

Theodor Steinbüchel

## Sozialismus

Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1950

<https://purl.uni-rostock.de/rosdok/ppn1916695833>

Druck   Freier  Zugang      OCR-Volltext



THEODOR STEINBÜCHEL

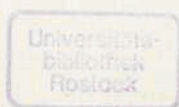
# SOZIALISMUS



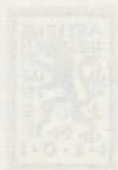
1950

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte I



2012.5011



Alle Rechte vorbehalten - Printed in Germany

Druck: Tübinger Chronik, Druckerei- und Verlagsgenossenschaft eGmbH.

## Vorwort

Mit der Herausgabe der „Gesammelten Aufsätze zur Geistesgeschichte“ wird ein Plan ausgeführt, den Theodor Steinbüchel seit dem Ende des zweiten Weltkrieges im Auge hatte. Leider mußte er die Ausführung immer wieder hinausschieben, weil ihm die mehrjährige starke Beanspruchung als Rektor und Prorektor der Universität Tübingen nur wenig Raum für seine wissenschaftliche Arbeit übrig ließ.

Sein Tod durfte wenigstens dieses Vorhaben nicht vereiteln. Freilich müssen nun die Aufsätze im wesentlichen so herausgegeben werden, wie sie in den Zeitschriften und Manuskripten vorliegen. Nur gelegentliche stilistische Änderungen können vom Herausgeber vorgenommen werden. Die von Steinbüchel geplante sachliche Überarbeitung seiner Aufsätze kann von einem anderen nicht geleistet werden.

Der Dank gebührt in erster Linie dem Verlag, der trotz der schwierigen Verhältnisse das auf vier Bände berechnete Werk übernommen hat. Daß die Aufsätze über den Sozialismus zuerst erscheinen, bedarf keiner Begründung.

Bei der Herausgabe hat cand. phil. *Hans Pitsch*, Tübingen, wertvolle Mithilfe geleistet.

Tübingen, im Juli 1950.

Dr. *Alfons Auer*, Studentenfarrer.

## Inhaltsverzeichnis

Karl Marx. Gestalt – Werk – Ethos .. .. .	I
(veröffentlicht in: Zur sozialen Entscheidung, hrsg. von Nikolaus Koch, Tübingen, 1947)	
Zur philosophischen Grundlegung des marxistischen Sozialismus .. .. .	36
(veröffentlicht in: Deutsche Arbeit, 4. Jahrg., 1919, 8., 9. und 10. Heft)	
Zur Ethik des marxistischen Sozialismus .. .. .	69
(veröffentlicht in: Deutsche Arbeit, 4. Jahrg. 1919, 11. u. 12. Heft)	
Das Wesen des Proletariats nach Karl Marx .. .. .	99
(bisher unveröffentlichtes Manuskript eines Vortrags, gehalten zu Walberberg am 10. Okt. 1948)	
Ferdinand Lassalle, der Mensch, der Politiker, der Philosoph .. .. .	124
(veröffentlicht in: Hochland, 20. Jahrg. 1922/23, Aug./Sept.)	
Die Philosophie Ferdinand Lassalles mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum deutschen Idealismus .. .. .	171
(veröffentlicht in: Synthesen in der Philosophie der Gegenwart, Bonn 1926)	
Die sozialistische Idee um 1848 .. .. .	218
(unveröffentlichtes Manuskript einer Vorlesung, gehalten zu Tübingen am 24. Juni 1948)	
Katholizismus und katholische Sozialidee im Jahre 1848 .. .. .	234
(unveröffentlichtes Manuskript einer Rede, gehalten zu Stuttgart am 7. Juli 1948)	
Das Problem „Religion und Sozialismus“ von Kettlers Tagen bis auf unsere Zeit .. .. .	272
(veröffentlicht in: Akademische Bonifatiuskorrespondenz, 42. Jahrg., Nr. 2, Juli 1927)	
Literaturverzeichnis .. .. .	339



## Karl Marx

### Gestalt – Werk – Ethos

Kaum ein Charakterbild des neunzehnten Jahrhunderts ist so von der Parteien Haß und Gunst verwirrt wie das von Karl Marx. Den einen der große Befreier und der Prophet einer besseren Menschheitsära, ist er den anderen der Dämon, der alle geheiligte Tradition zerstört und *nur* zerstören, aber *nicht* aufbauen kann.

Altjüdischer Familie, die durch Generationen das Rabbinat verwaltete, entstammt Karl Marx. Sein Vater war in der Familie der erste, der die Früchte der mit der Französischen Revolution einsetzenden Judenemanzipation sich zu eigen machte. Das Haus des Justizrates Heinrich Marx in Trier war eines der aufgeklärten in der Moselstadt, und nicht minder war dies das Nachbarhaus des Geheimen Regierungsrates und Barons Ludwig von Westphalen. Dessen Tochter Jenny ist die Jugendfreundin des 1818 geborenen Karl Heinrich Marx; sie wird 1843 seine Gattin in einer 40jährigen, sehr harmonischen, von echter Neigung getragenen Ehe. Jedes Opfer hat die Frau dem Manne gebracht, und Armut und Verbannung forderten der Opfer viele. Und was Lebensfreundschaft sein kann, zeigt sein Verhältnis zu dem um zwei Jahre jüngeren Barmer Fabrikantensohn Friedrich Engels. Engels wurde der Popularisator der Marxschen Idee, brachte aber aus einer reichen Erfahrung, die er auch literarisch in einem bedeutsamen Buche, dem ersten dieser Art, niederlegte und das den Titel trägt „Die Lage der

arbeitenden Klassen in England“ (1845), dem Freunde viel Realerkenntnis zu. Durch nationalökonomische und philosophische Studien gab auch Friedrich Engels seinen eigenen Beitrag zur Welt des Marxismus. Durch 39 Jahre währte diese 1844 geschlossene Freundschaft. Seit 1870 bis zu seinem Tode 1895 lebte Engels in London, 13 Jahre noch mit Marx zusammen, bis zu dessen Tode 1883. Die Freundschaft zwischen Marx und Engels beruhte auf Herzensneigung, aber zugleich auf dem Austausch der gemeinsamen Ideen, die ja immer nicht nur mit dem Intellekt, sondern auch mit dem Herzen verstanden sein wollen. Man muß den reichen Briefwechsel zwischen Marx und Engels lesen, um sie als Menschen und Freunde, als Gelehrte und Politiker in der Lage ihrer Zeit zu verstehen.

Die Studien des jungen Marx galten der Philosophie der Zeit, also der Philosophie Hegels, die seine revolutionäre Aktivität von Anfang an ins Ökonomisch-Politische deutete. Es ist nicht Phrase, sondern stolze Wahrhaftigkeit, wenn Karl Marx und Engels später ihren Sozialismus nicht nur von Ökonomen und Soziologen, wie Saint-Simon, Fourier und Owen, sondern auch von Kant, Fichte und Hegel herleiteten. Der Marxismus hat, im Zeitalter der Verflachung der deutschen Philosophie zum Positivismus, mit Lassalle das Andenken an die Großzeit deutsch-idealistischen Denkens durch das neunzehnte Jahrhundert hindurch bewahrt und namentlich Hegel nicht in die Vergessenheit versinken lassen. In Berlin und Bonn holte sich Marx die akademische Bildung. Die Habilitation in Bonn wurde ihm unmöglich gemacht, dem preußischen Kultusministerium war die so lange herrschende Hegelsche Philosophie nicht mehr genehm. So blieb, Marxens Charakter wie seiner Ideenwelt entsprechend, nur der Übergang zur Publizistik und Journalistik. Marx wird der leitende Redakteur der demokratischen — damals also revolutionären — „Rheinischen Zeitung“ in Köln. Nach ihrer Unterdrückung geht er 1843 nach Paris, wo er die — freilich nur in einem einzigen Heft erschienenen — Deutsch-Französischen Jahrbücher herausgibt. 1845 aus Paris ausgewiesen, wendet er sich nach Brüssel, um im Revolutionsjahr 1848 nochmals in



Köln als Redakteur der „Neuen Rheinischen Zeitung“ tätig zu sein. Aus Köln 1849 wieder ausgewiesen, wird London sein ständiger Verbannungsaufenthalt. Von dort aus gewinnt er, seit 1868 Haupt der Internationalen Arbeiterassoziation, starken Einfluß auf die beginnende Arbeiterbewegung des späteren neunzehnten Jahrhunderts. Englands Sozialismus jedoch sperrte sich früh und spät seinen Ideen. Der englische Sozialismus ist, entsprechend der konservativen englischen Geisteshaltung, viel mehr von Bibel, Christentum und mittelalterlicher Gilde-Tradition beeinflusst als von Marx'schem Hegelianismus und von seinem international orientierten Kämpfertum. Das Hauptwerk von Marx, „Das Kapital“, dessen 1. Band 1867 erschien, ist erst nach seinem Tode von Friedrich Engels ganz herausgegeben worden: der zweite Band 1885, der dritte 1894 in literarisch freilich ganz unzureichender Form. Aber bevor wir Marxens Werk nachgehen, muß uns seine *Gestalt* begegnet sein. Sie offenbaren alle seine Bücher und seine vielen kleineren Schriften. Der Mann und das Werk gehören, wie bei jedem echten Werk, zusammen.

„Prometheus ist der vornehmste Heilige und Märtyrer im philosophischen Kalender“. Das ist der Schlusssatz der Vorrede zur Jenaer Doktordissertation von Karl Marx über die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie. Man kann in diesem Satz eine Selbstenthüllung von Marxens innerem Wesen erblicken. Mehrfach hat man Karl Marx als echten *Willenstyp* bezeichnet; so schon Thomas Masaryk und später Ferdinand Tönnies. Er ist es auch in seinem Denken. Denn auch da kommt es ihm nicht so sehr darauf an, die Welt philosophisch zu interpretieren, als vielmehr sie zu *verändern*, wie es seine letzte These über Ludwig Feuerbach verkündet. Daher geht sein Wollen viel mehr ins Große und Weltgeschichtliche als das Wollen seines späteren Widerparts, Ferdinand Lassalle, der gar sehr das Hegelsche „Liste mit der Idee“ verstand und, wie es Marx mit Engels empfand, seine Willensziele zu oft in den Dienst nur des persönlichen Ehrgeizes stellte. Eine revolutionäre, durchaus aktivistische Seele lebte

in Marx. Jede Revolution seiner Zeit hat er voll Erwartung begrüßt und von jeder *das* Große erhofft: sein „Reich der Freiheit“. Sein Urteil über die Notwendigkeit der proletarischen Erhebung ist zu bestimmter Zeit zwar kritisch zurückhaltend, aber das stürmische Temperament möchte jeden revolutionären Aufstand als Schritt zum großen Ziele deuten.

Persönlich zwang Marx in konzentrischer Willenskraft seinen Geist zu umfassendem geschichtlichem und wirtschaftstheoretischem Studium, wie er ihn zu Beginn seines Erwachens ausgedehnten philosophischen Forschungen zugewandt hatte. Nur wer das in seiner Kürze und Treffsicherheit geniale, mit Engels verfaßte Kommunistische Manifest von 1848 als Willensmanifest versteht, aber zugleich hinter diesem selbstsicheren Kampfruf an die Proletarier aller Länder eine in zähester Arbeit errungene philosophische und historische Gelehrsamkeit erblickt, kann die geistige Leistung, die es darstellt, würdigen. Nur wer in so ausdauernder Energie zur Denkarbeit sich *gezwungen* hat, wie Marx, kann solche Zusammenfassung von Jahrhunderten, ihrer Wirtschaft, Gesellschaft, Politik und Kultur, als Resultat seiner Geistesarbeit geben. Dieses kurze Manifest verrät in gleicher Weise die Willenszucht des Denkens wie die Willensglut des sein Denken dem revolutionären Aktivismus widmenden Kämpfers. Die berühmte Anfangsthese: „Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen“ enthüllt in ihrer trotzigen Einseitigkeit einen Willen, der in der Geschichte nur eines sehen *will*. Und der Schluß dieses auf geschichtliche Forschung sich aufbauenden Aktionsprogramms offenbart noch einmal den Willenszweck der theoretischen Arbeit: „Die Kommunisten . . . erklären es offen, daß ihre Zwecke nur erreicht werden können durch den gewaltsamen Umsturz aller bisherigen Gesellschaftsordnung. Mögen die herrschenden Klassen vor einer kommunistischen Revolution zittern. Die Proletarier haben nichts in ihr zu verlieren als ihre Ketten. Sie haben eine Welt zu gewinnen. Proletarier aller Länder, vereinigt euch!“ Die Wissenschaft war für Marx, wie er es in der 1847 französisch erschei-



nenden Schrift „Das Elend der Philosophie“ ausgedrückt hatte, „bewußtes Erzeugnis der historischen Bewegung“ geworden. Die Wissenschaft mußte aufhören, nur die Verelendung des Proletariats zu sehen und utopische, gut gemeinte ethische Ideale der Zukunft zu entwerfen, wie es der Sozialismus vor Marx getan. Die Wissenschaft als Realerkenntnis mußte jetzt auch die „revolutionäre, umstürzende Seite“ in diesem Elend sehen, und damit hat sie, folgert Marx, „aufgehört, doktrinär zu sein, sie ist revolutionär geworden“. Das charakterisiert auch die wissenschaftliche Leistung von seinem „Kapital“. Denn es bietet nicht nur eine theoretische Erforschung von Wesen und Werden des Kapitals, es zeigt nicht nur die dialektisch-notwendige Bewegung von Kapitalismus zu Sozialismus, es lebt auch in ihm das gewaltige Pathos des ethischen Menschen, der bei allem geschichtlichen Erklären der „Ausbeutung“, diese Ausbeutung ethisch verurteilt, den gesellschaftlich-notwendigen Klassenkampf als Stufe zu höherer persönlicher wie gesellschaftlicher Sittlichkeit wertet und diese der Geschichte als sittliches Ziel setzt. In dem in diesem Werk ausgebreiteten Wissen lebt ein Wille. Wer im wissenschaftlichen Lebenswerk von Karl Marx den Menschen Marx sucht, der findet im Theoretiker den Praktiker, im Soziologen den Ethiker, im Historiker den Politiker, im Denker den Willensmenschen, der sein Denken nicht nur zur Arbeit, sondern auch in die Richtung seines existentiellen Wollens und — seines Herzens zwingt.

Marx, den ausgesprochenen Gegner utopischer Ideale, trieb ein drängender Wille. Auch der Denker Karl Marx war Mensch und hatte seine Wunschbilder. Der Historiker in ihm war zu sehr aktivistischer Willenstyp, um mit Hegels Philosophie des Rechts den Flug der Eule der Minerva nur in der einbrechenden Dämmerung zu beobachten und die altgewordene Gestalt des Lebens der Gegenwart nur in dem Grau in Grau philosophischer Theorie zu erkennen. Sein Wille stürmte über das Gegenwärtige hinüber, und sein von diesem Willen gespeistes Wissen übersah die kritischen Grenzen, die einer reinen Gesetzeserklärung des Gewordenen ge-

setzt sind. Er erschaute die Zukunft aus Vergangenheit und Gegenwart eindeutig durch alle Not der Enterbten und allen Kampf der Klassen hinaufsteigen. Marx trieb ein *Glaube* in seinem Wissen: er glaubte an den Aufgang im Untergang.

Damit stehen wir bei Marxens literarischem *Werk*, das also überall auf Wirken in Welt und Gesellschaft abgestellt ist.

Es ist ein *gelehrtes* Werk vom Anfang bis zum Ende. Schon seine Anfänge legen den Grund zu *dem* Sozialismus, den Marx im ganzen Wissensstolz seines Jahrhunderts den „wissenschaftlichen“ nennt. Der Autor und sein Werk leben ganz in dem Glauben ihres neunzehnten Jahrhunderts, in dem Glauben an die Erlösungsmacht des Wissens, an die *Macht*, die der Einsicht der Wissenschaft entspringt. Daß Wissen Macht sei, hatte zu Beginn der bürgerlichen Ära Bacon von Verulam verkündet. Diesen echten Bürgerglauben teilt Marx mit seiner ganzen Zeit. Aber mehr: dieses Wissen gewährt Erlösung, Umgestaltung des Lebens zu besserem menschlichen Dasein. Dieses starke humane Ethos beseelt Marxens Glaube an die erkennende — das heißt für ihn an eine die gesellschaftliche Entwicklung aus ihrem dialektischen Werdegang verstehende Wissenschaft. So verschmilzt das Wissen mit dem sittlichen Wollen.

Überreich sind die von Marx zum Teil mit Friedrich Engels zusammen entworfenen Manuskripte und gedruckten Aufsätze, die in den vierziger Jahren entstehen und deren grundlegende Bedeutung für alles Spätere wir voll erst seit etwa zwei Jahrzehnten erkennen durch die auf höchster wissenschaftlicher Akribie beruhende Ausgabe des Gesamtwerks von Marx und Engels durch das Moskauer Marx-Engels-Archiv. Bis 1933 wurden uns sieben starke Bände auch in deutscher Sprache zugänglich. Seither war auch diese wissenschaftliche Arbeit für uns abgebrochen.

Diese sogenannten Jugendarbeiten von Marx dienen alle der Grundlegung des „*Historischen Materialismus*“, dem Fundament der Marxschen Gesellschaftskritik und seines Sozialismus. Sie sind, auch als soziologische und ökonomische Studien, sämtlich von philosophischen Grundanschauungen getragen und inspiriert. Wer Marx



als *Philosophen* ignoriert, kennt Marx nicht. Diese Früharbeiten beschäftigen sich mit Hegel und Hegelkritik, mit Zeitkritik und kritischer Stellungnahme zur linkshegelianischen Zeitphilosophie, die unter dem Titel „Die Heilige Familie“ vor allem den einstigen Bundesgenossen aus dem bürgerlichen Lager, Bruno und Edgar Bauer sowie Max Stirner gilt. In einem eigenen, mächtigen Konvolut unter dem Titel „Deutsche Ideologie“ erfolgt hier die Auseinandersetzung auch mit der Gegenwartsphilosophie von Ludwig Feuerbach und ihrem „Humanismus“. 1847 bringt die kritische Schrift von Marx „Misère de la philosophie“ in erster Konzeption der eigentlich Marxschen Geschichtstheorie, der sogenannten „materialistischen Geschichtsauffassung“, die Zurückweisung von Proudhons Verelendungs- und Eigentumstheorie. Deren Grundgedanke, die These „La propriété c'est le vol“ ist eine moralische Phrase, die nichts erklärt; Eigentum und Verelendung sind vielmehr historisch sich entwickelnde Erscheinungen. Später hat Marx den gesamten internationalen Anarchismus und Sozialismus, auch den russischen, insbesondere Bakunins, der Kritik unterstellt. Alle Arbeit aber gilt dem positiven Ziel, dem eigenen Sozialismus in einer eigenen Geschichtsphilosophie die Sicherung zu geben. 1848 vollzieht das „Kommunistische Manifest“ die Anwendung dieser sogenannten „materialistischen Geschichtsauffassung“, und 1859 wird sie auch in letzter theoretischer Klarheit niedergelegt in seinem Buch „Kritik der politischen Ökonomie“. Das „Kapital“ bedient sich ihrer lediglich, bringt aber zu ihrer theoretischen Vertiefung nichts Neues hinzu. Im „Kapital“ aber hat Marx seine später so umstrittene Prognose des Kapitalismus dargeboten. Sie läßt sich in folgenden Strichen kurz umreißen:

Die Produktionsmittel, das sogenannte „konstante“ Kapital, vereinigen sich in den Händen einer bestimmten Gesellschaftsklasse, die dadurch die herrschende wird und eine unterdrückte Klasse zur Bedienung und Ausnutzung der Produktionsmittel nötig hat. Das Kapital ist bei Marx nicht etwas sozusagen Substantielles, nicht Geld, nicht Produktionsmittel als solches, sondern im Grunde

ein soziologisches Verhältnis, das Verhältnis nämlich von Menschen zu ihren Produktionsmitteln. Marx gab als erster eine Analyse des Kapitals auf soziologischer Grundlage, und diese Analyse ist auch in die bürgerliche Nationalökonomie weithin eingegangen. Die soziologische Voraussetzung des Kapitalismus ist die klassengeteilte Gesellschaft: die Herrschaft einer Produktionsmittel besitzenden über eine diese Mittel nicht besitzende, aber zu ihrem Lebensunterhalt auf deren Bedienung angewiesene Klasse; die Herrschaft weniger, durch Besitz an Produktionsmitteln Mächtigen über viele durch deren Nichtbesitz Unmächtige. Das Kapital ist auf Rentabilität angelegt, d. h. es muß einen Mehrwert erstellen, und das heißt konkret-soziologisch: die arbeitende Klasse muß einen höheren Wert erzeugen, als sie im Arbeitslohn erhält. Sie muß also nach Marxens Ausdruck „ausgebeutet“ werden. Das wird u. a. dadurch erreicht, daß die Arbeiter zu einer längeren Arbeitszeit gezwungen werden, als sie ihrem Lohn entspricht, und daß billige Arbeitskraft erworben oder genutzt wird in Frauen- und Kinderarbeit. Wir stehen in der Zeit, da es eine Arbeiterschutzgesetzgebung noch nicht gibt. Engels und Marx bringen schaurige Beispiele dieser Ausnützung. Der so erzeugte Mehrwert wird zur „Akkumulation des Kapitals“ verwertet, durchaus nicht bloß zu privater Mehrung persönlichen Reichtums der Besitzenden. Aber es klebt am Kapital Blut und Schweiß und Ausnützung der Arbeiter. Diese „Akkumulation“ und „Konzentration“ des Kapitals in den Händen weniger ist der Untergang der kleineren Besitzer und Betriebe. Es werden immer mehr Kreise „proletarisiert“, d. h. ihrer Produktionsmittel als Eigenbesitz beraubt und gezwungen, das einzige, was ihnen bleibt, ihre Arbeitskraft, in den Dienst der Klasse zu stellen, die durch den Besitz der Produktionsmittel die gesellschaftliche Macht und Herrschaft behauptet. Durch eben diese Akkumulation des Kapitals in den Händen weniger wird deren Macht immer größer, und dem entspricht eine immer weitere, eine „absolute Verelendung“ der von ihnen Abhängigen, des Proletariats. Das „variable“, d. i. das namentlich für den Arbeitslohn zur Verfügung



stehende Kapital verringert sich immer mehr. So ergibt sich als die gesellschaftliche Wirklichkeit: die Verelendung der Masse auf der einen, das Anwachsen des Kapitals und der in ihm gründenden gesellschaftlichen Macht auf der anderen Seite; mit anderen Worten, der Akkumulation des Kapitals folgt die Akkumulation des Elends. Und dessen Folge ist der immer härtere Klassenkampf, die Revolution der Verelendenden, deren Zusammenschluß zum Umsturz dieser Gesellschaftsverhältnisse, die Errichtung ihrer eigenen Diktatur, die schließlich den Privatbesitz an Produktionsmitteln in Kollektiveigentum überführt und so die „kommunistische“ Gesellschaftsform heraufführt.

Diese hier nur ganz skizzenhaft gezeichneten ökonomischen Lehren von Marx haben immer scharfe Kritik erfahren. Man hat im einzelnen auch innerhalb der Anhängerschaft Marxens an der Form und der Zeit der Akkumulation und der Konzentration des Kapitals gezweifelt. Man hat die Theorie der „absoluten“ Verelendung abgesetzt, die Formen des Klassenkampfes gemildert, die Art der Überführung des Privateigentums an Produktionsmitteln in Gesellschaftsbesitz anders als Marx gesehen. Aber an dem Ziel, an der klassenlosen Gesellschaft, die die Sozialisierung der Produktionsmittel voraussetzt, hat man festgehalten; ebenso am Klassenkampf, dem man in Gewerkschaften und anderen Arbeiterassoziationen neue Kampfformen und -mittel schuf. Klassenkampf bedeutet also nicht nur Terror und Blut.

Aber diese Stellungnahme zu den ökonomischen Lehren von Marx trifft nicht das Eigentliche seiner Theorie, so sehr Marx selbst auf den Ausbau und die historische Begründung seiner Mehrwertlehre bedacht war, der er drei, erst 1905/10 herausgegebene Bände widmete. Das Eigentliche im Marxismus ist die *Verbindung von Nationalökonomie und Philosophie*. Nur wer diese Zusammenhänge erfaßt, weiß, wer Marx war und was er zuletzt wollte. Hier gibt sich das Letzte, das Persönliche in Marx, sein Ethos, die theoretische Begründung. Der junge Marx der vierziger Jahre hat in einer eigenen, für sein späteres Wollen immer charakteristisch bleiben-

den Arbeit mit dem Titel „Nationalökonomie und Philosophie“ Wirtschaftstheorie, ethisch spekulative Gesellschaftsphilosophie und Anthropologie in enge Beziehung gebracht. Sein ganzes Denken, auch in ökonomischen und gesellschaftstheoretischen Dingen, war stets von der Philosophie her bestimmt.

Seine Geschichtsphilosophie, die Tragsäule seines Systems, hat er sehr bezeichnenderweise an der Analyse der „bürgerlichen Gesellschaft“ gewonnen. Das ist in doppelter Richtung bemerkenswert:

Es zeigt *erstens*, daß die materialistische Geschichtsauffassung im Blick auf eine bestimmte historische Geschichtsperiode, die kapitalistische Zeit, entworfen ist. Das begründet zugleich eine kritische Haltung ihr gegenüber: Diese Geschichtsauffassung hat ganz sicher das historische Werden im Zeitalter des Kapitalismus in vielem geklärt. Man wird den bestimmenden Einfluß der wirtschaftlichen und der auf ihm beruhenden gesellschaftlichen Faktoren auf die Geschichte und auf das in ihr sich bildende gesellschaftlich menschliche Bewußtsein nirgends, zumal aber in dieser Periode, nicht leugnen können. Wie der gesamte neuere Sozialismus als Theorie und als gesellschaftliche Bewegung angesichts der modernen Technik und Industrie und als die Antithese zu deren Wirtschafts- und Gesellschaftsform entstanden ist, so ist auch die den Marxschen „wissenschaftlichen“ Sozialismus als Ziel der Geschichte begründende materialistisch-ökonomische Geschichtstheorie nur im Horizont dieser kapitalistischen Welt erdacht worden. Ihre ersten Spuren finden sich schon bei Saint-Simon. Auch er hat seine christlich-ethische Idee eines „utopistischen“ Sozialismus in einer 1821 veröffentlichten Analyse des „système industriel“ entwickelt, aber auch für ihn realisiert sich diese Idee in der Ablösung eben dieser kapitalistischen Wirtschaft und Gesellschaft. Und diese ist die historische Voraussetzung auch des Marxschen historischen Materialismus, der eben deshalb nicht das Recht einer absoluten, einzzigültigen Geschichtsbetrachtung für sich in Anspruch nehmen kann. Er teilt wie sein Gegenstück, die Hegelsche Geschichtsphilosophie, die monistische Denktendenz des neunzehnten Jahrhunderts und muß, wie diese,



an der bunten Fülle der historischen Welt, an der Vielfalt der geschichtsbedingenden Faktoren scheitern. Man kann die wirtschaftlich-gesellschaftlichen Elemente als geschichtliche Wirkfaktoren nicht übersehen, aber es ist eine fast unverständliche Vereinfachung der Geschichte, wenn man diese Elemente als den einzig bestimmenden Triebgrund des geschichtlichen Geschehens anspricht. Die materialistische Geschichtsbetrachtung meldet gegenüber der idealistischen die reale Bedeutung dieser Elemente an, aber sie ist eine ebensolche Einseitigkeit wie jene. Besonders im Zeitalter des Kapitalismus und der durch ihn bedingten Gesellschafts- und Bewußtseinsformation hat sie ihren unübersehbaren *heuristischen* Erkenntniswert, entsprechend der bestimmenden Macht der wirtschaftlichen Faktoren. Aber Marx verabsolutiert sie zu der einzig möglichen und richtigen Geschichtsauffassung. Er glaubt zudem, über den Geltungswert von Ideen aus der Einsicht in die Gründe ihres historischen Entstehens und Bewußtwerdens urteilen zu können — die typische Überzeugung des relativierenden Historismus des neunzehnten Jahrhunderts, dem nicht nur die erkenntnistheoretische Scheidung von historischem Werden der Ideengehalte und ihrem Wahrheits- und Gültigkeitsgehalt abhanden gekommen war, sondern auch die Metaphysik des Geistes. Diese allein kann zuletzt den Absturz in den historischen Relativismus verhüten und *hat* ihn in der großen Hegelschen Geschichtsmetaphysik noch verhindert.

*Zweitens* aber: Daß Marx seine Geschichtstheorie an der Realität der „bürgerlichen Gesellschaft“ gewinnt, zeigt schon, wie eng sie einem Grundbegriff *Hegels* und seiner Rechtsphilosophie verbunden ist. Denn nach bestimmten Vorgängern in England und Frankreich während des achtzehnten Jahrhunderts hat Hegel in der bürgerlichen Gesellschaft den „Not- und Verstandesstaat“ gesehen, dessen ganze Tendenz und Rechtsverfassung der Sicherung des bürgerlichen Erwerbs und des Privateigentums in seiner bürgerlich kapitalistischen Rechtsform und Verwertung dient. Für Hegel ist die bürgerliche Gesellschaft der Durchgangspunkt zu dem der wahren, der sittlichen Gemeinschaft dienenden „Staat“, für Marx

dagegen ist die bürgerliche Gesellschaft samt ihrem liberalen Rechtsstaat — und er kennt keinen anderen Staat als diesen Klassenstaat — lediglich die Vorstufe der kommenden klassenlosen und also staatslosen Gesellschaft. Das ist der Zusammenhang mit Hegel, der, hier wie stets, immer auch ein Widerspruch gegen Hegel wird. Schärfer jedoch als Hegel sieht Marx die Bedeutung des Wirtschaftlichen in der bürgerlichen Gesellschaft. Die Nationalökonomie bezeichnet Marx als die „Anatomie“ der bürgerlichen Gesellschaft. Und klarer steht vor seinem Auge das Kommende, das Hegel nur ahnte und leise fürchtete: die Erhebung der Enterbten in dieser Gesellschaft. Hegel glaubt, diese Enterbten durch den Staat zu ihrem Rechte kommen zu lassen, Marx ruft sie zum Kampf gegen den Staat für ihre in der staatslosen Gesellschaft erst sich verwirklichenden Rechte auf.

Die klassische Definition der Marxschen Geschichtsauffassung bringt, wie angedeutet, sein Werk „Kritik der politischen Ökonomie“. Sie lautet wörtlich: „In der gesellschaftlichen Produktion gehen die Menschen bestimmte notwendige, von ihrem Willen unabhängige Rechtsverhältnisse, Produktionsverhältnisse ein (d. h. gesellschaftliche Bedingungen, unter denen die Menschen einer bestimmten geschichtlichen Zeit ihre Güter herstellen, Verhältnisse), die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktionskräfte entsprechen (d. h. ihren technischen Leistungsfähigkeiten). 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 (alle ideologischen, auch die philosophischen und religiösen Bewußtseinsinhalte) entsprechen“. Also: von den wirtschaftlichen Verhältnissen, in denen die in ihnen vergesellschafteten Menschen die wirtschaftlichen Güter mit je besonderen technischen Möglichkeiten produzieren, hängt jede Bewußtseinsstruktur, hängt das gesellschaftliche Bewußtsein bis in die Tiefe des Religiösen und Weltanschaulichen hinein ab. Und so kommt Marx zu seiner Grundthese: „Die Produktionsweise des materiellen (d. h. für Marx: des wirklich-konkret-historischen) Lebens bedingt



den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt“. Das ist die klarste Formulierung, die Marx für seine Geschichtsauffassung gelungen ist. Wirtschaftliche Verhältnisse mit bestimmten technischen Produktivkräften und -weisen — gesellschaftliche Formation — Bewußtseinsgestaltung: das ist die Reihenfolge in streng bedingter Abhängigkeit. Demnach: Grundlegend ist der Stand der Technik. Er erzeugt bestimmte Wirtschaftsformen. Diese bedingen ganz bestimmte Eigentumsordnungen und die mit ihnen verbundenen gesellschaftlichen Macht-, Rechts- und Herrschaftsformen. Je nach deren Stande denkt, empfindet und strebt der Mensch; seine Bewußtseinsinhalte sind also ihrem Inhalt nach von den wirtschaftlichen und sozialen Lebensverhältnissen abhängig in Rechtsempfinden, Moral, Philosophie, Religion. In all diesen Lebensumständen aber steht, leidet, kämpft, denkt und strebt der wirkliche, der jeweilige historische *Mensch*. Ihn hat Marx — wir sehen es jetzt schon und werden es klarer noch sehen — in diesem historischen Prozeß, der ja von Menschen geführt wird und Menschenschicksal bedingt, nicht vergessen.

Aber aus all dem ist auch dieses einsichtig geworden: Die mit dem vieldeutigen Wort „materialistisch“ benannte Geschichtsauffassung hat, ihrer Entstehung wie ihrem Gehalt nach, nichts zu tun mit *naturphilosophischem* Materialismus. Diesen hat übrigens Marx selbst bei seinen damaligen Vertretern, den Vogt, Moleschott und Büchner, die von ihm und Engels als „Reiseprediger“ des Materialismus ironisiert werden, genügend verspottet. „Materialistische“ Geschichtsauffassung heißt ökonomisch-soziologische Geschichtstheorie. Im Gegensatz lediglich zum *Idealismus* Hegels heißt sie „materialistisch“, und das will für Marx sagen: der historischen Wirklichkeit der Gesellschaft entsprechend. Gegen Hegel betont diese materialistische Geschichtsauffassung bei Marx in lapidarer Fassung: „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt: ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt“. Das ist die Gegenthese gegen Hegel. Nicht die Idee ist das Letztwirkliche, wie es aller alte und neue Platonismus bis zu Hegel herab

wollte. Nicht die *Idee* ist der leitende Faktor der Geschichte; besser: nicht der Gang der Idee ist die Geschichte. Nicht die im menschlichen Geschichtsbewußtsein sich vor und zu sich selbst ausbreitende Entfaltung der Idee ist identisch mit der wirklichen Geschichte. Nicht Vernunft oder Idee ist die Wirklichkeit als solche, das Sein des Seienden. Und nicht Schöpfungen, „Momente“ der Idee sind Recht und Staat, Religion und Philosophie. Das war die Welt der Hegelschen Idee, des „absoluten Idealismus“. Gegen sie stellt Marx *seine* Antithesis: den Geschichtsrealismus, den er den „historischen Materialismus“ als Gegentyp des geschichtsphilosophischen „Idealismus“ nennt. Der Grundgedanke von Marx gegen Hegel ist die Leugnung der Identität von Idee und Sein, der Gegensatz zum Hegelschen Ur-satz, daß alles Vernünftige wirklich, alles Wirkliche absolute Vernunft sei. „Sein“ — das heißt für Marx jetzt: die jeweilige historische Sondergestalt von Wirtschaft und Gesellschaft. Die Idee und alles Ideale ist historisch-menschliche Bewußtseinsform und nicht mehr göttlich-absolute Geistigkeit; Ideen und Ideale sind in ihrem historischen Auftauchen wie in ihrer historischen Gestalt durch das Sein, d. h. also für Marx, durch die konkret-geschichtliche Form der jeweiligen Wirtschaft und Gesellschaft, in der die Menschen geschichtlich stehen, leben und produzieren, bestimmt. Der Mensch ist durch und durch geschichtliches Wesen und seine Bewußtseinswelt je und je geschichtlich bedingt und nur geschichtlich gültig. Und dennoch: Die *sozialistische* Ideenwelt ist die *übergeschichtlich* wahre — ein Absolutes in allem relativierenden Wechsel des geschichtlichen Werdens! Dieser innerhalb seines Historismus unbegründbare Anti-relativismus ist Marx freilich nie als Antinomie zu kritischem Bewußtsein gekommen. Wenn, wie bei Hegel, jede zeitgeschichtliche Idee ein Moment der ewigen Idee, des sich in die Geschichte hinein entfaltenden und jedes ihrer Momente doch in sich selbst behaltenden Geistes ist, dann steht das historisch Relative auf absolutem Grunde; dann ist das Telos, das Ende der Entwicklung — bei Marx also die sozialistische Welt — das Vollwirkliche und Letztvernünftige. Aber Marx entzog der Geschichte diesen Boden des Absoluten.



Ein tief Hegelscher Einschlag bleibt dennoch auch in der Marx'schen Geschichtstheorie als der Gegenthese gegen Hegel: die *dialektische* Entwicklung der Gesellschaft durch ihre Widersprüche, wie Marx sagt, d. h. durch die wirtschaftlich-sozialen Gegensätze hindurch; durch die Gegensätze zwischen Kapital und Arbeit, zwischen Bourgeoisie und Proletariat, durch die Klassegegensätze, die den Klassenkampf bedingen. Für Hegel waren die Gegensätze Momente der Idee, der objektiv geschichtlichen Weltvernunft, bei Marx sind sie die realen Widersprüche gesellschaftlich-sozialen Seins geworden.

Und dann das eben angedeutete Hegelsche teleologische Motiv: So mechanisch-kausal im Sinne des Positivismus des neunzehnten Jahrhunderts die Geschichte nach Marx zu verlaufen scheint, sie ist doch durchaus nicht ein nur mechanischer Ablauf. Denn dieser Ablauf ist doch gar sehr „vernünftig“, würde Hegel sagen — und Marx hat es von ihm zeitlebens beibehalten. Es gibt auch für Marx eine Vernunft in der Geschichte, die sich durch alles Antagonistische, durch alle Gegensätzlichkeit hindurch behauptet. Es gibt ein Telos, einen Sinn und eine Sinnverwirklichung in der Geschichte. Das bleibt für Marx ebenso bestehen wie für Hegel, obwohl doch, wie gesagt, Marx die Hegelsche Geistmetaphysik von der Entfaltung der objektiven Vernunft in der Geschichte und durch sie hindurch abweist. Durch eben diese Abweisung hat Marx seiner Geschichtstheorie das Metahistorische, das Metaphysische genommen, auf dem allein sie stehen kann. Aber geblieben ist die Kryptometaphysik, die nicht mehr von Metaphysik spricht und nicht mehr um sie weiß und sie dennoch verborgen beibehält.

Der Gegensatz zwischen Hegel und Marx ist nun wohl bei allem Gemeinsamen zwischen ihnen klar. Der Protest von Marx gegen Hegel lautet: Das Sein der Gesellschaft bestimmt die Idee, nicht die Idee das Sein der Gesellschaft.

Diese Grundüberzeugung wird verständlich aus der geistigen Situation der Zeit nach Hegels Tode (1831). Hegels Philosophie hatte, wie Engels einmal formulierte, ein Janusgesicht. War wirklich, wie Hegel selbst glaubte, in dieser Philosophie der Weltgeist

zur Erkenntnis seiner selbst, in der Erschöpfung und Umfassung seines ganzen Inhalts, gekommen, dann konnte man nur bei dem Erreichten, auch bei dem jetzigen Staat, verharren und es ausbauen. So dachten mit Hegel seine konservativen Interpreten, die Hegelsche Rechte. War das geschlossen-abgeschlossene *System* das Wesen der Hegelschen Philosophie, dann war alles in Erkenntnis und Leben vollendet. Wenn aber die *Dialektik*, der Prozeß, nicht das fertige System, sondern das historische Werden das Entscheidende wurde, dann mußte die Zeit revolutionär sich gegen das Bestehende erheben. Und das tat die Hegelsche Linke und mit ihr Karl Marx. Sie taten es aus Gründen philosophischer Einsicht in das Weitergehen der Dialektik, die also die Setzung ihrer Gegensätze noch nicht abgeschlossen und ihre Einigung noch nicht erreicht hatte. Wenn aber die wirtschaftlichen Verhältnisse das tiefste, alles andere tragende Fundament der Gesellschaft sind, dann ist es mit der *politischen* Revolution noch nicht genug. Denn diese wälzt ja nur den juristischen und politischen Überbau über den wirtschaftlichen Verhältnissen um, nicht aber, wie die *soziale* Revolution, diese Verhältnisse in der Tiefe, die wirkliche Wirklichkeit der Gesellschaft. Eine politische Revolution, die nicht zur sozialen durchdringt, die also nicht die wirtschaftlichen und mit ihnen die gesellschaftlichen Verhältnisse revolutioniert, bleibt auf halbem Wege. Von der Änderung der Wirtschaftsform erst hängt die Änderung der Gesamtgesellschaft ab.

Marx hat, so hörten wir, die absolute, die objektive Vernunft in der Geschichte, wie Hegel sie vertrat, abgewiesen. Sie war für Hegel die göttliche Vernunft. Aber Marx *weiß* um Vernunft in der Geschichte. Das hörten wir gleichfalls. Ist es nicht mehr die göttliche Vernunft, sind es menschliche, nur menschliche Verhältnisse, um die es in der Geschichte der Menschen geht, dann kann es in ihr auch nur die Vernunft der Menschen geben: nicht die abstrakt-allgemeine Gattungsvernunft der Menschheit, wie Feuerbach in einer positivistisch gewendeten Hegelschen Abstraktion wollte, sondern die Vernunft der historisch vergesellschafteten, der kon-



kret-geschichtlichen Menschen. So steht der Mensch in der Geschichte in seiner realen, d. h. konkret historischen Wirklichkeit.

Und noch ein Hegelscher Grundbestandteil erhält sich in der Marx-schen Geschichtsauffassung: „Eine Gesellschaftsformation“, schreibt Marx in der „Kritik der politischen Ökonomie“, „geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie reif genug ist; und neue (gesellschaftliche) Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen (die wirtschaftlichen) Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet sind“. Also die Hegelsche Überzeugung in Marxscher Form: die Idee zeugt in bestimmter Zeit das Moment ihres Gehaltes ganz aus, das für diese Zeit bestimmt, für das die Zeit reif geworden ist. Daraus dann die richtige Konsequenz für Marx: „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“. So muß es ja sein, wenn das Sein, d. h. die gesellschaftliche Wirklichkeit, der Grund für den Inhalt des Bewußtseins, also auch für die Plan- und Willensidee, für die politisch-gesellschaftliche Zielsetzung oder Ideologie ist. Ideologie bedeutet für Marx nicht Phantastik, sondern eine Zielvorstellung, die von realen gesellschaftlichen Machtverhältnissen getragen und vorangetragen wird. Ideologie ist immer Ausdruck des Machtwillens konkreter geschichtlich vergesellschafteter Menschen, Ideologie ist selbst Macht. In der heutigen Soziologie hat Karl Mannheim diesen Ideologiebegriff von Marx vertieft. „Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung“, so führt Marx seinen historischen Materialismus weiter, „geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen (die Technik also mit der Gesellschaftsform), oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten... Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein. Mit der Ver-

änderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau (in Recht, Staatsauffassung, Moral, Philosophie, Religion) langsamer und rascher um.“ Mit anderen und in unseren Worten: Die von der sozialen Revolution ergriffenen Menschen ändern ihre Ideen und Ziele. Die Widersprüchlichkeit im Bereich des realen gesellschaftlichen Lebens ergreift die Vorstellungen der Menschen und drängt ihren Willen in neue Bahnen, zu neuer Wirtschafts- und Gesellschaftsgestaltung, damit aber zu neuen Bewußtseinsgehalten. Das Proletariat lehnt etwa das Christentum ab, weil es seiner gesellschaftlichen Lage nichts mehr sagen kann. Der *Wille des Menschen* ist also aus der Geschichte nicht ausgeschaltet, er *wirkt* in ihr.

Gegen Hegel betont Marx in aller Schroffheit: „Ideen können überhaupt nichts ausführen“. Aber dieser Anti-Idealismus übersieht trotzdem nicht die „Ideen“ als geschichtlich wirksame Real-faktoren; nicht zwar Ideen im metaphysischen Voll- und Tiefsinn der Hegelschen „Idee“ als der in platonisch-abendländischer Tradition geschauten Wirklichkeit der Wirklichkeit, nicht Ideen als metaphysische Wirkmächte des geschichtlichen Lebens, sondern Ideen in der vermenschlichten Realität menschlicher Zielvorstellungen und willentlicher Zielsetzungen. *Diese* Ideen werden in der Geschichte wirksam durch den Willen der die Geschichte vollführenden *Menschen*: „Zum Ausführen der Ideen bedarf es der Menschen, welche eine praktische Gewalt aufbieten“; „alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch“. Man beachte die geistesgeschichtliche „Umstülpung“ und die Tragweite ihrer Bedeutung, die Marx auch hier vollzieht: Der *vita contemplativa* der Philosophen, die die Welt nur „interpretieren“, setzt Marx eine *vita activa* entgegen, in der die Menschen die Welt „verändern“. Und da diese „Praxis“ erst die „Theorie“, die „Ideologie“ bedingt, so ist das alte Verhältnis von *βίος θεωρητικός* und handelndem Leben vertauscht, dem Aristoteles im Abendland die Geltung begründet hatte: Jetzt ist es die *vita activa*, aus der die *Theoria* der Ideenwelt sich erst ergibt, und nicht mehr umgekehrt. Engels hat



die „Wechselwirkung“ betont, in der handelnder Menschenwille und menschliche Ideologie mit den Produktions- und Gesellschaftsverhältnissen, die ihrerseits wiederum von der „Praxis“ der geschichtlichen Menschen gestaltet sind, sich verbinden zur Bildung und Entwicklung des gesellschaftlich-geschichtlichen Lebens.

In diesem Geschichtsprozeß nach Marx folgen in weltgeschichtlicher Perspektive einander die asiatische Produktionsweise mit ihrer Barbarei, die antike mit der Sklaverei, die feudal-mittelalterliche und ihre Leibeigenschaft, die modern-bürgerlich-kapitalistische mit ihrem Lohndienst. Und in allem das Hegelsche Moment: Jede frühere Gesellschaftsordnung trägt die Keime der folgenden so lange in ihrem Schoße, bis diese folgende fähig wird zur Sprengung der vorhergehenden. Die Geschichte hält sich als Fortschrittsprozeß von Gegensatz zu Gegensatz, also in ihrem dialektisch-antagonistischen Prozeß durch — wie bei Hegel.

Dabei bleibt man nun meist in der Interpretation der Marxschen Geschichtstheorie stehen, wenn man sich überhaupt die Mühe macht, ihre Gedankenfundamente so weit aufzudecken. Und doch ist das noch nicht die letzte Tiefe dieser Geschichtsauffassung. Wir sagten schon: Der Mensch ist von Marx im geschichtlichen Werden nicht vergessen und der menschliche Wille nicht aus ihm entfernt. Um den *Menschen* als Wirklichkeit in der Geschichte und um den *Menschen* als Ziel der Geschichte geht es Marx, also nicht um den nur reflektierenden, sondern um den handelnden, den sein historisches Dasein „produzierenden und es revolutionierenden“ Menschen. Das ist aber immer der *konkrete* Mensch, nicht, wie wir schon, um Marx historisch abzuheben, sagten, die *Idee* Mensch, wie bei Hegel, auch nicht die *Gattung* Mensch, wie bei Feuerbach. Das sind ja unwirkliche Abstraktionen des Menschseins. Zur „wahren Wirklichkeit des Menschen“ in der Geschichte wollen seine Studien vordringen. Das ist das Ziel all seiner früheren Arbeiten. Marx will in seiner ökonomisch-sozialen Tendenz das gleiche, was Kierkegaard in seiner ganz anderen philosophisch-religiösen Anthropologie will: nicht den allgemeinen, den gar nicht existierenden, sondern

den wirklich existierenden, konkreten, geschichtlichen Menschen in seiner wirklichen Wirklichkeit und in seinem Handeln und Leben, in dessen Vollzug er existiert und sich selbst in seinem geschichtlichen Sosein, wie Marx immer sagt: „produziert“.

Dieser Mensch ist für Marx kein bloßes Milieuprodukt. Er selbst produziert ja sich selbst in den jeweiligen geschichtlichen Formen seiner Vergesellschaftung, so sehr diese den Inhalt seiner *Bewußtseinswelt* von sich abhängig macht. Gewiß hat Marx, wie er sich rühmt, Hegels Dialektik „umgestülpt“, und Hegel, der auf „dem Kopfe steht“, auf „die Füße gestellt“. Das will, wie wohl genügend betont ist, besagen: Marx hat die Ideenbildung als Produkt des vergesellschafteten Menschen, nicht den Menschen als von der Idee erzeugtes Moment dieser Idee verstanden, aber er hat ihn damit zugleich als wirklich-historischen Menschen in seinem jeweiligen Wollen, Handeln und von historisch bedingten Ideen gelenkten Wirken gesehen und gewürdigt.

Auch sein Fragen gilt mithin der philosophischen Urfrage: „Was ist der Mensch?“ Auch ihm ist Philosophie zuerst Anthropologie, wie sie es Feuerbach war; aber Lehre vom wirklichen Menschen in seiner jeweiligen gesellschaftlichen Verschiedenheit, also nicht in der von Feuerbach angenommenen allgemeinen Gleichheit des alle historischen Qualitäten verwischenden Gattungsmenschen; dieser ist für Marx genau so allgemein-unwirklich, so wenig in sich selbst existierend, wie der als Moment der Weltvernunft konzipierte Mensch Hegels.

Da aber Marx den Menschen primär als handelnden Menschen sieht, muß er, der Willensmensch Karl Marx, auf des Menschen konkretes Wollen in der Geschichte achten. Dieses Wollen ist — wir wissen es — das je und je die eigenen gesellschaftlichen Verhältnisse umwälzende Wollen des Menschen. Auch beim reifen Marx, im „Kapital“, begegnet man Seite um Seite dem wirklichen, dem arbeitenden, rechnenden, leidenden, umwälzenden Menschen: dem exploitierenden Bourgeois und dem exploitierten Proletarier. Es gibt für Marx keine historische Gesetzlichkeit an sich, es gibt



den historischen Zusammenhang nur mit und durch den ihn schaffenden Menschen und dessen Willen.

Die Frage „Was ist der Mensch?“ ist für Marx zunächst — aber auch nur zunächst — die andere: „Wie ist der historische Mensch?“ und noch spezieller: Wie ist der Mensch heute, in seinen gegenwärtigen historisch-gesellschaftlichen, also kapitalistischen Verhältnissen? Er ist, so antwortet Marx in seiner Analyse des Kapitalismus, mit seiner eigenen geschichtlichen Wirklichkeit in Widerspruch geraten. Die Marxsche „Kritik der politischen Ökonomie“ hat das auf eine sehr klare theoretische Einsicht gebracht. Sie lautet kurz: Der Mensch ist abhängig geworden von Verhältnissen, die er selbst geschaffen, von der Technik und von der gesellschaftlichen Struktur, in der diese als Wirtschaft betrieben wird, mit einem Wort, er ist abhängig geworden vom Kapital, von der zwischenmenschlichen Wirtschafts- und Gesellschaftsform, in der allein die im Privatbesitz stehenden Produktionsmittel Gewinn abwerfen können. Das Kapital fesselt ebenso sehr seinen Besitzer, den Unternehmer, wie den nur seine Arbeitskraft besitzenden Arbeiter. Es verknecdet den Menschen überhaupt, speziell macht es den Proletarier zu dem modernen Lohnsklaven, der, um leben zu können, seine Arbeitskraft, d. h. aber konkret, sich, den Menschen selbst, auf dem Arbeitsmarkt anbieten und verkaufen muß, und zwar verkaufen unter Bedingungen, die nicht er wählen kann, sondern die von der Konjunktur der Wirtschaft, d. h. von den gerade geltenden Bedingungen der Mehrwerterzeugung abhängen. So abhängig ist der heutige Mensch von Verhältnissen geworden, die er doch selbst geformt hat. Technik und Gesellschaft — sein Werk — beherrschen ihn, der doch ihr Gestalter ist! Die Sache und die Institutionen, die er schuf, sind über ihn, den Menschen, Herr geworden.

Aber eben hier wird offensichtlich, daß Marx sich mit der *historischen* Frage nach dem „Wie ist der Mensch?“, nach der faktischen Wirklichkeit des heutigen Menschen, nicht begnügt. Hier zeigt es sich, daß Marx auch die andere, die Wesens-Frage stellt und auf sie eine Antwort hat: „Was ist der Mensch?“ Was ist sein *Wesen*?

Denn was bedeutet es anders, wenn Marx gegen den Widerspruch protestiert, in dem der Mensch von heute zu den menschlichen, d. h. doch: zu den für den Menschen sein *sollenden*, den für ihn *sinn-*gemäßen Verhältnissen steht, zu den Verhältnissen, die seinem Wesen als Mensch entsprechen! Marx redet ja von einer „Selbstentfremdung“ des Menschen, also von einem Widerspruch gegen sein Sein als Mensch, gegen die Humanitas, die Idee Mensch, die er in seinem Sein trägt. Dieses Wesen soll in der Geschichte des Menschen zur Verwirklichung kommen. Das Wesen des Menschen ist der Sinn der Geschichte, und die Revolutionierung der den Menschen mit sich selbst entfremdenden Verhältnisse seines Daseins, die Revolutionierung der Gesellschaft durch den Sozialismus dient dem *Sinn* der Geschichte, der Heraufführung des wahren Menschseins. Dieser Wesensbegriff vom Menschen und dieser Bezug der Geschichte auf das sinnvoll dem Wesen Mensch entsprechende Sein des Menschen ist der tiefe idealistische Rest, das verschwiegene Ethos in der Marxschen Lehre vom Menschen und in seiner Geschichtsauffassung. Der Wesensbegriff vom Menschen, wie ihn Marx vertritt, ist kein bloß ontologischer Seinsbegriff vom faktisch geschichtlichen Menschen, er ist darüber hinaus ein normativ axiologischer Sinn- und Normbegriff vom überzeitlich-absoluten Wertsein des Menschentums in aller Geschichte.

Die Sorge also um den *Menschen*, um seine Wesensechtheit — dieses *idealistisch*-humane Ethos — beseelt Marx in der Tiefe und ist der Tiefengrund auch seiner sogenannten „materialistischen“ Geschichtsauffassung. Der Mensch soll nach einem frühen Wort von Marx „das höchste Wesen für den Menschen“ sein, also von Verhältnissen befreit werden, in denen diese sein Herr, nicht er der Herr der Verhältnisse und ihrer Technik, ihrer Produktionskräfte ist. In der sozialisierten Produktion und der ihr entsprechenden klassenlosen Gesellschaft, in der nicht eine die Produktionsmittel besitzende Klasse mehr über eine diese nicht besitzende und also von ihnen abhängige Klasse herrscht, wird es so sein; und sie ist darum von Marx mit dem dem deutschen Idealismus entlehnten



Wort als „Reich der Freiheit“ bezeichnet worden. Wenn man Feuerbach den „verlorenen Sohn“ des deutschen Idealismus genannt hat, weil er Hegels Idee durch die Gattung Mensch ersetzte, so kann man auch Marx so nennen, weil er an die Wesenserfüllung des Menschseins glaubte, auch dann noch, als nicht mehr die Idee, sondern die wirtschaftlich-gesellschaftlichen Verhältnisse für ihn der Traggrund der Geschichte geworden waren. Auch jetzt noch war das echte Sein des Menschen der materialistischen Geschichtsauffassung idealistisches Ziel.

Es ist die Hegelsche Negation der Negation, die die Position des wahren, des wesentlichen Menschentums, der Humanität des Menschen ergibt. Diese in die Position umschlagende Hegelsche Negation erweist also auch für Marx, um mit Hegel zu sprechen, ihre „ungeheure Macht“ in der Geschichte. Sie erweist sie im Dienst des wirklichen Menschentums. Sein negiertes Menschsein negiert der proletarische Mensch, setzt es also als sein wirkliches Menschsein, wenn die, die es ihm nehmen, die „Exploiteurs“, nun ihrerseits „exploitiert“ werden, wenn die Produktionsmittel, die sie dem Proletarier vorenthielten und mit seiner Arbeitskraft betrieben, ihnen genommen werden. Dem Arbeiter nahmen sie das *Menschentum*, indem sie ihm seine Arbeitskraft als Ware abkauften, als Ware, die dieser aus Daseinsnot ihnen überlassen mußte. Aber diese Arbeitskraft war doch nichts Sachliches, sie war etwas sehr Persönliches, sie war der Mensch selbst, von dem sie nicht abtrennbar ist. So wurde er selbst, er, der Mensch, zum Mittel, zur Ware, an der man verdient. Aber die Geschichte wird die Erlöserin, die Heilbringerin sein; sie wird diese Negation des Menschen im arbeitenden Menschen wieder negieren, wird das Menschentum im Proletarier, aber auch im Kapitalisten verwirklichen, wenn sie die kapitalistische Wirtschafts- und Gesellschaftsform wieder negiert, wenn im dialektischen Gang der Geschichte der Individualismus des Besitzes der Produktionsmittel in deren Allgemeinbesitz umschlägt. Dann kann es ja keine Herrschaft von Menschen über Menschen durch den Alleinbesitz dieser Machtmittel mehr geben. Nicht der Sozialismus,

sondern der Mensch als Mensch ist das Ziel der geschichtlichen Bewegung. *Der Sozialismus ist das Mittel zur Befreiung des Menschen, der Ziel und Sinn der Geschichte ist.* Im Sozialismus wird der Mensch den Menschen im Menschen achten; dann ist Besitz und Macht nicht mehr wertvoller als der Mensch, der durch Besitz und Macht versklavt wird. Im Sozialismus ist der Mensch befreit im Kapitalisten, der nicht mehr den Menschen und auch sich selbst in seiner Abhängigkeit vom Produktionsprozeß zum Mittel degradiert, und im Proletarier, der nicht mehr nur als Mittel benutzt wird.

Diesen *ethischen Gehalt* des Sozialismus gilt es als sittliche, das ethische Bewußtsein und Gewissen des Menschen bindende Idee, als ein Seinsollendes, *anzuerkennen*. Dann erst kann eine grundsätzliche, und das heißt eine über das Wirtschaftliche sich erhebende und zum Menschlich-Sittlichen vorstoßende Kritik am Sozialismus einsetzen; und sie *muß* sich vollziehen gerade dann, wenn der Sozialismus als eine Angelegenheit sittlichen Menschentums, wie er selbst es sein möchte, verstanden wird. Diese sittliche Idee des Sozialismus stellt das persönliche Menschsein in der Gemeinschaft persönlicher Menschen zum ethischen Postulat. Und dieses selbst ist in seiner sittlichen Geltung unabhängig von der geschichtlichen Entstehung und historischen Ausgestaltung des Sozialismus als eines Gesellschaftsentwurfs. Als Gesellschaftsbild ist der Sozialismus — darauf ist schon hingewiesen — historisch bedingt durch die Technisierung und Mechanisierung des modernen Wirtschafts- und Gesellschaftslebens mit seiner Vermassung des Menschen, namentlich des proletarischen Menschen. Im Hinblick auf die Degradierung des Menschen zum bloßen Mittel im Wirtschafts- und Gesellschaftsprozeß und auf die Entwertung der Person in und zugunsten der Masse trat der Sozialismus als *Idee* mit sittlicher Wucht vor das ethisch-humane Gewissen des Abendlandes; jenes Abendlandes, das als Heimat des Kapitalismus wie des Sozialismus in unlöslicher, wenn auch vielfach nur noch unterirdischer, d. h. mehr oder weniger unbewußter Verbindung mit der christlichen



Wertung der Person des Menschen als höchsten irdischen Wertes stand. Die Beschränkung des europäischen Sozialismus auf die Arbeiterfrage, auf das Verhältnis von Kapital und Arbeit, auf das industrielle Problem, ist also historisch bedingt und verständlich. Die sozialistische *sittliche Idee* aber greift über diese historisch beschränkte Form des Sozialismus hinüber und stellt ein allgemeinemenschliches Problem des ethischen Bewußtseins zur Frage.

Und dieses Bewußtsein fragt: Ist nicht der Sozialismus in seiner marxistischen Prägung wieder eine Herrschaftsform, in der gegenüber der kapitalistischen nur die Rolle vertauscht ist, wenn nun statt der einzelnen Bourgeois in der „Diktatur des Proletariats“, wie sie Marx als gesellschaftliche Übergangsform vom Kapitalismus zum Sozialismus fordert, die Klasse der Proletarier über Menschen herrscht, die durch sie zu klassenlosem und damit sittlich-menschlichem Dasein befreit werden sollen? Wird nicht hier Macht über Menschen ausgeübt, die sich *nicht* selbst bestimmen, Macht im Interesse sittlichen Menschentums in sittlicher Gemeinschaft? Ist nicht auch dies ein Symptom kollektivistischer Personenwertung, daß der Gesellschaft als solcher das Recht über Personen eingeräumt wird? Marx hat diese Frage nicht beantwortet.

Und auch auf eine andere, ebenso grundsätzlich-ethische Frage gab Marx die Antwort nicht: ob der bloße Wechsel der Institutionen und Formen von Wirtschaft und Gesellschaft den *Menschen* befreit und innerlich zum Menschen macht, ob neue Sachverhältnisse die Beziehung von Mensch zu Mensch allein schon ändern können, ob das alles nicht nur Bedingung ist, unter der das andere erst angestrebt werden kann: die Erziehung zum Menschsein als Person und von Person zu Person.

Daß der Mensch nicht Mittel, sondern Selbstzweck, Wert in sich selbst sei, mehr als Sache und über ihr stehend, — das ist idealistisches Ethos bei Marx. Ein neuerer ethischer, an Kant anknüpfender Sozialismus hat dieses Ethos auch an Marx hervorgehoben. Es ist im Grunde eine christliche, wenn auch säkularisierte Würdigung des Menschen im neuzeitlichen Sozialismus.

Zu diesem ethischen Ziele ausgerichtet erscheint auch der Klassenkampf in ethischem Aspekt. Er ist Notwehr des Menschen um seines Seins, seiner menschlichen Würde und des menschlichen Gutes willen, das ihm genommen ward und ohne das er nicht Mensch sein kann. Man begreift aus diesem Ethos die Zähigkeit, mit der auch der heutige Sozialismus am Klassenkampf festhält; gerade weil für ihn Klassenkampf nicht Selbstzweck, sondern ein ethisches Notwehrmittel im Dienste eines ethisch-humanen Zieles darstellt.

Wenn aber Marx in seiner Geschichtsanschauung den *Menschen* am Werke sieht, dann ist seine Geschichtsauffassung kein Mechanismus, dann kann er an den *Menschen* appellieren, und er hält zugleich, trotz des Aufgebens der Hegelschen Geistmetaphysik, auch an einem objektivistischen, d. h. an einem im Gesellschaftsprozeß sich verwirklichenden Ethos, an einer sittlichen Vernunft in der Geschichte fest. So ist auch Marxens Positivismus, wie aller Positivismus, *Metaphysik* trotz alles Tatsachenrealismus. In seiner Geschichtstheorie birgt sich ein Metahistorisches. Marx sieht mit jeder neuen und anderen Gesellschaftsform von den objektiven Wirtschaftsfaktoren her ein neues und anderes Ethos aufsteigen, das dann selbst wieder geschichtlich wirksamer Faktor wird durch den geschichtlichen Menschen, der es lebt und in die Gesellschaftsordnung hineinlebt.

Aber hier stellt sich eine dritte Frage, die Marx ebenso unbeantwortet lassen mußte wie Hegel. Ist der Mensch, konkret das einzelne Individuum, bei Hegel Moment der allgemeinen, objektiven Vernunft in der Geschichte, so ist er bei Marx Exponent dessen, was bei ihm an die Stelle der Hegelschen Vernunft, der Idee, getreten ist, der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse. Dann aber erhebt sich die Frage, die einst Kierkegaard an Hegel stellte, auch Marx gegenüber: Ist ganz persönliche, einsamste, existentielle Entscheidung noch möglich? Kann Hegels Panlogismus und kann Marxens Sozialismus noch personal sein? Ist der von Hegel und von Marx ganz gewiß nicht übersehene Mensch mehr als nur ein Instrument im Geschichtsprozeß? Ist er mehr als Durchgang, sei es



Gottes bei Hegel, sei es der gesellschaftlichen Mächtigkeiten, in denen er wirkt, bei Marx? Weder Hegel noch Marx geben darauf eine eindeutige philosophische Antwort. Hegel sprach davon, daß der Mensch nur „Accidenz der Allgemeinsubstanz“ sei im geschichtlichen Weltprozeß, und schon zu Hegels Zeiten, viel drängender noch in seiner Schule, taucht dieses Problem der Personalität des Menschen in der Frage nach der persönlichen Unsterblichkeit auf. Marx sieht den Menschen gewiß nicht als bloß passives Milieuprodukt, aber er sieht den aktivistischen Willen des einzelnen doch hineingebunden in die Notwendigkeiten der Gesellschaftsverhältnisse und ihrer Ideologien. Marx wie Hegel beseelt ein *Glaube*, der Glaube an den Wert der Humanität in allen Menschen, im Menschen *überhaupt*. Aber bei Hegel wie bei Marx, in der idealistischen wie in der materialistisch-ökonomischen Geschichtsauffassung, tritt die existentielle Personalität in ihrem jeweils eigenen, auf keine allgemeinen, idealen oder realen Faktoren zurückführbaren Eigensein und in ihrem Eigenhandeln in ganz persönlich-einmaliger Entscheidung zurück: bei Hegel vor dem Ganzen des Volksgeistes, in den der einzelne aufgenommen ist, bei Marx vor der Gesellschaft, in der er als Teilstück trotz und in all seiner Aktivität steht. Was er tut, tut er als Exponent dieses übergreifenden Ganzen — hier wie dort, bei Hegel wie bei Marx.

Der junge Marx forderte geradezu, alle Eigenkräfte, die „forces propres“ der Individuen nur als gesellschaftliche Kräfte zu erkennen und zu organisieren und damit die Besonderheit der Persönlichkeit in die Allgemeinheit der Gesellschaft aufgehen zu lassen. Deutlich zeigt hier das europäische Massenproblem in seiner Frühzeit schon die Neigung zu einer kollektivistischen Beantwortung. Sie aber ist unvereinbar mit einem personalistischen Sozialismus, der bei Marx trotz seines humanen Ethos und in seiner Hegelschen Denkrichtung nicht eindeutig begründbar ist.

Aber der Marxsche Glaube an den ethischen Sinn der Geschichte gebietet dem Menschen, den Weg durch die historische Wirklichkeit wirklich zu gehen und die Elemente aufzugreifen, die den Sinn und

Gehalt dieser Wirklichkeit verkörpern. Nach Hegel wie nach Marx kann niemand seine Zeit überspringen. Eben dies, daß der Proletarier ganz in seine Gegenwart gebannt ist, dennoch aber in seinem Klassenkampf seine Gegenwart zur Zukunft, zu einer bestimmten und gewiß kommenden Zukunft führt, ist sein hartes, aber auch sein erlösendes Schicksal. Er ist der Mensch der Spannung, ganz im Gegenwärtigen stehend, ganz aber auch auf das in seiner Gegenwart sich anbahnende Kommende ausgerichtet, zu ihm transzendierend. Er ist der Mensch des Müssens, für den dieses Müssen aber eine Hoffnung birgt und zu deren Verwirklichung ihn die Weltgeschichte beruft. Das ist der Glaube in der Tiefe des Marxschen dialektischen Rationalismus, das ist zugleich der allem billigen Utopismus widerstreitende Realismus von Marx. Es ist gleichzeitig der ethische, an den geschichtlich-gegenwärtigen Menschen als Exponent seiner Gesellschaftsklasse ergehende Aufruf, der Forderung der Zeit, der gesellschaftlichen Situation sich verantwortlich zu wissen und sich darin zu bewähren.

Das eröffnet einen tiefen Blick in seine *Seele*: den Blick in seine ethischen Erwartungen und den Blick in seine Gläubigkeit. Er glaubt nicht mehr an Gott, aber an den Menschen und an die Ideologie im menschlich-geschichtlichen Geschehen. Und diesem Glauben entspringt sein Hoffen. Er teilt es mit dem uralten Glauben des Volkes, dem er entstammt. Er nimmt teil am Prophetentum seines Volkes. Die eschatologische Heilserwartung der Propheten vom Reich der Gerechtigkeit und des Friedens — in diesem Sohn des neunzehnten Jahrhunderts ist sie säkularisiert, aber sie ist da. Wie er glaubt an den Menschen, wie er ihn liebt und geehrt wissen möchte, so hofft er auf die Vernunft im Menschenreich. Aber Glaube, Hoffnung und Liebe — eben dem *Menschen* sind sie gewidmet. Das ist ein hohes humanes Ethos, aber er ist auch *nur* dieses. Es ist der ganze Säkularismus der Gottentsetzung durch den Menschen. Nicht mehr von oben bricht das Reich Gottes in die Menschenschöpfung ein: in der Geschichte schafft der Mensch selbst sich sein Heil, ein rein menschliches Reich der Humanität, erkämpft vom Menschen in seiner Ge-



schichte und mit seinen menschlichen Mitteln, nicht mehr, wie im Prophetismus Israels, erwartet von Gottes Gnade. Der Mensch ist seines Glückes Schmied, der homo faber seines eigenen Fatums. Es ist der neue Glaube der neueren Zeit: der Mensch selbst sein Erlöser aus Unterdrückung und Versklavung zu einem Reich der Freiheit, wie es ein säkularisierter Chiliasmus auch bei Kant, bei Fichte und Hegel erwartet hatte, wenn hier alles auch noch im Lichte einer philosophischen, doch von des Menschen Vernunft entworfenen Gottesidee leuchtete, Erlöser und — am Ende — Erlöster in einer Person ist das Proletariat in seiner geschichtlich-irdischen Wirklichkeit. Dieses Proletariat — das ist nur der „Messias“, der wohl den Frieden bringen wird, aber ihn nur bringen kann durch das „Schwert“, den Klassenkampf. Der geschichtliche Mensch selbst ist der „Messias“, der, universal, allen das „Heil“ bringt, das rein irdische Heil für die Menschen aller Klassen durch die Aufhebung der Klassenunterschiede und -gegensätze in der klassenlosen Gesellschaft, in der jeder als Mensch geachtet ist und leben kann. Der Sinn des Klassenkampfes ist ja ein ethischer: das Menschentum aller, das in der Klassengesellschaft verleugnet wird. Und der *Klassenkampf* selbst, der dieses objektivistische Ethos heraufführt, ist eine dialektisch-historische Notwendigkeit in der Bewegung der menschlichen Geschichte, gründend im Wesen jeder auf den Klassengegensatz aufgebauten menschlichen Gesellschaft: „Eine *unterdrückte* Klasse ist Lebensbedingung jeder auf den Klassengegensatz begründeten Gesellschaft“ — so ist es die historische Einsicht von Marx, und ihr gesellt sich ein aus dem Idealismus ererbter Glaube an eine Vernunft in der Geschichte, auch mit ihren Gegensätzen. Denn der dialektische Antagonismus *erreicht* im Gang der Hegel-Marxschen Dialektik die Synthesis, die Einigung aller Gesellschaftsglieder in der klassenlosen Gesellschaft und ihrer universalen Humanität. Der proletarische Klassenkampf steht somit im Dienst dieser den Menschen als solchen befreienden und ihn zum Menschen erhebenden Idee. Das ist die humanitäre Kulturmission des kämpfenden Proletariates, das für alle, für den Menschen als Menschen, den Kampf führt. Das Proletariat ist der Er-

löser, der stellvertretend für alle den Kampf um das Menschtum aller auf sich nimmt.

Wenn aber Marx in dieser Weise das Proletariat allein als den Träger der neuen menschlichen Kultur in einem höchsten Wert- und Seinsurteil anspricht, dann kündigt sich auch hierin eine des religiösen Inhalts entleerte Apokalyptik, wie sie lange schon in Marx gesehen wurde, von Johannes Plenge, Paul Tillich u. a., besonders auch von der russischen Emigrantenphilosophie. Das Proletariat ist ein neues „ausgewähltes Volk“, dem nicht mehr ein Gott in der Geschichte und ein Herr über die Geschichte die historische Bestimmung zuweist, sondern ein von der religiösen Transzendenz gelöster menschlicher Geschichtsprozeß. Auch das ist ein von Marx mit Engels und, in bestimmter Nuancierung, auch mit Lassalle geteilter Glaube, daß die Proletarierklasse allein die geistige *Fähigkeit* in sich trägt, zum Erlöser zu werden. Marx wußte längst vor dem „Manifest“ und vor dem „Kapital“ um den menschlichen Adel der Arbeiterbewegung. In Karl Marx lebte die „dämonische Gewißheit“, daß sein Ruf von einer ganzen Menschenklasse nicht nur gehört, sondern freudig und folgebereit aufgenommen werde. Es war der Glaube eines Eroberers, der nur dann aus seiner Psyche verstanden werden kann, wenn man in ihr eine metaphysische Überzeugung lebendig sieht. Ja, man kann in einem gewissen Sinn hier von einer *religiösen*, d. h. von an einer auf ein Unbedingtes bezogenen Haltung Marxens sprechen. Im russischen Marxismus ist sie den religiösen Tiefen der Volksseele begegnet; und nur daraus erklärt sich der ungeheure Elan des Bolschewismus im Russentum, wie beste Kenner der russischen Seele uns gezeigt haben: Simon Frank und Fritz Lieb, Nicolai Berdiajew und Fedor Stepun, und prophetisch schon Dostojewskij in seinem Dämonen-Roman. Gerade auch den russischen Geist interessiert über alles der Mensch und des Menschen Geschichte, aber beides immer in seinem Bezug zum Absoluten, wie es die Religion glaubend, die Philosophie denkerisch ergreift, der marxistische und bolschewistische Säkularismus aber rein immanent-welthaft deutet.



