

Thomas Heinrichs

Die Entstehung profaner Weltanschauungen im 19. Jahrhundert

Die Entstehung profaner Weltanschauungen ab Mitte des 19. Jahrhunderts in Europa ist untrennbar verbunden mit der Krise der Religionen¹ in der entstehenden Moderne. Ohne die Entstehung der Natur- und Gesellschaftswissenschaften und des bürgerlichen Subjektivitätsbewusstseins hätten sich profane Weltanschauungen nicht entwickelt.

Das religiöse Bewusstsein ist das seiner selbst nicht bewusste gesellschaftliche Bewusstsein. Wie jedes Bewusstsein muss auch das religiöse Bewusstsein auf eine Erfahrung zurückgehen. Wenn es keine Götter gibt, die die Menschen erfahren können, müssen sie eine andere Erfahrung machen, die überall in der Geschichte der Menschheit zu einem religiösen Bewusstsein führt. Dass was die Menschen als ihnen fremde Macht erfahren, ist die Gesellschaft. Religionen sind Vorstellungen von der Welt, in denen die gesellschaftlichen Strukturen in einer eigenständigen, außerhalb der Gesellschaft stehenden Wirklichkeit repräsentiert werden: im Heiligen. Die Gesellschaft »ist für ihre Mitglieder das, was ein Gott für seine Gläubigen ist«,² sie ist eine Macht, von der der Einzelne abhängig ist und die sein Leben prägt. Solange er diese Macht nicht versteht und die Gesellschaft nicht begreift, erscheint ihm diese Macht und ihre Auswirkungen auf sein Leben als eine ihm gegenüberstehende Kraft, die grundsätzlich anders ist als die übrige Welt.³ Dies ist der gemeinsame Erfahrungshintergrund aller religiösen Vorstellungen und der Grund für die religiöse Aufteilung der Welt in einen profanen und einen heiligen Bereich.

In dem Moment, wo den Menschen die Gesellschaft bewusst wird, wo die Gesellschaft wissenschaftlich verstanden werden kann und die Menschen sich selbst als gesellschaftliche Subjekte wahrnehmen, tritt das gesellschaftliche Bewusstsein in Konkurrenz zum religiösen Bewusstsein und löst es auf. Dies ist in Europa des 19. Jahrhunderts der Fall. Religionen, die

1 Zur Krise der Religionen die im 19. Jahrhundert kulminiert vgl. Frank Simon-Ritz: Die Organisation einer Weltanschauung. Die freigeistige Bewegung im Wilhelminischen Deutschland, Gütersloh 1997, S. 17f. Ich rede von einer *Krise*, weil zwar die Entwicklung der Natur- und Gesellschaftswissenschaften die Religionen als Erklärungsmodelle für Gesellschaft und Natur sinnlos werden lässt, dies aber nicht zwangsläufig zum Ende der Religionen führt. Zum einen existieren in allen Gesellschaften Momente von Ungleichzeitigkeit. Eine unaufgeklärte Gläubigkeit kann gleichzeitig neben einem wissenschaftlich begründeten Wissen bestehen. Zum anderen können sich die Religionen an die veränderten Verhältnisse anpassen und Modelle einer aufgeklärten, reflexiven Religiosität entwickeln – wie z. B. der deutsche Protestantismus seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts – die mit den wissenschaftlichen Wissen um Natur und Gesellschaft vereinbar sind – wobei man sich dann allerdings fragen kann, was noch das spezifisch Religiöse an diesen Religionen sein soll.

2 Émile Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt/M 2017, S. 307.

3 Die Religionen sind daher, wie Freud es sagt, »Projektionen« – wenn Freud auch den Schwerpunkt weniger auf soziale und mehr auf psychische Momente legt, Sigmund Freud: Totem und Tabu. In: Ders., Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion. Studienausgabe, Bd. IX, Frankfurt/M 1989, S. 287-444, S. 353ff.

beanspruchen, Natur und Gesellschaft zu erklären, und die Wissenschaften sind grundsätzlich unvereinbar.⁴

Zwangsläufig steht am Beginn der Entwicklung der Gesellschaftswissenschaften eine Kritik der Religion. Feuerbach führt die Religion auf die Anthropologie zurück: »Die Theologie ist Anthropologie, d.h. in dem Gegenstande der Religion, den wir griechisch Theos, deutsch Gott nennen, spricht sich nicht anderes aus als das Wesen des Menschen.«⁵ Die Unterschiede der Religionen erklärt Feuerbach noch mit den unterschiedlichen Menschenbildern. Er hat daher selber noch keinen Begriff von Gesellschaft, aber er sieht bereits, dass der Gegenstand der Religionen aus dem Leben der Menschen selbst genommen wird.

Erst Marx entwickelt einen wissenschaftlichen Begriff der Gesellschaft und führt das religiöse Bewusstsein auf die jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen zurück. »Zwar ist die Religion das Selbstbewusstsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat. Aber der Mensch, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät.«⁶

Auch die Natur wird im religiösen Bewusstsein gesellschaftlich gedacht. Naturphänomene werden nach gesellschaftlichen Mustern verstanden.⁷ Die entstehende Naturwissenschaft löst die gesellschaftlich geprägten Naturvorstellungen der Religionen auf und erkennt die Natur als einen von sozialen Prozessen unabhängigen Bereich der Wirklichkeit. Dies beginnt mit dem heliozentrischen Weltbild (Kopernikus, Galilei) im 16. Jahrhundert und ist mit Darwins Evolutionstheorie im 19. Jahrhundert abgeschlossen, durch die geklärt wird, dass die Arten nicht »durch wundervolle Schöpfungsacte entstanden und vergangen sind«,⁸ sondern durch natürliche Prozesse.

Die Naturwissenschaften entziehen den Religionen daher ihre Kompetenz zur Erklärung der Natur, die Gesellschaftswissenschaften entziehen den Religionen ihre Kompetenz zur Erklärung der Gesellschaft und ihre Kompetenz, die soziale Ordnung und Moral zu begründen.

Die Entstehung des Begriffs der »Weltanschauung« und die Entstehung profaner Weltanschauungen ist eine Antwort auf diese Krise der Religionen. Aber auch wenn die Gesellschafts- und

4 Freud geht daher auch von einer »Entwicklungsgeschichte der menschlichen Weltanschauungen« aus: »die animistische Phase [wird] von der religiösen, diese von der wissenschaftlichen abgelöst« Freud: Totem und Tabu, S. 376, vgl. S. 366.

5 Ludwig Feuerbach: Das Wesen der Religionen, Stuttgart 1923, S. 19.

6 Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEW Bd. 1, S. 378.

7 Vgl. Thomas Heinrichs: So wenig wie möglich und so viel wie nötig. Philosophisch-juristische Überlegungen zum Verhältnis von Religionen/Weltanschauung und Politik. In: Ders.: Religion und Weltanschauung im Recht. Problemfälle am Ende der Kirchendominanz, Aschaffenburg 2017, S. 25-50, S. 26f.

8 Charles Darwin: Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl, Stuttgart 1876, S. 576.

Naturwissenschaften die Religionen auflösen, indem sie das Heilige profanieren und es den Menschen ermöglichen, sich bewusst zu ihrer gesellschaftlichen Existenz zu verhalten, können sie die kulturellen Funktionen von Religionen nur zu einem kleinen Teil ersetzen.

Geertz hat darauf hingewiesen, dass die Menschen aufgrund ihrer nur geringen Instinktsteuerung einen Bedarf an kulturellen Orientierungssystemen haben.⁹ Religionen sind solche kulturellen Orientierungssysteme. Die soziale Funktion des Religiösen geht daher über das, was Wissenschaft leisten kann, hinaus. Religionen erklären die Welt in einer umfassenden Art und Weise, die im Unterschied zu den Antworten der Wissenschaften, keine Frage offen lässt, sie geben dem Leben der Menschen in der Welt mit seinen Höhen und Tiefen einen Sinn, sie strukturieren das soziale Leben und erbringen im Rahmen ihrer kulturellen Praxen in traditionellen Gesellschaften wichtige soziale Aufgaben.¹⁰

Zwar können die Religionen in der Moderne mit der wissenschaftlichen Erkenntnis der Welt nicht konkurrieren und daher die gesellschaftliche Ordnung und die Moral nicht mehr begründen, aber die Wissenschaften können weder diese Aufgaben noch die weiteren Leistungen der Religionen übernehmen. Der Bedarf nach dem, was Religionen leisten, besteht weiterhin.

Vor diesem Hintergrund beginnen sich daher im 19. Jahrhundert profane Weltanschauungen zu entwickeln, die versuchen, unter Einbeziehung der Erkenntnisse der Wissenschaften die Sinnfrage zu beantworten und die kulturellen Funktionen der Religionen in profaner Weise zu erfüllen. Verständlicherweise orientieren sie sich zunächst noch eng am Muster der Religion.

