Zeitschrift: Geistesfreiheit
Herausgeber: Freigeistige Vereinigung der Schweiz
Band: 3 (1924)
Heft: 7

Artikel: Religion und Wissenschaft : [Teil 5]
Autor: Hartwig, Theodor
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-407157

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: 12.07.2025

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

3. Jahrgang — Auflage: 1000 Nr. 7 ZÜRICH, 31. Juli 1924

GEISTESFREIHEIT

ORGAN DER FREIGEISTIGEN VEREINIGUNG DER SCHWEIZ

Des „Schweizer Freidenkers" 7. Jahrgang

Erscheint monatlich

Geschäftsstelle: A. Binder, Fischerweg 3, Basel
Postcheckkonto V 6915

Daß allem Volk aus bittrer Not Erlösung werd' auf Erden,
soll ihm zu seines Leibes Brot auch geist'ge Kost noch werden;
soll Wahn und Aberglaubens Nacht sich allgemach erhellen,
muß Bildung sich mit Wissens Macht zu schönem Bund gesellen.

Aus „Stachelbeeren" von Rudolf Mettler.

Abonnementspreis: Jährlich Fr. 5.- (für Mitglieder der F.V.S. Fr. 4.-), halbjährlich Fr. 2.50 (für Mitglieder Fr. 2.-)
Insertionspreis: Die Millimeterzeile oder deren Raum 8 Rp.

Religion und Wissenschaft.

Von Professor *Theodor Hartwig.*

(Fortsetzung.)

1. Die philosophische Religionskritik.

Die metaphysische Epoche, welche in ihren Methoden selbst noch nicht auf dem Boden der Erfahrung stand, hat nicht die Frage aufgeworfen, ob die religiösen Ueberlieferungen den beobachteten Tatsachen überhaupt entsprechen, sondern die dogmatischen Annahmen der Kirche nur vom Standpunkte der Denkmöglichkeit überprüft.

Die philosophische Religionskritik erhielt ihre Anregungen durch die Religionsphilosophen, welche sich zumeist damit befaßten, für die religiösen Dogmen Vernunftgründe zu ersinnen. In dem Mittelpunkte dieser Religionsphilosophien standen die sogenannten Gottesbeweise. Daher befaßte sich auch die philosophische Religionskritik in erster Linie mit diesen. (Vgl. *Kant,* «Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft.»)

Die wichtigsten dieser Gottesbeweise waren die folgenden:

a) Der *ontologische* Beweis.[1]) 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. Der gesunde Menschenverstand belastet sich nicht mit solchen logischen Finessen, sondern sagt einfach: Mit gleichem Rechte könnte man auch die Eristenz eines Pegasus behaupten.

b) Der *kosmologische* Beweis.[2]) Die Eristenz Gottes wird aus der Existenz der Welt abgeleitet, indem Gott als Ursache der Welt gesetzt wird.

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 ist uns nur aus der Welt der Erscheinungen bekannt und wir haben kein Recht, ihn auf eine außer derselben liegende Ursache anzuwenden.

Streng wissenschaftlich müssen wir heute den Ursachenbegriff als solchen überhaupt ablehnen. Denn alle Vorgänge in der Natur sind nur Umwandlungsprozesse. Von einem «Schaffen» kann überhaupt nicht gesprochen werden, daher ist der kosmologische Beweis nicht nur logisch, sondern auch empirisch (erfahrungsmäßig) unstatthaft.

c) Der *teleologische* Beweis.[3]) Die Zweckmäßigkeit in der Natur lasse auf die Intelligenz eines Welturhebers schließen.

Seit Darwin betrachten wir die Zweckmäßigkeit der Natur als etwas auf Grund der natürlichen Auslese Gewordenes. Die philosophische Religionskritik hat der Zweckmäßigkeitsauffassung eine mechanistische Erklärung der Natur gegenübergestellt, wonach die Ordnung im Kosmos durch die den Dingen innewohnenden Eigenschaften verbürgt sei.

