Zeitschrift: Der Freidenker [1927-1952]
Herausgeber: Freigeistige Vereinigung der Schweiz
Band: 31 (1948)
Heft: 9

Anhang: Beilage zum Freidenker
Autor: [s.n.]

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Zur Soziologie der Freidenkerbewegung

Von Prof. *Theodor Hartwig*, Brno[1].

Die Freidenkerbewegung ist nicht Selbstzweck, sondern sie steht im Dienste des sozialen Fortschritts. In diesem Sinne hat auch die Freigeistige Vereinigung der Schweiz in ihren Zielsetzungen neben dem Kampf um eine vollständige Trennung von Staat und Kirche, Schule und Kirche, zu dessen Unterstützung die Propaganda des Kirchenaustrittes jener Personen dient, die nicht mehr gläubig sind, aber dennoch der Kirche angehören, statutenmäßig festgelegt:

c) Die Förderung der Bestrebungen für den Völkerfrieden.
d) Die Förderung der Volksbildung auf der Grundlage der wissenschaftlichen Erkenntnisse und einer freigeistigen Ethik.
e) Die Förderung sozialer Werke und Bestrebungen, mit dem Ziele einer Gesellschaftsordnung, in der die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen unmöglich ist.

Das ist nicht etwa programmatische Schönrednerei, sondern Ausdruck der soziologischen Einsicht, daß die Religion mit ihrer Jenseitsverheißung ein ideologisches Beeinflussungsmittel darstellt, das geeignet ist, die Blicke der Gläubigen von den bestehenden sozialen Uebeln abzulenken, die geistige Aufklärung der Massen zu verhindern und so dazu beizutragen, die wahren Hintergründe der Kriege zu verschleiern. Die Kirche ist eben keine harmlose Religionsgemeinschaft, als welche sie sich so gerne ausgeben möchte, sondern eine politische Machtorganisation im Dienste der herrschenden Klasse; sie fördert durch Diskreditierung des Diesseits «die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen», sie segnet die Mordwaffen im Kriege und gefährdet — trotz ihrer gegenteiligen Versicherungen — durch politische Machinationen den Völkerfrieden.

Unter solchen Umständen ist es klar, daß der von den ersten Freidenkern verkündete Toleranzgedanke überholt ist. Es genügt nicht, einfach abzuwarten, bis die Religion infolge der fortschreitenden Entwicklung der Menschheit und der damit verbundenen allgemeinen Volksbildung von selbst abstirbt, sondern es muß vor allem die politische Rolle der Kirche aufgezeigt werden. Wenn wir selbst es ablehnen, uns parteipolitisch zu binden, so nicht aus Opportunität, um in unsere Reihen aufzunehmen, was nur irgendwie mit uns gemeinsame Sache machen kann, sondern aus der Erwägung, daß der politische Kampf oft zu den seltsamsten Koalitionen führt. Jenen aber, die unsere Bewegung als «politisch» diskreditieren wollen, antworten wir: Als Gegner der Kirche sind wir natürlich genau so «unpolitisch» wie diese. Wie dies zu verstehen ist, geht deutlich aus der Geschichte unserer Bewegung hervor, deren Kampfmethode sich im Laufe der Zeit im Zusammenhang mit den sozialpolitischen Umlagerungen der menschlichen Gesellschaft wesentlich gewandelt hat. Ein historischer Rückblick wird uns zugleich eine Lehre sein, in welcher Weise wir heute unsere Agitation und Propaganda den Erfordernissen der Gegenwart anzupassen haben.

* * *

Die ersten Freidenker tauchen zu einer Zeit auf, da an einen organisierten Kampf gegen die Kirche nicht zu denken war. Die ersten Freidenker finden wir in den höchsten Schichten der Gesellschaft. Das Freidenkertum war Sache der Bildung. Wer sich von religiösen Vorurteilen frei machen, wer die Welt und das Leben mit unbefangenen Blicken betrachten wollte, der mußte entsprechend gebildet sein und so tauchen die ersten Freidenker in jenen Schichten der Bevölkerung auf, die sich den Luxus der Bildung gestatten konnten. Unter diesen Freidenkern gab es Könige, Fürsten, Gelehrte und Dichter. Nicht zu vergessen: Zu ihnen gehörte vor allem die hohe Geistlichkeit; diese Klerikalen waren viel zu gebildet, um selbst etwas zu glauben, sie waren sich nur ihrer Aufgabe bewußt, das Volk gläubig zu erhalten. Auch die aufgeklärten Fürsten wußten den religiösen Nimbus zu schätzen, mit dem ihr «Gottesgnadentum» sie umgab.