Der philosophische Begriff der Weltanschauung

Der Begriff der Weltanschauung entsteht Anfang des 19. Jahrhunderts zuerst in der Philosophie.¹¹ Er wird im deutschen Idealismus als ein Begriff gebildet, der die Fähigkeit des Menschen bezeichnet, als disparat empfundene Teile der Wirklichkeit in einer einheitlichen Weltwahrnehmung zu synthetisieren.¹² Diese Teile der Wirklichkeit sind zum einen die Sphäre der Natur und zum anderen die soziale Sphäre der Moral.

Das Bedürfnis, einen solchen transzendentalen – sich auf Bedingungen der Möglichkeit von

9 Vgl. dazu Clifford Geertz: Religion als kulturelles System. In: Ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/M, 1987, S. 44-95, S. 51f.

10 Allerdings gehört zur Krise der Religionen im 19. Jahrhundert auch die Tatsache, dass die Religionen nicht mehr in der Lage sind, die ihnen zugewiesenen sozialen Aufgaben zu leisten. So kann z. B. das religiöse Almosensystem die Armutsrisiken einer Lohnarbeiterschaft nicht mehr auffangen. Auch von daher bedarf es anderer Institutionen, vgl. dazu Thomas Heinrichs: Humanisierung des Staates? Armenhilfe und Sozialstaat. In: Horst Groschopp (Hg.), Humanismus und Humanisierung, Aschaffenburg 2014, S. 71-94.

11 Zur Entstehung des juristischen Begriffs der Weltanschauung s. Thomas Heinrichs: Der Begriff der Weltanschauung im deutschen und europäischen Recht. In: Ders: Religion und Weltanschauung, S. 51-84.

12 Vgl. Helmut Meier: Weltanschauung. Studien zur Geschichte und Theorie eines Begriffs, Münster 1970, S. 53f.

Erkenntnis beziehenden – Begriff von Weltanschauung zu bilden, rührt daher, dass die Klammer, die bis dahin ein einheitliches Verständnis der natürlichen und gesellschaftlichen Ordnung bildete, nicht mehr funktioniert. Diese Klammer war Gott. Als Schöpfer der Welt und Stifter der sozialen Ordnung und des Moralgesetzes garantierte er die Einheitlichkeit der Welt. Bereits die Bildung des philosophischen Begriffs der Weltanschauung ist daher eine Reaktion auf die Krise der Religion.

Vor der Entstehung der Gesellschaftswissenschaften entsteht in der Philosophie der Aufklärung ein Wissen darum, dass die Religion ihre Funktion, die gesellschaftliche Existenz des Menschen zu repräsentieren, die Welt zu erklären und die Regeln des Zusammenlebens zu begründen, nicht mehr leisten kann. Bei Kant kommen diese Aufgaben der Vernunft zu und werden nicht mehr von den Theologen, sondern von den Philosophen erbracht. »Die philosophische Fakultät enthält nun zwei Departemente, das eine der *historischen Erkenntnis* (wozu Geschichte, Erdbeschreibung, gelehrte Sprachkenntnis, Humanistik mit allem gehört, was die Naturkunde von empirischem Erkenntnis darbietet); das andere der *reinen Vernunftkenntnis* (reine Mathematik und der reinen Philosophie, Metaphysik der Natur und der Sitten)«. ¹³

Der Religion kommt bei Kant nur noch eine Nebenrolle in der Moral zu. »Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen, als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, bedarf weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten«. ¹⁴ Die religiöse Vorstellung eines Gottes ist für Kant daher nur ein Zweck der Moral. Es scheint Kant unumgänglich zu sein, dass pflichtgemäßes Handeln letztlich auf einen Endzweck abzielt, und dieser Endzweck ist für ihn Gott. »Religion ist (subjektiv betrachtet) das [sic!] Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote«. ¹⁵

In diesem Kontext benutzt Kant als erster den Begriff einer »Weltanschauung«. Weltanschauung beschreibt dabei sowohl das Vermögen, »das Unendliche der Sinnenwelt« insgesamt zu erfassen, als auch das Ergebnis dieses Prozesses. ¹⁶ Auch bei Kant meint der Begriff »Weltanschauung« daher schon sowohl den Vorgang des Anschauens der Welt wie auch das Ergebnis einer Deutung dieser Anschauung im Begriff der Weltanschauung. ¹⁷

13 Immanuel Kant: Der Streit der Fakultäten, Frankfurt/M 1982, Werke Bd. XI, S. 291.

14 Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Frankfurt/M 1982, Werke Bd. VIII, S. 649.

15 Kant: Religion, S. 822. Vgl. zur Bedeutung der Religion in Kants praktischer Philosophie Thomas Heinrichs: Kann Kant einen Beitrag zu einer wissenschaftlichen Grundlegung einer Humanistik leisten? In: humanismus aktuell, 2004, Heft 15, S. 51-63.

16 Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft, Frankfurt/M 1981, Werke Bd. X, S. 177.

17 Werner Betz: Zur Geschichte des Wortes »Weltanschauung«. In: Kursbuch der Weltanschauungen, Frankfurt/M/Berlin/Wien 1980, S. 18-30, S. 18f.

Auch in der Philosophie nach Kant ist Weltanschauung zumeist ein Begriff, der eine Syntheseleistung beschreibt. So sind bei Fichte in Gottes Weltanschauung Natur und Moralgesetz in einem höheren Prinzip vereint.¹⁸ Bei Schelling müssen intelligente Individuen eine gemeinsame Weltanschauung haben, damit sie miteinander kommunizieren können.¹⁹

Auch bei Hegel finden wir mit der »moralischen Weltanschauung« in der *Phänomenologie des Geistes* einen Begriff, der das moralische »Anundfürsichsein« und das natürliche »Anundfürsichsein« verbindet.²⁰ »Die Weltanschauung ist hierin vollendet; denn in dem Begriffe des moralischen Selbstbewußtseins sind die beiden Seiten, reine Pflicht und Wirklichkeit, in einer Einheit gesetzt.«²¹

Wichtiger für die Weiterentwicklung des Begriffs der Weltanschauung wird jedoch Hegels Gebrauch des Weltanschauungsbegriffs in seinen historischen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie und insbesondere zur Ästhetik.²² Jede Zeit hat ihre »besondere Weltanschauung«.²³ Völker entwickeln in der Geschichte je ihre eigene Weltanschauung.²⁴ Ihren Ausdruck finden diese Weltanschauungen in der jeweiligen Philosophie,²⁵ Religion und Kunst ihrer Zeit. In den historischen Vorlesungen Hegels finden wir daher ein Potpourri unterschiedlicher Weltanschauungen: die »neupersische(n) Weltanschauung«,²⁶ »die orientalische Weltanschauung«,²⁷ der Mohammedismus als Weltanschauung,²⁸ die »Weltanschauung der Inder«,²⁹ »die

18 Johann Gottlieb Fichte: Versuch einer Kritik aller Offenbarung, Stuttgart 1964, Werke Bd. 1, S. 70f.

19 Vgl. Friedrich Wilhelm Schelling: System des transzendenten Idealismus, Sämtliche Werke Bd. 2, Stuttgart 1856-1861, S. 217. In ähnlicher Bedeutung wird der Begriff auch bei Novalis, Schlegel und Görres verwendet (vgl. Friedrich Kainz: Klassik und Romantik. In: Friedrich Maurer/Heinz Rupp (Hg.): Deutsche Wortgeschichte, Band II, Berlin/NY 1974³, S. 245-493, S. 326). Zu den Details der Wortgeschichte s. Alfred Götz: Weltanschauung. In: Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte, 25. Band, Jahrgang 1924, Leipzig/Wien, S. 42-51.

20 Georg Friedrich Wilhelm Hegel: Phänomenologie des Geistes, Frankfurt/M 1970, Werke Bd. 3, S. 442.

21 Hegel: Phänomenologie, S. 449.

22 Die Vorlesungen zur Ästhetik hielt Hegel zwischen 1817 und 1829. Der Text der Erstpublikation zwischen 1835 und 1838 beruht auf einer Zusammenstellung unterschiedlicher Vorlesungsmitschriften; zu den damit verbundenen Problemen vgl. Meier: Weltanschauung, S. 117f. Hegel entschied sich »für die abstraktere übertragene Bedeutung«, »wodurch das bis dahin gleichbedeutende Wort *Weltansicht* [...] zurückgedrängt wurde«, Kainz: Klassik, S. 326.