Die stille metaphysische Überzeugung von Marx ist — und das lebt in aller Religion — ein Glaube an einen Totalsinn des Gegenwärtigen und — da dieses mit dem Vergangenen für seine geschichtliche Schau in notwendiger Verbundenheit steht — auch des Gesamtweltgeschehens überhaupt. Jetzt, in diesem Äon, in dieser seiner Zeit, enthüllt sich dieser Sinn, und jetzt führt das konkret reale Weltwerden durch seine eigenen, immanenten — nicht von einem Gott mehr gelenkten — Kräfte zur Erfüllung des Sinnes. Jetzt ist Kairos und Pleroma, „Fülle der Zeiten“, und jetzt ist das Proletariat, eigens von diesem Weltwerden gezeugt, berufen, den Sinn der Geschichte, den homo humanus im Sozialismus, zu erfüllen. So *will* es Marx. Und seine Vision stärkt wieder seinen revolutionären, mit dem Weltgeschehen sich verwachsen wissenden Willen. Diese Überzeugung speist sein Willensethos und läßt dem Proletariat seine jetzt sich erfüllende Weltsendung verkünden: Jetzt habt ihr eure historische Stunde, zu der kein Gott mehr euch ruft. Ihr selbst tragt den Ruf der Geschichte in euch; die Weltgeschichte und ihre eigene Gesetzmäßigkeit zwingt euch zur Aktion. Die Welt ist reif zu Umsturz und Befreiung, die durch euch aus diesem Umsturz die Erlösung, das Endreich und das Gericht an der Welt des Expropriateurs auf die Erde bringen wird. Die Klasse, die diese weltgeschichtliche Aufgabe hat, ist da, ist bereit, und vor allem: sie ist befähigt, ihre welthistorische Erlösermission zu erfüllen. „Die Proletarier haben . . . eine Welt zu gewinnen!“ — Prophetismus!

Daß die Marxsche Verkündigung, soweit sie inhaltliche Weltanschauungsmomente, namentlich in der Wertung des Menschendaseins, einschloß, nur eine *bürgerliche Ideologie* aufgriff und nichts Eigenes fand, auch das ist Schicksal für Marx und seine Gläubigen geworden. Weltanschaulich bewegt sich seine Lehre vom Menschen und von seinem Verhältnis zum Transzendenten durchaus in der Bahn des von Religion und Glauben entleerten bürgerlichen Empfindens. Ludwig Feuerbach blieb, auch nachdem sich Marx von dessen Geschichtsauffassung abgewandt hatte, in seiner antireligiösen Haltung der Lehrer von Marx. Im Geist der Aufklärung im Vater-



hause gebildet, ist Marx schon früh einem Atheismus erlegen, der ihn zunächst mit den Junghegelianern das menschliche Selbstbewußtsein an die Stelle des göttlichen Geistes setzen und mit Bruno Bauer den Plan zu einer „Zeitschrift des Atheismus“ fassen ließ. Feuerbach weiß er dann gegen David Friedrich Strauß auszuspielen: „Es gibt keinen anderen Weg für euch zur Wahrheit und Freiheit als durch den Feuerbach. Der Feuerbach ist das Purgatorium der Gegenwart.“ Und dieses Feuerbach Meinung bleibt auch seine Meinung: „Dem Menschen gilt immer für sein höchstes Wesen, was sein wahres Wesen ist“. Das ist Marxens eigenes, der bürgerlichen Welt seines Jahrhunderts in ganzer Breite verbundenes Glaubensbekenntnis. Und so dekretierte schließlich sein „Kapital“ im Sinne der materialistischen Geschichtsauffassung: Die „Religion ist nur der Reflex der wirklichen Welt“. Die Einsicht aber in die gesellschaftliche Gesetzmäßigkeit und die Einrichtung des gesellschaftlichen Lebens nach ihr wird den religiösen Widerschein in der wirklichen Welt erlöschen lassen. Der Sozialismus der Zukunft ist für Marx atheistisch, der in *Gesellschaft* freie Mensch dieser Zukunft ist auch der *gottfreie* Mensch, der sich, wie Marx schon in seiner frühen Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie wußte, um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewegt, während die „Religion nur die illusorische Sonne ist, die sich um den Menschen bewegt, solange er sich nicht um sich selbst bewegt“. Man möchte an Nietzsches Glauben aus späterer Zeit denken: Erst dann kommt der Mensch zu sich selbst, wenn er von Gott loskommt.

Will man von einer „Schuld“ des Marxismus reden, daß er dem Arbeiter den Glauben geraubt habe, so verteilt man diese Schuld falsch: Marx lehrte den Arbeiter das, was ihn selbst die Philosophie der Bourgeoisie gelehrt hatte. Ihr positivistisches Wissensideal wurde in Verquickung mit dem dialektischen Denken das seine, wie auch ihr Atheismus der seine wurde. Wie er im Materiellen an die Wirklichkeit der kapitalistischen Wirtschaft gebunden war, so konnte er auch dem Proletarier im Geistigen keine andere Nahrung bieten als die, die die bürgerliche Gesellschaft in ihrer atheistischen Philosophie

darbot. Nicht Schuld, sondern Schicksal Marxens wie des Proletariats war es, bei allem Hinauswollen über die kapitalistische Welt doch nach dieser doppelten, materiellen wie geistigen Seite hin an ihre Wirklichkeit gebunden zu bleiben, ja den Atheismus als „Irreligion de l'avenir“ in Erbschaft zu nehmen. Es ist bei Marx wie bei Nietzsche: Das Christentum der bürgerlichen Welt war ihnen das einzige, das sie sahen und kannten. Und namentlich Marx empörte sich über die Heuchelei, die sonntags in die Kirche geht und sonntags und werktags den Mitmenschen ausbeutet. Die bürgerliche Welt trägt größere Schuld an der Entchristlichung des Menschen als Marx, dem diese bürgerliche Welt die soziale Auswirkung des Christentums nicht vorlebte. „Versagt“ hat das Bürgertum viel früher als das Proletariat. Das Marxsche Ethos aber trägt, wie die gesamte Welt Marxens, ein dialektisches Gesicht. Denn sein humanes Ethos ist die lebendigste Tiefengewalt, die sich gegen den Kapitalismus erhoben hat. Aber es ist zugleich noch in so wichtigen Bestandteilen der geistigen Welt des Kapitalismus und seiner „bürgerlichen Gesellschaft“ verhaftet, daß es bei aller großen Kritik an der Entmenschung durch den Kapitalismus und bei aller tiefen sittlichen Forderung des Menschseins dem neuen Menschen keine neue Welt- und Lebensanschauung schaffen konnte. Das ist die *Tragik* dieses Befreiungsethos von Karl Marx, daß ihm die Befreiung von der bourgeoisen Welt nicht allseitig gelang, daß es dem bürgerlichen Atheismus seiner Zeit verbunden blieb. Aber das ist die Größe des Marxschen Ethos, daß es die Hoheit sittlichen Menschentums einer Zeit kündete, die trotz all ihrer Humanitätsideale die Verwirklichung dieses sittlichen Menschentums in der tatsächlichen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Ordnung der Proletarierklasse weithin verwehrte. In dieser Hoheit beruht die Wirksamkeit der Marxschen Ethos bis heute. Daß seine Schwäche heute auch vom Sozialismus gesehen wird, zeugt von der ethischen Tiefe der sozialistischen Idee, die sich um ihre letzte Fundierung in einem „religiösen Sozialismus“ bei ihren ernstesten Vertretern längst bemüht hat.

Dieses Mühen um die Herausstellung und die Vertiefung bzw. um



die Ergänzung vom marxistischen Ethos ist die geistige Kernfrage des heutigen Sozialismus als Idee — „Idee“ verstanden im Sinne eines geistigen Wertgehaltes und einer aus ihm sich ergebenden Norm der sozial-sittlichen Lebensgestaltung des heutigen Menschen. Der Doppelgehalt des Marxschen Ethos: sein harter Hinweis auf die zerrissen-leidvolle, durch kein Ideal zu überspringende Wirklichkeit und sein bei allem Realismus sieghafter Glaube an die Realisierbarkeit menschlichen Personallebens in menschlicher Gemeinschaft für jeden Menschen und für die Ganzheit der Menschengemeinschaft ist das bleibend Bedeutsame im Marxismus. Es ist nicht die geringste ethische Tat von Marx, dem sittlichen Bewußtsein eingehämmert zu haben, daß es ein Kinderspiel ist, sittliche Forderungen zu stellen, daß aber darüber hinaus die Lebensmöglichkeiten geschaffen werden müssen, um sie zu erfüllen und zu ermöglichen. Romantische Rückschau ist ebenso utopisch wie idealistische Zukunftschau. Marx — das wissen wir jetzt — baut seinen Zukunftsglauben in die Gegenwart hinein und läßt ihn sich nur verwirklichen durch den Kampf der Gegenwart um die Zukunft. Das ist sein Ernst und seine Härte aller billigen Moralpredigt gegenüber, die die Tatsache des Klassenkampfes von oben und von unten nicht sieht oder sie mit einem Aufruf zum Ideal abtut, das doch nur in der faktischen Welt verwirklicht werden soll und kann, die Kampf und Gegensatz ist. Es kann sich deshalb heute nur darum handeln, die metaphysische Tiefe, die in diesem Ethos lebt, *ganz* zu sehen. Dann erst kann man zeigen, daß das Verantwortlichkeitsbewußtsein des in der Zeit stehenden Menschen für diese Zeit ihn vor die letzte Wirklichkeit stellt, die in dieser Zeit wirkt und die religiöser Glaube als *Gott* erfaßt. Dieser Gott stellt immer Gegenwartsaufgaben, er selbst steht in ihnen als der Gott jeder geschichtlichen Stunde, und er stellt als der Gegenwärtige den Menschen in die Entscheidung für das in die Zeit hineinwirkende und vom Menschen in der Zeit mitzuverwirklichende Ewige. Daß Marx diese Tiefe des Weltsinnes nicht sah — das erst ist die große Schwäche seiner säkularisierten Eschatologie. Steht der Mensch aber im Augenblick seines konkreten Lebens, in

der Härte seiner historisch wirklichen gesellschaftlichen Situation allezeit vor dem Eschaton, dem Ewigen im Zeitlichen, dann wird sein Gewissen ihm unentrinnbarlich den Kampf um sein Menschsein in der realen Gesellschaft seiner Zeit auferlegen. Denn die Gewissensforderung, Mensch in der Gemeinschaft der Menschen und verantwortlich dem Menschen zu sein, kann er als ewige Forderung dieses Gewissens nur als einen Sinn erfassen, der eine Forderung des Ewigen an den Menschen in der Zeit und zumal an eine Zeit enthält, die in ihrer Zerstörung bis zur Zerstörung des Menschlichen gegangen ist. Das sozialistische Ethos sucht heute seine letzte religiöse Fundierung und damit seine Loslösung aus den Restbeständen einer vergangenen bourgeoisen Zeit, die es mitbestimmte und auch das sozialistische Ethos in vielem — verbürgerlichte.



## Zur philosophischen Grundlegung des marxistischen Sozialismus

Sozialismus ist eine in vielen Nuancen schillernde Idee. Es gibt keinen einheitlichen Begriff des Sozialismus. Wohl haben alle Arten von Sozialismen das eine gemeinsam, daß sie im Gegensatz zum *Individualismus* die Sozialnatur des Menschen hervorheben und die soziale Verpflichtung des Menschen gegenüber einem Individualismus betonen, der nur das Individuelle im Menschen sieht und darüber den gesellschaftlichen Charakter der menschlichen Wesensanlage vergißt. Will man daher den Sozialismus im weitesten Sinne fassen, so muß man ihn als eine Gesellschaftstheorie hinstellen, die den Menschen in seiner sozialen Stellung, wie sie ihm tatsächlich eignet und ethisch eignen soll, würdigt und die diesen Gesellschaftscharakter auf allen Gebieten menschlichen Lebens zur Geltung bringen möchte. Auf dem Gebiete der *Wirtschaft* ist der Sozialismus in neuerer Zeit zuerst hervorgetreten. Die sozialistischen Ideen des 19. Jahrhunderts sind alle mehr oder weniger mit Ansichten über die Wirtschaftsform verknüpft, die für die Wirtschaftspolitik maßgebend werden sollen. Dem individualistischen Kapitalismus stellt man die sozialistische Wirtschaftsform entgegen, in der es kein Privatkapital als Selbstzweck mehr geben soll. In derselben soll vielmehr alles Kapital — d. h. hier alle wertzeugenden Produktionsmittel — vergesellschaftet sein und der Wirtschaftsprozess nicht mehr in freier Konkurrenz vieler Kapitalien sich entfalten,

sondern gesellschaftlicher Leitung unterstehen. Die Nutznießung an den Erzeugnissen des Kapitals soll nicht einzelnen bloß, sondern der einheitlich verbundenen Summe der Einzelnen in der Gesellschaft gewährt sein.

*Nicht absolute Verneinung des Kapitalismus* kennzeichnet den modernen Sozialismus. Vielmehr will er das Kapital in dem eben angegebenen Sinne beibehalten wissen. Er bejaht und begrüßt die technischen Errungenschaften des kapitalistischen Zeitalters. Er will im Wirtschaftsleben keineswegs die Rückkehr zur vorkapitalistischen Kleinwirtschaft. Er will die großen Unternehmungen beibehalten wissen, aber sie sollen sozialisiert, d. h. in Gesellschaftsbesitz oder doch Gesellschaftsdienst überführt werden. Durch diese Sozialisierung soll dann ein *Doppeltes* erreicht werden:

1. Die freie Konkurrenz soll aufhören. Den Wirtschaftsprozess leitet die Gesellschaft bzw. ihre Funktionäre selbst. Er wird geleitet zur *Bedürfnisbefriedigung* der Gesellschaft, nicht mehr zur Gewinnerzeugung von einzelnen Privatkapitalisten oder kapitalistischen Kollektiveinheiten, Trusts und Kartellen.

2. Was aber wichtiger ist: es wird keine Klasse von Menschen mehr existieren, die nichts anderes besitzt als ihre Arbeitskraft. Diese Arbeitskraft soll nicht mehr verkauft und in den Dienst einer anderen, im Besitz der Produktionsmittel stehenden Klasse gestellt werden, die daraus den Mehrwert erzeugt. *Klassenunterschiede* im Sinne von besitzlosen, genauer kapitallosen, und besitzenden, kapitalhabenden und -zeugenden Gesellschaftsgliedern wird es nicht mehr geben. Der Kommunismus an Produktionsmitteln setzt alle in den Besitz des Kapitals und läßt alle an seinen Erzeugnissen teilnehmen.

Die sich hier aufdrängende Kritik, die die Frage nach der *wirtschaftlichen* Möglichkeit solch absoluter Sozialisierung untersuchen müßte, die dann nach dem Verteilungsmaßstab innerhalb der sozialistischen Gemeinschaft fragen würde, die endlich eine spezifische Wertung menschlicher Arbeitsleistung und ihrer verschiedenen Arten vorzunehmen hätte, diese Kritik soll hier zurückgestellt und



die tiefere Frage beantwortet werden, ob nicht letzte *philosophische* Grundüberzeugungen dem sozialistischen System zugrunde liegen und welcher Art diese letzten Ideen sind.

### 1. Die Beziehungen von Karl Marx zur Hegelschen Geschichtstheorie

Wer die Lebensgeschichte von Marx kennt, der weiß, daß das *philosophische* Interesse diesen Forscher nie verlassen hat. Ihm ist es nie gelungen, seinen geistigen Vater, den deutschen philosophischen Idealismus, zu verleugnen. Das philosophische Interesse hat ihn zu einer Dissertation über die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie geführt. Es hat ihm zeitweilig den Gedanken einer Habilitation in der Bonner philosophischen Fakultät nahegelegt. Es ließ ihn u. a. in scharfer Weise gegen Hegels Rechtsphilosophie in einer auch heute noch sehr beachtenswerten Abhandlung Stellung nehmen und die Philosophie der radikalsten Hegelschen Linken sowie deren ins Extreme ausartenden Individualismus scharfsinnig bekämpfen. Es bewog ihn schließlich auch zur Abfassung von einigen, in knappster Form bereits die spätere geschichtsphilosophische Grundüberzeugung enthaltenden Thesen über Feuerbachs Humanismus. Kurz: das philosophische Interesse hat in seiner Psyche allezeit mehr oder minder bewußt fortgelebt. Wer ohne die Kenntnis der letzten philosophischen Überzeugungen von Marx den Marxismus kritisieren wollte, dessen Kritik würde immer nur oberflächlich bleiben und nicht einmal die *ökonomischen* Lehren von Marx erfassen, denn auch diese bleiben ohne Hegel unverständlich. Es ist in der Tat keine schöne Phrase, sondern wirkliche Einsicht, wenn Engels einmal gerühmt hat: Wir deutschen Sozialisten sind stolz darauf, daß wir abstammen nicht nur von Saint-Simon, Fourier und Owen — den französischen und englischen Ökonomen und Sozialtheoretikern —, sondern auch von Kant, Fichte und Hegel. Und die geistreiche Charakteristik des immer

blendenden Lassalle trifft vorzüglich die Verschmelzung ökonomisch-historischer mit idealistisch-philosophischen Momenten im Marxschen System, jene Charakterisierung, die Marx als einen Sozialist gewordenen Ricardo und Ökonom gewordenen Hegel bezeichnet.

Was *Marx* an seinem Sozialismus rühmte, und was *Engels* als die große Schöpfung von *Marx* pries, das war eben jenes philosophische Element der neuen Lehre. Sozialismus war ein altes Ideal, aber die Einsicht in die *Notwendigkeit* des sozialistischen Werdens, das war es, was *Marx* als das neue *seines* Sozialismus hinstellte. Nicht mehr Konstruktion aus einem Vernunftideal, das man von dem guten Willen der zur Einsicht gekommenen und nun endlich nach sozialer Gerechtigkeit strebenden Menschheit erwartete, soll für *Marx* der kommende Sozialismus sein. Das Konstruieren der neuen Gesellschaft überläßt er ruhig den Utopisten, deren erster *Plato* gewesen und deren letzte vormarxsche Ausläufer die erwähnten *Saint-Simon*, *Fourier* und *Owen* darstellen. Sie sind nach dem kommunistischen Manifeste schon *kritische* Utopisten; sie beginnen einzusehen, daß nur die Veränderung der ökonomisch-sozialen Verhältnisse selbst eine höhere Gesellschaftsform herbeiführen könne. Sie orientieren sich bereits — gleichsam ahnend — an der Geschichte und erfassen halb bewußt, daß nicht Menschen die Verhältnisse, sondern die Verhältnisse den Menschen ändern. Und gerade das ist immer seine tiefste Überzeugung, daß alles geschichtliche Werden mit unerbittlicher Notwendigkeit sich vollzieht, daß, wie es *Engels* nennt, eine blinde Naturgesetzlichkeit im geschichtlichen Werdeprozeß sich entfaltet, gegen die ein Anstemmen menschlichen Wollens deshalb nutzlos ist, weil diese Notwendigkeit auch des Menschen Bewußtsein gestaltet. Die ganze menschliche Ideenbildung ist nichts anderes als der *Reflex* dieser ökonomisch notwendigen Entwicklung im menschlichen Denken. Seine geschichtsphilosophische Grundüberzeugung ist mithin diese: Die Geschichte als Entwicklung menschlichen Gesellschaftslebens ist eine gesetzmäßige Entfaltung von Notwendigkeiten, die sich naturnotwendig aus



letzten, die Entwicklung bedingenden Faktoren ergeben. Alle Gesellschafterscheinungen sozialer und politischer, aber auch rechtlicher, sittlicher, wissenschaftlicher, religiöser Art sollen aus letzten Gründen heraus verstanden werden. Die Gesamtkultur eines bestimmten Zeitraums muß aus solchen letztwirksamen Triebkräften erklärt und in ihrer jeweiligen Gestaltungsform als durch diese Kräfte bedingt eingesehen werden.

Es ist eine auf den ersten Blick paradoxe Geschichtsphilosophie, die uns hier als philosophische Erkenntnis vorgelegt wird. Sie wird erst verständlich, wenn man ihre letzten philosophischen Wurzeln aufdeckt. Zwar ist sowohl der Grundgedanke der *Marx'schen* Statik, nach der die Wirtschaftsverfassung einer bestimmten sozialen Gruppe die gesamte rechtliche wie kulturelle Lage dieser Gruppe bestimmt, als auch das Gesetz der Marx'schen Dynamik, die noch zu behandelnde Entwicklung der Geschichte in Antagonismen, bereits in der vor *Saint-Simon* († 1825) erschienenen Literatur vertreten; namentlich ist auch die Abhängigkeit der rechtlichen, religiösen, moralischen und philosophischen Ideenbildung von der Gestaltung der wirtschaftlichen Verhältnisse schon vor Marx von Historikern, Nationalökonomern und Soziologen gelegentlich behauptet worden. Allein nicht vertreten haben die Vormarxisten doch den Gedanken, dem Marx die schärfste Prägung gab, daß Recht, Religion, Moral und Philosophie nur ein anderer Ausdruck für Wirtschaftsverhältnisse sind, ja naturnotwendig gar nichts anderes sein können, da die Ökonomie nicht nur die unerläßliche Bedingung, sondern geradezu die treibende Ursache für die Ausgestaltung der Ideenwelt ist. *Hegel* einerseits und *Feuerbach* andererseits haben auf die Formulierung des Marx'schen Grundgedankens aller soziologischen Forschung entscheidend eingewirkt. *Hegel* und *Feuerbach* bedürfen daher einer kurzen Erwähnung.

Als Berliner Student hat der junge *Marx* vergebens versucht, sich von *Hegel* loszumachen. Es gelang ihm damals so wenig, wie in seiner ganzen späteren Lebensarbeit. „Die groteske Felsenmelodie“ der Hegelschen Philosophie hat ihm nach eigenem Geständnis zeit-

lebens in den Ohren geklungen. Was *Marx* von *Hegel* lernte, das war in erster Linie der Sinn für historische Wirklichkeiten. Oft ist gerade *Hegel* als Idealist verspottet worden, und es gibt in der Tat Äußerungen von ihm, die alles weniger offenbaren, als Blick für Tatsachen und geschichtliche Wahrheitstreue. Aber niemand, der *Hegels* Absicht, die Weltgeschichte aus der logischen Entwicklung der allem Weltgeschehen zugrunde liegenden Idee herzuleiten, kennt, wird den Blick des Philosophen für geschichtliche Tatsächlichkeiten bestreiten können, wenn auch *Hegel* weit davon entfernt ist, die Tatsachen für sich sprechen zu lassen, sondern sie *deutet* und in seinem panlogistischen System ihnen die Stelle anweist, die sie in einem solchen Konstruktionssystem haben müssen. Doch hatte *Hegel* ohne Zweifel Sinn für die historischen Tatsächlichkeiten. Seine Geschichtsphilosophie beruht auf eindringenden historischen Studien, und gerade dieser Wirklichkeitssinn des Idealisten *Hegel* mußte den stark realistisch, also an der Wirklichkeit orientierten *Marx* anziehen.

Ein zweites, das *Marx* bei *Hegel* fand, und das für ihn überaus wichtig werden sollte, war *Hegels* Auffassung von der Geschichte als einer nach strengem Gesetz vorgehenden, in ihren einzelnen Phasen sich gegenseitig bedingenden Entwicklung des gesellschaftlichen Geschehens. Der Schlüssel, der das ganze System *Hegels* erschließt, ist der viel berufene Satz seiner Rechtsphilosophie: „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig.“ Für das natürliche wie für das geistige Universum macht *Hegel* diesen Satz geltend. Natur und Geschichte offenbaren eine vernunftvolle, weil vernunftentsprungene und vernunftgeleitete Entwicklung. Allem Geschehen liegt eine Idee zugrunde, und diese Idee entfaltet den reichen in ihr enthaltenen Inhalt in Natur und Geistesleben. Sie wirkt in der Naturkausalität, die bei *Hegel* zugleich eminente Zweckstrebigkeit sein muß; sie wirkt im Geistesleben als *subjektiver* Geist in der menschlichen, zum Bewußtsein erwachenden Seele, als *objektiver* Geist in den in Sitte und Recht, Familie, Gesellschaft und Staat objektiv gewordenen sittlichen und



rechtlichen Grundsätzen, als *absoluter* Geist endlich in Kunst, Religion und Philosophie. Es ist ein gewaltiges, umfassendes System, das *Hegel* aufführt, ein System der Entwicklung des Geistes, wie er es sich denkt, ein logisch fest zusammenhängender Pantheismus, der in gleicher Weise Manifestations- und Emanationspantheismus ist. Jede Stufe des Natur- und Geisteslebens, also auch des gesellschaftlich-geschichtlichen Lebens, hat in diesem System ihre feste, organisch eingegliederte Stelle. Wie die Merkmale in ihrer logischen Verknüpfung den Begriff bilden, wie sie selbst wieder analytisch aus dem Begriffsganzen herausgeschält werden, aber nur in ihrer Gesamtheit und logisch notwendigen Verknüpft- und Verbundenheit innerhalb des Begriffsganzen Bedeutung, Geltung und Erkenntniswert haben, so will *Hegel*, der geborene Logiker, wie ich ihn nennen darf, alle Erscheinungen des geschichtlichen Werdens in eine notwendige, und zwar logisch notwendige, vernunftvolle, in seiner Sprache „vernünftige“ Verbindung bringen. Es ist der in der Welt immanente *Logos*, der die Geschichte lenkt und alles Vernünftige, weil eben in der weltimmanenten, evolutionisierenden Idee enthalten, *wirklich* macht, aber auch alles Wirkliche *vernünftig* sein läßt innerhalb des logischen Entwicklungsganges.

*Zwei Momente* also sind es, die *Hegels* Geschichtsphilosophie charakterisieren und sie für die Geschichtsauffassung von *Marx* bedeutsam werden lassen:

1. die *notwendige* Entwicklung allen historischen Geschehens und
2. die *vernunftvolle* Entwicklung dieses Werdens, die jeder Phase des Werdeprozesses ihre Notwendigkeit nicht nur, sondern ihre Berechtigung im Ganzen der Entwicklung des historischen Kosmos gibt.

In diesen Gedankenvorgängen des deutschen Idealisten mußte der Begründer des von ihm als „wissenschaftlich“ gekennzeichneten Sozialismus, dem alles auf die ursächliche Verknüpfung der gesellschaftlichen Erscheinungen, auf das kausale Verstehen der sozialistischen Gesellschaftsordnung aus ihren geschichtlichen Bedingungen ankam, willkommene Bausteine für die Errichtung seines eigenen

Gedankenbaues finden. Die *materialistische Geschichtsauffassung* trägt in der Tat diese beiden *Hegelschen* Spuren an sich: Sie gibt

1. eine notwendige Verknüpfung, kein bloßes Registrieren geschichtlicher Tatsachen. In ihrer Offenbarkeit nicht, um mit *Hegel* zu sprechen, ein tabellarischer Verstand, sondern ein synthetisch einigender, organisch verknüpfender Denkerwille. In ihr erhält

2. jede Phase der Gesellschaftsentwicklung ihre geschichtlich notwendige Stelle und zugleich ihre zweckvolle, im Ganzen des historischen Entwicklungsganges *teleologisch* berechnete Bedeutung. Jene populäre Gesellschaftskritik, wie sie die politische Agitation vielfach betreibt, die sich in einem Nur-Kritisieren des Kapitalismus und in der Forderung nach Ersetzung des kapitalistischen Systems durch das sozialistische ausspricht, ist so unmarxistisch, wie nur möglich. Und das ganze *Marxsche* Hauptwerk, das „*Kapital*“, spricht vom Sozialismus fast gar nicht, weil es eben die eine, von *Hegel* letztthin gestellte Aufgabe zu lösen trachtet: den Kapitalismus historisch zu verstehen, seine geschichtliche Notwendigkeit aus seiner innersten Tendenz heraus zu begreifen und zu würdigen, und dann erst jene Tendenzen aufzuweisen, die zu seiner Überwindung notwendig führen müssen, zum Sozialismus, dessen genaues Bild zu entwerfen *Marx*, dem Realisten, aber keineswegs einfiel. Was etwa *Bebel* vom Zukunftsstaat zu berichten weiß, was die Sozialdemokratie, solange sie noch einen Romantiker, wie eben *Bebel*, besaß, ausmalt, das ist nicht Marxismus, das hätte *Marx* als Utopismus beurteilt. *Engels*, der Popularisator von *Marx*, hat den ersten Anstoß zu solcher Ausmalung gegeben. *Marx* war dafür zu sehr Philosoph und Logiker.

Aber auch das Trennende zwischen *Marx* und *Hegel* ist hervorzuheben. *Hegels* Geschichtsauffassung ist idealistisch, die *Marxsche* Geschichtstheorie „*materialistisch*“. Aber in welchem Sinne? Bei *Hegel* ist die Logik des weltimmanenten Geistes die treibende Kraft geschichtlichen Fortschrittes, bei *Marx* sind es nicht ideale, sondern reale, materiale Faktoren, die die Geschichte treiben. Bei *Hegel* ist Sitte, Recht, Religion und Philosophie ein ursprüngliches, primäres



Geistesprodukt, bei *Marx* eine sekundäre Folge der primären ökonomischen Entwicklung, der Reflex, das Abbild, die Widerspiegelung realer Verhältnisse in den Köpfen der in solchen Verhältnissen vergesellschafteten Menschen, der ideologische Überbau, der sich auf dem materialen Unterbau der Produktionsverhältnisse erhebt. *Max Adler*, der führende Wiener Soziologe der *Marxschen* Schule, hat die Gegensätzlichkeit zwischen *Hegel* und *Marx* einmal fein gezeichnet als „Substituierung (Ersetzung) einer absoluten Geistesbewegung durch die materiell determinierte des Menschengestes“. *Marx* selbst weiß sich im Einklang mit *Hegel*, zugleich aber auch im Gegensatz zu ihm, wenn er sich nach seinen Worten gegenüber dem „verdrießlichen, anmaßlichen und mittelmäßigen Epigontum“ in Deutschland, das *Hegel* wie „einen toten Hund“ glaube behandeln zu können, als einen Schüler des deutschen Philosophen bekennt, als einen Schüler allerdings, der, den methodischen Grundsatz seines Lehrers beibehaltend, im Inhalte seiner Forschung zum entgegengesetzten Resultate des Meisters gelangt ist. Darum kann *Marx* im Vorwort zum „Kapital“ seine Geschichtsmethodik als der Grundlage nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern geradezu als deren direktes Gegenteil bezeichnen. Für *Hegel* — sagt *Marx* — „ist der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg (Schöpfer) des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet; bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das in den Menschenkopf umgesetzte Materielle.“

## 2. *Marxscher Realismus und Feuerbachscher Positivismus*

Wie kommt der Hegelschüler *Marx* zu solcher, wie er sie nennt, „Umstülpung“ der Hegelschen Methode? Sie erfolgte unter dem zeitweilig auf *Marx* stark einwirkenden Einfluß *Ludwig Feuerbachs*. Dieser verlorene Sohn des deutschen Idealismus — eine Bezeichnung, die *Windelband* sehr charakteristisch für Feuerbach ge-

prägt hat — setzt an Stelle des Hegelschen göttlichen Geistes den Menschen selbst. Nicht Gott ist mehr Schöpfer des Menschen, der Mensch schafft sich seinen Gott. „Das göttliche Wesen“ — sagt Feuerbach — „ist nichts anderes als das Wesen des Menschen, befreit von den Schranken der Natur.“ „Die Vorstellung des Menschen von Gott ist die Vorstellung des menschlichen Individuums von seiner Gattung.“ Gott ist — für Feuerbach — „nichts anderes, als das Ur- und Vorbild des Menschen: wie und was Gott ist, so und das soll, so und das will der Mensch sein oder hofft es doch wenigstens einst zu werden.“ Von diesem Standpunkte aus hat es *Feuerbach* bekanntlich unternommen, den dogmatischen Gehalt des Christentums in seinem Werke über das Wesen des Christentums als die Idealisierung des menschlichen Gattungswesens zu erweisen. Das Motto und den Ertrag seines philosophischen Denkens stellen die drei Worte dar: Homo homini Deus! Der Mensch ist der Gott des Menschen.

Es wird sich noch Gelegenheit bieten, *Marx* in seiner Religionsphilosophie als Schüler Feuerbachs kennen zu lernen; hier kommt es auf den Einfluß des Feuerbachschen Denkens auf die philosophische Grundlage des Sozialismus in seiner marxistischen Form an. *Feuerbachs* innerstes Streben ist es, den Hegelschen Idealismus zu überwinden durch einen Wirklichkeitsstandpunkt, der nur die sinnliche Erfahrung als Erkenntnisquelle anerkennt. Er begründet mit diesem erkenntnistheoretischen Sensualismus einen Positivismus in Deutschland, der vor dem französischen und englischen Positivismus (*Aug. Comte* und *J. Stuart Mill*) dem realistisch-positivistischen Denken weiter philosophischer Kreise in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts den Weg geebnet hat. Im Gefolge dieses Sensualismus tritt folgerichtig ein Agnostizismus ein, der die Erkenntnis auf die Natur einschränkt: sie wird zum Seienden schlechthin.

Die kritischen Bedenken *Kants*, die von ihm geschaffene Synthese von Empirismus und Rationalismus, die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, die *Kant* als bereits in dem Begriff „Natur“ lie-



gend aufgewiesen hat, hat Feuerbach vergessen. „Der Mensch ist, was er ißt“, das ist seiner Philosophie letzte Erkenntnis, und ihre letzte Losung lautet: „Die tiefsten Geheimnisse liegen in den natürlichen Dingen, die der nach dem Jenseits trachtende phantastische Spekulant mit Füßen tritt. Die Rückkehr zur Natur ist allein die Quelle des Heils.“ Philosophie und Naturwissenschaft sollen im Zeitalter der aufblühenden Naturwissenschaft engstens verbunden werden, und diese Verbindung wird nach *Feuerbachs* Überzeugung „dauerhafter, glücklicher und fruchtbarer sein, als die bisherige Mesalliance der Philosophie und Theologie.“

Diese grundsätzliche Abwendung vom Idealismus und die enge Verbindung, in die nunmehr *Feuerbach* die deutsche Philosophie mit der empirischen, auf der Erfahrung beruhenden Wissenschaft zu bringen suchte, mußte für das deutsche Geistesleben um die Mitte des vorigen Jahrhunderts von ausschlaggebender Bedeutung werden. Die Selbstersetzung der *Hegelschen* Philosophie, wie sie im Denken *Bruno Bauers* und der übrigen sich vollzog, wie sie in der Theologie in klassischer Form bei *D. Fr. Strauß* zutage trat, wurde sich selbst überlassen. In der neuen Wirklichkeitsphilosophie setzte man ihr ein neues, die aufblühende Naturwissenschaft freudig bejahendes System entgegen, das gerade wegen seiner, die Philosophie in ihrer Selbständigkeit und Eigenberechtigung letzthin aufhebenden Zugeständnisse an den immer mehr zur Geltung gelangenden positivrealistischen Geist der zeitgenössischen Wissenschaft auf größtmögliche Anerkennung rechnen konnte. Und von diesem Positivismus wurde auch *Marx*, dem immer die historische Wirklichkeit ein lebhaftes Interesse abgerungen hatte, tief ergriffen. „Man muß“ — so hat *Engels* einmal Feuerbachs Wirksamkeit gezeichnet — „die befreiende Wirkung dieses Buches (d. i. des Feuerbachschen „Wesen des Christentums“) selbst erlebt haben, um sich eine Vorstellung davon zu machen. Die Begeisterung war allgemein; wir waren alle momentan Feuerbachianer.“ Wer die vor dem „Kapital“ erschienenen Schriften von *Marx* liest, der spürt überall diesen realistischen Geist, der in seine Geschichtsphilosophie übergang.

Positivistische Erklärung des historisch Wirklichen aus ökonomischen Ursachen, nicht idealistische Ideenkonstruktion — das wird jetzt sein Leitsatz. Aber dennoch überwindet er unter dem Einfluß Feuerbachs die Hegelsche Denkmethode nicht restlos. Denn von Hegel übernimmt jetzt Marx beim Ausbau seiner Philosophie ein weiteres, wichtiges Prinzip: die *Dialektik*.

### 3. Die Dialektik

*Marx* ist Realist. *Marx* ist zugleich der Philosoph, der in der realen Entwicklung des griechischen Werdens einen *Sinn* sich verwirklichen sieht. Er wird nicht Naturalist, er bleibt Geschichtsphilosoph, der der historisch interessierten Philosophie *Hegels* sein Interesse bewahrt. *Marx* wird nicht Naturphilosoph. Er bleibt bei der Geschichte.

Das gerade ist sein schärfster Tadel an *Feuerbach*, daß dieser seinen Positivismus nicht auch auf das Gebiet der Geschichte übertragen habe. Es spielen in diese Phase der Entwicklung der *Marxschen* Denkweise noch andere Einflüsse hinein: ökonomische Reflexionen, gemischt mit sozialphilosophischen Überlegungen, die *Marx* durch *Lorenz v. Steins* „Geschichte des Socialismus und Communismus des heutigen Frankreich“ (1842) übermittelt wurden, ein Buch, das zugleich auf die Ausbildung der Klassenkampftheorie von nicht geringem Einfluß gewesen ist. Doch übergehe ich diese Einflüsse bei einer Schilderung der philosophischen Grundlagen des heutigen Sozialismus. Man versteht die materialistische Geschichtsauffassung, wie dargelegt wurde, erst ganz aus ihren philosophischen Voraussetzungen. Zu ihnen gehört neben der bisher erwähnten auch die dialektische Denkweise.

Was bedeutet die *Dialektik bei Hegel*, und was wird aus ihr bei *Marx*?

Man erinnert sich, daß es für *Hegel* wesentlich darauf ankam, die historischen Geschehnisse nicht nur chronistisch zu vermerken, son-



dern sie genetisch zu verstehen aus einem, wenn ich so sagen darf, metahistorischen Zusammenhang, aus einem überempirischen Geistesleben, in dem die historische Bewegung wurzelt und das sie fortreibt. In dem weiten Zusammenhang mit allen anderen Erscheinungen soll jede Einzelerscheinung verstanden werden. Für Hegels dialektische Geschichtsbetrachtung gibt es gar kein isoliertes, zusammenhangloses, für sich bestehendes Sein mehr; jedes Ereignis, jedes Individuum, jedes soziale Phänomen, jede Kulturäußerung auf jedem denkbaren Kulturgebiet enthält im Rahmen des sozial-geschichtlichen Zusammenhanges seine Stelle und damit seine Verknüpfung mit den übrigen Erzeugnissen des gesellschaftlichen, d. i. geschichtlichen Werdeprozesses. Die Zwiespältigkeit von Ursache und Wirkung wird überwunden, und in dem einheitlichen Ganzen des historischen Kosmos werden beide, Ursache und Wirkung, in eine einzige große Ursachenverknüpfung gebracht, in welcher durch Einführung des Relationsbegriffes der Wechselwirkung eine Erscheinung hier als Ursache, dort als Wirkung aufgefaßt werden muß. Für Hegel ist Denken und Sein gleich; das Denken der Idee ist zugleich das Sein der Welt; aber das Denken selbst ist ein Prozeß und zwar ein zu stetiger Aufwärtsentwicklung drängender, logisch und teleologisch fortschreitender Prozeß, daher auch die Kulturentwicklung innerhalb des objektiven Geistes, der menschlichen Gesellschaft, eine stete Aufwärtsbewegung. „Alles ist im Fluß“ — dieses alte heraklitisches Weisheitswort steht auch über dem Portal des gewaltigen Baues Hegelscher Philosophie. Der Fluß des Werdens aber verläuft in der logischen Form der Dialektik, der *Gegensätzlichkeit*. Sie zerlegt den weltimmanenten Begriff in seine einzelnen Inhalte und erweist sich eben hierdurch als ein die positive Seinsentwicklung, die ja mit der des Denkens auf dem Standpunkt Hegelscher Identitätsphilosophie identisch ist, erzeugendes und fortleitendes Lebensprinzip, nicht etwa eine bloß subjektive Begriffsmechanik, wie man sie wohl mißverstanden hat.

In kurzem Überblick sei die Dialektik hier näher charakterisiert: Dem ursprünglich gegebenen Begriffe tritt sein Gegenteil entgegen,

das jenen negiert. Ich brauche als passendstes Beispiel das Gegensatzpaar: Kapitalismus und Sozialismus. Der Kapitalismus ist die Thesis, das in einem bestimmten Zeitraum historischer Entwicklung zuerst Gegebene. Im Laufe der Entwicklung tritt ihm sein Gegenteil (die Antithesis) entgegen: der Sozialismus. Er negiert den Kapitalismus. Aber diese Negation ist keine volle und absolute Verneinung. Es werden durch den Gegensatz Sozialismus nur gewisse Begriffs- und reale Wesensinhalte des Kapitalismus negiert. Wäre die Negation eine pure, radikale Verneinung, wie sollte dann aus diesem Nichts ein Neues entstehen? Sie kann immer nur relative Verneinung sein. Sie negiert nicht den Gesamthalt des zuerst Gegebenen, sondern nur das, was eine vollkommenere, höhere Entwicklungsstufe negieren muß, um eine im Vergleich zur vorhergehenden wirklich „höhere“ zu sein. Das Wertvolle im Kapitalismus wird beibehalten, das Wertlose negiert. Aus der Verbindung der Wertmomente des Kapitalismus und des Sozialismus entsteht erst das neue dritte: der jene beiden Wertmomente in einer umfassenden Synthese harmonisch einigende Sozialismus. Die Antithesis „Sozialismus“ negiert in der Thesis „Kapitalismus“ etwa den Privatbesitz an Produktionsmitteln, die Klassenspaltung in Bourgeoisie und Proletariat, die Klassenherrschaft und ihr Organ, den Staat. Sie behält bei die Produktionsmittel selbst, die Gemeinschaft der produzierenden Subjekte. Erst jetzt ist die Entwicklung abgeschlossen: der Sozialismus produziert mit den nämlichen Produktionsmitteln wie der Kapitalismus, er macht sich den eminent organisatorischen Charakter des Kapitalismus (nach einem Ausdruck von Plenge) zunutze. Aber er negiert den Privatbesitz und mit ihm den Privatprofit und alle jene sozialen und rechtlichen Institutionen, die in dessen Dienste stehen. Er entsteht allererst aus der Vereinigung von Thesis und Antithesis in einer organisch das Wertvolle ein- und zusammenschließenden Synthesis.

Die Übernahme der dialektischen Denkmethode charakterisiert die Stellung, die *Marx* in der Geschichte der Soziologie und Geschichtsphilosophie einnimmt. Wenn es als seine eigenartige wissen-



schaftliche Leistung gerühmt wird, die Geschichte der menschlichen Gesellschaftsentwicklung als einheitlichen Entwicklungsprozeß erfaßt zu haben, wenn *Sombart* es als eine Tat ersten Ranges feiert, daß *Marx* den Entwicklungsgedanken auf das Sozialleben der Menschen angewandt hat, so ist die Dialektik ihrerseits die theoretische Grundlage für den Entwicklungsgedanken gewesen. Denn sie faßt die Geschichte prinzipiell als einen in immanenter Gesetzmäßigkeit sich vollziehenden Entwicklungsprozeß. Sie sieht in diesem Prozeß zunächst die innere Gesetzmäßigkeit, sie richtet aber, als Theorie der Entwicklung, diesen gesetzmäßig erzeugten und gesetzmäßig sich abspielenden Werdeprozeß teleologisch auf ein Ziel, in Rücksicht auf welches erst von einer wirklichen „Entwicklung“, einem „Fortschritt“, demnach von einer stufenmäßigen Annäherung an ein Ziel gesprochen werden kann. Die *Marxsche* Geschichtstheorie ist infolge der Aufnahme des dialektischen Gedankens nicht eine rein mechanische Angliederung von einzelnen Werdegliedern, sie ist eine Theorie, die das kausale wie das teleologische Moment vereint. Und gerade die Hervorkehrung dieser beiden einander ergänzenden Bestandteile der Geschichtsauffassung, des kontinuierlichen Zusammenhanges auf Grund des *kausalen* Gewirkteins und der *teleologischen* Richtungsbestimmtheit, ist der letzte Rest *idealistischen* Denkens innerhalb der *materialistischen* Geschichtsauffassung.

Was aber auch hier *Marx* von *Hegel* trotz aller Gemeinsamkeit des formal-methodischen Denktypus scheidet, ist die ganz und gar verschiedene Inhaltsbestimmung, die materiale Verschiedenheit in der Wesensbestimmung der Gegensätzlichkeit. Es sind nicht logisch-begriffliche, mit dem Sein identifizierte Gegensätze des Denkens, die die geschichtliche Entwicklung treiben, es sind die aus „rein ökonomischen Ursachen“ erzeugten *Klassengegensätze* innerhalb der menschlichen Gesellschaft. Auch der große Klassengegensatz in der heutigen Gesellschaft, der Gegensatz von Kapitalist und Proletarier, muß als ein notwendiges geschichtliches Entwicklungsergebnis aus ökonomischen Ursachen verstanden werden. Er verdankt, wie alle Klassenbildung, sein Entstehen der Gegensätzlichkeit in der öko-

nomisch-sozialen Lage. Im Antagonismus, in der Kampfstellung der Klassen zueinander, vollzieht sich die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Gemeinschaftslebens. „Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen.“ Dieser in schroffer Ausschließlichkeit gleich am Anfang des Kommunistischen Manifestes stehende Satz wird nur verständlich aus der Auffassung der Geschichte als eines dialektischen, in Gegensätzen sich vollziehenden Prozesses. In diesem Kampfe muß es eine herrschende und eine beherrschte Klasse geben, die im Gegensatz zueinander stehen müssen. „Eine unterdrückte Klasse“ — sagt Marx — „ist Lebensbedingung jeder auf den Klassengegensatz begründeten Gesellschaft.“ „Streicht diese (auf den Klassengegensatz basierten) gesellschaftlichen Verhältnisse und ihr habt die ganze Gesellschaft aufgehoben.“ Diese dialektische Entwicklungsgeschichte führt jedoch, entsprechend dem oben hervorgehobenen teleologischen, zur Synthese der Gegensätze treibenden Entwicklungscharakter der Dialektik, zur Aufhebung der Klassengegensätze, zu einer Gesellschaftsform, in der der Gegensatz ausgeglichen und die höhere Gesellschaftsverfassung erreicht ist; eine Gesellschaftsverfassung, in der alle Menschen ökonomisch einheitlich interessiert sind, in der somit der Anlaß zum Klassenkampf mit seiner Wurzel entfernt ist und die einzelnen Glieder solidarisch miteinander verbunden erscheinen. Der Sozialismus ist das Endresultat eines langen dialektischen Geschichtsprozesses, die Zielidee in aller Gegensätzlichkeit.

#### *4. Die sogenannte „materialistische“ Geschichtsauffassung*

Die ökonomischen Verhältnisse sind somit letzte Grundlagen aller gesellschaftlichen Phänomene. Sie erzeugen in ihrem inneren der bisherigen Gesellschaft wirkenden Antagonismus die Klassengegensätze, und diese wiederum werden das treibende Moment in der sozialen und ökonomischen Entwicklung der Menschheitsgeschichte. Die Geburtsstätte aller geschichtlichen, auch der kulturellen Phäno-



mene, der Religion und der Sittlichkeit, der Philosophie und des Rechtes, der sozialen und staatlichen Institutionen ist für *Marx* nach dessen eigenem Geständnis „die grob-materielle Produktion auf der Erde, nicht aber, wie für den Idealismus, die dunstige Wolkenbildung am Himmel.“ Die Produktionsverhältnisse lösen die Idee in ihrer Führerrolle als Lenkerin der Geschichte ab. Den prinzipiellsten Ausdruck findet die *Marxsche* Geschichtsphilosophie in der bekannten Stelle der Einleitung zu seiner Kritik der politischen Ökonomie: „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.“ Diese soziologische Grundanschauung führt dann *Marx* zu dem erkenntnistheoretisch und methodologisch, zugleich auch — wegen der bei *Marx* noch nicht systematisch durchgeführten erkenntniskritischen Scheidung von Denkmethode und Seinsentwicklung — metaphysisch bedeutungsvollsten Satze der gesamten philosophischen Grundlegung des marxistischen Sozialismus: „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.“ Diese Erkenntnis hat den Idealismus endgültig überwunden, indem sie alle Ideengestaltung in Recht und Sitte, in Politik und Wissenschaft, in Philosophie und Religion als gesellschaftliches Produkt erkennt, also stets als etwas Sekundäres auffaßt; sie ist zugleich die Grundlage für ein erkenntnistheoretisch begründetes System des Sozialismus, der nun selbst als ein soziales Ideal, ein Bewußtseinsinhalt, eine Notwendigkeit erscheint; eine Notwendigkeit, die sich herleitet aus der wiederum von ökonomischen Verhältnissen bedingten Gesellschaftsstruktur. Die Soziologie wird zur Grund-

wissenschaft; sie ist eine Grundvoraussetzung für die wissenschaftliche Erfäßbarkeit aller anderen Kulturphänomene.

Wenn nun aber nach der entwickelten philosophisch-soziologischen Grundansicht von *Marx* die Geschichte mit ebensolcher Notwendigkeit sich abspielt wie der Entwicklungsprozeß im Bereiche der Naturvorgänge, wenn alles ökonomisch-soziale Geschehen im geschichtlichen Verlaufe mit derselben Notwendigkeit erfolgt, die im Werden und Vergehen der Naturereignisse sich aufweisen läßt, dann taucht von selbst die Frage auf, ob in dem geschichtlichen Werdeprozeß, der doch die Geschichte von *Menschen* darstellt, die Bedeutung der *menschlichen Persönlichkeit* gewahrt bleibt, oder ob die scheinbare Freiheit eine Notwendigkeit ist, abhängig von den innersten, in immanentem Kausalzusammenhang sich entfaltenden Triebkräften der geschichtlichen Gesellschaftsgestaltung. Welche Rolle kann der menschlichen Persönlichkeit in der naturwissenschaftlich-soziologischen Geschichtsauffassung von *Marx* zufallen?

Es wäre zunächst ein *Marx* nicht gerecht werdendes Mißverständnis, wollte man etwa in den sogenannten Produktionskräften irgendwelche Schemen sehen, die eine selbständige, etwa metaphysisch-substantielle Existenz führen. *Marx* hat stets betont, daß es *Menschen* sind, die die Geschichte machen. Denn *Menschen* sind es, die solche Verhältnisse allererst eingehen, die in ihnen schaffen, arbeiten und kämpfen. Gerade das Marxsche Kapital zeigt den Menschen bei der Arbeit, den englischen Bourgeois in seiner schlaun Berechnung und hyperklugen Kalkulation, den Proletarier in seiner mühevollen, wirklich im Schweiß des Angesichts sich vollziehenden Arbeit, den Pauper, der zum Instrument, zum „Zubehör der Maschine“ geworden ist, wie das Kommunistische Manifest es ausdrückt. Daher sind es nicht irgendwelche Verhältnisse, die Ideen schaffen. *Verhältnisse schaffen überhaupt nichts*. Es liegen hier leider große Ungenauigkeiten vor, die ein Eindringen in den letzten Sinn der materialistischen Geschichtsauffassung unmöglich machen, und an die die Diskussion innerhalb und außerhalb des marxistischen Lagers immer wieder angeknüpft hat. Wohl haben *Marx* und *Engels* oft betont,



daß die Verhältnisse ausschlaggebend sind für die Ideenbildung. Doch hat namentlich Engels in einigen Briefen aus den 90er Jahren der Tätigkeit der Menschen mehr gerecht zu werden versucht. Er läßt dem gestaltenden Bewußtsein einen größeren Spielraum, er läßt es nicht in der Rolle eines bloß rezeptiven (aufnehmenden) Spiegels, der in ideologischer Form reale Verhältnisse reflektiert, er sieht in ihm nicht — wenn ich mich des alten philosophischen Vergleiches bedienen darf — eine bloß passive tabula rasa, die von dem groben Griffel der Produktionsverhältnisse beschrieben wird, er sieht die Spontaneität des Bewußtseins ein, seine bildende Gestaltungskraft, die maßgebend auf den Werdegang historischer Ereignisse einwirkt. Aber trotz allem wäre es ein vergebliches Bemühen, wollte man in der Deutung von *Marx* soweit gehen, die freie Selbstentscheidung des Menschen zu retten. Bei ihm hat die Persönlichkeit gewiß gestaltende schöpferische Kraft, aber sie denkt und schafft doch immer unter dem Zwange einer überpersönlichen, auch sie überwältigenden Gesetzmäßigkeit. Vielleicht wird das Verhältnis von persönlichem Schaffen und zwangsmäßiger Gesetzesnotwendigkeit klarer, wenn ich sage: *Marx* leugnet nicht den Willen, setzt ihn vielmehr als Faktor geschichtlichen Werdens voraus, aber *Marx* leugnet und muß in seiner naturwissenschaftlich-gesetzmäßigen Denkweise auch auf dem Gebiete der Geschichte leugnen die *Freiheit* des Willens. So kann auch bei *Marx*, ebenso wie bei *Hegel*, die große Persönlichkeit ihrer Zeit, d. i. der ökonomisch-gesetzmäßigen Notwendigkeit ihrer Geschichtsepoche, Ausdruck verleihen. Der Mensch will schließlich nur, was er wollen muß, und was ihm die ökonomischen Verhältnisse in seinen Vorstellungen und Lebensidealen zu denken und in seiner in der Geschichte wirksam werdenden Willensmotivation zu wollen vorschreiben. So beantwortet sich die Frage nach der Freiheit und Selbständigkeit der menschlichen Persönlichkeit innerhalb der *Marx*schen Geschichtsauffassung dahin, daß der Mensch im tiefsten Grunde nur das ausführende Organ gesellschaftlicher Notwendigkeiten ist, daß seine Bewußtseinsgestaltung der Exponent und Anzeiger un- und überpersönlicher Gesetzmäßigkeiten ist, daß er, wenn

nochmals *Hegel* zu Wort kommen soll, nur das Akzidens des Allgemeinen, des Gesetzmäßigen wird. Die Tendenz des *Hegelschen* Panlogismus begegnet uns auch in dieser letzten Frage der *Marx-schen* Geschichtsphilosophie: das Allgemeine — bei *Hegel* die Idee, bei *Marx* die Gesetzmäßigkeit der ökonomischen Entwicklung — hebt zuletzt die persönliche Selbständigkeit und Freiheit auf. Die Menschen sind nach einem ziemlich frühen, sehr bezeichnenden Wort von *Marx* „in einem Verfasser und Schausteller ihres eigenen Dramas“, d. h. also sie machen ihre Geschichte auf Grund der gesellschaftlichen Notwendigkeit, die in ideologischer Form in ihrem Bewußtsein nach Ausdruck ringt, aber sie stellen in dem Drama ihres Lebens doch immer nur das dar, was innerhalb der Notwendigkeit geschichtlicher Entwicklung darzustellen ihnen von einer über ihnen stehenden Gesetzmäßigkeit darzustellen geboten ist.

#### 5. Die materialistische Geschichtsauffassung und die philosophisch-materialistische Weltanschauung

Die philosophischen Grundlagen des Sozialismus sind jedoch erst dann in ihrer ganzen Tragweite dargestellt, wenn das Verhältnis der sog. materialistischen Geschichtsauffassung zum metaphysischen Materialismus geklärt ist. Ist der marxistische Sozialismus notwendig auf einer metaphysisch-materialistischen Weltanschauung aufgebaut, oder dient diese, die ja sehr oft in älteren sozialdemokratischen Schriften als *die* einzig richtige Weltanschauung dargelegt worden ist, nicht notwendig zur Fundierung des Sozialismus?

Waren *Marx* und *Engels* in ihrer philosophischen Weltanschauung wirklich Materialisten? Die Analyse der Quellen ergibt zunächst das Resultat, daß beide persönlich dem Materialismus zuneigten, daß insbesondere *Engels* sehr stark materialistisch dachte. Es führte zuweit, wollte ich dies hier eingehend belegen. Ich führe daher als Resultat des Quellenstudiums nur folgendes an:



1. *Marx* und *Engels* widerstreben grundsätzlich dem seichten Populärmaterialismus der 50er Jahre des vorigen Jahrhunderts und ironisieren sehr stark die „Reiseprediger“ des Materialismus, wie sie sie nennen: *Vogt*, *Moleschott* und *Büchner*.

2. Sie haben beide nur gelegentlich über Materialismus sich geäußert und nie und an keiner Stelle ihrer Schriften denselben systematisch begründet und philosophisch sicherzustellen gesucht.

3. Nicht *Marx* hat seine Geschichtsauffassung ursprünglich als „materialistische“ bezeichnet. Diese Bezeichnung stammt von *Engels*. Überall wo diese Geschichtsauffassung des näheren ausgeführt wird, wird sie als „materialistische“ der „idealistischen“ *Hegels* gegenübergestellt. Materialismus bedeutet daher, zumal bei *Engels*, vielfach nicht jenes metaphysische System, das Stoff und Kraft als einzige Komponenten allen Geschehens hinstellt und den Geist auf die Materie und deren Funktionen in irgendeiner der in der Geschichte des philosophischen Materialismus mannigfach auftretenden Formen zurückführt. *Marx* selbst nennt sich gelegentlich Materialist im Gegensatz zu dem Idealisten *Hegel*.

4. An einer Stelle seiner Schrift gegen den Linkshegelianismus spricht *Marx* einmal von dem französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts, und glaubt, daß dieser Materialismus notwendig zum Sozialismus führen müsse. Aber es ist bemerkenswert, daß es nicht die naturphilosophische Seite dieses Materialismus ist, die *Marx* diesen Schluß ziehen läßt, sondern vielmehr die ethische.

5. Eine wissenschaftlich fundierte Erkenntnistheorie haben *Marx* und *Engels* nicht gehabt. Es lassen sich vielleicht aus einer einzigen Stelle bei *Marx* kleinste Ansätze einer Hinneigung zu *Kants* Transzendentalphilosophie herauslesen. Im übrigen aber stehen *Marx* wie *Engels* erkenntnistheoretisch auf dem Standpunkt eines ganz und gar unkritischen, naiven Realismus, dem die Existenz einer bewußtseinstranscendenten Außenwelt eine selbstverständliche Tatsache und die Erkenntnis dieser Wirklichkeit nur eine einfache Abspiegelung im „Kopfe“ der Menschen, wie der unkritische Ausdruck lautet, ist. Vor allem ist *Engels'* Kritik des *Kantschen* „Dinges an sich“ und

seiner Unerkennbarkeit so unerhört oberflächlich und verständnislos, daß man zweifeln könnte, ob *Engels* selbst an den Gehalt seiner Ausführungen geglaubt habe. Sie erinnern lebhaft an jenen harmlosen Einwand gegen den bewußtseinsimmanenten Idealismus, der den Idealisten dadurch zum Realisten machen möchte, daß er ihm anrät, die Realität der Wand dadurch festzustellen, daß er gegen dieselbe anrenne, aber gar nicht erkennt, daß Druck- und Schmerzempfindungen eben auch als Empfindungen bewußtseinsimmanent sind. Die Ausdrucksweise, deren sich *Engels* in seinen erkenntnis-kritischen Versuchen bedient, erinnert sehr an den materialistischen Jargon. Eine Begründung des Materialismus, dem *Engels* zweifellos nahe stand, wird aber auch hier nicht gegeben.

6. *Feuerbachs* sog. Materialismus ist kein solcher im vulgären Sinne, er ist vielmehr sensualistischer Positivismus. Und gerade als solcher hat er auf *Marx* und *Engels* eingewirkt.

7. Auch des bekannten Popularphilosophen *Jos. Dietzgens* Materialismus ist, wenn man seine verschiedenen Äußerungen vergleicht, nicht so sehr Materialismus, als ein Materie und Geist anerkennender Naturalismus. Zudem sind trotz der einmaligen rühmenden Erwähnung *Dietzgens* durch *Marx* tiefere Beeinflussungen nicht zu konstatieren.

8. Endlich haben wir schon oben ein *durchaus antimaterialistisches* Element in der sog. „materialistischen“ Geschichtstheorie wahrgenommen: die *vernunftvoll-teleologische*, in gegenseitig sich aufhebenden und doch zu höherer Einheit sich jedesmal organisch verschmelzenden Gegensätzen sich bewegende dialektische Entfaltung des Geschichtsprozesses, die eine rein materialistisch-mechanische Erklärung des geschichtlichen Werdens derart ausschließt, daß sie vielmehr einen durchaus vernünftigen Geist zur Voraussetzung und Vollendung der immer höheren Zielen in vernunftvoller Teleologie zustrebenden Vergesellschaftung der Menschheit fordern müßte.

Der heutige, an *Marx* anknüpfende Sozialismus läßt daher auch die innere Verbindung von metaphysischem Materialismus und materialistischer, besser ökonomischer Geschichtsauffassung, immer



mehr fallen<sup>1</sup>. Es gibt kaum einen wissenschaftlich ernst zu nehmenden Sozialisten mehr, der sie aufrecht erhält, es sei denn der Russe *Plechanow*, der sie durchaus festgehalten wissen will, während andere, wie etwa *Stern*, *Spinoza* zum Philosophen des Sozialismus machen wollen, und ein großer Teil wissenschaftlich forschender und philosophisch orientierter Sozialisten der Gegenwart die Anknüpfung ihres Sozialismus an *Kant* suchen. Eine Ablehnung des metaphysischen Materialismus braucht daher noch nicht in einem inneren Zusammenhang mit der Ablehnung der materialistischen Geschichtstheorie zu stehen. Eine Stellungnahme für oder wider diese Geschichtsphilosophie muß vielmehr von anderen Gesichtspunkten ausgehen.

## 6. Würdigung der philosophischen Grundanschauungen des Sozialismus

Die materialistische Geschichtsauffassung soll eine Methode sein, nach der alle geschichtlichen Erscheinungen erklärbar, d. h. auf letzte, näherhin ökonomische Gesetze zurückführbar sind. Was die Naturwissenschaft leistet, das soll die Geschichtswissenschaft ebenfalls leisten können, also allgemeine, schließlich für das gesamte historische Geschehen geltende *Gesetze* aufstellen, aus denen eindeutig das gesamte geschichtliche Leben vergesellschafteter Menschen erklärbar

<sup>1</sup> Prof. Steinbüchel schreibt hierüber in einem Aufsatz „*Ethisch-kulturelle Momente im Sozialismus der Gegenwart*“ (Deutsche Arbeit, Juli 1918): Aus Hegel heraus wird nun auch der tiefere Sinn der so oft mißdeuteten und mit einem metaphysischen Materialismus in Verbindung gebrachten „materialistischen“ Geschichtsauffassung, wie sie Marx als Denkmethode anwandte und Engels benannte, verständlich. Materialisten sind Marx und Engels nach mancher, nicht wegzudisputierender Äußerung gewesen, wenn auch nicht so platte Materialisten wie die der fünfziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, die nach Engels' ironischer Bemerkung den Materialismus „reisepredigten“. Aber *metaphysischer* Materialismus und *historischer* Materialismus will lediglich eine *positivistische* Geschichtsbetrachtung sein, der im Gegensatz zu Hegels idealistischer Geschichtsauffassung nicht die Idee, sondern die ökonomische Realität Erklärungsgrund aller geschichtlichen Phänomene ist, letzthin auch der kulturell-geistigen Erscheinungen des historischen Gemeinschaftslebens: des Rechtes, der Moral, Religion, Philosophie.

wird. Dann muß aber gerade das, was Geschichte zur Darstellung bringen will, nämlich die einmaligen, individuell verschiedenartigen und eigenartigen Vorgänge im menschlichen Gemeinschaftsleben, von der Geschichte als allgemeiner Gesetzeswissenschaft vernachlässigt werden. Nicht das einmalige Ereignis, in dieser seiner eigentümlichen, individuellen, nie wiederholten Eigenartigkeit, sondern das Gesetzmäßig-Allgemeine, das in ihm verborgen liegt und in ihm wirkt, ist Ziel geschichtlicher Forschung und Darstellung. Aus diesem Forschungsziel heraus wird denn auch die Einreihung der individuellen Persönlichkeit in die überindividuelle, verallgemeinernde Gesetzmäßigkeit verständlich. Denn eine verallgemeinernde, auch das Individuelle auf einen gemeinsamen Nenner zurückführende Methode kann für Individualitäten und für die historische Persönlichkeit in ihrer Besonderheit und Einmaligkeit keinen Sinn mehr haben. Alle Individualität ist dann allerdings, wie *Hegel* wollte, Akzidens einer Allgeheinsubstanz, oder, um mit *Marx* diese metaphysische Basis zu verlassen, eine nebensächliche Auswirkung der allgemeinen, ökonomischen Gesetzmäßigkeit. Der Wert des Individuellen und seine Bedeutung liegt nur in dem Allgemeinen, das in ihm zum Durchbruch gelangt. Es ist die letzte, *monistische* Tendenz, die auch der materialistischen Geschichtsauffassung zugrunde liegt, die für das Persönlich-Einzigartige keinen Raum und keine Bedeutung mehr lassen kann. Es ist darum gar nicht unlogisch, sondern von der inneren Logik aller rein verallgemeinernden gesetzmäßigen Methode innerlich gefordert, wenn man für die historisch einzigartige Persönlichkeit Christi keinen Sinn mehr haben kann. Man muß das Eigenartige ihres Wesens und ihres Wirkens verkennen, weil man es im allgemeinen Gesetzesbegriffe nicht fassen kann. Aus der Diskussion über die Christusmythe ist zur Genüge bekannt, wie nicht nur die letzten Ausläufer Hegelscher panlogistischer Geschichtsphilosophie, wie *Eduard von Hartmann* und konsequenter noch *Arthur Drews*, zur Leugnung der geschichtlichen Persönlichkeit Christi kommen mußten, sondern daß sie gerade von sozialistischer Seite mehr oder weniger radikale Zustimmung finden mußten.



Es sei an dieser Stelle verwiesen auf die philosophisch gründlichen Untersuchungen von *Franz X. Kiefl*, „Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie“ (Mainz 1911) und „Die Theorien des modernen Sozialismus über den Ursprung des Christentums“ (Kempten und München 1915). An einem für die Geschichtsphilosophie überaus wichtigen Beispiele wird hier gezeigt, wie eine nur das Allgemeine, die Macht der Verhältnisse anerkennende Geschichtsmethodik schließlich zur Leugnung einer historischen Persönlichkeit kommen muß, weil sie dem Werte und der tatsächlichen Bedeutung des Individuellen, des Persönlichen, methodisch keinen Raum lassen kann. Das Persönlich-Eigenartige großer historischer Persönlichkeiten muß verkannt werden, weil es in die Allgemeinheit der geschichtlich wirkenden Faktoren sich nicht einspannen läßt.

Das Individuelle ist zutiefst ein Irrationales in dem Sinne, daß es dem verallgemeinernden Begriffe nicht faßbar ist. Es ist ein Einmaliges, das sich nie wiederholt, und das doch gerade in dieser Einmaligkeit zu einem Faktor historischen Werdens wird, ohne das dieses eine ganz andere Wendung genommen haben würde. Eine wirklich „realistische“ Geschichtsauffassung müßte gerade für solche *individuellen* Erscheinungen größte Anerkennung hegen, statt dem „Gesetzmäßigen“ zuliebe auf diese Realität zu verzichten. Sie kann es aber eben deshalb nicht würdigen, weil es in dieser Allgemeinheit der gesetzmäßig wirkenden Ursachenreihen sich nicht unterbringen läßt. Und was für die Persönlichkeit gilt, das gilt auch für jede historisch einzigartige Erscheinung, zumal für das Christentum, von dem so bedeutende Historiker, wie etwa *Mommsen* und *Gregorovius*, anerkennen mußten, daß es ein „Unerklärliches“ sei, das heißt aber eine Erscheinung, die sich der restlosen Einreihung in gewohnte Begriffsschemen entzieht. Daß namentlich das sozialistische Jesus-Bild und die sozialistisch-marxistische Erklärung des Christentums zugewagtesten, historisch unhaltbaren Konstruktionen führen mußte, ist kein Zufall, sondern letzten Endes aus der philosophisch-methodologischen Unzulänglichkeit der Geschichtstheoretik zu erklären.

Die logischen und methodologischen Forschungen des letzten Jahr-

zehntes haben, namentlich bei *Windelband*, *Rickert*, *Dilthey*, *Simmel* u. a., ergeben, daß Geschichte sich als Wissenschaft aufhebt, wenn sie nur Gesetzeswissenschaft sein will als eine Parallele zur Naturwissenschaft. Das Einmalige, nicht das Gesetzmäßig-Allgemeine ist ihr Gegenstand. Gewiß gibt es auch eine historische Kausalität und gewiß wird der wissenschaftliche Historiker nach Bedingungen und Umständen forschen; aber alle diese Bedingungen und alle diese Ereignisse sind auch ihrerseits eigenartige und in jedem Falle einzigartige gewesen; sie haben die nur *ihnen* innewohnende Wirksamkeit entfaltet. Es war dennoch keine Gesetzmäßigkeit, die für *alle* historischen Erscheinungen als Erkenntnisprinzip herangezogen werden könnte, sondern eben nur für bestimmte, in ihrer Erscheinung eigenartige Ereignisse.

*Marx* will gewiß, wie dargelegt, den Willen handelnder und wirkender Menschen aus dem Geschichtsprozeß nicht ausschalten. Aber er sieht doch in diesem Willen nicht einen die geschichtliche Entwicklung in freier Entscheidung treibenden Faktor, vielmehr ist dieser Wille selbst nur ein Glied jener geschlossenen Ursachenkette, die historische Wirkungen hervorruft. Er tritt in Wirksamkeit immer nur dann, wenn er auf Grund ökonomischer Bedingungen in Wirksamkeit treten *muß*. Daraus ergibt sich, daß *Revolutionen*, also, psychologisch gesprochen, Willensregungen bestimmter Menscheneinheiten, als historische Notwendigkeit nicht zu umgehen sind, daß sie aber auch nur dann wirksam werden können, wenn sie gesetzmäßig notwendig geworden sind<sup>1</sup>.

