wurden zu einer Zeit übersetzt, in der die intellektuelle Welt des Kontinents der Angelsächsischen Geisteswelt wirklich um einiges voraus war. Nicht nur in Psychologie und Philosophie, auch in Logik und Mathematik wurden die wichtigsten neuen Schriften aus Europa importiert. Im Buchverlag erschienen die wichtigsten Schriften von Lobatschewski, Boole, Cantor, Hilbert, Dedekind, und vielen anderen; in den Zeitschriften kamen die ersten Proben von Frege, Russell und Poincaré, unter anderen europäischen Stimmen, in die neue Welt.

Es gab also in Amerika nie eine monistische *Bewegung* im Sinne Haeckels und Ostwalds. Das Unternehmen, das ursprünglich beabsichtigte, eine solche Bewegung anzukurbeln, verlief im Sande. Es brachte bewundernswürdige Nebenprodukte hervor – die Verbreitung der Kunde von östlichen Religionen und von europäischen Logikern – aber das erwünschte Hauptprodukt kam nicht zum Vorschein. Ein Teil dieses Mißerfolgs geht sicherlich auf die Rechnung von Paul Carus. So radikal wie Underwood durfte man bei Hegeler offenbar nicht sein, aber so konservativ wie Carus wäre

vielleicht auch nicht unbedingt notwendig gewesen. Mit anderen radikalen Freidenkern, wie z.B. seinem Freund Bayrhoffer, war Hegeler ausgezeichnet zurechtgekommen. Vielleicht wäre selbst Underwood erfolgreicher gewesen, wenn er nicht so sehr auf Konfrontation gesetzt hätte und Hegeler am Anfang ein wenig mehr entgegengekommen wäre. Das mag sein. Die Gründe für den Mißerfolg sind aber letztendlich auch bei Hegeler selbst zu suchen, wie der Schlußabschnitt kurz darlegen wird.

5. Philosophie und Religion: Peirce und Hegeler

Hegeler war in gewissen Aspekten typisch für den Geschäftsmann, der sich für große Ideen begeistert; denn er war zwar fasziniert von den Ideen selbst, aber nicht aus eigener Vertiefung in sie. Das hielt ihn nicht davon ab, von vorn herein zu wissen, was er für richtig hielt, und er hatte an der Diskussion weniger Interesse als am Resultat. Für ihn war das Spiel der Ideen nicht eine Suche nach der Wahrheit, mit offenem Ende, sondern eine Art Darwinscher Kampf ums Dasein, ein ideologischer Krieg. Er stellte sich die Verfertigung und Verbreitung von Ideen nach dem Modell der industriellen Produktion vor. Wenn man den richtigen Prozess gefunden hat, dann kommt es darauf an, ihn schnell anzuwenden und die Produkte auf den Markt zu bringen. Da die Beschäftigung mit Ideen für ihn höchstens eine Teilzeitbeschäftigung sein konnte, befand er sich also in einer Zwickmühle: er war zu sehr an den Ideen interessiert, um sich entschlossen auf die Breitenwirkung (der "Religion") zu konzentrieren. Andererseits war er aber zu sehr an der Religionsstiftung interessiert, um die Ideen selbst wirklich ernst zu nehmen.

Daher konnten er und sein Sprachrohr Carus weder Religionsstifter *noch* Philosophen sein. Dies wurde von Charles Peirce klar gesehen, der 1893 den Versuch machte, Hegeler zu seinem Mäzen zu machen. Sie trafen sich in Chicago, zusammen mit Carus, und besprachen verschiedene Projekte; Hegeler war sogar bereit, Peirce einen großzügigen Vorschuß ein Lehrbuch der Arithmetik zu gewähren (den Vorschuß steckte Peirce ein, das Manuskript traf nie ein). Peirce wollte aber auch eine Herausgeberstelle in den Zeitschriften, und das wußte Carus zu verhindern (Brent 1993, S. 221). Peirce hielt Hegeler für einen Büchnerianer, wie er an einen Freund schrieb: "Ich habe keine sehr hohe Meinung von Carus. Ich halte weder ihn noch Hegeler für 'liberal', wenn man damit so

etwas wie ‘großzügig’ oder ‘tolerant’ meint. Ich halte sie für sehr engstirnig, wie die meisten Böhnerianischen Sekten.” (ibid., S. 224) Andererseits, im selben Brief: “Ich habe einen sehr hohen Respekt, eine Art Ehrfurcht, vor Hegeler. Ich halte seine Ideen für bewundernswert und die ganze Haltung des Mannes für ausgezeichnet, obwohl er zu arrogant und sich zu wenig bewußt ist, daß die Wahrheit nicht wie ein Geschäft durchgeführt werden kann. . .” (ibid.) Diese unterschiedliche Bewertung von Hegeler und Carus kam öfters zur Sprache:

Natürlich wird der *Open Court* im Moment so schlecht geführt, daß ich wirklich denke, der Carus könnte es nicht schlechter machen wenn er es vorsätzlich sabotieren wollte. Es ist eigentlich verdammt schade, denn die Zeitung ist ein herrliches Denkmal für Hegeler. Wenn ich dran käme, ich würde sie auf der literarischen Seite zur Konkurrenz für die *Nation* machen, und auf der wissenschaftlichen Seite zur besten im Land. (S. 225)

Schließlich kommt er aber doch zurück auf Hegelers Grundfehler, “die Wahrheit wie ein Geschäft” zu behandeln:

Es ist schwer für mich, die Geisteshaltung eines Menschen zu verstehen, der seine Fehler nicht korrigiert haben will. . . Aber wenn ich dann noch sehe, daß ein Mann von dieser Art vorgibt, ein *Philosoph* zu sein, ist meine Verachtung sehr tief. Als ich Hegeler noch als sehr erhaben vorstellte, hätte ich mir nicht denken können, wenn er sich schon ein bißchen als Philosoph geben will, daß er die Philosophie als ein *Wettkampf* ansieht, in welchem man dadurch gewinnt, daß seine Fehler nicht aufgedeckt werden. Daher habe ich ihn bald tödlich gekränkt, indem ich darauf hinwies, daß er irgendwo einen Fehler gemacht hatte. (S. 224-5)

Ein Religionsstifter (im weitesten Sinn) muß also entweder von den Ideen herkommen, wie Haeckel, und so gänzlich von seiner Idee besessen sein, daß er sie schlagfertig in jeder Situation verkünden und verteidigen kann. Oder, falls er nicht auf der intellektuellen Seite steht, muß er ein großes Talent fürs Marketing besitzen und seine ganze Aufmerksamkeit darauf richten, einfachen Parolen eine möglichst große Breitenwirkung zu verschaffen. Die meisten Religionsstifter im herkömmlichen Sinne fallen eher in die zweite Klasse – z.B. amerikanische Prediger wie Billy Graham oder Jerry Falwell. Hegeler fiel zwischen die Stühle. Er war zwar von den Ideen angezogen und bemühte sich um sie, aber sein Engagement ging nicht weit genug, sich *selbst* in die Ideenschlacht zu werfen – oder auch selbst zum Religionsstifter zu werden. Er fand für sich ein Sprachrohr und überließ diesem dann die Ideen.

Aber das war in Amerika nicht anders zu erwarten. Ein unbequemer Geist wie Peirce (oder Underwood) hätte viel weltlicher sein müssen als er war, um einen selbstsicheren und arroganten Mäzen wie Hegeler freundlich zu stimmen und langfristig für sich zu gewinnen. Aber dann wäre er eben nicht unbequem gewesen; dann wäre Peirce nicht Peirce gewesen und geworden. Die Freidenker in Amerika – die Ingersolls, Underwoods, Wakemans, usw. – waren wie Peirce zu treuherzig naiv, um von dieser Möglichkeit Gebrauch machen zu können. Ingersoll brachte es zum Justizminister des Bundesstaates Illinois. Er war ein großartiger Redner, und seine Freunde drangen darauf, er sollte für den Gouverneursposten kandidieren – allerdings sollte er bitte seine freidenkerischen Ansichten während der Kampagne für sich behalten. Das, entgegnete Ingersoll, wäre unehrlich; man dürfe das Publikum doch nicht betrügen. Mit solchen Ansichten kann man kaum auf weltlichen Erfolg hoffen.

Literatur

Adler, F. 1879 *Atheism: A Lecture before the Society for Ethical Culture* (New York: Cooperative Printers' Association).

Adler, F. 1893 *What Do We Stand For?* [*Ethical Addresses*, Series I, No. 1] (Philadelphia: S. Burns Weston).

Adler, F. 1901 *Huxley's Attitude Towards Religion* [*Ethical Addresses*, Series VIII, No. 6] (Philadelphia: S. Burns Weston).

Adler, F. 1926 "Some Characteristics of the American Ethical Movement", in F. Adler *et al.* *The Fiftieth Anniversary of the Ethical Movement, 1876-1926* (New York: Appleton), S. 3-29.

Brent, J. 1993 *Charles Sanders Peirce: A Life* (Bloomington, IN: Indiana University Press).

Carus, P. 1885 *Monism and Meliorism: A Philosophical Essay on Causality and Ethics* (New York: F.W. Christern).

Carus, P. 1888 "The Religious Character of Monism, in Reply to the Criticism of Dr. Gustav Carus" *The Open Court* 2, S. 1381-4.

Carus, P. 1893 "The Religion of Science" *The Monist* 3, S. 352-361.

Carus, P. 1908 "Life and the Soul" *The Monist* 18, S. 192-216.

Carus, P. 1910 "Professor Mach and his Work" *The Monist* 21, S. 19-42.

Freytag, G. 1855 *Soll und Haben*, nachgedruckt in G. Freytag *Gesammelte Werke*, Zweite Serie, Band 1 und 2 (Leipzig: Hirzel o.J. [1915]).

