

Religion
und
Sozialdemokratie.

Von
Max Lorenz.

Separat-Abdruck
aus „Die christliche Welt“.

50 Pf.

I. und 2. Tausend.

Berlin SW, 1897.

Buchverlag der „Zeit“ (Bouffet & Kundt).

Archiv

Verlag von **Georg H. Wigand** in Leipzig.

AKO-33.324

Demnächst erscheint:

Bibliothek für Sozialwissenschaft.

Band 9:

Die

Marxistische Sozialdemokratie

von

Max Lorenz.

Der Verfasser beleuchtet die Sozialdemokratie in ihrer theoretisch-philosophischen Grundlage, in der Reinheit und Lauterkeit ihrer Prinzipien, d. h. er behandelt und kritisiert die Sozialdemokratie als marxistische, er stellt die sozialdemokratische Partei dar als den Körper, der von Marxschem Geiste beseelt und bewegt wird. Indem nun aber der Verfasser die Unhaltbarkeit der das Marxsche System stützenden philosophischen Grundlagen nachweist, wird gleichzeitig auch der Sozialdemokratie, soweit sie marxistisch ist, das fundament entzogen. Allerdings ergibt die Darstellung, daß die sozialdemokratische Partei nur zum Teil marxistisch und zu einem andern großen Teil weit von den Lehren ihres Meisters abgewichen ist; die heutige Sozialdemokratie enthält in sich zwei prinzipiell verschiedene und künstlich zusammengehaltene Parteien. Das Buch hat infolge dieser Darlegungen, trotz aller wissenschaftlichen Objektivität, auch eine praktisch-politische Bedeutung.

Preis:

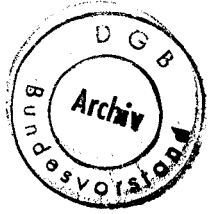
3 Mk. 50 Pfg. brosch.; 4 Mk. 75 Pfg. geb.

Religion
und
Sozialdemokratie.

Von
Mar Lorenz.



Berlin SW, 1897.
Verlag der „Zeit“: Buchverlag (Wolffet & Kundt).



Vorwort.

Als ich vor einiger Zeit in einer vom Leipziger Evangelischen Arbeiterverein veranstalteten öffentlichen Versammlung dem Redner des Abends, Professor Dr. Sohñ, entgegentrat, erklärte ich zu Eingang meiner Gegenrede, den das Verhältnis von Christentum und Sozialdemokratie berührenden Ausführungen Sohñs nicht etwa vorsichtig ausweichen, sondern des Nähern darauf eingehen zu wollen. Demgemäß beschäftigt sich denn auch der zweite Teil jener Rede*) mit der Bedeutung des Christentums für die sozialen Verhältnisse unserer Zeit.

Im Rahmen jener Diskussionsrede konnte diese Auseinandersetzung naturgemäß nur kurz, flüchtig, einseitig ausfallen. Da ich nun aber nach wie vor der Ansicht bin, daß das Christentum auch heute noch eine solche Lebensmacht bedeutet, daß niemand daran nichts-sagend vorbeikann; daß alles, was auf mehr als Tagesdauer Anspruch erhebt — es sei Person oder Partei —, sich in irgend einer Weise klipp und klar mit ihm auseinandersetzen muß; da ich weiter der Ansicht bin, daß jene, die aus Gründen eines ehrlichen Christen-

*) Der Arbeiterstand und die Sozialdemokratie. Zwei Reden von Geh. Hofrat Professor Dr. Rudolf Sohñ und Max Lorenz. Leipzig bei R. Werther.

glaubens Gegner der mit Recht oder Unrecht als „atheistisch“ verschrieenen Sozialdemokratie sind, von der sie eine Vernichtung — nicht etwa nur gesellschaftlicher, zeitlicher Institutionen — sondern des Individuums in seiner innersten, gottentstammten, für eine Ewigkeit bestimmten Natur sehen, als idealistische, wohlmeinende Gegner gerechterweise einer objektiven Würdigung, Anerkennung und Auseinandersetzung wert sind: darum soll hier der Versuch einer eingehendern, sachlichen Darstellung des Verhältnisses zwischen Christentum resp. Religion und Sozialdemokratie gemacht werden.



1. Die Sozialdemokraten und die Religion.

Offiziell normiert ist die Stellung der sozialdemokratischen Partei Deutschlands zu Religion und Kirche im Erfurter Programm, Teil 2 Abschnitt 6, wo gefordert wird:

Erklärung der Religion zur Privatsache. Abschaffung aller Aufwendungen aus öffentlichen Mitteln zu kirchlichen und religiösen Zwecken. Die kirchlichen und religiösen Gemeinschaften sind als private Vereinigungen zu betrachten, welche ihre Angelegenheiten vollkommen selbständig ordnen.

Aus diesem Passus läßt sich eine direkte Religionsfeindlichkeit der Sozialdemokratie sicherlich nicht herleiten. Er kann sogar ohne Zwang so gedeutet werden, daß die Partei der äußersten Linken mit der Partei der äußersten Rechten in der Forderung vollständiger Trennung von Kirche und Staatsgewalt zusammentreffe. Indessen sind dergleichen Programmforderungen gleichwie Gesetzesparagraphen selten aus sich selbst heraus so eindeutig verständlich, daß sie ohne Kommentar hingenommen werden können. Auch die in Rede stehende Programmforderung kann nicht nur verschieden gedeutet werden: sie ist auch verschieden gedeutet worden.

In den als offiziell anzusehenden „Erläuterungen zum Erfurter Programm“*) von Karl Kautsky und Bruno Schönlanf deutet der Letztere die Forderung knapp und kühl so, daß eben die Sozialdemokratie als politische Partei mit der Religion als einer privaten, rein persönlichen und innersten Gewissenssache nichts zu thun habe, und daß sie weder jetzt noch später irgendwelchen Zwang hierin ausüben wolle oder könne. Religion ist eben Privatsache. Nur an der Stelle, wo Schönlanf von denen spricht, „die die Entwicklungsstufe des religiösen Bewußtseins hinter sich, die sie überwunden haben“, entblößt der objektive Kommentator — wider Willen wahrscheinlich — ein wenig seine subjektive Meinung.

Eine ganz andere „Erläuterung“ als durch Schönlanf erfährt der Programmsatz in der großen Rede, die Liebknecht auf dem Parteitag in Halle**) zur Einführung, Begründung und Erläuterung des Programms gehalten hat. Diese Rede ist ein um so maßgebenderer Kommentar, als auf sie hin das Programm und der darin enthaltene, die Religion betreffende Passus angenommen wurde. Liebknecht hat den Passus gegen niemand zu verteidigen, der etwa eine freundliche Stellung der Sozialdemokratie zur Religion wünschte, wohl aber gegen solche Meinungen und Anträge, die auf direkt religionsfeindliche Stellungnahme dringen. Prinzipiell hat Liebknecht in dieser Rede gegen eine solche feindliche Stellungnahme nichts einzuwenden. Er

*) Grundsätze und Forderungen der Sozialdemokratie. Erläuterungen zum Erfurter Programm von Karl Kautsky und Bruno Schönlanf. Berlin 1892, Verlag des „Vorwärts“.

**) Protokoll über die Verhandlungen des Parteitages der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands. Abgehalten zu Halle a. S. Berlin 1890, Verlag des „Vorwärts“.

bekannt sich selber als „Atheisten“, der für seine Person „mit der Religion sehr früh fertig gewesen“ ist. Er sieht in Religion und Kirche nur Bundesgenossen des Staates, die zugleich mit dem Staate verschwinden werden und müssen. Nur aus Gründen der Praxis, zu Gunsten der praktischen Agitation ist er für die objektive und indifferente Stellung der Sozialdemokratie zur Religion. Er erklärt: „Einen vernünftigeren, praktischern Satz haben wir nicht unter allen unsern praktischen Forderungen.“ Denn — meint er — „ich habe eines während meines langen politischen Lebens gelernt, das mich praktisch gemacht hat: ich habe gelernt, daß ich nie einen Menschen, der an Religion glaubte, durch Beschimpfung der Religion, durch Angriffe auf die Religion habe belehren können.“ Auch er will der Religion „zu Leibe gehen“, aber nur indirekt dadurch, „daß wir die Religion des Einzelnen ruhig Religion sein lassen, ihm aber Wissen beibringen; die Schule muß gegen die Kirche mobilisiert werden, der Schulmeister gegen den Pfaffen; richtige Erziehung beseitigt die Religion“. Religion steht ihm in unvereinbarem, widerspruchsvollem Gegensatz zu Wissen und Wissenschaft. „Und weiß nicht jeder denkfähige Mensch, der weiß, was Wissenschaft ist, daß Wissenschaft und Religion unvereinbare Gegensätze sind?“ heißt es in seinem Schlußwort zur Debatte.

In Übereinstimmung mit den Liebknecht'schen Ausführungen bringen die übrigen Hallischen Diskussionsredner — abgesehen von Rüd't und Genossen, die direkte Stellungnahme gegen die Religion befürworten — durchweg zwei Punkte zur Geltung: einmal, daß aus praktischen Gründen eine indifferente Stellung geboten sei;

dann, daß die Religion mit der Wissenschaft und darum auch mit konsequenter sozialdemokratischer Anschauung und Überzeugung unvereinbar sei. Der Reichstagsabgeordnete Blos erklärt: „Jeder, der einmal agitatorisch thätig gewesen ist, wird wissen, daß dieser Punkt des Programms uns sehr gute Dienste geleistet hat.“ Schon mit Rücksicht auf das Zentrum, das die Massen zu einem der sozialdemokratischen Agitation höchst schädlichen religiösen Fanatismus entflammen könnte, sei er für die maßvolle Fassung. Und was schadet es auch! „Wir können auf diesem Gebiete der freien wissenschaftlichen Forschung und unserer Parteilitteratur ruhig ihren Lauf lassen.“ Der Reichstagsabgeordnete Molkenbühr ist der Ansicht: „Man will den Passus aus dem Programm beseitigen, weil wir doch den Atheismus als Produkt der wissenschaftlichen Forschung fordern.“ Man könne aber unmöglich „alle Produkte wissenschaftlicher Forschung“ in das Programm aufnehmen. Wertel, ein in Bayern sehr bekannter Nürnberger Parteigenosse, faßt seine Meinung dahin zusammen: „Ich glaube mit Liebknecht, daß, wenn wir einmal den sozialistischen Staat haben, wir sehr leicht mit der Religion fertig werden.“

Wenn die Schönlaufschen Erläuterungen sich kühl an den Wortlaut des betreffenden Programmpassus halten und gegenüber der Indifferenz der Sozialdemokratie als politischer Partei doch auch das Recht des Einzelnen zu beliebiger religiöser Überzeugung konstatieren; — wenn, in einem gewissen Gegensatz dazu, in Halle offiziell zwar die indifferente Stellung gewahrt, thatsächlich aber eine Fülle von Abneigung gegen die Religion sich bemerkbar macht, die in der

behaupteten Unvereinbarkeit zwischen Glauben und Wissen und in der vermeinten Wissenschaftlichkeit des Atheismus gipfelt: so fehlt aber drittens auch der nach dem Wortlaut des Programms ebenfalls mögliche Standpunkt der Religionsfreundlichkeit nicht. Man weiß, daß in der Partei die Agitation des Theologen Theodor von Wächter geduldet worden ist.