Auch die Revolution läßt sich mit der strengen Geschichtsauffas-

---

<sup>1</sup> *Steinbüchel* schreibt hierüber in seinem Aufsatz „*Ethisch-kulturelle Momente im Sozialismus der Gegenwart*“: Die Geschichte ist schon nach einer verhältnismäßig frühen Äußerung von *Marx* die Tätigkeit des „seine Zwecke verfolgenden Menschen“. Denn solche ökonomischen Verhältnisse gehen immer Menschen ein, und in ihnen sind immer Menschen tätig. Aber die ökonomische Gesetzmäßigkeit zwingt innerhalb dieser Verhältnisse doch den menschlichen Willen, und darum sind Revolutionen, die im Dienste eines politischen oder sozialen Ideals stehen, nicht Taten freier Menschen, sondern Willensentschlösungen zuzuschreiben, die unter den herrschenden ökonomisch-sozialen Verhältnissen eine gesellschaftliche Notwendigkeit geworden sind.



sung von *Marx* vereinigen. Denn revolutionäre Erhebungen wären nur dann eine Inkonsequenz gegen die materialistische Geschichtstheorie, wenn der Wille überhaupt aus der Reihe geschichtlich wirkender Faktoren ausgeschaltet wäre. Er bleibt aber auch in dieser Auffassung noch treibender Faktor für das historische Geschehen, allerdings nicht so sehr als selbst treibende Kraft, sondern als von den ökonomisch-sozialen Verhältnissen Getriebener und nur als solcher aktivtreibender Kausalfaktor. *Sombart* u. a. haben den Doppelcharakter des Philosophen und des Revolutionärs *Marx* öfters hervorgehoben: Den *einen Marx* beseelt das eine Mal ein von *Hegel* und dann von dem *naturwissenschaftlichen* Zeitalter übernommenes Interesse für ein Allgemeingesetzliches, das in der Geschichte sich auswirkt und auf dessen Entwicklung und Entfaltung man warten muß, das andere Mal ein revolutionärer Sturm und Drang, der von langsamer, notwendiger Entwicklung nichts weiß und in der politischen und sozialen Revolution die Triebfeder und die tiefste Ursache allen geschichtlichen Fortschrittes sieht. Wenn der „verjäherte Groll“ gegen eine verhaßte Gesellschaftsverfassung in *Marx* und *Engels* aufsteigt, wenn ihnen, wie *Sombart* sagt, die Wut die Kehle zuschnürt, dann „fliegt die realistische Seele zum Fenster hinaus, die alte revolutionäre Leidenschaft bricht hervor und überflutet das ganze Wesen“. Dem *Marxpsychologen* mag es ein dankbares Problem abgeben, welche Seele in *Marx* die stärkere war. Syndikalismus und Bolschewismus mögen ohne weiteres den *revolutionären Marx* für sich in Anspruch nehmen. Der *Philosoph* und *Soziologe* wird auch aus dem *Marxschen Determinismus* das revolutionäre Element nicht als unlogisch ausschalten und mit diesem Determinismus unvereinbar hinstellen müssen, wenn er sich nur bewußt bleibt, daß der Einzelne, wie die Kollektiveinheit der Klasse, für *Marx* nur das *ausführende Organ* ökonomisch sozialer Notwendigkeit sein kann, daß mithin Revolutionen als aktiv treibende Faktoren nicht notwendig einen Widerspruch in einer deterministischen Geschichtsphilosophie bedeuten müssen. *Max Adler* hat daher gar nicht unrecht, wenn er für den Marxismus die Unterscheidung von

Evolution und Revolution ablehnt. Evolution und Revolution sind nur verschiedene *Betrachtungsweisen*: *Evolution* ist die Geschichte vom Standpunkte der objektiven Entwicklungsnotwendigkeit aus betrachtet, *Revolution* vom Standpunkte des subjektiven Wollens derer gesehen, die in diesem Wollen nur eine notwendige Entwicklung vollziehen.

Dabei aber bleibt als ein kritisches Bedenken gegen die materialistische Geschichtsauffassung bestehen, daß *Marx* über der ökonomisch-sozialen Entwicklung und ihrer auf die soziale, rechtliche und politische Ideenbildung und Willensrichtung der im Gemeinschaftsleben verbundenen Menschen das individuell-persönliche Moment, das psychologische Eigen- und Einzigartige als einen entscheidenden Faktor geschichtlicher Gesellschaftsbildung übersieht. Beide Faktoren müssen in der geschichtswissenschaftlichen Methode ihre Berücksichtigung finden. Geschichte handelt von lebendigen Menschen, mögen auch ihre Interessen noch so gleichartig sein; deshalb wird man den geschichtlich sozialen Prozeß niemals nach Gesetzen *eindeutig* in seiner Richtung bestimmen können, wie man etwa einen Naturvorgang gesetzmäßig in allgemeingültiger Weise erfassen kann, aus dem Grunde, weil das Substrat dieses Vorganges eine Materie bildet, die sich bei aller Entwicklung wesensgleich bleibt und weil Naturereignisse nach Gesetzen sich abwickeln, die — nach der allgemeinen, wenn auch heute nicht mehr in *voller* Allgemeinheit unumschränkt zugegebenen Ansicht — gleichmäßig bleiben und in allgemeingültiger Weise festgestellt werden können. Die menschliche Persönlichkeit hingegen nimmt alle von außen an sie herantretende Beeinflussung in ihrer seelischen Eigenart auf und verarbeitet sie in ihrer Weise. Mögen die Menschen sich von ihren ökonomischen Verhältnissen im Laufe der Geschichte und namentlich während der kapitalistischen Ära haben leiten lassen, eine *notwendige* Gesetzmäßigkeit wird man doch in der gesellschaftlichen Bewegung, die immer auf menschlichem, individuellen Wollen und Handeln beruht, nicht aufweisen können. Die Entscheidung hätte auch anders fallen können.



Die letzte Konsequenz der materialistischen Geschichtsauffassung ist die Übertragung eines restlosen *Determinismus* aus dem Gebiete der *Individualpsychologie* in das der *Sozialpsychologie* und *Soziologie*. *Aber lernen* läßt sich auch hier. Wie wir einem uneingeschränkten Indeterminismus, durch psychologische und psychopathologische, durch anthropologische und biologische Forschung belehrt, nicht zustimmen werden, ebenso wenig auch einem oberflächlichen Indeterminismus auf soziologischem und historischem Gebiete. Daß *Marx* auf die Wirksamkeit ökonomischer Faktoren im Geschichtsprozeß hingewiesen hat, ohne deren Berücksichtigung manche Erscheinungen des historischen Lebens früher und namentlich auch in unseren Weltkriegstagen nicht verständlich werden würden, das nachgewiesen zu haben, ist ein unbestreitbares Verdienst der *Marxschen* Methode. Und wollte *Marx* — was aus seinen Schriften, wie ich andeutete, nicht eindeutig ersehen werden kann, solche ökonomischen Verhältnisse als Bedingungen und Anlässe bestimmter historischer Geschehnisse hinstellen, dann können wir ohne Zweifel von ihm lernen. Denn wir kennen die Beschränktheit menschlichen Wissens und die Beeinflußbarkeit menschlichen Tuns, das in ökonomischen Lebensverhältnissen und sozialem Milieu manche Erklärungsgründe findet; aber wir bekennen ebenso den freien Willen im menschlichen Geistesleben und glauben, daß der Mensch, ebenso wenig wie er restloses Produkt seiner Individualität ist, restloses Produkt seiner Umgebung sein kann. Im geschichtlichen Leben wirken eben *beide* Faktoren: historisch allgemeine Gesetzmäßigkeiten und persönlich-freie Entscheidung. Und würden *nur* erstere gelten, dann wäre die Geschichte nichts anderes als ein mechanisch ablaufender Evolutionsprozeß nach allgemeingesetzlichen Grundlagen. Auch im Sozialismus der Gegenwart macht sich solche Einschränkung der materialistischen Geschichtstheorie mehr und mehr geltend. So hat *Fendrich* ihre unumschränkte Anwendung eine einzige Entwürdigung des Menschen genannt, und *Tugan-Baranowski* spricht einmal von der Absurdität, die darin besteht, daß man alle geistigen Erscheinungen im Menschheitsleben auf bloß ökonomische

Gründe letzthin zurückführen wolle. Namentlich haben in jüngster Zeit die Forschungen *Plenges* ergeben, daß *Marx* das Geistesleben beträchtig unterschätzt hat und daß es keine Geschichte geben kann, die nicht auch der *Idee* eine geschichtliche Bewegung auslösende Kraft zusprechen muß, die aus bloß ökonomischen Verhältnissen nicht ihre einzige Erläuterung finden kann.

So laufen in der materialistischen Geschichtsauffassung berechnigte neben unberechnigten Anschauungen einher. Berechnigt ist der Hinweis, daß wirtschaftliche Verhältnisse manche geschichtlichen Erscheinungen erklären; berechnigt ist ferner die Annahme, daß auch das Ethos einer bestimmten Epoche von wirtschaftlichen Zuständen mitbedingt ist; berechnigt ist die Anschauung, daß viele sozialen und rechtlichen Einwirkungen, Verfassungs- und Gesetzesgestaltungen durch ökonomische Verhältnisse veranlaßt sind, daß überhaupt Rechts- und Sozialgestaltung eines bestimmten historischen Staatswesens zu dessen Wirtschaftsleben in enger Beziehung steht. Aber es ist eine durch keine historische Forschung zu beweisende, vielmehr eine *dogmatische* Behauptung, daß sich *alle* Erscheinungen letzthin, „in letzter Instanz“ — wie der vieldeutige und wenig präzisierte Ausdruck bei *Marx* und namentlich bei *Engels* lautet — auf ökonomische Kräfte und Entwicklungen zurückführen lassen. Das muß auch *Engels* schließlich zugeben, wenn er schreibt: „Die materialistische Methode schlägt in ihr Gegenteil um, wenn sie nicht als Leitfaden beim historischen Studium behandelt wird, sondern als fertige Schablone, wonach man sich die historischen Tatsachen zurechtschmiedet.“ Aber sie ist *eine* Methode neben *anderen*, nicht die einzig gültige.

Eines Moments muß noch gedacht werden, das bei der Darlegung der materialistischen Geschichtsauffassung als der sozialphilosophischen und methodologischen Grundlage des marxistischen Sozialismus besonders hervorgehoben wurde: des *teleologischen* Denkmotivs, das sich in dieser scheinbar rein mechanistischen Geschichtsmethodik geltend macht und wegen ihrer innigen Beziehung zur *Hegelschen Geistesphilosophie* auch geltend machen muß. Die *Dia-*



*lektik* sieht in der Geschichte einen antagonistischen, d. h. in steten, einander bedingenden, zugleich aufhebenden und in zweckvollere Gemeinschaftsgestaltung sich einigenden Gegensätzen fortschreitenden Entwicklungsprozeß. Ob ein solcher Antagonismus wirklich vorliegt, ob namentlich aus den historisch tatsächlich gegebenen Klassegegensätzen und dem in verschiedensten Formen sich faktisch abspielenden Klassenkampf *allein* alle geschichtlichen Veränderungen einer bestimmten Epoche sich herleiten lassen, das kann jedenfalls nicht von vornherein feststehen, das kann immer nur die jedesmalige geschichtliche Realität selbst zeigen. Wertvoll ist an der Dialektik der *eine* Gedanke, daß man auch in scheinbar weit auseinander liegende Erscheinungen einen Zusammenhang zu bringen sucht. Aber in dieses eine Schema alle historische Mannigfaltigkeit einzwängen zu wollen, führt nicht zu einer Darstellung der Dinge, wie sie wirklich sind und gewesen sind, dem Ideal aller Geschichtsdarstellung, wie es *Leopold v. Ranke* angab, sondern zur *Geschichtskonstruktion*.

Ist aber Dialektik tatsächlich „Entwicklung“, dann kann das *Telos* gar nicht übersehen werden, zu dem sich solche Entwicklung hinbewegt. Wenn wirklich der Sozialismus, wie *Marx* glaubte, das Ergebnis der kapitalistischen Entwicklung ist, dann ist doch die Geschichte ein durchaus *sinnvoller* Vorgang. Der Christ denkt hier sofort an jenen alten Grundsatz, den schon *Thomas von Aquin* geltend machte: „*causa efficiens non agit nisi propter finem*“: „alles kausale Werden geht auf ein Ziel aus“. Wie könnte er sonst sinn- und zweckvolle Vorgänge in Naturentfaltung und Geschichtsentwicklung ohne *Geist* erklären? Die Ausschaltung des denkenden und den Menschenwillen lenkenden Gotteswillens des persönlichen *Gottesgeistes* kann gerade eine Geschichtserklärung am allerwenigsten entbehren, die an die Verwirklichung von Zwecken glaubt. Wenn *Hegel* einmal gesagt hat, daß man — in seinem Sinne allerdings monistisch gedacht — Gottes Weisheit nicht in der Natur nur, sondern auch in der Menschheitsentwicklung bewundern muß, so ist dies an sich — abgesehen von ihrem pantheistischen Sinne —

eine wertvolle Erkenntnis, die in der theistischen Weltanschauung des Christentums darin ihr Fundament findet, daß die Allursächlichkeit Gottes auch in den geschichtlichen Lebensvorgängen der vergesellschafteten Menschen mitwirkt.

Den Sozialismus jedoch hinzustellen als eine absolute und unabwendbare Notwendigkeit, das kann keine reine Geschichtswissenschaft leisten. Er ist ein *Ideal*, dessen ethischer Gehalt noch zu behandeln ist und dessen Anerkennung oder Ablehnung eben von dem Urteil des ethisch wertenden Menschen abhängig bleibt, ein Ideal, das zu seiner Verwirklichung des Menschenwillens bedarf, und der läßt sich nie eindeutig voraussagen. Daß sich bestimmte Tendenzen einer neuen Gestaltung sozialen Menschenlebens in einem bestimmten Zeitalter kundgeben, das wird der Historiker nachzuweisen vermögen. Daß sie sich tatsächlich verwirklichen werden, das könnte der Geschichtsphilosoph nur dann prophezeien, wenn er das menschliche Wollen als wirksamen Kausalfaktor in seine Zukunftsrechnung setzen könnte. Und weil dies eben unmöglich ist, darum kann Sozialismus — wenn er als ein ethisches Soll bejaht wird — niemals als Ergebnis einer Kausalberechnung erscheinen. Er ist und bleibt eine *Zukunftsaufgabe* und deshalb ein *Zukunftsglaube*. Das sehen auch kritische Sozialisten ein. Ohne Utopismus glaubt *Tugan-Baranowski* keinen Sozialismus aufbauen zu können. Und *Ed. Bernstein* mußte in einem vielbeachteten Berliner Vortrage über das in kantischer Fragestellung aufgeworfene Problem „Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?“ diese Frage dahin beantworten: als Wissenschaft, im Sinne einer reinen allgemeingültigen Kausalerklärung, ist Sozialismus überhaupt *nicht* möglich. Er ist mehr als reine Tatsachenfeststellung: er ist in seiner Geschichtsmethodik eben Philosophie, ein von Werturteilen getragener Glaube wertender, nicht interesseloser Menschen.

Damit endet denn der so stolz als „wissenschaftlicher“ Sozialismus auftretende Marxismus in der Erkenntnis, daß auch er auf *ethische* Menschenkraft angewiesen ist, daß Prophetie nicht „Wissenschaft“ sein kann. Seine philosophischen Grundanschauungen



bedürfen, wie gezeigt wurde, der Kritik und einer philosophischen Ergänzung nach der erkenntnistheoretischen, wie nach der metaphysischen Seite hin. Auch er ist nicht das letzte Wort sozialphilosophischen Denkens.

Wie notwendig aber gerade der *ideale* Gehalt des Sozialismus eine kritische Stellungnahme macht, das werden die weiteren Ausführungen „Zur Ethik des marxistischen Sozialismus“ des näheren darlegen.

## Zur Ethik des marxistischen Sozialismus

Die Kritik der Philosophie des Marxismus hat gezeigt, daß das Marxsche System philosophisch unzulänglich ist, und daß eine *christlich-theistische* Geschichtsphilosophie mit dieser von *Marx* gebotenen philosophischen Grundlegung nicht operieren kann.

Das Eindringen in den *ethischen* Gehalt des Marxismus wird dies noch deutlicher zeigen und zugleich die interessante, für die Überwindung des reinen Marxismus höchst bedeutungsvolle Feststellung ergeben, daß der Sozialismus von heute über den Marxismus hinausstrebt und zum guten Teil hinaus ist. Marxismus ist also — wenn man dies überhaupt noch betonen muß — nicht der Sozialismus schlechthin. *Die sozialistische Idee erschöpft sich nicht in ihrer marxistischen Gestalt.*

### 1. Karl Marx und seine Stellung zum Ethischen

Es ist eine Eigentümlichkeit des marxistischen Sozialismus, daß er nicht nur ein Gesellschaftsideal ist, daß er vielmehr dieses Ideal in seinem notwendigen historischen *Werden*, in seiner naturnotwendigen Verwirklichung zu verstehen sucht und zu diesem Zwecke eine geschichtsphilosophische Grundlage in der materialistischen Geschichtsauffassung legt. Und zwar ist diese philosophische Grundlegung viel wichtiger noch als die von *Engels* gerühmte zweite Ent-



deckung von *Marx*, das Wertgesetz, nach dem der Wert der Ware in der zu ihrer Produktion gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit besteht. Deshalb überragt die *Marxsche* Geschichtstheorie die Wertlehre an prinzipieller Bedeutung, weil dies nur das Merkmal einer bestimmten historischen Epoche, der kapitalistischen Ära, ist, während die materialistische Geschichtsauffassung das allgemeingültige Prinzip darstellt, aus welchem alle geschichtlichen Erscheinungen nach *Marx* letztthin ableitbar sind. Auf der *Werttheorie*, auf der nach *Marx* unumstößlichen Tatsache der Ausbeutung des Arbeiters durch den Kapitalisten zur Erzeugung des Mehrwertes aus der über die gekaufte Arbeitszeit verwerteten Arbeitskraft, beruht nach *Marx* die ökonomische Grundlage des gesamten Kapitalismus. Die materialistische Geschichtsauffassung versetzt nun den Soziologen in die Lage, den ökonomischen Aufbau zu erkennen, um dann auch die idealen Werte in ihrer ursächlichen Bedingtheit einzusehen, die in der auf der ökonomischen Grundlage sich erhebenden Gemeinschaft Geltung haben.

Zu diesen Werten gehören auch die *ethischen*. Daher besteht zwischen der Ethik des *Marxschen* Sozialismus und seiner geschichtsphilosophischen Grundlage ein innerlogischer Zusammenhang. Und die marxistische Ethik wäre gar nicht zu verstehen, wollte man diesen Zusammenhang übersehen.

Auch hier muß eine kurze Erinnerung an *Hegel* das Verständnis für die *Marxsche* Ethik vermitteln. Ist die gesamte Schöpfung ein logisches Entwicklungsergebnis, ist ihr Werden von einer sich in ihre Begriffselemente auseinanderfaltenden immanenten göttlichen Idee getragen und bedingt, dann hat jedes Phänomen innerhalb des Weltganzen, mithin auch innerhalb des Gemeinschaftslebens, der Lebens- und Wirkungssphäre des Hegelschen „objektiven Geistes“, seinen Wert. Die Ethik ist dann eine Auswirkung der göttlichen Idee; sie ist *objektivistisch*, d. h. jeder Entwicklungsstufe der Idee entspricht eine bestimmte Ethik, die objektiv, durch die Ideenentfaltung selbst, bedingt ist. Und da ferner diese Entfaltung im höchsten Sinne als ein teleologischer Aufstieg gedacht ist und im

panlogistischen Idealismus nicht anders gedacht werden kann, so wird die Ethik immer vollkommeneren Formen annehmen. Zwei Momente sind es also, die die Hegelsche Ethik kennzeichnen: ihre Bedingtheit vom objektiven Geist, die sie von allem Subjektivismus und Individualismus freihält, und ihre Bedingtheit vom jeweiligen Entwicklungsstadium der göttlichen Idee, die erst eine absolute Ethik ermöglicht im letzten und höchsten Stadium der Welt- und Gemeinschaftsentwicklung. Dieses höchste Stadium ist das Staatsleben, dem *Hegel* direkt göttliche Prädikate beilegt. Der Staat ist ihm eine göttliche Erscheinung, höchste Entwicklung der göttlichen Idee. Der Staat ist nach der *Hegelschen* Rechtsphilosophie „die Wirklichkeit der sittlichen Idee“. Die Bestimmung der Individuen erschöpft sich, wie *Hegel* meint, lediglich darin, „ein allgemeines Leben zu führen“. Nur im Staate entwickelt sich volles sittliches Leben, denn der Staat ist nach *Hegel* „göttlicher Wille“, „der wirkliche Gott“, „ein Abbild der ewigen Vernunft“. Und diese Staatsidee sah *Hegel* nach manchen Stellen seiner Werke im preußischen Staate seiner Zeit verwirklicht, wenn auch — was eine gerechte Würdigung *Hegels* nicht vergessen darf — nach anderen Stellen dieses ideal-göttliche Staatswesen erst noch der Verwirklichung harret.

Von *Hegel* übernimmt *Marx* zunächst formell die Auffassung der Ethik als einer objektiv gewirkten Erscheinung. Aber auch hier erfolgt die Deutung ins Positivistische: nicht der weltimmanente Geist ist Träger und Erzeuger ethischer Werte, sondern die realen ökonomischen Verhältnisse. Mit ihrer Höherentwicklung ist immer zugleich eine Höherentwicklung der Ethik gegeben. Dem Tiefstand der kapitalistischen Ethik folgt im Zeitalter der Vergesellschaftung der Produktionsmittel, also im Zeitalter des Sozialismus, eine höhere Ethik, die „wirklich menschliche Moral“, wie Engels sie nennt.

In dem *Marxschen* „Materialismus“ verbirgt sich mithin auch hinsichtlich der ethischen Theorie ein guter Rest von teleologischem Idealismus und idealistischer Wertlehre.



Von *Hegel* stammt aber auch der dialektische Gedanke bei *Marx*, daß *alle Ethik relativ* sei, daß es eine absolute Ethik gar nicht geben könne, weil ja alles in stetem Fluß ist und mit den historisch wechselnden Produktionsverhältnissen und dem ihnen entsprechenden sozialen „Unterbau“ der ideologische „Überbau“ einem steten Wandel unterworfen ist. Und da die gesellschaftlichen Gegensätze Klassegegensätze sind, es andererseits noch gar keine allgemein menschliche Gemeinschaft gibt, vielmehr die Menschen immer nur in Klassen vergesellschaftet waren und sind, deshalb ist *alle Ethik stets nur Klassenethik*, und eine über den Klassen stehende ethische Idee kann es, solange die Klassengesellschaft besteht, gar nicht geben.

*Objektivistischer* und *relativistischer* Charakter der Ethik sind demnach die formellen Eigenarten der *Marxschen* Auffassung von der Ethik; *Marx* steckt auch hier tief in *Hegels* Schule.

## 2. Ökonomische Notwendigkeit und ethische Bewertung

Will man den *Inhalt* der sozialistischen Ethik, wie sie *Marx* gefaßt hat, genauer erkennen, so muß man die Beziehung der Ethik zur materialistischen Geschichtsauffassung noch näher ins Auge fassen. Ist tatsächlich — wie *Marx* immer wieder betont — dem ethischen Urteil keine selbständige Geltungssphäre einzuräumen, ist jedes ethische Werturteil nur der „Reflex“ ökonomischer Verhältnisse, urteilt der Kapitalist nur von seinem Standpunkt aus, glaubt er in seinem ethischen Urteil allgemeingültige Maßstäbe aufzustellen, urteilt andererseits der Proletarier aus seiner Klassenlage heraus, und ist auch er der Überzeugung, daß nur seine sittliche Bewertung von Personen und Zuständen die einzig berechtigte und absolut gültige sei, dann kann man sich über allgemein geltende, über dem gesellschaftlichen Klassegegensatz stehende sittliche Normen überhaupt nicht mehr unterhalten. Man hat den Marxismus als antiethisch, als „moralinfrei“ bezeichnet, und wirk-

lich scheint er es, von der *Marx'schen* Geschichtstheorie aus gesehen, zu sein. Die Behandlung der Ethik des Marxismus scheint deshalb von vornherein eine falsche Fragestellung zu sein, die den inneren, evolutionistischen Sinn des Marxismus gar nicht erkannt habe. Das scheint sich besonders zu bewahrheiten, wenn man etwa bei *Engels* den Satz liest: „Der Appell an die Moral und das Recht hilft uns wissenschaftlich keinen Finger breit weiter, die ökonomische Wissenschaft kann in der sittlichen Entrüstung, und wäre sie noch so gerechtfertigt, keinen Beweisgrund sehen, sondern nur ein Symptom (gesellschaftlicher Zustände). Ihre Aufgabe ist vielmehr, die neu hervortretenden Mißstände als notwendige Folge der bestehenden Produktionsweise, aber auch gleichzeitig als Anzeichen ihrer hereinbrechenden ökonomischen Bewegungsform nachzuweisen und innerhalb der sich auflösenden ökonomischen Bewegungsform die Elemente der zukünftigen, jene Mißstände beseitigenden neuen Organisation der Produktion und des Austauschs aufzudecken.“ Und eben auf diese historische Einsicht in die Notwendigkeit des Kapitalismus einerseits, in die ebenso notwendige Auflösung desselben anderseits gründet sich, wie *Engels* es nennt, „die Siegesgewißheit des modernen Sozialismus“.

Gäbe es einen von ethischen Werturteilen freien Historiker, so hätte *Engels* zweifellos recht. Die Einsicht in das kausale Werden, in die Bedingungen des modernen Gesellschaftslebens, scheint zunächst mit Ethik noch gar nichts zu tun zu haben. Aber *Marx* und *Engels* sind doch weit davon entfernt, auf alle Ethik überhaupt zu verzichten. Auch sie huldigen ganz bestimmten Werturteilen, und diese gerade sind es, die uns mit Recht von einer *Ethik* auch des *marxistischen* Sozialismus sprechen lassen. Das ist eine Einsicht, die sich im heutigen Sozialismus, sofern er nicht als sozialdemokratisches Parteiprogramm allein auftritt, sondern sich vor dem Forum des sittlichen Bewußtseins rechtfertigen will, immer mehr Bahn bricht. Hier gerade ist das jahrelang von wissenschaftlichen Vertretern der sozialistischen Idee, mögen sie von *Marx* oder von der *Philosophie* herkommen, erörterte Problem „*Marx* oder *Kant*?“



verwurzelt. Man hat eingesehen, daß, wie der Wiener Sozialist *Otto Bauer* einmal in aller Klarheit gesagt hat, die Einsicht in die Notwendigkeit einer sozialen Bewegung und eines sozialen Endzieles, die Einsicht in die Notwendigkeit des proletarischen Klassenkampfes den sittlich urteilenden Menschen noch lange nicht zum überzeugten Vertreter dieser Notwendigkeit und dieses Zieles machen kann. Neben der *Tatsachenfrage* steht die *Wertfrage*, und sie ist von strengen, namentlich von den klassischen Verfechtern und Begründern des sozialdemokratischen Parteiprogramms viel zu lange übersehen worden. Nur die Ethik, meint ein von der strengsten Logik herkommender Philosoph, *Herm. Cohen*, kann den Sozialismus begründen. Das sozialistische Ideal mag tausendmal als ein unumgänglich notwendiger Gesellschaftszustand hingestellt werden, die Frage: was bietet es dem Menschen, welche Menschen- und welche Sozialauffassung gibt es dem *sittlichen* Gewissen: das ist die Grundfrage, von deren Beantwortung erst die Zustimmung zu ihm abhängen kann.

Im wissenschaftlichen Sozialismus der Gegenwart sucht daher die materialistische Geschichtsauffassung, soweit sie überhaupt noch in ihrer einseitigen Beschränkung festgehalten wird, nach einer *Ergänzung durch das ethische Werturteil*, oder, wie man es ausgedrückt hat, *Marx* muß durch *Kant*, an dessen Ethik viele Sozialisten heute anknüpfen, ergänzt werden. So betonen es heute, um einige Namen zu nennen, vorab die Philosophen der *Marburger Kant-schule*: *Cohen*, *Natorp*, *Stammmler*, *Staudinger*, *Vorlaender*, so auch die Neomarxisten der *Wiener Schule*: *Max Adler*, *Otto Bauer*, *Karl Renner*, so die russischen Marxisten *Tugan-Baranowski* und *Peter Lawrow*, so die Italiener *Ant. Tabriola* und *Alfred Poggi*, so, in entfernterer Anlehnung an Kant, die Franzosen *Jean Jaurès* und *Rappoport*; so ist es namentlich zwischen den „Sozialistischen Monatsheften“ und der bis vor kurzem streng marxistischen „Neuen Zeit“ in einer ausgedehnten Diskussion zum Gegenstand einer Erörterung über die Grundlegung des Marxismus gemacht worden.

Ich betone noch einmal, daß wir in diesem an der wissenschaftlich-philosophischen Ethik sich orientierenden Sozialismus es mit etwas ganz anderem zu tun haben als mit der politischen Sozialdemokratie, bei deren Vertretern naturgemäß ein politisches Interesse überwiegt, und die nur einzeln, wie vor Jahren *Ed. David* und *Kurt Eisner* und neuerdings in einem für das Erwachen des wissenschaftlich-ethischen Interesses der Sozialdemokratie sehr charakteristischen „Vorwärts“-Artikel *Konr. Haenisch*, sich mit dem Problem „*Ethik und Sozialismus*“ auseinandersetzen, dabei aber auch zu der Erkenntnis kommen, daß der einseitige Marxismus und seine Geschichtstheorie *allein* nicht ausreichen könne, nicht einmal für ein politisches Parteiprogramm.

### 3. Der Inhalt der sittlichen Werturteile bei Marx

Kehren wir zur ursprünglichen *marxistischen* Ethik selbst zurück, so können wir sie nach zwei Seiten hin charakterisieren:

Zunächst nach der *negativen* Stellungnahme zum Ethos des kapitalistischen Zeitalters. In dreifacher Richtung bewegen sich die ethischen Werturteile von *Marx* und *Engels*. Sie geben eine ethische Bewertung des Kapitalismus, sie betonen die sittliche Mission der Arbeiterbewegung und sie stellen den sittlichen Wert des Sozialismus heraus. Vor allem hat *Engels* das Privateigentum an Produktionsmitteln als Quelle aller Unsittlichkeit im Sozialleben gekennzeichnet. Den Gipfelpunkt seiner von sittlichen Wertanschauungen getragenen Beurteilung der Bourgeoisie bedeutet die Frage: „Wo habt ihr (Kapitalisten) etwas aus reiner Humanität, aus dem Bewußtsein der Richtigkeit des Gegensatzes zwischen dem allgemeinen und dem individuellen Interesse getan? Wo seid ihr sittlich gewesen, ohne interessiert zu sein, ohne unsittliche, egoistische Motive im Hintergrunde zu setzen?“ Wer das „Kapital“ von *Marx* liest, der kann sich, ich möchte sagen, auf jeder Seite überzeugen von dem sittlichen Pathos des zu ingrimmigster Wut gegen das kapitalistische System fort-



gerissenen Autors, der gewiß die sog. Ausbeutung des Proletariats durch den Kapitalisten als geschichtlich notwendig hinstellen sucht, und doch im Interesse von dem Eigenwert, von dem sittlichen Charakter der Menschenarbeit mehr als einer Stelle seines Hauptwerkes eine ethische Qualität beilegt; der andererseits beileibe nicht zu einer Erklärung des kapitalistischen Eigentums aus „Diebstahl“ und „Raub“, wie es sein Gegner *Proudhon* getan hatte, greifen möchte und dann doch schreiben kann, daß die Geschichte der Expropriation (der Enteignung) der Arbeiter in die Annalen der Menschheit eingetragen sei mit Zügen von Blut und Feuer, daß die gewaltsame Volksexpropriation vom letzten Drittel des 15. Jahrhunderts bis zum Ende des 18. Jahrhunderts von einer ganzen Reihe von Raubtaten, Greueln und Volksdrangsalen begleitet sei. Nicht den Einzelkapitalisten beurteilt und verurteilt *Marx*. Der Kapitalist ist selbst zum Sklaven der ökonomischen Gesetzmäßigkeit geworden. Aber um so schärfer gilt sein ethisches Urteil dem in der kapitalistischen Gesellschaft geltenden *Ethos*. „Wenn Geld“, sagt *Marx*, „nach Augier mit natürlichen Blutflecken auf einer Backe zur Welt kommt, so das Kapital von Kopf bis Zeh aus allen Poren blut- und schmutztriefend.“ Die Geschichte des kapitalistischen Produktionssystems zeitigt zugleich nach *Marx* als unsittliche Erscheinungen „die gewaltsame Schöpfung vogelfreier Proletarier, die blutige Disziplin, welche sie in Lohnarbeiter verwandelt, die schmutzige Haupt- und Staatsaktion, die mit dem Exploitationsgrad der Arbeit die Akkumulation des Kapitals polizeilich steigert“. Der letzte Rest von Schamgefühl und Gewissen ist geschwunden, und „die Nationen renommierten zynisch mit jeder Infamie, die ein Mittel zur Kapitalakkumulation“ darbot.

Wir können diese mannigfachen Werturteile in das allgemeine zusammenfassen: Der Kapitalismus hat den *Menschenwert* des Arbeiters verkannt, den Proletarier zur Ware herabgewürdigt, die man kauft und mit der man Geschäfte macht. Er hat den Eigenwert der sittlichen Persönlichkeit aufgehoben und am Menschen nur das gewertet, was zur Kapitalerzeugung nützlich ist, die Arbeitskraft. Er

hat mit einem Worte den *utilitaristischen*, in tiefstem ethischen Materialismus wurzelnden Grundsatz zum Prinzip erhoben: Der Mensch ist nur soviel wert als er zur Mehrwertproduktion leisten kann. Er ist in dieser Wertung nur ein „Zubehör der Maschine“.

Diese negative ethische Wertung des marxistischen Urteils tritt im *Marx-Engelschen* Kommunistischen Manifest noch klarer zutage, weil sie hier auf Einzelercheinungen besondere Rücksicht nimmt. Man bedenke die wichtige Tatsache: gleich zu Anfang dieses Manifestes steht die materialistische Geschichtsauffassung in voller Klarheit; durch das ganze Schriftstück wird sie zur Erklärung sozialer Verhältnisse und menschlicher Ideengestaltung in ihrem geschichtlichen Werden folgerichtig angewandt; und dann findet sich doch eine Summe von ethischen Urteilen, die nach ihrem ganzen Inhalt und in ihrer gesamten Tendenz über den Standpunkt der Klassenethik sich prinzipiell erheben! Ich greife heraus: Die Bourgeoisie hat „die persönliche Würde in Tauschwert aufgelöst“, sie hat „mit einem Worte an die Stelle der mit religiösen und politischen Illusionen verhüllten Ausbeutung die offene, unverschämte, dürre Ausbeutung gesetzt“, sie kann im menschlichen Arbeiter nur noch „Arbeits-Instrumente“ sehen, „die je nach Alter und Geschlecht verschiedene Kosten machen“, sie hat alles Heilige entweiht, dem „Familienverhältnis seinen rührend sentimentalen Schleier abgerissen und es auf ein reines Geldverhältnis zurückgeführt“, sie „hat alle bisher ehrwürdigen und mit frommer Scheu betrachteten Tätigkeiten ihres Heiligenscheines entkleidet, den Arzt, den Juristen, den Pfaffen, den Poeten, den Mann der Wissenschaft in ihre bezahlten Lohnarbeiter verwandelt . . .“ — Mithin ergibt sich als Resultat: Der Kapitalismus kennt keinen Menschenwert, er kennt nur den Wert Kapital und sein gesamtes Ethos ist reiner Utilitarismus materiellster Art. Alles Ideale steht im Dienst des Warenwertes und des Kapitalprofits.

Die *allgemeine*, allerdings nicht eindeutige, mit mannigfachem Inhalt erfüllbare *ethische Idee des Marxismus* ist die *Humanitäts-idee*, die in jedem einzelnen den Menschen als Selbstzweck gewertet



und seinen ethischen Eigenwert gewahrt wissen will. Diese Humanitätsidee zu verwirklichen, schreibt *Marx* einzig dem klassenbewußten Proletariat zu. Der Klassenkampf ist nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck, und ebenso ist der Sozialismus nicht letzter Zweck. Die Vergesellschaftung der Produktionsmittel dient als Mittel, um den letzten, höchsten ethischen Wert zu verwirklichen. Dieser höchste Wert besteht in der Schaffung einer Menschengemeinschaft, in der jeder Mensch als Selbstzweck gewertet, voll als Person gewürdigt wird, und sich auch tatsächlich als Person betätigen kann. So steht die *Marxsche* Persönlichkeitsethik mit seiner Sozialethik in engster Berührung: Das sozialetische Ziel des Sozialismus hat das „Kommunistische Manifest“ verkündet in dem Programmwort: „An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.“ Das heißt also: alle auf ökonomischer Grundlage beruhenden Klassengegensätze werden aufgehoben; da es keine im Dienste und Eigentum einer einzelnen Klasse stehenden Produktionsmittel mehr gibt. Jeder erhält von der Gesellschaft den ihm zukommenden Arbeits- und Ertragsanteil. Es ist ihm die freie Entwicklung seiner Persönlichkeit gewährleistet und diese ist zugleich Bedingung, Voraussetzung dafür, daß alle ihre Persönlichkeit entfalten können. Wie das möglich ist, wie namentlich ein Ausgleich zwischen individueller Freiheit und gesellschaftlicher Bildung geschaffen werden kann, wie Freiheit und Gleichheit sich vertragen können, das hat *Marx* leider zu sagen unterlassen. Und hier tauchen alle jene Schwierigkeiten auf, die der Sozialismus noch nicht gelöst hat.

#### 4. „Freiheit“ und „Gleichheit“

Freiheit und Gleichheit, die Ideale der französischen Revolution und des von ihr beeinflussten Bürgertums, gehören auch zum Kulturprogramm des Sozialismus. Sie bedürfen einer kurzen Erläuterung.

Freiheit und Gleichheit müssen Gegensätze werden. Sind alle frei, dann können nicht alle gleich sein, weil eine allgemeine Gleichheit individuelle Unterschiede, demnach freie Entfaltung der Einzelnen behindern würde. Eine allgemeine Gleichheit ist der Tod der Individualität, eine allgemeine Freiheit der Untergang der Gleichheit. Bei *Marx* sucht man vergebens den Ausweg aus diesem Dilemma. Ihm und dem von ihm abhängigen Sozialismus liegt das Produktionsproblem viel mehr am Herzen als das Verteilungsproblem.

Es ist jedoch von *Marx* ausdrücklich abgelehnt worden, daß ein allgemeiner, gleicher *Besitzkommunismus* in der sozialistischen Gesellschaft einzuführen sei. Vielmehr hat auch *Marx* von einer allgemeinen kommunistischen Teilung der Genußgüter Abstand genommen. Er fordert wohl die Vergesellschaftung des Produktiv-Eigentums, nicht aber die des Genuß-Eigentums. Und der heutige Sozialismus ist in den meisten seiner Vertreter ebenfalls kein Besitzkommunismus. Im Gegenteil wollen so strenge Marxisten wie *Kautsky* und *Hillquitt* das Arbeitseinkommen nach der individuell verschiedenen *Leistung* bemessen wissen. Und *Kautsky* sagt ausdrücklich, daß die Verteilung der Güter in einer sozialistischen Gesellschaft in absehbarer Zeit nur in Formen vor sich gehen werde, die eine Fortentwicklung der heute bestehenden Lohnforderungen darstellen. Von diesen müsse sie ausgehen. Auch die sozialistische Gesellschaftsform ist eben der Entwicklung unterworfen. Ja, *Kautsky* geht soweit zu sagen, daß die allgemeine ökonomische Gleichheit der sozialisierten Individuen dann über Bord geworfen werden würde, wenn sie gesellschaftsschädigende Wirkungen zeitigen sollte. Nicht das ist nach *Kautsky* das Ziel der sozialistischen Gesellschaft, eine allgemeine ökonomische Gleichheit gewaltsam einzuführen; die ökonomische Gleichheit könne höchstens eine Tendenz, ein annäherungsweise zu verwirklichendes Ideal bleiben, eine Tendenz, die niederen Einkommen zu erhöhen und sie dadurch schließlich der höheren gleichzumachen.

Der *bolschewistische* Kommunismus wird daher vom eigentlichen Sozialismus als Utopie hingestellt. Ihm mangelt jenes historische



Entwicklungsmoment, das dem marxistischen Sozialismus eignet, der an vorhandene Formen anknüpfen und nicht diese Formen zertrümmern will, um auf einem Ruinenfelde den Neuaufbau der Gesellschaft zu beginnen.

Liegt dem Marxismus nicht eine radikale ökonomische Gleichheitsforderung zugrunde, so um so deutlicher eine *ethische*, die zugleich soziale Folgen hat. Sind alle Menschen in ihrem sittlichen Eigenwerte gleich, dann haben sie auch alle Anspruch auf die Teilnahme an den Kultur- und Bildungsgütern der Gemeinschaft, die ihnen je nach individueller Veranlagung und Tüchtigkeit zustehen sollen. Die Gleichheitsforderung wird zur *Kulturidee*, wie sie *Engels* bereits ausgesprochen hat, wenn er im Sozialismus die Möglichkeit erblickt, vermittelt der gesellschaftlichen Produktion allen Gesellschaftsgliedern eine Existenz zu sichern, die nicht nur materiell vollkommen ausreichend ist und von Tag zu Tag reicher wird, sondern die ihnen auch die vollständig freie Ausbildung ihrer körperlichen und geistigen Anlagen verbürgt. In der Forderung der sittlichen Gleichheit aller Menschen liegt sogar nach *Lindheimer* der Ausschluß *ökonomischer* Gleichheit, da es nicht zwei gleiche Menschen gibt und beide doch das gleiche sittliche Recht haben, ihre Individualität, ihre individuell verschiedenen Anlagen auszuwirken, die Verschiedenheit der Anlagen und ihrer individuell eigenartigen Auswirkung aber den ungleichen Besitz von Genuß- und Gebrauchseigentum notwendig fordern. So weit entfernt sich also der ethisch orientierte Sozialismus von heute von dem utopistischen Güterkommunismus.

Ähnlich schillernd wie der Begriff der Gleichheit ist der der *Freiheit*. Auch er ist bei *Marx* nicht eindeutig. Zwei Elemente setzen den *Marx'schen* Freiheitsbegriff: ein sozialistisches und ein individualistisches, die jedoch beide *nicht zu einer logischen Harmonie verbunden* sind. Das erste Element stammt wiederum von *Hegel*. In *Hegels* Sozialphilosophie ist Freiheit nie Zügellosigkeit; vielmehr bedeutet sie die Gebundenheit an das Staatsgesetz und muß es bedeuten. Denn ist dieses Gesetz Auswirkung des „objektiven Geistes“,

dann ist nur *der* subjektive Wille wirklich frei, der den göttlichen Staatswillen bejaht und sich diesem göttlichen Gesetz fügt. Die Subjektivität der bloßen sittlichen Gesinnung schwindet, und *die* individuelle sittliche Gesinnung ist die objektiv gute, die die objektiven Werte des Staatslebens, die Staatskultur namentlich, in ihrer Rechtsgestaltung bejaht. *Der* Wille ist im sittlichen Sinne frei, der dieser Rechtsordnung sich in bewußter Unterordnung einfügt. Das Recht des Staates — sagt die *Hegelsche* Rechtsphilosophie — ist die Freiheit in ihrer konkretesten Gestaltung.

Es ist die Staatsomnipotenz in ihrer ausgesprochensten Form, die hier von *Hegel* vertreten wird. Der Staat ist der Gott, dem alles sich unterordnet, neben dem es keine Selbständigkeit von Persönlichkeiten und Kollektiveinheiten gibt. Eine Gesellschaftsform, die nicht Staat wäre, kann innerhalb des Hegelschen Rechtsstaates keinen selbständigen Platz finden.

Und gerade dieses Moment hat der *Marxismus* in seinem Freiheitsbegriff übernommen. Die Freiheit in dem dargelegten Sinne ist für *Hegel* Ziel aller Geschichtsentwicklung; sie wird es auch für *Marx*. Auch in dem marxistischen Freiheitsideal ist kein Platz mehr für persönliche Freiheit, für Selbständigkeit des Geisteslebens und seiner Organisationen, für Selbständigkeit der Gesellschaften wirtschaftlicher und kultureller Art. Keine Selbständigkeit der Familie und der Schule, der Kirche und der Erziehungsanstalten ist mehr denkbar. Alles untersteht der Leitung der Gesellschaft, und zwar einer schöpferischen Leitung in dem Sinne, daß die Gesellschaft von oben herab alles leitet, Personen und gesellschaftliche Einheiten. Das *Marxsche* Ideal ist dann erreicht, wenn *der Einzelne sich nur als gesellschaftliches Wesen* weiß und keine individuelle Sonderexistenz auf keinem Gebiete seines Lebens mehr führt.

Und doch ist dieses Ideal nicht eindeutig von *Marx* vertreten und der Sozialismus von heute ist in seinen besten Vertretern weit davon entfernt, eine omnipotente Gesellschaftsautorität anzuerkennen. Denn auch bei *Marx* bleibt ein individueller Zug in seinem Freiheitsbegriff. Es ist *auch im Marxismus ein steter Widerstreit zwi-*



*schen Freiheit und Gebundenheit* zu beobachten. Das Ideal der „menschlichen Emanzipation“ hat Marx schon sehr früh vorge-schwebt. Aber es ist im wesentlichen ein negatives Ideal. Es ist die Befreiung von allen Ketten, die das Menschentum in jedem Einzel-nen binden, die Befreiung von aller irdischen Gebundenheit durch das Kapital, aber zugleich auch die Befreiung von aller überirdischen Bindung an eine übermenschliche Gottheit. Und gerade in bezug auf die ethische Seite des *Religiösen* kommt das *Marx-Engelsche* indivi-dualistische Denken zur vollen Entfaltung. Religion ist Bindung des Menschen an eine göttliche Wesenheit und Autorität. Und eben diese Bindung bekämpfen beide aufs entschiedenste, bekämpfen sie um so mehr, als sie mit *Feuerbach* in der religiösen Dogmen- und Moral-bildung eine Illusion des Menschengestes sehen, die diesen sein Bestes, sein Selbst an eine über ihm stehende Gottheit, ein Phantom, verlieren läßt. „Der Mensch macht die Religion, nicht die Religion den Menschen.“ So sagt *Marx* unter Einfluß *Feuerbachs*. Die Kritik der Religion verfolgt den Zweck, daß der Mensch sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne drehe, denn „die Religion ist nur die wirkliche Sonne, die sich um den Menschen bewegt, solange er sich nicht um sich selbst bewegt“. Und weil die Religion dem Staate, wie Marx in England beobachtete, dazu dient, die bestehen-den Verhältnisse der klassengespaltenen kapitalistischen Gesellschaft zu sanktionieren, darum gilt die Kritik der Religion zugleich dem Staate und zielt damit auf die Emanzipation des Individuums vom Klassenstaate. Darum kann *Marx* schon in einer frühen Jugend-schrift „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ sagen: „Es ist die Aufgabe der Geschichte, nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren. Es ist zunächst die Aufgabe der Philosophie, die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die Heiligengestalt der menschlichen Selbstentfremdung (d. h. die Gottheit als das ins Jenseits projizierte Ideal des Menschen, wie er nach seinem Wunsche sein soll) entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren unheiligen Gestalten zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde,

die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik.“

Aber wie soll denn die *positive* Seite des neuen freien Menschen aussehen? Wir erhalten bei *Marx* nur Kenntnis davon, daß die Freiheit gesellschaftliche Bindung bedeutet, aber nicht eine *freie, bewußte*, als *Pflicht*, als Gebot einer sittlich-sozialen *Norm* erfaßte *Eingliederung* der einzelnen, sondern mechanische Festlegung des Einzelnen durch die Gesellschaft. Für freigewollte Eingliederung in ein Gemeinschaftsganzes kann ein mechanischer Sozialismus keinen Sinn haben. Hier liegt ein *ethischer* Mangel des Sozialismus *Marx-scher* Färbung und gerade hier setzt ein ethischer Sozialismus ein, wie er uns heute in der vertieften Auffassung des Sozialismus, etwa bei *Plenge*, entgegentritt. Wir hören bei *Marx* auch von dem Aufhören der Klassenherrschaft. Wir erfahren sogar, daß jeder seine Individualität auswirken soll. Aber ein *positives Gesellschaftsideal fehlt bei Marx ebenso sehr wie ein positives Persönlichkeitsideal*. Lauter Negationen, höchstens ein Eintreten für die Geltung der Individualität, aber kein positiver Ausbau! *Engels* hat ihn spärlich angedeutet in bezug auf die Sexualmoral: freie Liebe, freie Mutterschaft, Gesellschaftserziehung der Kinder, Auflösung der Familie. Aber *Engels* findet heute in dieser Richtung entschiedene Gegner, auch auf sozialistischer Seite. So in *Edmund Fischer*, der für die Erhaltung der Familie als der Lebenswurzel des Gesellschaftsorganismus eintritt. Und auch der *Religion* tritt man in den letzten Jahren freundlicher gegenüber. Aber was man dort als neue Religion preist, ist kein Glaube an einen persönlichen Gott, ist gewiß kein Christentum, und am wenigsten ein kirchlicher Dogmenglaube. Wo man den Lebenswert des Religiösen anerkennt, da ist das Religiöse im letzten Grunde nur im Sinne eines Kulturpantheismus gefaßt, und der Glaube nur die persönlich-innerliche Überzeugung von der zweckvoll zu immer höheren Formen aufsteigenden Vergesellschaftung des Menschen, ein Glaube letzthin an die Verwirklichung des Sozialismus. So verkündet es der bedeutendste Religionsphilosoph auf sozialistischer Seite, *Max Maurenbrecher*. Wo man von der Aus-



gestaltung des neuen religiösen Lebensideals absieht, da fordert man wenigstens Duldung religiöser Überzeugungen und bekämpft die flache, freisinnige Aufklärung parteipolitischer Agitatoren, wie in den Aufsätzen von *Hans Müller* und *Wilh. Kolb*.

So sehr man bei *Marx* die Ausgestaltung der sozialistischen Lebensanschauung auf ethischem Gebiete vermißt, so sehr wird sie vom zeitgenössischen Sozialismus erstrebt, sei es, daß man zu einer eudaimonistischen Ethik kommt, sei es daß man, wie in *Koigens* Versuch, zu einem humanitären Kulturidealismus sich bekennt und zu dem Ergebnisse gelangt, daß mit der Sozialisierung und der damit verbundenen fortwährenden Bereicherung der Kultur die Entwicklung der Verantwortung, die Erhöhung des Wertes der menschlichen Persönlichkeit und ihrer Vertiefung in der eigenen Seele eines jeden Hand in Hand gehe; sei es endlich, daß man in der bereits erwähnten Anknüpfung an *Kants* Ethik mit *Kant* den kategorischen Imperativ als höchste formale Norm aufstellt: „Handle so, daß Du die Menschheit sowohl in Deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel gebrauchst“.

Inwiefern sich *Kants* Ethik mit einem sozialistischen Gemeinschafts- und Persönlichkeitsideal verträgt, kann hier nicht weiter untersucht werden. Formell fällt *Kants* Forderung der Achtung der menschlichen Persönlichkeit als sittlichen Selbstzweck mit der *Marx-schen* Verurteilung des Mißbrauchs des Menschen als bloßen Mittels (d. i. als rein sachlicher Arbeitskraft im Dienste einer Sachproduktion) zusammen. Was aber bei *Kant* noch fehlt und zeitgeschichtlich fehlen mußte, das ist die bewußte Einorganisation des Einzelnen in das Ganze der Gemeinschaft zu dessen Aufbau und Ausbau. Die Frage, wie weit der von *Kant* immerhin noch stark vertretene liberalistische Individualismus mit einem auf der sittlichen Solidaritäts-idee aufbauenden Sozialismus überhaupt vereinbar ist, würde zu tief in *Kants* Philosophie und deren letzte transzendental-logische Grundlage selbst hineinführen. Das kann hier nicht geleistet werden. *Max Adlers* und *Plenges* Arbeiten haben auf diesem Gebiete

Bedeutendes geschaffen und namentlich *Plenges* Idee des „organisatorischen Sozialismus“ offenbart hier ihre ethische Tiefe.

### 5. Würdigung der Ethik des Sozialismus

Dem Kritiker der Ethik des Sozialismus kann der Widerspruch nicht entgehen, der in der Verbindung einer Geschichtsphilosophie, die auf gesetzmäßiger Notwendigkeit beruht und den spontanen menschlichen Faktor in der Geschichte leugnet, mit einer Ethik der Persönlichkeit liegt. Ist Persönlichkeit nur ein Organ überpersönlicher Gesetzmäßigkeiten, so kann für die Ausbildung der Persönlichkeit im ethischen Sinne kein Raum mehr bleiben, sobald man Ethik und Metaphysik, Welt- und Lebensanschauung in einen organischen Zusammenhang zu bringen trachtet. *Kant* fühlte noch das Bedürfnis, diesen Zusammenhang dadurch herzustellen, daß er die Freiheit als Postulat, wenn auch als theoretisch unbeweisbares Postulat des Vernunftglaubens hinstellte. Es handelt sich aber um ein Postulat, das keineswegs nur subjektive Bedeutung hat, dem vielmehr auf dem Gebiete ethischen Denkens die nämliche Gewißheit entspricht, wie auf dem Gebiete des theoretischen Wissens den allgemeingültigen Urteilen der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft. Die neuere deterministische Ethik hat diese organische Verbindung fallen gelassen. Die Vertreter der materialistischen Geschichtsauffassung insbesondere lehnen entweder die Eigengültigkeit ethischer Imperative mit dem strenggläubigen Marxismus *Mehrings* und *Kautskys* ganz ab, oder sehen, wie die reinkantianischen Sozialisten, in dieser Geschichtstheorie nur eine Forschungsmethode, neben der das ethische Problem des Sollens seine Bedeutung behält. Aber es bleibt ein *Widerspruch*, für die ethische Ausbildung der Persönlichkeit einzutreten, und doch zuzugeben, daß alles ethische Wollen und alle sittliche und soziale Ideenbildung in einem Zusammenhang steht, der die Persönlichkeit, ihre Ideengestaltung und ihre Willensbildung nach idealen Vorstellungen nur



als notwendigen Ausdruck ökonomischer Verhältnisse bewerten kann. Dann gibt es letzten Endes keine freie Selbstentscheidung mehr, und das Streben nach „Persönlichkeit“ als ethischem Soll wird ein naturgesetzlich notwendiges Muß.

In der Dialektik, wie *Marx* sie faßt, schwindet ferner, wie wir sahen, der *absolute* Wert des Ethischen. Alle Ethik ist ökonomisch bedingt, alle ethischen Werte unterliegen einem ständigen Fließen. So ist es von *Marx*, *Engels* und ihren konsequenten Schülern in deren Klassenethik auch stets anerkannt worden. Aber widerlegt sich dieser ethische Relativismus, dem also alles Sittliche etwas nur bedingt Gültiges ist, nicht letzten Endes selbst? Sowohl der innere Sinn der Dialektik selbst, wie die Eigenart der ethischen Werte, widerstreiten einem uneingeschränkten ethischen Relativismus. Denn alle Entwicklung ist teleologische Hinbewegung auf ein Ziel, das absolut, *unbedingt* gelten muß, im Vergleich zu dem überhaupt erst von relativer, bedingter Gültigkeit gesprochen werden kann. Diese Annahme liegt in der Tat dem Marxismus als ein letzter, wenn auch kaum zu Bewußtsein gekommener Grundgedanke zugrunde. Im Begriff des bedingt Gültigen liegt schon logisch der unbedingte Wert und dieser ist für *Marx* eben die sozialistische Gesellschaftsform: sie ist Wertmaßstab. *Marx* und *Engels* widerlegen daher auch einen radikalen ethischen Relativismus selbst. Ihre Bewertung des kapitalistischen Ethos, die sittliche Entrüstung über die Ausbeutung des Arbeiters und die Erniedrigung der sittlichen Persönlichkeit zur Sache, zur Ware, zum bloßen mehrwertzeugenden Instrumente, die positive Forderung der Anerkennung des Persönlichkeitscharakters jedes Menschen, der Ausblick endlich in die neue Gesellschaft mit ihrer allgemein-menschlichen Moral, in das Reich der Freiheit — dieses alles setzt einen ethischen Wertmaßstab voraus, der über eine nur bedingt geltende Moral sich erhebt, und der die in der modernen kapitalistischen Gesellschaft geltenden ethischen Anschauungen als nur geschichtlich berechtigt beurteilen läßt. Die Marxschen ethischen Grundsätze sind jedenfalls keine Klassenvorurteile, sondern *über* den Klassen stehende, daher auch nicht von ihnen erzeugte all-

gemeingültige sittliche Ideen, an deren allgemeine Verwirklichung durch die sozialistische Gesellschaft sie glauben, die ihnen aber schon jetzt ein sittliches Werturteil über bestehende Verhältnisse ermöglichen. Und fernerhin: Alles Sittliche trägt gebietenden Normcharakter an sich. Nicht wie die jeweiligen sittlichen Inhalte gestaltet sind, ist das ethische Grundproblem, sondern die Frage nach der Berechtigung und Gültigkeit eben dieses Normcharakters. Es mag historisch interessant und gewiß wissenschaftlicher Forschung wert sein, zu untersuchen, wie sich *die Inhalte* des Sittlichen im Laufe der Geschichte verschoben haben, aber *allem* Sittlichen haftet doch die normsetzende Geltung an, und die ist vom *Inhalte* durchaus verschieden. Der Persönlichkeitswert ist ein sittliches Soll, das über aller sozialen Veränderung steht und in jeder Gesellschaftsverfassung eben als eine Norm gelten will, wenn anders die Gesellschaft als eine Form ethischen Gemeinschaftslebens sich ausweisen soll.

Diese Überzeugung von einer über aller Bedingtheit stehenden Geltung ethischer Werte bricht sich im *Sozialismus der Gegenwart* tatsächlich immer mehr Bahn. So gelangt etwa *Untermann* zur Anerkennung einer Ethik, die über allen Klassendifferenzen steht, also allgemeingültigen Charakters ist. Und für den mehrfach erwähnten *Tugan-Baranowski* ist gerade die Ethik des Evangeliums das letzte Wort und der unbedingte Wert aller Ethik überhaupt.

So wird mithin im Sozialismus selbst die Marxsche Dogmatik von der Bedingtheit alles Ethischen über sich selbst hinaus geführt. Wie ist der *Inhalt* der sozialistischen Ethik zu bewerten?

Das Eintreten des Sozialismus für die Wertung jedes Menschen als sittliche Persönlichkeit ist eine sicherlich ethisch hochzuwertende Tat. Der Verwendung des Arbeiters als bloße Arbeitskraft gegenüber, wie *Marx* sie im englischen Privatkapitalismus gesehen hatte, bedeutet sie die Einfügung eines sittlichen Moments auch in das Wirtschaftsleben. *Christentum und Sozialismus treffen sich in der formalen Wertung des Menschen*. Das *Christentum* erst hat die Persönlichkeitsethik begründet, hat dem Menschen den unendlichen Wert seiner gottgeschaffenen, gotterlösten und gottgeheiligten Seele ge-



offenbart, hat ihm zugleich für die *inhaltliche* Ausbildung des Persönlichkeitsideals das höchste Vorbild in der Persönlichkeit des allheiligen Gottesgeistes hingestellt. Dem Christentum gilt jeder Mensch als Selbstzweck, und einer Versachlichung des Menschen kann die christliche Persönlichkeitsethik nie zustimmen. Daher hat auch die Erniedrigung der Menschenpersönlichkeit des Arbeiters im Kapitalismus allzeit schärfste Gegnerschaft im christlichen Ethos gefunden. Man braucht nur etwa an *Vogelsangs* und Bischof von *Kettlers* antikapitalistische Kritik zu denken, um zu erkennen, wie sehr die sozialistische und die christliche Menschenwertung einander entsprechen. Und auch das andere Postulat der Persönlichkeitsethik, die Anerkennung der Individualität, die der heutige Sozialismus immer wieder verlangt, findet in der theistischen Ethik Verständnis. Denn der allursächliche und in allem Schaffen Zwecke setzende Gott hat eben auch die Individualität mit ihren Sonderanlagen geschaffen. Und in der Tatsache dieser Individualität liegt zugleich ein Sinn, ein Wert. Denn nichts ist wertlos, was vom höchsten Werte, von Gott, der Einheit von Wert und Wirklichkeit, geschaffen ist. Sittliche Persönlichkeit zu werden, alle gottgegründeten Anlagen unter Leitung der Vernunft, in der sich *Gottes* Sittengesetz ausspricht, in individueller Form aus innerstem Pflichtbewußtsein heraus auszuwirken, das ist christliche Persönlichkeitsaufgabe. Und nur *die* Gemeinschaftsform verdient sittliche Wertbezeichnung, die solches Persönlichkeitsleben möglich macht.

Freilich liegt die *inhaltliche* Ausgestaltung des Persönlichkeitsideals und vorab seine philosophische Begründung im Christentum und im bisherigen Sozialismus weit auseinander. Die sozialistische Ethik hat bislang nicht versucht, den ethischen Wert der Persönlichkeit in einem System der Ethik zu begründen. Sie hat noch viel weniger zu der theistisch gedachten ethischen Persönlichkeitsentfaltung Stellung genommen. Aber es liegen hier Berührungspunkte in der Bewertung des sittlichen Menschenwesens vor, die beide zur Annäherung bringen. Der antikapitalistischen *Marxschen* Kritik, sofern sie ethisch ist, wird der christliche Ethiker zustimmen. Die christ-

lich-ethische Persönlichkeitsauffassung, weit entfernt, dem Eintreten des Sozialismus für den ethischen Selbstwert des Menschen entgegenzutreten, kann vielmehr die sozialistische Persönlichkeitsidee aufs tiefste bereichern, und sie ist imstande, zu zeigen, worin dieser Menschenwert begründet ist: in seiner gottebenbildlichen Seele, die auszubilden dem Menschen als Aufgabe seitens des Schöpfers gestellt ist.

Auch in der Idee der *sittlichen Gleichheit* aller Menschen liegen letzthin christliche Gedankenkeime. Von einer phantastischen kommunistischen Besitzgleichheit ist hier natürlich keine Rede, vielmehr fordert gerade die Forderung der Gerechtigkeit eine Verteilung der Einkünfte nach Maßgabe der Arbeitsleistung. Die christliche Ethik hat sich ja stets mit dem Problem des „gerechten Lohnes“ beschäftigt. Hier kann nur die Gleichheit aller als Menschen, als sittlicher Persönlichkeitsträger, christlich ausgedrückt, als „Kinder Gottes“, in Frage stehen, die die Rechtsgleichheit aller als Folgewirkung in sich schließt. Aus dieser allgemeinen Gleichheit ergibt sich aber unmittelbar eine tatsächliche Ungleichheit, nicht nur insofern die tatsächlichen Anlagen der Einzelnen verschieden sind, sondern auch nach dem Wertgesichtspunkt, insofern die Persönlichkeiten mehr oder minder sittlich hochstehen je nach ihrer ethischen Arbeit an sich selbst. Daß aber allen Menschen, unabhängig von den ökonomischen und sozialen Bedingungen ihrer Lebenslage, die Ausbildung der Persönlichkeit durch theoretische und geistige Bildung, ebenso wie durch sittliche Erziehung objektiv ermöglicht werde, das ist eine berechnete Forderung des Sozialismus. Die Spaltung der Gesellschaft in zwei oder mehrere ungleiche Klassen, die bedingt ist durch ökonomische Unterschiede und die das soziale Verhältnis von Herrschenden und Beherrschten herbeiführt, muß auch vom Standpunkt christlicher Sozialgerechtigkeit verworfen werden. Wir werden die christliche Gemeinschaftsidee noch zu zeichnen haben, können aber hier schon sagen, daß der Gedanke der Demokratie das Berechnete an sich hat, daß er die Menschen in ihrem Persönlichkeitscharakter gleichwertet und zugleich jedem, der leistungsfähig ist, die Bahn öff-



nen möchte zur Ausbildung seiner ihm letzthin von Gott gegebenen Leistungsfähigkeit.

Und endlich die *Freiheit* des Menschen! Daß sie sozial gebunden ist, folgt aus dem Sozialcharakter der menschlichen Wesensanlage. Unbeschränkte Individualität, egoistisches Ausleben der Eigeninteressen kann nie die menschliche Wesensaufgabe des sozialen Zusammenlebens ermöglichen. Auch diese Aufgabe ist gottgesetzt, weil in der Sozialnatur des Menschen begründet. Sie ist so sehr gottgewollt, daß *Augustin* und *Thomas von Aquin* auch im paradiesischen Zeitalter des Menschen, wo gar keine naturhafte Bedürftigkeit zum gesellschaftlichen Leben vorlag, ein soziales Leben für notwendig erachten, weil eben in der Sozialanlage des Menschen nicht eine reine Tatsache, sondern für das System der theistischen Weltanschauung in dieser Tatsache ein Zweck und ein Sinn, ein *Wert*, gegeben ist, weil m. a. W. es eine in des Schöpfers Weltplan letzthin begründete sittliche Menschenpflicht ist, sozial zu leben. Ein überspannter, *nur* die Sozialnatur des Menschen sehender Sozialismus wird allerdings die individuelle Eigenart und damit die Freiheit des Menschen aufheben müssen. Daher müht sich der Sozialismus der Gegenwart unaufhörlich, beide zu einigen. Und namentlich hat hier der sehr beachtenswerte *Plengsche* „organisatorische Sozialismus“, der eine wirkliche Vertiefung des Sozialismus bringt und gerade von ethisch und christlich orientierten Denkern nicht übersehen werden sollte, Wertvolles geleistet. *Plenge* will nicht mehr von oben herab das Individuum einordnen; nicht mehr zwangsgemäße Einzwängung Einzelner in die Gesellschaft ist echter Sozialismus, Sozialismus ist vielmehr im Grunde Solidarität, freie, bewußte, gewollte Eingliederung des Einzelnen in die Gemeinschaft. Gliedere Dich ein, mach auch Deine Individualität dem Ganzen dienstbar! Das wird nunmehr ethischer Imperativ des Sozialismus, ein Imperativ, den der im Gegensatz zu dem einen Extrem eines unbeschränkten Liberalismus und Individualismus in das andere einer mechanischen Sozialisierung der Einzelnen fallende *Marxismus* noch nicht erfaßt hat. Würde man diesen mechanischen Sozialismus durchführen, so würde man den

Einzelnen aller Freiheit, d. h. aller Individualität auf allen Lebensgebieten, ökonomischer wie kulturell-ethischer Natur, berauben. Hier klappt wieder die große Lücke, die *Marx* — aus dem Gegensatz zum schrankenlosen Erwerbssystem heraus gewiß historisch verständlich — offen gelassen: Das Problem der Einigung von Freiheit und Gebundenheit, von Individuum und Gemeinschaft.

Eine Folge der Offenlassung dieses Grundproblems aller Soziologie ist ohne Zweifel der ganz und gar individualistisch denkende *Bolschewismus*. Ihm ist individualistische Freiheit in ihrer ganzen negativen Hohlheit einzige Parole, daher Zerstörung und Abbruch des Bestehenden einziges Programm; einen positiven Aufbau leistet er nicht. Der Bolschewist, sagt *Sombart*, ist eigentlich der Antimensch; denn er sagt zu allem, was Menschengestalt bis daher geboren hat: nein; er ist der Gegner schlechthin. Er ist antireligiös im *Feuerbachschen* Sinne, er ist Gegner des Staates schlechthin, er ist antimonarchisch und antiaristokratisch, er ist zugleich antiliberalistisch und antiparlamentarisch, aber auch antidemokratisch, er ist antikapitalistisch, aber auch antipazifistisch. Der Kapitalismus wird nicht nach seiner kulturellschädigenden Seite hin kritisiert, sondern einzig nach dem von ihm erzeugten Unterschied von Ausgebeuteten und Ausbeutenden. „Was sie bejahen“, so führt *Sombart* weiter aus, „ist die absolute Negation, was sie lieben ist die Idee der Zerstörung, wofür sie sich opfern, ist die Revolution, eben das ewige Nichtsein, der ewige sog. Fortschritt zu neuen Formen, den sie nicht um der neuen Formen willen, sondern um der Vernichtung der alten willen lieben.“ Wir tun daher nicht unrecht, wenn wir den Bolschewismus und sein getreues Nachbild, den deutschen Spartakismus, als radikalen Individualismus hinstellen. Wir sahen schon, wie der Revolutionär, nicht der Historiker *Marx*, dem Bolschewismus gegenüber seine Patenschaft nicht leugnen kann, wir sehen jetzt, wie der individualistische Feuerkopf *Marx* demselben *Marx*, als Sozialisten, als Gegner des *Stirnerschen* Egoismus und als Schüler des großen Staatsphilosophen *Hegel*, radikal widerspricht. Die Unausgeglichenheit dieses Gegensatzes, nicht allein die immer wieder erwähnte



Furcht vor utopistischem Konstruieren einer Gemeinschaftsidee, hinderte *Marx* daran, ein sozialistisches Zukunftsbild auch nur in größten Umrissen zu zeichnen.

In der Behandlung der Gleichheit und Freiheit, wie sich der Sozialismus sie vorstellt, ist die *sozialistische Gemeinschaftsidee* bereits berührt worden. Sie bedarf noch einer kurzen wertenden Beurteilung.

Wir müssen im Interesse der menschlichen Eigenpersönlichkeit und ihres selbständigen, auch in der Gemeinschaft zu achtenden, ja sie erst ermöglichenden Wertes einen *mechanischen* Sozialismus, der *nur* die Gemeinschaft kennt, ablehnen. *Aber wir müssen einen organischen Sozialismus bejahen*, mag er sich nennen, wie immer er will. Wir müssen ihn bejahen, weil für uns als Christen die Sittlichkeit prinzipiell für alle Lebensgebiete, ganz besonders heute auch für das der Volkswirtschaft, gelten soll, und weil wir aus ihr die entscheidenden Maßstäbe für das Gemeinschaftsleben gewinnen müssen.

Die sozialistische Gemeinschaftsidee, wie sie gegenwärtig etwa *Plenge*, *Jaffé* und neuestens in einer eingehenden Studie, die alle Lebensgebiete des Gemeinschaftslebens in Wirtschafts-, Rechts- und Sozialpolitik umfaßt, *Edmund Fischer* in verschiedener Abwandlung und mit wesentlichen Unterscheidungen vertreten, lehnt grundsätzlich jede ausschließliche Bevormundung durch einen allgewaltigen Staat ab, betont die Erhaltung individueller Eigenart und Selbständigkeit auch im Wirtschaftsleben, macht aber das Individuelle dem Ganzen, in dem es steht, dienstbar. So sagt *Plenge*: „Sozialismus besagt keineswegs, daß alles Staatseigentum nur strenggeschlossener Staatsbetrieb sein muß. Das ist von vornherein unreifer, unfertiger Sozialismus . . . Vergesellschaftung der Produktionsmittel heißt für den zum Verstand gekommenen Sozialismus nur ihre wirkungsvolle Bewirtschaftung unter ständiger Berücksichtigung des Gemeininteresses.“ Die *Eingliederung des Individuellen in das Ganze* ist hier auf das Wirtschaftsgebiet übertragen, das Individuelle ist nicht aufgehoben, nicht vergewaltigt, es ist nur einem Höheren dienstbar gemacht. Es bleibt selbständig, aber es ist nicht *nur* selbst-

ständig, es ist zugleich vergesellschaftet. Es ist in diesem Sinne einer *dienenden* Einordnung fruchtbar gemacht. Jaffé drückt das Verhältnis besonders klar aus, wenn er schreibt: „Der Sozialismus ist ein Zustand der wirtschaftlichen Organisation, in dem alle Glieder des Volkes verwachsen sind zu einer *organischen* Einheit, jeder an seinem Platz eingeordnet als dienendes Glied einer Gemeinschaft, die zuletzt ihm selber dient, die ihm nicht nur äußerlich ein menschenwürdiges Dasein sichert, sondern auch seiner Arbeit die letzte Würde verleiht, weil sie nicht individuelle Zwecke verfolgt, sondern Dienst ist für die Allgemeinheit.“ Und auch das, was H. Pesch als „*christlichen Sozialismus*“ bezeichnet hat, was er in früheren Werken „*Solidarismus*“ nannte, ist ja letztthin nichts anderes als ein ethisch-orientierter Sozialismus, als die Verwirklichung des großen Sozialgebotes der Nächstenliebe auch auf dem Gebiete der Wirtschaft. (Nur scheint mir bei Pesch das Soziale noch zu wenig als die Einheit verstanden, in der das Individuelle erst seine Bedeutung und seinen Pflichtcharakter erhält.) Das Problem der *Sozialisierung* ist nicht ein ökonomisches nur, es ist im letzten Grunde ein ethisches und ein soziales. Sozialisierung kann dem Ethiker nur bedeuten: Einstellung aller Wirtschaft und aller Wirtschaftenden, aller Wirtschaftsobjekte und aller Wirtschaftssubjekte, in den Dienst des Ganzen, in den Dienst der Brüder, des Nächsten; Überwindung des individualistischen Kapitalismus und der reinen Erwerbswirtschaft durch sozial orientierte Wirtschaft. Ob Privatwirtschaft oder Kollektivwirtschaft — das ist im Grunde ein Zweckmäßigkeitsproblem, wenn nur die Privatwirtschaft nicht im Sinne egoistischen Gewinnstrebens verstanden, sondern als *Glied* des Ganzen gefaßt wird. Für den Ethiker gilt es, festzuhalten, daß das, was überwunden werden soll, zunächst nicht materielle, ökonomische, technische Einrichtungen sind, sondern der Geist, der in ihnen und den sie bedienenden Subjekten herrscht. Und es ist sehr wohl denkbar, daß auch im reinsten Sozialismus noch kapitalistisch-egoistischer Geist stecken und wirksam sein kann.