Dieses Argument wird auf einen Gläubigen nicht sehr überzeugend wirken, denn ihm mögen auch die den Dinge «innewohnenden» Eigenschaften als etwas gottgewollt Zweckmäßiges erscheinen. In Darwinschem Sinne lösen sich auch diese Zweifel, denn die Dinge samt ihren Eigenschaften sind nur Produkte der Anpassung an äußere Verhältnisse (z. B. an bestimmte Temperaturen), also der natürlichen Auslese. (Vgl. das periodische System der Elemente in der Chemie.)

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

Kant, der die Unhaltbarkeit der drei vorhergehenden Beweise mit logischer Schärfe nachgewiesen hat, hält den moralischen Gottesbeweis als für den einzig möglichen. Für Kant ist eben die Moral etwas Gegebenes. Seit der Begründung der Moral durch praktische utilitarische und eudämonistische Erwägungen[4]) wird auch dieser Beweis von philosophischer Seite abgelehnt.

In gleicher Weise hat sich die philosophische Religionskritik mit den übrigen Vorstellungen und Begriffen (Unsterblichkeit, Offenbarung, Wunder usw.) befaßt und ihren «Wahrheitsgehalt» überprüft, d. h. den Geist der religiösen Spekulation durch den Geist der phlosophischen Spekulation bekämpft. Religion und Philosophie haben eigentlch beide nur zu beweisen gesucht, was sie von vornherein als bestehend annahmen; sie haben aus allen Begriffen logisch abgeleitet, was in der Definition dieser Begriffe bereits enthalten war.

Die philosophische Religionskritik ist heute so gut wie erledigt. Die haarspalterischen Disputationen (Redekämpfe) haben ihren Reiz verloren. Die Schärfe der Logik allein reicht als Argument nicht mehr aus, unser positivistisches Denken läßt sich nur mehr durch Folgerungen aus Tatsachen überzeugen.

2. Die historische Religionskritik.

In dem Maße, als die idealistische Philosophie durch materialistische Strebungen zersetzt wurde, beginnt die Religionskritik ihr Rüstzeug dem Tatsachenmaterial zu entnehmen. Und zwar beginnt sie mit der Durchforschung des geschichtlich gegebenen Tatbestandes.

Den kräftigsten Vorstoß gegen das dogmatische Gebäude der Religion unternahmen David Friedrich *Strauß* (Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet» 1835) und *Feuerbach*[5]) («Wesen des Christentums» 1841). In einem Artikel über Strauß sagte einmal Franz *Mehring,* daß dessen Bibelkritik auf die Reaktionäre gewirkt habe wie ein Kanonenschuß auf ein nur mit Spießen und Schwertern bewaffnetes Ritterheer.[6]) Dieser neuen Waffe war der Klerikalismus nicht gewachsen, umsoweniger, als alle ehrlichen, also freisinnigen

[1]) Ontologie = Die Lehre vom Sein.
[2]) Kosmos = Welt.
[3]) telos = Zweck. Teleologie = Lehre von den Zwecken.

[4]) Utilitarismus = Lehre vom Nützlichen. Eudämonismus = Glückseligkeitslehre.
[5]) Vgl. «Ludwig Feuerbach» in «Freier Gedanke», 15. November 1922.
[6]) Vgl. Otto Jenssen, «Zur Sozialgeschichte des Christentums». (Monistische Monatshefte 1922, Nr. 1.)

Theologen zugeben mußten, daß eine wirklich wissenschaftliche Bibelkritik an den hisotrisch gegebenen Tatsachen nicht achtlos vorübergehen könne.

Die historische Religionskritik hat mit unwiderleglicher Schärfe den Beweis geliefert, daß alle Glaubenssätze des Christentums älteren Religionssystemen entnommen wurden, daß alle Legenden, welche sich auf den angeblichen Religionsstifter Jesus beziehen, dem altindischen Agnikult, dem Buddhismus, Mithraismus usf. entstammen, so daß der dichterische Aufbau des neuen Testaments nunmehr klar zutage liegt.