23 Georg Friedrich Wilhelm Hegel: Vorlesungen über Ästhetik, Bd. 3, Frankfurt/M 1970, Werke Bd. 15, S. 245.

24 Georg Friedrich Wilhelm Hegel: Vorlesungen über Ästhetik, Bd. 1, Frankfurt/M 1970, Werke Bd. 13, S. 414.

25 Vgl. Georg Friedrich Wilhelm Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Bd. 1, Frankfurt/M 1970, Werke Bd. 18, S. 56.

26 Georg Friedrich Wilhelm Hegel: Vorlesung über die Philosophie der Geschichte, Frankfurt/M 1970, Werke Bd. 12, S. 226.

27 Georg Friedrich Wilhelm Hegel: Vorlesung über die Philosophie der Religion, Frankfurt/M 1970, Werke Bd. 17, S. 491.

28 Hegel: Ästhetik, Bd. 3, S. 366.

29 Hegel: Ästhetik, Bd. 3, S. 395.

abendländische Weltanschauung«,³⁰ das »Prinzip der christlichen Weltanschauung«,³¹ die »morgenländische Weltanschauung«,³² die Weltanschauung der Griechen,³³ »die indische Weltanschauung«,³⁴ die »epische(n) Weltanschauung«³⁵ und die »romantische(n) Weltanschauung«.³⁶

Dieser Weltanschauungsbegriff prägt seit Mitte des 19. Jahrhunderts die Darstellungen der Philosophiegeschichte. Philosophische Konzepte werden als Weltanschauungen verhandelt.³⁷ In Eislers Wörterbuch der philosophischen Begriffe wird »Weltanschauung« mit Philosophie gleichgesetzt.³⁸ Weltanschauung ist dabei ein Begriff, der im Nachhinein auf philosophische Konzepte angewendet wird und die subjektive Deutung der Welt auf einer als wissenschaftlich angenommenen Grundlage beschreibt.³⁹

Ende des 19. Jahrhunderts ist der Begriff dann aus der philosophischen Fachsprache in die Alltagssprache übergegangen und kann nunmehr auch ein persönliches Verständnis der Welt ausdrücken.⁴⁰ In Meyers Konversationslexikon findet er sich zum ersten Mal in der Ausgabe von 1897/1898. »Weltanschauung, der Inbegriff der Ansichten, die man über Wesen und Bedeutung des Weltganzen (die Menschheit inbegriffen) hegt.«⁴¹

Die Entstehung wissenschaftlicher Weltanschauungen

Dieses Konzept einer Weltanschauung als einer zwar kulturell geprägten, aber auch individuell gewählten, »wertende(n) Gesamtdeutung der Welt«,⁴² wird ab der Mitte des 19. Jahrhunderts zu einem zentralen Begriff menschlichen Weltverständnisses. Die Vielfalt der Weltanschau-

30 Hegel: Ästhetik, Bd. 3, S. 396.

31 Hegel: Ästhetik, Bd. 3, S. 401.

32 Hegel: Ästhetik, Bd. 3, S. 533.

33 Hegel: Ästhetik, Bd. 3, S. 113.

34 Hegel: Ästhetik, Bd. 3, S. 13.

35 Hegel: Ästhetik, Bd. 3, S. 340.

36 Georg Friedrich Wilhelm Hegel: Vorlesungen über Ästhetik, Bd. 2, Frankfurt/M 1970, Werke Bd. 14, S. 134

37 Vgl. z.B. Friedrich Carl Lange: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Iserlohn 1866; Carl Michaëlis: Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe, Heidelberg 1886; Wilhelm Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Eisenach 1889; Karl Vorländer: Geschichte der Philosophie, Leipzig 1902.

38 »Weltanschauung s. Philosophie«, Rudolf Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Wien 1903, Bd. 2, S. 720. In der von Müller-Freienfels 1922 besorgten Neuauflage erhält Weltanschauung einen eigenen Eintrag (S. 736).

39 Zu den vielfältigen Verwendungen ab der Mitte des 19. Jahrhunderts auch in der Literatur und Geschichtsschreibung vgl. Götze: Weltanschauung, S. 46ff.

40 Götze: Weltanschauung, S. 47f.

41 Meyers Großes Konversationslexikon, Leipzig/Wien 1897, Bd. 17, S. 654.

42 Vgl. Betz: Weltanschauung, S. 24.

ungen die nun auftreten zeigt, dass die Religionen ihren umfassenden Weltdeutungsanspruch nicht nur in der Philosophie, sondern auch im Alltagsverständnis der Menschen nicht mehr aufrecht erhalten können.⁴³

Weltanschauung meint jetzt eine wertende Wahrnehmung der Welt, die ihre subjektiv wertende Position aus objektiver Welterkenntnis ableitet. Dieser Typus von Weltanschauung versucht damit das verlorengegangene Empfinden einer in sich stimmigen und einheitlichen Welt, welches religiöse Ordnungen scheinbar gewähren, wiederherzustellen. Zugleich tut er dies in einer Art und Weise, die sich ebenfalls an das religiöse Modell anlehnt. Eine scheinbar objektive Instanz setzt in einer durch den Menschen nicht hinterfragbaren Art und Weise dogmatisch die Regeln, an denen sich menschliches Leben orientieren muss. Ausgewechselt wird lediglich die Instanz und die Form der Regelsetzung. An die Stelle Gottes tritt die Natur und an die Stelle des Glaubens die Wissenschaft. Dieser Typus von Weltanschauung wird daher als *wissenschaftliche Weltanschauung* bezeichnet.

Einen Bruch zwischen der Bedeutung des Begriffs in der Philosophie bis Mitte des 19. Jahrhunderts und seiner Verwendung in den sich ab Mitte des 19. Jahrhunderts neu entwickelnden Weltanschauungsphilosophien gibt es nicht. In beiden Fällen ist die Weltanschauung das Ergebnis einer Syntheseleistung, die disparate Teile der Wirklichkeit zu einer einheitlichen Auffassung zusammenfügt.

Seit Mitte des 19. Jahrhunderts werden bewusst Weltanschauungen verfasst. Auch wenn die Autoren dieser Weltanschauungen angeben, dass diese auf naturwissenschaftlichen Grundlagen beruhen, ist ihnen klar, dass die Einzelwissenschaften die Leistung der Religionen nicht ersetzen können. Eben daher bedarf es einer auf den Wissenschaften beruhenden, aber auch über sie hinausgehenden Weltanschauung. Diese naturwissenschaftlichen Weltanschauungen verstehen sich zum Teil als konsequente, aufgrund der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse notwendige Weiterentwicklung der Religion.⁴⁴ Sie haben von Anfang an einen kollektiven

43 Dass der Begriff ein ausufernder Modebegriff wird, ist schon damals klar: »Was unter Weltanschauung zu verstehen ist, wird allseits völlig übereinstimmend definiert als die Summe oder auch der Inbegriff aller Ansichten und Meinungen, Behauptungen und Bekenntnisse, welche über Wesen und Bedeutung des Weltganzen mit Einschluss der Menschheit geäußert werden«, Julius von Wiesner: *Naturforschung und Weltanschauung*. In: Max Frischeisen-Köhler (Hg.): *Weltanschauung*, Berlin 1911, S. 173-188, S. 173. »Lüftet man den weiten Mantel dieser Wortumschreibung [...] so tritt einem ein wahres Chaos von zum großen Teil sich widersprechenden Aufstellungen, Ansichten und Meinungen gegenüber. Wenn ich sage, dass man viele Blätter mit den bloßen Titeln der bisher aufgestellten Weltanschauungen füllen könnte, so ist dies keine Übertreibung, denn zu den zahlreichen, insbesondere aus philosophischen und religiösen Prinzipien erwachsenen Weltanschauungen gesellen sich die Weltanschauungen bestimmter Völker, bestimmter Zeitperioden und in noch größerer Zahl die Weltanschauungen der Persönlichkeiten« (ebd.).