Auf Grund eines und desselben Programmsatzes ist also die tatsächliche Stellung der sozialdemokratischen Partei zur Religion dreifach. Wer indes in sozialdemokratischen Kreisen verkehrt, wer regelmäßiger Versammlungen zu besuchen pflegt, wer die hierher gehörige Parteilitteratur kennt, muß zweifellos zu der Einsicht kommen, daß — mag die Sozialdemokratie sich auch offiziell indifferent geben und indifferent sein — die Sozialdemokraten doch in ihrer Masse religionsfeindlich sind. Die religiöse Indifferenz des Einzelnen ist auch schon aus psychologischen Gründen schwer denkbar und tatsächlich selten. Denn es gehörte eine ungeheure seelische Müdigkeit oder eine entsetzliche geistige Flachheit dazu, den Haupt- und Kernfragen unsers Lebens und Seins, die in der Religion enthalten sind und von ihr eine Beantwortung finden, wirklich indifferent gegenüberzustehen. Ein solches Maß seelischer Müdigkeit läßt sich wohl gerade bei den Anhängern einer Partei, die, wie keine andere, auf Aktion gerichtet ist, die „eine Welt erobern“ will, schwer annehmen. Aus entsetzlicher Flachheit aber die Indifferenz psychologisch begründen zu wollen, das wäre wohl nur Sache eines erbitterten Gegners der Sozialdemokratie. Psychologisch genommen, entbehrt das Schlagwort „Christ oder Atheist“ nicht so ganz der Berechtigung.

Wenn nun Indifferenz aus psychologischen Gründen bei den Sozialdemokraten schwer anzunehmen ist, wenn Religionsfreundlichkeit sehr selten unter ihnen sich bemerkbar macht, so bleibt eben nur Religionsfeindlichkeit übrig, die denn auch thatsächlich herrscht und bis zur vermeintlich wissenschaftlichen Errungenschaft des Atheismus gesteigert ist.

Mit welchem Rechte wird nun aber der Atheismus als wissenschaftliche Errungenschaft hingestellt? Und aus welchen thatsächlichen Umständen und Gründen erklärt sich die religionsfeindliche Gesinnung der Sozialdemokraten?

Es läßt sich sehr leicht der Beweis führen, daß der Atheismus durchaus nicht aus der Wissenschaft nach ihrem heutigen Stande hergeleitet werden kann, daß er der Wissenschaft sogar geradezu ins Gesicht schlägt, daß er ein Verfehlen gegen das Fundament wissenschaftlichen Denkens, gegen die Logik ist. Der Atheismus hat — wenn er überhaupt etwas bedeuten soll — zum Inhalt die positive Behauptung: „Es giebt keinen Gott.“ Wie kommt man zu dieser Behauptung, und wie kommt man gar dazu, diese Behauptung als ein Resultat der Wissenschaft, sozusagen als der Weisheit letzten Schluß, aufzustellen? Hat denn die Wissenschaft irgendwo den Beweis dafür erbracht, daß es keinen Gott giebt? Das hat sie sicher nicht. Aber sie hat andererseits auch keinen Beweis für das Dasein Gottes geliefert, sie hat — mit Mikroskop, Fernrohr oder sonstwie — nirgends einen Gott gefunden. Hier setzt nun der logische Fehlschluß des von seiner Wissenschaftlichkeit überzeugten Atheisten ein. Der Atheist ist in den meisten Fällen ein fanatischer Anbeter der Wissenschaft und besonders der Naturwissenschaft; er ist von deren nahezu grenzen-

loser und erschöpfender Erkenntnisfähigkeit überzeugt. Er schließt nun: Die Naturwissenschaft hat Gott nicht entdeckt, also giebt es keinen Gott. Welch ein logischer Nonsens! Aus einer negativen Thatsache soll eine positive Behauptung sich ergeben! Aus einem einzigen Satz soll ein gültiger Schluß zu folgern sein, während bekanntlich ein solcher gültiger Schluß nach allen Regeln der Logik zwei Sätze, den Unter- und Obersatz erfordert. Allerdings schiebt der unlogische Atheist, sich selber unbewußt, den fehlenden, aber auch verfehlten Untersatz ein. Überzeugt von den grenzenlosen Errungenschaften naturwissenschaftlicher Erkenntnis, schiebt er den Satz ein: Die Naturwissenschaft kennt alles — das ist der Untersatz —; der Obersatz lautet: Die Naturwissenschaft kennt Gott nicht; also ergiebt sich der Schluß: Es giebt keinen Gott. Die Wissenschaftlichkeit des Atheisten wäre gerettet, wenn nicht der Untersatz grundlos wäre und damit das ganze logische Gebäude zusammenfiel.

Mit dem Atheisten als Wissenschaftler ist also schnell fertig zu werden. Trotzdem aber wäre es verfehlt, zu glauben, daß der Atheismus und die Atheisten nun abgethan seien. Im tiefsten Grunde sitzt nämlich der Atheismus gar nicht im Kopf, sondern im Herzen, ist nicht ein Produkt des Denkens, sondern eine bestimmte Art des Fühlens; weit davon entfernt, ein Wissen zu sein, bedeutet er ein Glauben, einen Wahn. Darum aber ist er in seiner Art auch eine Macht; darum läßt er sich nicht so einfach von einer Stunde zur andern wegdisputieren, auch durch die schönste Logik und die treffendsten Beweise nicht.

Welches sind nun aber die Umstände, die die Saat des Atheismus in das Gefühlsleben ein-

gepflanzt haben, so daß er als Glaube, als Überzeugung aus der Menschenseele emporgewachsen konnte?

Es kann hier selbstverständlich nicht meine Aufgabe sein, dem Atheismus in seinen mannigfachen Gründen bei seinen verschiedenartigen Trägern nachzuspüren. Es kann hier nur darauf ankommen, die atheïstischen Neigungen bei den Anhängern der Sozialdemokratie zu erklären. Es kommen hier mehrere Gründe in Betracht.

Die Sozialdemokratie ist ihrem innersten Wesen nach bisher in erster Linie Oppositionspartei gewesen. Sie richtet ihre Opposition nicht nur gegen bestimmte Stellen des heutigen Staates und der heutigen Gesellschaft, sondern gegen diesen Staat und diese Gesellschaft überhaupt. Nach ihrer Ansicht liegt heute ein ganzes Zeitalter im Sterben, um einer neuen Zeit Platz zu machen. Sie ist, zukunftsfroh, alledem abgeneigt, was heute ist und mit dem Heute zusammenhängt. Schon aus dieser allgemeinen Oppositionsstellung, aus dieser tief empfundenen Abneigung gegen alles, was heute ist, wäre eine gewisse Abneigung auch gegen die religiösen Empfindungen der heutigen Menschen begreiflich.

Diese „gewisse Abneigung“ muß sicherlich zur tatsächlichen Feindschaft werden an der Stelle, wo die Religion mit den heutigen politischen Machthabern, mit der herrschenden Staatsgewalt verbündet oder sogar identisch erscheint. Diese Stelle ist die Kirche und das heutige Kirchenregiment. An sich sind Religion und Kirche sicherlich nicht eins und dasselbe, und ist wahre Religion — wenigstens nach protestantischer Auffassung — nicht nur innerhalb der Kirche möglich. Im öffentlichen Leben aber werden Kirche und Religion fast durchweg identifiziert, sowohl

auf seiten der Kirchenfreunde als der Kirchenfeinde. Innerhalb der Kirche herrscht entschieden die Ansicht vor: *Extra ecclesiam nulla religio*. Die aber außerhalb der Kirche stehen, trennen ebensowenig zwischen Kirche und Religion. In der sozialdemokratischen Litteratur und in den Parteitage-reden werden die Begriffe Kirche und Religion bunt durcheinander geworfen. Charakteristisch für diese Unklarheit ist besonders auch der Programmsatz: „Erklärung der Religion zur Privatsache“, als ob heute denn wirklich Religion Staatssache wäre oder es jemals sein könnte. Religion kann immer nur Privatsache, Sache des Individuums sein, ein persönliches Verhältnis eines Einzelnen zu irgend einem übergeordneten, herrschenden, geistigen Wesen bedeuten, im Gegensatz zur Kirche, die stets Sache einer Gemeinde ist. Die Religion ist individueller Natur, die Kirche ist eine soziale Erscheinung. Mit dem Wesen der Religion wird sich der zweite Artikel etwas eingehender zu beschäftigen haben. Wenn hier nur kurz auf den Unterschied zwischen Religion und Kirche aufmerksam gemacht wird, so geschieht es nicht etwa, um einer Religion ohne äußern Zusammenschluß, ohne äußere Gemeinschaft der Gläubigen, ohne Kirche das Wort zu reden, auch nicht, um für eine solche äußere Gemeinschaft in der Kirche einzutreten. Dieser Gesichtspunkt kommt an dieser Stelle gar nicht in Betracht. Auf folgendes kommt es vielmehr an: Wenn Kirche und Religion nicht getrennt werden, und wenn dann die Kirche sich zur Verbündeten oder gar Dienerin der herrschenden Staatsgewalt macht, so folgt daraus mit Notwendigkeit, daß, wer diese herrschende Staatsgewalt bekämpft, auch deren Verbündete, die Kirche und damit

zugleich — da Kirche und Religion als eingesetzt werden — die Religion bekämpfen muß. Eines Beweises aber für die Behauptung, daß die evangelische Kirche — im Gegensatz zur katholischen — sich mit der herrschenden Staatsgewalt verbündet und ihr sich sogar unterworfen hat, bedarf es in Anbetracht zahlreicher Vorkommnisse in letzter Zeit sicherlich nicht. In der Kirche also, in den kirchlichen Organen und Behörden liegt ein Hauptgrund dafür, daß große Massen des Volkes von Kirche und Religion nicht nur nichts mehr wissen wollen, sondern in eine feindliche Stellung gedrängt sind und aus politischen Gründen die politisch gewordene Kirche bekämpfen müssen. — Charakteristisch ist es, daß die katholische Kirche seitens der Sozialdemokratie mit viel mehr Vorsicht und wenigstens äußerer Achtung behandelt wird. Es sei an die bereits zitierten Worte des Abgeordneten Bloss auf dem Parteitag in Halle erinnert, wonach die Sozialdemokratie mit Rücksicht auf das Zentrum keine religionsfeindliche Stellung einnehmen dürfe. Zu erwähnen ist auch der spezielle Dank, den der kürzlich gewählte Abgeordnete Dr. Lütgenau seinen katholischen Wählern aussprechen zu müssen gemeint hat. Die katholische Kirche hat sich eben im neuen Deutschland nie so tief herabgewürdigt, daß sie, statt eine würdige Repräsentantin der Religion und Verwalterin himmlischer Gnade auf Erden zu sein, würdelos ihre Autorität als Dienerin herrschender Gewalten für politische und irdisch materielle Zwecke eingesetzt hat. Ausdrücklich sei betont, daß hier nicht etwa eine Schmähung der evangelischen Kirche beabsichtigt ist. Sind es doch die kirchliche Orthodorie und die kon-

servative Reaktion, die in gleicher Weise von der unwürdigen Stellung der evangelischen Kirche überzeugt sind und mit vollem Recht Unabhängigkeit der Kirche verlangen.