Freytag, G. 1964 *Die verlorene Handschrift*, nachgedruckt in G. Freytag *Gesammelte Werke*, Erste Serie, Band 1 und 2 (Leipzig, Hirzel o.J. [1915]).

Friess, H.L. 1981 *Felix Adler and Ethical Culture: Memories and Studies*, hrsg. von F. Weingartner (New York: Columbia University Press).

Fritsch, W.A. 1907 "Karl Theodor Bayrhammer: Ein Charakterbild aus dem Westen" *German American Annals* 5, S. 19-25.

Gabriel, G. 2000 "Einheit in der Vielheit: Der Monismus als philosophisches Programm" in P. Ziche, Hrsg. *Monismus um 1900: Wissenskulturskultur und Weltanschauung* (Berlin: VWB), S. 23-39.

Haeckel, E. 1899 *Die Welträtsel: Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*, 13. Auflage (Leipzig: Kröner 1922).

Harp, G. 1995 *Positivist Republic: Auguste Comte and the Reconstruction of American Liberalism, 1865-1920* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press).

Hegeler, E.C. 1887a "The Basis of Ethics" *The Open Court* 1, S. 18-23, nachgedruckt in E.C. Hegeler *A Scientific Basis for Ethics*, hrsg. von A.E. Heath (LaSalle, IL: Open Court), S. 1-30.

Hegeler, E.C. 1887b "The Soul" *The Open Court* 1, S. 393-7, nachgedruckt in E.C. Hegeler *A Scientific Basis for Ethics*, hrsg. von A.E. Heath (LaSalle, IL: Open Court), S. 33-55.

Hegeler, E.C. 1888a "The Lost Manuscript" *The Open Court* 2, S. 640-41.

Hegeler, E.C. 1888b [Brief an P. Carus vom 31. Januar 1887, nachträglich veröffentlicht] *The Open Court* 1, S. 693-4.

Hegeler, E.C. 1888c "Gustav Freytag's Novel 'The Lost Manuscript'" *The Open Court* 2, S. 999.

Henderson, H. 1993 *Catalyst for Controversy: Paul Carus of Open Court* (Carbondale, IL: Southern Illinois University Press).

Jodl, F. 1893 "Religion and Modern Science" *The Monist* 3, S. 329-351.

- Kraut, B. 1979 *From Reform Judaism to Ethical Culture: The Religious Evolution of Felix Adler* (Cincinnati, OH: Hebrew Union College Press).
- Lenin, V.I. 1909 *Materialismus und Empiriokritizismus*, 7. Auflage der deutschen Übersetzung 1962 (Berlin: Dietz 1975).
- Mach, E. 1892 "Facts and Mental Symbols" *The Monist* 2, S. 198-208.
- Persons, S. 1947 *Free Religion: An American Faith* (New Haven, CT: Yale University Press).
- Persons, S. 1950 "Evolution and Theology in America", in S. Persons, Hrsg. *Evolutionary Thought in America* (New Haven, CT: Yale University Press), S. 422-454.
- Ping, L.L. 2006 *Gustav Freytag and the Prussian Gospel: Novels, Liberalism, and History* (Oxford: Peter Lang).
- Plummer, M.A. 1984 *Robert G. Ingersoll: Peoria's Pagan Politician* (Macomb, IL: Western Illinois University Press).
- Radest, H.B. 1969 *Toward Common Ground: The Story of the Ethical Societies in the United States* (New York: Ungar).
- Radest, H.B. 1998 *Felix Adler: An Ethical Culture* (New York: Peter Lang).
- Salter, W.M. 1883 "The Basis of the Ethical Movement" [Opening lecture to the Chicago Ethical Society] nachgedruckt in F. Adler *et al.* *The Fiftieth Anniversary of the Ethical Movement, 1876-1926* (New York: Appleton), S. 44-50.
- Scoon, R. 1950 "The Rise and Impact of Evolutionary Ideas" in S. Persons, Hrsg. *Evolutionary Thought in America* (New Haven, CT: Yale University Press), S. 4-43.
- Smith, F. 1990 *Robert Ingersoll: A Life* (Buffalo, NY: Prometheus).
- Thiele, Joachim 1971 "Paul Carus und Ernst Mach: Wechselbeziehungen zwischen deutscher und amerikanischer Philosophie um 1900" *Isis* 62, S. 208-219.
- Tweed, T.A. 1992 *The American Encounter with Buddhism 1844-1912: Victorian Culture and the Limits of Dissent* (Bloomington, IN: Indiana University Press).
- Underwood, B.F. 1887 [Brief an E.C. Hegeler vom 9. September 1886, nachträglich veröffentlicht] *The Open Court* 1, S. 623-4.
- Wakeman, T.B. 1913 *Addresses at and Report of the First Monist Congress* (Cob Con, CT: Toussaint Farm).