44 Bei vielen Naturwissenschaftlern des 19. Jahrhunderts gab es offensichtlich einen *metaphysischen Überhang*. Sie wollten mehr sein, als sie waren, und nicht nur einzelne Naturphänomene, sondern die *ganze Welt* erklären. »Ein Naturforscher, der auf jede Weltanschauung verzichtete, bleibe ein Handwerker, ein Steinmetz; zum Baumeister könnte er es nicht bringen«, Johannes Reinke: *Die Natur und wir. Leichtverständliche Aufzeichnungen*, Berlin 1907, S. 163. Die Naturwissenschaft reklamiert damit »Autorität in Weltauslegungsfragen«, Simon-Ritz:

Anspruch. Auf ihrer Grundlage entstehen Weltanschauungsgemeinschaften.⁴⁵

Zuerst wird eine profane Weltanschauung wohl bei David Friedrich Strauß entwickelt. In seinem Buch »Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis« geht eine grundlegende Religionskritik einher mit einer naturwissenschaftlich begründeten Weltansicht, die sich auf Kant und Darwin stützt. »Das ganze Leben und Streben der gebildeten Völker unserer Zeit ist auf eine Weltanschauung gebaut, die der Weltanschauung Jesu schnurstracks entgegengesetzt ist.«⁴⁶ Der Fortschritt der gegenwärtigen Zeit »war nur auf dem Boden einer Weltansicht zu erreichen, der das Diesseits keineswegs verächtlich, vielmehr als das wahre Arbeitsfeld des Menschen«⁴⁷ erschien. Strauß leitet seine moralischen⁴⁷ und politischen Vorstellungen jedoch nicht aus naturwissenschaftlichen Erkenntnissen ab, sondern entwickelt sie in pragmatischer Weise aus sozialen Bedürfnissen.⁴⁸

1887 verfasst Ludwig Büchner eine Abhandlung »Über religiöse und wissenschaftliche Weltanschauung«, in der er seine materialistisch-atheistische Auffassung, die er 1855 in »Kraft und Stoff«⁴⁹ entwickelt hatte, nunmehr explizit als »wissenschaftliche Weltanschauung« bezeichnet und den »Kampf« »zwischen religiöser und wissenschaftlicher Weltanschauung, zwischen natürlicher und übernatürlicher Welterklärung« zu einem treibenden Faktor der Geschichte erklärt.⁵⁰ Büchner ist sich der Differenz zwischen Wissenschaft und Weltanschauung bewusst. »Auch der Freidenker oder Anhänger der naturwissenschaftlichen Weltanschauung hat einen Glauben und muss einen solchen haben, durch welchen er die Lücken oder Unvollkommenheiten seines Wissens gewissermaßen überbrückt oder ausfüllt. Aber dieser Glaube ruht auf wissenschaftlichem Boden und strikter Anwendung des Causalgesetzes.«⁵¹ Der Freidenker glaubt »an ein Höheres und Besseres«, welches über den »jetzigen Zustand der Menschheit hinausgeht«.⁵²

Der wohl einflussreichste Autor einer Weltanschauung ist Ende des 19. Jahrhunderts Ernst

Weltanschauung, S. 37.

45 Vgl. Horst Groschopp: Dissidenten. Freidenkerei und Kultur in Deutschland, Berlin 1997.

46 David Friedrich Strauß: Der alte und der neue Glaube, Leipzig 1872, S. 75.

47 Strauß: Glaube, S. 75.

48 Strauß: Glaube, S. 230.

49 Ludwig Büchner: Kraft und Stoff. Empirisch-naturphilosophische Studien in allgemein-verständlicher Darstellung, Frankfurt/M 1855.

50 Ludwig Büchner: Über religiöse und wissenschaftliche Weltanschauung. Ein historisch-kritischer Versuch, Leipzig 1887, S. 10.

51 Büchner: Weltanschauung, S. 72.

52 Büchner: Weltanschauung, S. 74. Damit steht er im Gegensatz zur religiösen Weltanschauung, »welche annimmt oder annehmen muß, daß von Gott alles in der Welt so geordnet und bestimmt sei, wie es sein soll oder kann« (ebd.).

Haeckel. Er geht in seinem 1899 erschienen Buch »Die Welträthsel. Gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie« ebenfalls von der Frage aus, wie Naturerkenntnis und ein subjektives Verständnis der Welt und des Menschen in Einklang zu bringen sind. Die Antwort ist für Haeckel die »Gewinnung einer klaren, fest darauf [Erkenntnis der Wahrheit] gegründeten, *naturgemäßen Weltanschauung*«. ⁵³ Diese Weltanschauung ist der Monismus, ein auf wissenschaftlichen Erkenntnissen beruhendes einheitliches System der Welt, im Gegensatz zum religiösen Dualismus, der die Welt in zwei disparate Ordnungen aufspaltet. ⁵⁴ Haeckels Monismus schafft die Religion nicht ab, sondern hebt sie im Hegelschen Sinne auf: »Der Zweck meines aufrichtigen monistischen Glaubensbekenntnisses ist ein doppelter. Erstens möchte ich damit derjenigen *vernünftigen Weltanschauung* Ausdruck geben, welche uns durch die neueren Fortschritte der einheitlichen Naturerkenntnis mit logischer Notwendigkeit aufgedrungen wird; [...] Zweitens möchte ich dadurch ein *Band zwischen Religion und Wissenschaft* knüpfen und somit zur Ausgleichung des Gegensatzes beitragen, [...] das ethische Bedürfniss unseres *Gemüths* wird durch den Monismus ebenso befriedigt, wie das logische Causalitätsbedürfnis unseres *Verstandes*«. ⁵⁵ Haeckel bezeichnet daher den Monismus auch als Religion und leitet aus ihm eine Ethik ab. ⁵⁶ Der ethische Monismus zeige, »daß das Pflichtgefühl des Menschen nicht auf einem illusorischen »kategorischen Imperativ« beruht, sondern auf dem *realen Boden der socialen Instinkte*, die wir bei allen gesellig lebenden höheren Tieren finden«. ⁵⁷

Auf Haeckels Initiative hin wird 1906 der Monistenbund gegründet. ⁵⁸ Haeckel hat 1904 eine Grundsatzprogramm für diesen Bund verfasst. Während er sich in den *Welträthseln* nur am Rande zu Fragen der gesellschaftlichen Organisation äußert, ⁵⁹ stellt er in dieser Schrift auch ein knappes politisches Grundsatzprogramm auf. Darin fordert er, dass die Gesellschaft auf »*Arbeitsteilung* und gegenseitiger Ergänzung und Unterstützung der Arbeiterklassen« ⁶⁰ beruht. Als Staatsform fordert er eine »*Nomokratie*«, eine »auf Gerechtigkeit gegründete *weltliche Macht*«, die die *Gesetze*, welche »die Freiheit der Staatsbürger zugunsten der Gesellschaft

53 Ernst Haeckel: Die Welträthsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie, Bonn 1902, S. 4.

54 Haeckel: Welträthsel, S. 22.

55 Ernst Haeckel: Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft. Glaubensbekenntnis eines Naturforschers, Bonn 1898, S. 7f.

56 Haeckel: Welträthsel, Kapitel 18 und 19.

57 Haeckel: Welträthsel, S. 403f.

58 Groschopp: Dissidenten, S. 243ff.

59 So finden sich bei Haeckel lediglich in dem Kapitel über seine »humanistische Ethik« (Welträthsel, S. 411) ein paar Bemerkungen zu diesem Thema. In dem »Kulturstaat« soll es das allgemeine und gleiche Wahlrecht geben (ebd., S. 419) und freier Konsum möglich sein (ebd., S. 411), und auch für die Durchsetzung der kolonialen Interessen Deutschlands tritt Haeckel ein (ebd., S. 408).

60 Ernst Haeckel: Der Monistenbund. Thesen zur Organisation des Monismus, Frankfurt 1904, S. 9.

beschränken« nur unter »vernünftiger Anwendung der Naturerkenntnisse« erlässt.⁶¹

Diese Theorie der Ableitung der gesellschaftlichen Entwicklung und der moralischen Verfasstheit der Menschen aus ihren »Naturanlagen« findet sich bei Benjamin Vetter noch klarer ausgearbeitet.⁶² In sechs Vorträgen, die 1893 erschienen sind, vertritt Vetter einen sozialen Determinismus: »alles, was auf Erden geschah und geschieht«, konnte nur »so und nicht anders geschehen«.⁶³ Diesen Determinismus kombiniert Vetter mit einem Fortschrittsoptimismus: Durch den »beständigen Wettbewerb um die Existenz« entwickelt sich die Menschheit von den Naturvölkern zu den Kulturvölkern fort,⁶⁴ und damit steigt auch ihre sittliche Entwicklungsstufe.⁶⁵ Auch bei Vetter wird ausgesprochen, dass diese wissenschaftliche Weltanschauung die Religion aufhebt: »in der richtig verstandenen Entwicklungslehre erst findet das Christentum seine wahre Erfüllung und Vollendung«.⁶⁶ Daher stellt sich Vetter auch einen der wissenschaftlichen Weltanschauung angemessenen Kultus vor, in dem ein »verklärendes Zusammenfassen des Empfindens Aller zu schönem und wahren Ausdruck möglich sein würde.«⁶⁷

An dem Versuch, aus naturwissenschaftlichen Erkenntnissen eine Weltanschauung abzuleiten, wird von Anfang an Kritik geübt: »Haeckel sagt im Vorworte zu seinen ›Welträtseln‹, daß sein Monismus auf empirischer Naturforschung beruhe. Kein Naturforscher, der mit kritischem Blick diese Lehre prüft, kann dies zugeben. Die Grundlage seiner Lehre ist vielmehr durchaus metaphysisch, und das darin verwertete, der empirischen Naturwissenschaft angehörige Wissen ist nur dazu da, um den von ihm aufs äußerste übertriebenen Entwicklungsgedanken zu stützen.«⁶⁸

Eduard Hartmann weist darauf hin, dass alle Wissenschaften nur Hypothesen von unterschiedlichen Gewissheitsgraden aufstellen. Die Naturwissenschaften haben zunächst »in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts« »den Anspruch auf unbedingte Gewissheit von der

61 Haeckel: Monistenbund, S. 9. Im Übrigen finden sich wie schon in den *Welträtseln* Forderungen Zur Trennung von Staat und Kirche.