Von einer freigeistigen Massenbewegung konnte zu jener Zeit also nicht die Rede sein; eine solche tritt erst auf als Begleiterscheinung der bürgerlichen Revolution. Das aufstrebende Bürgertum sah sich als «dritter Stand» dem Bündnis von Adel und Kirche gegenüber. Gegen den Adel mobilisierte das Bürgertum seine wirtschaftliche Macht, die sich auf das im Aufstieg befindliche Handelskapital stützte; gegen die Kirche aber, deren politischer Einfluß auf dem religiösen Aberglauben der breiten Massen beruhte, gebrauchte es die Waffe der ideologischen Kritik. Es waren die Materialisten des 18. Jahrhunderts, die voll Witz, aber auch in ehrlicher Empörung ihre geistigen Pfeile gegen die verhaßte, politisch-reaktionäre Kirche abschossen. Der Tenor dieses Kampfes gipfelte in dem Ceterum-censeo-Ruf Voltaires: «Ecrasez l'infâme!»

Auch in England machte sich eine Bewegung gegen Adel und Kirche bemerkbar. Der gesunde Menschenverstand des einfachen Volkes machte gegen die Privilegien des Adels geltend:

«Als Adam grub und Eva spann,
wo war da der Edelmann?»

Gegen die Kirche aber polemisierten die sogenannten Deisten, die wohl noch an der Gottesvorstellung festhielten, aber — zum Unterschied von den Theisten — den anthropomorphistischen Begriff eines persönlichen Gottes ablehnten und das höchste Wesen nur als reinen Geist gedacht wissen wollten.

Im übrigen waren die damaligen Freidenker — wie auch die aus jenen Tagen stammende Bewegung der Freimaurer beweist — erfüllt von dem Gedanken der religiösen Toleranz; sie wendeten sich vor allem gegen die Unduldsamkeit der Kirche und propagierten Gedanken- und Gewissensfreiheit. Es war der Gedanke der allgemeinen Menschenrechte, der die bürgerlichen Freidenker miteinander verband und später in den Schlachtruf der großen französischen Revolution «Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit» zusammengefaßt wurde, und wenn sich die bürgerliche Freidenkerbewegung bis in die Gegenwart erhalten hat, so deshalb, weil sich die bürgerliche Revolution eigentlich nicht völlig — nicht einmal in ihrem Ursprungsland Frankreich — durchsetzen konnte. Schon *Napoleon* mußte Frieden mit der Kirche schließen und auch in den übrigen europäischen Ländern kam es zu dem bekannten Bündnis von «Thron und Altar». Grund genug, daß das bürgerliche Freidenkertum seine Tätigkeit fortsetzte; allerdings hatten sich die Methoden seiner Propaganda nach Maßgabe der wissenshaftlichen Entwicklung entsprechend gewandelt. Dies zeigt sich deutlich in den verschiedenen Formen der Religionskritik, wie sich dieselben im weiteren Verlauf herausbildeten.

Wenn wir von den Argumenten des gesunden Menschenverstandes absehen, die sich in der Hauptsache gegen die albernen Wundergeschichten des alten und neuen Testaments wenden, so kann man in der Religionskritik eine philosophische, historische, naturwissenschaftliche, psychologische und soziologische Richtung unterscheiden:

1. Die philosophische Religionskritik

befaßt sich im Grunde genommen nicht mit der Frage, ob den religiösen Ueberlieferungen überhaupt beobachtbare Tatsachen zugrunde liegen, sondern überprüft die dogmatischen Annahmen nur vom Standpunkt der Denkmöglichkeit. Die philosophische Religionskritik erhielt ihre Anregungen durch jene Religionsphilosophen, die sich damit befaßten, für die religiösen Dogmen Vernunftgründe zu ersinnen. Im Mittelpunkt dieser spekulativen Erörterungen standen die sogenannten Gottesbeweise. Daher befaßte sich auch die philosophische Religionskritik in erster Linie mit diesen Gottesbeweisen, deren wichtigste hier angeführt sein mögen:

a) Der ontologische[2] Beweis: «Weil wir ein vollkommenes, größtes, absolutes Wesen zu denken vermögen, darum muß es auch existieren.»

   Die philosophische Religionskritik lehnt diesen Beweis aus logischen Gründen ab, denn er stützt sich auf eine unstatthafte Gleichsetzung von Denken und Sein.

b) Der kosmologische[3] Beweis: Die Existenz Gottes wird aus der Existenz der Welt abgeleitet, indem Gott als Ursache der Welt gesetzt wird.

   Schon der gesunde Menschenverstand antwortet auf diesen Beweis, daß uns nichts hindern kann, weiter zu fragen und auch nach einer Ursache Gottes zu forschen.

   Die philosophische Religionskritik hat die Sache — nach ihrer Meinung — gründlicher angepackt: Der Begriff der Ursache sei uns nur aus der Welt der Erscheinungen bekannt und

[1] Vortrag, gehalten anläßlich der 3. Arbeitstagung der Freigeistigen Vereinigung der Schweiz in Aarau, am 7. September 1947.

[2] Ontologie = Die Lehre vom Sein.

[3] Kosmos = Welt.

dürfe daher nicht auf eine außerhalb derselben liegende Ursache angewendet werden.