An Wirtschaftsfragen hat sich der Sozialismus zuerst versucht. Doch jedem tieferen Kenner kann nicht entgehen, daß er letztthin,



auch in seinem Wirtschaftsprogramm, eine *sozialethische Idee* ist. Darum widerspricht er sich selbst, wenn er unethische Formen des Gemeinschaftslebens propagiert. Und als solche möchte ich vor allem den ausschließlichen *Klassenkampf* hinstellen. Eine einzige Klasse zum Träger kultureller Entwicklung machen, sie allein aufrufen zum unerbittlichen Kampfe gegen alle anderen, das konnte nur ein mechanisch gedachter Sozialismus. Der Kampf der Klasse mag in bestimmten Fällen Notwehr sein; Kampfmittel, wie der Streik, mögen unter gewissen Bedingungen, als deren oberste die Rücksicht auf das Gemeinwohl zu gelten hat, erlaubt sein; Kampfeinrichtungen, wie Gewerkschaften, mögen ihre Notwehrberechtigung haben und tatsächlich zum Ausbau eines sozialen Standes und seiner Geltendmachung im Ganzen der Gesellschaft dienen; der *Klassenkampf* als einziges die neue Gesellschaftsform heraufführendes Mittel bleibt *im Grunde ein Restbestand individualistischen Denkens*, bleibt nur die Reaktion gegen den Individualismus einer anderen Klasse. *Diktatur des Proletariates* nach gewonnenem Klassenkampf wird nie eine *organische* Gemeinschaftsform bilden können. Beide Theorien, der des bloßen Klassenkampfes und der der reinen proletarischen Diktatur, mangelt der Einblick in den *Organismus* der Gemeinschaft. Und dieses ist die einzig sittliche Gemeinschaftsidee; während sie dem strengen Marxismus abgeht, wird sie von dem den Marxismus überwindenden neueren Sozialismus eines Plenge u. a. erstrebt. Organismus soll die Gesellschaft sein, wenn sie sittliche Gemeinschaft sein will. Denn nach den von uns entwickelten Sozialprinzipien soll das Individuum in seinem Eigenwert erhalten bleiben, ja alle sozialen Einrichtungen sollen in allerletzter Linie dem Menschen, der Persönlichkeit, der Seele dienen. Aber kein Einzelner ist jemals isoliert. Daher muß er nicht nur faktisch in der Gesellschaft *stehen*, sondern sich ihr in seiner Eigenart *dienstbar machen*. Und das kann er nur dann, wenn er sich selbständig weiß, ebenso wie er sich dem Ganzen verpflichtet fühlt, das heißt, wenn er sich als *Glied* des Ganzen erfäßt und aus dieser *sittlichen* Einsicht heraus betätigt. In diesem *Glied*charakter des

Einzelnen liegt letztthin die Lösung der soziologischen und sozial-ethischen Grundfrage nach dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft. Der Einzelne hat als Glied seine eigene, unersetzliche, zum Leben des Ganzen notwendige Bedeutung. Das Ganze lebt nur in seinen Teilen, aber jeder Teil lebt auch nur im Ganzen, wie *Aristoteles* den klassischen Begriff des Organismus formulierte: das Ganze ist logisch früher als der Teil, weil es jedem Teil als vorleuchtender Zweck seine Stelle anweist. Nur in der Zweckidee und der zielstrebigen Einheit des Ganzen erhält der Teil sein Recht, seine Bedeutung, nur im Ganzen erhält das Individuum seine Lebensnotwendigkeit, seine Aufgabe und seine Bedeutung über sich selbst hinaus. Sofern der modernste Sozialismus dieser Gesellschaftstheorie zustimmt, erkennen wir ihn an, sofern der Sozialismus ihr als mechanisierender Vergesellschaftungsprozeß aller Einzelnen in Wirtschaft und Sozialleben widerstreitet, lehnen wir ihn ab im Interesse des Einzelnen und im Interesse der Gesellschaft als eines lebensfähigen Ganzen.

Doch der Sozialismus trägt noch einen Zug, er ist nach *Marx international*, wie sein Vorgänger, der Kapitalismus, er ist nach *Engels* geradezu *antinational*. Er erstrebt eine einheitlich-mechanische Weltwirtschaft. Aber erstrebt er das auch heute noch? Ich darf mich hier nur auf das *Ethische* beschränken. Und da gilt die Feststellung, daß das Nationale als Kulturgehalt seine volle Würdigung im heutigen Sozialismus findet, daß der Sozialismus von heute, besonders bei den Vertretern eines organischen Sozialismus, der Völkerbunds-idee im organischen Sinne zustrebt. Wie er im Einzelstaate die Eingliederung der Einzelnen zum Dienst am Ganzen verlangt, so in der Völkergemeinschaft die Eingliederung aller Völker in das Menschheitsganze, den „Staatenstaat“, wie es *Renner* genannt hat; aber Eingliederung im Sinn des echten Gliedcharakters unter Wahrung völkischer Selbständigkeit auf kulturellem wie auf wirtschaftlichem Gebiete, zugleich aber auch in gegenseitigem Dienen, Fördern und Nutzbarmachen des besten Habens und Könnens von Volk zu Volk. Organische Sozialisierung auch hier!



Es ist ohne Zweifel eine erhabene Gemeinschaftsidee, die wir als die *sittliche*, dem Menschenwesen als Individuum und Sozialwesen zugleich entsprechende gekennzeichnet haben. Sie hat in unserer, das Menschenwesen und seine zur Vollendung aufgegebenen Anlagen auf den zweckvoll schaffenden Schöpfer zurückführenden Ethik von jeher ihre Heimatrecht gehabt. Sie ist die Übertragung jenes mystisch-paulinischen Ideals des corpus Christi als des einen Leibes, an dem wir alle Glieder in bestimmter Sonderbedeutung sind, auf das profane Gemeinschaftsleben in Staat und Völkergemeinschaft. Sie ist die tiefchristliche Idee, die die Nationen in ihrer Sonderstellung anerkennt und sie doch zusammenschließt zu der einen Gemeinschaft der übernationalen Weltkirche, auf das Sozialleben der Menschen übertragen. Ein öder, gleichmachender *Marxismus* hat dafür keinen Sinn, ein *organisch*, auch im Ganzen der Völker denkender Sozialismus wird diesen Sinn immer mehr herausfinden, und muß sich, folgerichtig zu Ende gedacht, mit der christlichen Gemeinschaftsidee einmal, früher oder später, treffen. Es berührt sehr sympathisch, wenn der Sozialismus gegen den *Krieg* im Völkerleben Stellung nimmt und für *Völkerverständigung* eintritt. Wir lehnen mit ihm den *Imperialismus* ab, soweit dieser die Vorherrschaft eines Volkes oder eines politischen Staatsgebildes oder endlich einer Staateneinheit über andere zu deren Ausbeutung und wirtschaftlichen Niederhaltung zum Zwecke der eigenen Selbstbereicherung bedeutet. Das ist nur der Mammonismus im großen, wie er dem vor aller Ethik entfesselten Geiste kapitalistischen Erwerbstreibens entspricht, ein Egoismus ganz materialistischer Art. Und wir müssen mit einem organisch-ethischen Sozialismus diesen Imperialismus ablehnen, weil er das unsoziale Prinzip des Herrschens über Unterdrückte lehrt. Wie wir im Einzelstaate keine Helotenklasse anerkennen können, wie wir alle Klassenherrschaft im egoistisch-individualistischen Sinne ablehnen und im Staate weder *nur* den marxistischen Klassenstaat, noch *nur* die alle Sonderheit tötende, mechanisch gedachte sozialistische Gesellschaft sehen können, sondern die organisch sich *verbunden, verpflichtet*

und *verantwortlich* wissende *solidarische* Ständegemeinschaft mit dem höchsten Rechts- und Kulturzwecke des Volkswohles, so sehen wir in der Menschengemeinschaft die organisch sich in die Weltgemeinschaft eingliedernde Völkerverbindung. Auch hier organischer, an der christlichen Ethik der Bruderliebe aller Menschen sich orientierender Sozialismus! Hier hat der Sozialismus von heute noch vieles umzulernen. Vor allem muß er den einen Widerspruch überwinden, der ihn im Innern den Klassenkampf und nach außen die Verständigung predigen läßt. Er muß, soll er echter Sozialismus werden, durch und durch ethisch unter- und ausgebaut werden.

Zu diesem Zwecke aber muß er auch jenes Dogma materialistischer Geschichtsauffassung überwinden, wonach umgestaltete *Verhältnisse* schon umgestaltete *Menschen* bedingen. Das ist der verhängnisvolle Irrtum der objektivistischen Ethik: den Kapitalismus überwindet nicht der Sozialismus als *Einrichtung*. All diese ökonomischen Verhältnisse an sich, weder die sozialistische Ausgestaltung eines innerstaatlichen Wirtschaftslebens, noch auch die sozialistisch durchgeführte Weltwirtschaft, schaffen noch keine höhere Sittlichkeit, bedürfen ihrer vielmehr als erster, notwendigster Grundlage. Den individualistischen Geist überwindet nur soziales Denken und sozial gerichtetes Wollen. *Erst andere Menschen, dann andere Verhältnisse*. Erst Erziehung zu tiefem Solidaritätsbewußtsein in der Seele des Einzelnen, nicht eine den Individualismus schürende Klassenkampf- und Revolutionspredigt; dann erst kann die gesunde Entwicklung der Gesellschaft aus innerstem Geiste heraus erfolgen und „Gesellschaft“ zu wirklich sittlicher „Gemeinschaft“ werden. Aber dann *muß* sie sich auch vollziehen vom Standpunkte christlicher Ethik. Denn der „christliche Mensch“, der in sich die christlich-sittlichen Ideen verwirklicht, muß seine Sozialüberzeugung umsetzen in die *sittliche Tat der Weltumgestaltung und Weltenerneuerung* aus sittlichem Pflichtbewußtsein heraus; er ist zur sozialistischen Gemeinschaftsbildung *verpflichtet* und vor dem Gott, der ihn in eine bestimmte Gesellschaftsepoche hineinstellte und ihm gerade diese historische Sozialaufgabe zuwies, verantwortlich; ver-



antwortlich auch der Solidarität der „Brüder“, verantwortlich der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft der Gemeinschaft. Die urchristliche Idee der „Gemeinschaft der Heiligen“ stellt den Gegenwartsmenschen als Glied in den Erde und Himmel umspannenden Organismus der Menschengemeinschaft hinein. Das Christentum und die christliche Sozialidee ist also ein sozialer *Imperativ*, der die unerbittliche Forderung seiner Erfüllung ausspricht.

*Wo immer aber der Sozialismus heute noch das Christentum bekämpft, da gräbt er sich sein eigenes Grab.* Es ist vielleicht in der Geschichte der Sozialphilosophie nie ein unverständlicheres Wort gefallen als das *Bebelsche*, daß Christentum und Sozialismus einander gegenüberstünden wie Feuer und Wasser; Anwendung könnte es höchstens finden auf einen antichristlichen und atheistischen Sozialismus. Sein Bestes hat der Sozialismus mit dem Christentum gemein: die Achtung vor dem Selbstwert der Persönlichkeit, die Achtung vor der Individualität, die Schätzung solidarischer Gemeinschaft der Menschen, die füreinander in Gerechtigkeit, Achtung, Liebe sorgen und sich gegenseitig füreinander verantwortlich wissen. Will er diese hohen ethischen Ideen verwirklichen, dann nur durch höchste Achtung vor der christlichen Ethik! *Die Religion hat höchsten soziologischen, gesellschaftsbildenden Wert.* Sie verachten, heißt auf die besten und unentbehrlichsten *Kräfte* verzichten, ohne die eine Gesellschaftsbildung nicht möglich ist. Auch das dämmert allmählich bei gewissen Sozialisten, so bei *Plenge*, der die christliche Religion und Ethik sehr hoch schätzt, aber es steckt in unserem landläufigen Sozialismus noch viel zuviel vom Atheismus eines Feuerbach und Marx.

## Das Wesen des Proletariats nach Karl Marx

Das Thema, das ich in diesem Vortrag vor Ihnen zu behandeln habe, soll sich streng auf seine Formulierung beschränken. Ich spreche heute nicht vom Marxismus als solchem. Ich berühre *auch* nicht die christliche Stellungnahme zu ihm, die sich auf drei wesentliche Fragen erstrecken muß: auf die Frage, ob in der Geschichtsphilosophie von Marx der Persönlichkeit des Menschen genügend Rechnung getragen ist; auf die zweite Frage, ob im Marxschen Bild von der kommunistischen Gesellschaft der Zukunft diese Persönlichkeit wirklich zu ihrem Sein, ihrer Würde und ihrem Recht kommt, so wie der christliche Personalismus sie sieht und in der Gesellschaft anzuerkennen fordert; auf die dritte Frage endlich, ob das Geistige im Marxschen Geschichtsbild wirklich anerkannt und nicht über den Einrichtungen der Gesellschaft, über der Sozialisierung der Wirtschaft, also über den nur sachlichen Veränderungen der Gesellschaft allzusehr vergessen ist. Das sind sehr entscheidende Fragen, wenn es um die christliche Stellungnahme zum Marxismus als solchem geht. Es geht uns heute *nicht* darum, und daher scheidet diese Fragestellung aus diesem Vortrag aus. Es geht streng und präzise um das Wesen des Proletariates bei Marx, und dazu gehört auch die historische, die welthistorische Aufgabe, die Karl Marx ihm zueignet. Davon *allein* und von nichts anderem in dem weiten Fragenkomplex, der Marxismus heißt, soll mein Vortrag sprechen.



Was haben wir also zu tun?

Wir müssen

- I. den Marxschen Begriff des Proletariates abheben von anderen Versuchen *vor* Marx, diesen Begriff zu bestimmen. Dann erst geht er uns in seinem bestimmten Eigengehalte auf. — Wir müssen
- II. einen Begriff, der ein ökonomisch-sozialer ist, wie er es gerade auch bei Marx sein will, in seinem wirtschaftlich-gesellschaftlichen Gehalt darlegen. — Aber der Marxsche Begriff des Proletariates hat darüber hinaus
- III. noch ganz andere Tiefen. Er gründet bei Marx in ganz besonderen weltanschaulichen Fundamenten. Ohne sie bliebe sein wirtschaftlich-gesellschaftlicher Inhalt unverständlich und bliebe auch die soziale Wirkkraft, die ihm heute noch trotz aller wissenschaftlichen Kritik innewohnt, unerklärlich. So müssen wir die *Wurzeln* des Marxschen Proletariatsbegriffs aufzudecken versuchen.

## I

Erstens also: Wie hebt sich die Marxsche Idee vom Proletariat von früheren Vorstellungen über das Proletariat ab? Was leisteten die Früheren? Dann erst: Was leistete in der Bestimmung des Proletariats *Karl Marx*?

Das Wort „Proletarier“ ist römischen Ursprungs. In der lateinischen Sprache ist proletarius der, der für Erziehung und Ernährung der proles, der Nachkommen, zu sorgen hat. Das römische Recht zählt zu den Proletariern Krämer, Handwerker, Tagelöhner, freigelassene Sklaven.

Erst mit der Entwicklung des modernen Industrialismus enthält der Begriff „Proletariat“ seine besondere sozialökonomische Bedeutung: in England, vor allem aber in Frankreich, wo er schon im 18. Jahrhundert in rechts- und sozialphilosophischen Werken, bei Montesquieu und bei Rousseau seine Rolle spielt. Im Zeitalter der

deutschen Aufklärung treffen wir ihn bei Lessing und anderen. Und hier bedeutet er den besitzlosen, von der Hand in den Mund lebenden Menschen.

Die sozial klassische oder liberale Nationalökonomie war überzeugt, daß die kapitalistische Wirtschaftsform der freien Konkurrenz der einzelnen Unternehmer zugleich das soziale Wohl *aller* Menschen, der *ganzen* Gesellschaft heraufführen werde. Dieser optimistische Fortschrittsgedanke hatte keinen Raum für den Begriff des Proletariats als einer ständigen *Klasse*, die immer nur im Dienst der unternehmenden Klasse stehen werde. Sie schied *Unternehmer* und *Arbeiter*, *nicht* aber den Kapitalisten vom *Proletarier* in dem Sinne, daß beide in einem *kämpferischen* Verhältnis zueinander stünden. Erst da, wo man die wirtschaftliche und soziale *Not* oder, wie es von da ab hieß, das *Elend* der arbeitenden Klasse, erfaßte, bildete sich ein eigener, von jetzt ab typisch werdender Begriff des Proletariats. In diesem *modernen* Sinne ist das Proletariat eine besondere, auf wirtschaftlichen Einrichtungen und Zuständen basierende *Klasse* in der Gesellschaft. Es hat von vornherein eine nicht bloß *gegensätzliche*, sondern *kämpferische* Stellung gegen die *andere* Klasse, die im Besitz der Produktionsmittel ist, während der Proletarier nie in deren Besitz gelangen kann.

Das Proletariat ist also in der kapitalistischen Gesellschaft diejenige Klasse, die immer von der anderen Klasse wirtschaftlich und gesellschaftlich abhängig bleibt, weil sie ihrer im Besitz der Produktionsmittel gründenden gesellschaftlichen *Macht* untersteht.

Erst verhältnismäßig spät hat, obwohl die Versuche, die kapitalistische Wirtschaftsform zu analysieren, viel älter sind, der Begriff des Proletariats diese im 19. Jahrhundert sich durchsetzende Bedeutung erhalten — erst bei dem Sozialökonom und Sozialethiker Sismondi aus der französischen Schweiz (1773—1842), dem Gegner der klassischen Nationalökonomie. Er ist der erste, der die Tendenz der kapitalistischen Gesellschaft zur Spaltung in die beiden großen Klassen verfolgt und ihren Grund in der Trennung von Kapital und Arbeit gefunden hat. Die freie Konkurrenz — so erkannte Sis-



mondi als erster — schaltet alle gesellschaftlichen Zwischenglieder zwischen Kapitalisten und Arbeitern aus. Daher ist Sismondi der erbitterte Gegner dieses systemlosen Systems der freien Konkurrenz. In Sismondis Werk von 1837, den *Etudes sur l'Economie politique*, ist der Begriff des Proletariates, der an die Unternehmerklasse wirtschaftlich und gesellschaftlich gebundenen nichtbesitzenden Gesellschaftsschicht, streng formuliert.

Noch haftet aber diesem Begriff von Sismondi, wie Karl Marx im kommunistischen Manifest gezeigt hat, etwas Kleinbäuerliches und Kleinbürgerliches an. Zwei *Merkmale* kennzeichnen die *soziale* Lage des Proletariates bei Sismondi: der Arbeiter ist *frei*, und der Arbeiter ist *ohnmächtig*. Er ist *frei* im *rechtlichen* Sinne, er kann im liberalen Rechtsstaate seinen rechtlichen Arbeitsvertrag *frei* schließen und lösen. Aber wirtschaftlich ist er vollkommen abhängig vom Kapital; so ist er gezwungen, den Arbeitsvertrag zu schließen, um leben und wirtschaftlich existieren zu können. Und so eben ist er *ohnmächtig*, weil er *besitzlos* ist. Das ist er nicht nur für sich, er ist es durch Generationen hindurch. Sismondi sieht in der heutigen Gesellschaft die tiefe Kluft zwischen Kapital und Arbeit. Aber als *Klasse* mit eigenem *Klassenbewußtsein* und *klassenkämpferischem* Befreiungsgeist hat Sismondi das Proletariat noch *nicht* erkannt. Für ihn ist das Proletariat die leidende, stumme, duldende Masse elender Menschen. Was Sismondi unter Proletariat versteht, ist erst — so hat Götz Briefs gesagt — „der Rohstoff einer möglichen Klasse“. Soziale *Reform* statt des liberalen Treibenlassens der kapitalistischen Wirtschaft und ihrer gesellschaftlichen Verhältnisse, aber *nicht* revolutionärer *Klassenkampf*, nicht Enteignung der Kapitalisten, wie Marx sie fordert, ist das Heilmittel, das Sismondi befürwortet.

Im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts hat die *deutsche* Wissenschaft den Begriff des Proletariats, wie wir ihn heute sehen, herausgearbeitet. Und sie tut es in schrittweiser Entwicklung von Franz von Baader über Robert von Mohl und Lorenz von Stein zu Friedrich Engels und Karl Marx.

Dabei wird der Münchener Romantiker, der kathol. Philosoph und Theologe, der auch als Sozialphilosoph seine hervorragende Bedeutung hat, Franz von Baader (1765—1841), meist übersehen. Und doch hat er *vor* Marx Wesensmerkmale des „prolétaire“, wie er ihn im Anschluß an die französische Nationalökonomie und Soziologie nennt, entdeckt; Merkmale, die gerade bei Marx später eine wesentliche Rolle spielen sollten. Und diese Merkmale, die Baader entdeckte und Marx später — sicher nicht aus Baader — aufgriff, sind sowohl wirtschaftliche wie soziale: der „prolétaire“ verkauft seine Arbeit als Ware, diese Ware hat, sagt Baader, ihren natürlichen Preis. Aber die Fabrikherrn schließen sich gegen den Proletarier zu einer „Conspiration“ zusammen — so nennt es Baader —, um den *tatsächlichen* Preis für diese Arbeit, also den Arbeitslohn, unter den *natürlichen* Preis herabzudrücken, um dadurch einen höheren Umsatz für das Arbeitsprodukt, also Gewinn für sich zu erzielen. Die Fabrikherrn verdienen am Arbeiter; die Arbeiter, schon gänzlich von ihnen abhängig, werden durch diese Preisdrückung ihrer Arbeitskraft noch mehr versklavt und in unmenschliche Arbeits- und Lebensbedingungen hineingezwungen. Und da der Arbeiter in der heutigen Gesellschaftsverfassung sich dagegen nicht wirklich *wehren* kann, wird diese an ihm verübte Ungerechtigkeit nicht behoben. Heilmittel kann für Baader nur *eines* sein: nicht die Revolution, die er allzeit gehaßt hat, sondern die *Reform* der Gesellschaft durch die Standwendung des Proletariats. Denn alle persönliche Freiheit gedeiht nur in der korporativen Freiheit; die individuelle Freiheit ist immer nur dann in der Gesellschaft möglich, wenn sie in einem Stande gelebt wird, der die in ihm lebenden Einzelnen *vor* dem Ganzen und *im* Ganzen der Gesellschaft repräsentiert und für sie eintritt. Baader denkt nicht in der Form des *Ich*, sondern der *Wir*.

Was also hat Franz v. Baaders Begriff des Proletariats *neu* gesagt?

1. Es ist *unnatürlich*, daß mit der Arbeitskraft als Ware gehandelt wird;



2. der Warencharakter der Arbeit entwürdigt den menschlich natürlichen Wert der Arbeit;
3. der Arbeiter ist volles Glied der menschlichen Gesellschaft, weil er *voller Mensch* ist;
4. aber voller Mensch *kann* er nur sein, wenn er zu einem gesellschaftlich anerkannten Stande gehört, der sein besonderes Recht und seine besondere Verpflichtung im ganzen der menschlichen Gesetze hat. Das ist der romantische Standesgedanke, der tief in die katholische Sozialethik hineingegangen ist und schon im Mittelalter seine Wurzeln hat. Die katholische Sozialreform des 19. und noch des 20. Jahrhunderts hat ihn immer wieder aufgegriffen, und vor allem im Werke Adolf Kolpings ist er eine maßgebliche Idee *gewesen* und bis heute geblieben.

*Mit Marx teilt Baader zwei Gedanken:*

1. Die Einsicht in die kapitalistische Degradierung der menschlichen Arbeit zu bloßer Handelsware und
2. das tiefe Ethos der Menschenwürde des Arbeiters.

*Von Marx trennt Baader:*

1. Die noch fehlende sozialgeschichtliche Einsicht, wie es zu der Entwicklung des Proletariats kam;
2. der Standesbegriff im Gegensatz zum kämpferischen Klassenbegriff von Karl Marx, der mit dem Klassenbewußtsein den Klassengegensatz und den Klassenkampf entfachen will. Deshalb trennt Baader von Marx
3. der Reformgedanke, den Marx, ganz im Banne der das gesamte 19. Jahrhundert durchwirkenden französischen Revolution, durch den revolutionären Klassenkampf, den *Umsturz* der kapitalistischen Gesellschaft ersetzt. —

Wie bei Baader, so finden wir auch bei *Robert von Mohl* (1799 bis 1875), dem Tübinger und später Heidelberger Staatsrechtslehrer, bestimmte Momente des Proletarierbegriffs von Karl Marx schon vorweggenommen. *Mohl* kennt das *geschichtliche* Moment im Wesen des Proletariats von *heute*, das Marx so besonders hervorhob. — Denn für *Mohl* ist das Proletariat — so definiert er — „eine Klasse,

die ohne Schuld des einzelnen und ohne außergewöhnliche Zufälle, sondern infolge der ganzen Gestaltung der Vermögens- und Einkommensverhältnisse eine Abteilung der Gesellschaft bildet“. Und Mohl unterscheidet, wie Marx, den Proletarier von dem *Armen*, denn „arm sein“ ist ein relativer und unbestimmter Begriff, er meint lediglich, nicht im Besitz der notwendigen Lebensgrundlagen sein. Der Proletarier ist gewiß arm; aber er ist es ständig, und es ist vor allem in der Gesellschaftsstruktur notwendig bedingt, daß er arm ist. Denn innerhalb der heutigen Gesellschaft ist er abhängig

1. von der Konkurrenz anderer Arbeitskräfte,
2. von der schwankenden, unsicheren Lage des Kapitals,
3. von dem jeweils geltenden, niemals festen Arbeitsrecht.

So ist der Proletarier in jeder Beziehung der von der Verwendung durch andere abhängig bleibende Mensch, und er ist es als beständige *Klasse* der heutigen Gesellschaft. Das Maschinenwesen ist der Grund für die Entstehung des *gewerblichen*, die Freiteilbarkeit des *Bodens* ist der Grund für die Entstehung des *agraren*, des landwirtschaftlichen Proletariates. Worin sieht nun Mohl das *Heilmittel*? Ganz im Gegensatz zu Marx nicht in der Bekämpfung und Abschaffung des Staates. Denn *ihm* ist der Staat der liberale Rechtsstaat seiner Zeit und ein bleibender Wert. Für Marx ist eben dieser liberale Staat nur das Ausbeutungsmittel des Proletariates. Mohl sieht, wie der Staat vom Proletariat *bedroht* wird. *Daher* will er — um des Staates *willen* — Abhilfe der Notstände. Und doch sieht Mohl die Möglichkeit der Abhilfe nicht im Klassenkampf, wie Marx, auch nicht in gewerkschaftlichem Zusammenschluß, sondern *darin*, daß die besitzenden Klassen und in Ausnahmefällen auch der Staat selbst helfen, aber *auch* darin, daß sich die Proletarier *gegenseitig helfen* — doch nicht in Klassenorganisation, sondern von Einzelem zu Einzelem. Das ist so unmarxistisch wie möglich, denn Staatshilfe mochte wohl Lassalle erwarten und erstreben, niemals Marx. Und Arbeiterassoziationen mochte gleichfalls Lassalle betreiben, aber solche, die vom Staate Bismarcks unterstützt waren, was Marx einfach in *Wut* versetzte, wie seine Briefe an Engels über



Lassalle bezeugen. Marx will weder Hilfe vom *Staat* noch erwartet er sie von der *Unternehmerklasse*, noch auch von der privaten Einzelhilfe der *Proletarier*, sondern lediglich von ihrem Klassenzusammenschluß und Klassenkampf *gegen* den Staat.

Sehen wir von anderen, weniger bedeutenden Bemühungen der deutschen Gesellschaftswissenschaft in den vierziger Jahren, da Marx und Engels mit ihren Gesellschaftsanalysen beschäftigt waren, ab, so ist es vor allem Lorenz von Steins großes Werk von 1850: „Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich“. Schon sein früheres Werk von 1842 über „Socialismus und Communismus im *heutigen* Frankreich“, das den Begriff des Proletariats auf Grund sowohl theoretischer Forschung als praktischer Erfahrung geklärt und vertieft hat. Stein stammt aus Schleswig, verlor aber 1851 seine Kieler Professur, weil er sich für die Unabhängigkeit von Schleswig-Holstein einsetzte. Er lebte dann in München und, von 1855 bis zu seinem Tode 1885, als Professor in Wien. Marx sah in ihm den Realisten, „der im weiten idealistischen Mantel einherschreite, d. h. Marx achtete in ihm den wirklichen *Kenner* der proletarischen Verhältnisse und der in ihren Dienst sich stellenden sozialistischen und kommunistischen Ideen, verspottete aber Steins Meinung, daß die Wissenschaft von der Gesellschaft die eigentlich *deutsche* Form der sozialen Bewegung sei. Wissenschaftlich ist Stein stark beeinflusst von den französischen Sozialreformern Saint-Simon († 1825) und Louis Blanc († 1892) sowie durch den deutschen Philosophen Hegel († 1831), ohne den ja auch Karl Marx undenkbar ist.

Lorenz v. Stein geht in seiner Wesensbestimmung des Proletariats zunächst von einem tief Menschlichen aus: von der menschlichen Selbstbestimmung, von der persönlichen Freiheit, die auch die Kapitalbildung erzeugt. In der vom Kapital gelenkten Gesellschaft gibt es aber eine Klasse von wesentlich freien Menschen, die nie *Kapital bilden* können. — Das ist das Proletariat. Eben durch diese Unfähigkeit, Kapital zu bilden, wird es zur unfreien und von der Kapitalmacht wirtschaftlich und gesellschaftlich *beherrschten* Klasse.

Und diese Kapitallosen müssen der *Feind* des Kapitals und der kapitalistischen Gesellschaft werden, die ja zerrissen ist in die Gegensätze von Kapital und Kapitallosigkeit, von *Kapitalbesitz* und bloßem Besitz von Arbeitskraft; gerade diese Arbeitskraft müssen die Besitzlosen in den Dienst fremden Kapitals und fremder Menschen stellen, wenn sie existieren wollen. Und diese Besitzlosigkeit ist *erblich*; der Arbeiter wird nie selbst Kapitalist. Dieses Moment der *Erblichkeit* ist für den Begriff des Proletariers wesentlich. Geburt und Erziehung ordnen den Proletarier seiner besitzlosen Klasse ein, aus der er, wenigstens der *Regel* nach, nie in eine höhere Klasse übertreten kann. Die Proletarierklasse ist also sein *Schicksal*, ein hoffnungsloses Schicksal — das ist ein Wesensmoment im proletarischen *Sein*. Als Schicksal einer ganzen Klasse ist es industrielle oder Massenarmut. Es bringt die Familie in Laster und Elend. Fr. Engels hatte gemeint, die Proletarierklasse lebe *fortwährend* in diesem Pauperismus. Das ist für Stein nicht richtig. Der Teil, der noch Arbeitsmöglichkeiten hat, hat sein Auskommen, aber *alle* leben in der Aussichtslosigkeit, aus ihrer Klassenlage je befreit zu werden. Ferdinand Lassalle, der Führer der späteren deutschen Arbeiterbewegung aber fügte hinzu: die dauernde Unsicherheit der Kapitalverhältnisse, die stets drohenden wirtschaftlichen Krisen geben auch dem beschäftigten Arbeiter ein Gefühl steter Existenzunsicherheit und geben so auch ihn der Hoffnungslosigkeit preis. Und das sogenannte eiserne Lohngesetz, das Lassalle von dem bürgerlichen englischen Nationalökonom David Ricardo († 1823) übernahm, macht die proletarische Hoffnungslosigkeit zur ständigen seelischen Verfassung des Proletariers; denn es besagt, daß der Lohn immer nur um das *Existenzminimum* sich bewege. Bis 1891 stand dieses eiserne Lohngesetz im Programm der deutschen Sozialdemokratie. Lassalle, der 1864 starb, hatte ihm die agitatorische Wirksamkeit verliehen.

Aber das *Ökonomisch-Gesellschaftliche*, das wir bisher in Lorenz von Steins Wesensbestimmung des Proletariats fanden, ist nicht das *einzige*, das für ihn zum Wesen des Proletariats gehört. Hinzu



kommt das dann auch für Marx so entscheidend werdende psychologische Moment des proletarischen *Klassenbewußtseins* und des *Klassenwillens*. Und ist es erst in jedem Proletarier durchgedrungen, dann ist der proletarische *Geist* — nicht nur die proletarische Wirklichkeit in Wirtschaft und Gesellschaft — eine internationale Erscheinung und Sozialismus und Kommunismus sind dann überall auf der Welt, wo es Kapitalismus und Proletariat gibt, die Manifestation dieses proletarischen Geistes. Wer hilft für Lorenz von Stein dagegen? Der *Staat*! Auch Steins Denken ist also, wie das von Mohl, durchaus bürgerlich und staatsbejahend im Gegensatz zum Marxismus. Stein fordert, den Staat vom Einfluß der jetzt in der Gesellschaft herrschenden Klassen zu befreien, damit er Staat für alle, auch der dem Proletariat helfende Staat werden könne.

Das Neue an Steins Begriff des Proletariats ist dieses:

1. Das Proletariat ist eine durch die geschichtliche Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft bedingte Erscheinung. Das sagte auch Marx.

2. Seine Ursachen liegen also im Ökonomisch-Sozialen, und Stein schildert vor Marx die wirtschaftlich-gesellschaftliche Lage des Proletariats in einer Weise, die stark an Marx erinnert.

3. Aber dieses Wirtschaftlich-Gesellschaftliche genügt für Stein nicht, um zu erkennen, was Proletariat wirklich ist. Es kommt hinzu das seelische Moment des proletarischen *Bewußtseins* und des proletarischen *Klassenwollens* als Erhebung gegen eine Gesellschaft, die das Proletariat in seine wirtschaftlich, menschlich und sozial aussichtslose Lage bringt und in ihr festhält. Dieses Psychologische ist — wohl gemerkt! — eine *Wesensbestimmung* des Proletariats. Ohne dieses *Seelische* wäre der Proletarier nicht *Proletarier*. Die Kritik an dem sonst so tiefen und zutreffenden Steinschen Proletarierbegriff hat mit Recht dagegen geltend gemacht, daß dieses seelische Moment den Proletarier wohl zur Klassenbildung führe, daß es aber Proletariat wirklich gibt, noch bevor die proletarische Klasse aus diesen seelischen Momenten *entstanden* ist. Die *Proletariaterexistenz* geht der *Proletarierklasse* voraus. Marx ist auch hier

Lorenz v. Stein verbunden, denn auch für ihn kommt das Proletariat nur als Gesellschaftsklasse in Betracht, und bei aller wirtschaftlichen und sozialen Existenzlage ist der seelische Faktor des *Klassenbewußtseins* zum Entstehen und Dasein der Proletarierklasse auch für Marx notwendig.

Wie denkt nun diesen Früheren gegenüber *Karl Marx* über das Proletariat? Auch für ihn ist das Proletariat eine Erscheinung der kapitalistischen Wirtschaft und der auf ihr sich erhebenden historischen Gesellschaftsform. Damit stehen wir beim zweiten Teil unseres Vortrages. Was ist der wirtschaftlich-gesellschaftliche Gehalt im Marxschen Begriff des Proletariates?

## II

*Karl Marx* (1818—1883) hat die bisherige Erforschung des Wesens des Proletariats weitergeführt und dabei Anregung von seinem Freunde Friedrich Engels (1820—1895) erhalten. Marx war Engels gegenüber der tiefer bohrende Denker. Engels war der spritzige Essayist, der energische Publizist und Politiker und der Popularisator der gelehrten Marxschen Idee. Dennoch darf man auch das eigene und selbständige Denken in Engels nicht verkennen.

Seine Anhänger suchen Marx als den unbedingt selbständigen Denker hinzustellen. Niemand kann ihm die Genialität und den unermüdlichen Fleiß seiner typischen Gelehrtennatur, der sich ein herrischer Wille zur Revolutionierung der gesellschaftlichen Verhältnisse und ihres kapitalistischen Wirtschaftsunterbaus beigesellt, abstreiten. Ja, sein Denken ist von diesem Wollen fraglos und von Anfang bis zu Ende geleitet. Dennoch hat eine unparteiische, wissenschaftlich-historische Forschung entscheidende Bemühungen zwischen dem sozialistischen Denken Karl Marx und dem bürgerlichen Soziologen Lorenz v. Stein gerade in der Frage der Begriffsbestimmung des Proletariats festgestellt. Gemeinsam teilen sie in bezug auf das Proletariat *diese* Überzeugungen:



1. Das Proletariat bildet eine im Aufbau der bürgerlichen, klassengespaltenen Gesellschaft unbedingt notwendige Klasse;

2. diese Gesellschaft selbst beruht auf wirtschaftlichen Verhältnissen. In ihnen haben beide Klassen ihren Bestand: die die Produktionsmittel besitzende und dadurch herrschende Klasse — die Bourgeoisie nennt sie verächtlich Marx — und die solche Produktionsmittel nicht besitzende und dadurch beherrschte Klasse des Proletariats;

3. beide Klassen sind aus bestimmten wirtschaftsgeschichtlichen Ursachen entstanden und beide werden mit diesen vergehen;

4. das Proletariat ist zum Zusammenschluß als kämpfende Klasse gezwungen um seiner menschlichen Lebensbedingungen willen;

5. dem Proletariat schwebt ein neues und gerechtes Gesellschaftsideal als Ziel vor: die freie, von ungerechter Bedrückung befreite Gesellschaft — Marx nennt es in Hegelscher Sprache: das Reich der Freiheit, Engels: die wirklich menschliche Moral —;

6. Marx kommt ebenso aus der Hegelschen Philosophie wie Lorenz von Stein, und Stein wie Marx sind beide von der französischen Sozialerfahrung und Sozialtheorie beeinflusst.

Das sind Gemeinsamkeiten, die Karl Marx und Lorenz von Stein *verbinden*. Marx ist *dazu* in der Bildung *seines* Begriffes vom Proletariat stark mitbestimmt durch zwei Schriften von Friedrich Engels, durch dessen „Umriss einer Kritik der Nationalökonomie“ aus dem Jahre 1844 und durch Engels im folgenden Jahre (1845) erscheinendes Werk über „Die Lage der arbeitenden Klassen in England“. Überhaupt hat Marx, der nach der Revolution von 1848 ununterbrochen in England, in London, lebte, die Art des englischen Hochkapitalismus das Material zu seiner Analyse des Kapitals und der kapitalistischen Gesellschaft gegeben.

Was „Proletariat“ sei, das wußte freilich Marx schon seit 1844 und stellte es in seiner damals abgefaßten „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ dar. Hier schon sieht er das Proletariat als Produkt des Kapitalismus, hier schon unterscheidet er den Proletarier vom *naturwüchsigen Armen*. Diesem Armen gegenüber erkennt

Marx den Proletarier, wie er sagt, in seiner durch seine *wirtschaftlich-gesellschaftliche* Situation selbst *produzierten* Armut. Der marxistische Mensch, der Bourgeois wie der Proletarier, ist ja überhaupt der sein Sein — und das heißt für Marx: seine gesellschaftliche Wirklichkeit — selbst produzierende Mensch, der homo faber, der in seiner wirtschaftlichen Arbeit sich die Art und Form seines Daseins gibt. Doch erst 1848, in dem von Marx und Engels gemeinsam verfaßten kommunistischen Manifest stehen Bourgeois und Proletarier plastisch vor uns. Und dieser Aufruf an die Proletarier aller Länder basiert nicht auf englischen, sondern auf französischen Wirtschafts- und Gesellschaftsverhältnissen. Wie denn überhaupt die sozialistische Idee als Gegenüber gegen die kapitalistische Welt in *Frankreich*, nicht in England gewachsen und von den großen französischen Sozialtheoretikern viel maßgeblicher bestimmt ist als von den wenigen englischen, etwa von Robert Owen († 1858).

Das kommunistische Manifest ist für den Marxschen Begriff des Proletariats viel aufschlußreicher als die übrigen Schriften von Marx, auch als sein Kapital, das ja eine Analyse des Kapitals selbst bringt und weniger die gesellschaftlich-menschlichen Verhältnisse berücksichtigt als das Manifest. Kapital ist für Marx nicht eine wirtschaftliche Größe allein, sondern ein menschliches, gesellschaftliches Arbeitsverhältnis in der Produktion wirtschaftlicher Güter. Und daher *gibt* es Kapital nur in den *Klassenbezügen* von Unternehmern und Arbeitern. Aber darauf nimmt Marx in seinem Hauptwerk viel weniger Rücksicht als in dem an lebendige Menschen gerichteten und sie zum Klassenkampf aufrufenden kommunistischen Manifest. Doch gibt auch der erste, 1867 erscheinende Band von Marxens Kapital eine aufschlußreiche Definition des Proletariats vom *wirtschaftlichen* Gesichtspunkt aus. Sie lautet: „Unter Proletarier ist ökonomisch nichts zu verstehen als der Lohnarbeiter, der Kapital produziert und verwertet und aufs Pflaster geworfen wird, sobald er für die Verwendungsbedürfnisse des Monsieur Kapital überflüssig ist.“ Und im gleichen Werke bemerkt Marx auch dies: „Je größer der gesellschaftliche Reichtum, das funktionierende Kapital, je grö-



ßer Umfang und Energie seines Wachstums, also auch die absolute Größe des Proletariats und die Produktionskraft seiner Arbeit, desto größer die relative Übervölkerung oder die industrielle Reservearmee.“

*Alle Gesellschaftsgeschichte* — das ist bekanntlich der Ausgangspunkt des kommunistischen Manifests — ist die Geschichte von Klassenkämpfen. Die heutige, die kapitalistische Gesellschaft ist der Kampf zwischen Bourgeoisie und Proletariat. Die Bourgeoisie besitzt die Produktionsmittel, eignete sie sich an durch Enteignung bisheriger Eigentümer von kleineren Betrieben, bedarf aber zur Rentabilität ihrer eigenen Produktionsmittel — und Rentabilität ist der einzige Sinn der kapitalistischen Produktion — einer *anderen* Klasse, die Produktionsmittel nicht besitzt, doch aber leben will und ihre Arbeitskraft dem Kapitalisten verkauft, der mit ihr wirtschaftet und verdient. Die Bande zwischen Mensch und Mensch sind in diesem reinen Interessenverhältnis zerstört. Das Interesse ist alles, was den Bourgeois mit dem Proletarier verbindet. Die Proletarierklasse ist die Gegenseite dieser Gesellschaft, sie kann ohne den anderen Pol, die Bourgeoisie, so wenig sein wie die Bourgeoisie ohne das Proletariat. So sind die beiden Klassen in gesellschaftlicher Notwendigkeit und um der wirtschaftlichen Rentabilität, also um des allein auf den Gewinn zielenden Kapitals willen aneinander gebunden. Sie sind Gegensätze *unvereinbarer* Art, aber doch *einander* bedingend, Polaritäten, wie die Fachsprache sagt. Der eine Pol nie *ohne* den anderen. Dieses Proletariat wird nun vom kommunistischen Manifest anschaulich gezeichnet, denn Marx kommt es ja auf Agitation gerade im Proletariat an. Das Proletariat ist eigentumslos. Daher steht es nicht mehr in dem Familienverhältnis des Bürgertums, denn die bürgerliche Familie *beruht* auf dem Eigentum. Es kennt auch nicht mehr den dem *Bürger* so hohen Wert der *Nation*, denn es ist arm und elend in *jeder* Nation, international. Es wirft die *Moral* beiseite, denn das ist ja nur *bürgerliche* Moral, für den Proletarier ungeeignet, und ebenso verneint und bekämpft das Proletariat die Religion der Bourgeoisie — für Marx das Christ-

liche überhaupt. *Nur eines* hat der Proletarier: seine Arbeitskraft, und *die* muß er verkaufen, sie ist die *Ware*, die er auf den Arbeitsmarkt trägt. Arbeitskraft aber ist von dem *Menschen*, der sie besitzt, unabtrennbar. Also bietet sich der Proletarier selbst zum Verkauf an, er ist Sklave und wird verhandelt auf dem Arbeitsmarkt, dem Sklavenmarkt — wie jeder andere Handelsartikel, sagt Marx. Aber er ist wie jede Ware allen Schwankungen des Handels, des Marktes ausgesetzt. Und *wie* ist seine Arbeit an der Maschine? Geistlos, eintönig, massenmäßig, unter der Despotie des Bourgeois oder seiner Vertreter stehend. Das Arbeitsverhältnis ist Ausbeutung der Arbeitskraft bis zum letzten. Es ist so, wie Baader schon wußte: Der natürliche Preis der Arbeit *muß* unterboten werden, denn an der Ware, also an der Arbeitskraft, muß verdient werden; aus der bezahlten Arbeit muß ein unbezahlter Mehrwert herausgearbeitet werden. Das Großkapital ballt die Arbeiter zu Massen zusammen, aber um so mehr fühlt sich diese Masse als *Klasse*, fühlt ihre dem Kapital unentbehrliche Macht. So bildet sich und erstarkt das Klassengefühl und der Wille der Proletarierklasse zum Kampf gegen die sie unterdrückende und beherrschende Klasse. Aber wirtschaftlicher Kampf wird notwendig zum *politischen* Kampf, zum Kampf um Recht und Macht und um den Staat als das Werkzeug der Macht. Auch *geistig* wächst das Proletariat. Denn immer mehr Bourgeois, die sich in diesem unerbittlichen Kampf der Konkurrenz nicht halten können, sinken ins Proletariat ab. So mehrt sich die Bildung, aber es mehrt sich *nicht* die wirtschaftliche Lage des Proletariats. Im Gegenteil: das sich immer mehr zusammenballende Kapital wird immer mächtiger, bedarf der Ausbeutung der es bedienenden Klasse immer dringender. Die absolute Verelendung des Proletariats ist damit gegeben. Aber es mehrt sich auch der *Kampfwille* der Unterdrückten, die von den zu ihnen herabgezwungenen, gescheiterten Bourgeois in diesem Willen unterstützt werden. Auch die ganz Enterbten, das Lumpenproletariat, gerät in diese Kampf-bewegung hinein und stärkt sie, bis dann die Proletarierklasse stark genug ist zum Sieg über die sie beherrschende Klasse und ihre



Macht- und Wirtschaftsmittel. Und nun werden die, die einst die anderen, die Kleinen, enteigneten, selbst enteignet. Ihre Produktionsmittel gehen in Dienst und Besitz der *ganzen* Gesellschaft über, sie werden sozialisiert, Gemeineigentum. So *gibt* es keine Klassen mehr. Die *klassenlose* Gesellschaft ist das Ziel des Klassenkampfes. Das Ziel wird erreicht durch die Sozialisierung des Kapitals, und *diese* steht in hohem *ethischen* Dienst: im Dienst der Befreiung von der Unterdrückung des Menschen durch den *Menschen*, von der Entwürdigung des Menschen zum bloßen Erwerbsmittel. Die Sozialisierung befreit und erlöst *alle*, *jeden* Menschen: auch den Bourgeois von seiner ja auch für ihn notwendigen Bindung an die Sachen, an die Maschinen, an die Rentabilität des Kapitals. Das Proletariat hat für Marx eine hohe Kulturmission. Das ist das menschlich immer Zündende im Marxismus und seinem Proletariatsbegriff: diese *ethische* Welt im Hintergrund der so materialen Wirtschaft, diese Befreiung von der versklavenden Macht der Dinge. Es fallen jetzt endgültig alle *bürgerlich-ethischen* Ideologien: Der Staat, der doch nur Machtmittel einer herrschenden Klasse war; die Familie, die ja nur auf dem Privileg von Privateigentum beruhte; die Religion, die dem Bürgertum ja doch nur gedient hatte zur Sicherung seiner Herrschaft über die Menschen. Und das kommunistische Manifest eröffnet die Aussicht in ein neues Reich echten, sittlichen Menschentums der Freiheit im Miteinandersein. Im kommenden Kommunismus gilt nur *ein* sittliches Prinzip. Das Manifest formuliert es in dieser Verheißung: „An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines *jeden* die Bedingung für die freie Entwicklung *aller* ist.“

Marxens Kapital ist äußerlich viel gelassener, trockener, nüchterner als das kommunistische Manifest. Das Kapital hatte ja auch nicht den Charakter des Aufrufs, wie im Revolutionsjahr 48 das kommunistische Manifest. Was Marx in den 20 Jahren zwischen dem Manifest und dem 1. Band des Kapitals in England beobachtete, das war die ungeheure Akkumulation, die Zusammenballung

des Kapitals. Aber, so glaubt er gleichfalls zu sehen, „die Akkumulation von Reichtum auf dem einen Pol ist zugleich“, so heißt es im Kapital, „die Akkumulation von Elend, Arbeitsqual, Sklaverei, Unwissenheit, Brutalisierung und moralischer Degradation auf dem Gegenpol, d. h. auf seiten der Klasse, die ihr eigenes Produkt als Kapital produziert“, will sagen: die sich mit der eigenen Arbeitskraft nur neue Sklaverei und neues Elend bereitet, weil ja diese Arbeitskraft nur Kapital und mit ihm Reichtum und Macht in den Händen der *Besitzenden* zeugt. Die Sklaven schmieden nur an den eigenen Ketten.

1848 schrieb Marx das Manifest, 1869 das Kapital, 1872 das Vorwort zur neuen Ausgabe des Manifestes. Und da ist nun der revolutionäre Elan merklich geschwächt. Wie kam dies? Marx hatte im Kapital die *Gesetzlichkeit* erkannt, die dem kapitalistischen Werden zugrunde liegt. So tritt die politische Aktivität des Proletariats, an die das Manifest in der Zeit der revolutionären Bewegung appelliert hatte, zurück. Marx hatte in England die ungeheure Widerstandskraft des Kapitals erlebt, das noch lange nicht am Ende war. Er hatte das Scheitern des Proletariats beim Aufstand der Kommune 1871 in Paris erfahren müssen, und war immer wieder in seiner Hoffnung auf die revolutionäre Stoßkraft des Proletariats enttäuscht worden. Das macht es verständlich, daß er 1872 schreiben kann, das revolutionäre Programm der Kommunisten von 1848 habe zum Teil seine Berechtigung verloren. Das Proletariat könne nicht die fertige Staatsmaschine einfach in die Hand nehmen und für ihre Zwecke in Bewegung setzen. Es war ein gründlicher Dämpfer für die kommunistische Bewegung von damals, aber es war nur eine Änderung des *Kurses*, der *Wege* zum Ziel, und keineswegs eine Änderung der marxistischen Geschichtserkenntnisse und des Endzieles selbst. Dieses Endziel würde die Zeit, die Gesetzmäßigkeit der Geschichte ja doch einmal verwirklichen. Das glaubt Marx bis zuletzt. Ohne diesen *Glauben* hätte er sich selbst und das Werk seines Lebens preisgegeben.

So haben wir gesehen: Lorenz von Stein und Karl Marx haben,



nach mehr oder weniger bedeutenden Vorarbeiten durch andere, den überkommenen Begriff des Proletariats aufgegriffen, verändert und geklärt. Für die wissenschaftliche Erkenntnis dessen, was Proletariat wirklich ist, ist die Kenntnis ihrer gelehrten Arbeit unentbehrlich. Wer die große soziale Bewegung unserer Tage verstehen will, kommt an dieser ernstesten soziologischen Arbeit nicht vorbei. Schlagworte, die nicht Erkenntnis der Sache selbst sein können, mögen in der Agitation von momentaner Wirkkraft sein, auf die Dauer bewirken sie *nichts* als Verwirrung und Unklarheiten, über die die Wirklichkeit des geschichtlichen Werdens hinwegschreitet. Marx hat dem Proletariat das Wissen von sich selbst, sein Selbstbewußtsein, seinen kämpferischen Willen vermittelt. Und bei aller Kritik, die namentlich die absolute Verelendungstheorie im marxistischen Begriffskomplex des Proletariats erfahren hat, lebt das proletarische *Bewußtsein*, wie es Marx verstand und verbreitete, fort. Der Sozialismus, der das Denken der Arbeiter weithin bestimmt, ist der *marxistische* Sozialismus. Und wenn es ein anderer Sozialismus ist, ohne seine *Absetzung* von *Marx* kommt er nicht aus. Besonders in Frankreich ist darum katholischem Denken die gründliche und ganz ernste Bewegung mit dem Marxismus heute ein besonderes Anliegen. *Wir* könnten von dem Ernst und der Tiefe, mit der der französische Katholizismus diese Bewegung in der Gegenwart vollzieht, vieles lernen!

### III

Wir bleiben indes streng bei unserem Thema, schweifen nicht ab zum Marxismus überhaupt, sondern halten uns an das eine, das freilich — so merkten wir wohl — zum Fundamentalen in der Marxschen Ideenwelt gehört: an das Wesen des *Proletariates* in Marxscher Fassung.

Wir haben den wirtschaftlich-gesellschaftlichen Gehalt, den Marx seinem Proletariatsbegriff gibt, jetzt ergriffen. Aber wir behaupt-

teten eingangs, daß seine Wesensbestimmung des Proletariats viel tiefere Wurzeln noch habe als diese ökonomisch-sozialen, ja daß auch das Wirtschaftlich-Soziale in diesem Begriff nur aus letzten Tiefen begriffen und daß die Wirkkraft, die der Marxsche Begriff des Proletariats auch heute noch hat, nur von dorthier verstanden werden könne. Das haben wir nun im dritten und letzten Teil des Vortrags zu belegen und zu begründen.

Diese Tiefen, diese Fundamente der Marxschen Wesensbestimmung des Proletariates sind die Philosophie und die Weltanschauung von Karl Marx. So suchen wir in diese weltanschaulichen Hintergründe jetzt einzudringen, auf denen Marxens Auffassung vom Proletariat sich erhebt. Mit nationalökonomischer und soziologischer Kritik kommt man, so notwendig und fruchtbar sie ist, an die Tiefe seiner Idee vom Proletariat nicht heran, kann ihr mit *dieser* Kritik *allein* daher auch nicht *antworten*. Zwei Grundgedanken hat die wissenschaftliche Kritik seit langem gegen Marxens Auffassung vom Proletariat mit Recht geltend gemacht:

1. die Marxsche Voraussage von der absoluten Verelendung des Proletariats hat sich in der Geschichte des Proletariats nicht erfüllt. Das hatte ja auch Lorenz von Stein abgelehnt. Die Verelendung bleibt relativ zum Stand der gesamten Wirtschaft. Als man im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts auf sozialistischer Seite darauf hinwies, stand man in Deutschland — vor 1914 — in einer Hochblüte der Wirtschaft, die auch dem Arbeiter zugute kam. Heute verelenden viele, die meisten von uns, wenn die Wirtschaft sich nicht hebt. Das eherne Lohngesetz — das übrigens Marx nie anerkannte — war nur eine Ideologie: Der Arbeiter stieg weithin *über* das Existenzminimum. Marx sah das *englische* Proletariat aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts vor sich. Das weckte in ihm jene Katastrophenstimmung, die die Verelendungstheorie seiner Proletariatsvorstellung durchseelt und seine Darstellung der proletarischen Lebensverhältnisse nur Grau in Grau, ja grauenvoll machte. Marx sah kaum Anfänge sozialer Arbeiterschutzgesetzgebung, die schon in den dreißiger Jahren ein führender katholi-



scher Sozialreformer als erster in einem deutschen Parlament gefordert hatte: Franz Josef Ritter von Buß in der Ersten Badischen Kammer. Kein Geringerer als August Bebel hat ihm dafür spät noch höchste Anerkennung gezollt. Marx hätte auch *das* nur von *seinem* Proletarierbegriff aus beurteilt. Er hätte die staatliche Sozialreform als die Heuchelei des Bourgeoisstaates verurteilt, der sich durch diese Reform nur selber schützen und erhalten wolle gegen den Ansturm der Empörer. — Die soziologisch-wissenschaftliche Kritik an Marxens Proletarierbegriff hat

2. mit gleichem Recht schon vor Jahrzehnten darauf hingewiesen, daß es *das* Proletariat in der Einheitlichkeit und *Ununterschiedlichkeit* gar nicht gebe, in der Marx es schaut. Das Proletariat ist, wie man erkannte, „keine im wesentlichen einheitliche Masse, kein graues, ödes Einerlei“, „keine Masse von identischen, gleichen Atomen“. Es ist sehr differenziert, unterschiedlich in sich selbst und zwar nach Herkunft, nach Leistung, nach Lebensstandard, nach Berufsfreudigkeit, nach Chancen des Lebensaufstiegs, nicht zuletzt nach Lebensstil und Weltanschauung. Es gibt schweres, stumpfes Elend im Proletariat, es gibt aber auch eine Arbeiterschaft — in unseren rheinisch-westfälischen Gebieten, in der Textilindustrie Württembergs —, die sich trotz der Bergwerks- und Fabrikarbeit durchaus nicht als Proletariat empfindet. Marx sah das nicht, *konnte* es im Manchestertum, im englischen Hochkapitalismus seiner Tage nicht sehen. Aber Marx sah sehr richtig und sehr wohl die *Unsicherheit* des Proletariats, die ihm im kapitalistischen System immer anhaften wird. Und gewiß kann man sagen: das ist gar nicht proletarisch, es ist *menschlich*. Wir alle haben die wirtschaftliche Unsicherheit ja genügend an uns selbst erfahren in unseren Generationen von 1914 bis 1948. Und man kann, man muß *auch* sagen: die Unsicherheit gehört zum Wesen unseres Menschentums, unserer Endlichkeit, unserer steten Gefährdung *als* Menschen im Sein der Welt. Aber der Proletarier spürt sie am lebendigsten am eigenen Leibe, im eigenen Schicksal seines Daseins.

Und doch — und das ist das Entscheidende, das Letzte — so rich-

tig diese ökonomisch- und gesellschaftlich-wissenschaftliche Kritik an Marx ist, so sehr man sie durch die gleich richtige Kritik an seinem Entwurf der Entwicklung des Kapitalismus, an seiner Mehrwertlehre und noch manchem anderen und einzelnen ergänzen könnte — all diese *intellektuelle* Kritik unterhöhlt den Marxismus in gar keiner Weise, bringt auch keinen marxistischen Proletarier vom Marxismus ab. Warum nicht? Weil die Kapitalkritik und der Proletariatsbegriff von Marx viel *tiefer* Wurzeln hat als nur intellektuelle Gelehrsamkeit und Einsicht. Weil in seiner Schau des Proletariats eine *Weltanschauung* lebt und sich ausspricht. Und *damit* erst kommen wir an das Entscheidende, an die *Tiefe* in Marxens Bild vom Proletarier, an seine Hintergründigkeit. Immer steigt das Leben und das Sicherhaltende aus den Wurzeln in der Tiefe. Darf ich sie in aller Kürze noch aufzudecken suchen?

Philosophie ist ja immer Seinserhellung, Meta-Physik, Schau in das wirkliche Sein der Dinge und des Menschen. So zeigen gerade die ersten philosophischen Schriften des jungen Marx, der seine philosophische Welt auch in seine spätere Lebensarbeit als Ferment und Fundament mit hineinnimmt, dieses Eine und Wichtigste deutlich: Marx teilt das Schicksal der gesamten Geisteshaltung der letzten Jahrhunderte. Er verweltlicht, verdiesseitigt, säkularisiert das Ewige, die überkommenen christlichen Glaubensgehalte, und was er an *ihre* Stelle setzt, das ist das Fragende auch in seinem scheinbar, doch nur an der Oberfläche, rein *wirtschaftlich-gesellschaftlichen* Begriff vom Proletariat. Die christliche Erbsünde wandelte Marx in die Gesamtschuld der Gesellschaft im Zeitalter des Kapitalismus. Die christliche Lehre vom stellvertretenden Leiden des Herrn bog er um in das Leiden des Proletariats für *alle*; die christliche Erlösungsvorstellung deutete er um in die Lehre vom Proletariat als dem Befreier der gesamten menschlichen Gesellschaft; die christliche Glaubensvorstellung von der Eschatologie, dem kommenden Gottesreich, wie es die Propheten Altisraels schon glaubend-hoffend in aller Verzweiflung an ihrem Volk und ihrer Welt erwartet hatten, wandelte er, der säkularisierte Jude, in das kommende Reich der sozialisti-



schen Freiheit, der irdischen Gerechtigkeit und des Friedens der im Sozialismus endlich befriedeten, vom Klassenkampf und kapitalistischen Krieg erlösten Welt. Statt an das *Gottesreich* der Propheten und des Evangeliums glaubt Marx an ein reines *Erd- und Menschenreich*, an den neuen Äon, das kommende Weltzeitalter, das nun kein *Gott*, keine Heilsgeschichte mehr heraufführt, sondern der proletarische *Mensch* und *seine* geschichtliche Aktion der Revolutionierung der ganzen Welt zu der neuen Erde, die *selbst* der neue Himmel ist, das neue Reich der Freiheit, wie Marx es nennt.

Das ist es im tiefsten, was die Proletariatsidee von Karl Marx im Herzen ihrer Gläubigen so zündend macht. Sie tritt in den Dienst der humanen Werte, der Menschenwürde und des menschenwürdigen Lebens, oder in Engels Formel, der wahrhaft menschlichen Moral, die den Menschen ehrt *als* Menschen und der Gesellschaft der Menschen das menschliche Antlitz gibt. Dieser säkularisierte Humanismus, dieser Glaube an das menschlich-menschenwürdige Ziel der Geschichte durch Leid und Ausbeutung hindurch, die Erkenntnis, daß die Wege des Schmerzes nur Wege zu diesem Glück hin sind, diese Berufung des Proletariats als der einzigen Klasse, der das Glück und die Würde eines neuen Daseins anvertraut ist, der der Klassenkampf der heilige Krieg ist, dies alles gibt dem Marxschen Proletariat das letzte Selbstbewußtsein und die Stoßkraft seines kämpferischen Handelns, den *welterobernden* Elan. Aller Glaube, alles Hoffen und alles *Lieben* gilt bei Marx dem Proletariat und gilt dem Menschen, den dieses Proletariat einmal auf Erden verwirklichen wird. Aller Haß, der in Karl Marx lebte, galt der Entwürdigung des Menschen in der kapitalistischen Zeit. Das Proletariat ist Erlöser und Erlöster in einer Person, mit den *anderen* erlöst es sich selbst.

Im russischen Marxismus ist dieser Glaube von Marx die Verbindung eingegangen mit der russischen Volksseele. Daher ist der Bolschewismus nicht reiner Marxismus, er ist seine einmalige russische Form. Seine wirklichen Kenner und die Kenner der russischen Volksseele wie etwa Nicolai Berdjajew oder Fedor Stepun sehen in ihm die *säkularisierte* Form der russisch-christlichen Weltberufung Ruß-

lands für die Vertiefung und Verchristlichung der ganzen Welt, wie wir es im Glauben Dostojewskijs, Leßkows, Solowjews finden. Diese nun ins Weltimperialistische gewandelte russische Sendungsidee hat sich mit der *Marx'schen* säkularisierten Weltendungsidee des Proletariates verbunden und gibt dem russischen Wollen von heute die eigene, aber überaus tatgierige Note. Die kommunistische Weltrevolution war schon 1848 Marxens Ziel, Rußland fühlt sich heute als ihren Vollstrecker. *Darin* begegnen sich die Marx'sche Proletariatsidee und die russische Idee der Sendung für die Welt, die echt russische Volksidee, in einer Volksseele, die für die Verwirklichung dieser Idee zu aller Hingabe und allem Leid bereit ist.

Das ist die für uns heute *letzte* Auswirkung von Marxens Gedanken über das Proletariat, die doch eben viel mehr als *nur* „Gedanken“ sind. Um so ernster ist vor dieser Glaubenskraft des von Marx lebenden Proletariats die *christliche* Aufgabe in der Welt, dieser Welt die Form zu geben, in der der christliche Mensch *als* Christ leben kann. Es gibt doch wohl zu *denken*, wenn ein Soziologe und Kulturhistoriker vom Range des nun achtzigjährigen Adolf Weber in Heidelberg kürzlich sagte, daß „keine der Transzendentalreligionen“, d. h. der Religionen, die Gott nicht *in* der Welt, sondern über ihr, aber sie lenkend und ihre Geschichte bestimmend, suchen, „heute noch eine Missionskraft hat, die auch nur im entferntesten vergleichbar wäre derjenigen der Sozialreligionen“, die in der Hingabe an die sozialen Notwendigkeiten die religiöse Haltung des Menschen sehen. „Diese Sozialreligionen sind weithin an die Stelle der Transzendentalreligionen“, also bei uns des Christentums getreten, und sie „bilden in unerhörtem Maße die praktisch-dynamischen Umwälzkräfte des heutigen Daseins“. (Wandlg. III, 4. 1948 S. 289.)

Im marxistischen Bolschewismus tritt uns eine solche Sozialreligion entgegen; ob sie im alten Sinne „Religion“ ist, lassen wir jetzt dahingestellt. Gottesverehrung und *Gottes* Auftrag an die Welt wie einst die mohammedanische Religion und ihre Welteroberung, wie bei uns das katholische Christentum im frühen Mittelalter und in der mittelalterlichen Hoch-Zeit der Gestaltung der abendländischen



Welt im Dienste des christlichen Glaubens — solchen Auftrag eines die Geschichte lenkenden Gottes kennt der Bolschewismus nicht mehr. Um so mehr aber ist er durchdrungen von der geschichtlichen Berufung eines Volkes für die Weltgestaltung nach der ihm vorschwebenden Idee. Und diese Überzeugung gibt dem Bolschewismus das, was Alfred Weber die dynamische Umwälzkraft nennt. Zwei ganz kurze Überlegungen könnten uns Christen von heute Mut und auch Kraft geben: Das Christentum ist bei *uns* unter der dynamischen Stoß- und Umwälzungskraft der Stürme, die in den Jahren seit 1933 über uns hinweggegangen sind, *nicht* erlegen. Das sagt jedoch gar nichts darüber, ob es in *Zukunft* noch einmal bei uns bestehen wird. Und dann: der Sinn des Christentums ist nicht die Rettung einer versinkenden Kultur und auch nicht der Aufbau einer neuen, sondern die Bewährung des Christen vor dem Angesichte Gottes in einer Welt, die uns Weg zu dem Heile werden soll, das uns der Glaube und die Hoffnung verspricht. Aber: das Christentum und diese Bewährung wollen gelebt sein in der Welt, und aus dem an Gott gebundenen christlichen Gewissen sind wir verantwortlich für das, was *in* der Welt und *mit* ihr durch uns Menschen geschieht. Und zu dieser Weltverantwortung brauchen wir *die* dynamischen Kräfte, die aus der *Höhe* kommen. Haben wir so starken Glauben, wie er aus dem Sendungsbewußtsein des marxistischen Proletariats noch heute und heute ganz besonders spricht? Ist unser Glaube so kraftvoll, daß er christlichem Dasein in der geschichtlichen Welt von heute die Möglichkeit der Bewährung zu schaffen gewillt und befähigt ist? Zu dieser ganz ernstesten Gewissensfrage dürfte uns die Marxsche Idee des Proletariats und ihre heutige Dynamik vom Osten her anregen. *Wenn* sie es tut, dann hatte dieser Vortrag mehr als nur Wissen mitteilenden, mehr als akademisch-belehrenden Sinn, dann hat das Wissen diesmal wirklich den Sinn, der *nicht* sein Ursinn ist, der ihm aber in seinem Bezug zur wirklichen Welt eignen kann: den Sinn, den Karl Marx in die These faßte: Es kommt nicht — sagen *wir* — nicht *nur* — „darauf an, die Welt zu erkennen, es kommt darauf an, sie zu verändern“. Es kommt für den Christen

wahrhaftig auch *darauf* an. Und wer die Welt, d. h. die menschliche Gesellschaft im Sinne der christlichen Daseinsformung verändern soll, das ist jeder einzelne, der sich als Christen bekennt. Im Zeitalter der Massen- und Klassenbewegungen, zu deren mächtigsten auch die marxistisch-proletarische Bewegung zählt, kommt es für den *Christen* darauf an, als Person und mit seiner *ganzen* Person einzustehen für die Bewährung des Christlichen in der Welt.



## Ferdinand Lassalle, der Mensch, der Politiker, der Philosoph

### I

Es ist geschichtlich begründet, daß am Beginn der sozialistischen Arbeiterbewegung in Deutschland zwei Männer jüdischer Abstammung stehen: Lassalle und Marx.

Wäre dies nur ein antisemitisches Werturteil, dann wäre es ohne sachlichen Gehalt. Denn es wäre ein parteiisches Urteil, das die Wirklichkeit durch die Brille rassenmäßiger Abneigung betrachtet, sie verzerrt und gegen das jüdische Element ungerecht macht. Es liegt in dem jüdischen Charakter, wie er sich unter jahrhundertelanger gesellschaftlicher Unterdrückung soziologisch notwendig auswirkte, ein politisch und sozial wirksames Moment, das als historischer Faktor die gesellschaftliche Entwicklung des 19. Jahrhunderts mitbedingt hat. Die unter dem Einfluß der humanistisch-kosmopolitischen Ideen der Aufklärung erfolgende Emanzipation der Juden machte diese endlich politisch frei und gab ihnen die Menschenrechte, die dem Menschen als solchem nach den Ideen von 1789 zustanden. Aber der kosmopolitische Menschentyp der Aufklärung war unhistorisch und daher noch keineswegs nationalvölkisch eingestellt. Es war daher nur zu natürlich, daß die bisher Unterdrückten und aus dem völkischen Kulturzusammenhang Ausgeschlossenen nun auch wenig

Neigung zeigten zu dem Gesellschaftsgebilde, das sie als Volk, Staat und Nation umgab. Ein Verständnis für die geschichtlich gewordene Staatsautorität konnte man von denen nicht erwarten, die diese Autorität immer nur nach der Seite ihrer Macht kennen gelernt und schmerzlich genug erfahren hatten. Ihr Ressentiment gegen den Staat, so wie er war, mußte zersetzend wirken, und da alles Ressentiment — wie Oncken mit Nietzsche und Scheler vermutet — auch eine positive Tendenz birgt, die Ausbildung eines aus der Negation geborenen Ideals, so mußte der nun befreite jüdische Geist sich revolutionär oder zumindest liberal äußern. Dazu kam der geschichtliche Umstand, daß die Reaktion in Preußen noch lange Zeit die Juden von aller politischen Macht und Verantwortlichkeit fern hielt und ihren Blick sich sehnsüchtig auf das Land der „Freiheit“, nach Frankreich hin, richten ließ. An der Judenfrage ist Karl Marx zuerst das Problem der materialistischen Geschichtsauffassung wie des Sozialismus aufgegangen. Er zeigte, wie der „Schacherjude“ aus der bürgerlichen Gesellschaft notwendig geboren wurde. Er versuchte schon hier, auch die religiösen Ideen in Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Struktur zu bringen. In der Idee der menschlichen Emanzipation, die erst die politische vollendet, entwirft er seinen Gattungssozialismus, den er als ideenhafte Grundlage seines eigentümlichen Sozialismus allzeit beibehalten sollte. Der befreite Mensch ist ganz Gattungswesen, nicht bloß mehr Staatsglied, er hat seine „forces propres als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert“. Das Individuelle geht unter, aber auch der Staat ist der Menschheit, der Gattung, gewichen.

Im Judentum aber wurzelt neben der bloßen Verneinung des Überkommenen noch ein anderes, uraltes seelisches Ferment: der Messiasglaube. Aus ihm wird die ewige Sehnsucht des Juden nach einem neuen Reiche der Zukunft auf Erden verständlich, wie sie jüdische Dichter, Philosophen, Politiker beseelte und auch Marx trotz all seines Glaubens an die Notwendigkeit der sozialistischen Entwicklung etwas Prophetisches verleiht. Gerade im Sozialismus steckt solch messianische Zukunftshoffnung, und diese Erwartung



hat ihm die Herzen erobert, die aus der Not der Gegenwart sich hinaussehen in ein kommendes Reich der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Glückes.