62 So auch bei Hans Driesch: »Nur auf dem Boden einer kritischen Naturphilosophie kann eine das Denken befriedigende Ethik erstehen«, Über die Bedeutung einer Philosophie der Natur für die Ethik. In: Max Frischeisen-Köhler: Weltanschauung, S. 189-216, S. 192.

63 Benjamin Vetter: Die moderene Weltanschauung und der Mensch. Sechs öffentliche Vorträge, Jena, 1901³, S.101

64 Vetter: Weltanschauung, S. 78. Allerdings merkt Vetter an, dass sich die höheren sittlichen Triebe beim Manne »naturgemäß überhaupt viel langsamer und unvollkommener« entwickeln (ebd., S. 86).

65 So z. B. auch bereits Edward Tylor: Primitive Culture, London 1871.

66 Vetter: Weltanschauung, S. 120.

67 Vetter: Weltanschauung, S. 144.

68 Wiesner: Naturforschung, S 178. Siehe zur zeitgenössischen Kritik an Haeckel Groschopp: Dissidenten, S. 250f.

entthronten spekulativen Philosophie übernommen«. ⁶⁹ »Die theoretische Physik ist auch darin der spekulativen Naturphilosophie ähnlich, daß sie ihre Lehren für gewiß hält und ihren hypothetischen Charakter verkennt«. ⁷⁰

Die Entstehung politischer Weltanschauungen

Die naturwissenschaftlichen Weltanschauungen erklären die Natur und begründen eine Moral. Dagegen findet man kaum Aussagen zur gesellschaftlichen Organisation der Menschen. ⁷¹ Dies ist ungewöhnlich, denn Religionen und Weltanschauungen sind per se politisch. Auch wenn es im 19./20. Jahrhundert in Europa eine formale Entpolitisierung der Religionen gegeben hat, weil die unmittelbare Verbindung mit dem politischen System in Form des Staatskirchentums in den meisten Staaten abgeschafft wurde, verlieren die Religionen auch als Instanzen der Zivilgesellschaft nicht ihren politischen Charakter. Als ein seiner selbst nicht bewusstes, gesellschaftliches Bewusstsein repräsentieren sie zwangsläufig ein Gesellschaftsmodell.

Im System politischer Herrschaft kommt den Religionen die funktional-arbeitsteilige Aufgabe zu, die herrschende Gesellschaftsordnung als die einzig richtige zu legitimieren. Religionen können nicht über die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse hinausdenken, weil sie sich ihrer gesellschaftlichen Prägung nicht bewusst sind. ⁷² Religionen können innergesellschaftliche *Fehlentwicklungen* kritisieren, aber sie können nie zu ihrer eigenen Gesellschaft eine kritische Position einnehmen, nur zu einer anderen.

Die Entwicklung von Weltanschauungen ermöglicht es dagegen, eine grundsätzliche Kritik an der bestehenden Gesellschaft zu üben und über die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse hinauszudenken, weil die Menschen im Rahmen einer Weltanschauung ein Bewusstsein von ihrer gesellschaftlichen Existenz haben und wissen können, dass es möglich ist, die gesellschaftlichen Verhältnisse zu ändern. Weltanschauungen haben ein utopisches Potential. ⁷³

Dass die naturwissenschaftlich geprägten Weltanschauungen des 19. Jahrhunderts in nur geringem Maße explizit politisch sind, beruht zum einen auf dem naturwissenschaftlichen, stark auf den einzelnen Menschen und seine biologische Prägung ausgerichteten Ansatz. Von da aus ist es relativ leicht, zu Aussagen über das richtige Verhalten des Einzelnen zu kommen,

69 Eduard von Hartmann: Die Weltanschauung der modernen Physik, Bad Sachsa 1909², S. 219 (1. Auflage 1902). Hartmann beschränkt seine Weltanschauung daher auch auf ein naturphilosophisches Weltbild ohne soziale oder ethische Ableitungen.

70 Hartmann: Weltanschauung, S. 205.

71 Und wenn sich wie im Programm des Monistenbundes bei Haeckel einmal solche Aussagen finden, sind sie äußerst knapp gehalten.

72 Ausnahme sind die oben (Fn. 1) erwähnten aufgeklärten Religionen.

73 Die Utopien des 16. und 17. Jahrhunderts und die Frühsozialisten um die Wende zum 19. Jahrhundert können daher als Vorläufer der Weltanschauungen angesehen werden.

schwieriger aber, Aussagen über die soziale Organisation menschlichen Lebens zu begründen. Von einem naturwissenschaftlich geprägten Ansatz aus gelingt dies erst den »Rasstheorien« (s. u.), die einen kollektiven Begriff des Menschen als eines durch seine »Rasse« geprägten Subjekts entwickeln. Zum anderen ist die gesellschaftspolitische Zurückhaltung dieser naturwissenschaftlichen Weltanschauungen darin begründet, dass es keine wesentliche Differenz zur herrschenden Gesellschaftsordnung gibt. Implizit wird dadurch, dass explizite Aussagen fehlen, klar, dass diese Weltanschauungen grundsätzlich die bestehende soziale Ordnung nicht in Frage stellen.⁷⁴ Auch ihre Kritik an den Kirchen zielt nicht auf deren Abschaffung, sondern nur auf ihre Ersetzung durch eine neue, weiterentwickelte Kirche ab. Es handelt sich um bürgerliche Weltanschauungen, die mit den christlichen Kirchen nur die Reste des feudalen Systems bekämpfen.

Ungefähr gleichzeitig entstehen Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts jedoch auch explizit politisch ausgerichtete Weltanschauungen, deren Programm auf eine Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse abzielt und die damit das neue politische Potential der Weltanschauungen nutzen. Ihre Stellung zur Frage des Verhältnisses von Wissenschaft und Weltanschauung ist unklar.

Entscheidend für die Entwicklung der Weltanschauung des Faschismus,⁷⁵ der neben dem Marxismus/Leninismus das weltanschauliche Feld in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts dominiert, ist Huston Stewart Chamberlains Schrift »Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts« von 1899. Chamberlain entwickelt darin einen Dualismus zweier Weltanschauungen. Die Geschichte sei der »Kampf zwischen zwei Weltanschauungen, oder noch besser zwischen zwei menschlichen Naturen, der germanischen und der antigermanischen«.⁷⁶ Die »antigermanische Weltanschauung« ist die jüdisch-christliche Weltanschauung. Damit werden partikulare Kollektive zu Trägern von Weltanschauungen erklärt. Chamberlain legt in seiner Schrift die Grundlagen des Antisemitismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und damit auch des Nationalsozialismus, der den »Rassegedanke[n] als Kern« seiner Weltanschauung ansah.⁷⁷ Was die »germanische Weltanschauung« sei, bleibt bei Chamberlain diffus,⁷⁸ wie auch

74 Vgl. z. B. die sogenannte Haeckel-Virchow-Kontroverse (1877), in deren Rahmen sich Haeckel ausdrücklich dagegen verwehrt, seine naturwissenschaftliche Weltanschauung könne die Sozialdemokratie fördern, Simon-Ritz: Weltanschauung, S. 39ff.

75 Zum Faschismus als Weltanschauung s. Simone Goltz: Weltanschauungsgemeinschaften. Begriff und verfassungsrechtliche Stellung, München 2015, S. 13f.

76 Huston Stewart Chamberlain: Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts, München 1915, Band 1 und 2, Bd. 1, Rnr. 519. Die Schrift wird nach den von Chamberlain selber eingefügten Randnummern zitiert.