In den kirchlichen Zuständen also liegt zunächst einer der Hauptgründe dafür, daß große Massen des Volkes und vor allem die im Prinzip oppositionellen Sozialdemokraten zu Kirchen- und Religionsfeindlichkeit geradezu gezwungen sind. Diese Opposition gegen Kirche und Religion ist also politischer Natur.

Ein anderer Grund der Religionsfeindlichkeit ist herzuleiten aus einem gewissen Zusammenhange zwischen Sozialdemokratie und Naturwissenschaft. Die Sozialdemokratie ist ohne die technischen Fortschritte unsers Maschinenzeitalters undenkbar; sie ist geradezu ein Produkt dieses Fortschrittes, der naturwissenschaftlichen Forschungen und Entdeckungen ausschließlich zu danken ist. Von weiteren technischen Erfolgen solcher Forschungen ist auch zum guten Teil die Realisierung sozialdemokratischer Wünsche und Forderungen abhängig. Daß darum die Sozialdemokratie der Naturwissenschaft mit einem Gefühl der Dankbarkeit, das sich oft zu grenzenloser Bewunderung und Verehrung steigert, gegenübersteht, ist erklärlich. Es sind nun aber gerade die praktischen Erfolge der Naturwissenschaft, es ist das Materiell-Zweckmäßige, was den Sozialdemokraten ins Auge fällt, die als Arbeiter an den Maschinen stehen und in Fabriken und Instituten beschäftigt sind. Vermöge der rein praktischen, theoretisch völlig ungeschulten Bildung wirft sich das ganze geistige Interesse des Arbeiters auch ausschließlich auf diese mate-

rielle Seite naturwissenschaftlicher Entdeckungen; die andere, schwächere Seite, die rein wissenschaftliche, mit ihren so bald erreichbaren Grenzen der Erkenntnis bleibt seinem Verständnis verborgen. Die materielle Thätigkeit des Arbeiters erklärt und bedingt also zum großen Teil auch eine materielle Geistesrichtung und Geistesbildung.

Als weiterer Grund für die sozialdemokratische Religionsfeindlichkeit reiht sich hier der Umstand an, daß ein notwendiges Erfordernis religiösen Empfindens Verinnerlichung ist. Zeit gehört dazu, reine Stimmung, die fähig ist, neue und große Eindrücke zu empfangen, die Natur wie das Menschenleben im Zusammenhange, als Ganzes einheitlich auf die Seele wirken zu lassen. Die Seele muß sich reinigen können vom Staub der Alltäglichkeit; der Mensch muß einmal aufhören können, zu rechnen und praktische Zwecke mit späherndem Auge zu verfolgen; er muß einmal aufhören zu denken und muß ganz Gefühl sein, sich hingeben, aufgehen, sich entäußern können. Ohne solche seelische Feiertagsstimmung kann sicherlich religiöses Empfinden gar nicht oder nur kärglich gedeihen. Die ganze Lage des Arbeiters aber gestattet solche seelische Feiertage und Ferien nicht. Dergleichen haben die Fabrikordnungen nicht vorgesehen. Es sind also auch sozial-psychologische Gründe, Gründe, die in der Arbeitsordnung und Arbeitsteilung der heutigen Gesellschaft liegen, die in der Masse der Arbeiter und damit in der Sozialdemokratie Religionslosigkeit bedingen und begreiflich machen.

Bisher ist in diesem Artikel die Stellung der Sozialdemokratie zur Religion aus den Ver-

hältnissen erklärt, in denen die Sozialdemokraten in ihrer Hauptmasse heute zu leben und zu kämpfen haben. Es kommt nun aber endlich hierfür noch ein Hauptgrund in Betracht, der nicht im Heute, sondern im Gestern, nicht in der Gegenwart, sondern in der unmittelbaren Vergangenheit liegt. Die Sozialdemokratie will die materielle Erbin der Bourgeoisie werden und ist bereits ihre geistige Erbin geworden. Der Sozialismus löst den Liberalismus ab. Jede Epoche hat ihr bestimmtes geistiges Gepräge, eine ihr eigene Weltanschauung. Daran fehlt es auch dem Liberalismus, dem Zeitalter der Bourgeoisie, nicht. Von der gesamten geistigen Welt der Bourgeoisie in den verschiedenen Phasen ihrer Entwicklung läßt sich behaupten, daß darin der Religion wenig oder gar nicht Platz gelassen ist. Die Anfänge der werdenden, neuen bürgerlichen Gesellschaft sind gekennzeichnet durch den Deismus, das Naturrecht und den „vernünftigen“ und in seiner Vernunft souveränen Menschen. Man leugnete zwar nicht durchweg ein göttliches Wesen — auch Voltaire und Rousseau nicht —, man gestand das Vorhandensein irgend eines schöpferischen Geistes zu. Der aber war irgend ein undefinierbares, kaltes Wesen, das die Welt einmal harmonisch geschaffen und wie ein Uhrwerk, wie einen fein gearbeiteten Mechanismus kunstvoll in Gang gesetzt hatte. Man sprach nicht mit Wärme und Liebe etwa von einem „Vater im Himmel“; man sprach kühl von dem „Urheber der Dinge“ (Auteur des choses). Man ging auch damals schon so weit, einen solchen „Urheber“ überhaupt nicht mehr zuzugestehen; man entthronte auch den Schatten eines Gottes und setzte an seine Stelle den

„vernünftigen“ Menschen, die „Göttin der Vernunft“. Auch damals gab es schon den konsequentesten und krassesten „Materialismus“. Es bedarf zum Beweise nur der Erwähnung La Mettries und des Systeme de la Nature.

Wenn diese erste Phase bürgerlicher Geistesentwicklung sich in England und besonders mit allen Konsequenzen in Frankreich vollzog, ohne aber etwa vor dem Rhein Halt zu machen, so nimmt die zweite in Deutschland ihren Verlauf. Es ist das die idealistische Philosophie, die in Hegel ihren Gipfelpunkt gefunden hat. Gewiß stand sie in schärfstem Gegensatz zum Materialismus; gewiß setzte sie irgend ein geistiges Prinzip an den Anfang der Dinge. Aber es war besten falls doch auch nur eine unfassbare, blutleere „Idee“, die sich auf verschiedenen Stufen ihrer Entwicklung „objektivierte“, „entäußerte“. Diese „Idee“, dieses „Ding an sich“, oder wie man sich sonst ausdrücken mochte, bedeutete doch auch nur eine Verflüchtigung des persönlichen Gottesbegriffs.

Diese ganze Philosophie nun, die sicherlich turmhoch über der Naturrechtsphilosophie stand, dieser feinste und tiefste Ausdruck bürgerlichen Geistes, sollte am letzten Ende in sich selber bankrott werden und damit auch zugleich der bürgerlichen Gesellschaft das Todesurteil sprechen, in der Idee wenigstens. Schopenhauers Lehre ist es, der diese Bedeutung zukommt. Für Hegel war das Universum noch immer im tiefsten Grunde eine große Harmonie, voll Güte und Schönheit. Hegels „Idee“ verdient noch immer, wenn auch nur verflüchteter Weise, das Attribut des Göttlichen. Bei Schopenhauer ist es nicht mehr eine vernünftige Idee, der alles Seiende

entstammt, die sich in allem Seienden objektiviert: der Wille ist die Quelle der Welt, und dieser Wille ist ein böser, blinder Dämon, ein Erreger nimmer rastender Leidenschaften und Qualen. Die Verneinung dieses „Willens zum Leben“ und damit seine Überwindung, seine Ertötung gilt als „Ziel, aufs innigste zu wünschen“, und das ganze Dasein mit seiner steten Unrast und Glücklosigkeit erscheint nicht mehr lebenswert. Eine solche Lehre aber bedeutet natürlich den ideellen Bankerott alles dessen, was ist, was lebt und was besser nicht wäre und lebte.

Mit Schopenhauer, der Antithese Hegels, dem psychologisch tiefsten und realsten unter den bürgerlichen Philosophen, ist dem Menschengeschlecht als summarischer Einheit, als Gattung das Todesurteil gesprochen. Die Harmonie des Universums, das Ineinanderpassen alles dessen, was ist, hat aufgehört. Jetzt kann es nur noch heißen: Rette sich, wer kann; mag der Einzelne sehen, wie er fertig wird, wie er besteht. Der Philosoph dieses Einzelnen, des Individuums, die Antithese Schopenhauers ist Nietzsche mit seiner Lehre vom Willen zur Macht, von der Züchtung des Herrenmenschen, von der Herren- und Sklavenmoral. Nietzsche ist der modernste Philosoph der bürgerlichen Gesellschaft, er ist der Liebling des Teiles der Bourgeoisie, der an der Spitze der Entwicklung zu marschieren sich schmeichelt. Nietzsche ist der philosophische Reflex der heutigen, untergehenden Bourgeoisie, die sich in der Auflösung befindet, die zerteilt und zerrissen, atomisiert ist und auf den Namen einer Gesellschaft, einer gesellschaftlichen, summarischen Einheit gar keinen Anspruch mehr hat. Nietzsche ist das intellektuelle Spiegelbild der

realen Tatsache, daß einzelne Könige des Besitzes turmhoch emporragen aus der Herde derer, die da arbeiten im Schweiß des Angesichts und sich quälen auf dem tiefuntersten, dunklen Grunde unserer Kultur, deren Höhen unendlich fern. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß der geniale und unglückliche Nietzsche der Philosoph des Kapitalismus im Sinne eines bewußten Verteidigers der Kapitalisten ist. So brutal sind die Zusammenhänge nicht. Für Religion nun läßt der einem Pfarrhause entstammende modernste Philosoph ebensowenig Raum, wie sein Vorgänger. Dem Christentum mit seiner „Sklavemoral“ ist er sogar ein grimmiger Gegner, ein „Antichrist“.