Auch Lassalle<sup>1</sup> hat sich als Jude gefühlt, nicht als altgläubiger Israelite — seine Familie war religiös liberal gerichtet —, aber als Glied seiner Rasse. Schon als Leipziger Handelsschüler ist die Befreiung seines Volkes seine „Lieblingsidee“, die er, selbst wenn es ihm das Schafott kosten sollte, mit den Waffen in der Hand durchsetzen will. Heine und Börne stärkten in ihm die Rasseninstinkte. Hegel gab ihnen die ideologische Einkleidung, denn von ihm konnte Lassalle sein Volk als „die Welt der erbärmlichen Persönlichkeit“ kennen lernen, als das meist verfolgte Volk der Geschichte, das in seinem Geist und Bewußtsein wie in seiner äußeren Geschichte als „die Welt des Unglücks“ erscheint.

Schon der Siebzehnjährige hält seinen Mitschülern „die herrlichsten Reden von Robespierre“, aber er lernte bald von Hegel, daß Revolutionen nicht willkürlich gemacht werden. So kann er den Vater wegen der befürchteten „subversiven Tendenzen“ beruhigen. Vor dem individualistischen Anarchismus behütete den Studenten wie den späteren Agitator der Hegelsche Geist staatlicher Zucht und Ordnung. Schon in Lassalles Studentenjahren nimmt der Revolutionsbegriff ein evolutionistisches Moment aus der Hegelschen Entwicklungs- und Rechtsphilosophie auf, das in seinem politischen Tun später weiterkeimen sollte. Hier liegen die Antriebe, die den Revolutionär zum staatsbejahenden Sozialreformer werden lassen sollten. Hier auch die Kriterien, die für seine Auffassung der großen französischen Revolution maßgebend wurden und ihn die individualistische Theo-

<sup>1</sup> Dem Studium des Lebens und Wirkens von Ferdinand Lassalle dienen: Hermann Oncken, Lassalle. Eine politische Biographie. 3. Aufl. Stuttgart-Berlin 1920. Ferdinand Lassalle, Nachgelassene Briefe und Schriften, hrsg. von Gustav Mayer, Stuttgart-Berlin 1921—25. Ferdinand Lassalle, Gesammelte Schriften, hrsg. von Eduard Bernstein. Berlin 1919 (12 Bände). — Zur ersten Einführung Eduard Bernstein, Lassalle und der Sozialismus in der Paul Cassierserschen Sammlung „Wege zum Sozialismus“ Berlin 1920. — Unser Bild des Menschen, des Politikers und des Denkers Lassalle folgt der Onckenschen Biographie und der Mayerschen Briefausgabe.

rie vom Staatsvertrage ablehnen ließen. Hier zuletzt die Wurzeln seines von Hegelschem Geiste getränkten Sozialismus, dem der Einzelne nur wertvoll ist, wenn er erfüllt ist mit der „Substanz“ des Allgemeinen, der Gemeinschaft. Der *junge* Marx und der junge Lassalle treffen sich auf dem Boden Hegelscher Staatslehre. Marx ist bald ihrem Bannkreis entronnen. Lassalle schlug tiefere Wurzeln in diesen Boden hinein. Wenn heute Plenge als Gegensatz zu den Ideen von 1789 im Staate das organische Ganze sieht, das eine Grundvoraussetzung eines organisatorischen Sozialismus bildet, dann kann es nicht wundernehmen, daß auch ihn der Entwicklungsgang von Marx zu Hegel zurückführt.

Wenn auch Lassalle nicht Revolutionär im Alltagssinne dieses Wortes ist, praktisch gerichteter, auf die Umgestaltung der gesellschaftlichen und staatlichen Verhältnisse bedachter Politiker ist er immer gewesen. Und *all* sein wissenschaftliches Arbeiten war kein reines, uninteressiertes *θεωρεῖν*. Darüber kann gerade sein Briefwechsel gut unterrichten: „Geisteswissenschaft und Politik sind durchaus weder Gegensätze noch — im tiefsten Sinne — unabhängig voneinander.“ Hegels Grundanschauung von der Identität von Denken und Sein spricht aus diesem Satze, den man als Motto über das gesamte Schrifttum Lassalles setzen könnte. Einer der Hauptgründe für die Zündkraft der sozialistischen Idee war der, daß die Bewegung eine Idee und durch sie ein — man möchte sagen — dogmatisches Programm hatte, das tief im Geistesgut des deutschen Idealismus wurzelte. Denn auch der spätere Marx kann seinen geistigen Vater Hegel nicht verleugnen. Verfolgt man die Entstehung der Lassalleschen wissenschaftlichen Arbeiten, so entdeckt man immer den politischen Zweck, dem alles Denken zuletzt dient. Das ist die Stärke, aber nicht minder auch die objektiv-wissenschaftliche Schwäche seiner Wissenschaft geworden. Sogar sein „Heraklit“ hatte wenigstens einen *mittelbar* politischen Zweck: Der Politiker Lassalle wollte durch ihn zur Geltung kommen! Die Theoretiker der Nation mußten ihn respektieren! Seine nationalökonomischen Studien beurteilt er selbst als „praktische Taten“. Er hat Marx und Engels gegenüber



oft von ihnen geredet, aber hier achtet er die wissenschaftliche Überlegenheit von Karl Marx. Dessen „Kritik der politischen Ökonomie“ ist ihm „durchgängig gehalten wie die schönsten Kapitel der Hegelschen Phänomenologie“. Und das will für den Hegelschüler viel sagen! Marx aber hatte für den Lassalleschen Begeisterungsschwang nur das abweisende Wort: „Er scheint vieles Ökonomische — dies geht mir klar aus seinen Phrasen hervor — nicht verstanden zu haben.“ Wie sehr die politische Tendenz Lassalles Forscherarbeit beherrschte, das zeigt auch sein gelehrtes Hauptwerk, das „System der erworbenen Rechte“. Er hat mit seinem „besten Blut und Nervensaft“ an diesem, ihm so oft zum Überdruß werdenden „vermaledeiten“ Werke gearbeitet, das doch nur sehr wenige in seinem inneren Zusammenhang werden begreifen können. Gerade an diesem großen gelehrten Wurf hat Oncken sehr feinsinnig den Doppelcharakter der Hegelschen Identitätsphilosophie aufgewiesen. Bald führt es den Verfasser in die Tiefen der Theorie hinab, bald will er die philosophisch erfaßte Idee politisch zum Sein führen. Die Dialektik, also das „revolutionäre“ Element der Hegelschen Spekulation läßt ihn die Wandelbarkeit der historischen Rechtskategorien und -einrichtungen: Eigentum, Vertrag, Familie usw. erkennen. Er will sie — und das ist der Grundgedanke — aus dem spezifischen Volksgeiste — also gewiß ganz antimarxistisch und im Gegensatz zur ökonomischen Geschichtsauffassung von Marx — im Werden, aber auch im Vergehen begreifen. Darin gründet auch der praktische Zweck der umfangreichen Bände: Die „Hinüberführung eines alten Retschzustandes in einen neuen“. Eine neue Revolution will auch die zehn Jahre nach der Revolution von 1848 entstandene Tragödie „Franz von Sickingen“ verkünden. Auch jetzt streiten zwei Seelen in ihm: der Theoretiker und der Politiker. Es war wie „ein Zwang“, der über ihn kam, wie ein „Schicksal“, daß er dieses Dichtwerk schreiben mußte. So verteidigt er sich selbst vor Marx. Und wie damals, als er die Philologenarbeit für den „Heraklit“ leistete, die politischen Tagesfragen in ihm „mit gleicher Siedehitze weiterkochten“, und er nur mit „eherner Willensenergie“ bei den Büchern bleiben konnte, so

war es auch jetzt. Er mußte einen Stoff haben, der in etwa mit der Tagespolitik verwandt war. Daher all die geschichtlichen Vorstudien, daher auch die Wahl des Helden: Sickingen, der Mann der Tat, gegen Hutten, den „Held des Wortes“. In Sickingen verfolgt er nicht, wie Schiller im Wallenstein, ein individuelles, sondern ein nationales Schicksal, so daß sich auch in dem Dichter Lassalle der Politiker, den das Volk interessiert, und der Hegelianer, dem der Einzelne Ausdruck und Wirklichkeitsform des „Substantiellen“, des allgemeinen Geistes ist, die Hand reichen.

Die Arbeiten Lassalles tragen den Stempel seiner starken Persönlichkeit. Auch dadurch ist ihr objektiver Gehalt begrenzt. In seinen „Heraklit“ und mehr noch in seinen „Sickingen“ hat sich Lassalle selbst hineingelesen, und in seinen rechtshistorischen, -philosophischen und ökonomischen Arbeiten kommt viel mehr der Mann der politischen Agitation als der des reinen Denkens zu Wort. „Der Gedanke ist kalt, ist ichlos.“ Dieses Wort des jungen Studenten an die Mutter läßt uns einen tiefen Blick in die Seele des Gelehrten tun, dem Denken in Sein, Wissen in Tat, Idee in Wirken sich umsetzen mußte.

Die Energie, die Lassalle auf sein wissenschaftliches Arbeiten verwandt hat, ist ein hervorstechender Zug seines geistigen Eigenseins überhaupt. Ein zäher Wille war das Erbstück seiner Rasse. Mit welcher Zähigkeit hat er — auch dann noch, wenn die spätere Darstellung der Gräfin Hatzfeldt idealisiert! — auf sein Abiturientenexamen sich vorbereitet und den Entschluß der Berufsänderung vom Kaufmann zum Dienst an „höchsten Menschheitszielen“ durchgeführt! Mit welchem Selbstbewußtsein hat er selbst an den Minister sich gewandt, um die Zulassung zum Examen zu erwirken! Wie energisch hat er später das Persönliche zurücktreten lassen, als der Regierungskommissar, der den Abiturienten zu Fall brachte, unter Friedrich Wilhelm IV. seines Nationalismus wegen des Amtes entsetzt wurde, und Lassalle nun für ihn eintrat! Energisch tritt er dem Breslauer Senat entgegen, als es gilt, einen gleichgesinnten Bundesbruder zu verteidigen.



Welche Tatkraft entfaltete er in den langjährigen Hatzfeldtprozessen! Um sie zu führen, arbeitete er sich in die Materie und in die juristischen Fragen als Autodidakt ein, verzichtete er gar auf die akademische Laufbahn. In diesen acht Jahren erwarb er sich jene Kunst der Selbstverteidigung und jene advokatorische Beredsamkeit, die so oft den Grundsatz des *ἥττω κρείττω ποιεῖν* im Interesse seiner selbst und seiner Ideen später anwandte. Er ist die sonderbarsten Wege in diesem Prozeß gegangen, aber er ging jeden mit dem Höchstaufwand seiner Willenskraft. Er ist, wie man vermuten darf, der geistige Urheber des berüchtigten Kassettendiebstahls gewesen, der ihm wichtige, dem Interesse der Gräfin dienende Papiere einbringen sollte. Er stand im Verdacht der Entwendung von Kriminalakten. Er brauchte Geld, um die Hatzfeldtschen Bauern zu gewinnen. In allen Tonarten, von der Schmeichelei dem Vater gegenüber bis zur Warnung vor Geiz, die er — der Sohn — als „Freund und Ratgeber des Vaters“ an diesen richtet, weiß er um dieses Geld zu werben. Düsseldorf, Köln, Deutz, Aachen, Koblenz, Berlin sahen ihn im Dienst der Gräfin. Als in den Sommermonaten von 1848 die Revolution durchs Land ging, saß der Advokat und Demokrat im — Kölner Klingelpütz! Wir verstehen die gereizte Stimmung, aus der er dem Vater Krämergeist und philiströsen Sinn vorwirft und sich die guten Ratschläge verbittet, mit denen die Seinen ihm die Hände binden wollen, während er doch mit diesen Händen das Schwert schwingen müsse. Es ist psychologisch nur zu verständlich, daß er, den der große Prozeß aus der aktiven Politik herausgerissen hatte, sich vor sich selbst rechtfertigen mußte. Er tat es, indem er sein Eintreten für Sophie Hatzfeldt als grundsätzlichen Kampf gegen die alte Gesellschaft und deren Vorurteile auffaßte. Wenn sein Freund Arnold Mendelssohn „diesen aller Gewöhnlichkeit enthobenen Menschen“ im zehnten Teil der Zeit das vollbringen läßt, wofür andere die zehnfache Zeit brauchen, wenn er die „riesenhafte Energie“ bewundert, die Lassalle aufwendet und den „ausdauerndsten Fleiß“, mit dem Lassalle sich jedes Jahr zu dreien umschafft, so haben die Jahre des Hatzfeldtprozesses die Wahrheit dieses Freundesurteils

begründet. Und doch kann man das Bedauern nicht unterdrücken, daß solche Willenssumme nicht größeren Zielen gewidmet wurde. Denn die Prozeßziele waren doch nicht die großen Menschheitsziele, die der Jüngling sich gestellt, und all sein Bemühen, seiner Verteidigungsarbeit ein größeres, zeitgeschichtliches Relief zu geben, ähnelt doch zu sehr der Beruhigung eines schlechten Gewissens über die Benutzung der Zeit und die Erfüllung ihrer Aufgaben!

Wer aber will über seine letzten Motive in diesem Mühen urteilen! Die öffentliche Meinung hatte sich, wie immer, schnell ihr Urteil gebildet und wußte schon, woher Lassalle die Quellen seiner Tatkraft flossen! Er selbst hat die Reinheit seiner Beweggründe versichert. Er verwies in der „Kassettenrede“ auf die Hingabefähigkeit der Jugend. Dem Vater gegenüber schlägt er gleiche Töne an und leitet seine Fähigkeit zu aller Arbeit und allen Opfern her aus der Empörung über die Schmach und Brutalität, die „das Weib erlitten“, „mit der man sie zertreten will“. Wenn man bedenkt, was alles er geopfert: Jugend, Laufbahn, Freiheit, das Vertrauen des von ihm verehrten Vaters, die Sicherheit der Freunde, dann kann man nicht umhin, aus dem Pathos seiner Worte ein Echtes herauszuhören und ihm zu glauben, daß nicht das Geld allein es ist, das er haben will, daß die Empörung über die schmachvollen Forderungen, die an die Frau und Mutter gestellt wurden, ihn zum Kämpfer und zum Bettler für sie machte. Ritterlichkeit und Trotz macht Oncken in gerechter Abwägung als Motive Lassalles geltend, dazu die Anziehungskraft jener Kreise, zu denen die Gräfin gehörte, auf den dem östlichen Judentum entstammenden jungen Mann. Wie sein persönliches Verhältnis zu der Frau gewesen sein mag, wieviel Anstößiges sein Verkehr mit ihr der Öffentlichkeit bot, eines bleibt bezeichnend: Man wagte von einem „unerlaubten Verhältnis“ nichts in die Anklage zu setzen. Und nach den Opfern, die er für seine Klientin gebracht, darf man ihm auch die andere Äußerung glauben: „*Eigenes* Unglück erträgt man sehr leicht, wenigstens ich . . . Weit, weit, zehntausendmal schwerer erträgt man so bodenloses Unglück von befreundeten Personen, deren Schicksal man sich zu Herzen genommen.“ Wie ent-



wickelt in ihm der Sinn für Freundschaft und Hingabe war, zeigt ja auch seine Treue gegen Marx.

Die Energie, über die Lassalle, „einer der stärksten Willensakkumulatoren, die die moderne Geschichte kennt“<sup>2</sup>, verfügte, stellte er in seinem Wirken und Handeln in den Dienst einer anderen persönlichen Eigenart: eines glühenden *Ehrgeizes*. Aber es war „ein Ehrgeiz größten Stiles“, wie Bismarck von ihm sagte. Und der Ehrgeiz wieder trat in Wechselwirkung zu seiner Willensstärke, verwuchs mit ihr zu einer großen Kraft. Er stachelte den Willen zum wissenschaftlichen Arbeiten, er wirkte in seiner Seele in den Jahren des Hatzfeldtprozesses, er leitete zuletzt die Riesenarbeit des Agitators. Oncken hat die Parallele gezogen zwischen Lassalles und Bismarcks Ehrgeiz. Der Ehrgeiz Bismarcks ist mehr an die Sache des Staates gebunden, aber Lassalles Ehrgeiz ist „viel persönlicher gefärbt, voll unerfreulicher Beimischung, nervös, eitel, sprunghaft: und trotz allem der Ehrgeiz einer großen Natur“.

Dennoch: Persönlich gefärbter Ehrgeiz wird auch bei den Großen leicht zur Ichsucht und zur *Eitelkeit*; dann zumal, wenn das Leben den Mann mit Kreisen in Berührung bringt, von denen seine Jugend nichts gewußt und denen gegenüber er keine eigene gleichwertige Tradition geltend zu machen hatte. Oder wenn es ihm Erfolge schenkt, die ihm die Achtung auch derer eintragen, zu deren Gesellschaftshöhe er, ob er sich's eingesteht oder nicht, bisher hinaufgeschaut. Es gehört ein großes Maß gesellschaftlicher Vorurteilslosigkeit dazu, in solchen Fällen der Eitelkeit nicht zu erliegen. Und es erfordert eine feste, tiefe Wurzelung in einer eigenen Standes- und Kulturtradition, um sich des eigenen Wertes in Selbstachtung bewußt zu bleiben, auch den gesellschaftlich Höhergestellten gegenüber. Hier überragen Marx und Engels, Söhne alter, angesehener Familien, Kinder einer alten Bildungsschicht und Männer ausgeprägten Selbstständigkeitsgefühls allem nur „Gesellschaftlichen“ gegenüber, ohne Frage Lassalle, in dessen Familie solche Tradition und Bildung nicht heimisch war. Er hat, so urteilt auch Oncken, „das

<sup>2</sup> So Mayer in der Einleitung zu Bd. I, S. 2.

Ghetto noch nicht abgestreift“. Und für Engels blieb er „immer ein Mensch, dem man höllisch aufpassen mußte, als echter Jud von der slawischen Grenze war er immer auf dem Sprunge, unter Parteivorwänden jeden für seine Privatzwecke zu exploitiern. Dann seine Sucht, sich in die vornehme Welt einzudrängen . . . waren [so im Text!] immer widerwärtig“. Engels fühlte sich abgestoßen von „dem sonderbaren Gemisch von Frivolität und Sentimentalität, Judentum und Chevalierstuerie, das ihm ganz eigen war“. Auch Engels empfand die von Marx gerügte „Taktlosigkeit“, „daß ein politischer Mann wie er sich mit einem walachischen Abenteurer schießen“ konnte. Die Eitelkeit steckte Lassalle im Blute. Sein Freund Arnold Mendelssohn hat ihn geschildert, „wie er eine Stunde vor dem Spiegel steht, um sich das Halstuch in beabsichtigter Nachlässigkeit in die nötigen Falten zu werfen“. In seinen Gerichtsreden ist es — das hat Oncken hervorgehoben — nicht immer nur die Sache, sondern oft auch seine geliebte Person gewesen, die er verführen wollte. Und wie hat er sich Marx gegenüber gebrüstet mit seinen literarischen Plänen und Arbeiten! Wie hat er dem Exilierten das Bild auszumalen verstanden, wie Philosophen und Philologen vor ihm hergehen, „wie der Ausrufer des Königs Ahasverus vor Mardochai“, und schrien: „Das ist der Mann, der den Heraklit geschrieben hat!“ Selbst zu Taktlosigkeiten dem Freund gegenüber verführte ihn die Eitelkeit. Denn es mußte gerade Marx verletzen, daß Lassalle großer literarischer Pläne wegen es ablehnte, Zeitschriftenartikel zu schreiben.

Wie die Willensseite, so ist auch Intellekt und Gefühlsleben in diesem immer agilen, gewandten und anpassungsfähigen Menschen stark entwickelt gewesen. Er hat die Eigenschaft in hohem Grade besessen, die jedem großen Demagogen eignet, er war ein *Sophist*! In der Wahl seiner Mittel war er skrupellos, wenn sie ihn nur zum Ziele führten. Man wird in der gesamten Briefliteratur kaum ein Gegenstück zu dem Briefe finden, den er als Berliner Student an die Mutter schrieb, in dem er, um der Mutter seine Reitstunden zu begründen und um Geld dafür zu erhalten, einen ganzen religions- und



geschichtsphilosophischen Exkurs in Hegelscher Dialektik vorführt. Um Geld zu bekommen, ist er nie um Gründe und Bettelmethoden verlegen: Er kann dem Vater schöne Schmeicheleien sagen, aber er weiß den Alten auch am point d'honneur zu packen. Seine Sophistik geht natürlich auch in die Liebesbriefe ein. Sie atmen glühendste Leidenschaftlichkeit, sie enthalten zugleich hochintellektuelle Abhandlungen über die Soziologie und Philosophie der Geschlechtsliebe. Lassalles politische Aktion ist der beste Beweis für seine sophistische Kunst. Sie hat ihm manchen Erfolg in die Hände gespielt. Noch kurz vor seinem Tode hat er diese Kunst, in der Intellekt und Gefühl, aufwallende Leidenschaft und überlegende Klugheit, aber auch eine findige Willensenergie zusammenwirken, spielen lassen. Denn nicht nur sind seine Verbeugungen vor Bischof Ketteler, der ihm — anonym — seine Zustimmung zur Idee der Produktivgenossenschaften gegen Schulze-Delitzsch gegeben, finanzielle Unterstützungen zur Gründung solcher Genossenschaften in Aussicht gestellt und ihn zugleich um ein Projekt für eine solche Assoziation gebeten hatte, kluger politischer Berechnung entsprungen. Denn was war es anders, wenn er den Mainzer Bischof in seiner Ronsdorfer Rede vom 22. Mai 1864, seiner „ausgesprochensten demagogischen Redeleistung“ (Oncken 440), als einen Mann feierte, „der am Rhein für einen Heiligen gilt“, wenn er ihn mit einem Blick auf Kettelers „Die Arbeiterfrage und das Christentum“ als einen Mann bezeichnete, „der sich seit langen Jahren mit gelehrten Forschungen abgegeben“ — obwohl Lassalle doch gewiß der vor allem seelsorgliche und nicht „gelehrte“ Charakter dieser Schrift, falls er sie wirklich gelesen, nicht verborgen bleiben konnte! Was war es anders als sophistische Kunst, wenn er endlich in seiner letzten Düsseldorfer Gerichtsrede von Ketteler redet als von einem Mann, „der von jedem rheinischen Tribunal nicht mehr mit Verehrung, sondern nur mit der höchsten Ehrfurcht wird genannt werden können“!? Der Kampf gegen den Liberalismus einigte ihn ja zweifelsohne mit dem großen, mutigen Prälaten, der in Rede und Predigt und Schrift zum Ankläger des Liberalismus und Kapitalismus und des kapitalistisch-liberalistischen Staates ward.

Doch der Sophist wußte denselben Ketteler auch als Mittel für ganz persönliche Zwecke auszuspielen. Er konnte mit Ideen ebenso spielen wie mit Personen. Ließ er den Bischof doch durch Gräfin Hatzfeldt um Mithilfe zur Gewinnung seiner Geliebten Helene von Doeniges angehen, und zwar — „im Interesse der Heiligkeit des Sakramentes der Ehe“! Wie ernst es ihm mit dieser christkatholischen Überzeugung war, mag man daraus ersehen, daß der verliebte, schnell zur Konversion zum Katholizismus bereite Jude nicht einmal wußte, daß Helene — protestantisch war!!

In einem so sensiblen, für die Wahrnehmung aller Möglichkeiten, politischer und gesellschaftlicher Imponderabilien so instinktiv begabten Geiste war schließlich auch das Gefühlsleben, die Grundlage für diese Begabung, stark entwickelt. Schon die Tagebuchaufzeichnungen des Siebzehnjährigen verraten einen stark sinnlichen Zug. Die Liebesbriefe geben dafür beredtes Zeugnis: „Weib, weißt du, was Schönheit ist? Sie ist die körperliche Offenbarung Gottes, und die Wollust ist die große heilige Passion für den fleischgewordenen Gott.“ Diese, das religiöse Gemüt tief verletzende Verquickung von Sinnlichkeit und religiösen Ideen zeigen auch die späteren Briefe an seine Geliebte Lonni Grondzka. Sophie Hatzfeldt hat sie als Zeichen „grenzenloser Leidenschaft“ charakterisiert. Seine Auffassung von Liebe und Ehe ist purer Leidenschaft entsprungen. „Ein Weib, das sich schrankenlos hingibt ihrer Liebe, ist der leibhaftige Gott auf Erden.“

In Lassalles unruhiger Seele war kein Boden für eine strenge und zuchtvolle, opferbereite Auffassung des Sittlichen. Mag seine Eitelkeit mehr als seine Sinnlichkeit im Spiel gewesen sein, wenn er „als interessanter Mann in den Salons seine Macht zu erproben“ suchte, mag jene von Marx ihm zugesandte Zeichnung seines Lebemanncharakters gehässig sein, mag man mit dem politisch inspirierten Urteil Treitschkes<sup>3</sup>, daß es nichts Gemeineres gebe als das Demagogentum bei Trüffeln und Champagner, als das schlemmende und un-

<sup>3</sup> Bei Karl Trautwein, *Über Ferdinand Lassalle und sein Verhältnis zur Fichteschen Sozialphilosophie*. Jena 1913, 1.



züchtige Abenteuererleben eines Mannes, der den Heiland der Leidenden spielte, noch lange nicht den ganzen Mann bewertet haben: Lassalles Charakter ist nicht der eines Fichtejüngers gewesen. In seiner ethischen Persönlichkeit überwog die Praxis der Lebensführung die idealistische Theorie. Seine *Schuld* ist nicht dieses Überwiegen — das ist ja bei endlichen Menschen immer so —, sondern die *Weite* der Kluft, die er zwischen beiden gelassen hat, und die noch weit gähnte, als die Stunde der Entscheidung auch für ihn schlug. Die Leidenschaft brachte dem Neununddreißigjährigen den tragischen Tod im Duell um Helene Doenniges. Für sie vergaß er alles, seine Wissenschaft und seine Politik. Als sie nicht hielt, was er von ihr erwartete, war er der Unterlegene. Und es war seinem Ehrgeiz unerträglich, auch vor der politischen Öffentlichkeit bloßgestellt zu sein. So sah der Duellgegner, der einst Marx gegenüber das Duell als „unsinniges Petrefakt einer überwundenen Kulturstufe“ hingestellt hatte, nur den Zweikampf als Rettung seiner Ehre. Marx war 1858 mit ihm einig gewesen in der Verurteilung dieser „Reliquie einer überwundenen Kulturstufe“, hatte aber eingeräumt, daß innerhalb der heutigen Gesellschaft „Individuen ... in solch unerträgliche Kollisionen miteinander geraten (können), daß ihnen das Duell als einzige Lösung erscheint“. Vom Standpunkt Marxscher Soziologie war das konsequent. Damals aber war Lassalle seinen Grundsätzen treu geblieben, jetzt unterlag er seinem innersten Wesen, das er zu wenig in die Zucht sittlicher Selbsterziehung genommen hatte. Zu seinem Wesen und Leben paßte sein Tod.

„In seinem ganzen Leben liegt Hohes und Niederes, oft fast ganz unvermittelt, nebeneinander. In seinem ganzen Leben sind die beiden Seiten seines Wesens durch diese Brücke der Eitelkeit verbunden ... durch einen forcierten, herausfordernden, oft unerträglichen Persönlichkeitsdrang.“ Dieses Gesamturteil Onckens über Lassalle als Menschen wird durch eine Analyse seines Charakters voll bestätigt. Er war eine starke, durchaus persönliche Natur, viel mehr Mann der Tat als grübelnder Theoretiker und stiller Philosoph; darin ist er von Karl Marx unterschieden. Wenn er mit 21 Jahren

dem Baron von Stücker vorgeschlagen hatte, *entweder* Philosoph oder Staatsmann zu werden, so wurde er beides, aber mit starkem Überwiegen seiner politischen Tatanlage. Seine Selbstcharakteristik ist nur halb zutreffend: „Ich liebe es sehr, mich nebenbei zu amüsieren, aber meine Natur erfordert, daß ich dabei als Hauptsache einen bestimmten, inhaltsvollen Zwecks, sei's in der praktischen Welt, sei's in der Welt des Wissens, vor mir habe.“ In Wirklichkeit entsprach es seiner Individualität, die Welt des Wissens, die er sich schuf, der praktischen Welt, für die er sie geschaffen hatte, dienstbar zu machen.

## II

Die tief in Hegel wurzelnde Überzeugung der Identität von Begriff und Wirklichkeit, von dem Einklang des theoretischen *φιλοσοφείν* und des praktischen *ποιεῖν*, ist der Schlüssel für das Verständnis auch des *Politikers* Lassalle. Sein jugendlich politisches Denken hatte der Radikalismus Heines und Börnes bestimmt. Den Völkern die Freiheit zu bringen, ist sein Ziel. Deutschland aber gilt auch ihm als „ein großer Kerker“, wo man Menschenrechte mit Füßen tritt. Es waren Jahre, in denen der Sozialismus zum erstenmal auch an Deutschlands Tore pochte, da man allmählich begann, die „soziale Frage“ als politisches Problem zu sehen, da Lorenz von Stein den „französischen Kommunismus und Sozialismus“ beschrieb, Karl Marx als Redakteur der „Rheinischen Zeitung“ in Köln wirkte, Wilhelm Wolff, der Freund und Bundesbruder Lassalles, dem Marx später als seinem „unvergeßlichen Freunde, dem kühnen, treuen, edlen Vorkämpfer des Proletariats“ sein „Kapital“ widmete, das grauenhafte Elend des schlesischen Proletariates schilderte, da die schlesischen Weber gegen den Preußenstaat rebellierten. So lernte Lassalle in Breslau aus nächster Nähe die Bedeutung der sozialen Frage kennen. Aber zunächst nahmen den Berliner Studenten, wie einstens Marx, philosophische Probleme gefangen, und auch auf seinen Pariser Reisen (1845/46 und 46/47) hat er sozialistische Anregungen weder gesucht noch ge-



funden. Dann kamen die langen Hatzfeldt-Prozesse, die ihn, wie wir hörten, gerade dann ins Gefängnis brachten, als die demokratische Revolution den Staat umzuwandeln suchte. In seiner ersten Gerichtsrede vom 11. August 1848 suchte er zwar vor den demokratischen Kölner Geschworenen seiner Sache einen politischen Hintergrund zu geben, aber hervorragenden tätigen Anteil hat er an der damaligen Politik nicht genommen. Seine juristische Aufgabe hatte ihn an den Rhein geführt. In Köln traf er zuerst mit Marx und seinem Kreis zusammen und lernte so die Männer kennen, die nicht die politischen Ideen des Bürgertums, den demokratisch-nationalen Einheitsstaat, der Revolution zum Ziele gaben, sondern, wie es das kurz vorher erschienene „Kommunistische Manifest“ ankündigte, eine Klassenbewegung heraufführen wollten, die den Staat und seine Bourgeoisie überhaupt überwinden sollte durch eine neue, die sozialistische Gesellschaftsform. Als Schüler von *Marx* trat Lassalle in Köln als „kommunistischer“ Volksredner auf. In Düsseldorf und Neuß setzte er seine Agitation fort. In Neuß machte die Verhaftung seinem weiteren revolutionären Wirken ein Ende. Beim Ausbruch der revolutionären Bewegung von 1849 ist er wiederum seiner Freiheit beraubt. Die — nie gehaltene — Verteidigungsrede zeigt ihn nicht als Klassenkämpfer im Sinne von Marx, sondern vertritt einen Standpunkt, „wie ihn auch jeder bürgerliche Demokrat hätte einnehmen können“ (Oncken). Doch seine letzten Überzeugungen eröffnet ein von Oncken angezogener Brief an Marx aus dem gleichen Jahre: Es kann kein Kampf mehr in Europa glücken, der nicht ein prononziert sozialistischer wäre! Es war sein Glück und ein für sein politisches Schicksal wie für seine politische Ideenbildung ausschlaggebender Umstand, daß er an der ausbrechenden Revolution sich nicht beteiligen konnte. Es hätte für ihn den Untergang oder die Verbannung bedeutet, die jetzt seine Freunde traf.

So stand der Marxschüler allein in Deutschland! Nur Kleinarbeit verrichtete er in den folgenden Jahren, vorab im Düsseldorfer Arbeiterverein. Aber man muß die Bedeutung auch dieses Wenigen würdigen, das, an der Arbeit von Marx in London gemessen, so ge-

ring erscheint. Denn hier sammelte sich Lassalle einen Stamm von Anhängern, die in der Hochblüte seines politischen Schaffens, 1863, fest hinter ihm stehen sollten. Deutschland war ruhig. Und auch Lassalle widmete sich ruhiger, wissenschaftlicher Arbeit. Er schuf seine Hauptwerke: „Heraklit“ (vollendet 1856), „Sickingen“ (1857/68), das „System der erworbenen Rechte“ (1861), er arbeitete sich in Fichte hinein (Fichterrede 1862). Aber wir wissen, welches Feuer still in dem Gelehrten brannte, und wie ihm alles Studium Mittel zum Zweck der politischen Tat war und sein mußte. Erst als Prinz Wilhelm die preußische Regentschaft antrat (1858) und verfügte, „daß die von dem Literaten F. Lassalle beantragte Niederlassung in Berlin nicht weiter gehindert werde“, konnte er auf die Verwirklichung seiner Ideen im politischen Raum hoffen. In seiner politischen Schrift „Der italienische Krieg und die Aufgabe Preußens“ (1859) nähert er sich dem Bismarckschen Gedanken der deutschen Einigung unter Preußens Führung. Doch die Briefe an Marx lassen sein wahres Wollen, seine „unterirdischen Argumente“ erkennen. Er verfolgte dasselbe Ziel wie Marx und Engels, die Revolution, wenn auch die Londoner und er in der Beurteilung der Wege und Mittel weit auseinandergingen. Er wollte damals weder einen Krieg Preußens mit Frankreich, noch die Propagierung von dessen Popularität. Darin denkt er anders wie Marx, der den Krieg wollte. Er zeigt Marx und Engels, daß ihre Pläne durchaus konterrevolutionär wirken würden, und er beruft sich — mit Recht — auf seine bessere Erfahrung.

Als in der „Konfliktszeit“ sich die Auseinandersetzung des preußischen Staates mit dem Liberalismus der Fortschrittspartei abspielte, schlug Lassalles historische Stunde. Seine Gegnerschaft gegen den Liberalismus mußte ihn an die Seite einer anderen geschichtlichen Persönlichkeit von größtem Ausmaß führen, die ebenfalls Gegner des Liberalismus war: an die Seite Bismarcks.

Lassalle erkannte seine Stunde. Jetzt wollte er die Verbindung von Demokratismus und Sozialismus schaffen, die Ideen, die er 48 schon vertreten hatte, mit Antrieben von Karl Marx verbinden. Die „Sozial-Demokratie“ ward sein Ziel. Darin aber lag von allem An-



fang an ein Gegensatz zu Marx: Lassalle will den Staat, den demokratischen Sozialstaat nationaler Eigenart, in dem sein Sozialismus wurzeln soll.

Ein gutes Jahr war Lassalle für seine politische Aktion beschieden. Wie unglaublich viele und mannigfache Arbeit hat er in dieser Frist geleistet! In einer Reihe von Prozessen bot sich ihm die Gelegenheit, seine Ideen zu verkünden. Er tat es, indem er wieder als Sophist sein gewandtes Spiel trieb und als Advokat seine politische Harmlosigkeit und seine beglückenden Ideen über die Vereinigung von Proletariat und Bourgeoisie zu *einem* Volke in blendender Rede darlegen konnte. Er ward zum Arbeiterführer, er schuf die erste große Klassenorganisation der deutschen Arbeiterschaft, er vermittelte ihr dadurch zuerst ihr Bewußtsein als einer eigenen *Klasse* im Volke. Wie so oft in der Geschichte, hatte ein scheinbar geringfügiges Ereignis die Kräfte ausgelöst, die bisher in halbbewußtem Schlummer lagen: die Londoner Weltausstellung, zu der im April 1862 der liberale Nationalverein eine Arbeiterdelegation entsandte. Hier lernten die deutschen Arbeiter die gewaltige Technik der kapitalistischen Wirtschaftsära kennen, hier machten sie aber auch die Bekanntschaft mit sozialen Bestrebungen, von denen sie noch keine Ahnung hatten, sowohl mit den Arbeiterproduktivgenossenschaften, wie mit den sozialistisch-internationalen Plänen. Damit war das Problem offen gestellt: sollten die Arbeiter als politisch selbständige Organisation ihre Interessen vertreten, oder konnten sie es innerhalb der Fortschrittspartei? Aber diese mit ihrem manchesterlichen Prinzip des laissez faire, laissez aller in Wirtschafts- und Staatsführung, konnte nie ein inneres Verständnis der Arbeiterseele und -nöte und nie eine Würdigung der Idee des sozial sorgenden Staates gewinnen. Ihre Weltanschauung mit ihrem optimistischen Glauben an die Selbstregelung der natürlichen Sozialordnung allein verbürgt das, auch wenn die Geschichte — auch die Geschichte des deutschen Staates — es nicht ad oculos demonstriert haben würde. Die Erklärung des arbeiterfreundlichen Fortschrittsmannes Schulze-Delitzsch, daß die Demokratie erst dann verwirklicht wäre, wenn sie die materiel-

len Existenzbedingungen der Arbeiter hebe, blieb ein Ruf in der Wüste. In dieser Lage gingen radikal gesinnte Leipziger Arbeiter Lassalle um die Führung an. Und der griff zu! „Die politischen Vertreter des Bürgertums ahnten nicht, welche Gelegenheit sie in diesem Augenblick verpaßten — daß die Füße eines anderen schon vor der Türe standen“ (Oncken 275). Und dieser andere offenbarte sich als „der andere“ gleich in seinen ersten offiziellen Äußerungen über die Arbeiterbewegung und die Schulze-Delitzschschen Genossenschaften im besonderen. Er konnte jetzt nicht bloß theoretisieren, jetzt kam für ihn die Zeit, wo der Begriff zum Sein fortschritt. Er konnte „den Sozialismus plötzlich wie durch einen Zauberschlag als *politische Partei* auftreten lassen“ (Oncken 276). Klar vertrat er in seinem „offenen Antwortschreiben“ das Doppelprogramm seiner Politik: die politische Vertretung der *Arbeiter* im Parlament, also eine eigene Arbeiterpartei, und die Forderung der Produktivgenossenschaften mit Staatskredit, die er auf die ökonomische Erkenntnis seines ehernen Lohngesetzes aufbaute. Nach diesem ehernen Lohngesetz gewährt, wie er des längeren begründet, der durchschnittliche Arbeitslohn immer nur den zum Leben notwendigen Unterhalt und kann sich weder über noch unter dieses Minimum entwickeln. Da der Überschuß des Arbeitsertrages dem Unternehmer zufällt, kann dieses, unter der heutigen Wirtschaftsform notwendig wirkende „eherne“ Gesetz nur unwirksam gemacht werden, wenn die Arbeiter ihre eigenen Unternehmer werden. Aber dies können sie nur, wenn der Staat hilft und die Arbeiter-Produktiv-Genossenschaften kreditiert. Das eben ist sittliche Pflicht des Staates, die Kulturfortschritte der Menschheit zu fördern. Das allgemeine Wahlrecht, das Lassalle den Arbeitern erkämpfen will, wird den Staat zwingen, seiner Pflicht sich zu erinnern. Wahlrecht und Genossenschaften gehören also innerlich zusammen. Marx verspottete beides: das war ja Staatsideologie! Das bedeutete ja Staatshilfe statt Selbsthilfe des Proletariates! Und das war ja Ethik des nationalen Staates statt internationaler Klassenkampf der vereinigten „Proletarier aller Länder“!

Die Wirkung des „offenen Antwortschreibens“, das in 12 000 Exem-



plaren verbreitet wurde für je einen Silbergroschen, war die Gründung des „Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins“ am 23. Mai 1863. Den Tag feiert die deutsche Sozialdemokratie als ihren Geburtstag. Lassalle ward Präsident des Vereins und, trotz aller „Demokratie“, sein Diktator. Der Liberalismus mußte sich wehren. Lassalle erledigte Schulzes Einwendungen mit scharf dialektischer Waffe und mit aller rhetorischen Eitelkeit<sup>4</sup>, die ihm zur Verfügung stand. Doch sein Erfolg im Kampfe mit der Fortschrittspartei, die um den Arbeiter rang wie er, war kein gewaltiger. Aber Mißerfolge und nur kleine Siege stachelten diesen Mann ehrgeiziger Tat nur an. Er begab sich auf die Suche nach Verbündeten. Marx schied aus. Was war natürlicher, als daß er Rodbertus, den klassischen deutschen Staatssozialisten, zu gewinnen suchte! Aber der Monarchist war nicht für das allgemeine Wahlrecht und ebensowenig für Lassalles wirtschaftliche Pläne zu haben. V. A. Huber, der christlich-konservative Sozialpolitiker, verschmähte die Verbindung ebenso, wie sie vorher schon der realistische Lothar Bucher ausgeschlagen hatte. Auch Wagner, der Redakteur der Kreuzzeitung, lehnte ab. Da stellte Lassalle den Politiker über den Philosophen und ging zum materialistischen und positivistischen Lager, zu Büchner und zu Ludwig Feuerbach. Wenn er eben noch seine Ideengemeinschaft mit Rodbertus versichert hatte, warum nicht dieses Mal die „tiefere, innere Identität“ mit — Feuerbachs Bestrebungen! Im Mai geht er, da Schulze-Delitzsch — auch dies eine Verkennung der Lage durch die Liberalen — abgelehnt hatte, nach Frankfurt zum Arbeiterbildungstag. Was er in Leipzig grundgelegt, das entfaltet er jetzt in langer, auf zwei Tage verteilter Rede, aber so glatt und der Situation angepaßt, daß er vor den Frankfurter Demokraten kaum als Sozialist erschien, sondern der alte Demokrat wieder bei ihm durchbrach. Doch Schulze-Delitzsch gewann trotz allem an Anhang und ward als „Vater der deutschen Arbeiterbewegung“ gefeiert. Da mußte Lassalle zu Bismarck! Marx hatte es vorausgesehen, und noch bevor Lassalle persönliche Beziehungen mit dem Minister angeknüpft hatte, voll Gift an Engels ge-

<sup>4</sup> Vgl. hierzu die Schilderung *Bebels* bei Oncken, 304 f.

geschrieben: „Der Kerl arbeitet jetzt rein im Dienste Bismarcks.“ Bismarck, durch die „Sympathie der Temperamente“ und „das verwandte Urgestein in ihrer Anlage“ (Oncken), ihm geneigt, konnte ihn gebrauchen. Auch er wollte damals aus politischer Taktik die Fürsorge für die Arbeiter, und die Konservativen unterstützten ebenfalls vielfach aus christlich-ethischen Gründen diese Bestrebungen. Der Vertreter des staatlichen Machtgedankens mußte zudem Lassalles Programm der vom *Staat* unterstützten Produktivgenossenschaften schon aus Gründen seiner Staatsanschauung eher würdigen können als die liberale Schulzesche Idee der Arbeitergenossenschaften, die als freie Vereine ohne Staatseinfluß und -mittel bestehen sollten. Denn es war ganz im Sinne der liberalen, individualistischen Gesellschaftsauffassung, die „bürgerliche Gesellschaft“ und ihren Interessenkreis möglichst vom Staate fernzuhalten. Der Hegelianer Lassalle und seine den Staatsbereich und -einfluß über alles Leben im Staate ausdehnende Staatsidee war dem Preußen Bismarck innerlich verwandter als die liberale Degradierung des Staates zum bloßen Schützer der bestehenden bürgerlichen Rechte und Freiheiten. Es war, wie Oncken gegen die sozialdemokratische Geschichtsschreibung hervorhebt, ein wohlüberlegter Schritt, als Lassalle den staatlichen Schutz wegen des Einschreitens der Polizei gegen eine Arbeiterversammlung in Solingen anrief. So glaubte er Bismarck zur amtlichen Beachtung seiner Politik zu zwingen. Er war es, der zu Bismarck kam.

Sie hatten beide den gleichen Gegner. Und waren doch so ungleichartig in ihrem innersten Wesen! Und noch ungleichartiger in ihrem *letzten* Wollen! Wie ein Porträt hat Oncken den Gegensatz gemalt: „Dort der Minister, die kraftvolle und genußfreudige Hünengestalt, in der gesellschaftlichen Haltung mehr Edelmann als Junker, mit den liebenswürdigsten Formen der großen Welt und zugleich die urwüchsige Gesundheit und Kraft des Landlebens veratend, ein Verstand, der nicht aus den Büchern, sondern aus dem Leben gelernt hatte, dem der Anhauch des Genius nicht bloß politische Leidenschaft, sondern auch die höchste politische Kunst: Vor-



sicht und Kühnheit in jedem Augenblick, beschert hatte. Und hier der schwächliche Jude mit dem stolzen, ins Semitische übersetzten Goethekopfe, zehn Jahre jünger, aber schon ebensolange in politischen Dingen umgetrieben, ganz in Kultur und Unnatur des Stadtlebens, in der Welt der Bücher und des reinen Denkens aufgewachsen, in aufreibenden Irrungen abgearbeitet, mit dem fanatischen Glauben an seine Dialektik, das Feuer seines Inneren kaum bändigend, auch er eine ganz auf das politische Handeln gestellte Natur.“ Und welche inneren Gegensätze kann man hinter diesem Porträt schauen! Der königstreue Staatsmann und der traditionslose jüdische Demokrat von der Ostgrenze des Staates, der Mann des autoritativen Machtstaates und der Vertreter einer sozialistisch gefärbten Demokratie, der kühle, realistische Diplomat und der idealistische Denker, der Mann des Abwartens und der rechnenden Vorsicht und der stürmische Arbeiterführer, dem nichts schwerer war als das Warten, der Staatsmann und der Philosoph, der so leicht zum Sophisten wurde!

Scheinbar wollten sie dasselbe, im letzten Grunde aber ein Gegensätzliches. Bismarck dachte damals schon daran, das allgemeine Wahlrecht aus taktischen Gründen zu akzeptieren. Er erhoffte von ihm ein Fundament für Deutschlands Einheit, zugleich eine Stärkung der preußischen Monarchie, während Lassalle durch dieses Mittel die Verwirklichung seiner in der Arbeiterschaft wurzelnden demokratischen Idee erreichen wollte. Er wollte Bismarck zur gewaltsamen Einführung des Wahlrechtes gegen die Verfassung bestimmen. Die mit dem Dänischen Krieg gegebene neue Situation, das mangelnde Verständnis seiner Ministerkollegen, und auch die Abneigung des Königs, mit dem Bismarck nicht brechen wollte und durfte, verhinderten einen Erfolg.

Ähnlich lagen die Gegensätze auf sozialpolitischem Gebiet. Bismarck liebäugelte mit dem Genossenschaftsgedanken. Aber die Hoffnungen, die beide an ihn knüpften, waren ebenso verschieden wie in der Wahlrechtsfrage. Die sozialen Probleme mußten für Bismarck vor seiner Lebensidee und vor der sachlichen Voraussetzung sozialer

Fürsorge zurückstehen: der deutschen Reichsgründung. Wie aber Bismarck für den Reichstag das allgemeine Wahlrecht durchführte, so hat er noch vierzehn Tage nach Lassalles Tod die Idee der Produktivgenossenschaft mit Staatskredit für diskutabel erklärt. Lassalle hat sich als der Taktiker auch in seinem Anschluß an den preußischen Minister gezeigt. Er „listete mit der Idee“ in all seiner Taktik.

Zu all den agitatorischen Arbeiten, Reisen, Reden, Verhandlungen traten in diesem letzten Lebensjahr des Unermüdlichen noch theoretische Studien in der Nationalökonomie, die er für seine Berliner Gerichtsrede vom 16. Januar 1864 zur Verteidigung seines „Arbeiterprogramms“ brauchte. Mag der wissenschaftliche Ertrag dieser Studien gering sein, die Art, wie er es versteht, das für seine Zwecke Nützliche aus jedem Gebiet herauszuholen, zeigt wieder den Mann und seine Art. Die literarische Befehdung seines liberalen Gegners im „Bastiat-Schulze“, der ihm die Berliner Arbeitervorträge Schulze-Delitzschs aufzwingen, wurde ihm leicht, da der an der Marxschen „Kritik der politischen Ökonomie“ Geschulte eine viel tiefere historische Analyse des Kapitals geben konnte, als sie dem Manne aus der liberalen Schule möglich war. Aber gerecht blieb der wissenschaftliche Politiker nicht, da er geflissentlich übersah, daß sein Gegner keineswegs „das zur Religion gewordene Dogma des spekulativen Unternehmerprofits“ vertrat, sondern im Gegenteil das Handwerk vor dem Großkapital retten wollte, wodurch er freilich, wie Oncken ihn historisch richtig eingliedert, in der eigentlichen Arbeiterfrage nichts zu bieten hatte.

Die Frage des Proletariats aber war gerade Lassalles Problem. Im rheinisch-westfälischen Industriegebiet hatte er diese Frage zuerst angeschnitten, in Berlin wollte er seine Agitation unter den Arbeitern fortsetzen. Aber hier erreichte er nichts. Die 200 dem Arbeiterverein gewonnenen Mitglieder sanken bald schon auf 35 zurück. Wie gering war sein Erfolg, wenn der Verein bei seinem Tode 4600, der Liberale Nationalverein aber fast 24 000 Mitglieder zählte! Aber schon die nahe Zukunft kehrte das Verhältnis um und ließ Lassalles



Saaten aufgehen. Der Lassallesche Arbeiterverein bildete das Fundament der Sozialdemokratischen Partei.

Der anfänglich so geringe Erfolg, dessen wirkliche Größe Lassalle nicht mehr erlebte, ließ den Taktiker noch einmal mit der Idee „listen“. Eine letzte Idee sucht er seinen Zielen dienstbar zu machen: das soziale Königtum, das er, der Demokrat, von den Hohenzollern erwartete! Daß Rodbertus an diesem Gedanken sich entzückte, ja einem Hohenzollernkaiser die Begründung eines staatssozialistischen Weltwirtschaftsreiches als Zukunftsaufgabe zusprach, das kann man aus der Ideen- und Bildungswelt des Denkers von Jagetzow verstehen. Daß Lassalle diese konservative Idee aufgriff, das kann man nur aus seiner durch und durch taktisch-politischen Natur begreifen, die ihren Willen um jeden Preis durchsetzen wollte. Dieses Spiel mit dem monarchischen Gedanken zog ihm die unbedingte Gegnerschaft der international organisierten und gegen den Staat gerichteten Sozialisten zu. Aber er wollte das Königtum gebrauchen, er wollte es vor seinen Wagen spannen. Denn er war zu sehr Politiker, um die preußische Monarchie als realsten Machtfaktor zu übersehen. Und da er von dem achtundvierziger demokratischen Nationalstaatsgedanken im Grunde nie losgekommen war, war es ihm nicht sonderlich schwer, die Monarchie als Faktor in seine politische Rechnung einzusetzen. Noch einmal nutzte er *alle* Umstände für seine Zwecke aus und bog sie für seine Taktik um. Den Empfang der schlesischen Weber durch König Wilhelm faßte er als Wirkung seiner Gespräche mit Bismarck auf. Diesen Erfolg galt es auszunutzen. Am Rhein wurde er wie ein Triumphator empfangen. In seiner Ronsdorfer Rede brachte er es fertig, die Idee des sozialen Königtums so weit zu treiben, daß er des Königs Antwort an die Weber als eine Bindung an eine gesetzliche Regelung der Arbeiterfrage, ja an das allgemeine Wahlrecht deutete! „Die Arbeiter, das Volk, die Gelehrten, die Bischöfe (Ketteler!), den König haben wir gezwungen, Zeugnis abzulegen für die Wahrheit unserer Grundsätze.“

Eine letzte Annäherung an den preußischen Staat hat er nicht mehr durchführen können. Er wollte Bismarck zeigen, wie gut er

fahre, wenn er mit der neuen Arbeiterbewegung Politik mache, und schlug ihm vor, die Annexion Schleswig-Holsteins durch Preußen selbst auf die Gefahr eines — doch unvermeidlichen — Krieges mit Österreich zu erzwingen. Den Widerstand der Liberalen könne er ja durch das allgemeine Wahlrecht brechen. So verstieg er sich in die große äußere Politik, und zwar nicht mehr bloß theoretisierend wie 1859, sondern aktiv und praktisch durch die Beeinflussung Bismarcks. Dieser aber ließ ihn über seine Pläne im Ungewissen. Marx, der nach dem Tode Lassalles von all dem hörte, war außer sich und sprach in höchstem Zorn von „Verrat der ganzen Arbeiterklasse an die Preußen“. Aber es war doch nur der letzte konsequente Schritt Lassalles auf seinem Wege, die Arbeiterfrage in und mit dem Staate zu lösen und des Staates und der Arbeiter Schicksal innig aneinander zu knüpfen. So verteidigt Oncken Lassalle gegen Marx, und diese Verteidigung ist gerecht, weil sie aus dem Wesen und Wollen, der Gesamtarbeit des Angeklagten selbst geschöpft ist. Zur Ausführung des Entschlusses kam es nicht mehr. Der Tod trat dazwischen. Die Geschichte der Arbeiterbewegung aber schritt über den Mann hinweg, der diese Bewegung mit der Geschichte des Staates hatte verknüpfen wollen aus dem Bewußtsein der praktischen Notwendigkeit ihrer Verbindung mit dem Staate, in dem sie selbst geworden war. Mit Lassalles Tode war dieser Wille gescheitert, denn keiner war da, der ihn gegen den Internationalismus hätte aufrecht erhalten können. Aber es sollte auch für diesen Gedanken und Willen eine spätere Auferstehung geben!

### III

Die Begründer des deutschen Sozialismus waren nach einem oft berufenen Worte von Friedrich Engels<sup>5</sup> stolz darauf, nicht nur von Saint-Simon, Fourier und Owen, sondern auch von Kant und Hegel

<sup>5</sup> Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft<sup>3</sup>. Hattingen-Zürich 1883, 5.



abzustammen. Man mag darüber streiten, in welchem Maße und in welcher Tiefe der deutsche Idealismus auf sie fortgewirkt hat, durch welche Einflüsse diese Tradition bei ihnen durchsetzt wurde, wie sie sich in ihrer Ideenwelt umgestaltete, und wie weit sie ihre mehr oder weniger zutage tretenden ethischen und sozialetischen Forderungen, Werte und Normen inhaltlich mitbestimmte — das eine steht heute wissenschaftlich fest, daß der Sozialismus gar nicht begriffen werden kann, wenn man nicht *diesen* Wurzeln seiner Herkunft nachgeht. Sie alle, Marx, Engels, Lassalle, hatten ernste philosophische Interessen. Auch für Engels ist dies jetzt, nachdem Gustav Mayer dessen Jugendschriften veröffentlicht hat<sup>6</sup>, erwiesen. Für Marx und noch mehr für Lassalle konnte es nie ernstlich bezweifelt werden.

Marx hat seine Herkunft von Hegel nie verleugnet trotz aller „Umstülpung“ der Hegelschen Dialektik unter der Einwirkung des historischen Materialismus. Seine Doktordissertation behandelte die „Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie“. Seine Jugendpläne gingen auf die Abfassung einer Logik und einer Geschichte der Philosophie. Vor seinen nationalökonomischen Studien steht die tiefe und gründliche Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, und selbst als Nationalökonom ist Marx nur verständlich, wenn man seine Herkunft aus Hegel im Auge behält und Lassalles Charakteristik zum Fingerzeig nimmt, daß Marx ein Sozialist gewordener Ricardo und ein Ökonom gewordener Hegel sei.

Ungetrübter hat sich die idealistische Tradition bei Lassalle erhalten. Er hat die Marxsche „Umstülpung“ nie mitgemacht, er hat Hegels Rechtsphilosophie nie überwunden wie Marx. Reiner mußte die Verbindung Lassalles mit der deutschen idealistischen Philosophie deshalb bleiben, weil er nie durch Feuerbachs Schule ernstlich hindurchgegangen war, und weil er mitten in der Vorbereitung auf seine politische Aktion sich ernst und eindringlich mit Fichte beschäftigt hatte, so sehr, daß Oncken meinen kann: „Wer zu dem

<sup>6</sup> Gustav Mayer, Friedrich Engels Schriften der Frühzeit (Jul. Springer, Berlin 1921). Man vgl. auch die Darstellung des jungen Engels durch Gustav Mayer, Friedrich Engels, I, Berlin 1921.

Geiste Fichtes nicht unmittelbar den Zugang findet, wird ihn vielleicht unter Lassalles Vermittlung nicht vergebens anrufen.“ Daher ist auch Lassalles Ethos reiner und tiefer vom Idealismus getragen als das von Marx und Engels, bei denen nur mühsames Suchen das idealistische Erbe aus der überlagerten Schicht des historischen Materialismus in ihrem späteren Schrifttum herausfinden kann.

Wie Marx, so studiert auch Lassalle in Berlin Philosophie, wie jener, so kommt auch er zu Hegel, aber nicht erst am Ende, sondern zu Beginn seiner philosophischen Studien. Die Berliner Universitätsphilosophie stößt ihn ab. Gabler und Trendelenburg, der berühmte Aristoteliker, kommen bei ihm sehr schlecht weg. Trendelenburg, „dieser soi disant Stürzer des Hegelschen Systems, die Hoffnung und der Hort aller Christen“, wird an Hegel gemessen, wobei „seine subjektive, willkürliche, ganz äußerliche Reflexionsmethode . . . einen an die objektive dialektische Methode gewöhnten Hegelianer bis zum Erbrechen langweilen“ kann. Schelling war im Mai 1841, als Lassalle den Vater über seine philosophischen Interessen unterrichtet, noch nicht in Berlin eingetroffen, wohin ihn Friedrich Wilhelm IV. als Antipoden gegen die Hegelianer gerufen hatte. Aber auch von ihm verspricht sich der Student nichts, nur „Intuition und Mystik“. „Bei Trendelenburg Reflexion, bei Schelling Intuition, bei den Hegelianern Langweile und Fadaisen, Trivialitäten in der höchsten Potenz, aber nirgends Philosophie.“ Die Philosophie, die ihm eine Lebensanschauung gab, war die des alten Hegel selbst. Er hat wie der junge Marx von sich aus ein System der Philosophie entworfen. Das Ende des Studiums sollte die Habilitation in der Philosophie sein ebenso wie bei Marx. Wir wissen, was Lassalle von diesem Wege weggeführt hat. Aber das philosophische Interesse hat er sich stets gewahrt.

Die Dialektik Hegels meisterte schon der Jugendliche in geradezu überraschender Gewandtheit und Schärfe. Seine geschichtsphilosophischen Betrachtungen sind ganz im Geiste des Meisters ange stellt. An der Geschichte hat er sich ebenso gebildet wie der mißverständene „Idealist“ Hegel, der doch das historisch-empirische Wissen



seiner Zeit wie keiner neben ihm beherrschte und eine Philosophie der Geschichte hinterlassen hat, die ihn als Geschichtskenner nicht minder groß zeigt wie als Geschichtsdeuter. Aus Lassalle spricht ohne Zweifel ein jugendliches, krankhaft überspanntes Selbstbewußtsein, wenn er meint, die Philosophie habe ihn, „zu der sich selbst erfassenden Vernunft, d. h. zum selbstbewußten Gott (d. h. zu dem sich als Erscheinungsform und Verwirklichung des Göttlichen begreifenden Geist)“ gemacht. „Wer aber einmal ein Gott war, wird nie wieder ein dummer Junge.“ Aber aus solchen Worten spricht auch der ganze Hegelsche Glaube an die Logik der Welt und ihrer Geschichte, der an der weltgeschichtlichen Empirie sich entzündet und nicht bloß „Tatsachen“, Einzelheiten herausgelesen, sondern den Geist, die Idee, das göttliche Walten in ihr erfaßt hat, das sich als Vernunft, Sittlichkeit, Religion und Kultur im Leben der Völker und ihrer Staaten offenbart. Denn der Hegelianer sieht in allem Tatsächlichen, in jedem Sein zugleich einen Wert, eine Stufe göttlicher Offenbarung. Darum sind die geschichtlichen Betrachtungen, die Lassalle mit besonderer Liebe in seinen Jugendbriefen anstellt, immer zugleich Reflexionen *über* das Sein. Die Geschichte ist „Welt“geschichte, also immer eine zusammenhängende Einheit, in der es keine Einzelheiten bloß gibt, in der alles Einzelgeschehen vielmehr in den *Sinn* eines universalen Ganzen organisch, gliedhaft eingefügt ist. Alles Wirkliche ist in diesem organischen Sinne vernünftig, Auswirkung des weltimmanenten Logos und teleologische Eingliederung in den geschichtlichen Welt- und Menschheitskosmos, in dem alles Vernünftige wirklich ist und wird.

Das Endziel der Geschichte ist für Hegel wie für Lassalle — und auch für Marx! — die *Freiheit*. Aber eben diese „Freiheit“ ist Hegel wie seinem Schüler zum Problem geworden. Und erst vom Freiheitsbegriff aus eröffnet sich ein Blick auf die tiefsten Wurzeln des Sozialismus. Denn die „Freiheit“ ist alles weniger als Willkür des Subjektes. Sie ist Einheit von Individuum und objektivem Geist. Darum wird die große Frage nach dem Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft zum Grundproblem der Sozial- und Geschichtsphilosophie.

Lassalles Jugendbriefe behandeln im Grunde diese Frage. Uns, die wir heute ein Jahrhundert von Hegel entfernt sind, muten diese Hegel-Lassalleschen Gedankengänge fremd an. Aber die nachhegelsche Zeit lebte in Philosophie und Theologie in dieser Welt des spekulativen Begriffs. Lassalle war ein echtes Kind dieser Zeit. Seine soziologischen Erörterungen sind noch ganz in den Kreis der spekulativen Geschichts- und Religionsphilosophie gebannt. Darum geht ihm die soziologische Grundfrage am ehesten in der religionsgeschichtlichen, das heißt aber für den Hegelianer immer: in der religionsphilosophischen Betrachtung auf. Will man also den *Philosophen* Lassalle kennen und würdigen lernen, so kann man es nur aus seiner Behandlungsweise des Problems „Individuum und Gemeinschaft“.

Alle Stufen der Entwicklung des menschlichen Kulturbewußtseins in der Geschichte sind notwendige Resultate „einer Stufe des Begriffes, einer historischen, vernünftigen Idee“. Diese für den Sinngehalt der geschichtlichen Wirklichkeit empfängliche, verstehende Auffassungsweise unterscheidet den durch Hegels Schule hindurchgegangenen Denker wesentlich von dem rasonierenden Aufklärer, der nach einigen moralischen Begriffen und Grundsätzen das geschichtlich Gewordene beurteilt und moralistisch verurteilt, für seine geschichtliche Bedingtheit, Berechtigung und Notwendigkeit aber ebensowenig Verständnis hat wie für die des Gegenwärtigen, der immer nur „abschaffen“ und „ersetzen“, aber nie „überwinden“ will. Nur aus solcher Stellung zur Geschichte versteht man letzthin auch die Stellung der Marx, Engels und Lassalle zum Kapitalismus, der eben für sie auch eine notwendige Entwicklungsstufe und Vorstufe für ein Höheres ist, der nicht durch individuellen oder staatlichen Machtspruch abgeschafft werden kann, sondern geschichtlich überwunden wird. In der Art der *Wege* dieser Überwindung waren allerdings Marx und Engels grundsätzlich anderer Auffassung als Lassalle.

Das Verhältnis der Persönlichkeit zur Gemeinschaft verfolgt Lassalle von der indischen bis zur Hegelschen Philosophie, wobei



ihm die philosophischen Systeme wie die Religionen in Hegelscher Grundüberzeugung nicht Willkürschöpfungen einzelner sind, sondern der Ausdruck für ein wirkliches, sich logisch entfaltendes göttlich-vernünftiges Sein. War in Indien der Mensch verloren an eine allgemeine Natursubstanz, war er im Judentum ein Knecht vor Gott, „ein Wurm im Staube vor der abstrakten Gottheit“, so wurde die Persönlichkeit durch das Christentum entdeckt. Das Dogma von Gott, dem Vater aller Menschen, von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, von „der Seligkeit aller Subjekte im Himmel“, gewährleistet nach Lassalles Auffassung die Selbständigkeit und den Wert der Individualität. Die spezifische Aufgabe des Mittelalters war es, diese christliche Errungenschaft in die Wirklichkeit des konkreten, geschichtlichen Lebens umzusetzen. Das geschah in der mittelalterlichen Standesidee. Hier galt jeder als Glied einer Gemeinschaft, die ihn mit ihrem Geiste, mit ihrem „substantiellen Ganzen“ durchdrang und ihn so gleicherweise in seinem Selbstwerte wie in seinem Gliedcharakter als Gemeinschaftswesen beließ. Priester- und Adelsstand waren die beiden großen Gemeinschaften der mittelalterlichen Welt, in die der einzelne in freier Selbstentscheidung eintreten konnte, denn einmal hing es von seiner freien Annahme der christlichen Religion ab, ob er Mitglied des Priesterstandes werden wollte, und ebenso hing es — wenigstens ursprünglich — von seiner persönlichen Tapferkeit ab, ob er Mitglied des Adelsstandes werden konnte, mithin in jedem Falle von geistig-persönlicher Entscheidung. Diese Geschichtsbetrachtung des Mittelalters ist freilich sehr schematisch und unvollständig. Sie ist zugleich unzutreffend, weil sie, was den Priesterstand angeht, die sakramentale Weihe übersieht, die dem Berufenen von der kirchlichen Autorität gegeben wird, die er sich nicht aus sich erwerben kann, da sie Gnade Christi bleibt. In Lassalles allgemeine Formeln läßt sich die Idee des mittelalterlichen, katholischen Menschen gar nicht fassen. Denn sie übersehen das eine: die Auffassung der kirchlichen Gemeinschaft als Corpus Christi mysticum, das in der communio sanctorum seine Gliederung erhält, eine Idee, wie sie namentlich Otto von Guericke

und dann Ernst Troeltsch durch die ganze mittelalterliche Gemeinschaftsauffassung hindurchwirkend aufgewiesen haben. Hier allein wurzelt die innere Wesenserhöhung des Menschen, die Gründung und Vollendung der mittelalterlich-christlichen Persönlichkeit, der in dem Sakrament der Taufe die Eingliederung in die „christliche“ Persönlichkeit schaffende Christus- und Kirchengemeinschaft erst zuteil wird. Für die Mystik dieser Gemeinschaftsidee, für die nur dieser Gemeinschaft gegebenen, nur durch ihr „Haupt“, Christus, wirkenden Sakramente fehlt der rationalistischen Geschichtslogik Hegels der Sinn und war dem aufgeklärten Juden Lassalle das Verständnis verschlossen. So leidet die Zeichnung des Katholizismus und der katholischen Gemeinschaftsidee durch Lassalle an der Verkennung des einen Wesentlichen, daß Religion und Gnade ein objektives Heilsgut ist, das eben *nicht* der Natur des individuellen Subjektes „schlechthin erreichbar“ ist. Lassalle hat denn auch die Religionssoziologie des Mittelalters nicht weiter verfolgt, sondern sein Interesse lediglich dem Adelsstande gewidmet. Der Adel verlor das, was ihn ursprünglich auszeichnete, die persönlich-subjektive Voraussetzung der Mitgliedschaft zu ihm, die persönliche Tapferkeit. Er ward erblich und machte so die Zugehörigkeit zu seiner Standesgemeinschaft von einem Naturhaft-Zufälligen abhängig, von dem Zufall der Geburt. So ist das Prinzip der Innerlichkeit und Selbstbestimmung „umgeschlagen“ in das der Äußerlichkeit und Zufälligkeit. Gegen diesen Umschlag richtete sich eine neue Antithese: die französische Revolution. Aber sie zerschlägt nicht nur das Unwertige allein, die bloß äußerliche Gebundenheit, sondern auch das Wertvolle, nämlich die Zugehörigkeit des Subjekts zu einer Standesgemeinschaft. Sie brachte „das Prinzip der absoluten Berechtigung der abstrakten Persönlichkeit“. Der „Mensch“ schlechthin, das Gattungsglied der Menschheit, erhielt jetzt seine „Menschen“-Rechte. Ihn hatte die christliche Persönlichkeits- und Gemeinschaftsidee nicht gekannt. Ihr war — und ist — Persönlichkeit nicht der Mensch überhaupt, das Gattungswesen an sich und schon als *solches*, sondern immer nur der mit dem „spezifischen,



substantiellen Geist der christlichen Religion“ erfüllte Mensch, der „Christ“. Diesen Wesensunterschied zwischen humanistisch-neuzeitlicher, im deutschen Idealismus Kants, Fichtes und Hegels zu letzter Konsequenz entfalteter Menschheitsethik und christlich-religiöser Persönlichkeits- und Gemeinschaftsethik hat Lassalle wenigstens geahnt. In der französischen Revolution wirkte sich das humanistische Prinzip erstmalig *politisch* aus: „Dies schlechthin Allgemeine, das bloße „Menschentum“ sollte hinreichen, um dem Subjekt die höchste Realität, Würde und Geltung, das Recht eines Citoyen actif, eines den Staat produzierenden Bürgers zu verschaffen.“ In diesem Individualismus konnte der Hegelianer nicht das letzte Wort der Weltgeschichte sehen. Wie kann der Bürger den Staat produzieren! Der Rousseauschen Vertragstheorie, die den Staat in lauter Atome von einander innerlich fremden, nur durch Nutzverträge zusammengehaltenen Menschen auflöst, widerstritt die Hegelsche Rechtsphilosophie, in der erst die wirkliche, mit dem objektiven Gemeinschaftsgeist und seinen Kulturwerten erfüllte Persönlichkeit das organische Staatsganze zu bilden vermag. Die „Freiheit“ Rousseaus mußte dem Hegelschüler Isoliertheit und Gebundenheit an den subjektiven Willkürwillen bedeuten. Die echte „substantielle“ Freiheit aber „besteht darin, daß wir den objektiven Begriff als die Macht und die Substanz wissen, der wir uns schlechterdings hingeben, von der wir uns schlechterdings erfüllen und bestimmen lassen müssen“. Das ist der Hegel-Lassallesche Freiheitsbegriff, nach dem Freiheit nur in der Eingliederung in die objektive Kulturgemeinschaft möglich ist. Da aber für Hegel die Werte der Gemeinschaft Offenbarungen und Schöpfungen des göttlichen Allgeistes sind, so findet der Mensch in der Bindung an sie sein eigenes, tiefstes Wesen, befreit sich aus der Schranke der Naturhaftigkeit und wird so allererst zum sittlichen Wesen. Subjektive Willkür, Formlosigkeit und Lust weichen so der sittlichen Wertbejahung und Formung des naturhaft Individuellen, und nicht bloß einem inhaltleeren Sollen, das noch nicht „etwas“, den Wert realisieren soll (Kant). Dieser aus Hegel erwachsene Freiheitsbegriff des jun-

gen Lassalle ist sein sittliches Ideal geblieben und enthält im Keime den späteren Sozialisten und seine sozialistische Freiheitsidee, sie ist die philosophische Waffe, mit der er den Kapitalismus bekämpft, die Grundlage, auf der sich sein Sozialismus erhebt. Wie in jeder Antithese ein Etwas enthalten ist, das „vernünftig“, wertvoll, gut ist, und in der späteren Synthese im positiv Hegelschen Sinne „aufgehoben“ ist, so hatte auch diese Antithese der Revolution ein Berechtigtes: sie stellt dem Recht der bloß zufälligen Standeszugehörigkeit das Recht einer persönlichen Innerlichkeit gegenüber. Das Zuviel der Antithese, die Leugnung der Gemeinschaftsbindung in dem abstrakten, von der geschichtlichen Gemeinschaftsverflechtung absehbenden Menschentum wird die spätere Synthese überwinden, aber das Gute wird sie „zurückholen“ und „behalten“ und mit dem Guten der früheren Thesis, der Bindung, in einer höheren, beides, Persönlichkeit und Gemeinschaft, anerkennenden Gemeinschaftsform vereinigen. Diese *geschichtsphilosophische* Grundüberzeugung ist der *Wesenskern* des *Lassalleschen Sozialismus*. Alles, was er später aus ökonomischen Studien hinzubringt, ist nur Ausweitung. Denn auch als Ökonomen blieben diese Hegelianer eben Hegelschüler. Sie kannten keine reinen „Tatsachen“, Tatsachen waren ihnen stets auch Sinnzusammenhänge. Der Positivismus der bloßen Tatsachenfeststellung in der modernen Geschichtsforschung lag ihnen vollständig fern. Ihnen war ja Geschichte organisches Wachstum, sie „erkannten“ die Tatsachen erst in und durch das „Verstehen“ aus dem geistesgeschichtlichen Zusammenhang heraus. Das konnte zum großen Mangel und zur Geschichtskonstruktion werden, aber es behütete sie doch vor dem naiven Glauben an eine geschichtliche Wirklichkeitserfassung, die ein bloßes Abbilden des Gewesenen sein soll.