77 Vgl. Martin Iskraut: Grundgedanken der nationalsozialistischen Weltanschauung, Bielefeld/Leipzig 1938, S. 25.

78 Man kann sagen, dass sie vom Willen geleitet und aktiv ist, während die jüdisch-christliche Weltanschauung als fatalistisch beschrieben wird. Auch die Gegenüberstellung »frei oder unfrei« findet man (Chamberlain: Grundlagen Bd. 2, Rnr. 869). Genauere Ausführungen finden sich in dem zweibändigen Werk von rund 1.250

der Weltanschauungsbegriff diffus bleibt. So behauptet Chamberlain zum einen, dass die »germanische Weltanschauung« eine wissenschaftliche Weltanschauung sei – »unsere wissenschaftliche Weltanschauung«⁷⁹ – und dass »Wissenschaft und Religion bei uns zu einer einheitlichen Weltanschauung« verbunden seien,⁸⁰ führt aber andererseits aus, dass Weltanschauung »schöpferische Gestaltung« sei, die eben nicht auf Wissenschaft beruhe.⁸¹

Rosenberg nimmt in seinem *Mythus des 20. Jahrhunderts* Chamberlains Germanenkonzept explizit auf. Wissenschaftlich im Sinne der naturwissenschaftlichen Weltanschauungen kann diese Weltanschauung nicht sein, denn sie hat einen weltanschaulich geprägten Wissenschaftsbegriff, der Wissenschaft an die »Rassen« bindet. Unterschiedliche »Rassen« »würden unterschiedlich Wissenschaft« betreiben,⁸² die Germanen eben die »germanische Wissenschaft«.⁸³ Diese »neue(n) Weltanschauung«⁸⁴ beruht dann auch nicht auf wissenschaftlichen Erkenntnissen, sondern auf der Einsicht, »daß Europa in allen seinen Erzeugnissen schöpferisch gemacht worden ist alleine vom Charakter«,⁸⁵ der wiederum an der »Rasse« und dem »Blut« hängt. Nicht Erkenntnis, sondern Bekenntnis prägt die Weltanschauung.⁸⁶ Letztlich ungedacht bleibt das Problem, wie man aus dem biologisch fundierten Rassebegriff ohne wissenschaftliche Forschung die konkrete Weltanschauung bestimmen will. Zwar ist dies nicht möglich, es wird jedoch auch nicht versucht. Die Zuordnung von »Rasse« und den Merkmalen ihrer Weltanschauung ist willkürlich, gibt sich aber als zwangsläufig aus.

Im Unterschied zu den naturwissenschaftlichen Weltanschauungen wird jetzt aus dem Kollektiv »Germanentum« ein neues Gesellschaftsmodell entwickelt. Der germanische Staat ruhe auf dem »Ackerboden einer Nation, d. h. in ihrem Lebensraum«.⁸⁷ Der Staat soll antidemokratisch, nationalistisch und sozialistisch sein.⁸⁸ Neben dem Staat soll ein *deutscher*

Seiten Umfang nicht. Es ist ein eklektischer Durchmarsch durch die Geistesgeschichte. Gründer der germanischen Weltanschauung seien die »Theologen, die Mystiker, die Humanisten und die Naturforscher« (Chamberlain: Grundlagen Bd. 2, Rnr. 870). Zu letzteren zählt Chamberlain Kant, der für ihn einer der Hauptbegründer der germanischen Weltanschauung ist!

79 Chamberlain: Grundlagen Bd. 2, Rnr. 934.

80 Chamberlain: Grundlagen Bd. 2, Rnr. 939.

81 Chamberlain: Grundlagen Bd. 2, Rnr. 738. Der Nationalsozialismus lehnte sich an letzteres an, auch wenn man versuchte, die »Rassenlehre« wissenschaftlich zu begründen. »Unsere nationalsozialistische Weltanschauung kommt aus Blut und Rasse, sie schöpft ständig neu aus tiefstem Seelengrund, aus dem Leben für das Leben und will immer ein Lebendiges, Dynamisches sein«. Das schließt für Griessdorf Wissenschaft geradezu aus, Harry Griessdorf: Unsere Weltanschauung. Gedanken über Alfred Rosenberg: Der Mythus des 20. Jahrhunderts, Berlin 1941, S. 103.

82 Alfred Rosenberg: Der Mythus des 20. Jahrhunderts, München 1933⁵, S. 119ff.

83 Rosenberg: Mythus, S. 121.

84 Rosenberg: Mythus, S. 115.

85 Rosenberg: Mythus, S. 115.

86 Rosenberg: Mythus, S. 118.

87 Rosenberg: Mythus, S. 531.

88 Rosenberg: Mythus, S. 534ff.

Orden als zentrale Machtinstanz gebildet werden, dessen »Ordensrat« soll ein Staatsoberhaupt auf Lebenszeit wählen.⁸⁹ Auch ein »nordisches Recht« wird gefordert.⁹⁰

Strukturell ähnlich wie bei den naturwissenschaftlichen Weltanschauungen ist jedoch die Stellung zu den christlichen Kirchen. Rosenberg wendet sich explizit gegen das Christentum,⁹¹ die christliche Kirche als solche passe nicht zum germanischen Menschen.⁹² Dies führt aber nicht zum Ende der Kirche, sondern erneut zur Forderung nach einer neuen Kirche: es müsse »die Sehnsucht, der nordischen Rassenseele im Zeichen des Volksmythos ihre Form als Deutsche Kirche«⁹³ finden.

Die zweite explizit politische Weltanschauung, der Kommunismus, bezieht sich zu seiner Begründung auf Texte, die nicht als Weltanschauungsschriften verfasst worden sind.⁹⁴ Marx, der Mitte des 19. Jahrhunderts die Gesellschaftswissenschaften entwickelt, bezeichnet seine Position nicht als Weltanschauung. Diese Tatsache ist in einem Kontext, in dem der Weltanschauungsbegriff ein Modebegriff ist, bezeichnend. Marx will keine Weltanschauung schaffen, sondern eine kritische Sozialwissenschaft begründen. Der Kommunismus ist für ihn ein politisches Projekt.

Lediglich bei Engels findet sich an einigen wenigen Stellen die Selbstbezeichnung der eigenen Theorie als Weltanschauung. So ist einmal von der »kommunistischen Weltanschauung«⁹⁵ und »Marxsche(n) Weltanschauung« die Rede.⁹⁶ Auch ist die Rede von der »neuen Weltanschauung«⁹⁷ und davon, dass die Proletarier »sich mehr und mehr von dem Einfluß überkommener, der alten Weltanschauung angehöriger Phrasen zu befreien und stets im Auge zu behalten [haben], daß der Sozialismus, seitdem er eine Wissenschaft geworden, auch wie eine Wissenschaft betrieben, d.h. studiert werden will.«⁹⁸ Diese Bezeichnungen sind aber eher beiläufig und nehmen den Modebegriff der Weltanschauung auf, ohne dies theoretisch zu reflektieren.

89 Rosenberg: Mythos, S. 546.

90 Rosenberg: Mythos, S. 566ff.

91 Vgl. Rosenberg: Mythos, S. 128ff.

92 Rosenberg: Mythos, S. 130, auch wenn Rosenberg den bestehenden Kirchen gegenüber sehr vorsichtig auftritt und jeden Kirchenkampf ablehnt, ebd. S. 599ff.

93 Rosenberg: Mythos, S. 614. Eine solche »Deutsche Kirche« bildete sich nach 1933 dann innerhalb der evangelischen Kirche, vgl. Karsten Krampitz: »Jedermann sei Untertan«. Deutscher Protestantismus im 20. Jahrhundert – Irrwege und Umwege, Aschaffenburg 2017, S. 67ff.

94 Auf die Weltanschauung des Anarchismus kann aus Platzgründen nicht eingegangen werden.

95 Friedrich Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, MEW Bd. 20, S. 1-303, S. 8.

96 Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, MEW Bd. 21, S. 259-307, S. 263.

97 Engels: Feuerbach, S. 264.

98 Friedrich Engels: Vorbemerkung zu "Der deutsche Bauernkrieg" (Ausgabe 1870 und 1875), MEW Bd. 7, S. 529-542, S. 542.

Auch bei Lenin wird der Weltanschauungsbegriff nur beiläufig verwendet.⁹⁹

Dennoch ist die Bezeichnung des Kommunismus als Weltanschauung zutreffend. Der Kommunismus ist nicht lediglich ein politisches Projekt, vielmehr entwickelt er vor dem Hintergrund eines kollektiven und universalen Begriffs des Menschen als Gattungswesen ein umfassendes Verständnis der Stellung des Menschen in der Welt und seiner Geschichte, in dem der Kommunismus den Beginn der menschlichen Geschichte markiert, weil erst in der kommunistischen Gesellschaft die Selbstentfremdung des Menschen aufgehoben sei. Alle menschliche Geschichte ist bis dahin nur »Vorgeschichte«.¹⁰⁰ Dem liegt ein Selbstverständnis des Menschen zugrunde, welches durchaus von naturwissenschaftlichen Grundlagen ausgeht,¹⁰¹ die Menschen vor diesem Hintergrund aber als durch ihre jeweilige historische gesellschaftliche Situation geprägt ansieht.¹⁰² Insofern geht der marxistische Ansatz über die nur naturwissenschaftlich fundierten Weltanschauungskonzepte hinaus. Auf dieser Grundlage wird auch ein Modell einer dem Menschen angemessenen gesellschaftlichen Organisation entwickelt.¹⁰³ Der Kommunismus als Weltanschauung ist nicht zuletzt eine Gesellschaftsform.