Vom wissenschaftlichen Standpunkt aus müssen wir heute den Ursachenbegriff überhaupt ablehnen, denn alle Vorgänge in der Natur sind nur Umwandlungsprozesse.

c) Der teleologische[4] Beweis: Die Zweckmäßigkeit in der Natur lasse auf die Intelligenz eines Welturhebers schließen.

Die philosophische Religionskritik hat der Zweckmäßigkeitsauffassung eine mechanistische Erklärung entgegengestellt, wonach die Ordnung im Kosmos durch eine natürliche Auslese zustande kommt.

d) Der moralische Gottesbeweis nimmt an, daß jeder Mensch ein angeborenes Sittengesetz in sich trage, woraus auf einen Gott als Urheber dieses Gesetzes geschlossen wird.

Kant, der sich schließlich auf diesen Gottesbeweis zurückgezogen hat, hielt eben die Moral für a priori gegeben, was doch schon durch den Wandel der Moral im Lauf der Zeit widerlegt wird. Die moderne Tiefenpsychologie hat überdies das, was wir landläufig als «Gewissen» bezeichnen, als den seelischen Niederschlag jener Imperative aufgedeckt, die durch unsere Erzieher an uns herangetragen werden. Auch hier sind wir heute längst über die rein philosophische Religionskritik hinaus.

2. *Die historische Religionskritik*

In dem Maße, als die idealistische Philosophie durch materialistische Erwägungen zurückgedrängt wird, beginnt die Religionskritik ihr Rüstzeug den Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung zu entnehmen; zunächst ist es der geschichtliche Tatbestand, der eine Ueberprüfung herausfordert. Da sind vor allem der protestantische Theologe David Friedrich *Strauß* («Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet» 1835) und der Philosoph Ludwig *Feuerbach* («Das Wesen des Christentums» 1841) zu nennen. Mit Recht wurde von diesen Schriften gesagt, daß sie auf die dogmatische Theologie gewirkt habe «wie ein Kanonenschuß auf ein nur mit Spießen und Schwertern bewaffneten Ritterheer».

Die historische Religionskritik hat u. a. unwiderleglich nachgewiesen, daß alle Glaubenssätze des Christentums älteren Religionssystemen entnommen sind und daß alle Legenden, welche sich auf den angeblichen Religionsstifter Jesus beziehen, dem altindischen Agnikult, dem Buddhismus, Mithraismus usw. entstammen, so daß der dichterische Aufbau der Evangelien offen zutage liegt. Auch das alte Testament wurde kritisch durchgeforscht und sein Zusammenhang mit älteren (folkloristischen) Vorstellungen[5] aufgedeckt.

Die historische Religionskritik entsprach der Argumentation einer bestimmten Denkepoche und hat im Kampf der Freidenker gegen die Kirche einst gute Dienste geleistet. Wenn trotz dieser Aufklärungsarbeit das Christentum sich — nicht nur äußerlich — als Weltreligion behaupten konnte, so ist dies eine Erscheinung, die selbst wieder der wissenschaftlichen Analyse bedarf. Hier setzen neue Forschungen und Betrachtungen ein. Ehe wir uns aber mit diesen neuesten Methoden der Freidenkerbewegung befassen, müssen wir unser Augenmerk einer Kampfform zuwenden, die durch Jahrzehnte die bürgerliche Freidenkerbewegung beherrscht hat, ja für diese geradezu charakteristisch war.

3. *Die naturwissenschaftliche Religionskritik*

Als schärfste Waffe im Kampfe gegen die religiöse Einstellung, gegen das uralte magische Weltbild der Primitiven, erwies sich die moderne Naturwissenschaft. Schon die Umgestaltung des antiken (ptolemäischen) Weltbildes durch das kopernikanische System rüttelte an den Fundamenten des überholten Bibelglaubens. Erst im Jahre 1835 hat sich die katholische Kirche mit der neuen Lehre abgefunden, die sie einst mit Feuer und Schwert bekämpft hatte; sie mußte schließlich nachgeben, nachdem die Errungenschaften der modernen Astronomie sogar in den Lehrplänen der Elementarschulen berücksichtigt wurden.

Die eigentliche naturwissenschaftliche Religionskritik setzte aber erst nach 1860 ein. Es war die Abstammungslehre, die sich in heftigstem Widerspruch zum Schöpfungsbericht der Bibel befand. Charles *Darwin* hatte sich zwar in der Einleitung seines weltberühmten Buches noch recht zurückhaltend geäußert: «Nach meiner Meinung stimmt es besser mit den der Materie vom Schöpfer eingeprägten Gesetzen überein, daß das Entstehen und Vergehen früherer und jetziger Bewohner der Erde durch sekundäre Ursachen veranlaßt werden.» Doch in der Folge mußte die Darwinsche Theorie sich notwendig religionsfeindlich auswirken. Vor allem war es der Popularisator der Abstammungslehre in Deutschland, Ernst *Haeckel*, der Entdecker des biogenetischen Grundgesetzes und Begründer des Deutschen Monistenbundes, der durch seine weit verbreiteten Aufklärungsvorschriften die freigeistige Bewegung — nicht nur in Deutschland — mächtig gefördert hat.