Die französische Revolution hatte das Individuum für unabhängig erklärt. Aber die politische Unabhängigkeit ließ es doch abhängig bleiben von seinen wirtschaftlichen Existenzbedingungen. Der rechtlichen Freiheit entsprach die reale Unfreiheit. „Und darum entsteht nun und von dieser Zeit an das Haschen und Ringen des



Subjektes nach Besitz, Eigentum, Geld — das ist der Materialismus“, dessen Grundtendenz die Sicherung auch der wirtschaftlichen Unabhängigkeit des rechtlich für frei erklärten Individuums ist. Der Persönlichkeitsidealismus der Revolution wird zu materialistischer — für Lassalle stets im ethischen Sinne geltend! — Ideallosigkeit. Das System der freien Konkurrenz entsteht. Sie ist eine Wirkung des Individualismus, der sich wirtschaftlich als Kapitalismus auswirkt. Jetzt entsteht der „wirkliche, entwickelte Individualismus“, eine Wirtschaftsverfassung, in der Atom gegen Atom steht, die „ökonomische Bourgeoisentwicklung“, deren individualistisches Prinzip der Kampf aller gegen alle ist. Daß diese Gesellschaftsform im römischen Rechte und seinem Individualismus das ihr eigene Recht fand, ist ein Lieblingsgedanke Lassalles, der dem späteren Verfasser des „Systems der erworbenen Rechte“ schon als Student aufgegangen ist, eine Charakterisierung des römischen Rechtes, die wir später bei Ihering und Gierke wiederfinden. Wie wenig aber der Marxismus das individualistische Kampfprinzip aufgegeben hat, geht aus seiner Klassenkampftheorie und aus dessen letzter Konsequenz, der Diktatur des Proletariates, hervor.

Individualismus, freie Konkurrenz, Kapitalismus, Industrialismus hängen also für Lassalle durch ein geschichtsphilosophisches Band als Erscheinungsformen eines einzigen Grundprinzips zusammen. In der neuen Idee des *Eigentums* vollzieht sich die eben erwähnte höhere Synthese. Denn das Eigentum stellt Gebundenheit und Freiheit in einem dar. An dieses Objektive, Substantielle bindet sich das Individuum. Es ist gleichzeitig erworben durch die freie Aktivität der Person, vereinigt also das mittelalterlich-thetische Moment der Gebundenheit mit dem revolutionär-antithetischen der Freiheit. Zugleich ist das Eigentum der Gegensatz zum bloß abstrakten Persönlichkeitsprinzip der Revolution. Denn es bindet die Persönlichkeit an ein Unpersönliches, Dinghaftes, an die Dinghaftigkeit des Geldes, des Besitzes. Der erwerbende und an seinen Erwerb gebundene, mit ihm frei schaltende Bourgeostyp tritt in dieser bourgeoisen Eigentumsform auf. In der Industrie ist das Mit-

tel zu solchem Erwerb gegeben. „In der Industrie kann sich die Subjektivität und ihre freie Innerlichkeit, das Talent, zeigen und Geltung verschaffen, in der Industrie erringt das Subjekt sich das Objektive — den Besitz — gerade durch die Tätigkeit und Ausbeutung der Persönlichkeit, Innerlichkeit, Subjektivität, durch sich, und zwar durch das Allersubjektivste in ihm, durch seine Fertigkeit, Geschmack, Talent.“ Aber in der widerspruchsvollen Vereinigung von subjektiver Aktivität und Fesselung an den sachlichen Besitz liegt der Todeskeim des industrialistischen Zeitalters, der Industrie in ihrer kapitalistischen Form. Sie spaltet die Menschen in zwei Gruppen, die aktiv Tätigen, die Arbeiter, und die an den unpersönlichen Besitz gebundenen Persönlichkeiten, die Kapitalisten. Der Kapitalist, der Vertreter des Sachlichen, besiegt den Arbeiter, „die bearbeitende Tätigkeit“, die Persönlichkeit. Daher wird und muß sich die von der Macht der Materie abhängige Persönlichkeit, der Arbeiter, von dieser Abhängigkeit befreien. Denn wie Lassalle, der Tat- und Willensmensch, so überaus charakteristisch für seine Geschichtsauffassung sagt: „Die Idee der Subjektivität, absoluten Persönlichkeit ist einmal das Rad in der ganzen neuen Geschichte.“ Die Befreiung erfolgt im *Kommunismus*, eine Bezeichnung, die damals noch nicht rein von der des Sozialismus geschieden ist. Er ist die dialektisch nächstfolgende Stufe in der Entwicklung des geschichtlichen Ur-Inhaltes, des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft. Denn hier wird nicht Eigentum von der Persönlichkeit erst erworben, hier braucht sich das Subjekt nicht an eine Sache zu äußern, hier gehört vielmehr die Sache schlechthin zur Person. Jede Person hat *als* Person schlechthin gleiches Recht auf gleichen Besitz. Der Kommunismus nimmt das Persönlichkeitsprinzip der Revolution ebenso auf wie das Eigentumsprinzip des ihr folgenden Kapitalismus. Er hat die Person von der Knechtschaft der Sache befreit, er gibt jetzt jeder Person das Eigentum, das zu ihr hinzugehört. Er ist also antithetisch gegen das Eigentum in seiner bisherigen kapitalistischen Form gerichtet, behält aber das Berechtigte, den Besitz, gibt ihn nur jeder Person, eint also Subjekt und Objekt.



Er ist zugleich notwendig aus der Industrie erwachsen, denn diese drängt zur Organisation. — Plenge spricht heute von den organisatorischen Tendenzen des Kapitalismus! Der Kommunismus schafft wieder nach der Atomisierung der Wirtschaft und Gesellschaft ein organisches Ganzes. Er ist die Überwindung des Individualismus in einer neuen Gemeinschaft.

Diese dialektischen Betrachtungen bleiben trotz ihrer meisterhaften Ausführung Konstruktionen. Das reiche Leben der Geschichte läßt sich weder in die Gesetzesformel der Dialektik fassen, noch ist es ein rational vollständig durchsichtiger Prozeß. Weder Hegel noch Lassalle haben es vermocht, die Geschichte in Logik aufzulösen. Der Vernunftpatriotismus scheitert immer wieder an der Realität des geschichtlichen Lebens, das seine letzten Fäden nie enthüllt und wegen des persönlichen Faktors in ihm auch nie dem begrifflichen Denken restlos enthüllen kann. Es ist bezeichnend, daß Lassalle in seiner langen Briefabhandlung immer erst nachträglich die geschichtliche Wirklichkeit an seiner Begriffslogik prüft und so natürlich eine Übereinstimmung zwischen seinem Denken und dem Sein findet.

Zwei Ideen, einem und demselben idealistischen Ideenkreise entnommen, treten in Lassalles geschichtsphilosophischen Betrachtungen besonders hervor: einmal die ethische Auffassung von Persönlichkeit und Gemeinschaft und dann der stete Rekurs auf den *Staat*, näherhin die Hegelsche Staatsidee. Sie bilden die beiden Grundpfeiler, auf denen sich sein späterer Sozialismus erheben und sich zu einer Sonderform der sozialistischen Idee gestalten kann.

Der Kapitalismus hat den *Persönlichkeitswert* mißachtet. Der Geist hat „sich in die Knechtschaft der toten Materie begeben“. Das Eigentum dient nicht dem Menschen, sondern dieser ihm, Besitz und Geld ist „der neue und stärkere Gott“ geworden. Diese Versachlichung des Menschen ist es, die auch heute den christlich gesinnten Ethiker und Nationalökonom gegen diese Form des Kapitalismus einnimmt; bei H. Pesch spielt dieses Argument eine wichtige Rolle. Der Proletarier ist für Lassalle nicht einfach der Besitz-

lose, sondern der Mensch, der infolge seiner Besitzlosigkeit nicht mehr imstande ist, das Wesen der menschlichen Persönlichkeit, den „Geist“ zu pflegen und daher keine „geistige Weise seines Daseins“ mehr hat. Auch das spätere „eiserne Lohngesetz“, dessen Grundthese von der unabänderlichen Verelendung des Proletariats bereits der Zwanzigjährige ankündigt, enthält das sittliche Urteil, daß die Arbeiter nur Ware sind. Es ist dieselbe Kritik, die den heutigen neukantianischen Sozialismus dazu bestimmt, den Kantschen Imperativ von der Achtung der Person als Selbstzweck gegen die Degradierung des Arbeiters zum Mittel zu fordern. „Menschenwürde, gleiches Recht allen einzelnen auf die materiellen Vorbedingungen ihrer Entwicklung zur Persönlichkeit, endlich Selbstverantwortlichkeit des handelnden Menschen“<sup>7</sup> sind die ethischen Ideen, die in Lassalles Sozialismus eine Persönlichkeitsethik erkennen lassen, die aus Fichteschen und Hegelschen Quellen gespeist ist und ihm das wirksamste Motiv zur Bekämpfung der kapitalistischen Wirtschaft und ihrer Gesellschaftsform wurde. In dieser Philosophie, nicht in Nationalökonomie und Rechtswissenschaft liegt die Stärke Lassalles. In diesen beiden Wissenschaften erweist er sich, wie Oncken mitteilt, als hervorragend begabter Dilettant, obwohl er auch als sozialistischer Ethiker und Ökonom auf die Entwicklung der deutschen Nationalökonomie von Schäffle bis zu Schmoller wesentlichen Einfluß ausgeübt hat, wie Oncken ebenfalls richtig hervorhebt. In der bewußt und gewollt *ethisch* unterbauten Ökonomie Lassalles liegt ein Hauptunterschied gegenüber dem Marxismus. Zwar kann auch aus diesem das teleologische Moment nicht restlos entfernt werden, aber die Marxsche Werttheorie soll doch ein *rein* ökonomisches Gesetz der kapitalistischen Produktionsweise sein. Lassalle, der Ethiker und Idealist, aber hat sie ethisch verstanden und daher mißverstanden<sup>8</sup>. Ihm diene sie als Unterlage für seine idealistische Forderung einer neuen, auf der Arbeit ruhenden Form des Eigentums.

<sup>7</sup> Trautwein, a. a. O. 123.

<sup>8</sup> Vgl. Grigorovici, Die Wertlehre bei Marx und Lassalle. Marxstudien III, Wien 1910, 569 f.



Dieses selbst ist ihm ebenfalls kein rein ökonomischer, sondern ein ethischer Begriff. Wenn er in dem von ihm den Freunden und Gegnern gegenüber so häufig angezogenen § 7 des ersten Bandes seines „Systems der erworbenen Rechte“ zu beweisen suchte, daß der Bereich des Privateigentums sich immer mehr verenge, so hat diese Geschichtsbetrachtung ihre ethische Tendenz. Das Eigentum wird im Zeitalter des Kapitalismus, wie es im „Bastiat-Schulze“ heißt, zum „Fremdtum“. In der kapitalistischen Gesellschaft sieht Lassalle einen „anarchistischen Sozialismus“. Was aber sein Sozialismus will, das „ist nicht das Eigentum aufheben, sondern im Gegenteil individuelles Eigentum, auf die Arbeit gegründetes Eigentum erst einführen“, genau dieselbe Forderung, die heute Robert Wilbrandt<sup>9</sup> ausspricht, wenn er statt des kapitalistischen „Ausbeutungseigentums“ vom Sozialismus die Begründung eines persönlichen „Arbeitseigentums“ erwartet. So leuchtet in Lassalles sozialistischer Ethik die Fichtesche Idee von der Würde alles dessen, was „Menschenantlitz“ trägt, auf, und gerade ihm ist, wie auch Marx, Engels und dem heutigen Sozialismus, die Vergesellschaftung der Produktionsmittel nicht Selbst- und Endzweck, sondern Mittel zum Zweck einer höheren Menschenkultur und -gemeinschaft.

Diese *Gemeinschaft* ist das die Persönlichkeitsidee ergänzende ethische Postulat des Lassalleschen Sozialismus. Er hatte von Hegel die Kritik der bürgerlichen Gesellschaft gelernt. In dessen Rechtsphilosophie erschien sie ihm ja als „das System der in ihre Extreme verlorenen Sittlichkeit“, das „Schauspiel ebenso der Ausschweifung, des Elends und des beiden gemeinschaftlichen physischen und sittlichen Verderbens“. In ihr ist „jeder sich selbst Zweck, alles andere ist ihm nichts, und jeder benutzt die anderen in ihr nur als Mittel für seine Zwecke“<sup>10</sup>. Lassalle übernimmt diese Zeichnung, wie sie auch Marx übernahm. Und seine Antikritik liegt, wie bei Hegel, im Gemeinschaftsgedanken. Dem „verwirrten Räuberzustand der

<sup>9</sup> Robert Wilbrandt, Sozialismus (Diederichs, Jena, 1919), 191 f.

<sup>10</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechtes, herausg. von G. Lasson, Leipzig 1911, 155, 334.

Welt“ setzt er seinen Hegelschen Grundsatz entgegen: „Ich bin nicht das losgebundene Tier der Willkür, das sein tolles Gelüste verwirklicht!“ Erst die Hingabe an das „Allgemeine“, die „Substanz“ verwirklicht echtes Persönlichkeitsleben. Wenn aber Lassalle die egoistische bürgerliche Zweck- und Nutzgesellschaft als „eine spezifisch durch das Christentum begründete, auf die Welt gekommene Existenz“ bezeichnet, dann vergißt er nicht nur, was er früher über die christliche „Bindung“ gesagt hat, dann übersieht er auch die der christlichen Ethik wesentliche Gemeinschaft, in der jeder einzelne zum Vater und zu den Brüdern steht, eine Gemeinschaft, innerhalb deren allein es christliche Persönlichkeiten gibt, die deshalb dem unsittlichen Zwecke egoismus durchaus feindlich ist. Gerade die Lösung vom Christentum und die in dieser Lösung beibehaltene, aber nun nicht mehr zu bindende „Persönlichkeit“ bedingte den Geist der kapitalistischen bürgerlichen Gesellschaft. Das andere Problem aber hat Lassalle ebensowenig zu lösen vermocht: *wie* denn persönliche Freiheit und sittliche Gemeinschaftsbindung sich vertragen. Mit Hegelschen Mitteln ließ es sich nicht lösen, weil der Monismus der Hegelschen Allgemeinsubstanz und die aus dieser metaphysischen Grundlage fließende Staatsomnipotenz keinen Raum für die Persönlichkeit läßt und deshalb die auch bei Hegel vorliegenden Ansätze zu einer organischen Gemeinschaftsauffassung in sein System sich nicht logisch einbauen lassen wollen. Der von Hegel durchtränkte Sozialismus Lassallescher wie Marxscher Form ist noch viel zu sehr eine historisch bedingte Reaktion gegen den Individualismus in Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur, als daß er zu einer letzten Klärung seiner Gemeinschaftsidee gekommen wäre. Der gegenwärtige Sozialismus aber, der sich heute mehr und mehr von Marx ablöst, ringt um solche Klärung.

Das sittliche Mittel und die gesellschaftliche Form, die der sittlichen Gemeinschaftsidee zur Wirklichkeit verhilft, ist für Lassalle der *Staat*. Darin blieb Lassalle ebenfalls stets Althegeleaner im Gegensatz zu Marx, der die anfänglich aufgegriffene Hegelsche Staatsidee fallen ließ und durch ein staatloses Gesellschaftsideal ersetzte.



Für Marx wurde der Staat an sich wesentlich zum Klassen- und Beherrschungsstaat. Wir wissen, daß Lassalles politischer Tatnatur die rechtsphilosophische Staatsauffassung das Naturgemäße war. Aber es war schon für Hegel nicht der Gegenwartsstaat, in dem er seine Staatsidee verwirklicht fand, obgleich ihm der straffe Preußenstaat und der „preußische Stil“ am ehesten zur Verwirklichung dieser Idee berufen schien; immerhin müssen die ironischen Bemerkungen über den „preußischen Staatsphilosophen“, wie sie seit Haym in Schwang kamen, nach den Hegelforschungen G. Lassons und Rosenzweigs endgültig verstummen und auch Oncken hat sie abgelehnt. Noch weniger aber war es für Lassalle der „Nachtwächterstaat“ seiner Gegenwart, der bloß da war, geltendes Recht und geltenden Besitz zu schützen, in dem er auf Verwirklichung seiner Pläne hoffen konnte. Mit dem liberalen Rechtsstaat mußte er scharf ins Gefecht gehen, und er tat es in Rede und Schrift. Er stellte diesem „Staate“ *seinen* Staat entgegen, den Kulurstaat seines Sozialismus. Er gibt dem Staat mit Hegel die Funktion, die „Entwicklung des Menschengeschlechts zur Freiheit zu vollbringen“, „millionenfach“ die Kräfte, die *allen* einzelnen innerhalb seines Bereiches zur Verfügung stehen, zu vermehren. Der Staat hat den dreifachen Zweck, den einzelnen „eine Summe von Bildung, Macht und Freiheit“ zu erlangen, die ihnen sämtlich als einzelnen schlechthin unersteiglich wäre“. So erhält er die höchst denkbare „menschliche Bestimmung“, „die Kultur, deren das Menschengeschlecht fähig ist, zum wirklichen Dasein zu führen; er ist die Erziehung und Entwicklung des Menschengeschlechtes zur Freiheit“; es gibt nur Freiheit in, mit und durch den Staat. In ihm und durch ihn kommt der stete Widerstreit zwischen Individuum und Gemeinschaft endgültig zur Ruhe, die Kultur tritt an die Stelle individualistischer Unkultur der Willkür, des Egoismus und der Unterdrückung. Im Kampf mit dem Libera-

<sup>11</sup> An diese Lassallesche Zweckbestimmung des Staates anknüpfend hat Oncken „Die Deutschen auf dem Wege zur einigen und freien Nation“ (bei *Thimme-Legien*, Die Arbeiterschaft im neuen Deutschland, Leipzig 1915, 1—11) die Zukunftsaufgabe des deutschen Staatswesens gezeichnet und von ihrer Lösung die Aussöhnung der Arbeiter mit dem Staate erwartet.

lismus des Manchestertums erfüllte Lassalle diese philosophische Idee mit sozialökonomischem Inhalt. Darin ist er „Dilettant“ geblieben, und „hier stoßen Hegelsche und marxistische Bestandteile unvermittelt aufeinander“ (Oncken 246). Die treibende Kraft in ihm aber war und blieb auch jetzt Hegels Staatsidee.

Das Lassallesche Staatsideal hat *nationale* Färbung angenommen, auch hier im Gegensatz zu Marx, der die Kulturidee der Nation immer ablehnte, dem vielmehr die Stärkung der nationalen Arbeiterschaft nur Mittel zum Zweck des internationalen Klassenkampfes war. Die Mahnung Lassalles: „Vergiß nicht, daß du ein *deutscher* Revolutionär bist und für *Deutschland* wirken willst und mußt . . . Veranglisiere dich nicht!“ zeigt uns den Unterschied beider Männer in ihrer nationalen Gesinnung. In welcher Stimmung aber die Verbannten lebten, zeigt ein Brief von Jenny Marx an Lassalle aus der Zeit, da dieser sich um seine Rückkehr bemühte: „Aufrichtig gestanden ist mir das Vaterland, „das teure“, ganz abhanden gekommen. Ich habe in allen den kleinsten und entferntesten Winkeln des Herzens gesucht und kein Vaterland gefunden. Die allgemeinen Zustände im „lieben, treuen Deutschland“, dieser mater dolorosa der Poeten, sind so unerquicklich, daß sie eher anwidern als anlocken.“ Die Londoner waren ihrem Heimatlande entfremdet, dessen Macht sie ja selbst bitter gefühlt, und dessen politische Zustände sie nur von weitem und daher weniger klar erkannten als Lassalle. Dieser aber erhält seine deutsch-geschichtliche Stellung gerade dadurch, daß er mit seinem Lehrer Hegel den Staatsgedanken in einem Lande vertrat, das wie kein anderes das Elend einer staatenlosen Zeit in seiner Geschichte durch Jahrhunderte erfahren und durch seine geographische Lage auf einen starken Staat angewiesen war. Seine nationalen Anschauungen aber wurzeln nicht nur in politischer Taktik, sondern zutiefst in seiner Geschichts- und Rechtsphilosophie, an deren Verwirklichung er ja als echter Hegelianer glaubte. Das Naturrecht ist die Grundlage seiner Nationalidee. Es wird ihm im Gegensatz zum Naturrecht der Aufklärung zu einem historisch eigenartigen, in dem spezifischen „Volksgeiste“



— ein Hegelscher Begriff, der in der späteren, von der Romantik beeinflussten historischen Rechtsschule nachwirkt — wurzelnden Recht. So war er durch Fichte wie durch Hegel vor einem nationalen Kosmopolitismus ebenso bewahrt wie vor der bloßen Zweck-internationale, die mit der ökonomischen Geschichtsauffassung von Marx und Engels gegeben ist.

Aber wird Lassalle so nicht zu dem von Marx so genannten „braven“ Lassalle, erhält er „so nicht den von der sozialdemokratischen Geschichtschreibung verpönten „bürgerlichen“ Charakter, bleibt er noch der Revolutionär“? Jedenfalls bleibt auch der Revolutionär Hegelianer. Verwirft er doch schon in der Jugend jede bloß individuelle Empörung, die nicht im Dienste der Gemeinschaft steht. Auch er hat dem revolutionären Gedanken begeistert gehuldigt. Sein „Sickingen“ und schon sein „Kriegsmanifest gegen die Welt“ sind Zeugnis genug. Aber auch hier lehrt er trotz aller krampfhaft-jugendlichen Revolutionsbegeisterung ein entschiedenes Eintreten für die „Freiheit“ im Hegelschen Sinne. Seinen „Sickingen“ muß er gegen den Vorwurf der Ideologie von Marx verteidigen, aber er hat diese Ideologie weder in seiner Staats- und Revolutionsauffassung noch auch in seinem politischen Handeln je preisgegeben. Die Herabwertung der Idee zum bloßen „Überbau“ und „Reflex“ ökonomischer Verhältnisse hat er sich nie zu eigen gemacht. Daran hinderte ihn der Hegelsche Idealismus ebenso wie seine aktive Natur und Persönlichkeit. Darum ist er ein philosophisch viel gewichtigerer Gegner des mechanisch-liberalistischen Weltbildes des Manchesterturns und seines blinden Glaubens an die natürliche Gesellschaftsentwicklung geworden als Marx. Denn dessen Geschichtsansicht ist im Grunde nur ein spät geborenes Kind dieses ökonomischen Naturalismus. Lassalle, Idealist und Politiker zugleich, wußte die Möglichkeit politischen Wollens mit seiner Idee zu verbinden und stellte schließlich auch seinen Revolutionsbegriff auf die Wirklichkeit ein. In seiner Rede „Die Wissenschaft und die Arbeiter“ vollendete er den in der Jugend schon angekündigten Evolutionsbegriff, der des Staatsanwaltes spottet, welcher das Wort „Re-

volution“ nicht lesen kann, „ohne geschwungene Heugabeln vor seiner Phantasie zu sehen“. Und doch kann sich „eine Reform . . . durch Insurrektion und Blutvergießen durchsetzen und eine Revolution im größten Frieden“, ist diese doch nichts anderes als „eine Umwälzung, die ein ganz neues Prinzip an die Stelle eines bestehenden Zustandes“ setzt. Und das wollte Lassalle eben, praktisch genug, mit dem bestehenden Staate für seine idealistische Kulturidee vom kommenden Staate. Es klingt noch einmal der Jugendgedanke an, daß man die Hände am Staatsruder haben solle, wenn die Revolution komme.

Der Idealismus, der ihm die Marxsche Doktrin nicht rauben konnte, nahm für Lassalle die Stelle der *Religion* ein. Er huldigt als Neunzehnjähriger den liberalen *jüdischen* Bestrebungen, die gegenüber der „verrosteten“ Orthodoxie die „Autonomie des menschlichen Geistes“ vertraten. Er kennt deshalb nur ein Kriterium der Wahrheit, auch in der Religion: die Vernunft.

Für seine Philosophie gibt es nur *einen* gottesdienstlichen Akt, „Das Vollziehen des Denkens und Wollens, das Realisieren und Ausführen des inneren Begriffs.“ Der in seine Willensnatur übersetzte Hegel ist ihm auch der Kündler seiner Religion geworden. Das *Christentum* hat Lassalle nur auf seinen ethisch-sozialen Gehalt geprüft. Wurde ihm der jüdische Gott ein „Gott des Egoismus“ und darum „so tief unsittlich, weil er kalt rechnet, einsam aus seiner einsamen Höhe in abgeschlossener Alleinigkeit, das herzlose, in sich beruhende Ich“, so erschien ihm die christliche Lebensidee viel größer und erhabener, ist ihm „der christliche Gott ein so tief sittliches Wesen, weil ihn in der Überfülle seiner Vollkommenheit das Bedürfnis der Sehnsucht ergreift nach einem Wesen, das ihm gleich sei, ihn, das Ich, der Hunger nach einem Du, und er steigt herunter von dem kalten, einsamen Thron, auf dem er gesessen als Gott der Juden, und zeugt sich seinen eingeborenen Sohn“. Aber das alles ist ihm lediglich Symbol, und Christus wird ihm zum „Wesen der Liebe, weil er für die Allgemeinheit, die Gattung, seine Ichheit aufgegeben, hingeopfert und den Tod des Kreuzes auf sich



genommen hat“. Man sieht deutlich den Einschlag Hegelscher Religionsphilosophie, nach der die Religion nur in die niedere Form der Vorstellung kleidet, was die Philosophie in der höheren Form des mit der Wirklichkeit identischen Begriffes erfaßt. Aber es ist dem Juden gar nicht ernst mit solchen Sätzen. Es ist widerlich, und es ist frivol zugleich, daß das alles in einen Liebesbrief geschrieben wird, dessen Zweck der Genuß ist, und der die moralische Anwendung des christlichen Liebes- und Hingabegedankens, des Vorbildes Christi und seiner Hinopferung für ganz bestimmte Sinnenszwecke fordert. Tiefer kann man das Heilige nicht mehr entwürdigen! Für den *Katholizismus* im besondern hat Lassalle kein Verständnis gehabt. Die paar Schlagworte, die er für ihn übrig hat, „Sinnenreligion“, „starre Äußerlichkeit“, „Kanonisierung der weltlichen Künste“, lassen das genügend erkennen, und die späteren Verbeugungen vor Ketteler wird man mit Recht politischer und juristischer Taktik zuschreiben. Der *Humanismus in Hegelscher Gestalt* bleibt sein Bekenntnis: Er verehrt „den menschlichen Geist in jedem Augenblick, jeder Gestaltung, die er sich gegeben, in jeder Form, in die er sich gegossen, denn es sind eben Formen des göttlichen Geistes und sie enthalten in sich seinen ganz weltbildenden Inhalt und in ihren Stufen sein geschichtliches Sein und Werden“. Ein religiöses Bekenntnis aber ist dies nicht! Denn Religion ist nie Menschenkult, auch nicht Anbetung der Gattung als Offenbarung des Göttlichen. Religion ist immer anbetende, in Ehrfurcht und Liebe zugleich sich vollziehende Hingabe an ein unendlich über Mensch und Menschheit waltendes lebendiges, persönliches Wesen, vor dem der Mensch sich als ein Nichts empfindet, und durch dessen Begnadigung er sich doch als ein aus der Tiefe seiner Kreatürlichkeit erhobenes Wesen fühlt. Hier weiß weder Lassalle noch Marx, der dazu noch seinen „spezifischen Widerwillen gegen das Christentum“ bekundet, dem religiösen Menschen irgend etwas zu bieten.

\*

Die sozialistische Arbeiterbewegung in Deutschland überwand Lassalle und seine Staatsidee. Der antistaatlich-revolutionäre, inter-

ationale Marxismus hat ihn und seine Ideen verdrängt. Dieser, von der Marxschen Gesellschaftsanschauung getragene Sozialismus aber stand als erbitterter und kampffreudiger Gegner einem jungen, nationalen Staatsgebilde gegenüber, in dem vorderhand Liberalismus und Kapitalismus die mächtigsten Blüten trieben, und das vorerst zur Lösung der sozialen Frage keine Schritte unternahm. So aber wuchs eine Arbeiterschaft heran, die in den vier Jahrzehnten der Blüte des Deutschen Reiches dem nationalen Leben entfremdet wurde, und die von dem Staate, der durch sie in seiner nationalen Existenz sich bedroht glaubte, aufs äußerste bekämpft wurde. Wie kurzsichtig aber die Politik der Ausnahmegesetzgebung war, hat der nationalliberale Führer Rudolf von Bennigsen vorausgesehen, wenn er warnend gegen sie sich wandte und von ihr nur eine stärkere Solidarität der Gerichteten erwartete. Der letzte Rest Lassallescher Ideen ging nun in der marxistischen Bewegung auf.

Bismarck jedoch war trotz allem einsichtig genug, „das Gute aus den sozialistischen Ideen“ anzuerkennen. Zweimal war er bereit, es zu übernehmen, „um es der Revolution zu entziehen und in die regelmäßige Ordnung der Geschichte einzufügen“ (Oncken 498). Einmal, als Lassalle mit ihm anzuknüpfen suchte (1864), und dann anderthalb Jahrzehnte später, als die Sozialpolitik des Reiches einsetzte und nun das große deutsche „Doppelproblem“, der Ausbau des *nationalen* und des *sozialen* Staates endlich seiner Lösung entgegengehen sollte. Aber Oncken hat den Mangel dieser ganzen Bestrebungen in seinem letzten Grunde erkannt, der auch von der Arbeiterschaft bis zur Revolution von 1918 stets empfunden wurde: Nicht von oben herab, vom „sozialen Kaisertum“ her galt es, Wohltaten dem Arbeiter zu erweisen, um so Liebe zu Staat und Monarchie zu erzwingen; die neue Zeit und das neue Bewußtsein der Arbeiterklasse verlangte politische Selbständigkeit aller Staatsglieder und -gruppen. Zu ihr hätte der Staat selbst im eigensten Interesse erziehen müssen. Daß Bismarck im Verlauf der Arbeitergesetzgebung den Standpunkt der Großindustrie nicht überwand, ver-



mehrte nur das Mißtrauen der Arbeiterschaft. Auf der deutschen Sozialgesetzgebung mit all ihren anzuerkennenden und auch vom Ausland anerkannten Vorzügen lag der eine Fehler, daß man den Arbeiter selbst zu wenig bei ihrem Entstehen und Ausbau heranzog und ihm erst politische Selbständigkeit einräumte, als es zu spät war. Wie furchtbar hat sich das gerächt! Das Vertrauen, die erste *ethische* Bedingung, ohne die keine Politik je auskommen kann, hat gefehlt, und mit ihr das Fundament, auf dem ein solidarisches Staatsbewußtsein aller Gruppen sich erst aufbauen kann. Die marxistische Erziehung der Arbeitermassen ihrerseits aber hat es versäumt, im Arbeiter das Bewußtsein zu wecken, daß ohne einen starken Staat auch seine Existenz bedroht sei. Wie oft ist ihm erst später, während der ersten Kriegsjahre, dieser Gedanke von sozialdemokratischer Seite nachträglich eingeschärft worden!

Zwei Richtungen waren es, die nach der Verschmelzung der Lassalleschen Arbeiterbewegung im Marxismus den Toten wieder erweckten: der Revisionismus und die Gewerkschaftsbewegung. Beide strebten, wie einst Lassalle, die Erreichung des Möglichen an und wußten sich aller hartnäckigen Bekämpfung zum Trotz Geltung zu verschaffen. Besonders der Revisionismus wurde theoretisch und praktisch aufs schärfste bekämpft. Wer denkt nicht an den langen Bernstein-Kautsky-Streit! Der Glaube blieb marxistisch, aber die Praxis neigte zu Lassalle. Freilich konnte man das „eherne Lohngesetz“ nicht annehmen, da dies im Widerspruch zur Gewerkschaftsidee stand, und deshalb der spätere Marx im „Kapital“ einer absoluten Verelendung als „ehernem“ Gesetz entgegengetreten war und so für die Gewerkschaften Raum geschaffen hatte<sup>12</sup>. Aber der Politiker Lassalle wurde der marxistischen Bewegung doch zum Vorbild. Und so mußte auch die Taktik der marxistischen Sozialdemokratie „Politik“, Opportunismus, ein „Listen mit der Idee“ werden. Mag Marx das bekannte Wort „Je ne suis pas marxiste“

<sup>12</sup> Die Stellung von Marx zum Gewerkschaftsgedanken hat Hermann Müller, Karl Marx und die Gewerkschaften, Berlin 1918, geschichtlich und sachlich klargestellt.

gesprochen haben oder nicht, der Realist Marx würde unter veränderten wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen andere praktische Forderungen stellen. Sein System, das den englischen Kapitalismus der Mitte des vorigen Jahrhunderts zum Fundamente hatte, ist heute ein historisches geworden. Die Männer, die wie heute Renner und viele Einsichtsvolle, von ihm als Ganzem lassen, sind sicher dem Geiste ihres Meisters treuer als die nachbetenden Epigonen.

Aber noch von einem anderen, viel tieferen Punkte her legte man Bresche in die marxistische Bewegung. Man stellte das Problem „Sozialismus und Ethik“ zur Diskussion, weil man aus bitterer Erfahrung und früher noch aus theoretischer Einsicht gelernt hatte, daß weder die Weltanschauung noch auch die Politik des Sozialismus auf das spezifisch Menschliche, das Ethos, verzichten kann. Die Grobheiten der materialistischen Geschichtsauffassung mit ihrer Degradierung des Ethischen hat man überwunden. Der Glaube an die Naturnotwendigkeit des Sozialismus war eine viel größere Utopie als der Glaube an die ethischen Kräfte und die ethische Erziehung, die zum sozialistischen Werden mithelfen müssen.

Aber kann Lassalle und seine idealistische Staats- und Nationalidee das Letzte geben, das auch dem Sozialismus nottut, die große, leuchtende Zukunftsidee? Der Staat ist Menschenwerk, von Menschen für Menschen gebaut. Der bloße Machtstaat bricht nach innen und nach außen zusammen — die Geschichte hat es immer noch erwiesen —, wenn seine Macht nicht aus dem Rechte und daher zuletzt aus der sittlichen Idee der Gerechtigkeit entspringt. Und so ist die letzte und allertiefste Frage unseres staatlichen Lebens heute diese: Woher das Ethos holen, aus Lassalles Humanismus, der auch in Marx trotz allem Positivismus nachwirkte, oder aus dem Ethos des Christentums, aus dem philosophischen Idealismus oder aus der christlichen Religiosität? Denn beide sind nicht identisch, so wenig wie der Glaube an die Vernünftigkeit der Welt und an den Menschen als Träger der Gattungsvernunft mit dem Glauben an Gott und Erlösung identisch sind! Wenn die neue religiöse Bewegung, die



heute noch uferlos im „religiösen Sozialismus“ nach festen Zielen sucht, über den Glauben nur an „den Menschen“ hinaus will, öffnen sich da nicht ganz neue Perspektiven für das christliche Gottesbewußtsein, das auch im Aufbau der staatlichen Gemeinschaft eine Aufgabe sieht, die, wie jede zeitgeschichtliche Aufgabe, der über Welt und Menschen waltende *Gott* gesetzt hat? So führt die historische Betrachtung des Lebens, Wirkens und Wollens eines der Heroen des deutschen Sozialismus schließlich zu dem letzten Kulturproblem unserer deutschen Gegenwart: humanistisch-sozialistische Kultur oder christlich-theistische Kulturgemeinschaft, die „das Gute aus den sozialistischen Ideen“ in sich birgt, wie das Christentum *alles* Gute in sich begreift, und es zur Höchstentfaltung und geschichtlichen Wirksamkeit im deutschen Kulturleben unseres Jahrhunderts zu bringen den von Gott und der Geschichte gestellten Beruf hat!

# Die Philosophie Ferdinand Lassalles mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum deutschen Idealismus

## I

### *Die aktivistisch-politische Einstellung des Lassalleschen Denkens*

Seitdem Gustav Mayer<sup>1</sup> in unermüdlichem Forschungsfleiß den literarischen Nachlaß Ferdinand Lassalles ans Tageslicht gezogen, ist es möglich geworden, auch die persönlichsten Gedanken und die verborgensten Strebungen zu errahnen, die in jenem unruhigen, mit dem durchdringenden Intellekt wie dem energischen Tatwillen seiner Rasse gleicherweise begabten Geiste lebten. Beide Anlagen durchdrangen sich in dieser Seele, aber so, daß der Wille immer die Leitung hatte und das Denken wie das Gedachte in den Dienst seiner bewußten Zielsetzungen stellte. Die Begeisterung für die freie Wissenschaft, die Lassalle vor den Richtern fast hymnisch kundtat (G. S. II, 215 ff.), ist bei aller Tendenz einer Verteidigungsrede doch echt und tief empfunden. Aber Wissen war ihm nie Selbstzweck. Durch Wissen herrschen — diese Rangordnung teilt er nicht bloß mit allen der Theorie sich öffnenden Willensmenschen, sie war auch die Überzeugung einer

<sup>1</sup> Ferdinand Lassalles Nachgelassene Briefe und Schriften. Bd. 1—6. Stuttgart 1921—25. Zitiert als „N.“ — Die Werke Lassalles nach der großen Ausgabe von Ed. Bernstein, Ferdinand Lassalles Gesammelte Reden und Schriften. Bd. 1—12. Berlin 1919—20. Zitiert als „G. S.“.



Zeit, die Natur durch Technik beherrschen, durch Wissen nutzbar machen und Geschichte durch Einsicht lenken wollte. Das Wirkenwollen bedingte in Lassalles aktivistischer Geisteshaltung das Wissenwollen. Es ließ ihn das Wissen nicht suchen aus dem bewundernden und überraschten, die Dinge betrachtenden Staunen, nicht um der geruhsamen Schau, des „reinen“ Wissens oder gar der kontemplativen Versenkung willen. Die Kämpfernatur in ihm wollte siegen mit dem Wissen als Waffe. Den Sieg aber suchte er in der Arena des politischen Kampfes. So mußten ihm „praktische Kämpfe“ und „theoretische Abmarterung“ (N. II, 139) in gleicher Weise liegen. Denn auch er konnte das Ziel nur wollen durch das Mittel. Er zahlte dem Rationalismus seiner Tage ebensosehr den Tribut wie der revolutionären Bewegung. Es war ihm „etwas Großes um die Wissenschaft“ (N. IV, 11), aber sie hatte für ihn praktische Tendenzen (G. S. II, 243 ff.). Die praktische Zielrichtung gab ihm jedesmal das politische Wollen.

In den zehnjährigen Hatzfeldtprozessen hat Lassalle sich als juristischer Autodidakt eine so verzweigte Rechtskenntnis angeeignet, daß er die Fachjuristen des öfteren in arge Verlegenheit brachte und sie zu spontaner Bewunderung hinriß. Eine Idee, aber auch ein revolutionäres Wollen, stand schon jetzt hinter allem: Hier konnte er seine „Gegensätzlichkeit gegen die heutige Welt“ zum erstenmal vor der Öffentlichkeit an den Tag legen, hier zugleich für die revolutionäre Auffassung von Ehe, Liebe und weiblicher Persönlichkeitsgeltung eintreten, die er seiner Klientin in dialektischer Gewandtheit mit Hegelschen Denkmitteln entwickelte als eine „begriffliche Darstellung ihrer Geschichte“ (N. I, 345 ff., IV, Einf. 5 f., IV, 13 ff.). Auch seine scheinbar rein theoretischen Arbeiten künden den Revolutionär. In einem so abstrakt philosophischen Vortrag, wie ihn die Kritik an Rosenkranz' Logik bietet, kann auch der an Hegel geschulte Logiker es sich nicht versagen, an Demokratie, Monarchie und französischer Revolution des Meisters Dialektik zu erläutern (G. S. VI, 44 f., 47 ff. Vgl. dazu jetzt N. II, Nr. 138, 145, 163, 170). Selbst in seinem großen philosophiegeschichtlichen Werke, dem „Heraklit“,

lebt verhaltene revolutionäre Glut. So sehr sich der Hegelianer zur Entwicklungsmetaphysik, zu Ethik und Staatslehre des Ephesiers hingezogen fühlen mußte, so stellte er doch auch diese mühsame Exegetenarbeit in den Dienst politischen Wollens. Die „eherne Willensenergie“ bei dieser Denkleistung brachte er einmal aus dem Bewußtsein auf, daß philosophische Bildung, die „Wurzel und Quelle alles anderen“, die geistige Freiheit bedingt und insbesondere dem deutschen Volke den ihm eigenen Freiheitsbegriff gebracht hat, dann aber auch aus seinem starken Geltungsbedürfnis. Er, der politisch augenblicklich Gehemmte, wollte sich durch diese geistige Leistung die Anerkennung der Nation erringen (N. III, 106). Die Aufnahme, die dieses Werk in zeitgenössischen Gelehrtenkreisen fand, bei so namhaften Männern wie Alexander von Humboldt, bei Philologen wie August Boeckh und Friedrich Ritschl, bei dem Ägyptologen Richard Lepsius, dem Historiker Adolf Stahr, dem Erforscher der griechischen Philosophie Eduard Zeller, zeigt, wie sehr der Denker Lassalle seines Wollens Ziel erreichte. Seine Tragödie „Franz von Sickingen“, die ein Motto seines Gönners Alexander von Humboldt trägt und diesem ursprünglich gewidmet werden sollte (N. II, 191), verrät ihre revolutionäre Tendenz so deutlich, daß es der großen Selbstapologie nicht bedurft hätte (N. III, 185 ff.), in der der Dichter von Marx und Engels die Wirksamkeit einer revolutionären Persönlichkeit in den Rahmen seiner Geschichtsphilosophie spannt. Wie im „Heraklit“ die Philosophie, so machte er in dem von bedeutender historischer Gelehrsamkeit zeugenden „System der erworbenen Rechte“ die Rechtsentwicklung seinen politischen Absichten dienstbar. Dieser Versuch einer Versöhnung des positiven Rechts mit der Rechtsphilosophie auf dem Grunde Hegelscher Dialektik bricht mit der dogmatisch-rationalistischen Idee eines unveränderlichen Rechts und relativiert es im Strom dialektischen Werdens. Die „Hinüberführung eines alten Rechtszustandes in einen neuen“ ist die revolutionäre Absicht des Werkes, das „die feste Burg eines wissenschaftlichen Rechtssystems für Revolution und Sozialismus“ sein sollte (G. S. IX, 113, 8). Die Nationalökonomie, neben Philosophie und Recht das dritte, doch



lückenhafteste Wissensgebiet Lassalles, kommt im „Bastiat-Schulze“ zur Darstellung. Dieses Buch, entstanden im regsamsten politischen Kampf, geschrieben „mit dem Saft meiner Nerven und dem Blute meiner Adern“, ist eine Tendenzschrift gegen die liberal-individualistische Ökonomie, so persönlich, daß schon August Boeckh (N. V, 282) um seine Wirksamkeit fürchtete.

Wer auf diese innige Verknüpfung ausgedehnten theoretischen Wissens mit stärkstem politischen Wollen achtet, wem beim Lesen der Werke das Wesen der Persönlichkeit des Autors entgegenleuchtet, der versteht erst die Geistesstruktur dieses Menschen, der der „Allianz der Wissenschaft und der Arbeiter“ in der Einheit seines persönlichen Geisteslebens und politischen Handelns dienen wollte, dabei aber überzeugt war, daß „diese beiden entgegengesetzten Pole der Gesellschaft, wenn sie sich umarmen, alle Kulturhindernisse in ihren ehernen Armen erdrücken werden“ (G. S. II, 248). Liebe zur Wissenschaft, die schon dem Jugendlichen „alles“ ist, „Zierde im Glück, Trost, Zuflucht im Unglück, Begleiter auf allen seinen Wegen, in allen seinen Verhältnissen“ (N. IV, 23), und Führung der Arbeiter, denen er sein Wissen zur Weckung revolutionären Bewußtseins reichen will, diese beiden Ziele entspringen einem einzigen Wollen: Macht durch Wissen. Wenn Richard Wagner, der sich im übrigen nicht für Lassalle begeisterte (vgl. N. VI, 364 f.), den großen Agitator nach dessen Tode kennzeichnet als „den Typus des bedeutenden Menschen unserer Zukunft, welche ich die germanisch-jüdische nennen muß“ (N. V, 26 Anm. 1), so ist in dieser Charakteristik die doppelte Geistesanlage getroffen, die einerseits die hochintellektuelle Veranlagung der jüdischen Rasse und die semitisch-eschatologische, auf ein herbeigesehntes Endziel des Handelns gerichtete Willensspannung, andererseits das urdeutsche, so oft doktrinäre Bestreben herauskehrt, das alles Handeln theoretisch in einem dem Wollen voranleuchtenden Ideal fundieren möchte. Aber das Ideal ist bei Lassalle wie bei allen Willensmenschen und in jeder Philosophie, die „praktisch“ sein will, aus einem Herrscherwillen geboren. Darum eben bekundet Lassalles Schrifttum so ganz persönliche Züge, darum ist

sein Stil getragen von stärkstem persönlichen Pathos. Dieser Herrenmensch war ohne Frage ein Mann, der das philosophische Wissen seiner Zeit *beherrschte* und in seine Bahnen hinein *zwang*. Man mag ihm glauben, daß ihm wissenschaftliches Arbeiten die „Möglichkeit, in jeder Lage des Lebens sich glücklich zu fühlen“ bot, aber man bedenke, daß diese Möglichkeit für *ihn* auch die andere in sich schloß, „Genuß haben zu können“ (N. IV, 11). Seine wiederholten Versicherungen, sich auf reine Forschung zurückziehen zu wollen, glaubt man ihm nur halb, und man wundert sich gar nicht, ihre Begründung in der Befürchtung politischen Mißerfolgs zu entdecken: Ressentimentstimmung! (N. IV, 341; V, 110.) Viel besser als in solchen Stimmungsergüssen trifft er sein Wesen, wenn er von dem Zwang seiner Seele „zur Praxis der Idee, d. h. also der Politik“ redet, die ihn das beschauliche Leben des reinen Denkers meiden ließ (N. IV, 293).

Die Theorie von der Denkökonomie, die Lehre von dem Willensimpuls, der alles Intellektuelle gestaltet und beherrscht, könnte auf Lassalle als Beweis ihrer Behauptung hinweisen. Die Tiefenpsychologie mag in ihm ein willkommenes Beispiel der Wirksamkeit willentlicher Beeinflussung verstandes- und gemütsmäßiger Denkinhalte finden. Für diesen Denkertyp bleibt jedenfalls die Hinwendung zur *Hegelschen* Philosophie, die er im Grunde nie fallen ließ, bezeichnend. Denn in Hegel lernte er einen Denker kennen, der die Gesetzmäßigkeit — und der Willensmensch mußte daraus schließen, also auch die Gestaltungsmöglichkeit, die Herrschaft über das Geschehen — der Natur und der Geschichte zu kennen vorgab. Hier bot sich ihm wie in keinem anderen System die Einheit von Philosophie und Leben, die er suchte, die Einheit von Idee und Wirklichkeit, von Denken und Sein, von Politik und Geistesentfaltung. Eben den Nachweis dieser Identität von Metaphysik und Logik sieht Lassalle als die bleibende Errungenschaft an, die Hegel sowohl vom *Kantschen* Subjektivismus und damit von allen Versuchen eines „Neokantianismus“, wie ihn Lassalle bei Rosenkranz erkannte und ablehnte, als auch von *Schellings* Identitätsphilosophie trennt, die den dialektischen Fortgang des sich selbst setzenden Denkens zum



Sein und die Rückkehr zu sich selbst und seiner eigenen Freiheit verkennt (G. S. VI, 51 ff.). In dem Dialektiker Hegel fand Lassalle aber zugleich — und das war für ihn nicht minder ausschlaggebend — die theoretische Rechtfertigung für jenes „Listen mit der Idee“, das seine politische Natur so meisterhaft zu üben wußte. Aber auch *Fichtes* Aktivismus, das Freiheitspathos dieser auf sittliche Weltgestaltung gerichteten Philosophie der Tat, tönte verwandte Saiten in Lassalles Wesen an. Das beweisen vorab die beiden Fichte-Arbeiten (G. S. VI) mit ihrer Ausmündung in politische Forderungen. Wenn Lassalle beide Philosophen vereinigen möchte, wenn er beitrebt ist, Hegel schon in Fichte zu finden (G. S. VI, 126, 130, 140f.), so ist dieses Bemühen eine Sympathieerklärung seines Wesens für beide Denker, denen er sich selbst verwandt glaubte. Es ist typisch Lassallescher Geist, der, auf Fichte gestützt, das natürliche wie das politische Leben als Einheit von Gegensätzen faßt (G. S. VI, 94). Es ist die Synthese seines eigenen mit dem Hegelschen Geiste, wenn Lassalle Marx gegenüber bekennt: „Geisteswissenschaft und Politik sind durchaus weder Gegensätze noch — im tiefsten Sinn — unabhängig von einander“ (N. III, 106). Das war sein Lebensglaube, das Motto, das er über seine Wissen und Wollen miteinander verschmelzende Lebensarbeit setzte.

Aber dieser innersten Struktur seines Wesens entsprach es, wenn ihm die reine Theorie unzureichend erschien für die Umgestaltung der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt. Seine rechnende, klügelnde, „listende“ Politikernatur schützte ihn gegen den Verdacht des Utopismus, den Marx ihm gegenüber nicht los werden konnte (N. III, 67). Er war viel weniger Utopist als der den deutschen Verhältnissen in der Londoner Verbannung entfremdete Marx, ein politisch viel klügerer Macher als Marx mit seiner Gelehrtennatur, die gewiß auch die Welt umgestalten wollte, aber die konkreten Möglichkeiten dazu nicht so feinspürig erfaßte als der auch in die große Politik sich wagende Staatssozialist. Der Utopismus aber ward aus Lassalles Denken durch zwei Schranken ferngehalten: einmal durch diese seine politische Willensnatur, dann aber durch die Hegelsche Philosophie.

So sehr er auch mit Hegel die Gegenwart nicht als sinnlos, sondern als „vernünftig“, als „das Resultat einer Stufe des Begriffs, einer historischen, vernünftigen Idee“ faßte, sie „beleidigt“, „verletzt“ ihn doch durch ihr Dasein und Sosein. Und so mußte er sie umgestalten unter Zugrundelegung einer Theorie, so mußte sich ihm die Revolution als theoretische wie als praktische Notwendigkeit ergeben. Denn alle bloß äußere Revolution ist ihm vergeblich, wenn nicht die innere des Geistes voraufgeht und der Geist versucht, sich selbst in der äußeren Wirklichkeit durchzusetzen (G. S. VI, 163). Die mit dieser Hegelschen Überzeugung von dem Geistgewirktsein alles Geschichtlichen verbundene Tatnatur Lassalles drängte ihn über allen Quietismus, den man im Begriff der „historischen Notwendigkeit“ so oft finden wollte, hinaus, ja sie mußte seine aktivistische Herrschernatur zu einem pragmatistischen Wahrheitsbegriff führen, der das Recht der Idee aus ihrer machtvollen Durchsetzung herleitet, wie ja auch Marx in seinen Thesen gegen Feuerbach<sup>2</sup> gefordert hatte: „In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, d. h. die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen.“ Aber auch in diesem Wahrheitsbegriff Lassalles verbarg sich noch das Hegelsche Motiv von der Vernünftigkeit alles Wirklichen. „Denn das ist das wahre Kriterium eines zu seiner Verwirklichung reifen Prinzips, daß es nicht nur über sich selbst und das ihm Gleichartige, sondern über seinen Gegensatz selbst Gewalt hat“ (N. IV, 42; vgl. 33, 41).

## II

### *Lassalles Geschichtsphilosophie*

Karl Rodbertus-Jagetzow war in vielem der Gegner Lassalles, so in der Frage der staatlich unterstützten Produktivassoziationen, in der revolutionären Durchführung des Sozialismus durch eine ein-

<sup>2</sup> Anhang zu *Fr. Engels*, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie<sup>5</sup>. Stuttgart 1910, 62.



zige Gesellschaftsklasse, in der Verknüpfung des Sozialismus mit der politischen Forderung des allgemeinen Wahlrechts; aber dieser Rodbertus maß doch Lassalles Ideenwelt eine weltgeschichtliche Bedeutung zu und rühmte vor allem Lassalles nationalökonomische Gegnerschaft gegen den manchesterlichen Individualismus (N. VI, 273). Aber des *Denkers* Lassalle Bedeutung liegt darin nicht allein und nicht einmal in erster Linie. Wenn er überhaupt eine solche Gegnerschaft vertreten konnte, so hatte ihm die Philosophie des deutschen Idealismus dazu die Möglichkeit geboten. Individualismus und „Industrialismus“, wie Lassalle den Kapitalismus der freien Gesellschaft bezeichnet, Zerspaltung der Gesellschaft und der Wirtschaft in atomistisch-monadische Einzelheiten und Gegensätzlichkeiten glaubte er nur durch eine von *Hegel* übernommene Geschichts- und Gesellschaftsphilosophie überwinden zu können.

Marx wie Lassalle bleiben trotz aller Abgrenzung gegen Hegel im letzten Grunde Dialektiker aus Hegels Schule. Sie teilen die letzte Überzeugung des Meisters vom dialektischen Gang der Weltgeschichte in teleologischem Aufstieg, mag auch der Mechanismus und Positivismus von Marx darüber hinwegzutäuschen suchen. Die Bestimmung der Realfaktoren wie der Art des Endzieles ist eine andere, die Grundüberzeugung vom Gange ihrer Entwicklung die nämliche<sup>3</sup>. Die erste Stellungnahme von Marx und Lassalle zu Hegel ist eine verschiedene. Dem jungen Marx hatte die „groteske Felsenmelodie“, die ihm aus Fragmenten Hegelscher Philosophie entgegentönte, nicht behagt. Aber der letzte Satz seines ersten längeren philosophischen Entwurfs war „der Anfang des Hegelschen Systems“<sup>4</sup>. Lassalle dagegen zog es schon vor seinen Universitätsstudien zu Hegel hin (N. VI, 48), so stark, daß er für die Berliner Universitätsphilosophie nur wegwerfende Kritik hatte. Hegel wies ihn auf „die absoluten Mächte des menschlichen Geistes, die objektiven Substanzen der Sittlichkeit, der Vernunft etc.“ Hegels Pantheismus erfüllte ihn

<sup>3</sup> Das Nähere in *meinem* Buche „Der Sozialismus als sittliche Idee“. Düsseldorf 1921, 23 ff.

<sup>4</sup> Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle<sup>2</sup>, herausgegeben von *Franz Mehring*. Stuttgart 1913. I, 19.

mit höchstem Selbstbewußtsein, mit einer Schätzung des Menschen, die seit der Renaissance nicht überboten worden war: der eigene Geist wurde die „Erscheinungsform und Verwirklichung des Göttlichen“ (N. I, 90).

Wir können heute an Hand des Nachlasses die Kontinuität Lassalleschen Denkens von der Studentenzeit bis in das letzte, ereignisvolle Lebensjahr feststellen. Es ist dem Wesen nach ein und dasselbe, an Hegel immer wieder sich orientierende Denken, das in den frühen Jugendarbeiten der „Grundzüge zu einer Charakteristik der Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung der Hegelschen Philosophie“ und der bisher für verloren erachteten Skizze „Philosophie des Geistes“ lebt, und das im „Arbeiterprogramm“ und „Arbeiterlesebuch“ bei allen ökonomischen Ergänzungen als letzte philosophische Überzeugung und als Leitidee des politischen Handelns fortlebt.

Friedrich Engels hat einmal<sup>5</sup> die beiden entgegengesetzten Wirkungen, die von Engels System ausgingen, klargelegt: Die konservative, die mit Hegel das System selbst als absolute, endgültige Wahrheit nimmt, und die revolutionäre, die, an Hegels dialektische Methode anknüpfend, die Natur und die geschichtliche Welt als in stetem Fluß befindlich beurteilt. Der Junghegelianismus, zu dem Lassalle wie Marx und Engels anfänglich in enger Verbindung standen, faßte mit der zweiten Richtung die Dialektik als das Bleibende und Entscheidende in Hegels Lehre. Lassalle interessierte die Geschichte und die Vernunft in ihr nicht in einer Rückschau als Rechtfertigung des Gewordenen für die Gegenwart, sie sollte das Kommende, die „Entwicklung“ dialektisch aus dem Bisherigen ableiten, es als die nächste Stufe der Vernunft in der Geschichte aufweisen und so es selbst wie die es herbeiführende Revolution rechtfertigen.

Aber der so zum Revolutionär gestempelte Hegel lehrte doch auch, die Revolution nicht in einem Willkürakt der Individuen zu sehen. Sie gleicht viel mehr einer Evolution. Denn alle subjektive Tat muß Ausdruck und Vollzug einer gesellschaftlich-geschichtlichen Not-

<sup>5</sup> Engels, Feuerbach, 9. Vgl. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft<sup>8</sup>. Stuttgart 1914, 10.



wendigkeit sein, sonst ist sie ein Verbrechen (N. I, 170, vgl. 101). Diese Erkenntnis des jungen Revolutionärs ist auch die des reifen Agitators! Nie wurde eine Revolution „gemacht“, auch die französische „proklamierte“ nur den schon vollzogenen gesellschaftlichen Umschwung. Aber keine Revolution kann auch — das ist ebenfalls dialektisches Denken — mit Gewalt auf die Dauer zurückgehalten werden, wenn sie „auf einem wahrhaft neuen Gedankenprinzip“ ruht (G. S. II, 156, 165 f.). Im Revolutionär müssen daher beide Geisteshaltungen lebendig sein — das „Pathos der Substanz“, Verantwortungs- und Pflichtbewußtsein der Gemeinschaft und der Geschichte gegenüber nicht weniger als die in diesem erst wurzelnde „Mission der Propaganda“. Erst so wird die Revolution, weil Stufe im Reiche des sich entfaltenden objektiven Geistes, für den Hegelianer „Gottverwirklichung“, „Inkarnation des Heiligen Geistes“ (N. I, 97). In solchen Überlegungen liegt zugleich der Grund, warum Lassalles ganzes Leben einem überlegenden Opportunismus huldigen konnte. Denn aus diesem Evolutionsbegriff konnte er die Notwendigkeit folgern, in allem politischen Wirken sich den gegebenen Verhältnissen anzupassen. Kann doch eine „Revolution“ ohne Gewalt vor sich gehen wie die die Gesellschaft revolutionierende Industrie sich im „tiefsten Frieden“ durchsetzte. Man braucht also — so versichert Lassalle später seinen Richtern — bei dem Worte „Revolution“ nicht gleich „geschwungene Heugabeln vor seiner Phantasie“ zu sehen. Es kann bei einer „Reform“ viel „revolutionärer“ zugehen als bei einer „Revolution“. Denn dem von Hegel belehrten „wissenschaftlichen“ Revolutionsbegriff ist Revolution nichts anderes als eine „Umwälzung, die ein ganz neues Prinzip an die Stelle eines bestehenden Zustandes setzt“. Er fordert also nur von den Regierenden die „Weisheit“, diese Revolution als das geschichtlich Notwendige „einzuführen“. Wenn sie diese „Weisheit“ nicht haben, dann kommt die Revolution „unter allen Konvulsionen der Gewalt“ (G. S. II, 274 ff., 478).

Aus den spekulativen Höhen Hegelscher Geschichtsbetrachtung wurde Lassalle durch Marx herabgerissen, ohne daß er indessen die

Hegelsche Dialektik des Geschichtsprozesses aufgab. Marx lehrte auch ihn, daß Revolutionen Klassenbewegungen sind, bedingt durch wirtschaftliche Umwälzungen. Die wiederholten soziologischen und ökonomischen Analysen der französischen Revolution beweisen den Marxschen Einfluß auf Lassalles Theorie der Geschichte. Sein eigener entschlossener Kampfeswille, gegen den Liberalismus und auch gegen die bürgerliche Demokratie eine revolutionäre Arbeiterbewegung ins Leben zu rufen, zeigt Lassalles Klassentheorie in ihrer Wirkung auf die Praxis seines Handelns (vgl. N. III, 151 ff.; IV, 43; V, 112, 169 f., 171). Aber auch jetzt kam er nicht zur Gewalttheorie der Marxschen Diktatur. Er blieb zu sehr Taktiker, er stellte diese Taktik zu sehr unter den Einfluß Hegelschen Entwicklungsglaubens, um nicht sein ganzes revolutionäres Wollen an die geschichtlichen und politischen Möglichkeiten anzugleichen. Für den Politiker Lassalle bedeutete es einen „Triumph übergreifender realistischer Klugheit . . ., mit den endlichen Mitteln zu rechnen“, die eigentlichen Absichten zu verbergen und dann durch diese Täuschung der herrschenden Klassen und unter ihrer Mithilfe, durch ein solches „klug erlangtes Stück Wirklichkeit die Wirklichkeit selbst zu besiegen“. Er kannte auch die Gefahr: sein Revolutionsheld Sickingen und „die meisten Revolutionen“ scheiterten an diesem Sicheinlassen mit der Wirklichkeit. Doch wenn auch Individuen getäuscht werden können, die Klasse als solche läßt sich niemals täuschen. Und darum muß für Lassalle gerade „der Mangel an Bildung, der der Masse innewohnt, die Klasse vor der Klippe des klugverständigen Verfahrens“ behüten (N. III, 151 f.; vgl. V, 109 ff.). Marx ließ sich trotz aller Einräumungen, die Lassalle der Klassenbewegung als dem treibenden revolutionären Geschichtsfaktor zu gewähren bereit war, nicht täuschen. Denn ihm, dem Theoretiker der Diktatur, mußte alles Paktieren mit den anderen Klassen immer verdächtig erscheinen. Es führte schließlich auch zum endgültigen Bruch zwischen beiden. Lassalle, der Erfolgbegierige, aber konnte und wollte gerade dies nicht entbehren, so sehr er selbst auch einer Klasse die Befreiung der Gesellschaft zum Sozialismus in seiner Theorie zudachte. Als er dann



in der letzten Zeit seiner alle Möglichkeiten ausnützenden Agitation zu Bismarck kam und gar die Idee des sozialen Königtums vertrat, da bewährte sich ihm wieder sein schmiegsamer Revolutionsbegriff, da ging er selbst die Wege seines Sickingen. Sein Wollen war aber auch jetzt noch revolutionär. Dem neuen Staat seines Sozialismus' wollte er mit diesen Mitteln den Weg bahnen.

Hegel diene so Lassalle für seine revolutionäre Theorie wie für seine politische Praxis. Den preußischen Staatsphilosophen stellte er in den Dienst der „die Menschheit“ umgestaltenden sozialistischen Idee, den Philosophen der Restauration bildete er um zum Fürsprecher der Revolution. Seine Grundüberzeugung blieb die Hegelsche Einheit von Denken und Sein, die Ansicht, daß „die Dialektik der historischen Ideen und Völker übereinstimmt mit der Dialektik des absoluten Begriffs der Formen, in denen diese historischen Ideen sich auslegen“ (N. VI, 88; 82—88).

Diese Geschichtsphilosophie sieht im ganzen Prozeß historischen Werdens ein Sichselbstwerden des auf allen Stufen identisch bleibenden, auf jeder einzelnen seinen Inhalt entfaltenden und so zuletzt seine Fülle bewußt besitzenden und umfangenden Begriffes. Geschichte wird dadurch ein einheitliches, in notwendiger Stufenfolge sich auslegendes vernünftiges Ganzes. Und zumal die Geschichte der Philosophie ist nun nicht mehr „eine Sammlung von Kuriosis“, sondern die Darstellung der kontinuierlichen Selbstentwicklung des Gedankens, in der „das Gesetz der Entwicklung des Erkennens mit dem Gesetz der Erkenntnis selbst zusammenfallen“ muß (G. S. II, 243; VII, 29 ff.). Mit dieser Auffassung wird eine doppelte Stellung zu geschichtlichen Erscheinungen ermöglicht: die Anerkennung ihres Rechtes, die Forderung ihrer Weiterbildung. Deshalb kann Lassalle den Industrialismus wie seinen gesellschaftlichen Exponenten, die Bourgeoisie, in ihrem historischen Recht, ihrer „Vernunft“ und ihrem wirtschaftlichen und kulturellen Verdienst rechtfertigen, wie es auch das Marxsche Kommunistische Manifest konnte. Er konnte zugleich ihre geschichtlichen Bedingtheiten und Mängel herausstellen und ihre Weiterentwicklung fordern (N. I, 119 ff., 176 ff., 213 ff.; VI, 130 ff.;

G. S. II, 170 ff., 263 ff.), denn dem Hegelschen Aktivisten ist Geschichte Bewegung, stets Entfaltung des Absoluten, wie Hegel gelehrt hatte: Erst das Ganze ist das Wahre. Erst im Ganzen der Weltentwicklung erscheint die Fülle der Gottheit<sup>6</sup>.

Wie der Junghegelianismus, so knüpfte auch Lassalle zuerst an *religionsphilosophische* Fragen an. Auch für ihn ist „Gott“ nicht „als Fertiges, sondern wesentlich als Prozeß“ zu fassen. Dem aktivistischen Denken paßte nur ein solcher dynamischer Gottesbegriff. Darum sind religiöse Ideenbildungen nicht mit der Aufklärung aus individuellen Willkürschöpfungen zu erklären, weder auf die „Dummheit der Massen“ noch auf den „Betrug falschspielerischer Priester“ zurückführbar. Sie entstammen dem sich entfaltenden Weltgeiste selbst. Bezeichnenderweise aber setzt Lassalle den göttlichen Geist unter Einfluß des Feuerbachschen Anthropologismus mit dem menschlichen Gattungsbewußtsein in eins. War bei Hegel der Mensch Selbstoffenbarung Gottes, Ausdruck des Absoluten schlechthin und doch auch nur bloßes „Accidenz der Allgemeinsubstanz“, so wurde er bei Feuerbach zum bloßen Repräsentanten der allgemeinen Gattung herabgewürdigt und entselbstet. Doch konnte Feuerbachs Positivismus und Sensualismus Lassalles Hegeltreue nicht erschüttern. Die positivistische Geschichtstheorie von Marx wurde stärker von Feuerbach mitbestimmt, aber auch sie behielt ihre, wenn auch „umgestülpte“, „materialistische“ Dialektik. An Lassalles geschichtsphilosophischer Grundposition ändert auch die spätere Sympathieerklärung des überall nach Bundesgenossen suchenden Politikers für Feuerbach ebensowenig wie seine taktische Anerkennung Ludwig Büchners (N. V, 244 ff.)<sup>7</sup>. Aber religionsphilosophisch blieb Lassalle bei Feuerbach. Gott blieb ihm nur Projektion des eigenen menschlichen Gattungsgeistes (vgl. N. I, 221; VI, 94)<sup>8</sup>. So zählt auch Lassalle der

<sup>6</sup> Vgl. *Hegel*, Phänomenologie des Geistes. Ausg. *Lasson*, Leipzig 1907, 12 ff.

<sup>7</sup> *Herm. Oncken*, Ferdinand Lassalle. Eine politische Biographie<sup>3</sup>. Stuttgart und Berlin 1920, 314 f.

<sup>8</sup> Die Verbindung der christlichen Idee der Liebe und der Menschwerdung mit der geschlechtlichen Liebe, die Lassalle in einem Liebesbriefe (Nr. 1, 148 ff.; s. unten S. 180) vollzieht, kennzeichnet seine areligiöse wie seine leidenschaftliche



neuezeitlichen Verabsolutierung des Menschengestes seinen Tribut: „Ich verehere... den menschlichen Geist in jedem Ausdruck, jeder Gestaltung, die er sich gegeben, in jeder Form, in die er sich gegossen, denn sie sind eben Formen des göttlichen Geistes und enthalten in sich seinen ganz weltbildenden Inhalt und in seinen Stufen sein geschichtliches Sein und Werden!“ (N. I, 108).

Bei solch totaler Verkenennung religiöser Stellungnahme des sich Gott „gegenüber“ wissenden Menschen kann Lassalle für das Wesen christlicher Frömmigkeit kein Verständnis haben. Seine spekulativen Versuche einer Deutung der christlichen Gottes- und Erlösungslehre erschöpfen sich in religions- und geschichtsphilosophischen Umdeutungen nach Hegels Vorbild, die das in der Religion Vorgestellte auf die Stufe des Begriffs heben wollen. Der *religiöse* Gehalt der christlichen Glaubensinhalte wird spekulativ verflüchtigt und in reine Philosophie aufgelöst. An die Stelle der religiösen Wirklichkeit tritt das philosophische „Prinzip“, die „Idee“ als geschichtstreibende Macht. Diese ist nach seiner Auffassung im Christentum die Idee vom Recht der Persönlichkeit und der Personengemeinschaft der Liebe (N. I, 110 f., 116, 173; IV, 23).

Auch die geschichtlichen Formen des Christentums konnte Lassalle in ihrem religiösen Gehalt auf solchem Standpunkt nicht würdigen. Auch sie mußten spekulativ aufgelöst werden durch eine sie säkularisierende Philosophie. So hat der Katholizismus Lassalle nie ernstlich beschäftigt. Die jugendlich unreifen Schülerurteile über die törichtsten Usurpationen des Katholizismus aus anderen Ideenwelten, über „das schaurige Gespenst des Katholizismus mit seiner Lehre von Qual und Entsagung“ (N. VI, 10, 13) sind die üblichen liberalen Plattheiten seiner Zeit. Auch die späteren Epitheta, mit denen er den Katholizismus bedenkt: „Sinnenreligion“, „Werkheiligkeit“,

---

Natur. Philosophisch ist sie ebensowenig ernst zu nehmen wie die Umdeutung der Gottesidee durch „seine“ Philosophie in die „Selbstrealisierung und Vollziehung des Willens“. Die Gleichsetzung der Realisierung des Begriffs durch Denken und Wollen mit dem einzig „gottesdienstlichen Akt“, mit der „Inkarnation des Geistes“ erinnert an eine von Feuerbach beeinflusste anthropozentrische Umdeutung der Hegelschen Religionsphilosophie.

„starre Äußerlichkeit“, „Kanonisierung der weltlichen Künste“ (N. I, 60, 74) zeigen ebenso wie sein Urteil über das Sakrament der Ehe (N. IV, 23 ff.) das Unvermögen religiösen Empfindens<sup>9</sup>. Daß er, der Jude, „dem Katholizismus gegenüber durchaus auf protestantischem Standpunkt stehe“ (N. II, 169), war für ihn, den Liberalen, selbstverständlich. Es hätte dieser Versicherung an Alexander von Humboldt nicht erst bedurft. Aber der Atheist kann auch den Protestantismus als Religion nicht würdigen. Sah er doch in ihm „eine bloß inkonsequente Frucht“, entsprossen dem „freimenschlichen atheistischen Humanismus“, dem „rein humanen Freiheitspathos“. Die Flucht der Reformation vor dem Katholizismus ins Urchristentum, die Bemühungen Luthers, diesen schon vor ihm wirksamen Freiheitsdrang in theologische Formeln einzudämmen, kann nicht hindern, daß auch im Protestantismus dieser „neue Geist“ lebendig bleibt, der zum Rationalismus und zur „modernen Philosophie“ weiterstreitet (N. I, 73 ff., 169 ff., III, 202). Hat Lassalle damit auch das religiöse Moment in der Reformation übersehen, so hat er doch einen Wesenszusammenhang erkannt, der vom Humanismus durch die Reformation hindurch über die Aufklärung und Kant bis zu Hegels Herabwertung und doch auch Überwertung des Menschen als des

<sup>9</sup> Nach dem von G. Mayer (N. IV, 388 ff.) veröffentlichten Briefe der Gräfin Hatzfeldt über ihren Besuch bei Em. v. Ketteler zur Besprechung einer etwaigen Konversion Lassalles zum Katholizismus, die dieser zur Ermöglichung seiner Ehe mit der von ihm fälschlich für katholisch gehaltenen Helene von Dönniges einen Augenblick erwog, hat der Bischof sich zwar sehr anerkennend zu Lassalles sozialen Plänen geäußert. Sie hatten ihn ja auch in seinem Buche über „Die Arbeiterfrage und das Christentum“ beschäftigt. Auch hatte er, wenn auch anonym, brieflich mit Lassalle angeknüpft. „Ich habe sehr viel von ihm gelernt, ich billige seine sozialen Bestrebungen, sein Wirken durchaus.“ Lassalle habe „die wichtige Aufgabe, die Irrtümer und Lügen auszurotten, mit hohem Verdienst und Erfolg bis jetzt verfolgt, und er müsse ihr erhalten bleiben“. Aber wie in dem damaligen Briefe und in seiner „Arbeiterfrage“, so machte er auch jetzt seine Vorbehalte, vor allem den, daß Lassalles Pläne nichts nützten ohne religiöse Grundlage. Ketteler verhehlte nicht seine Skepsis, daß Lassalles Konversionsabsicht nur leidenschaftlicher Erregung entspringe. Lassalle selbst hat den Bischof demagogisch auszunützen gewußt, als er ihn in seiner letzten großen Agitationsrede nicht hoch genug zu loben wußte, die ihm selbst günstigen Ausführungen Kettelers für sich zu nützen und die Bedenken geschickt und vornehm zu entkräften suchte (G. S. IV, 212 ff.).