Daß ein Individualphilosoph wie Nietzsche seine Gefolgschaft im Lager des Sozialismus finden könnte, ist natürlich ausgeschlossen. Ebenso ausgeschlossen ist es, daß der Pessimist Schopenhauer, der das Leben, die Freude, die Gesellschaft, die Welt ideell vernichtet hat, von der Sozialdemokratie gefeiert werden sollte, die doch eine neue Gesellschaft zu formieren, „eine Welt zu gewinnen“ hat. Von Hegel an ist für die Sozialdemokratie in dieser philosophischen Richtung nichts mehr zu holen gewesen. Hegel aber ist bekanntlich ein philosophischer Januskopf: er ist zugleich reaktionär — in seinem System, und revolutionär — in seiner Dialektik. Und dieser Hegelschen Dialektik verdankt bekanntlich die Sozialdemokratie, verdanken Marx, Engels, Kasalle sehr viel. Welchen Weg aber mußte die Sozialdemokratie von Hegel aus einschlagen, wenn sie in der Richtung Schopenhauer-Nietzsche nicht vorwärts konnte? Von Hegel zweigte sich noch ein anderer Weg ab, ein Ausläufer in

ganz anderer Richtung. „Strauß, Bauer, Stirner, Feuerbach, das waren die Ausläufer der Hegelschen Philosophie“, erklärt Friedrich Engels in seinem Buch: „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“.*) In demselben Buch ist auch die Wirkung Feuerbachs und seines Hauptwerkes auf bestimmte Gruppen der damaligen Generation also geschildert:

Man muß die befreiende Wirkung dieses Buches selbst erlebt haben, um sich eine Vorstellung davon zu machen. Die Begeisterung war allgemein: wir waren alle momentan Feuerbachianer. Wie enthusiastisch Marx die neue Auffassung begrüßte, und wie sehr er — trotz aller kritischen Vorbehalte — von ihr beeinflusst wurde, kann man in der „Heiligen Familie“ lesen.

Charakteristischere, „liberalere“ Schriftsteller nun aber als die Strauß, Feuerbach und Genossen hat der Liberalismus und die Bourgeoisie sicherlich nicht hervorgebracht. Welche Bedeutung die aber für das Christentum gehabt haben, dürfte männiglich bekannt sein. Charakteristisch für die „liberale“ Natur ist auch deren Halbheit und Inkonsequenz. (Halbheit und Inkonsequenz bilden nämlich ein Charakteristikum des Liberalismus.) Feuerbach war wohl ein Feind des Christentums, konstruierte sich aber doch wieder eine eigene Religion des Menschentums und der Liebe. Mit Recht stellt ihm Engels die Zensur aus: „Er blieb als Philosoph auf halbem Wege stehen, war unten ein Materialist, oben Idealist.“

Wer, von Hegel kommend, nicht in der Richtung auf Schopenhauer weiter wollte oder konnte, wer vielmehr in die Richtung von Strauß, Feuerbach u. s. w. einlenkte, konnte in deren Schule

*) Stuttgart, J. G. W. Metz, 1895. Zweite Auflage.

unmöglich sitzen bleiben, wenn er ein zu energischer, konsequenter, einheitlicher, harter Geist war, um an liberaler Seichtheit und Halbheit Genüge zu finden. Marx war ein solcher Geist. Wohl hatte auch auf ihn Feuerbach gewirkt. Aber er zog die weitern Konsequenzen, wie der Sozialismus überhaupt und im allgemeinen die Konsequenzen zieht, die der Liberalismus in seiner Kurzlebigkeit und Schwäche nicht hat ziehen können. Marx, von Hegel kommend, begnügte sich nicht, bei Feuerbach auf halbem Wege stehen zu bleiben, „unten Materialist, oben Idealist“ zu sein. Erkehrte Hegels Lehre völlig um, lehrte mit Konsequenz den historischen Materialismus, und schuf so die theoretische Grundlage für den demokratischen Sozialismus, von der aus dann Bebel in seinem bekannten und berühmten Agitationsbuch erklärt: „Die Religion ist die transzendente Widerspiegelung des jeweiligen Gesellschaftszustandes.“

Es ist hier nicht die Aufgabe, eine kritische Darstellung dieses historischen Materialismus zu geben. In Beziehung auf einen bestimmten, hierher gehörigen Punkt wird der Versuch dazu im zweiten Artikel gemacht werden. Hier sollte nur gezeigt werden, auf welchem Wege, über welche Stationen hinweg die theoretische Stellung der Sozialdemokratie zur Religion stattgefunden hat. Es liegt ein ganzes Stück Geschichte darin, es liegt aber auch eine — vom Redner nicht beabsichtigte — einschneidende Kritik des Liberalismus darin, wenn der greise Liebknecht in Halle erklärte: „Ich für meine Person bin mit der Religion sehr früh fertig gewesen“ und dann begründend hinzufügte: „Ich stamme aus der Zeit, wo die deutsche Studentenschaft Hegelsche

Philosophie studierte, wo sie durch Strauß, Bauer, Feuerbach u. s. w. in den Atheismus eingeweiht wurde." Es ist eben der Liberalismus — als Weltanschauung genommen —, die liberale Wissenschaft, in der die theoretische Religionslosigkeit und Christentumsfeindschaft der Sozialdemokratie großgezogen ist, wodurch sie erklärt und bedingt wird, gleichwie es die liberal-kapitalistische Wirtschaftsordnung ist, die — wie in mehrfacher Beziehung gezeigt worden ist — die persönliche Stellung der einzelnen Sozialdemokraten zur Religion bedingt. Liberale Wissenschaft und liberale Wirtschaft haben eben das erzeugt, worüber jetzt liberale Halbheit und liberale Heuchelei sich zeternd verwundern.

2. Die Religion und die materialistische Geschichtsauffassung der Sozialdemokratie.

Im ersten Artikel habe ich mich befaßt mit der Stellung der Sozialdemokraten zur Religion. Die theoretische Stellung der Sozialdemokratie zur Religion ist auf Grund der materialistischen Geschichtsauffassung eine ganz andere. Diese soll jetzt in ihrer Thatsächlichkeit und Berechtigung erörtert werden.

Eine ausführliche Darstellung und einschneidende Kritik des historischen Materialismus, der das wissenschaftliche Rüstzeug, das geistige Schwert der Sozialdemokratie und die Formulierung sozialdemokratischer Weltanschauung bedeutet, ginge über den Rahmen dieser Arbeit

hinaus. Hier kann es nur darauf ankommen, den historischen Materialismus an der Stelle näher zu betrachten, wo er zum kritischen Gange auf das Gebiet der Religion sich angeschickt hat. Unerläßlich ist es jedoch, zunächst festzustellen, was der historische Materialismus besagt, was die materialistische Geschichtsauffassung bedeutet. Es ist diese Feststellung um so unerläßlicher, als die hier in Rede stehende Hypothese einem großen Teil der Leser der Christlichen Welt und dieser Arbeit wohl kaum geläufig sein dürfte.

Die genaueste und bei aller verhältnismäßigen Kürze erschöpfendste Formulierung hat Karl Marx in der Vorrede seiner 1859 erschienenen „Kritik der politischen Ökonomie“ gegeben. Die Stelle muß ihrer Wichtigkeit wegen und auch um der Objektivität willen hier wörtlich folgen. Sie lautet:

In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt. Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen, oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Pro-

duktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein. Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um. In der Betrachtung solcher Umwälzungen muß man stets unterscheiden zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten. So wenig man das, was ein Individuum ist, nach dem beurteilt, was es sich selbst dünkt, ebensowenig kann man eine solche Umwälzungsepoche aus ihrem Bewußtsein beurteilen, sondern muß vielmehr dies Bewußtsein aus den Widersprüchen des materiellen Lebens, aus dem vorhandenen Konflikt zwischen gesellschaftlichen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen erklären. Eine Gesellschaftsform geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue Produktionsverhältnisse treten nie an ihre Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind. Daher stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet, wird sich stets finden, daß die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozeß ihres Werdens begriffen sind. In großen Umrissen können asiatische, antike, feudale und modern bürgerliche Produktionsweisen als progressive Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformation bezeichnet werden. Die bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind die letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, antagonistisch nicht im Sinne vom individuellen Antagonismus, sondern eines aus den gesellschaftlichen Lebensbedingungen der Individuen herauswachsenden Antagonismus. Aber die im Schoß der bürgerlichen Gesellschaft sich entwickelnden Produktivkräfte schaffen zugleich die materiellen Bedingungen zur Lösung dieses Antagonismus. Mit dieser Gesellschaftsformation schließt die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab.

Kürzer gefaßt ist folgende Formulierung in einer an Mary' Grabe gehaltenen Rede von Friedrich Engels:

Wie Darwin das Gesetz der Entwicklung der organischen Natur, so entdeckte Mary das Entwicklungsgesetz der menschlichen Geschichte: die bisher unter ideologischen Überwucherungen verdeckte einfache Tatsache, daß die Menschen vor allen Dingen zuerst essen, trinken, wohnen und sich kleiden müssen, ehe sie Politik, Wissenschaft, Kunst, Religion u. s. w. treiben können; daß also die Produktion der un-mittelbaren materiellen Lebensmittel, und damit die jedesmalige ökonomische Entwicklungsstufe eines Volkes oder eines Zeitabschnitts die Grundlage bildet, aus der sich die Staatseinrichtungen, die Rechtsanschauungen, die Kunst und selbst die religiösen Vorstellungen der betreffenden Menschen entwickelt haben, und aus der sie daher auch erklärt werden müssen — nicht, wie bisher geschehen, umgekehrt.

In beiden Formulierungen ist auch auf die religiösen Formen des Denkens und der Vorstellung Bezug genommen: auch sie sollen — wie Politik, Kunst, Wissenschaft — bedingt sein durch die Produktionsverhältnisse, durch die ökonomische Struktur einer bestimmten Gesellschaftsepoché als der realen Grundlage, daraus alle „Ideologien“, alle gedanklichen Vorstellungen und Formulierungen sich erheben, darauf sie zurückzuführen sind, daraus sie einzig und allein verstanden werden können. Wie des nähern die Abhängigkeit insbesondere religiöser Empfindungen und Vorstellungen von den materiellen Produktionsverhältnissen zu denken sei und stattfindet, ist in den obigen Formulierungen nicht gesagt. Folgende Stellen kommen dafür hauptsächlich in Betracht:

Friedrich Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. Dritte Auflage, S. 342 ff. Ludwig Feuerbach und der Ausgang der

klassischen deutschen Philosophie. Zweite Auflage, S. 52 ff. — Karl Kautsky: Thomas More und seine Utopie, S. 92 ff. *)

Diese längern Stellen hier wörtlich wiedergegeben, geht aus Raumgründen nicht an. Es muß eine Inhaltsangabe genügen. Wörtlich aber, weil allzu gewichtig und charakteristisch, und dabei kurz, soll folgende Anschauung von Marx wiedergegeben werden, die sich in der oben zitierten Engels'schen Schrift über Ludwig Feuerbach findet, in einem „Marx über Feuerbach“ betitelten „Anhang“, Abschnitt 4. Dort heißt es:

Feuerbach geht aus von dem faktum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdopplung der Welt in eine religiöse, vorgestellte, und eine wirkliche Welt. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen. Er übersieht, daß nach Vollbringung dieser Arbeit die Hauptsache noch zu thun bleibt. Die Thatsache nämlich, daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich, ein selbständiges Reich, in den Wolken fixiert, ist eben nur aus der Selbstzerrissenheit und dem sich Sichselbst-Widersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muß also erstens in ihrem Widerspruch verstanden und sodann durch Beseitigung des Widerspruchs praktisch revolutioniert werden.