Heute fehlt es nicht an Versuchen von Seite der Kirche, auch die Darwinsche Theorie zu «verdauen», d. h. mit den gesammelten Werken Jehovahs in Einklang zu bringen. Ein «moderner» Kämpe für Kirche und Theologie — Prof. Dr. B. *Bavink* — versteigt sich sogar zu der Rüge: «Man kann mit gutem Gewissen den Kampf gegen die Abstammungslehre als die größte aller Dummheiten bezeichnen, die im Laufe der christlichen Kirchengeschichte gemacht worden sind.» Auch ist die biologische Forschung nicht stehen geblieben und die letzten Geheimnisse des organischen Lebens beginnen sich bereits langsam zu enthüllen. Gott wird immer mehr zu einem bloßen Denkballast.

Laplace hatte die Kühnheit, dies schon vor mehr als einem Jahrhundert zu sagen. Als Napoleon ihm gegenüber seiner Verwunderung darüber Ausdruck gab, daß Laplace in seiner «Himmelsmechanik» Gott gar nicht erwähnt habe, da antwortete dieser stolz: «Sire, ich finde, daß wir eine derartige Hypothese nicht benötigen.»

4. *Die psychologische Religionskritik*

Zunächst ist festzustellen, daß man auf dieser Stufe nicht mehr polemisiert. Die dogmatischen Behauptungen der Religionen sind längst als Phantasien erkannt und man sucht nur mehr, wissenschaftlich zu ergründen, was solche Phantasien psychologisch zu bedeuten haben. Wahnvorstellungen widerlegt man nicht; hingegen ist es immerhin interessant, ihre Entstehung und Verbreitung psychologisch zu verfolgen. Einerseits liefert das Seelenleben krankhaft veranlagter Menschen wertvolle Aufschlüsse (vgl. S. *Freud*, «Totem und Tabu»), andererseits kommen auch Massensuggestionen in Frage. (Vgl. W. *Wundt*, «Völkerpsychologie», Bd. 4.)

Die psychologische Religionspsychologie befaßt sich mit der Analyse der religiösen Offenbarungen (vgl. *Müller-Freienfels*, «Psychologie der Religion»), mit den Erscheinungen der religiösen Ekstase, mit den Mythen und Kulten usf., ohne Rücksicht auf ein bestimmtes Glaubensbekenntnis. (Vgl. Th. *Reik*, «Das Ritual», sowie «Dogma und Zwangsidee».) Die Religion wird als eine Art Kinderkrankheit betrachtet, welche durch die fortscheitende seelische Entwicklung überwunden wird. (Vgl. S. *Freud*, «Die Zukunft einer Illusion».)

Wenn die Religionsphilosophie einst die Uebereinstimmung der Völker in der Verehrung eines höheren Wesens als Beweis für die Existenz Gottes angesehen hat, so ist für die Religionspsychologie gerade dieser Umstand, daß bei allen Naturvölkern irgendwelche religiöse Vorstellungen zu finden sind, ein Beweis, daß wir es mit einer im Seelenleben der Menschen verankerten Träumerei zu tun haben, genau so, wie gewisse erotische Phantasien und Märchenbilder bei allen Naturvölkern wiederkehren. So wenig wir aus der Aehnlichkeit der Märchenerzählungen den Schluß ziehen werden, daß es jemals sprechende Tiere gegeben hat, so wenig haben wir eine Veranlassung, aus der Uebereinstimmung der Helden- und Göttersagen mehr herauszulesen, als daß allgemein wiederkehrende Naturerscheinungen (z. B. das Sprießen der Pflanzen) die Phantasie der Menschen zu allen Zeiten und auf der ganzen Erde in gleicher Weise angeregt haben.

In diesem Sinne hat die Religionspsychologie nebenbei auch eine religionszerstörende Wirkung. Andererseits mahnt sie aber uns Freidenker zur Geduld, da wir aus ihren Ergebnissen erkennen, wie tief verwurzelt infantile Vorstellungen in der menschlichen Seele sind.

Von hier aus gesehen, mag die psychologische Betrachtung der Religion, so aufschlußreich sie auch für die geradezu erschreckende seelische Rückständigkeit der Massen ist, auf manche Freidenker eher deprimierend wirken, weil bei oberflächlicher Beurteilung der Sachlage gar nicht abzusehen ist, wie die nicht abzuleugnende un-

[4] Telos = Zweck, Teleologie = Lehre von den Zwecken.

[5] Vgl. James George *Frazer*, «The Golden Bough» (1890, deutsch: «Der goldene Zweig» 1928).

geheure Ausbreitung des wüstesten Aberglaubens überwunden werden soll.

Dies alles darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß unser Seelenleben durch Einwirkung äußerer Umstände einem steten Wandel unterliegt. Dieses Moment ist bisher von der Psychoanalyse nicht oder zu wenig berücksichtigt worden. Nur vereinzelte Forscher, wie z. B. der englische Ethnologe *B. Malinowski* («Mutterrechtliche Familie und Oedipuskomplex» in der Zeitschrift «Imago» 1924) haben erkannt, wie sehr unser Seelenleben durch soziale Tatsachen beeinflußt wird. Hier setzt eine neue Betrachtungsmethode ein, die uns mit neuer Zuversicht zu erfüllen vermag.