Wesens, in dem Gott zur bewußten Erfassung seiner selbst kommt, führt und von dort zu Feuerbachs Gattungshumanismus und Marxens atheistischem Humanismus<sup>10</sup> reicht: das allmähliche Emporstreben des Menscheingesistes zur absoluten Autonomie aus eigener Einsicht und eigenem Wesen.

Der für den Humanismus begeisterte, dem Gottesgedanken entsagende Lassalle mußte die Idee „Mensch“ in den Vordergrund seiner Philosophie stellen. Und da er von Hegel kam, so konnte er nur den Menschen in seiner Beziehung zur Gemeinschaft als den ganzen Menschen nehmen. Diese Beziehung von Individuum und Gemeinschaft mußte das Grundproblem seiner Geschichtsphilosophie werden, die wieder, ihrem Ursprung aus Hegel entsprechend, mit der Religionsphilosophie verschmelzen mußte. Denn der historische Mensch ist ja Wirkung des göttlichen Geistes und in seinem Bewußtsein erst kommt Gott zur Selbsterfassung. Als Gottesoffenbarung gilt jede Stufe geschichtlichen Lebens, als Ausdruck göttlicher Bewußtseinsgestaltung gilt daher auch der Mensch auf jeder dieser Stufen.

Sein Thema, der Mensch in der Geschichte, hat der junge Lassalle von der indischen Religionsphilosophie bis hin zu seinem eigenen Kommunismus verfolgt (N. I, 106 ff., 114 ff., 168 ff., 213 ff.; VI, 82 ff.). Er sieht den Menschen in der indischen Religion des „Geistes-an-sich“ in seinem Verhaftetsein in der Natur. Er sieht mit Hegel in der Religion des Judentums die „erbärmliche Persönlichkeit“, die nichts ist vor dem als absolute Person „für sich“ in starrer Transzendenz thronenden Gott. Er sieht in der „Kunstreligion“ Griechenlands eine Versöhnung des An-sich- und des Für-sich-Seins sich vollziehen, sieht die Zerstörung dieser Einheit im römischen Staat, der die „harte, tote Objektivität“ vertritt, in die er die Person nicht hineinbeziehen kann. Er sieht in der christlich-mittelalterlich-germanischen Welt die Innerlichkeit des Subjektes sich auswirken, die den hohen Wert des Personseins für Gott und Mensch verkündet und

<sup>10</sup> Das gottfreie humanistische Menschheitsideal von Marx habe ich in *meinem* angeführten Buche S. 108 ff., 145 herauszustellen gesucht.

die „Seelen“ zur jenseitigen Gemeinschaft des „Himmelreiches“ streben läßt. Aber er sieht hier auch eine das Judentum überwindende Versöhnung und Erlösung in der „Liebe“ sich anbahnen, die dem Hegelschen Monisten doch keine letzte Einheit schaffen kann und zugleich einen Dualismus im Menschen selbst beläßt: den Widerspruch zwischen Geist und Sinnlichkeit, der in der Jenseitsbezogenheit des christlichen Lebensideals jenen dieser vorziehen und so nur eine „Widernatürlichkeit und Verzerrung“ in das Menschenleben hineinkommen läßt. Das Prinzip des Personseins des Menschen regiert „die ganze christliche Welt“. Es sucht in der mittelalterlichen Standesgemeinschaft eine Einheit zwischen dem objektiven Standesgeiste und der Subjektivität der Person. Als aber die Standeszugehörigkeit von einem „absolut Geistlosen“, von der naturhaften Zufälligkeit der Geburt statt von persönlichen Geisteswerten abhängig wurde, mußte die Geltung des Personseins und damit die „Gemeinschaft“ der „Personen“ im Stande schwinden. Aber das Prinzip der Persönlichkeit konnte als wertvolles Moment des weltgeschichtlichen Werdens nicht untergehen. In der französischen Revolution kam es zu neuem, doch verändertem Ausdruck. Es kam die Idee des von der Gemeinschaft getrennten, isolierten, autarken Einzelnen, für den „Gesellschaft“ eine Summe von Atomen war, und der von sich aus zur Erreichung seiner Einzelzwecke Gesellschaft schuf. Robespierre gab Rousseau die politische Wirklichkeit. Aller Atomismus der modernen Wirtschaft und Gesellschaft hat hier seinen Ursprung (vgl. N. VI, 89 ff.). Die „bürgerliche Gesellschaft“, die Lassalle wie Marx von Hegel<sup>11</sup> her kannte als „System der Atomistik“ zur Befriedigung der Einzelbedürfnisse ohne das Gemeinschaftsband des objektiven Geistes als des Trägers jeglicher Subjektivität, ist für Lassalle die letzte, säkularisierte Auswirkung des christlichen Subjektivismus, „eine spezifisch durch das Christentum begründete, auf die Welt gekommene Existenz“. Sie mußte es sein, weil Lassalle im Chri-

---

<sup>11</sup> Hegel, Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Ausg. Lasson. Leipzig 1911, 435; Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts. Ausg. Lasson. Leipzig 1911, 154 ff.



stentum *nur* die „Innerlichkeit“, *nur* den Wert der Seele, *nur* deren „Rettung“ gefordert fand, nicht *auch* die Gemeinschaft der „Brüder“ im Reiche des einen Vaters schon im Erdenleben, die weder das Irdische als des Vaters Schöpfung verachten noch das Heil der Seele ohne den Geist gemeinschaftswirkender Bruderliebe wirken ließ. Dieses atomistische Gesellschaftsprinzip war *säkularisiertes* Christentum, denn der „realistische“ Diesseitsgeist, der sich nach Überwindung des Gottesglaubens und des „transzendenten Idealismus“ des Christentums durch Voltaire und die Aufklärung, wie Lassalle wähnte, in dialektischer Notwendigkeit entfaltete, kannte nicht mehr ein Jenseits für den Menschen. Jetzt ist „die Seligkeit und Geltung auf Erden“ das „weltbeherrschende“ Prinzip. Zu dieser Diesseitgeltung der autarken Einzelperson bedarf es eines neuen Diesseitgottes. Besitz, Geld, atomistisches „Privat“-Eigentum der atomhaften Person ist nun der „neue und stärkere Gott“, das Absolute in seiner verweltlichten Gestalt. In solch letzter Antithese zu jedem Gemeinschaftsgeist muß der Subjektivismus „umschlagen“ und zur Synthese des „Vernünftigen“ in sich selbst und in der von ihm negierten These vom Werte der Gemeinschaft führen, zur Einheit von Person und Gemeinschaft, zum „Kommunismus“ der jetzt anbrechenden neuen Weltära.

Dessen Grundprinzip ist der Hegelsche Sittlichkeitsbegriff, die sittliche Idee des vom Allgemeinen erfüllten Menschen. „Die sittliche Substanz hat ihre Existenz nur in den einzelnen Individuen; diese aber finden ihr Bestehen überhaupt im realen sittlichen Volksgeist“ (N. VI, 59; vgl. I, 146).

Den Dreitakt der Dialektik im geschichtlichen Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft hat der achtzehnjährige Student aufzuzeigen versucht (N. VI, 55 ff.).

Aus dem Geist der Gemeinschaft lebt der Einzelne in der Geschichtsepoche des „glücklichen Bewußtseins“, mit der Gemeinschaft weiß er sich in „innigster Harmonie“, in „gediegenem, ungelöstem Vertrauen“.

Eine neue Stufe aber, die des „unglücklichen Bewußtseins“, be-

ginnt, wenn das kritische Selbstbewußtsein des Einzelnen erwacht und sich der Gemeinschaft entgegenstellt, in Absonderung von ihr und mit seinen Forderungen an sie. Drei Sonderstufen kennzeichnen diese Epoche: die der „ungestörten Wohligkeit des Selbstbewußtseins“, in der die Subjektivität ein selbstzufriedenes Auf-sich-selbst-Beschränktsein erlebt; die des „Bewußtseins der Leerheit oder des frivolen Bewußtseins“, das die selbstisch-sinnliche Selbstgewißheit des Einzelnen zum theoretischen und ethischen Materialismus fortreibt; endlich die des im engeren Sinne „unglücklichen Bewußtseins“, das in tiefem Empfinden des Kontrastes zwischen Einzelheit und Allgemeinheit sehnsüchtig nach einer Idee, einer Aufgabe Umschau hält, die es in der objektiven Wirklichkeit gemeinschaftsgestaltend durchsetzen könnte. Das bedeutet den Übergang des „unglücklichen Bewußtseins“ zu einer höheren Stufe: zum „welthistorischen Bewußtsein“.

In seiner eigenen Gegenwart sieht Lassalle die Periode des „unglücklichen Bewußtseins“ sich zu Ende neigen. Diese Zeit hat das Objektive zerstört. Sie hat die Religion durch Atheismus ersetzt, nachdem sie vorher, weniger kühn, die Religion im Deismus zu einem allgemeinen, den Inhalt aller Religion umschließenden Rationalismus verflüchtigt hatte (N. I, 220; III, 41). Aber in dieser deistischen „Hohlheit“ und „Halbheit“, mit dieser Angleichung Gottes an die menschliche Vernunft durch eine anthropozentrische Philosophie war der „lebensvolle“ Gott der wirklichen Religion geschwunden, der praktische religiöse Indifferentismus geboren. Die metaphysische Entwurzelung des Individuums war vollzogen, ohne Gott und ohne Staat stand es allein auf sich selbst, um sich zuletzt im Ausleben des „rein einzelnen fast nur animalischen Lebens“ zu verlieren. Romantische Restauration des Christentums und Mittelalters, verbunden mit der romantischen Ich- und Gemütskultur, konnte dem realistisch-diesseits gerichteten Menschen das Verlorene nicht zurückgeben und seinem entleerten Wesen keine „Substanz“ bieten. In Börne und Heine findet Lassalle die Exponenten dieser „unglück-



lichen“ Zeit, Vertreter des „Ich“, des „Fichteschen Subjektivismus“<sup>12</sup>. Börne hat nur „Negationswut“, Heine verspottet zwar die unwahre, wirklichkeitsfremde Romantik, aber seinem frivolen Witz fällt auch „alles Ideelle, was über die nüchterne Selbstgewißheit des Subjektes hinausgeht“, anheim. Er verliert dadurch alle Ehrfurcht vor dem „hohen Pathos“ einer „realen sittlichen Substanz“ und wird schließlich zum Prediger des „gemeinsten Realismus“ bloßen Sinnengenusses. Der junge Lassalle, der Schüler des Hegelschen Idealismus, will eben mehr als „der Dichter der Unpoesie, der Frivolität, des Frevels“, auch Poesie soll „objektiven sittlichen Mächten“ Ausdruck leihen. Das findet er er auch nicht bei dem dritten Dichter dieser Zeit, bei Lord Byron. Dessen Weltschmerz kennt nur „europamüde“ Kritik, zeitigt nur Zerrissenheit der Seele, weiß aber daraus keinen Ausweg zu positiver Gestaltung der Zeit. Und doch, bei Heine kommt auch jenes Sehnen der Zeit nach einem neuen Ideal, nach Überwindung des Subjektivismus zum Ausdruck, das den Übergang zu einer neuen Geschichtsstufe ankündet<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Diese Wendung gegen Fichte ist jedoch nur bedingt zu verstehen. Lassalle, der die relative Berechtigung der Subjektivität innerhalb des dialektischen Ganzen der Geschichte und der Gemeinschaft voll anerkennt und auch in diesem Zusammenhang von dem „unabweisbaren Recht des Fichteschen Selbstbewußtseins“ redet, hat, wie die vorliegende Abhandlung zeigt, *Fichte* gerade als Geschichts- und Sozialphilosophen zu würdigen gewußt.

<sup>13</sup> Dieses Urteil Lassalles über *Heine* sticht in seiner kritischen Reserve scharf ab gegen die Heine- (und Börne-) Begeisterung des Schülers, der freilich schon die Kritik des Politikers Heine zur Seite getreten war. Als Lassalle an Heine in Paris (1844) „sozialistische“ Seiten entdeckte, die den Einfluß Marxens offenbarten, und die Heine heftige Anklagen gegen die Bourgeoisie entlockten und warme Teilnahme für das Proletariat bekunden ließen, da stand er auf des Dichters Seite. Auch Heine erwärmt sich für Lassalle, den „neuen Mirabeau“, in dem er den Gegner der Romantik und den Sohn der neuen, revolutionären Zeit erblickt. Doch beruhte diese Freundschaft im Grunde nur auf Lassalles Bemühen um Heines geldliche Sorgen. Sie erkaltete daher nicht nur, sondern schlug bei beiden in Haß und Erbitterung um, als Heine sich weigerte, journalistisch Lassalles Hatzfeldtaktionen zu unterstützen und Lassalle ihm diese Weigerung zum Vorwurf machte. Vgl. hierzu *Oncken*, a. a. O. 23 ff., 41 ff.; N. I, Einf. 36 ff.; IV, 28 ff.; 410; ferner die Briefe N. I, Nr. 71—77, 84, 85, 89, 90, 100, 102; II, Nr. 23; III, Nr. 37. Aufschlußreich: *Herm. Wendel*, Heinrich Heine und der Sozialismus. Berlin 1919. Dasselbst auch über Marx' und Engels' Verhältnis zu Heine S. 26 ff.

Diese neue Stufe verwirklicht sich im „welthistorischen Bewußtsein“ der neuen Einigung von Individuum und Gemeinschaft, die jenem die Verbundenheit, dieser die selbstbewußte, doch sich eingliedernde Persönlichkeit wahrte. Die bloß antithetische, negativ-kritische, unfruchtbare „Forderung“ des Individuums an die Gemeinschaft weicht der positiv-geschichtlichen Gestaltung der Gemeinschaft durch die Persönlichkeit, der „reellen Arbeit der Geschichte“. Diese „Inkarnation der Idee in die Existenz ist die wahrhaftige Menschwerdung Gottes“.

Hegels Geschichtsmetaphysik und Gemeinschaftsidee halfen also Lassalle über die Gefahr hinweg, in der subjektivistischen Nur-Kritik der Hegelschen Linken stecken zu bleiben. Deren Rückzug zur Aufklärung konnte Lassalle nicht mitmachen, weil er sich an die geschichtliche Objektivität und Realität darstellende Dialektik des Meisters angeschlossen hatte. Er blieb in dieser Beziehung Althege-lianer. Wie ihm der Deismus unannehmbar war, weil er bloßem Rasonieren über einen weltfernen Gott entsprang, nicht aber Gottes konkrete Darstellung im Geschichtsprozeß selbst begriff, so mußte er auch die geschichtliche Entwicklung aus ihrer eigenen immanenten Vernunft begreifen, nicht aber einer bloßen Überlegung des subjektiven Verstandes *über* die Geschichte das Wort reden. In seiner Lessing-Abhandlung (G. S. VI, 177) stellte er daher der rationalistisch-aufklärerischen Auffassung der Geschichte als der „Entwicklung des subjektiven Selbstbewußtseins“ die eigene, althegelesche Theorie der Geschichte als der „Entwicklung des objektiven Begriffs des Geistes“ entgegen.

Bei ihr verblieb er zeit seines Lebens. Auch die spätere Gefahr der Marxschen „materialistischen“ Geschichtsauffassung ließ ihn der „Idealist“ Hegel überwinden. Die Marxsche Ableitung der „Idee“ aus der ökonomischen „Wirklichkeit“ ist ihm auch dann noch wesensfremd geblieben, als er, von Marx belehrt, die ökonomisch-sozialen Verhältnisse als gestaltende Mächte geschichtlichen Lebens würdigen gelernt hatte. Der Gedanke war ihm stets „das übergreifende Moment“ (G. S. IX, 37). Er bleibt geschichtsphilosophisch Dualist: Bei-



des, die wirtschaftlich-gesellschaftlichen Verhältnisse und die in ihnen wirkende Idee, „geht immer zusammen“ (N. VI, 115; vgl. 130; IV, 39 ff.). Jeder Zeit sucht er daher ihre „Idee“ aufzuweisen, so dem Mittelalter die Rechts-Idee des Grundbesitzes (G. S. II, 149 ff.), der Neuzeit die Idee der „Subjektivität“, der „absoluten Persönlichkeit“ (N. I, 131; IV, 12 ff.), der kommenden Zeit die „Idee“ des Arbeiterstandes und die in ihr wurzelnden sittlichen Gehalte (G. S. II, 188 ff.). So hat er endlich im „System der erworbenen Rechte“ die Rechtsinstitute als „die Realisationen historischer Geistesbegriffe“, als Ausdrucksformen „historischer Volksgeister und Zeitperioden“ aufgefaßt. Hegel und Savigny haben dabei Patenschaft gestanden, aber auch Fichte hatte ihn belehrt über die Wirklichkeit und Wirksamkeit der Volksindividualitäten innerhalb der einen Menschheit (vgl. G. S. VI, 73—75, 139 f.). Dabei gab Lassalle wieder der junghegelianischen Tendenz der Ablösung des absoluten, göttlichen Bewußtseins durch den Geist der historischen Menschheit und ihrer Volkscharaktere nach. Das mußte zugleich einen Historismus und Relativismus ergeben, der die „logisch-ewige Kategorie“ der Rechtsphilosophie durch die geschichtlich-relative des jeweiligen Volksbewußtseins ersetzte und auch das Naturrecht zu einem historischen machte, zu einer „Kategorie von historischer Natur und Entwicklung“. Denn „der Geist ist nur ein Werden in der Historie“ (G. S. IX, 39, 138 ff.).

Diese Betonung des „Geistes“ führte zur Schätzung der Persönlichkeit und ihres Wirkens im geschichtlichen Prozeß und damit zu einer weiteren Reserve gegen den historischen Materialismus. Denn trotz aller Betonung der „Wechselwirkung“ zwischen persönlichem Denken und Wollen und den unpersönlichen „Verhältnissen“, namentlich durch Engels — der ja für den *Ausbau* der Marxschen Geschichtsauffassung viel mehr geleistet hat als Marx selbst — blieb hier die Persönlichkeit doch immer nur ausführendes Organ und Exponent geschichtlicher Notwendigkeiten ohne eigenen Selbststand und eigene Freiheit<sup>14</sup>. Eine solche Auffassung mußte dem aktivisti-

<sup>14</sup> Hierzu vgl. *meinen Sozialismus als sittliche Idee*, 36 ff., 160 ff.

schen Willenstyp Lassalle fremd bleiben. Aber er konnte als Hegelschüler die geschichtliche Persönlichkeit ebenso wenig isoliert, „individualistisch“ fassen, wie er sie als Ethiker der Hegelschule als autarkes Wesen außerhalb der Gemeinschaft denken konnte. Für ihn konnten daher die geschichtlichen Personen „nur die Träger und Verkörperungen dieser tief-innersten kämpfenden Gegensätze des allgemeinen Geistes“ sein (N. II, 172). Daß freilich auch in dieser Geschichtsanschauung eine „Notwendigkeit“ sich geltend macht, daß auch hier für ein aus der Geschichte unableitbares, einmaliges, in der Struktur seines Geistes und in der Art seiner geistigen Auffassungsweise, seiner willentlichen Stellungnahmen und Handlungen einzigartiges Personsein zuletzt kein Recht war, das hat auch Lassalle gehahnt, wenn er Hegels Geschichtstheorie als undramatisch und jede „kühne Tat“ ausschließend empfand. Denn in dieser konstruktiven Geschichtsdeutung knüpfte sich „eherne Notwendigkeit an Notwendigkeit“, und sie fährt „ebendeshalb auslöschend über die Wirksamkeit individueller Entschlüsse und Handlungen“ hinweg. Wo darum Lassalle der Macht einer historischen Persönlichkeit begegnet, da läßt er die Marxsche Geschichtskonstruktion ebenso wie die Hegelsche hinter sich, da kann ihm das Individuum nicht „absolut notwendig“ von seiner Klassenlage abhängig erscheinen, da kann es „sich immerhin, zumal wenn es ideologische Bildung hat, ... ganz über seine Klasse erheben“ (N. III, 118 ff.).

Der Politiker und Revolutionär, der Herrschergeist Lassalle konnte nicht auf das „persönliche Interesse“, auf die „persönliche Leidenschaft“ der handelnden *Menschen* verzichten (G. S. II, 194). Aber der Theoretiker mußte um den Ausgleich zwischen Notwendigkeit und Freiheit in der Geschichte ringen und konnte ihn auf Hegelschem Boden doch nicht finden. Der pantheistische Untergrund der Hegelschen Geistmetaphysik hatte auch in der Lassalleschen Umdeutung in das Menschlich-Gattungsmäßige keinen logischen und metaphysischen Raum für eine dem allgemeinen Begriff sich nicht restlos fügende, immer eine Besonderheit wahrende Individualität. Sie mußte als Mensch und als Volksindividualität immer Darstellung,



Erscheinungsform eines Absoluten, das jetzt die Gattung Mensch selbst geworden war, bleiben und damit zuletzt doch ihren metaphysischen Selbststand verlieren, sie war nicht ein selbständiges Etwas, sondern immer nur *an* Etwas, sie war nicht „Herr und Meister“ ihres Denkens und Tuns, sondern das vom „Gedanken“ „regierte und gleichsam willenlos bewegte Instrument“ (N. IV, 34). Eine *Begegnung* zwischen endlichem und absolutem Personegeist, wie sie der Theismus in der Geschichte sieht, gab es nicht mehr, der Mensch war in seinem Geistesleben und Handeln innerhalb der geschichtlichen Welt des objektiven Geistes immer schon Repräsentant des Absoluten selbst. Es kam darum nicht zu jenem tiefen Gehalt der Geschichte, zu einer Auseinandersetzung zwischen Menschperson und Gottperson, kam daher auch zu keiner Gemeinschaft mit dieser absoluten Person. Der Mensch wurde von dem unpersönlichen Absoluten überwältigt und in seinem Tiefsten daher selbst unpersönlich, Vertreter bloß der „Menschheit“. Verliert sich bei Marx die Persönlichkeit an die Macht der „materiellen“ Verhältnisse, so verliert sie sich bei Lassalle an die „Idee“ ihrer Zeit. Beide enthöhlen also mit ihrem Lehrer Hegel die Individualität des konkreten persönlichen Einzelmenschen. So bleibt die Spannung unüberwunden, die Lassalles Persönlichkeit wie seine Geschichtsphilosophie charakterisiert: die Philosophie brachte es ebensowenig zu einem Ausgleich zwischen Allgemeinem und Besonderem wie die Persönlichkeit ihres Schöpfers. Denn auch in dieser wirkte ein Gegensätzliches, das von Hegel übernommene Bewußtsein, „Sohn seiner Zeit“, Vertreter seines historischen „Prinzips“, seiner Zeitidee zu sein und das in dieser unruhigen Seele lebende Wollen der selbstgesteckten Ziele aus ganzer persönlicher Willensenergie und Initiative.

## III

*Der ethische Gehalt der Lassalleschen Persönlichkeits- und Sozialidee*

Letzte Stufe der Geschichte ist für Lassalle der Sozialismus oder Kommunismus, Bezeichnungen, die noch nicht scharf auseinandergehalten werden. So lenkt der historische Prozeß teleologisch auf ein Ziel hin, in dem sich ein Ideal verwirklicht. Dieser Überzeugung huldigten auch Marx und Engels. Denn auch sie glaubten den dialektischen Gang der Klassenkämpfe in der Geschichte auf ein ideales, in der gesellschaftlichen Wirklichkeit sich durchsetzendes Ziel gerichtet, auf ein „Reich der Freiheit“, das, auf sozialistischer Produktionsweise beruhend, in einer neuen Gesellschaft die „wirklich menschliche Moral“ bietet. Jedem wird jetzt die Möglichkeit geboten, „seine sämtlichen Fähigkeiten, körperliche wie geistige, nach allen Richtungen hin auszubilden und zu betätigen“<sup>15</sup>. Aber auch hier waltet ein Unterschied ob zwischen Marx und Lassalle. Nicht nach Idealen der Menschen wird für Marx die Geschichte gelenkt, wenn sie auch Bewußtseinsideale erzeugt, die Proletarierklasse hat „nur die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen, die sich bereits im Schoße der zusammenbrechenden Bourgeoisiegesellschaft entwickelt haben“<sup>16</sup>. Lassalle dagegen sieht Ideen als selbständige Mächte in der Geschichte wirksam, die von den Menschen zu geschichtlicher Verwirklichung gebracht werden *sollen*.

Der Kommunismus der „welthistorischen“ Epoche ist nach Lassalle eine Sozialidee, die Individuum und Gemeinschaft zu beiderseitigem Rechte bringt. Ideengeschichtlich bedeutet er die Überwindung der Ideen von 1789, politisch die soziale Demokratie, wirtschaftlich die Produktion im Dienste der Gemeinschaft, ethisch ein neues sittlich-soziales Menschentum in Gemeinschaft, staatsrechtlich den neuen Sozialstaat.

<sup>15</sup> K. Marx, Das Kapital I<sup>7</sup>. Hamburg 1914, 555. Fr. Engels, Eugen Dühring, 90, 306, 317.

<sup>16</sup> K. Marx, Der Bürgerkrieg in Frankreich<sup>8</sup>. Berlin 1891, 50.



Dieser Kommunismus ist die im dialektischen Sinne notwendige Konsequenz der französischen Revolution (vgl. N. I 176 ff., 215 ff.; VI, 130, 151 ff.; G. S. II, 167 ff.). In ihrer Erklärung der „Menschen“-Rechte hatte sie zwar jedem Freiheit und Rechtsgleichheit zugesichert, der „Mensch“ war, aber sie hatte diese Freiheit und Gleichheit als eine „abstrakte“ aufgefaßt, sie hatte die einzelnen „Menschen“ atomhaft nebeneinander gestellt und sie in dieser allgemeinen Eigenart als „Menschen“ für gleich erklärt. Sollte aber die Freiheit in dieser negativen Bestimmung als „Unabhängigkeit“ gewahrt bleiben, dann mußte jeder Einzelne gegen jeden Einzelnen *seine* Unabhängigkeit sichern. Das konnte er nur durch Eigentumserwerb im Kampfe gegen die anderen. In diesem „System“ der „freien“ Konkurrenz erzeugte sich also ein ethischer „Materialismus“ egoistischer Art, der die Geisteshaltung des „Industrialismus“ kennzeichnet. Der Standesbindung war als extreme Antithese die subjektive Unabhängigkeit entgegengetreten. Das Ich gab sich, in seinen Kreis eingeschlossen, „an der Dingheit des Eigentums das Gefühl seiner vollkommenen Ichheit und deren vollendeten Selbständigkeit“. In dem neuen Begriff des individuell-atomhaften Eigentums aber barg sich wieder eine Dialektik: Es war das Objektive, an das das Subjekt sich band, es war zugleich der Gegenstand, auf den dieses Subjekt all sein Talent und all sein Wirken verwenden konnte. Dieses so begriffene Eigentum machte das Ich in der Gesellschaft der Vielen unabhängig und band es zugleich an eine unpersönlich-materielle Sache. Eine Bindung der Person war also vorhanden. Das war die „Vernunft“ im Eigentum, denn Persönlichkeit ist für Hegelsche Ethik nur wertvoll in Bindung an ein Objektives. Aber diese Bindung an eine tote Sache war zugleich die Vernichtung aller „substantiellen“, mit objektiven Werten erfüllten Sittlichkeit der geistigen Persönlichkeit. Das Eigentum machte sie nicht frei, es knechtete sie unter ein Unpersönliches. Es schuf in dieser seiner exklusiven Form als „Privat“-Eigentum zugleich den Unterschied zwischen besitzlosem Arbeiter und besitzendem Kapitalisten. Jener repräsentiert die „Subjektivität“ der Arbeit und der Leistung, dieser die Abhängigkeit

aller Subjektivität von einem Objektiven. Der Gegensatz aber, der zwischen Reichtum und Armut innerhalb der Gesellschaft freier Rechtssubjekte entstehen muß, zeigt das Ungenügen der Freiheit als reiner Unabhängigkeit und der Gleichheit als bloßer Rechtsgleichheit. Es mußte zur Forderung der Besitzgleichheit kommen, die erst wirkliche Freiheit und materielle Unabhängigkeit erzeugt. Wird der Arbeiter vom Kapitalisten „besiegt“, so zeigt dieser Sieg die Überlegenheit des sachlichen Kapitaleigentums auch über den Arbeiter als des persönlichen Erarbeiters der Sache „Kapital“, den Sieg also der Sache über den Menschen, des Objektes über das Subjekt. Eine Befreiung aus solcher Knechtschaft, eine Synthese zwischen objektiver Sache und subjektiver Arbeit kommt nur zustande, wenn im Kommunismus das Prinzip der „gleichen Berechtigung aller Personen auf gleichen Besitz“ anerkannt und durchgeführt wird und zwar wegen „der absoluten, unendlichen Berechtigung, die dies, Person zu sein, mit sich bringt“. So erfüllt der Kommunismus die ethische Doppelforderung des Hegelschen Sittlichkeitsideals: Er betont den Selbstwert der Person, ihre Rangstellung über allen Sachwerten. Er gibt ihr zugleich das Recht, über ein Objektives im Selbsterwerb des Eigentums zu herrschen. Da aber der Kommunismus als historisches Gebilde nicht „gemacht“ werden kann, sondern sich entwickeln muß, so muß Lassalle schon in der ihm vorhergehenden Stufe des Industrialismus Ansätze zu ihm erblicken. Er findet sie — „noch dunkel und unklar“ — in dem „Gedanken des Staates oder der Gesellschaft als eines organischen Ganzen“, wie auch Hegel die Gesellschaft als Vorstufe staatlicher Ganzheit gewertet und Marx im Kapitalismus die Elemente zum Sozialismus gefunden hatte. Der „Staat der objektiven Sittlichkeit“ steigt also für Lassalle aus der Gegenwart auf.

Diese dialektische Ableitung des Kommunismus aus der französischen Revolution unterbaut Lassalle später durch eingehendere ökonomische Betrachtungen. Die wirtschaftliche Grundlage der Revolution, ihre Bedeutung für das Aufblühen der kapitalistischen Wirtschaftsform der freien Konkurrenz, die in ihr aufstrebenden sozialen Klassengegensätze, namentlich die Geburt des Proletariats aus



dem tiers état der Bourgeoisie, füllen die dialektische Formel mit geschichtlichem Inhalt, ohne sie aber preiszugeben. Auch die später reifende Gemeinschaftsidee lag im Keime in diesen Jugendbetrachtungen des Hegelianers.

Die Sozialidee Lassalles ist nicht nur in ihrer geschichtlichen Verwirklichung das dialektische Gegenstück zur kapitalistischen Zersplitterung, sie bildet auch deren *ethischen* Gegensatz. Denn das bloße Erwerbsinteresse, das die liberale bürgerliche Gesinnung zur „gemeinsten Privatgesinnung“ stempelte, sie für alle sozialen und geistigen Güter, „die über den Quark des Privatbesitzes hinausgehen“, stumpf und die Gewissen käuflich machte, zeigt, wie wenig der „dritte“ Stand seinen Anspruch, die Sache der „Menschheit“ zu vertreten, erfüllte. Er hat eine ganze Menschenklasse seinem Egoismus, seiner selbstischen Standes- und Interessensolidarität, die er fälschlich als „Brüderlichkeit“ gepriesen hatte, geopfert und in immer größere Verelendung hinabgestoßen (N. IV, 152 f.; G. S. II, 171 ff.). Der Individualismus führt im „Arbeiterkommunismus“ zur „menschlichen Solidarität“, die durch ein zweifaches Band die Einzelnen an die Gemeinschaft schließt, durch das Bewußtsein der „sittlichen Brüderlichkeit“, dadurch daß „wir Menschen sind, Brüder, Söhne, desselben Geschlechts“, und durch das Band des gemeinschaftlichen Interesses, das das Gedeihen des Einzelnen von dem der Gesamtheit abhängig macht (N. VI, 114 ff., 154).

Im Gegensatz zu Marx, der nach Aufgabe seiner ursprünglichen, an Hegel orientierten Rechtsstaatsidee im *Wesen* des Staates nur mehr Klassenherrschaft sah und zur staatslosen Gesellschaft gelangte<sup>17</sup>, hat Lassalle Hegels sittliche Staatslehre beibehalten. Denn die Form, in der sich sein Sozialideal Wirklichkeit gibt, ist der soziale *Staat* der kommenden Geschichtsperiode. Der liberale Rechtsstaat der Bourgeoisie ist, wie jeder bisherige Staat, nur Klassenstaat, Machtinstitution im Interesse der herrschenden Klasse. Darin waren Lassalle und Marx einig (N. VI, 94 ff., 119). Diesen Staat verspottete Lassalle bekanntlich (G. S. II, 195 f.) als „Nachtwächteridee“, er sollte

<sup>17</sup> Zu dieser Entwicklung s. *meinen* Sozialismus als sittliche Idee, 113 ff., 127 ff.

ja nur erworbene Besitz- und Vormachtrechte bewachen. Aber wenn er „Raub und Einbruch“ verhütete, so ließ er doch faktische Ungleichheit, ja rechtlose Ausbeutung der Nichtbesitzenden in seinen Grenzen zu. „Menschheits“-Staat war er nicht und darum „tiefe Unsittlichkeit“, Egoismus, nicht Sozialismus, und nicht Hegels<sup>18</sup> „Wirklichkeit der sittlichen Idee“.

Aber schon dem jugendlichen Revolutionär war der echte Staatsgedanke mehr gewesen als Schutzinstitution, er war ihm durch Hegel als „die leibhaftige Existenz, Realität des objektiv Allgemeinen, des Begriffs der Idee“ aufgegangen. In den Dienst der Verwirklichung dieser Idee stellt sich das Ethos des wahren Staatsmannes (N. I, 174, 181). Und dieses Staatsideal ist, erfüllt mit den Forderungen der Zeit, auch des Mannes Ziel geblieben, ja grundlegend für seine politische Agitation geworden (G. S. II, 196 ff.). Aus ihm ist die Begriffsbestimmung der „sittlichen Idee des Arbeiterstandes“ ebenso entstanden wie die berühmte Darlegung des sittlichen Staatszweckes im „Arbeiterprogramm“. Ein „sittliches Ganzes“, ruhend auf der „Solidarität der Interessen, der Gemeinsamkeit und der Gegenseitigkeit in der Entwicklung“, soll der Staat werden. In diesem endgültigen Staatsgebilde wird kein bloßes Klasseninteresse mehr zur Staats-sache erhoben, sondern die „Erziehung und Entwicklung des Menschengeschlechtes zur Freiheit“. Allen Gliedern wird „eine Summe von Bildung, Macht und Freiheit“ gewährt, die sie als Einzelne nie erreichen können. Nach dieser seiner „eigentlich sittlichen Natur“ wird der Staat zum Kulturstaat, der „die menschliche Bestimmung, d. h. die Kultur“ sich zum Ziele setzt.

Von dieser staatsphilosophischen Grundüberzeugung her erhalten erst die politischen Einzelforderungen des Arbeiterführers an den Staat der Gegenwart ihren tieferen Sinn. Zunächst erklärt sich hieraus die bei Lassalle keineswegs erstmalig auftretende<sup>19</sup> Forderung des Staatskredits für Arbeiter-Produktivgenossenschaften. Wohl gaben

<sup>18</sup> Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, 195.

<sup>19</sup> Oncken, a. a. O. 289 f.



diese Ansprüche an den Staat dem Agitator willkommenes Material, aber sie waren im ganzen seiner Staatsanschauung doch mehr als dies. Der Zweck der „freien, individuellen Arbeiterassoziationen durch die helfende Hand des Staates“ war der, den Arbeiter zu seinem eigenen Unternehmer zu machen. Sie sollten die Scheidung zwischen Arbeitslohn und Unternehmergeinn und damit den Arbeitslohn selbst aufheben. An dessen Stelle tritt der Arbeitsertrag selbst als Entgelt der ganzen geleisteten Arbeit. Damit wird „jenes eherne und grausame Gesetz“, das in der privatkapitalistischen Wirtschaftsform unaufhebbare Lohngesetz unwirksam, nach dem der Arbeitslohn immer nur den notwendigen Lebensunterhalt gewährt, „der in einem Volke gewohnheitsmäßig zur Fristung der Existenz und zur Fortpflanzung erforderlich ist“. Weder über noch unter dieser Grenze kann sich der Lohn für längere Zeit bewegen. Dieses Gesetz aber macht die Arbeiter zur „Klasse der Enterbten“. Aus dieser Enterbung den Arbeiter zu befreien, ist der letzte Sinn der Produktivgenossenschaften. Da aber die Arbeiter nicht die Mittel haben, sie zu errichten, so muß der Staat diesem Sinn Wirklichkeit geben durch die Gewährung der notwendigen Geldmittel. Dadurch unterscheiden sich die staatlich kreditierten Genossenschaften von denen, die auch Lassalles liberaler Gegner Schulze-Delitzsch forderte, und die auf der „individuellen Selbsthilfe“ der Arbeiter, nicht auf der „sozialen Selbsthilfe“, d. i. der Unterstützung der Arbeiterforderungen durch das „soziale Wesen“ Staat aufbauten. Diese soziale Hilfe ist erst die reale Voraussetzung für jegliche Selbsthilfe. Sie ist „vollkommen natur- und rechtmäßig, vollkommen legitim“, und von den Arbeitern „gerechterweise“ gefordert, weil der heutige Staat, wie Lassalle ausrechnet, mit der „großen Assoziation der arbeitenden Klassen“ identisch ist. So weiß Lassalle seine Genossenschaftsidee in seine Auffassung vom Sinn des Staatsganzen einzubauen. Der Staat erfüllt durch die Ermöglichung der „Selbsthilfe und Selbstentwicklung“ seine Aufgabe der Entwicklung der Freiheit (vgl. G. S. III, 58—92; IV, 48 ff.; N. VI, 271 ff., 347, 355 f.). Das Machtmittel aber, um den heutigen Staat zur Erfüllung dieser seiner „Pflicht“ zu zwingen,

ist das allgemeine Wahlrecht, das der Politiker Lassalle von hier aus in den Rahmen seiner Staatstheorie stellen konnte.

Doch das Endziel, den „Kommunismus“, stellen die Produktivassoziationen nicht dar. Diese waren für Lassalle Mittel, für die er zuletzt, wie für das Wahlrecht, Bismarck zu gewinnen suchte, und dessen Sympathie sie wenigstens gewannen, aber sie waren nicht letzter Zweck. Wenn er daher im „Offenen Antwortschreiben“ (G. S. III, 72 ff.) den Vorwurf des „sogenannten Sozialismus und Kommunismus“ von sich abzuwälzen suchte, so war das lediglich Taktik der Verteidigung, nicht Wahrheit. Rodbertus, den Lassalle trotz aller Bemühung für die ganze Idee nicht zu gewinnen vermochte, enthüllte er diese Wahrheit in nackten Worten: „Daß Grund- und Kapitaleigentum abzulösen ist — das ist eben, seitdem ich ökonomisch denke, der innerste Kern meiner Ansicht... Freilich darf man das dem Mob<sup>20</sup> heute noch nicht sagen, und ebendeshalb habe ich es in meiner Broschüre sehr vermieden“. Als Anfang dieses das Kapitaleigentum ablösenden Sozialismus, der „mit der Konsequenz des sich selbst entwickelnden Lebens“ vielleicht erst in einem halben Jahrtausend eintreten wird, haben die Genossenschaften dem Sozialtheoretiker stets gegolten. Sie als alleinige Forderung, nicht als „Übergangsmaßregel“ hinzustellen, bot dem Taktiker die Möglichkeit, den Arbeitern „irgendein Wie und Wo“ zu zeigen, nach dem sie „nicht mit Unrecht“ verlangten (N. VI, 329, 356; G. S. III, 244 f., 266 f.; V. 299 f.).

Die positive Staatswertung läßt den Staatssozialisten Lassalle auch für den Wert des *Nationalen* Verständnis gewinnen. Auch hier unterscheidet er sich von Marx, dem Nation und Machtstaat dasselbe bedeuteten. Der deutsche Sozialist und der nach England Verbannte verstanden sich nicht. Bezeichnend für die beiderseitige Stimmung ist auf der einen Seite die Ironie, mit der die Gattin von Karl Marx an Lassalle über Deutschland, die „mater dolorosa der Poeten“, spottet, dessen Verhältnisse sie „eher anwidern als anlocken“, und dem gegenüber sie keine Vaterlandsliebe mehr aufbringen kann; auf

<sup>20</sup> D. h., nach Oncken, a. a. O. 290, der „Masse der Urteilslosen“.



der anderen Seite Lassalles treuerherzige Mahnung an Marx, sich nicht zu „veranglisieren“, ein „deutscher Revolutionär“ zu bleiben, der für Deutschland wirken will und muß (N. III, 354, 249 f.). Ein kleinlicher Nationalist, ein „Nationalitätsprinzipier“ aber ist Lassalle nie gewesen. Politisch trat er 1859 (G. S. I, 60) für eine groß-deutsche Demokratie nach Österreichs Vernichtung ein. Die „deutsche Einheit“, die „nationale Wiedergeburt Deutschlands“ ist auch seiner Sehnsucht Ziel gewesen, mochte er immerhin seine eigenen demokratisch-revolutionären Absichten in diese Sehnsucht einschließen (G. S. I, 217 ff.). Nationale Selbständigkeit und demokratische Staatsverfassung der großen Kulturnationen bedingten sich für ihn gegenseitig in „innerem, begrifflichem Zusammenhang“: Demokratie, d. i. „Autonomie, Selbstgesetzgebung nach innen“ ist nur möglich, wenn diese Selbstgestaltung eines Volkes vom Ausland unabhängig ist. Sie selbst aber „wurzelt in dem Recht des Volksgeistes auf seine eigene geschichtliche Entwicklung und Selbstverwirklichung“. Und nur wo solcher Volksgeist nach kulturhistorischer Entfaltung strebt, ist das Recht auf nationalstaatliche Existenz gegeben (N. VI, 339; G. S. I, 31 ff.).

Auch in dieser Stellungnahme zu Demokratie und Nation spricht der Jünger des deutschen Idealismus *Fichtes* und *Hegels* (vgl. G. S. VI, 57, 74 f., 102, 143). Die Entfaltung des „Volksgeistes“ im Nationalen hatten ja beide vertreten. Die Forderung eines „wahrhaften Reiches des Rechtes ohne Aufopferung der Mehrzahl der Menschen als Sklaven . . . für Freiheit, gegründet auf Gleichheit alles dessen, was Menschengesicht trägt“, hatte Fichte an den Demokraten Lassalle weitergegeben. Fichte und Hegel gaben so Lassalle die geschichtsphilosophische Formel von dem Inhalt der Geschichte als der freien Selbstverwirklichung eines nationalen Geistes. Dieser Idealismus, der ihn Fichte und Hegel näherte, mußte ihn zugleich vom Marxschen Realismus<sup>21</sup> entfernen. Marx sah nur den in allen Ländern geknechteten Proletarier, dem allein die internationale Ver-

<sup>21</sup> Über die abweichende Stellung von Marx zu Lassalles Forderung des vollen Arbeitsertrages s. übrigens *meinen Sozialismus* als sittliche Idee, 134 ff.

einigung helfen konnte. Der deutsche demokratische National- und Kulturstaat blieb Lassalles idealistisches Ziel. Das „Deutsche“ galt ihm als ideales Kulturgut. Richard Wagners Musik gab ihm eine Ahnung von dem „germanischen Genius in seiner reinen GröÙe“ (N. V, 25 f.). Friedrich der Große „in seiner Auflehnung gegen alle historischen Machtverhältnisse“ begeisterte den Revolutionär zugleich als Vertreter der Aufklärung, „der zum Selbstbewußtsein gekommenen Überlegenheit über die Welt seiner Überlieferung“. Lessing ist ihm nicht nur Repräsentant des aufgeklärten „lebendigen Selbstbewußtseins in Literatur, Kunst, Religion, Ethik, Geschichte“, sondern auch der „deutsche Genius“, der Geschichte nicht nur kritisiert, sondern als Entwicklung des Selbstbewußtseins versteht (G. S. VI, 161 ff.). Den „Volksgeist“ hat Lassalle nicht nur auf sein Rechtsbewußtsein hin untersucht, er versuchte auch die nationale Philosophie der Völker aus ihm zu verstehen und kam dabei zur Höchstwertung deutschen Denkens (G. S. I, 35; VI, 118 ff., 135 ff.). Denn in den großen Philosophen wirkte für ihn das „Volksgeistige“. Kant, Fichte, Hegel werden ihm so zu Idealtypen deutscher Geistigkeit. Kant ist ihm der „titanische“, faustische Geist, der die Gegenständlichkeit der Objektwelt auflöste durch Aufweis der Überlegenheit des Selbstbewußtseins. Kant „entgötterte“ damit die Welt und gab dem menschlichen Selbstbewußtsein die Schöpferkraft — ein Gedanke, der den Verehrer der humanistischen Idee, den wir in Lassalle fanden, begeistern mußte. In Fichte baute der deutsche Geist die Welt wieder auf, indem er sie aus dem Selbstbewußtsein hervorgehen ließ. Der Fichteschen Tatnatur aber war letzter Zweck alles Denkens der Zukunftsstaat, wie er vom deutschen Volksgeist als Menschheitsideal heraufgeführt werden sollte. So stellt sich in Fichte die Eigenart des deutschen Denkens, Politik und Metaphysik zu verbinden, am reinsten dar. Aus dem Denken erbaut der deutsche Mensch auch als politischer das Sein. Wenn also das Lassalle-Fichtesche Staatsideal im deutschen Volke verwirklicht wird, dann kommt darin der deutsche Volksgeist zu seiner Vollwirklichkeit. Die neue Gemeinschaft trägt dann den Stempel des Deutschtums.



Das Ziel dieser in staatlicher Form sich darstellenden Gemeinschaft ist die Realisierung der „*Freiheit*“. Aber diese ist für ein an Hegel geschultes Denken die „substantielle“, die an die Gemeinschaft und deren Werte sich gebunden weiß. Lassalle scheidet sie von aller bloß selbstischen und daher unpersönlichen „Willkür“ als persönlichen „Willen“, der die „absoluten Wesenheiten des Geistes“ selbstbewußt bejaht (N. I, 120 f., 217; G. S. IX, 321 f., 399). „Selbstverantwortlichkeit“ kann daher noch kein genügender ethischer Wert sein. Denn wenn ich nur meide, was der Gemeinschaft schadet und nicht positiv „alle meine Energie und Kraft“ einsetzen *muß*, „um mit meinem ganzen Können für dieses Objektive, Allgemeine zu wirken“, dann bleibe ich doch als bloßer Einzelner außerhalb der Gemeinschaft, eine „isolierte Punktualität“. So ist *Persönlichkeit* nur das in Gemeinschaft und ihren Wertkosmos verflochtene, von ihm „erfüllte“, für den Gemeinschaftsgeist sich opfernde und wirkende Individuum (vgl. N. I, 120 f., 125, 170, 173, 181). „Solidarität in der Freiheit“ (G. S. V, 51 f.) ist das ethische Ideal für Persönlichkeit und Gemeinschaft.

Aber diese Bestimmungen bleiben rein formal, wenn nicht die in der Gemeinschaft aufgehenden Werte, denen Persönlichkeit in dienender Freiheit sich erschließen soll, inhaltlich bestimmt werden. Sie können verschiedenste Gehalte aufnehmen. Lassalle spricht gelegentlich von der „echten, freien, schönen Menschlichkeit“, die man als Individualität leben kann, wenn auch der Staat es noch für die Gesamtheit hindert (N. IV, 134). Er wertet auch Schmerz und Leid als Führer zur Höhe wahren Menschseins (N. V, 50). Aber über den Inhalt dieses Wertideals, das ihn wieder als humanistischen Menschenverehrer verrät, hat er wenig gesagt. Doch sehen wir aus seinen Briefen wenigstens, wie er über die sittlichen Werte von Liebe, Ehe und Frauentum gedacht hat. Er war auch hier der leidenschaftliche Willensmensch, der ein unbedingtes Aufgehen der Frau in des Mannes Willen verlangte (vgl. N. I, 137; II, 157, 161 f.; IV, 375). Eine gelegentliche Bemerkung über das Verhältnis von Mann und Frau zeigt, daß er den Mann höher wertet als

die Frau, deren Blick im einzelnen verhaftet bleibt (N. IV, 134). Wenn aber Lassalle seinen Hegelschen Sittlichkeitsbegriff der Hingabe an das Allgemeine zur leidenschaftlichen Verführung des Weibes benutzt, wenn er dazu noch den Gattungsbegriff Mensch nach Feuerbachs Vorbild auch hier mit „Gott“ gleichsetzt, um in der hingebenden geschlechtlichen Liebe einen „religiösen“ Akt zu sehen, so entwürdigt er nicht nur die zuchtvolle Hegelsche Ethik zur Förderung der Unzucht, sondern in frivoler Weise auch das Wesen der christlichen Religion, da er in Christus das Vorbild der Hingabe des Einzelnen an die Gattung sieht, das er nun zum Zwecke sinnlichen Genusses gebrauchen möchte (N. I, 141 ff.). Auch seine von augenblicklicher leidenschaftlicher Erregung freien theoretischen Erörterungen über „freie Liebe“, über das Recht des Weibes auf die „freie unbedingte Hingabe an die Macht der Liebe“, die ihm die „Reinheit des Weibes“ bedeutet (N. I, 347 ff.; IV, 13 ff.), sind trotz aller Verkleidung in Hegelsche Terminologie Freigabe des sinnlichen Genusses. Daß aber Lassalle bestimmten Frauen gegenüber auch Achtung und Beherrschung an den Tag legen konnte (N. II, 158; IV, 276), auch das zu sagen verlangt die historische Gerechtigkeit. Dafür spricht auch sein ohne Frage opfervolles Eintreten für Sophie Hatzfeldt, der er die eigenen Interessen in weitestem Umfang zum Opfer brachte<sup>22</sup>.

Persönlichkeit, Gemeinschaft, Staat steigen im Entwicklungsgang der Geschichte als objektive Werte auf. Ihr Wirklichwerden ist identisch mit der Entfaltung der „Freiheit“. Sie ist also das Ziel der Geschichte als der „sich stufenweise vollbringenden Entwicklung der Vernunft und der Freiheit“ (G. S. II, 259). Wenn für Lassalle die Freiheit „ewig den Schlußstein aller wahren Philosophie“ (G. S. VIII, 685) bildet, dann war diese „wahre“ Philo-

---

<sup>22</sup> Das glaubt der Kenner seiner Lebensschicksale auch ohne sein ausdrückliches Geständnis (N. IV, 357). Vgl. jetzt die schönen und würdigen Ausführungen von G. Mayer über das Verhältnis Lassalles zur Gräfin, über das man erst nach Entdeckung der Korrespondenz endgültig urteilen kann. Einführung zu N. IV, 4 ff., 14 ff., 22 ff.



sophie der deutsche Idealismus. Hatte doch *Kant*<sup>23</sup> das Reich der moralischen Freiheit in der Geschichte sich verwirklichen sehen. Für *Fichte*<sup>24</sup> war der „Zweck des Erdenlebens der menschlichen Gattung: alle seine Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einzurichten“, und die Freiheit war ihm die Tat dieser Gattung selbst. *Hegel*<sup>25</sup> endlich erfaßte die Geschichte als „den Entwicklungsgang der sich verwirklichenden Idee ... und zwar der Freiheit, welche nur ist als Bewußtsein der Freiheit“. Die in der Geschichte zum Dasein strebende Freiheit ist für den Idealismus wie für Lassalle identisch mit der in all ihren Beziehungen entwickelten menschlichen Gemeinschaft, der „Menschheit“, von der Lassalle immer wieder redet. Dann aber stellt sich in der Ethik das nämliche Problem, das schon die Hegel-Lassallesche Geschichtsmetaphysik aufwarf, das Problem der Individualität, jetzt in ihrem ethischen Selbststand betrachtet.

Die Individualität kann auch hier nur Vertreter eines Allgemeinen sein, „Mensch“ schlechthin. Dann hat sie aber nichts Eigenes mehr, dann ist der Mensch nur „Exemplar“ der Gattung. Dann bleibt schließlich nur die Marxsche Forderung<sup>26</sup> übrig, alle Eigenkräfte der Individuen nur als gesellschaftliche Kräfte zu erkennen und zu organisieren und damit die Besonderheit der Persönlichkeit in die Allgemeinheit der Gattung aufgehen zu lassen. Hegel betont zwar das Recht und den Wert des Besonderen<sup>27</sup> gegenüber dem objektiven Geist, dessen Auswirkung das Besondere ja nur ist; er kann ihm aber dieses Recht schließlich doch nicht lassen, weil es in sich selbst kein metaphysisch selbständiges Sein und außerhalb des Allgemeinen kein ethisches Sonderrecht hat. Ebenso wenig kann Lassalle die Individualität gegenüber der Menschheit retten. Wer

<sup>23</sup> Vgl. *Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Ausg. Vorländer. Leipzig 1919, 108 ff.

<sup>24</sup> *Fichte*, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Ausg. Medicus. Leipzig o. J. IV, 401, 458.

<sup>25</sup> *Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Ausg. Lasson. Leipzig 1920, IV, 938.

<sup>26</sup> Liter. Nachl. von Marx, Engels und Lassalle I, 424.

<sup>27</sup> *Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, 350.

nur das Allgemeinmenschliche als Wert ansieht und in ihm allein auch schon den Wert des individuellen Personseins gegründet sieht, der verliert zugunsten der „Humanität“ den sittlichen Wert der Individualität, dem schwindet zugleich die sittlich besondere Einzelpersönlichkeit vor einer Gesellschaft lauter Gleicher, in der sie nur Exemplare sind, nicht aber besondersartige, in eben dieser Besonderung ein Ganzes aufbauende und ihm dienende Glieder. Dann wird der Sozialismus doch das, was er gerade bei Lassalle nicht sein wollte, Individualismus, dem die Einzelnen nur Vertreter des Menschentums sind, nicht aber sich gegenseitig der Gemeinschaft der Menschen in ihrer Individualität eingliedernde und so aus dem sittlichen Bewußtsein der Verbundenheit Gemeinschaft schaffende Sonderpersönlichkeiten als verschiedenartige Träger besonderer, einmaliger Wertqualitäten. Erst so ist echte Solidarität, die nicht mehr auf Interesse fußt, gegeben. Erst so bleibt der Abstand von Person zu Person gewahrt, der in der Persongemeinschaft da sein muß, wenn sie Gemeinschaft von „Personen“ sein soll, die in sich selbst selbständige Werte darstellen. Aber so ist auch sittliche Gemeinschaft erst möglich, die auf der sittlichen Beziehung der Ehrfurcht und Achtung voreinander, doch auch auf Vertrauen, Lieben und Dienenwollen von Person zu Person gründet. So erhebt sich auf sittlichem Grund jenes untrennbare Zueinanderstehen, jene nicht mehr zweckhafte Gegenseitigkeit und Verbundenheit der Persönlichkeiten, die sie in ihrem Eigensein und Eigenwert wahrt und doch alle zu jener Wechselseitigkeit des Miteinanders und Füreinanders zusammenschließt, die das sittliche Wesen der Gemeinschaft ausmacht. Sie ist aber nur möglich auf Grund einer personalistischen, nicht aber einer monistischen Metaphysik, wie sie in Hegels Geistlehre und ebenso in Lassalles und Marxens Lehre von der Verbundenheit aller in der einen „Menschheit“ vorliegt. Ein solcher Menschheits-Begriff muß die individuelle Sonderart des Menschen übersehen. Er muß alle als eine bloße Kollektiveinheit fassen, deren Teile nicht verschiedenartige, in ihrem Zusammenwirken erst ein „Ganzes“ bildende Glieder, sondern gleichartige Stücke in einem



bloßen Zusammensein sind. Der Mangel des Lassalleschen Gemeinschaftsbegriffs wird deutlich, wenn Lassalle die Freiheit als „verklärte Notwendigkeit“ in der Auswirkung „unseres eigenen Begriffs“ sich verwirklichen sieht, denn hier (N. I, 121) ist nicht die ethische Schicksalhaftigkeit des eigenen individuellen Wertwesens gemeint, sondern die Notwendigkeit, einem Allgemeinen, das in dieser seiner Alleinigkeit das Besondere zerstört, Wirklichkeit zu geben, dem Gattungshaften, das wir mit allen teilen. Dieses aber kann weder eine Individualität persönlichen Eigenseins begründen, geprägte, auf dem Grunde der Individualität sich entwickelnde lebendige Form des Menschseins, noch kann es lebendige Gemeinschaft des Gebens und Empfangens bewirken, da diese gerade nicht das Gemeinsam-Gleiche des gattungsmäßigen Menschseins voraussetzt, sondern das Verschiedene menschlicher Individualitäten. In die Gattung „Menschheit“ sind wir alle schon faktisch eingeschlossen, zur Solidarität menschlicher Gemeinschaft kommt es nur in dem freien Dienenwollen von Individualität zu Individualität.

Wenn aber nicht einmal das dem Menschen als Gattungsexemplar zukommende Menschsein, seine allgemeine Menschen-Würde, gewahrt ist, dann erhebt sich das ethische Bewußtsein gegen diese Mißachtung seiner elementarsten Forderung. Eben die Verachtung des Menschseins wollten Lassalle und Marx mit ihrer sozialistischen Kritik treffen, konnten aber doch nicht bis zu dem tieferen Problem der Gemeinschaft auch der Individualitäten vorstoßen.

Von der „Menschheit“ als der Gemeinschaft gleichberechtigter Individuen sah Lassalle den Proletarier ausgeschlossen. Dieses Ausschlusses wegen war der Arbeiter noch kein „sittlicher“ Mensch im Hegelschen Sinne des Gemeinschaftswesens. Der Begriff des Proletariats ist bei Lassalle zutiefst weder ein ökonomischer noch ein sozialer, sondern ein ethischer und, im Ganzen einer ihn als Notwendigkeit begreifenden Geschichtsphilosophie, ein metaphysischer zugleich. Der Proletarier hat keinen Besitz, der der Bourgeoisie höchster Wert geworden ist, darum ist er in der heutigen Gesellschaft

und ihrer Wertskala „nichts“, „wertlos“. Doch diese materielle Besitzlosigkeit schließt ihn zugleich vom „geistigen Dasein“ aus, denn er braucht alle Kraft und Zeit zur Fristung seines bloßen Lebens (N. I, 215 f., 170 f.). Im Wirtschaftsgetriebe hat er keine leitende Stellung, denn es fehlt ihm zum „Glücksspiel“ der kapitalistischen Produktion der „Einsatz“, das Kapital. Darum gilt er nicht als Mensch, er wird eine tote Sache, mit der man rechnet, arbeitet, profitiert, die man wegwirft, wenn man sie nicht mehr braucht, die man vermehrt, wenn man ihrer benötigt. So ist er „Ware“ geworden. Man sieht nur noch ein Unpersönliches an ihm, „die“ Arbeit, die für den Kapitalisten abstrakt außer seinem Menschsein existiert, und die er als Faktor in Rechnung setzt. Der Arbeiter ist also als Mensch „totes Arbeitsinstrument“, aus dem man Kapital machen kann. Lassalles Anklagen (G. S. III, 205; V, 61 ff., 65, 270 ff., 288) stimmen überein mit der Marx-Engelschen Zeichnung des Arbeiters, der nur als „Zubehör der Maschine“<sup>28</sup> gewertet wird.

In dieser ethischen Gesellschaftskritik liegt das sittliche Verdienst des Sozialismus. Die Versachlichung der Menschenpersönlichkeit, ihr Ausschluß aus der Gemeinschaft, sind die berechtigten Anklagen gegen die mechanisierte Gesellschaft, die den Menschen nur als Mittel für Sachzwecke wertet und eine ganze Klasse von den Geistesgütern trennt, die höher sind als Arbeit an wirtschaftlichen Erfolgen. In der Sehnsucht nach Persönlichkeit in geistiger Gemeinschaft liegt die ethische Wirksamkeit des sozialistischen Ideals bis heute begründet.

„Unmenschlich“ sind für Lassalle die Lebensbedingungen innerhalb des Industrialismus geworden. Aus diesem *ethischen* Grunde verlangt er eine andere, menschliche Wirtschaftsform (G. S. V, 80, 280 ff., 311). Die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse *können* geändert werden, weil die ökonomischen Kategorien nicht unveränderlich ewig, sondern geschichtlich veränderlich sind (G. S. V, 288; N. VI, 139). Lassalle hatte schon früh die geschichtlich verschiedenen Eigentumsformen erkannt (N. I, 126 ff., 215 ff.),

<sup>28</sup> Marx-Engels, Das Kommunistische Manifest<sup>8</sup>. Berlin 1912, 32.



er hat später in dem gern erwähnten (N. III, 381, VI, 298) § 7 des „System der erworbenen Rechte“ die immer größer werdende Verengung der Sphäre des Privateigentums, die „fortschreitende Verminderung des Eigentumsumfangs“ in der Geschichte aufgewiesen (G. S. IX, 390 ff.). Dieser Möglichkeit der Veränderung der privatkapitalistischen Eigentumsform tritt eine sittliche Forderung zur Seite: Die Eigentumsform *soll* um der „Gerechtigkeit“ willen geändert werden (G. S. III, 234, IV, 47) — eine ganz unmarxistische Überlegung, die aber sowohl der aktiven Willensnatur als der gegen das notwendige Müssen des historischen Materialismus sich sperrenden Geschichtstheorie Lassalles entspricht<sup>29</sup>.

Das kapitalistische Wirtschaftssystem ist, wie für Marx und Engels, auch für Lassalle von einem Widerspruch durchzogen, der zu dessen Überwindung führen muß: der gemeinsamen Produktion steht die individuelle Distribution gegenüber. Die Arbeiter, die in gemeinsamer Arbeit das Produkt hergestellt haben, erhalten es nicht, es wird individuelles Eigentum des Unternehmers. Der natürliche Ertrag der Arbeit, das Produkt, kommt also an den „falschen Empfänger“. Der Arbeiter erhält nur einen Lohn, der ihn nach dem ehernen Lohngesetz verelenden läßt. Die vom Unternehmer geleistete geistige Arbeit kann den Unternehmergewinn nicht rechtfertigen, denn dieser ist „nur ein winziges, winziges Teilchen des heutigen Unternehmereinkommens“. Da die menschliche Arbeit auch für Lassalle die einzige Wertquelle ist, so will er zwar für wirklich geleistete Unternehmerarbeit einen „Arbeitslohn“ anerkennen, aber dieser ist in dem „Kapitalprofit“ einbegriffen. Und zudem leistet der Unternehmer in vielen Unternehmungen, namentlich den Aktienunternehmungen, gar keine leitende Arbeit. So ist

<sup>29</sup> Lassalle kennt nur ein einziges „Naturgesetz“ der Wirtschaft, „daß nur durch die Teilung der Arbeit die Produktion immer ergiebiger und billiger wird.“ Aber wie er stets zu unterscheiden wußte zwischen Natur- und Sozialgesetzen, so ist ihm auch dieses Gesetz kein eigentliches „Natur“-Gesetz, sondern, weil es dem Reiche des Geistes angehört, ein „soziales Naturgesetz“. Nur seiner notwendigen Wirksamkeit wegen kann es zu den Gesetzen der materiellen Natur in „Parallele“ gesetzt werden (G. S. V, 289 f.).

der Unternehmerge Gewinn nur „Eigentum an *fremdem* Arbeitsgewinn“, und die soziale Frage ist nichts anderes als die Frage, „ob das Privateigentum an fremder Arbeitskraft fortexistieren soll“ (N. VI, 309; G. S. V, 24 f.; IX, 398).

Da in der kapitalistischen Wirtschaftsordnung das Mein und Dein nicht mehr durch persönliche Arbeitsleistung, sondern durch „rein objektive Bewegungen der Gesellschaft als solcher“ bestimmt wird, wie Lassalle am Beispiel der Börse und ihrer Abhängigkeit von Politik und journalistischen Meinungen zeigt, so ist das Eigentum „Fremdtum“ geworden. Auch dadurch hat es allen persönlichen Charakter verloren, daß es nicht mehr persönlicher Nutznießung dient, sein Wert vielmehr in „der Disponibilität und seiner Fähigkeit zu *troc* und Umsatz, zur Veräußerung“ gefunden wird (N. III, 380). Wegen dieses Einflusses der Gesellschaft auf die Eigentumsgestaltung kann man schon in der heutigen Wirtschaftsform einen „Sozialismus“ entdecken, wenn man damit „die Verteilung des Privateigentums von Gesellschaft wegen“ versteht. Aber das ist nur ein „anarchischer Sozialismus“. Der Sozialismus der Zukunft hebt das durch fremde Arbeitskraft entstandene „Privat“-Eigentum auf, doch nicht das Eigentum als solches, er behält es in der Form des „auf die Arbeit gegründeten Eigentums“ als „*Arbeitseigentum*“ bei. Dazu bedarf es einer neuen Produktions- und Verteilungsordnung.

Diese neue Ordnung verlangt, „die ohnehin gemeinsame Arbeit der Gesellschaft auch mit den gemeinsamen Vorschüssen derselben zu betreiben, und den Ertrag der Produktion an alle, die zu ihr beigetragen haben, nach Maßgabe dieser ihrer Leistung zu verteilen“. Die Leistung eines jeden wird nun allen und die aller jedem zugute kommen. Der Widerspruch ist aufgehoben: der Mensch arbeitet nicht nur, wie er es heute tut, tatsächlich gesellschaftlich (N. VI, 259. G. S. V, 78 ff.), die Gesellschaft ist ihm auch verpflichtet wie er ihr.

So stellt sich die sozialistische Wirtschaftsform in den Dienst des sittlichen Wertes, der Lassalle als der höchste galt, der Gemeinschaft



der Einzelnen, die als „Menschen“, als „freie“, nicht mehr versachlichte Persönlichkeiten füreinander arbeiten und die selbsterworbene Arbeitsfrucht genießen. Das „Schicksal“ ist überwunden, „welches Ball spielt mit der vermeintlichen Freiheit des auf sich angewiesenen Einzelnen“. Weil man „das Gemeinsame und Solidarische“ berücksichtigt, darum sind die gesellschaftlichen Zusammenhänge nicht mehr die „rohe Naturmacht“, die den Menschen dem „Zufall“ anheimgeben. „Zurechnungsfähigkeit, Selbstverantwortung und Freiheit der Einzelnen“ in den Grenzen der Gemeinschaft ist jetzt gesichert (G. S. V, 57 ff.). Der Mensch arbeitet und genießt sein Arbeitseigentum nun als Gemeinschaftswesen und als Persönlichkeit. Jetzt wird erst das Wesen des „Arbeiters“ anerkannt, das Lassalle im Arbeiterprogramm (G. S. II, 186) gezeichnet hatte: „Arbeiter sind wir alle, insofern wir nur eben den Willen haben, uns in irgendeiner Weise der Gesellschaft nützlich zu machen.“ Die Leistung für die Gemeinschaft ist also oberster Maßstab für die Bemessung des Wertes der Arbeit und des Ertragsanteils an ihr. In diesem „Arbeiter sind wir alle“ liegt der sittliche Gedanke der Verpflichtung eines jeden für seine Gemeinschaft, liegt zugleich auch die Anerkennung der Wertdifferenzen der einzelnen Arbeitsleistungen. Der Besitzkommunismus der „gleichen“ Anteile ist durch diese Hervorkehrung der verschiedenwertigen Arbeit wie auch durch den Begriff des Arbeitseigentums abgetan.

Die neue Sozialidee ist das „Prinzip“ des Arbeiterstandes. Dem Proletariat hat Lassalle daher eine besondere sittlich-soziale Kulturmission zugeeignet. Es ist die „Vorhut der Menschheit“. Denn ihm fällt als dem „Felsen, auf welchem die Kirche der Gegenwart gebaut werden soll“, die Aufgabe zu, Führer der ganzen Gesellschaft zu werden und seine „Idee“ in ihr durchzusetzen. Das ist die „hohe weltgeschichtliche Ehre“ und zugleich der „hohe sittliche Ernst“ der Arbeiterbewegung. Da der Arbeiterstand nicht nach eigenen Standesvorrechten strebt, so ist seine Sache „die Sache der gesamten Menschheit, seine Freiheit die Freiheit der Menschheit selbst, seine Herrschaft die Herrschaft aller“ (G. S. III, 267; vgl. II,

186 f.). In dieser Zueignung der Befreiung der Gesamtheit an die eine Arbeiterklasse begegnet sich Lassalle mit Marx und Engels. Hat doch auch Engels<sup>30</sup> den Sozialismus, weil er alle Klassen aus ökonomischer und sozialer Knechtung befreit, als Sache nicht bloß der Arbeiterklasse, sondern der Menschheit bestimmt. Aber auch hier walten Unterschiede zwischen Lassalle und dem Marxismus. Vor der „Diktatur“ im Marxschen Sinne, die terroristisch den Staat ergreift, um den Staat abzuschaffen, mußte allein schon die Staatsidee Lassalle bewahren. Der materialistischen Geschichtsauffassung war die Klassenherrschaft des Proletariates eine unerbittliche und sicher eintretende soziale Notwendigkeit, Lassalle sieht in ihr eine selbständige sittliche Idee wirksam, mag diese immerhin auch ihr Bewußtwerden der Gesellschafts- und Wirtschaftsgestaltung verdanken. Daher kann auch Lassalle — was bei Marx undenkbar ist — den Arbeitern die sittliche Mahnung geben, mit dem sittlichen Gehalte ihrer Standesidee Geist und Gemüt zu erfüllen und das gesamte Leben als ein diesem sittlichen Gehalte „würdiges, ihm angemessenes und immer auf ihn bezogenes“ zu gestalten (G. S. II, 200).

Widerspruch fand Lassalle mit dieser Idee der Klassenherrschaft auch im Kreise seiner Freunde (N. V, 68 ff.). Aber er hatte „die tiefe Überzeugung, daß sich mit der deutschen Bourgeoisie gar nichts machen läßt“ (N. V, 171; vgl. G. S. III, 278 ff.). Wenn er seine Idee von dieser Klassenherrschaft vor Gericht verteidigte durch den Hinweis auf geschichtliches Verdienst und Recht der Bourgeoisie, das er als von Hegel bestimmter Geschichtsphilosoph nie geleugnet hatte, wenn er auf die Ausführung seines Arbeiterprogramms über die Versöhnung aller Klassen, über die Einigung und die Ziele, die die Arbeiterklasse für die Gesamtheit erreichen wolle (vgl. G. S. II, 187), hinwies, wenn er gar von der Bourgeoisie und den Arbeitern sprach als den „Gliedern eines Volks, ganz einig gegen unsere Unterdrücker“ (G. S. II, 258, 282 ff.; vgl. 457), so beweist das alles nichts gegen seine Anschauung von der *alleinigen* Befähigung und

<sup>30</sup> Engels, Die Lage der arbeitenden Klassen in England<sup>2</sup>. Stuttgart 1892, 299.



der alleinigen Bestimmung des Proletariats zur Herbeiführung der neuen Gesellschaft. Das revolutionäre Mittel konnte in den Augen seiner Richter nicht durch die Schilderung des kommenden Gesellschaftsfriedens gerechtfertigt werden. Das Zusammengehen der Klassen in einzelnen politischen Fragen aber war kein grundsätzliches, sondern ein taktisches.