Nach den soeben aus Engels, Kautsky und Marx erwähnten Stellen ist Entstehung und Entwicklung der Religionen folgendermaßen zu denken: „Die intellektuellen Wurzeln der Religion, die Ursachen des religiösen Fühlens und Denkens . . . liegen in dem Vorhandensein übermenschlicher und unbegreiflicher Mächte, denen der Mensch hilflos gegenübersteht, deren Wirken er weder zu lenken noch zu berechnen, zu verstehen im stande ist, und die doch auf sein Wohl und Wehe einen so entscheidenden Einfluß

*) Sämtlich bei J. H. W. Dietz, Stuttgart.

besitzen, daß er das Bedürfnis empfindet, sich mit ihnen auseinanderzusetzen" (Kautsky). Wie erfolgt diese Auseinandersetzung? Indem er die Mächte, die er fühlt, die auf ihn wirken, die er aber nicht erkennt, anerkennt als ihn beherrschende Wesen. Diese Mächte, die tatsächlich, aber von den Menschen in ihrem Wesen unerkannt, existieren — Sonne, Feuer, Wasser u. s. w. —, zu deren Erkenntnis der menschliche Verstand in primitiver Urzeit noch nicht vordringen ist, malt sich die menschliche Phantasie als überirdisch aus. So „ist alle Religion nichts anderes als die phantastische Widerspiegelung in den Köpfen der Menschen, der äußern Mächte, die ihr alltägliches Dasein beherrschen, eine Widerspiegelung, in der die irdischen Mächte die Form von überirdischen annehmen" (Engels). „Diese Mächte sind entweder natürliche oder gesellschaftliche" (Kautsky). In „waldursprünglichen" (Engels) Zeiten, in Zeiten des primitiven Kommunismus haben die „gesellschaftlichen" Mächte geringe Bedeutung, um so größere die Mächte der Natur. Die Religionen sind darum dort Naturreligionen, die Götter Personifikationen der Naturmächte. Wenn eine Gemeinschaft sich in „Stämme" abgesondert hat, wenn die Stämme wandern, wenn „Völker" entstehen, passen sich die religiösen Vorstellungen der Natur der neuen Heimat an. Nationalgötter entstehen, deren Kraft und Macht bis zu den Landesgrenzen reicht. Im weiteren Verlauf der Geschichte, nachdem der ursprüngliche Kommunismus längst überwunden ist, „mit dem Aufkommen der Warenproduktion entstehen soziale Mächte, deren der Mensch nicht Herr ist, und damit erwächst die zweite

Wurzel der Religion“ (Kautsky). Soziale Mächte spiegeln sich nun in den Köpfen der Menschen phantastisch als Götter wieder. Die Götter erhalten gesellschaftliche Attribute. Der Fortschritt der geschichtlichen, speziell: wirtschaftlichen Entwicklung führt immer weitere Ausdehnung der bisher kleinen, eng begrenzten Wirtschaftsgebiete — Staaten — herbei. Der Markt dehnt sich weiter aus, das Absatzgebiet muß größer werden, die Landesgrenzen werden Hindernisse und müssen beseitigt werden, durch Erweiterung. Kleinere, schwächere Völker gehen in einem einzigen, größeren, stärkeren Volke auf, damit die Nationalgötter der besiegten Völker in den Göttern des Siegers.

Die Gesellschaft ist immer einheitlicher, geschlossener geworden. Immer mehr hat sie gelernt, die Naturkräfte zu beherrschen. Damit wandeln sich die „Attribute“ der Götter mehr und mehr aus natürlichen in soziale. Während die Naturreligionen kleinern Völkern eigentümlich, wesentlich „lokaler Natur“ (Kautsky) gewesen sind, werden die „sozialen Religionen“ „Massenreligionen“ und „Weltreligionen“ (Kautsky), da die sozialen Erscheinungen eben Massenerscheinungen sind. Je ausgebildeter, je konzentrierter eine Gesellschaft wird, je einheitlicher, geschlossener ihr Wirtschaftsleben, um so einheitlicher erscheint auch die zwingende soziale Macht, unter deren Druck die beherrschten Klassen des Volkes leiden. Um so einheitlicher erscheint aber auch die phantastische Widerspiegelung dieser unheimlichen, ungekannten sozialen Macht in der Annahme eines einzigen Gottes. Die römische Gesellschaft, das römische Weltreich war so beschaffen, daß eine Weltreligion von

der Art des Christentums daraus und darauf gedeihen mußte.

Die Naturgötter sind zu Grunde gegangen an der menschlichen Naturerkenntnis; ihre Macht reicht „bis zum Erstehen der Naturwissenschaft“ (Kautsky). Wie die Naturgötter entthront werden, sobald die Menschen das Wesen und die Kräfte der Natur erkannt haben, so müssen auch die Sozialgötter oder der Sozialgott das Ende erreichen, sobald die Menschen nicht mehr von ihnen unbekanntem sozialen Mächten beherrscht werden, sobald sie diese Mächte erkannt haben, sobald „die Gesellschaft durch Besitzergreifung und planvolle Handhabung der gesamten Produktionsmittel sich selbst und ihre Mitglieder aus der Knechtung befreit hat“ (Engels). Heute heißt's noch immer: „Der Mensch denkt, und Gott (d. h. die Fremdherrschaft der kapitalistischen Produktionsweise) lenkt“ (Engels). Das Ende des Kapitalismus ist auch das Ende Gottes. „Die bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind die letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses“ (Marx). Sind diese Produktionsverhältnisse beseitigt und ist ihr Antagonismus damit aufgehoben, sind damit auch die Menschen „aus der Selbstzerrissenheit und dem Sichselbst-Widersprechen“ (Marx) erlöst, so endigt auch der heutige Gottesglaube, weil die Gesellschaft es dann nicht mehr nötig hat, infolge ihres Widerspruchs und ihrer Zerrissenheit, ihres Elends hier auf Erden sich eine ausgleichende Ergänzung im Jenseits, „in den Wolken“, zu konstruieren und so eine ideologische — wenn auch keine reale — Einheitlichkeit und Geschlossenheit zu gewinnen.

Das ist — in Kürze — die Auffassung vom Wesen der Religion, die innerhalb der Sozialdemokratie auf Grund sozialdemokratischer Fassung des historischen Materialismus herrscht.

Dagegen ist kritisch einzuwenden:

Man achte zunächst einmal auf die Stelle, an der die materialistische Geschichtsauffassung überhaupt einsetzt. „In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte . . . u. s. w.“ — so beginnt Marx sein Formulierung. Er spricht dann weiter von gesellschaftlichen Bewußtseinsformen, und es heißt: „Es ist ihr (der Menschen) gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.“ Bei Engels heißt es: „Wie Darwin das Gesetz der Entwicklung der organischen Natur, so entdeckte Marx das Entwicklungsgesetz der menschlichen Geschichte.“ Die materialistische Auffassung der Geschichte tritt also von vornherein heran an den Menschen als soziale Erscheinung, als Gesellschaftsgeschöpf. Und nicht so ganz mit Unrecht. Denn soweit wir in der Geschichte zurück blicken können, finden wir nie einen Menschen vereinzelt, völlig isoliert, sondern wir finden stets Menschen, und zwar wirtschaftende Menschen. Soweit der Blick des Historikers zurückzureichen vermag, findet er stets nur Menschen, die auch soziale Erscheinungen gewesen sind. Ist darum aber der Mensch nur soziale Erscheinung? Wurzelt er mit seinem ganzen Wesen nur in dem Wirtschaftsleben der Gemeinschaft, zu der er gehört? Ist er nur ein Produkt seiner Produktionsverhältnisse? Sicherlich nicht! Denn die Tatsache, daß der Mensch fühlt, denkt, daß er lebt, kommt für das Wesen des Menschen doch auch

in Betracht. Ist denn aber das Leben des Menschen auch aus den Produktionsverhältnissen zu erklären? Engels sagt, Marx habe das „Entwicklungsgesetz der menschlichen Geschichte“ entdeckt, nämlich „die Thatsache, daß die Menschen vor allen Dingen zuerst essen, trinken, wohnen und sich kleiden müssen, ehe sie Politik, Wissenschaft, Kunst, Religion u. s. w. treiben können“. Die Richtigkeit dieser „Thatsache“ zugegeben: ist es denn aber wirklich etwas ganz Allererstes, Ursprüngliches, daß die Menschen essen, trinken u. s. w.? Und wenn sie schon bis zum Essen, Trinken, Wohnen gekommen sind, ist es dann wirklich selbstverständlich, daß sie Politik, Wissenschaft, Kunst und Religion treiben können? Essen und Trinken, die Fähigkeit dazu und das Bedürfnis dafür, das sind „Thatsachen“, mit denen sich die Physiologie zu beschäftigen hat; und nicht nur die Physiologie. Essen und Trinken haben zur Voraussetzung nicht nur die Früchte des Waldes, die gegessen werden, und das Wasser des Flusses, das getrunken wird, sondern — auf der andern Seite — ein Individuum mit dem Gefühl des Hungers. Essen und Trinken werden mit bedingt durch eine ganze Reihe von Erfahrungen, Schlüssen, Denkvorgängen im Hirn des Menschen. Auch der so primitive, natürliche, „waldursprüngliche“ Vorgang des Essens und Trinkens hat eine Fülle von Voraussetzungen und führt, gründlich untersucht, auf die Grundfrage nach der Ursache alles menschlichen und überhaupt lebendigen Seins. Daß die Menschen einer bestimmten Zeit oder eines bestimmten Ortes gerade von dieser oder jener Nahrung leben — weil keine andere da ist —, daß sie zur Erlangung solcher