5. Die soziologische Religionskritik

Wie die Sprache, so entwickelt sich auch die Religion innerhalb der menschlichen Gemeinschaft; sie ist ein natürliches Produkt des sozialen Lebens und spiegelt in ihrer Eigenart den jeweiligen Grad der Entwicklung des menschlichen Denkens wider; sie gehört zum ideologischen Ueberbau der menschlichen Gesellschaft und dieser hängt mit den Lebensformen der Menschen, daher letzten Endes mit der ökonomischen Struktur der betreffenden geschichtlichen Epoche zusammen. So hat die Religion — ebenso wie die Kunst — auf jeder Stufe der Menschheitsentwicklung ein bestimmtes Gepräge. Die psychologische Untersuchung des jeweiligen religiösen Tatbestandes bildet nur erst das Mittelstück einer wissenschaftlichen Analyse. Das Seelenleben der Menschen muß selbst noch soziologisch, d. h. im Zusammenhang mit dem gesamten gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß der Menschheit betrachtet werden. (Vgl. meine Schrift «Soziologie und Sozialismus». Jena 1927, Uraniaverlag.)

Die soziologische Religionskritik läßt uns besser verstehen, warum gerade die Bauernbevölkerung aus ihren besonderen Lebensbedingungen heraus besonders kirchentreu ist; auch die Frau, die durch Jahrtausende unter dem Druck der Vorherrschaft des Mannes lebt, neigt aus ihrer besonderen sozialen Lage heraus zur Religion. Desgleichen sind es vor allem soziale Momente, die es verursachen, daß Millionen Menschen, trotz allgemeiner Volksaufklärung, sich noch — wenn auch vielfach nur nominell — zum Christentum bekennen. (Natürlich spielt dabei auch der politische Einfluß der Kirche eine große Rolle, was ebenfalls in den Bereich der soziologischen Betrachtung gehört.)

Auch die Freidenkerbewegung war und ist soziologisch bedingt. Der Abbau der Gottesvorstellung vollzieht sich nach Maßgabe der gesellschaftlichen Entwicklung. Ehe das revolutionäre Bürgertum die Waffe der ideologischen Kritik gegen den Kirchenglauben richtete, hat sich in den Köpfen der führenden Geister eine Wandlung zur Gottlosigkeit vollzogen. Zuerst wird die Vorstellung eines persönlichen Gottes abgebaut, von dem die Bibel behauptete, daß er mit dem Donnerwort «Es werde!» das ganze Weltall in Bewegung gesetzt hat. Gegen diese theistische Einstellung polemisiert der Deismus, der den handfesten biblischen Gott zu einem reinen Geist verflüchtigt. Von hier aus ist nur mehr ein Schritt zum Pantheismus eines *Spinoza*, den Schopenhauer mit Recht als einen «höflichen Atheismus» bezeichnete. Der Bibelgott, der einst — gleich einem irdischen Despoten — inmitten einer Schar vieler Götter (ursprünglich Symbole von Naturkräften) die Herrschermacht an sich gerissen hatte, stirbt in den Köpfen der Menschen eines natürlichen Todes, nachdem diese es gelernt haben, die einst unverstandenen Naturgewalten zu meistern.

Die soziologische Religionskritik sucht nicht mehr «durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden», sondern «umgekehrt aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmlischten Formen zu entwickeln» (Karl *Marx)*. Die soziologische Religionskritik entläßt uns mit der beruhigenden Gewißheit, daß die wirtschaftliche Entwicklung notwendig zur Irreligion der Zukunft, zum Zusammenbruch aller Kirchen und zur Beseitigung jeglicher seelischen Korruption führen muß. Wir Freidenker sind nur die ideologischen Geburtshelfer einer neuen Ordnung, die bereits «im Schoße der bestehenden Gesellschaft heranzukeimen beginnt».

* * *

Dies alles mußte vorausgeschickt werden, ehe wir uns der Frage nach der weiteren Entwicklung der Freidenkerbewegung zuwenden. Denn diese kann als sozialpolitisches Gebilde in ihrem Wandel auch nur richtig verstanden werden, wenn wir ihren Zusammenhang mit den gesellschaftlichen Umlagerungen aufzeigen. Wie das in der Praxis zu handhaben ist, möge an einem konkreten Beispiel demonstriert werden. Alle Freidenkerorganisationen kommen früher oder später in die Lage, sich mit dem Problem einer freigeistigen Jugenderziehung zu befassen.