Auch das alte Testament wurde durchforscht und sein Zusammenhang mit älteren (folkloristischen) Religionssystemen[7]) aufgedeckt, wodurch sich manche Widersprüche (z. B. zwischen dem ersten und zweiten Kapitel des ersten Buches Moses) mühelos erklären ließen. In dem großen Prozeß vom Werden und Vergehen der Religionen sind Judentum und Christentum nur vorübergehende Epochen. Die Kirche bemüht sich daher vergebens, ihren Dogmen Ewigkeitswert zuzusprechen.

Die historische Religionskritik hat Stück für Stück des stolzen Glaubensgebäudes abgetragen. Schließlich gelang es *Drews*, sogar die Person Christi in Frage zu stellen, während sich die früheren Religionskritiker (z. B. Ernst *Renan*) damit begnügt hatten, Jesus zu vermenschlichen, also nur seiner Göttlichkeit zu entkleiden.

Die historische Religionskritik entsprach der Argumentation einer bestimmten Denkepoche und hat in dem Kampf der Freidenker gegen die Kirche wesentliche Dienste geleistet. Wenn trotz dieser Kulturarbeit das Christentum sich — nicht nur äußerlich — als Weltreligion behaupen konnte, so ist dies eine Erscheinung, welche ihrerseits der wissenschaftlichen Kritik bedarf. Hier setzen neue Forschungen und Betrachtungen ein.

3. Die psychologische Religionskritik.

Zunächst ist festzustellen, daß man auf dieser Stufe nicht mehr polemisiert.[8]) Die dogmatischen Behauptungen der Religionen sind längst als Phantasien erkannt, und man versucht nur mehr wissenschaftlich festzustellen, wie derartige Phantasien zustande kommen konnten. Hirngespinste widerlegt man nicht. Hingegen ist es stellenweise interessant, ihre Entstehung psychologisch zu verfolgen. Einerseits liefert das Seelenleben krankhaft veranlagter Menschen wertvolle Aufklärungen (vgl. Prof. *Freud*, «Totem und Tabu»), andererseits kommen auch Massensuggestionen seelisch normaler Menschen in Betracht. (Vgl. Wilhelm *Wundt*, «Völkerpsychologie», Band 4.)

Die psychologische Religionskritik 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 Religionsbekenntnis. Die Religion wird als eine Art Kinderkrankheit betrachtet, welche durch die fortschreitende seelische Entwicklung überwunden wird.

Wenn die Religionsphilosophie einst die Uebereinstimmung der Völker in der Verehrung irgendeines Gottes als Beweis für die Existenz eines höchsten Wesens gehalten hat (Beweis e consensu gentium), 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 (geschlechtliche) und Märchenvorstellungen bei allen Naturvölkern wiederkehren.

So wenig wir aus der Aehnlichkeit der Märchen schliessen werden, daß es jemals z. B. sprechende Tiere gegeben hat, so wenig haben wir irgendeine Veranlassung, aus der Uebereinstimmung der Helden- und Göttersagen mehr herauszulesen, als daß gewisse Naturerscheinungen (z. B. die befruchtende Kraft der Sonne, das Sprießen der Pflanzen, die zerstörende Kraft des Sturmes usf.) die Phantasie der Menschen zu allen Zeiten und auf der ganzen Erde in gleicher Weise erregt haben.

In diesem Sinne hat die psychologische Religionskritik nebenbei auch eine religionszerstörende Wirkung.

(Schluß folgt.)

[7]) Vgl. Frazer «The golden Bough», London 1900.
[8]) Polemik = logischer Wettstreit.

Aus der Zeit des schweizerischen Kulturkampfes 1863—1888.