Diese Weltanschauung ist gesellschaftswissenschaftlich geprägt, weil sie in Fortschreibung des bürgerlichen Fortschrittmodells annimmt, dass der geschichtliche Prozess auf den Kommunismus zuläuft. Eine Weiterentwicklung von Religion oder Kirche wird nicht verfolgt.¹⁰⁴

In der Theorie des Marxismus-Leninismus wird der Begriff der Weltanschauung nicht weiter entwickelt und auch die kommunistische Weltanschauung nur teilweise weiter entfaltet.¹⁰⁵

99 »Bei der Charakterisierung ihrer Weltanschauung haben sie [Marx und Engels] diese einfach als Materialismus bezeichnet« W. I. Lenin: Was sind die »Volksfreunde« und wie kämpfen sie gegen die Sozialdemokraten?, Lenin Werke Bd. 1, Berlin 1961, S. 119-338, S. 142. Oder auch: »der einzigen wirklich proletarischen Weltanschauung – des Marxismus«, W. I. Lenin: Unsere Aufgaben und der Sowjet der Arbeiterdeputierten, Lenin Werke Bd. 10, Berlin 1970, S. 1-12, S. 5.

100 Karl Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW Bd. 13, S. 3-160, S. 9.

101 Vgl. Friedrich Engels: Die Dialektik der Natur, MEW Bd. 20, S. 305-570.

102 Wie sehr biologische Eigenschaften durch gesellschaftliche Prägungen überlagert werden können, zeigt z. B. die gesellschaftliche Einrichtung der albanischen »Schwurjungfrauen«, durch die Frauen zu Männern werden, <https://www.sueddeutsche.de/panorama/albanien-die-maenninnen-1.3840363?reduced=true>, Abruf 28.01.2018.

103 Die bekannten Schlagworte sind Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln und die Schaffung demokratischer Strukturen, vgl. zum von Marx und Engels entwickelten Programm des *Bundes der Kommunisten* Thomas Heinrichs: Freiheit und Gerechtigkeit. Philosophieren für eine neue linke Politik, Münster 2002, S. 105ff.

104 Bei Marx und Engels findet sich neben der wissenschaftlichen Kritik der Religion eine politische Kritik der Religion, die sich auf ihre herrschaftslegitimierende Funktion bezieht. Es ist von daher verständlich, dass eine Bewegung, die sich als Befreiungsbewegung verstand, mit Religion nichts anfangen konnte. Bekannt ist die Bezeichnung der Religion als »Opium des Volkes« (Karl Marx, Rechtsphilosophie, S. 379) in der doppelten Bedeutung, zum einen, das dem Volk von den Herrschenden verabreichte Beruhigungsmittel und zum anderen, das vom Volk gegen seine Leiden selbst genommene Schmerzmittel.

105 Und dies obwohl der Weltanschauungsbegriff doch jetzt für das Selbstverständnis des Kommunismus als Marxismus-Leninismus bedeutend wird, vgl. Georg Labica: Stichwort »Weltanschauung«. In: Georg Labica/Gérard Bensussan (Hg.): Kritisches Wörterbuch des Marxismus, Hamburg 1989, S. 1413f.

Weltanschauung wird definiert, als »die zu einem System gebrachte Gesamtauffassung von Natur und Gesellschaft, einschließlich der Formulierung von Regeln für das Verhalten des Menschen in der gesellschaftlichen Praxis.«¹⁰⁶ »Die weltanschaulichen Verallgemeinerungen und Schlußfolgerungen [sollen] unter Befolgung der den Wissenschaften eigenen Methoden gewonnen werden.«¹⁰⁷ »In eine Weltanschauung fließen die wissenschaftlich-technische Entwicklung, die historischen Erfahrungen, die philosophischen, moralischen, sozialökonomischen, politischen, künstlerischen Vorstellungen jeweiliger Epochen und Gesellschaftsklassen ebenso ein wie geschichtliche und kulturelle Traditionen.«¹⁰⁸ Wie allerdings die wissenschaftlichen Grundlagen mit den zu Recht benannten, vielfältigen kulturellen Prägungen in Verbindung stehen und wie sich daraus eine Moral – im Sozialismus die »sozialistische Moral« – ergibt, ist kein Thema.¹⁰⁹ Die theoretische Tätigkeit auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Weltanschauung des Marxismus-Leninismus beschränkte sich im Wesentlichen auf die Entwicklung des dialektischen und historischen Materialismus. Der wesentliche praktische Inhalt war das kämpferische Eintreten für das gesellschaftliche Projekt des Kommunismus/Sozialismus.

Die Trennung von Weltanschauung und Wissenschaft

Anfang des 20. Jahrhunderts wird der Begriff der Weltanschauung erneut in der Philosophie aufgegriffen. Bei Jaspers und Dilthey wird er lebensphilosophisch reartikuliert. Weltanschauungen erscheinen jetzt nicht mehr als das Ergebnis wissenschaftlicher Erkenntnisse. »Weltanschauung ist nicht bloß ein Wissen, sondern sie offenbart sich in Wertungen, Lebensgestaltung, Schicksal, in der erlebten Rangordnung der Werte.«¹¹⁰ »Die Weltanschauungen sind nicht Erzeugnisse des Denkens. Sie entstehen nicht aus dem bloßen Willen des Erkennens. Die Auffassung der Wirklichkeit ist ein wichtiges Moment in ihrer Gestaltung, aber doch nur eines. Aus dem Lebensverhalten, der Lebenserfahrung, der Struktur unserer psychischen Totalität gehen sie hervor.«¹¹¹

Vor diesem lebensweltlichen Hintergrund setzt sich dann Anfang des 20. Jahrhunderts

106 Artikel »Weltanschauung«. In: Georg Klaus/Manfred Buhr (Hg.): Philosophisches Wörterbuch, Leipzig 1964, S. 599-601, S. 599.

107 Artikel »Weltanschauung«, S. 600. Dies bezieht sich auch auf die Gesellschaftswissenschaften, s. Autorenkollektiv: Grundlagen des historischen Materialismus, Berlin 1976, S. 696.

108 Autorenkollektiv: Marxistisch-leninistische Philosophie, Berlin 1982, S. 13.

109 Vgl. zu den damit einhergehenden Problemen Thomas Mies/Dieter Wittich: Artikel »Weltanschauung/Weltbild«. In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Hamburg 1990, S. 783-797, S. 791f.

110 Karl Jaspers: Psychologie der Weltanschauungen, München/Zürich 1994, S. 1.

111 Wilhelm Dilthey: Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen. In: Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, Leipzig 1960, Gesammelte Schriften Bd. VIII, S. 75-120, S. 86; Erstveröffentlichung 1911.

zunehmend mehr die Einsicht durch, dass Weltanschauungen nicht wissenschaftlich begründbar sind.¹¹² Für Rickert prägt eine Weltanschauung die »Haltung«, die man als Mensch dem »Gesamtleben« gegenüber einnimmt. Weltanschauungen sind damit »außerwissenschaftlich«¹¹³ und versuchen Antworten auf Fragen zu geben, die die Wissenschaft nicht beantworten kann.¹¹⁴

Auch bei Husserl, der ebenso wie Rickert an dem Projekt einer *wissenschaftlichen* Philosophie arbeitet, wird die Weltanschauung als nichtwissenschaftlich davon abgegrenzt. Eine »vernünftige(n), wenn auch unwissenschaftliche(n)« »Welt- und Lebensanschauung«, ist nötig, um die »Disharmonien in unserer Stellungnahme zur Wirklichkeit« auszugleichen.¹¹⁵ Auch hier wird in der Weltanschauung eine Syntheseleistung vollbracht. Weltanschauungen geben die »relativ vollkommenste Antwort auf die Rätsel des Lebens und der Welt«, indem sie »auf die bestmögliche Weise« die »Unstimmigkeiten des Lebens« »zur Auflösung und befriedigenden Klärung« bringen.¹¹⁶ Für Husserl sind Weltanschauungen daher Formen von »Weisheit«.¹¹⁷

Ausblick

Alle Menschen haben im weitesten Sinne eine Weltanschauung, also irgendeine Vorstellung von der Welt, in der sie leben, davon, wie die Gesellschaft, in der sie leben, organisiert sein soll, und davon, welche Position sie in dem Ganzen einnehmen. Eine solche Weltanschauung ist erforderlich, damit wir uns in der Welt orientieren können, damit wir handlungsfähig sind und auf die Fragen des Lebens eine Antwort finden können. Sie ist Teil unserer Identität.