In anderen Ländern hat sich nun die Freidenkerbewegung mit dem gleichen Problem in sehr verschiedener Weise beschäftigt. Die hier auftretenden Differenzen sind weniger auf die subjektive Eigenart der in der Freidenkerbewegung tätigen Persönlichkeiten zurückzuführen als auf die jeweilige sozialpolitische Situation in den einzelnen Staaten und eben darum möchte ich ein charakteristisches Beispiel aus meiner eigenen Praxis anführen, welches beweist, wie sehr unsere Tätigkeit soziologisch bedingt ist: In der C.S.R. gab es nach dem Umsturz 1918 zwei maßgebende freigeistige Organisationen: eine tschechische («Volna myslenka», Sitz Prag) und eine deutschsprachige («Bund proletarischer Freidenker», Sitz Bodenbach a. d. E.). Auf einer gemeinsamen Enquête in Teplitz-Schönau (am 17. Mai 1937) sprachen Vertreter dieser beiden Verbände zur Frage einer freigeistigen Erziehung für konfessionslose Kinder. Nach dem sogenannten «kleinen Schulgesetz» war es nämlich in der C.S.R. den Eltern gestattet, ihre Kinder aus dem ansonst obligaten Religionsunterricht abzumelden und da erhob sich nun das Problem, was man vom freidenkerischen Standpunkt aus diesen Kindern — sozusagen als «Religionsersatz» — bieten sollte. Die tschechischen Freidenker setzten sich für die Einführung eines religionsfreien Moralunterrichtes («Laienmoral») ein, während die deutschen Freidenker einen lebenskundlichen Unterricht («Gemeinschaftskunde») ins Auge faßten. So kam es, daß die beiden Hauptreferenten von zwei, nicht gerade entgegengesetzten, aber doch recht verschiedenen Standpunkten an das gleiche Thema herantraten. Ich selbst sollte als dritter Referent «Grundsätzliches» zu dieser Frage vorbringen.

Im Lehrplan der «Laienmoral» dominierte die weltanschauliche Note, während die «Lebenskunde» das Hauptgewicht auf das soziale Moment in der Erziehung legte.

Ich stellte die Frage, wer von meinen beiden Vorrednern eigentlich recht habe und kam zu dem — salomonischen — Ergebnis, daß beide recht haben! Das klang beinahe jesuitisch, war aber damals (heute gibt es ja keine deutschsprachigen Gebiete mehr in der C.S.R.) in der verschiedenen sozialen Struktur unserer beiden Arbeitsgebiete begründet und eben darum führe ich diese Episode als lehrreiches Beispiel an, um zu zeigen, wie unsere Bewegung in ihrer Problemstellung und Arbeitsweise von der jeweiligen soziologischen Situation abhängig ist.

In der Tschechoslowakei gab es damals über eine Million Konfessionslose, darunter etwa 100 000 konfessionslose Schulkinder. Auch die Mehrzahl der tschechischen Lehrer war konfessionslos. Nach dem ersten Weltkrieg gab es ja in den meisten europäischen Ländern eine starke Kirchenaustrittsbewegung, so daß das Wort von der «Entchristlichung des Abendlandes» auftauchte, aber in der Tschechoslowakei war die Abfallsbewegung besonders stark. Um dies zu verstehen, muß man sich vergegenwärtigen, daß im alten Oesterreich die katholische Kirche die Hauptstütze des von den Tschechen so sehr gehaßten Habsburgerregimes war; außerdem war im tschechischen Volk noch die hussitische Tradition lebendig und es kam nach dem Umsturz 1918 zur Gründung einer eigenen tschechoslowakischen Kirche, die noch heute etwa eine Million Anhänger zählt. (Vgl. «Ein östliches Bollwerk des Christentums kämpft um seine Position» im «Freidenker» vom September 1946.) Unter solchen Umständen konnten an den einzelnen tschechischen Schulen Kuratorien konfessionsloser Eltern gebildet werden, die den für die Errichtung der Moralkurse erforderlichen Geldaufwand beschafften, abgesehen davon, daß die meisten Schulen ihre Räume unentgeltlich zur Verfügung stellten und viele Lehrkräfte den Moralunterricht ohne materielle Vergütung erteilten.

Ganz anders im deutschsprachigen Gebiet. In der Debatte wurde von einem deutschen Lehrer bestätigt, daß bloß 1 % seiner Kollegen konfessionslos sind. Auch sonst war die Zahl der Konfessionslosen unter der deutschen Bevölkerung so gering, daß man nicht damit rechnen konnte, Elternkuratorien zu bilden, wie dies bei den Tschechen üblich war. Hingegen war unter den deutschen Freidenkern das sozialistische Element stärker vertreten, was schon in der Bezeichnung «Bund proletarischer Freidenker» zum Ausdruck