Nahrung gerade diese oder jene Arbeit gemeinsam ausführen, die Form des Essens, Trinkens, Sich-Kleidens, Wohnens — das allerdings ist zu verstehen mit Hilfe der materialistischen Geschichtsauffassung. Daß die Menschen aber überhaupt essen, gehört in ein ganz anderes Gebiet. Auch zu dem doch gewiß materiellen Vorgang des Essens gehört zweierlei: das, was gegessen wird, das Objekt, und der, der isst, das Subjekt, der empfindende, denkende, Erfahrungen und logischer Schlüsse fähige Mensch. An den Vorgang des Essens tritt die materialistische Geschichtsauffassung erst sehr spät heran, nachdem sowohl die Früchte, die gegessen werden, als auch der Mensch, der isst, längst fertig und in ihrem Wesen bestimmt worden sind. Über das Wesen des Menschen irgend etwas zu sagen, ist sie demgemäß gar nicht im Stande. Thatsächlich thut sie es, indirekt, wenn sie sich allein für berufen hält, über Dinge abschließend zu urteilen, die zum Teil nur aus diesem Wesen des Menschen heraus zu erklären sind. Die Religion z. B. will diese Geschichtsauffassung erklären — wie oben gezeigt — vom ersten Augenblick ihres Entstehens an bis zu dem Augenblick, wo sie mit Notwendigkeit verschwinden muß. Wie aber schon beim Essen, so ist auch hier die materialistische Geschichtsauffassung sehr spät an die Thatsache der Religion und des religiösen Empfindens herantreten. Damit eine Religion (objektiv genommen, also eine irgendwie formulierte Anschauung über das Verhältnis des Menschen zu den ihn umgebenden Dingen und Mächten) entsteht, gehört wiederum zweierlei: zunächst der Mensch, der sich die Frage vorlegt, woher und warum er sei, wo

er im Tode bleibe, warum diese Kräfte gut, jene schlecht wirken; dann die Thatsachen außerhalb des Menschen, durch die er zu solchen Fragen angeregt wird. Warum der Mensch als frager in die Welt tritt, und warum er mit den überirdisch scheinenden oder seienden Mächten eine Auseinandersetzung anstrebt, erklärt die materialistische Geschichtsauffassung in keiner Weise. Sie erklärt nur, warum der Mensch zu bestimmten Zeiten und unter gewissen natürlichen oder gesellschaftlichen Verhältnissen seine Frage gerade in dieser oder jener Weise beantwortet hat, sie erklärt die Formen, in denen das religiöse Empfinden des Menschen seinen sichtbaren Ausdruck gefunden hat. Sie zeigt, was entsteht, wenn der suchende, fragende, forschende Mensch mit den außerhalb seiner Person liegenden Dingen zusammengerät, wenn Subjekt und Objekt sich mischen. Die materialistische Geschichtsauffassung nimmt das Produkt, das entstanden ist, aus der Berührung, der Vermählung von Geist und Natur. Dieses Produkt ist etwas in sich Fertiges, eine Art Sache, die allerdings im Fluß der Dinge ständigen Veränderungen unterworfen ist. Auf dem Gebiete der Religion betrachtet die materialistische Geschichtsauffassung das Produkt, das hervorgegangen ist aus der Berührung des fragenden und forschenden Menschen mit den äußern Mächten seiner Umgebung. Sie nimmt die Religion nur als etwas Objektives, als einen Lehrsatz. Sie zieht die Religionen nur als Dogmen in Betracht. Damit aber verkennt sie auch sofort das Wesen der Religion, das nicht besteht in der objektiven Richtigkeit einer bestimmten Religionslehre, nicht im Dogma, sondern in der subjektiven Sehnsucht der menschlichen

Seele, in ihrem Streben, sich hindurchzuringen aus persönlicher innerer Leere und Unbefriedigung zu Einheit und Frieden. Wenn jemand irgend ein Dogma für tatsächlich richtig, für objektiv wahr hielte, sein ganzes Leben aber, sein fühlen, Denken, Handeln von seiner Religion nicht beeinflusst, durchsetzt wäre, so wäre er sicherlich ein religionsloser Mensch. Glaube allein macht den Menschen nicht religiös, sondern erst lebendiger Glaube, der im Individuum lebt und webt, der wärmt, wirkt und handelt, der eben untrennbar in sich das enthält, was der Apostel Liebe nennt.

Die individuelle Seite, der persönliche Ursprung der Religion entgeht dem materialistischen Historiker völlig. Damit entgeht ihm aber auch das innerste, lebensvolle Wesen der Religion und das Wesen des Menschen, der Menschennatur, der Menschenseele. Über die Individualnatur des Menschen wissenschaftlichen Aufschluß zu geben, könnte nur Sache der Anthropologen, Physiologen und Psychologen sein. Die materialistische Geschichtsauffassung tritt nicht an den Menschen als fühlendes und denkendes Subjekt heran, sie setzt ein bei den Menschen, die bestimmte Produktionsverhältnisse eingegangen sind. Sie betrachtet, was die Menschen unter bestimmten Verhältnissen gedacht haben; daß sie aber denken, läßt sie völlig außer Acht. Wohl bilden sich die Bewußtseinsformen der Menschen an der Natur, aber nicht etwa das Bewußtsein. Wenn Marx sagt: Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den geistigen Lebensprozeß überhaupt, — so kann dieses unklare und zweideutige „bedingt“ nicht bedeuten, daß etwa der geistige Lebensprozeß seinen Quell,

seine einzige Ursache in der Produktionsweise hat. Wenn Marx weiter sagt, es sei das gesellschaftliche Sein, das der Menschen Bewußtsein bestimme, — so kann das nicht bedeuten, daß die Thatsache des Bewußtseins aus dem gesellschaftlichen Sein zu erklären wäre. Auf das Gebiet des Religiösen angewandt, läßt die materialistische Geschichtsauffassung — wie schon erklärt ist — die subjektive Seite der Religion, das religiöse Empfinden, den religiösen Drang völlig unberührt. Erst wenn dieses religiöse Empfinden sich gemischt hat mit den Objekten der Natur (oder auch der Gesellschaft), wenn bei dieser Mischung das fluktuierende Empfinden an den Objekten der Natur fest geworden, gewonnen ist, bestimmte Formen und Bestand angenommen hat, Lehrsatz, Dogma geworden ist, setzt die materialistische Geschichtsauffassung ein. Sie betrachtet — sozusagen — die Krystalle, die äußern Umstände und Bedingungen der Krystallisation; der innere Krystallisationsprozeß bleibt ihr verborgen.

Wenn nun ein solches Dogma aufzufassen ist als eine Vermählung von Geist und Natur, als ein Krystallisationsprozeß zwischen dem fluktuierenden religiösen Drang und den Objekten und Mächten der Außenwelt, so ist es allerdings naheliegend und natürlich, daß dieses Dogma mitbedingt sein wird durch die natürlichen Mächte, die die Menschen einer bestimmten Zeit beherrschen, und daß dieses Dogma sich wandeln wird, wenn jene Mächte andere geworden sind. Die Religionen können sehr wohl in innerem Zusammenhang mit den Produktionsverhältnissen stehen und sich mit diesen ändern. Die Religion aber in

ihrem innersten Kern und Wesen, die subjektive Seite aller Religionen, das religiöse Empfinden, der religiöse Drang bleibt völlig davon unberührt.

Daß der Religion durch die Annahme eines innern Zusammenhangs und einer parallelen Entwicklung zwischen den Produktionsverhältnissen und den Religionen irgend ein Schaden geschieht, diese Gefahr braucht der Religiöse aus verschiedenen Gründen nicht zu befürchten. Die auf den ersten Blick manchem vielleicht befremdliche Annahme, daß zwei so heterogene Dinge, wie eine Religion und eine ökonomische Struktur, in innerem Zusammenhange stehen sollen, ist bei näherem Zusehen und im Grunde nur sehr natürlich. Gott hat alle Dinge geschaffen und erhält sie; er ist in allen Dingen lebendig, und alle Dinge leben, weben und sind in ihm, die sogenannten geistigen sowohl als auch die sogenannten materiellen. Diese Annahme ist dem Gläubigen geläufig. Sollen wir uns denn nun aber etwa vorstellen, daß Gott vielleicht mit dem einen Auge die materiellen und mit dem andern die geistigen beobachtet und mit der einen Hand die Produktionsverhältnisse und mit der andern die Religionen lenkt? Die Einheit des Weltganzen, die gegenseitige Bedingtheit, das gleichmäßige Sich-Entwickeln liegt unserm modern-wissenschaftlichen Denken wie unserm modern-religiösen Empfinden gleich nahe.

Eine Gefährdung der Religion ergibt sich ebensowenig aus der doch nicht wegzuleugnenden Thatsache, daß zahlreiche Religionen sich aufgelöst haben, daß viele geworden und vergangen sind, darunter solche, die uns sehr minderwertig erscheinen, so daß wir mit unserm menschlichen

Denken sie dem Plane einer göttlichen Weltregierung kaum passend einzuverleiben wissen. Jede dieser vielen Religionen hat behauptet, die völlige und lautere Wahrheit ihren Gläubigen zu vermitteln. Gewiß könnte dadurch die Religion überhaupt in Mißcredit gekommen sein, aber nur, wenn das Hauptgewicht auf das Dogmatische gelegt wird. Legt man dagegen den Schwerpunkt nicht in den Lehrsatz, sondern ins Individuum, in die subjektive Seite aller Religionen, so bedeutet die Ablösung so vieler Religionen nichts weiter, als das ewige Suchen der irrenden Seele nach Gott, die Sehnsucht des Menschen zu seinem Ursprung zurück, die ständige Fortentwicklung bis zur höchsten Vollendung und bis zur Wiedervereinigung mit Gott. Man könnte von solchem Gesichtspunkte aus behaupten, daß auch die religiöse Entwicklung des Menschengeschlechts — nicht nur des Individuums — protestantischen Charakters wäre, wenn nämlich das Wesen des Protestantismus in dem mühevollen, anfechtungsreichen, oft abirrenden und aufgehaltenen, aber nimmer ablassenden Durchringen zu lebendigem, befriedigendem Glauben, zu immer größerer Annäherung an Gott besteht.