Wenn auch in diesem Sinne jeder Mensch eine Weltanschauung hat, so unterscheiden sich diese doch erheblich im Grade ihrer Elaboriertheit und Bewusstheit. Sofern sich Menschen nicht in Weltanschauungsorganisationen zusammenschließen, ist ihre Weltanschauung in der Regel das spontane, unreflektierte Produkt ihres jeweiligen kulturellen Lebenszusammenhangs mit individuellen Anteilen.¹¹⁸ Solche spontanen, unreflektierten Weltanschauungen sind keine in sich stimmigen philosophischen Systeme, sondern geben ein alltagspraktisches Selbstverständnis wieder – häufig sind sie eine Art dessen, was in der jeweiligen Kultur als Ansicht des

112 Auf die Weltanschauungsdiskussion im Kontext des *Wiener Kreises* kann aus Platzgründen nicht eingegangen werden; vgl. Otto Neurath/Rudolf Carnap/Hans Hahn: *Wissenschaftliche Weltauffassung – der Wiener Kreis*. Veröffentlichungen des Vereins Ernst Mach, Wien 1929.

113 Heinrich Rickert: *Wissenschaftliche Philosophie und Weltanschauung*. In: *Logos* 1933, Heft 22, S. 37-57, S. 39.

114 Rickert: *Weltanschauung*, S. 40ff.

115 Edmund Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt/M 1981, S. 66.

116 Husserl: *Philosophie*, S. 58f.

117 Husserl: *Philosophie*, S. 57.

118 Hier gehen alle sozial relevanten Parameter ein: Tradition, Kultur, historische Situation, Klasse, Geschlecht, Generation, Beruf, Region, Sprache usw.

gesunden Menschenverstands gilt. In diesem Sinne hat es immer Weltanschauungen gegeben und wird es sie weiter geben.¹¹⁹

Erst wenn Menschen beginnen, sich bewusst weltanschaulich zu positionieren und sich in Weltanschauungsgemeinschaften zu organisieren, entstehen philosophisch ausgearbeitete Weltanschauungen, die den Anspruch auf Konsistenz erheben. Solche elaborierten Weltanschauungen erbringen eine Syntheseleistung, weil sie versuchen, ein zumindest stimmiges Verhältnis von Welt, Mensch und Moral zu konstruieren und dem Leben einen Sinn zu geben. Der entscheidende Grund für die Bildung von Weltanschauungsgemeinschaften ist jedoch nicht die theoretische Ausarbeitung einer Weltanschauung, sondern das Bedürfnis nach einem gemeinsamen Handeln mit anderen Menschen, mit denen man eine grundlegende Übereinstimmung in weltanschaulichen Fragen hat. Weltanschauungsgemeinschaften organisieren für ihre Mitglieder kulturelle Praxen, die vor dem Hintergrund eines gemeinsamen Verständnisses von Welt und Mensch ein gemeinschaftliches Leben konstituieren und das individuelle Leben strukturieren.

Dass wissenschaftliche Weltanschauungen, also Weltanschauungen, in denen die subjektiv wertende Einstellung zur Welt aus objektiven Erkenntnissen *abgeleitet* wird, nicht möglich sind, dürfte heute Konsens sein. Wissenschaftliche Weltanschauungen sind ebenso wie die Religionen dogmatisch. Sie geben den Menschen vor, wie sie sich selbst zu verstehen und wie sie ihr Leben zu gestalten haben, weil dies nach dem Selbstverständnis von Religionen und wissenschaftlichen Weltanschauungen immer schon vorgegeben ist, entweder durch eine göttliche Instanz oder durch eine wissenschaftlich erkannte Realität, sei es Natur oder Gesellschaft. Aus objektiven Erkenntnissen über Welt und Natur lassen sich jedoch keine Antworten auf die Fragen nach dem Sinn des menschlichen Lebens und die richtige Weise des Zusammenlebens *ableiten*. Aus naturwissenschaftlichen Erkenntnissen lässt sich z. B. ebenso gut der Altruismus *ableiten* wie das Recht des Stärkeren. Die biologische Disposition des Menschen ist nicht ausreichend, um seine soziale Disposition zu erklären, auch wenn sich die soziale Disposition des Menschen nicht ohne seine biologische Disposition erklären lässt. Dass aus dem Sein kein Sollen *abgeleitet* werden kann, hatte bereits Hume im 18. Jahrhundert festgestellt.¹²⁰

Diese Einsicht hat Folgen für die Reichweite und den Grad der Gültigkeit von Weltanschauungsaussagen. Traditionell machen Weltanschauungen Aussagen über die Welt, im Sinne der

119 Ob es allerdings immer Weltanschauungsgemeinschaften geben muss, ist eine andere Frage. Wie man derzeit sehen kann, sehen viele Menschen in Gesellschaften, die in hohem Ausmaß eine säkulare Daseinsvorsorge betreiben und über eine Unterhaltungsindustrie verfügen, keinen Bedarf dafür, sich weltanschaulich – religiös oder nichtreligiös – zu organisieren.

120 Vgl. David Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Hamburg 2015.

Gesamtheit von Natur und Gesellschaft, und über das menschliche Leben. Sofern man einsieht, dass Weltanschauungen selber nicht wissenschaftlich sein können, können sie keine eigenen Aussagen über die Welt machen. Aussagen darüber, wie die Welt beschaffen ist, können nur von den Wissenschaften getroffen werden. Eine nichtdogmatische säkulare Weltanschauung kann daher heute hinsichtlich der Erkenntnis der Welt nur noch die Auffassung vertreten, dass diese Aufgabe den Wissenschaften zukommt und muss sich im Übrigen die Begrenztheit menschlichen Wissens eingestehen.

Damit ist klar, dass auch die Aussagen, die eine Weltanschauung über das menschliche Leben macht, keinen Wahrheitsanspruch erheben können, weil nämlich keine Instanz mehr vorhanden ist, die einen solchen Wahrheitsanspruch legitimieren könnte.¹²¹ Ziel, Sinn und Wert des menschlichen Lebens lassen sich ebenso wenig objektiv bestimmen, wie man die Frage, wie sich die Menschen gesellschaftlich organisieren sollen, wissenschaftlich beantworten könnte. Vielmehr liegt beidem eine begründete, kulturelle und individuelle Entscheidung zugrunde, wie wir als Menschen leben wollen und wie ich als Einzelner mein Leben leben will.¹²² Eine kulturelle Weltanschauung ist dann nichts als das Gefüge relativ systematischer und konsistenter Antworten auf die damit aufgeworfenen Fragen und zugleich die Gesamtheit der kulturellen Lebenspraxen, in denen sich diese bestimmte Form menschlichen Lebens realisiert.¹²³ Andere Antworten und andere Praxen sind nicht falsch und nicht unwahr, sondern nur andere Formen, das menschliche Leben zu leben. Allerdings schließt dies nicht aus, mit guten Gründen darüber zu streiten, welche Antworten die besseren Antworten für die Menschen sind.¹²⁴

121 Auch heutige Weltanschauungen, die ähnlich wie der Monismus naturwissenschaftliche Erkenntnisse zur Begründung ihrer weltanschaulichen Positionen heranziehen, vertreten nicht mehr den Anspruch, eine wissenschaftliche Weltanschauung zu sein und ihre Positionen aus wissenschaftlichen Erkenntnissen ableiten zu können, s. Michael Schmidt-Salomon: Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur, Aschaffenburg 2006.

122 Vgl. Heinrichs: Freiheit und Gerechtigkeit, S. 21ff.

123 Vgl. zum Humanismus als Weltanschauung Hubert Cancik/Hildegard Cancik-Lindemaier: Humanismus – ein offenes System, Aschaffenburg 2014; Horst Groschopp: Humanismus als kulturelle Weltanschauung. In: Ders. (Hg.): Humanismusperspektiven, Aschaffenburg 2010, S. 68-80; Frieder O. Wolf: Humanismus als Weltanschauung. In: Groschopp: Humanismusperspektiven, S. 53-67; Ders.: Humanismus für das 21. Jahrhundert, Berlin 2009.

124 Zum Problem der Begründung unterschiedlicher Lebenspraxen s. Heinrichs: Freiheit und Gerechtigkeit, S. 240 ff.