kam. Natürlich gab es auch unter den Mitgliedern der «Volna myslenka» Arbeiter, beziehungsweise Sozialisten, doch diese waren ideologisch anders eingestellt. Das kam so: Im alten Oesterreich waren die Deutschen obenauf; die meisten industriellen Betriebe waren in deutschen Händen und so gab es sozusagen nur einen deutschen Kapitalismus. Nun aber wurde dieser naturgemäß zurückgedrängt, indem vor allem tschechischen Betrieben Staatsaufträge zugewiesen wurden. Der deutsche Kapitalismus befand sich daher in der neuen Republik in rapidem Abstieg, während das tschechische Kapital eine Prosperitätsepoche zu verzeichnen hatte. Das wirkte sich auch in der Beschäftigung der Arbeiter aus; viele deutsche Werktätige wurden entlassen und fristeten ihr Dasein von der dürftigen Arbeitslosenunterstützung; hingegen wuchs die Nachfrage nach tschechischen Arbeitern. Die Folge davon war, daß die in ihrer Existenz bedrohten deutschen Proleten zum Radikalismus neigten, während ihre tschechischen Brüder dem evolutionistischen Gedanken zugänglich waren. Wohl hatten sich die sozialdemokratischen Parteien, die tschechische und die deutsche, politisch zusammengeschlossen und es gab sogar einen deutschen sozialdemokratischen Minister, aber in den breiten Massen ging der Gedanke der proletarischen Solidarität, der schon beim Ausbruch des ersten Weltkrieges schwer erschüttert war, nun vollends in die Brüche.

So ist es zu erklären, daß sich in der Frage der freigeistigen Jugenderziehung zwischen den tschechischen und den deutschen Freidenkern ideologische Differenzen ergaben. Auch die intellektuellen Mittelschichten waren in beiden Lagern verschieden eingestellt. Die Tschechen holten nach dem Umsturz 1918 eine Entwicklung nach, die in Deutschland längst vorüber war, nämlich jene Periode des freigeistigen Bürgertums, das — auf dem Boden der liberalen Aera erwachsen — sich zum wissenschaftlichen Atheismus bekannte. Da haben wir die Erklärung dafür, daß nach 1918 so viele tschechische Intelligenzler — noch — freigeistig orientiert waren, was sich auch in der großen Zahl tschechischer konfessionsloser Lehrer manifestierte. In Deutschland hingegen bekannte sich nach 1918 ein erheblicher Teil des einst freisinnigen Bürgertums zur politischen Reaktion, da es sich — bei ständig sinkender Profitrate — in seinen Privilegien bedroht fühlte. Von diesem ideologischen Umlagerungsprozeß konnte auch die Freidenkerbewegung in Deutschland auf die Dauer nicht unberührt bleiben. Es setzte sich dort immer mehr die Ueberzeugung durch, daß die rationalistische Aufklärung nicht genüge, um die geistige Befreiung der Menschheit herbeizuführen, daß vielmehr nur die Umgestaltung des sozialen Fundaments der Gesellschaft die Voraussetzung für eine künftige religionsfreie Kultur schaffen könne.

Das ist nun auch der Sinn der sogenannten «Lebenskunde», die von dem unmittelbaren Erfahrungskreis des Kindes ausgeht und durch gesellschaftliche Tatsachenkenntnis zu gesellschaftlicher Werterkenntnis führt. Die «Laienmoral» aber, die sich an das Muster des französischen staatlichen Moralunterrichts hält, rückt den Gedanken der menschlichen Humanität in den Vordergrund der Betrachtung. Dieses Beispiel, das der unmittelbaren Praxis der Freidenkerbewegung entnommen ist, zeigt deutlicher als irgendeine theoretische Analyse, wie sehr unsere Tätigkeit soziologisch bedingt ist. Es ist ein weiter Weg, der von den ersten Anfängen einer antikirchlichen Massenbewegung bis zu jenen Richtlinien der FVS. führt, mit denen ich meine Ausführungen begonnen habe.

Der sozialistische Flügel der Freidenkerbewegung stand programmatisch voll und ganz auf dem Boden der soziologischen Religionskritik, womit jedoch nicht gesagt ist, daß er in der Agitation und Propaganda auf die anderen Methoden der freigeistigen Aufklärung verzichtete. Immerhin war eine gewisse Politisierung unserer Bewegung unvermeidlich und es kam infolgedessen sogar vorübergehend zu einer Spaltung in unseren Reihen (1925), die aber seither wieder rückgängig gemacht wurde und zwar — wie ich es sehe — hauptsächlich deshalb, weil die politisierte Freidenkerbewegung bei den sozialistischen Parteien nicht jene Unterstützung fand, die sie erhofft hatte. (Die Sozialdemokratie vertrat nach wie vor den Grundsatz «Religion ist Privatsache» und die kommunistische Partei, die seither viel opportunistisches Wasser in ihren revolutionären Wein gegossen hat[6], war nicht imstande, die links orientierten Sozialdemokraten zu sich herüberzuziehen, wie sie beabsichtigt hatte. Heute gibt es wieder nur eine einzige Freidenker-Internationale, der auch die «Gottlosen» der Sowjetunion angehören.)