Es ist hier bisher Kritik geübt worden an dem materialistischen Historiker, der rückwärtsblickend zu der Religion Stellung genommen hat. Dieser Historiker indes — es ist oben gezeigt worden — durchsah auch die Zukunft, kennt das künftige Schicksal der Religion und ganz genau den Zeitpunkt, da das letzte bische Religion für alle Ewigkeit geschwunden ist. Heute ist die Religion „soziale Religion“, phantastische Widerspiegelung des Kapitalismus,

der heute herrscht — nach Engels —, oder, nach Marx: eine ideologische, „in den Wolken fixierte“ Ergänzung der in sich selbst zerrissenen, sich selbst widersprechenden Gesellschaft zu Einheit und Geschlossenheit, oder, noch anders ausgedrückt: eine ideologische Reparatur des den Produktionsverhältnissen und damit auch der Gesellschaft heute eignen Antagonismus. Wenn dieser Antagonismus der Gesellschaft endigt — durch die Vergesellschaftung der Produktionsmittel —, muß auch die Religion endigen, da es dann eben keiner Ergänzung und keiner Aufhebung irgend eines Widerspruchs und irgend einer Zerrissenheit in der Gesellschaft bedarf. Wirklich nicht? Angenommen, der speziell aus den Produktionsverhältnissen herührende Antagonismus in der Gesellschaft erreichte sein Ende — ich bin davon sogar bis zu einem gewissen und ziemlich weitgehenden Grade überzeugt —, endigt denn damit auch etwa der Antagonismus in der Natur und im Menschenleben? Endigt damit vor allem auch — um nur den wichtigsten und markantesten Fall anzuführen — der Antagonismus zwischen Leben und Tod? Das ist ja der Kardinalfehler der materialistischen Geschichtsauffassung — wie sie von der Sozialdemokratie gefaßt wird —, daß sie an den Menschen nur als Gesellschaftsgeschöpf, als Sozialwesen herantritt, daß sie nur noch Leiden und Freuden aus gesellschaftlichen Gründen sieht, daß sie den Menschen, die ganze menschliche Gesellschaft aus dem Zusammenhang mit der Natur heraushebt, daß hier zwar nicht, wie vom Liberalismus, das Individuum, aber die Gesellschaft isoliert wird. Man ist fast versucht, von einem

Kollektivliberalismus zu sprechen. In dieser alleinigen Berücksichtigung von gesellschaftlichen Ursachen menschlicher Fehler, menschlicher Leiden und Freuden, überhaupt menschlichen Bedingtheits, geht man sogar so weit, daß thatsächlich nach der durch Vergesellschaftung der Produktionsmittel bedingten Aufhebung des gesellschaftlichen Antagonismus ein Leben in Glanz und Wonne als sichere Folge angenommen wird. Und das nicht etwa nur von wissenschaftlich gar nicht oder halb gebildeten Agitatoren; Engels ist es, der folgende endgiltige und glanzvolle Perspektive eröffnet:

Die objektiven, fremden Mächte, die bisher die Geschichte beherrschten, treten unter die Kontrolle der Menschen selbst. Erst von da an werden die Menschen ihre Geschichte mit vollem Bewußtsein selbst machen, erst von da an werden die von ihnen in Bewegung gesetzten gesellschaftlichen Ursachen vorwiegend und in stets steigendem Maße auch die von ihnen gewollten Wirkungen haben. Es ist der Sprung der Menschheit aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit. („Umwälzung der Wissenschaft“, S. 305/6.)

Man erfasse die Bedeutung dieses verheißenen „Reiches der Freiheit“ doch nur „voll und ganz“! Es besagt, wenn es einen Sinn haben und eine präzise Formulierung sein soll, — und das ist bei Engels stets der Fall — die vollständige Überwindung sämtlicher natürlichen und gesellschaftlichen Mächte. Es besagt auch die vollständige Gleichstellung aller oder die unbeschränkteste Anerkennung jeder Individualität durch jede andere Individualität; denn wenn auch nur ein einziges Mitglied in diesem „Reich der Freiheit“ sich beschränkt fühlte, so wäre doch schon wieder eine gesellschaftliche Macht da.

Wenn dieses „Reich der Freiheit“ schon heute als ein in nahe liegender Zukunft zu verwirklichender Zustand angesehen werden soll, wenn es der Zielpunkt real-politischer Thätigkeit sein soll, so vermag ich darin nur eine Utopie zu sehen, wobei es nichts zur Sache thut, daß der Utopist die Miene des Historikers und Logikers angenommen und seine Gedanken sogar in die Sprache Hegels gekleidet hat. Und wenn ich dann — als materialistischer Historiker — diese Utopie erklären, dieses Gedankengebilde auf seine realen Grundlagen zurückführen sollte, so könnte ich nur sagen: wir haben es zu thun mit einer „phantastischen Widerspiegelung“ der gesellschaftlichen Macht des Kapitalismus, die heute die Gesellschaft beherrscht; oder auch, um im Anschluß an Marx zu reden: Es ist eine „Ideologie“, hervorgegangen infolge des Antagonismus des heutigen Produktionsprozesses aus dem Streben der in sich selbst zerrissenen, sich selbst widersprechenden Gesellschaft nach Einheitlichkeit und Geschlossenheit. Man sieht: die materialistische Geschichtsauffassung ist eine sehr zweischneidige Waffe.

Wenn aber jenes „Reich der Freiheit“ nicht einen durch politische Thätigkeit der Gegenwart in absehbarer Zukunft zu realisierenden Zustand bedeuten soll, sondern wenn es nur als fernstes Endziel menschlicher Entwicklung in Aussicht genommen ist, wenn es gewissermaßen nur die Vision eines ungeduldig forschenden und oft enttäuschten Geistes sein soll, der innige Wunsch eines gedrückten und gequälten Herzens, das zuversichtliche Hoffen einer friedlosen, suchenden Seele, daß unser Fragen und Forschen doch endlich einmal von Erfolg gekrönt sein wird, daß

endlich einmal unser Denken Befriedigung, unser Herz Ruhe, unser Geist Freiheit finden wird — wenn jenes „Reich der Freiheit“ das bedeuten soll, dann ist es denn doch schon der christlichen Hoffnung auf endliche Erlösung und Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht bedenklich nahe gekommen. Denn „soviel ist klar: in dem Augenblicke, da wir die reifsten Früchte vom Baume der Erkenntnis pflücken werden, werden wir alle Gott schauen!“

Endlich aber: Selbst wenn die Menschen in absehbarer Zukunft wirklich jenen vollkommenen Gesellschaftszustand erreichen, der dem Individuum ein üppiges, triumphierendes Dasein, etwa nach Art der griechischen Götter, gestattete, eine Sorge wird doch die sonst so sonnig-heitler strahlenden Stirnen dieser Gottmenschen trüben: die Sorge vor dem Tode. Wenn auch alle sonstigen natürlichen und gesellschaftlichen Mächte bezwungen sein werden, daß auch die Macht des Todes gebrochen werden würde, ist noch von keinem der materialistischen Historiker behauptet worden. Wenn nun auch in jener Zeit einer „gereiften Erkenntnis“ die Anschauung Gemeingut geworden sein sollte, daß der Tod nichts weiter zu bedeuten hat, als ein Stillstehen der Lebensfunktionen, eine Auflösung, die für den Chemiker viel Interesse hat, daß der Tod also durchaus nicht etwa eine Überleitung zu schrecklichen Höllenqualen bedeutet — auch wenn diese materialistische Auffassung des Lebens als wissenschaftliche Erkenntnis allgemein herrschte, so wäre doch mit solcher Erkenntnis die Todesfurcht nicht beseitigt. Denn es ist gar nicht die Furcht vor ewigen Strafen, die den Tod schrecklich macht, sondern der „Wille zum Leben“,

die Liebe zum Sein, das Schauern und Schauern alles Lebendigen vor dem Nichts, der tiefe und geheimnisvolle Antagonismus zwischen Sein und Nichtsein. Und dieser Antagonismus dürfte um so stärker sein, je herrlicher das Sein geartet, je freudreicher das Leben ausgestattet ist. Und weiter noch: die „Erkenntnis“ vom Wesen des Sterbens würde auch gar nicht genügen, diese Macht des Todes zu brechen, wie Engels zugiebt. Denn er erklärt: „Die bloße Erkenntnis . . . genügt nicht, um gesellschaftliche Mächte der Herrschaft der Gesellschaft zu unterwerfen. Dazu gehört vor allem eine gesellschaftliche That.“ (Umwälzung der Wissenschaft, S. 344.) Was nun den gesellschaftlichen Mächten billig ist, sollte den natürlichen doch wohl recht sein. Was aber thun, um die natürliche Macht des Todes durch eine That zu unterwerfen, zu brechen? Da diese Macht durch eine ewiges Leben auf Erden gebende That reell nicht zu brechen ist, so bleibe — nach der Logik und Psychologie des materialistischen Historikers — nichts anderes übrig, als — um mit Engels zu reden — die phantastische Widerspiegelung, in den Köpfen der Menschen, derjenigen äußern Macht — der Macht des Todes — die ihr alltägliches Dasein beherrscht, eine Widerspiegelung, in der die irdische Macht (des Todes) die Form einer überirdischen annimmt. Oder, nach Marx formuliert: infolge der Selbstzerrissenheit und dem Sichselbst-Widersprechen dieser weltlichen Grundlage ergäbe sich die Notwendigkeit, eine ideologische Einheit zu konstruieren, indem diese in sich zerrissene weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich, ein selbständiges Reich, in den Wolken fixiert.

In welcher Gestalt nun? Da diese ideologische „Figurierung“ doch den Zweck hat, den Widerspruch zu beseitigen, den irdischen Antagonismus — in diesem Falle zwischen Leben und Tod — aufzuheben, das ideell zu erfüllen, was reell unerfüllbar ist, so muß die den Menschen allein noch schreckende und beherrschende Macht des Todes sich phantastisch widerspiegeln, in den Wolken figurieren als eine einzige Macht des Lebens. Und somit hätte denn der materialistische Historiker selber wieder einen einzigen, persönlichen Gott des Lebens konstruiert — nachdem er soeben einen solchen vernichtet hatte —, der, nachdem er liebevoll die Menschen auf Erden mit tausend Wonnen und Freuden beschenkt hat, ihnen gnädig im Jenseits ein ewiges Leben verleiht.

Den materialistischen Historiker ereilt so bei konsequenter Verfolgung seines Gedankenganges dasselbe Schicksal, das auch schon so manchem andern „konsequenten Denker“ zu teil geworden ist: an das Gegenteil dessen zu kommen, was er bei Beginn seiner Wanderung als Ziel und als erhofftes und erwartetes Endresultat in sichere Aussicht genommen hatte.

* * *

Nachdem in beiden vorhergehenden Artikeln sowohl die thatsächliche Stellung der Sozialdemokraten als auch die theoretische Stellung der Sozialdemokratie zur Religion erörtert worden ist, halte ich meine Aufgabe, das Verhältnis zwischen Sozialdemokratie und Religion kritisch darzustellen, für beendet. Als Resultat dieser Arbeit ergibt sich: die Masse der Sozialdemokraten ist, infolge der Verhältnisse, unter

denen große Teile unsers Volkes leben — denken und fühlen —, religionsfeindlich. Diese Stellung zur Religion, diese Gesinnung läßt sich aus den im ersten Artikel angeführten Gründen sozialer, historischer und psychologischer Natur sehr wohl begreifen und erklärlich finden. Da diese Stellung durch äußere und zeitliche Verhältnisse bedingt ist, so kann, so muß sie sich ändern, wenn eben diese Verhältnisse andere geworden sind.

Wenn Theoretiker der Sozialdemokratie auf Grund der materialistischen Geschichtsauffassung — wie sie diese fassen — für absehbare Zukunft das Ende aller Religion und das Erlöschen alles religiösen Dranges und Empfindens annehmen, so glaube ich diese Annahme in ihrer Begründung durch den zweiten Artikel als irrig erwiesen zu haben.

Die Religion erscheint mir demgemäß durch die Macht, die von vielen als die religionsfeindlichste nicht nur, sondern auch religionsgefährlichste gefürchtet wird, erscheint mir durch die Sozialdemokratie in keiner Weise gefährdet.