Von *Ernfried Eduard Kluge.*

Was wir an Literatur über diese interessante, die Gemüter der damaligen Zeit arg erhitzende Epoche der Schweizergeschichte besitzen, beschränkt sich meines Wissens auf eine kleine Anzahl von Broschüren und Flugschriften, die meist jedoch tendenziös gefärbt sind. Eine zusammenfassende, erschöpfende Darstellung fehlt uns noch immer. Da es aber auch für weitere Kreise — namentlich heute, wo sich um die Schulfrage auch wieder ein «Kulturkampf» abspielt — gut und lehrreich ist, Dinge, die in der Vergangenheit liegen, sich vor Augen zu halten, will ich hier in kurzen Zügen versuchen, ein Bild jener Ereignisse zu zeichnen. Auf Vollständigkeit kann ich dabei keinen Anspruch erheben, denn in der kurzen Zeit, die mir für diese Arbeit aufzuwenden möglich war, war es ausgeschlossen, alle Materialien und Quellen zu durchgehen, geschweige denn zu verarbeiten. Ich beschränke mich deshalb auf die Heraushebung der drei Hauptmomente in diesen Wirren. Es sind dies der «Lachat-Handel» im Bistum Basel, der «Kulturkampf im Jura» und der «Mermillod-Handel» in Genf», die ich, obwohl sie nebeneinander laufen und z. T. sogar ineinandergreifen, getrennt zu behandeln gedenke.

I. Der «Lachat-Handel».

Der schweizerische Kulturkampf nahm seinen Anfang im Bistum Basel, doch wollen wir seine Ereignisse richtig verstehen, müssen wir einen Blick zurückwerfen auf seine Vorgeschichte. Als nähere Erklärung finden wir dann die Unfehlbarkeitserklärung des Papstes Pius IX. vom 18. Juli 1870.

Papst Pius IX., der den «heiligen Stuhl» volle 32 Jahre, von 1846 bis 1878, inne hatte, ist eine der bemerkenswertesten Gestalten in der ganzen Reihe der Päpste. Bei seiner Besteigung des h. Stuhles als liberaler Papst sich aufspielend, wurde er in der Folgezeit einer der fanatischesten Verfechter römischer Ideen und Pläne und fühlte sich berufen, die ganze Welt wieder unter seine Herrschaft zu zwingen. Er wähnte sich unter dem besonderen Schutz der Jungfrau Maria, schrieb sich Wunderkräfte zu und stand gänzlich unter dem Einfluß der Jesuiten. Dies war von ausschlaggebender Bedeutung nicht nur für seine päpstliche Herrschaft, sondern für das Kultur- und Staatsleben überhaupt, speziell für das Verhältnis von Staat und Kirche. Ueberraschende Erfolge errang er in Oesterreich, indem es ihm gelang, durch Verträge mit reaktionären Regierungen die Aufsicht des Staates über die Geistlichkeit größtenteils ganz zu beseitigen und dieser dadurch eine selbstherrliche Stellung zu verschaffen, die dann bis in die neueste Zeit hinein weidlich ausgenützt wurde. Auch in protestantischen Ländern verbreitete sich sein Einfluß, indem er die dort proklamierte Glaubensfreiheit echt jesuitisch sich zu Nutze zog und all sein Streben daran setzte, diese Gebiete wieder unter seine Hörigkeit zu bringen.

Am 8. Dezember 1864 überraschte er die Welt mit einem Rundschreiben an die Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe, Bischöfe, Priester und an alle Gläubigen, in welchem er zur Verhütung von irrtümlichen Vorstellungen über die Ziele und Ansichten des römischen Katholizismus, seine Stellung zur Wissenschaft, zum modernen Staat, zur ganzen modernen Gesellschaft darlegte. Im Anschluß an diese «Encyclica» erließ er ein Verzeichnis von achtzig auf die Religion, die Wissenschaft und das bürgerliche Leben bezügliche «Irrlehren der Neuzeit». Ueber seine Ziele und Ansichten konnte nun tatsächlich nicht mehr der geringste Zweifel bestehen, denn mit diesen beiden Ergüssen stellte er sich auf den Standpunkt der mittelalterlichen, päpstlichen Usurpatoren. «Kraft seines apostolischen Amtes» verwarf, verdammte und verurteilte der Papst: die Glaubens- und Gewissensfreiheit als einen Wahnsinn, das staatliche Aufsichtsrecht über Geistlichkeit und Kirche als eine Irrlehre. Er verlangte vollstän-