Jedenfalls hat sich im Laufe der Entwicklung bei den Freidenkern die Erkenntnis durchgesetzt, daß sich durch rationalistische Aufklärung allein die Machtposition der Kirche nicht erschüttern lasse; vielmehr wird die freigeistige Weltanschauung sich erst im Rahmen einer neuen Wirtschaftsordnung durchsetzen lassen und es ist daher nur folgerichtig, wenn in den Zielsetzungen der FVS. diese neue Gesellschaftsordnung ins Auge gefaßt wird. Damit ist aber nicht gesagt, daß wir auf die Revolutionierung des Geistes verzichten sollen, denn diese ist bis zu einem gewissen Grade ein Wegbereiter der angestrebten Zukunft. Die wichtigste historische Triebkraft ist und bleibt der Mensch und darum erfordert der Kampf um eine bessere Zukunft die «Arbeit des Menschen am Menschen» (Karl *Marx).* Zu dieser Arbeit gehört — nicht an letzter Stelle — die geistige Aufklärung.

Die Agitation kann der Argumentation nicht entraten; diese muß sich aber — soll sie wirksam werden — jeweilig nach der geistigen Reife der Menschen richten, an die wir uns mit unserer Aufklärungsarbeit wenden. Es gibt Bevölkerungsschichten, die noch kaum die mittelalterliche Mentalität überwunden haben; hier wird man eher durch Tatsachen als durch Glaubenskritik überzeugen. Vor allem ist der Mißbrauch der Religion zu politischen Zwecken zu entlarven. Ist einmal der Glaube an die Kirche erschüttert, dann möge die Religionskritik einsetzen, um den Boden für den freien Gedanken zu bereiten.

Nur dürfen wir die Bedeutung der rationalistischen Aufklärung nicht überschätzen. Für eine bestimmte intellektuelle Mittelschicht mag das die richtige Methode sein, aber eines schickt sich nicht für alle. Stärker als jede verstandesmäßige Logik wirkt die Logik der Tatsachen, die von außen her an die Menschen eine gewisse Aufklärung heranträgt. Da ist vor allem der technische Fortschritt zu nennen, der aufklärend wirkt. Die Elektrifizierung des Dorfes bedeutet nicht nur eine Steigerung der Produktion, sondern auch — vergleichsweise gesprochen — eine Elektrifizierung der menschlichen Gehirne. Ein Bauer, der mit einem Traktor arbeitet, denkt anders als ein Bauer, der mit einem Ochsen pflügt. Für den primitiven Bauer ist Gott ein Produktionsfaktor, denn Gott läßt — nach seiner Ansicht — das Getreide wachsen und gedeihen; in diesem Sinne darf man den künstlichen Dünger als einen Schrittmacher des Atheismus bezeichnen. Auch das landwirtschaftliche Kollektiv befreit den einzelnen Bauer von jenem engherzigen Egoismus, der in dem bekannten, an den heiligen Florian gerichteten Stoßgebet zum Ausdruck kommt.

Nicht zu vergessen: Die wirtschaftspolitische Macht der Kirche wird durch die Bodenreform gebrochen und man begreift, daß diese von der Kirche gefürchtet und heftig bekämpft wird. (In Oesterreich hat kürzlich eine Bischofskonferenz beschlossen, einen Teil des kirchlichen Grundbesitzes zu Siedlungszwecken zur Verfügung zu stellen, um einer drohenden Bodenreform vorzubeugen.) Auch die modernen Sozialisierungsbestrebungen erwecken das Mißvergnügen der Kirche; sie weiß: Wo die soziologischen Voraussetzungen der Religion fehlen, da fehlen auch die psychologischen Wurzeln des Glaubens. William *Clayton,* der Mann hinter dem Marshall-Plan, der gewiß kein Marxist ist, soll einmal gesagt haben: «Produktionstechniken sind stärker als Ideen.» (Vgl. «Die Weltwoche» vom 11. Juli 1947.) Wir wollen den Gedanken etwas vorsichtiger formulieren: Mit den Produktionsbedingungen ändern sich die Ideen der Menschen, also auch deren religiöse Vorstellungen. Eine Einsicht, die sich in Freidenkerkreisen anscheinend noch nicht genügend durchgesetzt hat; sie zu fördern war der Hauptzweck meines Referats. Die ökonomische Entwicklung schafft die Vorbedingungen für eine künftige sozialistische Wirtschaftsplanung und damit zugleich die Voraussetzung für ein von der religiösen Zwangsneurose freies Denken.

---

[6] Am 11. Juli 1947 sprach im Radio Wien (in der Sendereihe «Stimme der Zeit») ein Vertreter der KP zu dem Thema «Kommunismus und Christentum». Entgegen der marxistischen Auffassung, die August *Bebel* einst auf eine vielzitierte Formel gebracht hat («Christentum und Sozialismus stehen einander gegenüber wie Feuer und Wasser») und die ich in meiner (auch ins Russische übersetzten und im Verlag «Atheist» in Moskau erschienenen) Schrift «Jesus oder Karl Marx?» (Wien 1924, Verlag Rudolf Cerny) näher ausgeführt habe, vertrat der opportunistische Redner die Ansicht, daß alle gläubigen Christen sich ruhig zum Kommunismus bekennen dürfen, da dieser nichts anderes anstrebe als einst das Urchristentum. (!)