Ebensowenig vermag ich übrigens eine Beeinträchtigung der Religion durch eine ganz andere, im Lager der Gläubigen nicht weniger gefürchtete Macht, durch die Naturwissenschaft, zu erblicken. Auf das Verhältnis zwischen Religion und Naturwissenschaft näher einzugehen, gehört nicht hierher. Ich erinnere aber doch in Kürze an die Begrenztheit naturwissenschaftlicher Forschung und Erkenntnis innerhalb des speziell menschlichen Erkenntnisvermögens, ich erinnere an den Empirismus der Naturwissenschaft, wodurch von vornherein schon alles, was etwa jenseits dieses Erkenntnisvermögens und jenseits der Erfahrungsmöglich-

keit liegt, wodurch alles Transzendente, alles, was speziell menschlichen Denkformen nicht unterworfen ist, völlig unberührt bleibt und wohl auch bleiben wird. Man kennt das berühmte Ignorabimus. Damit überläßt die Naturwissenschaft aber der Religion weite Gebiete.

Religion nun ist — meine ich — als tatsächliche Erscheinung vom Standpunkte des Historikers für alle Zeiten und Völker definiert, das Verhältnis, in dem das Individuum sich zu seiner Umgebung, zu Welt und Menschen stehend wähnt. Diese Definition enthält in sich einerseits die subjektive Seite aller Religionen, das Individuum mit seinem Fragen und Forschen nach dem Woher, Wohin und Wozu seiner Selbst und alles Seienden, das Individuum mit seinem religiösen Drang und Trieb; diese Definition enthält andererseits auch die objektive Seite der Religion, die Antwort, die auf die Fragen des Individuums mit Rücksicht auf den Einfluß bestimmter, für eine Kulturepoche charakteristischer Mächte gegeben worden ist, den religiösen Lehrsatz, das Dogma. Solange nun das Individuum die Fragen nach dem Ursprung und der Bedeutung seines und allen Lebens stellen wird, solange diese Fragen nicht endgiltige und erschöpfende, das ganze Individuum befriedigende Antwort in der Wissenschaft gefunden haben werden, wird es Menschen mit religiösem Drang und Trieb geben und wird auch immer eine bestimmte Antwort als befriedigend angesehen werden, wird eine bestimmte Religion herrschen. Heute ist diese erschöpfende und befriedigende Antwort von der Wissenschaft genau so wenig gegeben, wie vor hundert, vor tausend und vor abermals tausend Jahren; heute ist der religiöse Drang und Trieb

um nichts geschwächt. Die subjektive Seite der Religion besteht und erfordert ihre objektive Ergänzung; das religiöse Empfinden verlangt seine Befriedigung in einer bestimmten Religion, eine Befriedigung zwar nicht des Denkens, aber — was für den Menschen psychologisch viel notwendiger ist — des Gemüts. Als diese Religion kann für uns, in Anbetracht unserer ganzen historischen Entwicklung und unserer mehr als tausendjährigen Kultur, nur das Christentum in Betracht kommen.

Gewiß ist das Christentum, so wie wir es erfaßt haben, noch nichts völlig Abgeschlossenes, Erschöpftes. Es hat unter Menschenhänden und in Menschenhirnen im Strom der Zeiten so manche Wandlungen erfahren und steht noch heute in verschiedenen Formen vor uns. Gewiß ist bis jetzt durch das Christentum unserm religiösen Drang und Trieb kein Stillstand gegeben. Sicherlich haben wir die Aufgabe, den in christlicher Lehre geoffenbarten göttlichen Geist immer reiner zu erfassen und immer tiefer in ihn hineinzudringen. Es bleibt noch für unabsehbare Zeiten den christlichen Individuen und Völkern die gewissermaßen protestantische Verpflichtung, sich immer näher an Gott und damit zum Quell alles Seins und aller Erkenntnis und — nicht zuletzt — alles Friedens heranzuringen. Mit dem Christentum zugleich ist dem religiösen Drang und Trieb zwar kein Stillstand verliehen, aber ein gerader Weg gewiesen und ein Ziel gesetzt.

Ich glaube nicht, daß das Christentum mit seinen sämtlichen Lehrsätzen uns Menschenkindern jetzt oder gar schon seit langer Zeit die volle, abgeschlossene, absolute Wahrheit über Gott und Welt gegeben hat. Es giebt solche Wahrheit nur verhüllt, in die Formen menschlicher An-

schauung und Sprache gekleidet. Wir ahnen die Wahrheit, wir empfinden sie zuversichtlich. Wir haben Gleichnisse, Symbole, Abbilder, wodurch Ewiges und Endgiltiges in Zeitliches und Begrenztes übertragen ist. „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis,“ erklärt der Dichter, nachdem er alle irdische Weisheit in seinem reichen Leben erschöpft hat. Der Apostel schreibt: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich es stückweise, dann aber werde ich es erkennen, gleichwie ich erkannt bin.“

Eine Stelle indes giebt es im Christentum, wo wir festesten Grund haben, wo kein Gleichnis, kein Symbol, kein Abbild ist, sondern Wirklichkeit, Wahrheit, Leben: das ist der Meister selber, der — wie ich meine — heute noch genau so lebendig zu wirken vermag, wie damals, als er leibhaftig unter den Menschen wandelte. Ich wüßte thatsächlich nicht, in welcher menschlichen Lebenslage seine vielgestaltige und doch einheitliche Persönlichkeit nicht Vorbild, nicht Vater und Retter sein könnte, warum wir nicht heute ihm wie vor tausend Jahren als dem Führer und Helfer, dem Heliand, treue Gefolgschaft leisten sollten. Die Bedeutung Christi für unsere Zeit und die Sehnsucht unserer Zeit nach etwas, wie es am besten Christus zu bieten vermag, hat — wenn auch nur in Umrissen — in einer Weihnachtsbetrachtung der „Zukunft“ *) Pfarrer Naumann mit feinem psychologischem und historischem Verständnis gekennzeichnet.

*) Wieder abgedruckt in „Gotteshilfe“. Gesammelte Andachten. Göttingen bei Vandenhoeck und Ruprecht.

Verlag von **Vandenhoek & Ruprecht** in Göttingen.

Eine wertvolle Ergänzung der vorliegenden Schrift bietet die

Göttinger Arbeiterbibliothek

herausgegeben von Pfarrer Fr. Naumann, Frankfurt a. M.

in 3 Heften ihres I. Bandes:

1. **Jesus als Volksmann.** Von Pfarrer Friedrich Naumann.
8. **Schöpfung und Entstehung der Welt.** Von Dr. G. Riehm.
9. **Darwinismus und Christentum.** Von demselben.

Die übrigen Hefte des I. Bandes enthalten:

- 2/3. Die Börse. I. (Zweck und äußere Organisation.) Von Prof. Dr. Max Weber, Freiburg i. B. (Doppelheft 20 Pfg. Vgl. II. 4/5.)
4. Bodenwucher und Bodenbesitzreform. Von P. Dr. Lehmann.
5. Von der Hauswirtschaft zur Weltwirtschaft. Von P. M. Wend.
6. Gesunde Wohnungen. Ein Wort für die Baugenossenschaften nach hannoverschem Muster. Von Dr. W. Ruprecht-Göttingen.
7. Die Genossenschaftsbewegung der englischen Arbeiter. Von Prof. Dr. v. Schulze-Gaevernis in Freiburg i. B.
10. Die Sozialdemokratie in der großen französischen Revolution. Von Prof. Dr. H. Delbrück-Berlin.

Sieben sind erschienen:

- II. Bd., Heft 2/3. **Arbeitszeit-Verkürzung und Achtstundentag.** Von Ch. Traub-Stuttgart. (Doppelheft 20 Pfg.)
" 4/5. **Die Börse. II.** (Der Börsenverkehr.) Von Prof. Dr. Max Weber-Freiburg i. B. (Doppelheft 20 Pfg.)
" Heft 1 von Fr. Naumann erscheint erst im November 1896.

Jedes Heft kostet 10 Pfg. — Heft 1—10 in 1 Band kart. 1 Mk.
1—12 Hefte liefern wir zu je 10 Pfg.

Porto für 1—2 Hefte 3 Pfg., 3—4 Hefte 5 Pfg., 5—12 Hefte 10 Pfg.
13—49 Hefte postfrei zu je 10 Pfg.

Abonnement: Gegen Einsendung von 1 Mk. 25 Pfg. (Ausland 1 Mk. 40 Pfg.) werden die Hefte des 2. Bandes je nach Erscheinen gesandt.

Partiepreise: 50—99 Hefte je 8 Pfg. 100 und mehr je 7 Pfg. postfrei.

Sieben sind ferner erschienen:

Die Landarbeiterfrage im nordöstlichen Deutschland. Von Prof. Freiherr Ch. v. d. Goltz. Die Schrift erscheint als Heft 6 der Flugchriftenreihe „Die Zukunft der Landbevölkerung“, herausgegeben von Heinrich Sohnrey, Freiherr v. d. Goltz ist bekanntlich der beste Kenner der Landarbeiterverhältnisse. Preis 1 Mk.

Das Kleingewerbe. Notlage und Abhilfe. 2. verm. Ausgabe. Mit Ausdehnung auf die preussische Handwerkerrolle vom 3. August 1896. Von Landgerichtsrat W. Kulemann, Braunschweig. Preis 2 Mk. 40 Pfg.

Postzeitungsliste
der „Zeit“
Nachtr. 13, Nr. 7770 a.

Tageszeitung
für
nationalen Sozialismus
auf
christlicher Grundlage.

Postzeitungsliste
der „Hilfe“
Nr. 3262.

Die Zeit.

Anzeigen:
40 Pf. pro fünfgespaltene
Zeile.

Schriftleiter: H. Oberwinder. Verlag: H. Vouffet.

Bezugspreis:

Vierteljährl. 2,50 Mf. frei ins Haus, 2 Monate 1,70, 1 Monat 0,85 Mf.

Als Wochenausgabe erscheint

„Die Hilfe“

begründet von Pfarrer Fr. Kaumann.
Vierteljährlich 1 Mark.

Leitartikel aus der „Zeit“:

Naumann, Was wollen wir? — Wohnungsreform als politische Frage. — Das allgemeine Reichstagswahlrecht. — Die national-liberale Partei. — Zehn Millionen Menschen. — Die Volkswanderung. — Der Bodenzoll.

Göhre, Sozialdemokraten und Gewerkschaften.

Sohn, Das deutsche bürgerliche Gesetzbuch.

Kulemann, Reformbestrebungen der national-liberalen Partei.

Gregory, Werben!

Lehmann-Marburg, Sozialistische Ideen auf dem national-liberalen Parteitag.

Elisab. Gnauß-Kühne, Was erwarten „Reichsbote“ und „Neue westfälische Volkszeitung“ von der Frauengruppe des evangelisch-sozialen Kongresses.

Traub-Stuttgart, Arbeitslosen-Statistik in Stuttgart.

Stein-Frankfurt, Der Schneidestreif und seine Lehren.

v. Mangoldt, Ausschließung von verheirateten Frauen aus der Fabrik.