Klassenherrschaft soll für Lassalle aber nicht Klassenhaß zeugen. Er leugnet den psychologischen Zusammenhang zwischen dem Willen, die Herrschaft einer Klasse zu brechen, mit dem Haßgefühl gegen diese Klasse, weil die Bourgeoisie nicht aus bösem Willen die bestehende Gesellschaft geschaffen, sondern selbst ein geschichtliches Produkt der Gesellschaftsentwicklung ist, und weil, wie Lassalle von Marx übernimmt, Haß und Verachtung einer geschichtlich gewordenen objektiven Gesellschafterscheinung etwas anderes ist als Haß gegen Personen (G. S. II, 260 ff.; III, 141, 269). Diese Advokatenunterscheidung war des Verteidigungsredners in eigener Sache würdig. Der Mensch Lassalle wußte, wie nahe Haß und Gegensätzlichkeit beieinander liegen. Liebe und Haß waren ja nach seinem eigenen Geständnis (N. II, 151 f.) von je die Motoren, die ihn anspornten und ihm „feurige Kraft“ verliehen. Tat er alles für seine Freunde — sein Verhältnis etwa zur Gräfin Hatzfeldt und zu Marx beweisen es —, so waren die Feinde für ihn „Skaven, eingespannt an meinen Triumphwagen, den sie widerwillig unter meinen Peitschenhieben vorwärtsziehen müssen“. Der leidenschaftliche Agitator glaubte selbst nicht, daß geschichtsphilosophische Betrachtungen vom Haß derer zurückhalten, die Unterdrücker und Ausbeuter aus geschichtlicher Notwendigkeit sind. Mehr als solche advokatorische Dialektik entspricht seiner Persönlichkeit das Bekenntnis: „Wo kein Haß des Gemeinen ist, da ist auch keine Begeisterung für das Edle und Schöne“ (N. II, 151 f. 160). Von der Anwendung dieses Satzes auf „das“ Gemeine bis zu seiner Anwendung auf die das Unrecht übenden Personen, zumal wenn man es selbst im ehernen Lohngesetz täglich spüren muß, ist nur ein Schritt. So wenig tief war die Psychologie des Mannes, der selbst in feinsten

Einfühlung alles und alle seinen Zwecken dienstbar machen konnte, nicht, um diesen Zusammenhang zu übersehen.

Wenn Lassalle theoretisch den Klassenhaß ablehnt, so verlangt er doch unbedingtes Klassenbewußtsein, denn Macht ohne Bewußtsein von dieser Macht ist Ohnmacht. Die Arbeiter müssen ihre Fesseln fühlen und dürfen sie sich nicht „fortlügen“ lassen. Wenn sie sich selbst verlassen, dann wird sie „Gott, Welt und Recht“ verlassen (G. S. 218, 269). Der Weckung solchen Klassenbewußtseins diene ja schließlich die ganze Aufklärungsarbeit des Arbeiterführers über das „Prinzip“ des Arbeiterstandes.

Gab Lassalle dem Proletariat eine solch hohe Aufgabe, dann mußte gerade er in seiner ethischen Geschichtstheorie auch eine hohe Sittlichkeit im Arbeiterstande finden. Der auf Erwerb und die ihn schützenden Vorrechte gehende Klassenegoismus der Bourgeoisie läßt die Klasseninteressen den Kulturinteressen der Gesellschaft vorziehen und gerät so in den Gegensatz „des persönlichen Interesses und der Kulturentwicklung der ganzen Nation“. Das Proletariat, in dem „leider immer noch Selbstsucht genug vorhanden“ ist, vertritt keine Standesvorrechte, es will alle Klassenunterschiede aufheben und macht damit die Angelegenheit der Gesamtheit zu seiner eigenen. Und das ist ja echte Sittlichkeit für den Hegelschüler Lassalle. So ist das Wollen der Arbeiterklasse identisch „mit der Entwicklung des gesamten Volkes, mit dem Siege der Idee, mit den Fortschritten der Kultur, mit dem Lebensprinzip der Geschichte, welche nichts anderes als die Entwicklung der Freiheit ist“. Ein „modernes Barbarentum“ zeitigt also die Herrschaft dieser Klasse nicht, sie ist vielmehr „der höchste Fortschritt und Triumph der Sittlichkeit, welchen die Weltgeschichte bis heute kennt“ (G. S. II, 188 ff.). Im deutschen Arbeiter erschien Lassalle (N. VI, 181) der am weitesten fortgeschrittene, der sittlicher und wissenschaftlicher Kultur am meisten zugängliche Arbeitertyp. Eine ähnlich optimistische, die Theorie stützende Schätzung der Arbeiterklasse findet man auch bei Marx und Engels<sup>31</sup>. Aber auch hier

<sup>31</sup> Liter. Nachl. von Marx, Engels und Lassalle II, 185; Engels, a. a. O. 216. 260.



steht der Idealist Lassalle gegen den Positivisten Marx, dem es gar nicht darum geht, „was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen vorstellt. Es handelt sich darum, was es ist und was es diesem Sein gemäß geschichtlich zu tun gezwungen wird“<sup>32</sup>. Vom Standpunkt des historischen Materialismus war das ganz konsequent. Denn hier ist es ja „nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt“<sup>33</sup>. Lassalle konnte sich nie mit dieser Theorie abfinden, so viel er von ihrem Realismus, ihrer Hervorkehrung der geschichtlichen Bedeutung der Wirtschafts- und Gesellschaftsverhältnisse übernahm, denn auf die Persönlichkeit und ihre Geisteshaltung konnte er nicht in dem Maße verzichten, wie Marx auf sie verzichtete. Ein letztes Mal erhebt sich hier gegen den geschichtlichen Zwang des Unpersönlichen das ethische Ideal und die sittliche Norm im Bewußtsein der Persönlichkeit.

Aber es zeigt sich in dieser Theorie der Klassenherrschaft noch einmal auch der Herrschergeist des zum Erfolge drängenden Kämpfers. Seine Natur konnte keine andere Theorie ersinnen. Wie er selbst Macht wollte, so konnte auch in seiner Lehre nur ein Machtprinzip den Erfolg sichern. Die Zweiteilung der Gesellschaft in die beiden Klassen der Bourgeoisie und des Proletariates, bei der alles Licht auf dieses, aller Schatten auf jene fiel, war eine rationalistische Vereinfachung und Typisierung, die ihrerseits wieder der einfachen Herrscher-Logik diente: also kann es Rettung nur geben durch die Besseren. Und auch das Mittel zur Stärkung des Klassenbewußtseins ist ein rationales: das Wissen um die eigene Standesidee, die dann Liebe zu der zu errettenden Menschheit erzeugt. Der einfachen Logik entspricht die einfache rationalistische Psychologie. Aber es steckt ein für die Gemeinschaftsbildung verhängnisvoller Fehler in dieser Rechnung. Sie stellt nicht die außerrationalen Faktoren, die allein Gemeinschaft bilden können, in diese Rechnung ein: das Verstehen- und Dienenwollen, das für beide Klassen nötig ist, wenn „Gemein-

<sup>32</sup> Liter. Nachl. von Marx, Engels und Lassalle II, 133.

<sup>33</sup> Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie<sup>3</sup>. Stuttgart 1909. Vorwort LV.

schaft“ in Wirtschaft und Gesellschaft wachsen soll. Das Wissen als Klassenbewußtsein hat die Arbeiter nur noch tiefer ihre Gegensätzlichkeit zur anderen Klasse erkennen und in dieser Scheidung ausschließlich ihr eigenes Interesse sehen lassen. Das mußte die Gemeinschaftsbildung noch mehr erschweren. Das Machtprinzip aber, das in diesem Wissen als das einzige Heilmittel erkannt werden sollte, war ein individualistisches Trennungsprinzip, das nie zur Gemeinschaft führen konnte, weil aus Trennung, Herrschaft und Macht nie sittliche Gemeinschaft entstehen kann. *Dieser Sozialismus* kannte doch nur individualistische Methoden. Es entstand eine zweckhafte Solidarität auf beiden Seiten, die Klassensolidarität, gegründet in jeder Klasse auf ihr Interesse. Sie vergrößerte die Trennung und den Gegensatz nur noch mehr und brachte damit den Beweis für die Unfähigkeit des Machtprinzips zur Schöpfung einer Gemeinschaftssolidarität gegenseitigen Dienen- und Fördernwollens. Es fehlte in dieser Machtlehre und in ihrer Auswirkung der Blick für ein Gemeinsames, das beide Klassen bindet, die gegenseitige sittliche Verpflichtung füreinander. In Lassalles Lehre gab es nur eine einseitige Verpflichtung, die der Arbeiter für die Interessen der Menschheit. Damit erwies sie sich als Individualismus, als Atomismus einer ganzen Klasse, den doch Lassalle als Atomismus der Einzelnen mit allen Mitteln Hegelschen Denkens bekämpft hatte. Wie aber aus diesem Atomismus der „bürgerlichen Gesellschaft“ keine Gemeinschaft werden konnte, so ebensowenig aus dem ins Große wachsenden Trennungsprinzip des Klassenkampfes. Nur *gegenseitiges* Sichdienenwollen der „Stände“, nur ihr gegenseitiges Bewußtsein um ihr Recht und ihre Pflicht für sich und für die anderen kann jenen Elementarwert verwirklichen, den auch der Sozialismus bejaht und herbeisehnt: Persönlichkeit in solidarischer Gemeinschaft des Füreinanders der in ihrer Würde und in ihrem Recht geachteten Menschen und Berufe. Ohne dieses sittliche Gemeinschaftsbewußtsein bleibt Sozialismus wie Individualismus — heillos.



## Die sozialistische Idee um 1848

Das Revolutionsjahr 1848 ist das Erscheinungsjahr der revolutionärsten Schrift, die das 19. Jahrhundert hervorgebracht hat: des kommunistischen Manifestes von Karl Marx und Friedrich Engels oder, wie der genaue Titel lautet: das Manifest der kommunistischen Partei. Aber die Revolution von 48 ist ganz sicher nicht von einer proletarischen Bewegung in Deutschland getragen, sie ist überhaupt keine einheitliche Klassenbewegung gewesen. Zwar strebte das deutsche Bürgertum in dieser Revolution nach wirtschaftlicher Selbständigkeit und politischer Mündigkeit. Es suchte diese Ideale innerhalb eines national geeinten Deutschlands mit freiheitlich-konstitutioneller Verfassung — diesen beiden politischen Grundzielen des Revolutionsjahres — zu verwirklichen. Und doch war die deutsche Revolution der Jahrhundertmitte keine klassenbewußt bürgerliche Bewegung und war nicht von dem Klassengegensatz Bourgeoisie — Proletariat getragen. Auf viel breiterer Grundlage erhob sie sich: alle *geistigen* Mächte der Nation, Universität, Burschenschaft, Adel, und alle *gesellschaftlichen* Schichten: der in der neuen Industrie aufstrebende Bürgerstand, Handwerker, Tagelöhner, Fabrikarbeiter, Teile des Beamtentums und einer liberal gesinnten Aristokratie waren im Kampf um diese Ziele geeint. So sehr das Bürgertum den Kern dieser nationalen Bewegung bildete, eine einheitliche *Klasse* mit einheitlich ökonomischen und sozialen Zielen, die sich im Ge-

gensatz zu einer von ihr beherrschten und abhängigen Proletarierklasse wußte, gab es 1848 weder in Preußen noch im übrigen Deutschland — sehr im Gegensatz zu Frankreich, wo sich diese politische Kampffront auf ökonomisch-sozialer Grundlage in der Zeit von 1830—48 herausgebildet hatte. In Deutschland formierten sich diese Fronten erst *nach* 48, von da ab erst entwickelte sich der Gegensatz zwischen einem dritten und einem vierten Stand, der anfänglich zudem noch starke Schichten des Kleinbürgertums in sich barg. Marx und Engels trugen dieser soziologischen Struktur sehr realistisch durchaus auch Rechnung. Das kommunistische Manifest, dieser leidenschaftliche Aufruf zu Klassenbewußtsein, Klassengegensatz und Klassenkampf, mündete, in all seiner Radikalität und trotz der gleich im ersten Abschnitt in so unversöhnlicher Schärfe herausgestellten Gegensätzlichkeit von Bourgeois und Proletarier, *politisch* doch in die Aufforderung der Kommunisten, „überall an der Verbindung und Verständigung der demokratischen Parteien aller Länder“ zu arbeiten. Vom demokratischen *Großbürgertum*, nicht von einem kaum erst noch vorhandenen Proletariat, erhofften Marx und Engels als nüchterne Beobachter und Gesellschaftsanalytiker zunächst 1848 den Umsturz der alten autoritären Gewalten. An der noch sehr in allerersten Anfängen stehenden deutschen Arbeiterbewegung nahmen sie 1848 keinen tätigen Anteil, ja sie bezeugten ihr nicht einmal ein stärkeres Interesse. Ihr Manifest übte in seinem Geburtsjahr keinerlei wirklichen Einfluß auf die revolutionäre Entwicklung aus. Nur ganz wenige außerhalb des erst nach Hunderten zählenden Kommunistenbundes beachteten die kleine Schrift, die damals in den Handel kam. Das Manifest war gedacht als der Aufruf an das kommende Proletariat, das Engels und Marx mit historischer Notwendigkeit heraufkommen sahen.

Seine eigentlichen wirtschaftlichen und politischen Ziele verriet das Manifest ohne Verschleierungen. Niemand wird von Marx vermuten, daß er die nationale Begeisterung des deutschen Großbürgertums irgendwie teilte. Wenn er 1848 dennoch auf dieses Bürgertum zählte, dann nicht der nationalen, sondern seiner *internationalen*



Idee, seines in baldiger Zukunft erwarteten europäischen Kommunismus, wegen. Die demokratische Bourgeoisie von heute war ihm die Macht und der Gegner von morgen. Je kräftiger, je klassenbewußter, je schneller sie sich entwickelte, um so schneller müßte ein geeintes klassenbewußtes Proletariat entstehen, das dem Klassenkampf von oben mit dem von unten antworten würde. Marx und Engels sahen im Staate, gerade auch im demokratischen Staat, nur das Machtmittel der herrschenden Klasse zur Erreichung und zur Sicherung ihrer Wirtschaft und Machtinteressen. Und wenn sie jetzt, 1848, ein national geeintes Großdeutschland wollten, so wollten sie es in der Form der großdeutschen *Republik*; diese aber würde nach Klassierung aller fürstlichen Souveränitäten eine Demokratie sein, die den Übergang bildete zu der weltkommunistischen Gesellschaft, die Marx und Engels in geschichtlicher Gesetzlichkeit heraufsteigen sahen. So verfolgten sie 1848 eine *deutsche* Politik im Dienst der Weltpolitik, eine *nationale* Politik im Dienst der neuen internationalen kommunistischen Welt. Hierin erst sahen sie das Ziel, in dessen Dienst jetzt alles zu stellen war, das Ziel, das Marx in dem frühen Programmwort formuliert hatte: die Gesellschaft, in der „die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“. Freiheit und Einheit — diese der Revolution von 48 vorleuchtenden Ideen — erhielten in Marx' und Engels' Welt einen anderen Sinn. Nicht die Nation, die Weltrevolution und die Gestaltung Europas nach ihrem kommunistischen Programm war das letzte Ziel ihres Kampfes im Revolutionsjahr, war es vorher schon gewesen und blieb es auch nach 1848.

Diese *eine* tragende Idee hat alle Einzelkämpfe von Marx und Engels jetzt und in den folgenden Jahrzehnten beseelt und belebt, auch ihre Alltagskämpfe 1848/49, die in Hitze und Kleinlichkeit geführten politischen Einzelfehden ihrer „Neuen Rheinischen Zeitung“ in Köln, die großen Programm- und die kleinen Agitationsreden in den Städten des rheinisch-westfälischen Industriegebiets. Die kommunistische Weltrevolution war das Ziel im Widerstand gegen eine überaus mißtrauische Beamtenbürokratie, gegen die

lokale Polizeigewalt, gegen den Staat als solchen, den Preußenstaat zumal, gegen Militärmacht und bürgerliche Reaktion, gegen die kontrerevolutionären Maßnahmen der staatlichen Politik und Diplomatie. Marx vertrat, seiner Art gemäß, die kommunistische Idee mehr in durchdachten Zeitungsartikeln, Engels dagegen schrieb für diese Idee journalistisch sehr flotte und lebendig anschauliche Aufsätze und hielt in seiner engeren Heimat, in Barmen und in Elberfeld, Werbereden. Und zu ihnen stieß 1848 der größte Propagandist dieser Idee: Ferdinand Lassalle. Auch er warb für die Weltrevolution in seinen leidenschaftlichen Reden in Köln, im Elberfelder Gebiet, in Düsseldorf, in Neuß, wo ihn dann die Polizei verhaftete und ihn das Ende der Revolution im Kölner Klingelpütz, dem Kölner Gefängnis, erleben ließ. Es war ein schicksalschweres Ereignis von historischer Konsequenz: denn so nur konnte Lassalle der Verbannung entgehen, die Marx 1849 traf und die ihn wie Engels von der, wie gesagt, erst *nach* 48 einsetzenden deutschen Arbeiterbewegung abschnitt, Lassalle aber zu deren *Führer* machte. Seine spätere Arbeiterpolitik, die ihn im Kampf gegen den Liberalismus mit Bismarck in Berührung brachte, entfremdete ihn Marx und Engels. Schon seine nie gehaltene, für die Gerichtsverhandlung entworfene Verteidigungsrede von 1849 zeigte ihn nicht als den marxistischen Klassenkämpfer, sondern vertrat einen Standpunkt, den auch jeder bürgerliche Demokrat hätte einnehmen können, wenn auch ein Brief an Marx seine *eigentliche*, von Marx geteilte Überzeugung enthüllt, daß kein Kampf mehr in Europa glücken könne, der nicht ein prononziert sozialistischer wäre. Aber trotzdem war Lassalles Sozialismus nicht der Kommunismus wie ihn Marx vertrat, er war es ganz sicher nicht auf der Höhe von Lassalles Wirksamkeit in der deutschen Arbeiterschaft zu Beginn der 60er Jahre. Ihm schwebte die wirkliche Verbindung von Demokratie und Sozialismus vor. Die Sozial-Demokratie war sein Ziel, sie erlebte ihre Geburtsstunde, als Lassalle am 23. Mai 1863 den allgemeinen deutschen Arbeiterverein gründete, dessen Präsident und dessen Diktator, trotz aller Demokratie, er wurde. *Darin* lag von allem Anfang



an der latente und dann hart und offen ausbrechende Gegensatz von Ferdinand Lassalle und Karl Marx: Lassalle will nicht die internationale staatenlose Gesellschaft, er will den Staat, den demokratischen Sozialstaat nationaler Eigenart, in dem *sein* Sozialismus wurzelte. Mit steigender Wut hat Marx aus seinem Londoner Exil diese Entwicklung Lassalles, dem weder er noch Engels jemals voll vertraute, verfolgt: „Der Kerl arbeitet jetzt rein im Dienste Bismarcks“, schreibt Marx voll Gift an Friedrich Engels und ahnt doch nicht die Gegensätze, die Bismarck, den altpreußischen Junker von dem emporgekommenen Agitator von der Ostgrenze des Staates, den Mann des autoritativen Machtstaates von dem Vertreter einer sozialistisch gefärbten Demokratie, tief voneinander trennte. Und als Lassalle kurz vor seinem tragischen Tod, für den Marx übrigens nur Spott übrig hatte, mit dem sozialen Königtum der Hohenzollern liebäugelte, etwa im Sinne eines ethisch vertieften und wissenschaftlich geistvoll konzipierten Staatssozialismus von Karl Rodbertus Jagetzow, da sprach Marx im höchsten Zorn über Lassalle, den Freund und Mitarbeiter von 48, vom „Verrat der ganzen Arbeiterklasse an die Preußen“, an die Borussen, die „Vor-Russen“, wie sie Engels im Revolutionsjahr in tiefster Abneigung und in der bewußten Kulturüberheblichkeit des Rheinländers über das Ostelbier-tum zu nennen pflegte. Aber Lassalles Arbeiterpolitik war doch nur der letzte, konsequente Schritt auf dem Wege, die deutsche Arbeiterfrage in und mit dem *Staate* zu lösen und des Staates und der Arbeiter Schicksal eng aneinander zu knüpfen. Die Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung schritt nach Lassalles Hinscheiden über den Mann hinweg, der diese Verbindung gesucht, für sie gekämpft und dabei mit seiner sozialistischen Idee wahrlich genug auch „ge-listet“ hatte, doch auch „listen“ *mußte* aus dem Bewußtsein der geschichtlich-praktischen Notwendigkeit ihrer Hineinwurzelung in den geschichtlichen Boden eines Staates, auf dem sie gewachsen, in dem sie herangereift war. Mit Lassalles Tod 1864 in Genf war der Versuch endgültig gescheitert, die deutsche Arbeiterbewegung, diese für den Staat schicksalhafte Macht, mit dem neuen deutschen Staat,

den Preußen Schritt um Schritt heraufführte, zu verknüpfen. Denn nun war niemand mehr da, der diese *deutsche* Idee des Sozialismus gegen den *internationalen* Kommunismus hätte aufrechterhalten können. Jetzt erst, fast 20 Jahre nach dem Erscheinen des kommunistischen Manifestes, kamen in Deutschland die Marxschen Ideen von 1848 zur Auswirkung.

Angesichts der noch ganz unentwickelten, politisch noch zu keiner realeren Bedeutung aufgestiegenen deutschen Arbeiterschaft, konnten Marx und Engels 1848 nichts anderes tun als das, was Lassalle später tat, nämlich, sich den bürgerlichen Parteien nähern, aus Taktik freilich, um des kommunistischen Zieles willen, nicht, wie später Lassalle, aus einer bei *ihm* tief im Ethos des deutschen Idealismus wurzelnden Überzeugung von der sittlichen Größe des Staates. So kritisierten Marx und Engels 1848/49 rücksichtslos sowohl das deutsche Bürgertum, wie es in der Frankfurter Nationalversammlung seine politischen Bestrebungen verfolgte, als auch den Staat, namentlich den preußischen Staat, dessen alte feudale Mächte der neuen bürgerlichen Demokratie sich widersetzten und dessen außenpolitische Haltung nicht nach dem Sinne der kommunistisch-europäischen Tendenzen von Marx und Engels war. Höhnisch spricht das Kölner Blatt von Karl Marx davon, wie die Nationalversammlung das deutsche Volk langweile, statt es mit sich fortzureißen oder von ihm fortgerissen zu werden. „Es existiert für sie“ — so schimpft Marx — „zwar ein Publikum, das einstweilen noch mit gutmütigem Humor den burlesken Bewegungen des wieder erwachten heiligen römischen deutschen Reichstagsgespenstes zusieht, aber es existiert für sie kein Volk, das in *ihrem* (der Nationalversammlung) Leben sein eigenes Leben wiederfände. Weit entfernt das Zentralorgan der revolutionären Bewegung zu sein, war sie bisher nicht einmal ihr *Echo*.“ Engels insbesondere will 48 mit der Revolution *Europas* Ernst machen. Er sah die preußische Revolution im Mittelpunkt der deutschen, diese aber im Mittelpunkt der europäischen Revolution. Er wußte die innerpolitische Entwicklung von der außerpolitischen abhängig. Um seiner innenpolitisch-kommunistischen



Ziele willen propagierte er einen deutschen Volkskrieg gegen das stärkste Bollwerk der Gegenrevolution, gegen Rußland. „Gelang es“, so schrieb er im Rückblick auf 48, „Deutschland zum Kriege gegen Rußland zu bringen, so war es aus mit Habsburg und Hohenzollern und die Revolution siegte auf der ganzen Linie.“ Außenpolitisch propagierte er also einen Weltkrieg aller von der Revolution ergriffenen europäischen Länder gegen Rußland. Von diesem Weltsturm mußten die beiden großen deutschen Monarchen hinweggefegt werden. In Österreich hoffte Engels auf die zersetzenden inneren Kämpfe zwischen den verschiedenen Völkern der Monarchie, in Preußen auf den Zwiespalt zwischen Dynastie und Volk, zu dem es kommen werde, wenn Friedrich Wilhelm IV. sich mit Zar Nikolaus gegen die eigene demokratische Nation verbände. Die im Kriege gegen Rußland notwendig werdende Zentralisierung aller Kräfte der Nation würde *innenpolitisch* die revolutionären Bestrebungen zur Einigung bringen — und dann wäre die Macht stark genug, der europäischen Revolution, *in* ihr aber dem Kommunismus zum Siege zu helfen. Aus dieser *weltpolitischen* Perspektive sahen Marx und Engels auf das Jahr 1848.

Angesichts der wirklichen Ereignisse im europäischen Proletariat forderte das einen wahrhaft starken Glauben. Denn in England war das Proletariat schon im April 48 gescheitert, in Paris stand es um diese Zeit vor der vernichtenden Niederlage, in Deutschland war es, so wissen wir, überhaupt kein wirklich in Betracht kommender politischer Faktor. Der Kommunistenbund, der in den 40er Jahren entstand und sich aus französischen, englischen und deutschen, bisher im sogenannten „Bund der Gerechten“ geeinten Elementen rekrutierte, war doch nur eine sehr schwache und politisch einflußlose Vereinigung, aus demokratischen und wirklich kommunistischen Mitgliedern noch seltsam gemischt. Engels hatte 1844 die Lage sehr realistisch gezeichnet in seiner Erklärung: „daß die Demokratie heutzutage der Kommunismus“ sei. Andererseits aber waren in diesem Bunde, zu dessen Führern sich Marx und Engels — jener in Brüssel, dieser in Paris — immer mehr aufwarfen, alle die Ideen

schon lebendig, die wenige Jahre später das Manifest dieses Bundes, eben das kommunistische Manifest von 1848 in klarster Form dem Proletariat vorhielt: Der Sturz der Bourgeoisie, die Herrschaft des Proletariates, die Aufhebung der alten, auf Klassengegensätzen beruhenden bürgerlichen Gesellschaft und die Gründung einer neuen Gesellschaft ohne Klassen und ohne Privateigentum an Produktionsmitteln. Und in der ersten und einzigen Nummer der „kommunistischen Zeitschrift“, dem Bundesorgan, stand schon 1847 an erster Stelle die Losung, die 1848 der letzte Aufruf des Manifestes werden sollte: „Proletarier aller Länder vereinigt euch!“

*Kommunismus* also und *nicht* Sozialismus war um 1848 die klare, von Marx und Engels bewußt vertretene Parole. Warum? Weil nur der *Kommunismus* sich gegen die Welt und die Weltanschauung des demokratischen Bürgertums unzweideutig abhob. Denn im deutschen Sprachgebrauch der vierziger Jahre bedeutete die Bezeichnung „Sozialismus“ „die in mehr oder weniger akademischer Form vorgetragenen, mehr oder weniger radikalen Wünschen entsprechende, friedliche Erneuerung der gesellschaftlichen Zustände“. Die Bezeichnung „*Kommunismus*“ dagegen umfaßte die auf den *Umsturz* dieser Verhältnisse gerichteten, von den geheimen Verbindungen der *Proletarier* getragenen Bestrebungen. In seinem von Marx zunächst sehr beachteten, von Engels jedoch immer abgelehnten Werke von 1842 „Sozialismus und Kommunismus im heutigen Frankreich“ hatte der bürgerliche, aber mit dem französischen Sozialisten in enger Fühlung stehende Soziologe Lorenz von Stein die in der deutschen Rechtsphilosophie von Hegel scharf herausgearbeitete Scheidung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat aufgegriffen. Und in der Auseinandersetzung zwischen diesen beiden sah er den eigentlichen sozialen und politischen Gehalt der neueren europäischen Geschichte. Im *Gegensatz* zu *Hegels staatlichem* Denken aber waren für Stein die *sozialen* Probleme die wirklichen Triebkräfte der gesellschaftlichen Entwicklung. Und hier führte Stein nun die Unterscheidung von Sozialismus und Kommunismus in *der* Weise durch, „daß der Sozialismus ausschließlich durch die Gewalt der Wahr-



heiten, die er aufstellte, eine neue Gesellschaft bilden, der *Kommunismus* durch die Gewalt der *Masse*, ja durch Revolution und Verbrechen, die bestehende Gewalt umstürzen wolle“. Diesem bürgerlichen Denken konnte demnach der *Sozialismus* tragbar, man möchte sagen: „salonfähig“ erscheinen, der *Kommunismus* dagegen fand hier die schärfste Abweisung. So *mußte* und *wollte* Karl Marx sich zu diesem revolutionären *Kommunismus* und nicht zu dem friedfertig ideologischen *Sozialismus* bekennen. Denn dieser widersprach unversöhnlich der aktivistischen Philosophie, die Marx und Engels in einer ausgedehnten Kritik der gleichzeitigen junghegelschen Rechts- und Gesellschaftsphilosophie sich in den Jahren vor 48 erarbeiteten, in mächtigen Konvoluten, die sie als „deutsche Ideologie“ betitelten. Die Kritik an der Hegelschen Philosophie, wie sie Ludwig Feuerbach, Max Stirner, Bruno und Edgar Bauer, der gesamte deutsche Sozialismus des Vormärz, vertraten, gerät hier in die große Schmelze der radikalen Kritik von Marx und Engels. Sie wollten die „Wahrheit“. Aber was *ist* „Wahrheit“? Für den Willensmenschen, den Revolutionär Karl Marx bedeutet Wahrheit nicht theoretische Erkenntnis des Seins, sondern praktisches Verändern dieses Seins, also *Handeln* mit dem Sein und dadurch *Gestalten* des Seins, *tätiges* Sichverhalten zu ihm und dadurch *Stiftung* von Sein. Und so lautet 1845 die Grundthese von Marx gegen Feuerbach: „Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der *Theorie*, sondern eine *praktische* Frage. In der *Praxis* muß der Mensch die Wahrheit, id est (die) Wirklichkeit und Macht, (die) Diesseitigkeit seines Denkens beweisen.“ Diese „praktische“ Philosophie weiß sich als eine neue Art des Philosophierens. Die letzte These von Karl Marx gegen Feuerbach gibt ihr Ausdruck: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt darauf an, sie zu verändern.“ Der Wahrheitsvogel, die Eule der Minerva — in Hegels schönem Bilde — schaut nicht mehr in der anbrechenden Dämmerung auf das, was *ist*, um es im Grau in Grau des philosophischen Begriffes zu verstehen. Jetzt, nach der „Abendröte des philosophischen Zeitalters“, dämmt die Mor-

genröte einer jungen, kämpferischen Zeit. Hegels *Dialektik*, das gegensatzmächtige *Werden*, nicht Hegels *System*, das konservierende Resultat und der Abschluß des dialektischen Streites, steht für den Hegelschüler Marx im Zentrum des Denkens. Marx hat die Zeitlage in einem Satz seiner „deutschen Ideologie“ prägnant festgehalten: „Das Problem, aus der Welt der *Gedanken* in die *wirkliche* Welt hinabzusteigen, verwandelt sich in das Problem, aus der *Sprache* ins *Leben* herabzusteigen“, konkret: aus dem Reich der Entwürfe, der sozialistischen Forderungen und ethischen Ideen in die Wirklichkeit des gesellschaftlichen Daseins. Wenn das Sein es ist, das das Bewußtsein bestimmt, wie Marx später seinen dialektischen Materialismus formuliert, und wie es 1848 im Grunde schon konzipiert ist, wenn die gesellschaftliche Wirklichkeit die Ideen und Wollungen der vergesellschafteten Menschen inhaltlich bedingt und diese Ideen als wirkkräftige Ideologien und Wunschziele dem geschichtlichen Gesellschaftsprozeß dienstbar macht, dann wird, wie Engels ganz in Marxschen Intentionen sagt, die „eiserne Wirklichkeit“ die Herrin über alle „moralischen Kategorien“. „Weltgeschichtliche *Tatsachen*“ sind für Engels in historischen und politischen Fragen maßgebend, nicht die ethischen Reflexionen eines bürgerlichen Sozialismus und Sozialidealismus. Engels hat niemals geschieden zwischen *Sozialismus* und Kommunismus, sondern immer zwischen Kommunismus und Kommunismus, zwischen dem *nur* philosophischen Kommunismus, dieser müßig-wirkungslosen Bürgerideologie, und dem revolutionären Tatkommunismus der Handwerker, der Proletarier. Sie werden den Widerspruch der jetzigen kapitalistischen Wirtschaft, den Widerspruch zwischen kollektiver *Erarbeitung* der Arbeitsfrucht und ihrer individualistischen *Aneignung* durch die, die im Besitz der Arbeitsmittel sind, beseitigen. So wird das Proletariat, klassenbewußt und kämpferisch geeint, mit dieser Wirtschaftsform zugleich die klassengespaltene Gesellschaft umstürzen und durch die Kollektivierung der Produktionsmittel die neue, widerspruchslose, klassenlose Gesellschaft heraufführen. Das ist nicht eine Aufgabe, die im *Belieben* des Proletariates steht, es ist die Aufgabe, die sein



Sein, d. h. seine gesellschaftliche Wirklichkeit ihm als die historisch notwendige Sendung zuweist. Die Proletarierklasse muß notwendig die revolutionierende sein. So erfüllt sie in ihrer jetzigen Form das Gesetz aller Geschichte: daß der Mensch sich selbst jeweils in seiner wirklichen Lebensverfaßtheit, in seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit produziert. Diese *eine* Klasse ist die Befreierin nicht nur ihrer selbst unterdrückten Klasse, sie beseitigt die Klassengegensätze und mit ihnen Unterdrückung, Beherrschung, Ausbeutung überhaupt. In der klassenlosen Gesellschaft der nahen Zukunft erreicht der Mensch nach Überwindung seiner bisherigen Selbstentfremdung — so nennt es Marx mit Feuerbach — seine wirkliche Wesenhaftigkeit als der die Geschichte und die Geschicke selbst lenkende Mensch, als der freie Mensch im „Reich der Freiheit“, wie der Hegelsche Terminus bei Marx immer gelaute hat, als der Mensch der „wirklich menschlichen Moral“, von der *Engels* in einem neuen, kommunistischen Humanismus sprach. Sie wird das Ergebnis des historischen Klassenkampfes und des die Klassen beseitigenden Sieges des klassenbewußten Proletariates sein. Somit kämpft und siegt das Proletariat für die Befreiung der ganzen Menschheit.

Das war die zündende Idee, die das kommunistische Manifest 1848 nicht allein in den begreifenden Verstand, sondern weit *mehr* in das nach Freiheit dürstende Herz des deutschen Proletariats warf. Nicht an das Lumpenproletariat wandte sich der Ruf des kommunistischen Manifestes, sondern an eine geistig höher stehende, ihre gesellschaftliche Lage bewußt erfassende und sich in ihrer Menschenwürde als verraten empfindende deutsche Arbeiterschicht. Eine solche gab es; Vertreter dieser Schicht hatte Marx im Brüsseler Arbeiterverein und in den deutschen Arbeitern kennengelernt, die an der Deutsch-Brüsseler Zeitung arbeiteten. Marx und Engels waren Politiker genug, um zu wissen, daß sie mit dem, was man die „Straubinger“ nannte, mit der rückständigen Schicht der Arbeiterschaft, keine Zukunft machen konnten, daß man zum Befreiungskampf nur die aufrufen konnte, die überhaupt für die im Manifest gemeinte menschlich-sittliche Freiheit Sinn hatten. Mit größter Leiden-

schaft sind die Sätze des kommunistischen Manifestes entworfen, und langes philosophisches Nachdenken, gelehrtes geschichtliches Wissen birgt sich in ihnen. Und doch durfte und wollte dieses Manifest an die Proletarier die Leser nicht kopfscheu machen durch eine ihnen unverdauliche Gelehrsamkeit, sondern es sollte zum Proletarier von seiner eigenen menschlich-geschichtlichen und konkret-gesellschaftlichen Situation sprechen. So wird mit unerhörter, zweckhafter Einseitigkeit im Manifest vor dem Arbeiter „ein gewaltiges Panorama von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“ entrollt und ihm eine Riesenfülle gedanklich geformter Tatsachen geboten, die doch alle sämtlich ein propagandistisch höchst konzentrierter politischer Wille geformt und auf seine revolutionären Zwecke abgestimmt hatte. Die simple Katechismusform von Frage und Antwort, die die früheren Grundsätze des Kommunismus für den „Bund der Kommunisten“ geboten hatte, ist im Manifest verlassen; in vier großen Abschnitten wird dem Leser mehr, und sehr viel mehr zugemutet. Von Klassenkampftheorie und Lohntheorie auf wirtschaftsgeschichtlichem Fundament spricht das Thema des ersten Abschnitts: „Bourgeois und Proletariat“. Der zweite, „Proletarier und Kommunisten“, zieht daraus die Konsequenzen für die gegenwärtige und zukünftige Aufgabe der proletarischen Bewegung, zeichnet die revolutionäre Arbeit der Zukunft und beantwortet die gegenwärtigen Einwände gegen die kommunistische Idee. Diese Idee aber soll der Proletarier *genau* erfassen, daher grenzt sie der 3. Abschnitt gegen alle vergangenen Arten von Sozialismen und Kommunismen ab, die nur naturrechtlich, nur idealistisch und utopistisch-ethisch, aus mehr oder weniger gutem Willen helfen wollen, aber weder den Mut zur *Revolution* noch das ökonomisch-soziologische Wissen haben, das in die wirkliche Situation des wirklichen Proletariats in der wirklichen Klassengesellschaft von heute einzudringen vermag. Und was heute am Vorabend der europäischen Revolution — das Manuskript des Manifestes wurde im Februar 48 fertig — den oppositionellen Parteien gegenüber zu tun, welches Aktionsprogramm in den wichtigsten europäischen Ländern zu befolgen ist,



das entwickelt der letzte Abschnitt. Denn nicht die bürgerlich-*nationale*, die kommunistisch-*internationale* Revolution ist ja für Marx die Idee von 1848. In dieser Weltrevolution haben die Proletarier nichts zu verlieren als ihre Ketten. Sie haben eine Welt zu gewinnen. So lautet die prophetische Verheißung am Schluß des kommunistischen Manifestes. So ist es also nichts mit einem deutschen, dem sogenannten „wahren“ Sozialismus. Ihn hatte Karl Marx schon in der vormärzlichen Kritik abgetan, und jetzt, im Manifest, übergießt er ihn mit der ganzen Lauge eines verachtenden Hasses. Diesen konstruktiven, aber nicht der wirklichen Gesellschaftsanalyse abgelauchten Sozialismus verspottet Marx als die Ideologie der „deutschen Philosophen, Halbphilosophen, Schöngeister, Literaten“, die, wie Karl Grün oder der Marx zuzeiten sehr nahestehende Moses Heß, schon in der „deutschen Ideologie“ von Marx und Engels ihre Abfuhr erhalten hatten, nun aber, im kommunistischen Manifest, nur als das „geistlose Echo“ der französischen Gesellschaftskritik gescholten wurden. Sie alle dienten, so wettert jetzt Marx, nur „den deutschen absoluten Regierungen mit ihrem Gefolge von Pfaffen, Schulmeistern, Krautjunkern und Bürokraten als erwünschte Vogelscheuche gegen die drohend (gegen den jetzigen Staat) aufstrebende Bourgeoisie“. Und es kam auch nicht zu dem ethisch-naturrechtlich-utopistischen Sozialismus der Saint-Simon, Fourier und Owen, und noch weniger mit einem religiös fundierten Sozialismus, wie Wilhelm Weitling ihn in Deutschland verkündet hatte. Was hätten auch Marx und Engels in ihrem Atheismus mit Religion und Christentum beginnen können? Was beide sie dem Proletarier an Weltanschauungsgut zu bieten hatten, war so ausgelaugt bürgerlich wie nur möglich. Ihre Stellung zum christlichen Glauben grenzt oft ans Frivole, so *echt* ihre Empörung über Ausbeutung von Menschen, von Frauen und Kindern sein kann. Ihre geistige Welt war das 18. Jahrhundert ohne die Tiefe des rationalen Ethos und der humanitären Bildung, die dieses bei vielen besessen hatte. Marx und Engels waren Wilhelm Weitling persönlich begegnet. Er hatte, Mitglied des Kommunisten-Bundes, den deutschen Frühsozialismus be-

gründet, sich aber 1846 nach heftigsten Debatten von Marx getrennt. Und Marx, der seine *Freunde* in größter Selbstlosigkeit *lieben* konnte, hat seine *Gegner* oft maßlos *gehaßt* — so auch Weitling, den idealistischen Schneidergesellen und seine „Liebessabbelei“; so höhnte Marx, obwohl er doch Weitlings Werk von 1842 „Die Garantien der Harmonie und die Freiheit“ nicht allzulange vorher noch als „genial“ gerühmt hatte. 1843 hatte Weitling in seinem „Evangelium der armen Sünder“ seine humane Jesus-Religion verkündet, einen weltweisen Liebes- und Gleichheitskommunismus. 1848 aber war Weitling, der nach Amerika verbannte Idealist, wie Marx zur Stelle und warb in Berlin und Hamburg für seinen religiösen Kommunismus. Und Weitling war, gleich Marx, der furchtlose Ankläger der Bourgeoisie und der rastlose Kämpfer gegen die Verelendung des Proletariats. Weitling, *nicht* Marx und Engels und nicht Lassalle, hat die erste Arbeiterbewegung in Deutschland entfacht, und er hat als erster, *vor* Marx, das Klassenbewußtsein im Proletarier geweckt und den *Klassenkampf* gefordert. So ließ er sich von Marx nicht einfach als Utopisten abstempeln, und *bürgerlicher* Sozialist war er erst recht nicht. Marx und Engels hätten seine wirkliche Stellung in der kommunistischen Bewegung der vierziger Jahre sehen müssen, sie haben seine Mitarbeit im Stolz auf ihren eigenen „wissenschaftlichen“ Sozialismus als Weitlingerei, als Schwärmertum, kurzerhand abgewiesen. Und doch hatte Marx in Weitlings „Garantien“ den Satz gelesen, der seinem eigenen Realismus verwandt war: ob die Revolution — so hatte Weitling geschrieben — „durch die reine *geistige* Gewalt allein ausgekämpft wird oder ob sich die rohe *physische* (Gewalt) dazu gesellen wird, das müssen wir erst abwarten und jedenfalls auf *beide* Fälle uns vorbereiten“. Was aber Marx *nicht* zu würdigen imstande war, das war der *seiner* Welt unversöhnlich entgegentretende andere Satz dieses weltlichen Propheten: „Die Religion muß nicht *zerstört*, sondern *benutzt* werden, um die Menschheit zu befreien.“

Nicht solche seelischen Momente, sondern rationale Erkenntnisse waren für das kommunistische Manifest die Träger des Kommu-



nismus: intellektuell erarbeitete Anschauungen über Wirtschaftsentwicklung und Wirtschaftstendenzen, über Entstehung und Aufgabe des Proletariates, über die Funktion des Klassenkampfes; die Konzeption des dialektisch-historischen Materialismus, die das Manifest nur *anwandte* auf die Geschichte; die Überzeugungen vom Verhältnis zwischen Ökonomie und Ideologie im allgemeinen, von Wirtschaft, Gesellschaft und Politik im besonderen, vom Einschumpfen der staatlichen Sphäre, von der Unvermeidlichkeit der kommunistischen Revolution; die ganze mit Hegel tief verbundene und — wie ich näher heute leider nicht zeigen kann — Hegel doch auch sehr entgegengesetzte Geschichtsdeutung; die im Entscheidenden aus der deutsch-idealistischen Tradition stammende Ethik eines Humanismus, für den der Mensch nie Mittel, nie nur Objekt sein darf, sondern endlich Subjekt und sittlicher Selbstzweck sein wird; und nicht zuletzt warb im kommunistischen Manifest der säkularisiert-messianische Glaube an ein Reich der Gerechtigkeit auf Erden um den Arbeiter, ein Reich, das dem Menschen die diesseitige Erlösung und Erhöhung bringen wird: diesen Prophetenglauben inmitten aller dialektischen Realentwicklung der gesellschaftlichen Widersprüche zur Harmonie gereiften Ausgleichs von Arbeit und Arbeitsfrucht. Neu ist all diesem von Marx längst Erarbeiteten gegenüber im *kommunistischen Manifest* nur die tiefere ökonomische Einsicht in das Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital und in die durch den Kapitalismus notwendig bedingte Verelendung der Masse als treibendes Moment der zum Kommunismus führenden Revolution. Ein Hegel gewordener Ricardo sprach aus diesen Erkenntnissen von Karl Marx.

Auf *Einsicht*, also auf Wissenschaft hat das Manifest von 1848 die kommunistische Bewegung in Deutschland gründen wollen — die typische wissenschafts-gläubige Überzeugung des 19. Jahrhunderts und schon des zwei Jahrhunderte vorher aufsteigenden bürgerlichen Glaubens an das Wissen als Macht. Karl Marx hat 1848 dem deutschen Arbeiter die Verbindung mit der Wissenschaft und mit der klassischen deutschen Philosophie einer großen Zeit vermit-

teln wollen, mag er gerade diese Philosophie auch in positivistische Niederungen hinabgeführt haben — auch die der Sache eines niedergehenden Säkulums. Reiner ist diese große Tradition von Lassalle, der nach 48 das Schicksal der deutschen Arbeiterbewegung bestimmt, bewahrt worden, seinem Motto von der „Allianz der Wissenschaft und der Arbeiter“ getreu. Und in *seinem* Wollen und Wirken ist auch das *Ethos* der klassisch-deutschen Philosophie der ersten Hälfte des Jahrhunderts über 1848 hinüber in des Jahrhunderts zweite Hälfte hineingerettet worden: das Freiheitspathos von Fichtes, auf sittliche Weltgestaltung gerichteter Tatphilosophie. Lassalles Briefe an Marx enthalten ein Wort, das für echte und einsichtsvolle Sozialpolitik, für Politik überhaupt, dem deutschen Akademiker auch von heute zur Besinnung dienen dürfte, das Wort: „Geisteswissenschaft und Politik sind durchaus weder Gegensätze noch — im tiefsten Sinne — unabhängig voneinander.“ Daß die Wissenden die Herrschenden sein sollen, das ist ja alte platonische Staatsweisheit. Nicht der Sozialismus als Wirtschafts- und Gesellschaftstheorie ist das, was von all dem vielen, das 1848 nach Leben in Deutschland aufstrebte, ein Wert *schlechthin* ist. Aber ein unentbehrlicher Wert ist das, was eine sittlich *vertiefte* Idee des Sozialismus bergen *kann* und was ihr zeitloses, doch für die Zeit bestimmtes Anliegen ist. Und das klingt viel reiner als bei Marx bei Lassalle und schon bei den romantischen Gesellschaftskritikern als Grundüberzeugung: Persönlichkeit in solidarischer Gemeinschaft des Füreinander der in ihrer Würde, in ihrem Recht geachteten, in Selbst- und Mitverantwortung hineingestellten Menschen und Berufe. Ohne dieses sittliche Gemeinschaftsbewußtsein bleibt *beides* heillos, was 1848 und seither, auch heute noch, miteinander ringt: der Individualismus und der Sozialismus.



## Katholizismus und katholische Sozialidee im Jahre 1848

Für die innere Selbstbesinnung und die äußere Erstarkung des deutschen Katholizismus des 19. Jahrhunderts ist nichts von so fördernder Bedeutung gewesen wie das Ereignis von 1803, das scheinbar die Kirche aufs empfindlichste schwächte und beschränkte. Es ist der sogenannte Reichsdeputationshauptschluß und die in ihm verfügte Säkularisation, d. h. die Verweltlichung der bisher der geistlichen Rechtshoheit unterstehenden Landesgebiete. Von jetzt ab gab es keine geistlichen Landesfürsten mehr, keine Bischöfe und Äbte, die zugleich die *Landesherrn* ihrer Gebiete waren. Es gibt seit 1803 nur noch weltliche Territorien, die den weltlichen, nichtgeistlichen Landesfürsten unterstehen.

Die weltlich-rechtliche Macht, die Landeshoheit, ist den kirchlichen Prälaten genommen. Als staatlich-weltliche Regierung scheidet die Kirche aus.

Aber zwei große und segensreiche Wirkungen erwachsen der Kirche aus dieser Säkularisation. Die Kirche wird innerlich freier, und das kirchliche Leben tiefer und reicher. Im Zeitalter der Reformation war der Grundsatz aufgekommen: der Landesherr bestimmt die Religion, die Konfession seiner Landeskinder. Wie oft hatte in einzelnen deutschen Landesgebieten der Glaube gewechselt mit dem Glauben des Landesfürsten! Das ist seit 1803 vorbei. *Grundsätzlich* ist jetzt das religiöse Bekenntnis dem einzelnen überlassen, und *grundsätzlich* wenigstens genießen die beiden großen

Konfessionen, die katholische und evangelische Kirche, gleiches Recht im Staate, auch wenn der Landesherr, der preußische König z. B., protestantischen, der bayerische König katholischen Bekenntnisses ist. So ist das religiöse Leben gesichert und im weltlichen Staate als eigenständig anerkannt.

Innerlich aber ist die Kirche jetzt viel mehr auf ihre ureigene Aufgabe, auf die religiöse, verwiesen. Die katholische Kirche ist in der Zeit *vor* der Säkularisation unter *geistlicher* Landeshoheit viel weltlicher gewesen, viel mehr vom Geist der weltlichen Aufklärung ergriffen als *nach* der Säkularisation unter *weltlich-staatlicher* Hoheit. Die geistlichen Landesfürsten, von Köln etwa oder von Mainz, standen im 18. Jahrhundert mehr oder weniger unter dem Einfluß der geistigen Säkularisierung, der Verweltlichung und Verdiesseitigung des gesamten Geisteslebens, als *nach* der Säkularisation, die ihrerseits nur ein Geschehnis innerhalb dieses gesamten geistigen Prozesses der Säkularisierung des Denkens, Empfindens und Glaubens war. Der deutsche Episkopat des 19. Jahrhunderts ist *trotz*, ja in *Folge* der Tatsache, daß er nun nicht mehr eine landesherrliche Rechtshoheit hatte, infolge also der Säkularisation, viel *kirchlicher* gesinnt, als es die Bischöfe des 18. Jahrhunderts, die noch Landesherren waren, gewesen sind. Der Katholizismus besann sich um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert auf sein eigentliches Wesen, und diese religiöse Rückbesinnung hat ihn nicht nur selbst verinnerlicht, sondern hat zugleich ein vertieftes, aus dem Glauben befruchtetes Geistesleben entfaltet. Die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts bringt eine reiche Blüte katholischer Geistigkeit und ist in *diesem* Betracht viel gehaltvoller auch als der deutsche Katholizismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit seinen großen politischen und sozialen Sorgen, die, wie dieser Vortrag zeigen will, im Zug der *Zeit* begründet waren. Wir denken im frühen 19. Jahrhundert nur etwa an die katholischen Romantikerkreise, die auch evangelische Geister anzogen; an den Kreis um die Fürstin Amalie von Gallitzin in Münster, an den Kreis der Münchener Romantik, dessen Seele zunächst der Landshuter Theologe Joh.



Michael Sailer, der spätere, uns noch begegnende Regensburger Bischof, war, und zu dem so große Gestalten wie etwa Görres oder Ringseis zählten. Nur durch die mit der Säkularisation gegebene katholische Selbstbesinnung wurde die neue und tiefe Tübinger Theologie von Joh. Seb. Drey und Joh. Ad. Möhler bis herab zu Johs. Kuhn möglich, die die führende Theologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde. So hat der deutsche Katholizismus Wesentliches der Machtbeschränkung zu *danken*, die die Säkularisation ihm brachte.

Dennoch lag in diesem Ereignis auch ein Konfliktsstoff bedenklicher Art. Gewiß, das *Bekenntnis* war jetzt *frei*. Aber den Glauben verwaltet und vertritt die *Kirche*. Und die Kirche *hat* und *muß* zu ihrem Bestande haben ihre rechtliche Organisation. Sie lebt als Rechtskörper im Rechtskörper des Staates. Immer schon, seit der Zeit, da die Kirche unter Konstantin im 4. Jahrhundert mit dem Staate in positive Berührung kommt, *als* Rechtskörper vom Staate anerkannt ist, ist der Streit um die beiderseitigen Kompetenzen, die Rechtsbefugnis von Kirche und Staat in ihrem Miteinanderleben, gegeben. Die großen Kämpfe von Papsttum und Kaisertum im Mittelalter sind ja nichts anderes als der Kampf um diese *Kompetenzen*. Nach der Säkularisation brach der Kompetenzstreit in Preußen in schwerster Art aus in den sog. Kölner Wirren am Ende der 30er Jahre, im Problem der Zuständigkeit von Kirche und Staat in der Frage der Mischehen. Die Ehe geht die Kirche an, aber gewiß auch den Staat. Und der preußische Staat lebte nicht nur aus seiner alten protestantischen Tradition, sondern suchte, gestützt auch auf die Hegelsche Rechtsphilosophie, *seine* Hoheit *über* die der Kirche zu setzen. Die Kirche steht *im* Staate und lebt *in* der Welt. Nach der Säkularisation lebt sie im grundsätzlich *weltlichen* Staate. Hier muß sie sich ihr Recht sichern, d. h. aber konkret, sie muß um ihre *Freiheit* kämpfen. Das wird die große Parole der kirchenpolitischen Bestrebungen von 1848. Und was *ist* diese Freiheit? Sie ist das Leben der Kirche in der Welt und im Staate nach ihren eigenen kirchlichen oder kanonischen Rechtsbestimmungen.

Das Leben der Kirche ist jedoch nicht nur ihr *inner-religiöses*, ihr Gottesdienst, ihre sakramentale Heilsvermittlung. Daß auch *dies* zuzeiten dem Staate von der Kirche abgerungen werden muß, wenn der Staat auch darüber ein Recht beansprucht, haben wir im Kulturkampf, in neuerer Zeit in Mexiko, Spanien, Rußland und auch bei uns im Regime der vergangenen Jahre erlebt. Aber auch in weniger stürmischen Zeiten gibt es den Kompetenzkonflikt in allen vom Kirchenrecht als *res mixtae* bezeichneten Dingen, d. h. in Angelegenheiten, die Kirche und Staat *gemeinsam* angehen; also etwa in den Fragen der Erziehung und der Fürsorge, der Schule und der Sozialgestaltung. Die Staatsglieder sind Glieder auch der Kirche, die für die Erziehung ihrer Gläubigen, für die Armen und Unterdrückten zu sorgen sich berufen und verpflichtet weiß. Und der Staat hat an all dem nicht minder *sein* Interesse und ihnen gegenüber *seine* Pflichten. Der Staat des 19. Jahrhunderts müht sich darum in immer größerem und intensiverem Maße. Und auch das liegt im Zug der Zeit nach voller Säkularisierung, nach ganzer Verdiesseitigung des Lebens.

Seit 1848 kämpft die katholische Kirche in Deutschland um diese Freiheit im konstitutionellen Verfassungsstaate. In die Verfassung des Staates sucht sie *ihre* Rechte hineinzubauen. Das ist der Sinn der *kirchenpolitischen* Kämpfe des Jahres 1848. Aber die Kirche erkennt auch schon ihre *soziale* Aufgabe in einer durch die Industrialisierung wesentlich veränderten Menschenwelt. 1848 drängen sich den deutschen Katholiken auch *diese* Fragen mächtig auf. 1848 und in den folgenden Jahrzehnten geht es für sie um die *Geltung* im Staate, um ihren *Rechtsstand* in ihm und um ihre soziale Tätigkeit im staatlich geregelten Leben. Es sind *Machtkämpfe*, die sich im deutschen Katholizismus jetzt entspinnen, aber Kämpfe, die sich gegen *Macht*, gegen die Macht des Staates und des Staatsrechts richten müssen. Leidige, aber unvermeidliche Kämpfe, beseelt von dem religiösen und sittlichen Willen der Kirche, der Auswirkung des inneren Glaubens in die äußere Welt hinein Raum zu schaffen. Die historische Notwendigkeit und die sittliche Tendenz dieser Kämpfe



muß uns gar klar vor der Seele stehen, wenn wir die katholischen Bemühungen im deutschen Staatsleben im Jahre 1848 und danach verstehen und würdigen wollen. 1848 ist das Geburtsjahr *der* Form des Katholizismus, die wir den politischen und den sozialen Katholizismus nennen.

Und wie sehr sich der deutsche Katholizismus im Revolutionsjahr 1848 auf die öffentliche Bühne gerufen wissen *mußte*, das sagt uns die Erinnerung, daß das gleiche Jahr 1848 das Geburtsjahr des kommunistischen Manifestes ist. Es gebärdet sich ebenso *antistaatlich* wie *antikirchlich*. Und es ist ebenso politisch wie sozial gemeint. Es will den Staat stürzen, um den Kommunismus als die Lösung der sozialen Frage zu begründen. Der politische und der soziale Katholizismus von 1848 und der späteren Zeit ist die Gegenwehr zugleich gegen *diesen* Sozialismus. Der deutsche Katholizismus führt seither den Zweifrontenkrieg gegen den atheistischen Sozialismus und gegen den liberalen Rechtsstaat, die *beide* seine Gegner sind. Das Jahr 1848 ist ein ganz entscheidendes Jahr in der großen Geschichte der katholischen Kirche überhaupt. Und was damals erstrebt und in ersten Anfängen im deutschen Katholizismus geboren wurde — das ist heute noch nicht zur vollen Reife ausgetragen. So verstehen wir uns *selbst*, wenn wir die Zeit vor hundert Jahren zu verstehen suchen.

Wie aber sah es in *sozialer* Hinsicht in der katholischen Bevölkerung aus, für die 1848 katholischerseits die soziale Frage aufgeworfen wurde? Auch davon müssen wir ein ungefähres Bild haben, um über die Dringlichkeit des sozialen Problems im Bewußtsein der führenden Männer des sozialen Frühkatholizismus der 30er und 40er Jahre des letzten Jahrhunderts und eines Mannes wie Ketteler, der 1848 diese Frage seinerseits in Angriff nahm, uns klar zu werden.

Die Katholiken, die bis 1803 in den geistlichen Territorien Deutschlands lebten, waren in sozialer Hinsicht hinter ihrer Umgebung sehr merklich zurückgeblieben. Warum? Die geistlichen Fürsten, die landesherrlichen Prälaten des 18. Jahrhunderts, hatten den

von Norden und Westen einwandernden Trägern des neu aufsteigenden Industrialismus den Zuzug in ihre Territorien verwehrt und diese somit gegen das Neue abgeschlossen. Sie hatten zugleich die in ihren geistlichen Landesgebieten wohnenden protestantischen Gewerbetreibenden aus den Städten aufs Land verwiesen. Eben dies aber kam diesen rührigen Menschen sehr zugute. Denn auf dem *Lande* waren sie frei von den beengenden *Zunft*bestimmungen, die in den Städten noch herrschten. Und so konnten sie namentlich im rheinisch-westfälischen Gebiet, im Wuppertal, im Sieger- und Sauerland, ihren neuen wirtschaftlichen Bestrebungen freieren Lauf lassen. Hier entwickelte sich in Deutschland die erste, sehr solide Industrie. Es waren also Protestanten, die sie trugen. So kam es, daß in der Industrie des 19. Jahrhunderts durchweg die Katholiken nicht die *führenden*, sondern die *dienenden* Kräfte stellten, daß sie Objekt, nicht Subjekt der Wirtschaft, Arbeiter, nicht Unternehmer waren. Hier ist die Erscheinung der sozialen und kulturellen Inferiorität, wie sie der deutsche Katholizismus in dem kulturstolzen 19. Jahrhundert bekundet, zum guten Teil begründet.

Gegenüber *dieser* Situation befand sich der deutsche Katholizismus um die Mitte des vorigen Jahrhunderts. Gerade in den bisher *geistlichen* Territorien wurde die soziale Frage brennend; Görres hat sie in seinem Sterbejahr, 1848, als die Zukunftsfrage des Katholizismus bezeichnet und sie der 2. Hälfte des Jahrhunderts als das drängendste Problem der Gesellschaft hinterlassen.

Doch es bedurfte nicht erst der Unruhen des Jahres 1848, das nicht das Jahr der proletarischen, sondern der *bürgerlichen* Erhebung wurde, um das katholische Sozialbewußtsein zu erwecken. In den großen katholischen Sozial- und Staatstheoretikern der Romantik *war* es bereits erwacht: bei Adam Müller († 1829), bei Franz v. Baader († 1841), der noch zu erwähnen bleibt, und nicht zuletzt in dem Katholikenführer Franz Jos. Ritter von Buß († 1874), dessen Name uns gleichfalls noch begegnen wird.

Ist das Jahr 1848 das Geburtsjahr des politischen wie des sozialen Katholizismus, so war doch die *soziale* Frage in der deutschen



Nationalversammlung zu Frankfurt am Main von katholischer Seite *nicht* angeklungen. Hier galt es, der Kirche zunächst ihre Rechte in der neuen deutschen *Verfassung*, also ihre *politischen* Rechte, zu sichern. Es galt die *Freiheit* der Kirche im Staat, in dem schon bezeichneten Sinne zu sichern. Und *sie* war den katholischen Abgeordneten der Frankfurter Paulskirche das *Grundanliegen*. Diese Abgeordneten schlossen sich 48 zu dem sogenannten „katholischen Verein“ zusammen. Es war keine politische *Partei* und insofern sicher *nicht* der Vorläufer der späteren Zentrums*partei*. Die in diesem losen Verein zusammengeschlossenen Abgeordneten blieben in den einzelnen politischen Entscheidungen ganz frei. Was sie verband, war lediglich das Eintreten für die Anerkennung der kirchlichen Freiheit in der neuen Reichsverfassung. Zwar fehlte es nicht an Tendenzen, die den Verein zu einer katholischen *Partei* ausbauen *wollten*. Aktiver Natur, wie er war, mühte sich besonders der Abgeordnete Wilhelm von Ketteler, damals noch schlichter westfälischer Landpfarrer, darum. Zwei Motive jedoch ließen ihn von diesem Plane, der seinem energischen und kämpferischen Wesen durchaus entsprach, Abstand nehmen: *Einmal* sein Priestertum. Lange hatte er um es gerungen, und er fühlte, daß es mit politischer Machtbestrebung nicht vereinbar sei. *Dann* aber eine gemein *politische* Überlegung, die er uns in seinen Briefen aufdeckt: die Furcht nämlich vor dem „großen Schisma“, wie er es nannte, d. h. vor einer *Spaltung* der katholischen Abgeordneten, wenn es zur *Partei*-bildung käme und der Vorsitzende des Vereins, General v. Radowitz, dann von dessen Leitung zurücktreten werde. So *unterblieb* der Ausbau des katholischen *Vereins* zum politischen Machtinstrument einer katholischen *Partei*. Eine solche hat das Jahr 1848 *nicht* geschaffen.

Ein Blick auf die geistige Art des Katholizismus in der Parlamentsstadt und in der Seele der Mitglieder des katholischen Vereins dürfte uns am anschaulichsten und faßbarsten zeigen, welche geistigen Strebungen und Kräfte im deutschen Katholizismus von 1848 lebendig waren.

Melchior von Diepenbrock, seit 1845 Fürstbischof von Breslau, ist der *Gründer* des katholischen Vereins in Frankfurt. Die priesterliche Lauterkeit und die echt katholische Weite verbindet ihn seinem feinsinnigen Lehrer und Freund Joh. Mich. Sailer in seiner ganzen seelischen Haltung. 1798 in Bocholt in Westfalen geboren, zog es den 20jährigen nach Landshut, wo Sailer, der Führer des bayerischen Romantikerkreises, damals als Professor der Theologie wirkte. Diepenbrock studierte hier Rechtswissenschaft und ging dann als Theologiestudent nach Mainz und nach Regensburg, in Sailers Bischofsstadt. Er wurde der Vertraute des Bischofs, sein Sekretär, dann Domkapitular, Domdekan, Generalvikar. Sailers und Diepenbrocks Seelen waren in der Feinheit ihrer Menschlichkeit, ihrer religiösen Innigkeit, ihrer seelenhaften Bildung aufeinander abgestimmt. Diepenbrocks geistige Interessen offenbaren seine *Art*: seine Liebe zur deutschen Mystik des Hochmittelalters, zur geistlichen Dichtung Deutschlands und Spaniens. Beiden hat er literarische Arbeiten gewidmet. Und diese Geistigkeit in ihm *widerstrebt* der *Politik*. Nur notgedrungen übernimmt er 1848 das Mandat für die Paulskirche. Auch der viel robustere Ketteler verspürt diese Abneigung und äußert sie unverhohlen, sobald die Sicherung der kirchlichen Freiheit im Parlament erreicht ist. Aber Ketteler strebt aus der Politik nicht in Sailersche Innigkeit, sondern in die praktische Seelsorgsarbeit zurück. Und der *Kölner* Bischof, Johs. von Geissel, bleibt *allzeit* Politiker, wiewohl auch in ihm ein feiner Sinn für kirchliche Dichtung lebendig ist. *Ketteler* hält im Parlament nur die zweite Frage zurück, die ihn mit allen katholischen Abgeordneten verbindet: die Frage des deutschen Reiches und des deutschen Kaisertums. Wie sollte sich dieses große Sehnen der Zeit erfüllen? Großdeutsch unter habsburgischer Führung, unter Einfluß von Österreich? Kleindeutsch unter preußischer Führung, unter Ausschuß Österreichs? Für Ketteler gibt es nur die katholische habsburgische Lösung der Kaiserfrage. Die *sozialen* Dinge, die ihn bewegten, hat er im Frankfurter Parlament nie erwähnt. Es ist für die kirchliche autoritative Art, in der er *ihre* Lösung



sieht, überaus bezeichnend, daß er sie nur bei *kirchlichen* Anlässen aufgreift: bei seiner priesterlichen Leichenrede auf die beiden beim Frankfurter Aufstand ermordeten Abgeordneten Lichnowski und Auerswald, auf dem ersten Katholikentag in Mainz und auf der Kanzel des Mainzer Domes im Advent 1848. Davon später!

Diepenbrock, der *Gründer*, und Radowitz, der *Vorsitzende* des Vereins der katholischen Abgeordneten in Frankfurt, sind einander ebenso verwandt wie entgegengesetzt. Beide von der gleichen milden Toleranz gegen die evangelische Kirche; beide von der gleichen Besonnenheit in kirchenpolitischen Dingen; beide von der gleichen Treugesinnung gegen ihren König Friedrich Wilhelm von Preußen. Auch der Fürstbischof war einmal Soldat gewesen, preußischer Landwehroffizier im Feldzug gegen Napoleon 1815. So fühlte er sich Radowitz, dem preußischen General, und mit ihm seinem König verbunden. Von Friedrich Wilhelm IV. fürchtete Diepenbrock nicht das „Stockpreußentum“, und des Königs Romantik entsprach seinem eigenen geistigen Erbe. Aus seiner westfälischen Adelstradition heraus hat *Ketteler* dagegen die Abneigung gegen Preußen nicht verwunden. Diepenbrock gab trotz *anderer* Stimmung dem Preußenkönig dennoch nicht sein Ja bei der Kaiserwahl. Aus ersichtlichen Gründen: Große Teile seiner schlesischen Diözese ragten in österreichisches Landesgebiet hinein. Seine Seele war erfüllt von der ehrfurchtsvoll-historischen Anhänglichkeit an das alte, katholische Habsburger Kaiserhaus; seine religiös fundierte Königstreue ahnt — was sich dann erfüllen wird —, daß Friedrich Wilhelms tiefes Durchdrungensein von seinem *Königtum* von *Gottes* Gnaden das *Kaisertum* von *Volkes* Gnaden verschmähen werde. Nur zwei der katholischen Abgeordneten wählen den Preußenkönig zum Kaiser: Radowitz, des Königs General, und Max von Gagern, der Sproß aus altem pommersch-rügenschem Adelshause. Alle übrigen sind aus altem traditionsgebunden-katholischem Denken großdeutsch gesinnt und voll Mißtrauen gegen Preußen.

Wieviel undurchsichtiger aber als Diepenbrock ist Radowitz! Josef Maria von Radowitz ist nur um ein Jahr älter als Melchior

von Diepenbrock. 1797 in Blankenburg am Harz geboren, erst vom 13. Lebensjahr ab katholisch erzogen, und dann im damaligen aufgeklärten Geiste. Als Mann jedoch voll tiefer katholischer Gläubigkeit, hoher Militär und kluger Diplomat; mit 25 Jahren Mitglied des preußischen Generalstabs; 20 Jahre später preußischer Militärbevollmächtigter am großherzoglich-badischen Hofe. Eng befreundet mit Friedrich Wilhelm IV., aber von der Berliner Hofgesellschaft aus tiefer Abneigung abgelehnt. Ganz durchdrungen von Preußens geschichtlicher Sendung, daher für den Preußenkönig als deutscher Kaiser und *doch* nicht kleindeutsch-nur-preußisch gesinnt. Seine Gedanken beschäftigten sich mit der Schaffung eines mitteleuropäischen Wirtschaftsgebietes. Im Frankfurter Parlament erwirbt er sich 1848 nur sehr schwer das Vertrauen der übrigen katholischen Abgeordneten, *ganz* auch dann noch nicht, als er öffentlich den Vorrang der *kirchenpolitischen* Fragen vor aller anderen Politik erklärt. Außenstehenden, auch den katholischen Parlamentskollegen, blieb Radowitz immer unverständlich. Dem evangelischen Schwaben Gustav Rümelin, dem Tübinger Juristen und späteren Kanzler der Tübinger Universität, wird niemand ein wohlwollendes Verständnis für katholisches Wesen absprechen. Aber sein Mißtrauen gegen Radowitz hat er nie überwunden, und über die katholischen Parlamentsmitglieder notiert er sich: Je mehr sie auftreten, um so mehr verliert ihre Sache. Doch blieb Radowitz auch den Liberalen ein versiegeltes Buch. In aufgeklärt selbstbewußter Überheblichkeit wittern sie in ihm, dem Katholikenführer, den Vertreter mittelalterlich-rückständiger Ideen. In etwas holpriger Sprache, aber wohl zutreffend, versuchte im Revolutionsjahr die liberale Kölnische Zeitung Radowitz zu konterfeien: „Ein Kopf, charakteristisch wie einer auf einem Bilde von Velasquez; er gleicht einem kriegerischen Mönche.“ Widersprüche besaßen diesen Mann, die niemand vereinigen konnte. Er war hoher preußischer Militär und Katholikenführer; ein romantisch-ideenreicher sprühender Geist, befreundet den preußisch konservativen Gerlachs und doch auch dem Danziger Konvertiten und späteren Wiener Hofrat Karl



Ernst Jarcke, der mit Görres und Philipps 1838 der Gründer der Historisch-politischen Blätter mit einer bewußt großdeutschen Tendenz wurde. Radowitz stand auf der äußersten Rechten und war doch der jungen schlesischen Hüttenindustrie eng verbunden; er war erfüllt von der großdeutschen Einheitsidee und doch zugleich dem kleindeutsch-preußischen Kaisertum verschworen; er war be-seelt von dem Streben nach germanisch-mittelalterlich-romantischer Universalität und doch wieder befangen von der Romantik des Hohenzollernkönigtums: wer konnte und wollte das alles in eine Einheit bringen! Wie uneinheitlich diese Welt des Generals aus Niedersachsen gegenüber der schlichten Klarheit des Westfalen auf dem Breslauer Bischofsstuhl!

Ihr romantisches Erbe brachten sie beide mit nach Frankfurt in die alte Reichsstadt am Main mit den vielen mittelalterlich-gotischen Erinnerungen, in die neue Gothestadt, in die Vaterstadt Clemens Brentanos und Bettinas, der Goethefreundin. In Frankfurt a. M. lebte romantische Überlieferung; jetzt wurde sie neu belebt aus *katholisch*-romantischem Empfinden. Das Nazarenertum war hier vertreten in Philipp Veit, den einst die Mutter, die spätere Dorothea Schlegel, dem Katholizismus zugeführt hatte. In Köln hatte sie, die geborene Jüdin, Tochter des einer edlen Aufklärung huldigenden Moses Mendelssohn, dann Protestantin, 1908 mit Friedrich Schlegel den Weg zum Katholizismus gefunden. Im Kölner Dom, dem Wahrzeichen der Romantik, war sie mit ihm die Ehe eingegangen. Und gerade Schlegel war ja einer der Hauptvertreter der Domromantik. Diesen romantischen Geist vererbte sie auf Philipp Veit, ihren Sohn aus erster Ehe. Mit diesem wirkte der andere katholische Romantikermaler, Edward Steinle, in Frankfurt. Im Kölner Dom zieren seine Engelchöre das hohe Chor, die Geheimnisse der Erlösung und besonders das Geheimnis Mariens, stellte er in vielen alten Domen und Kirchen, in Münster, in Köln, in Aachen, in Straßburg dar. In Frankfurt schmückten seine zeichnerisch vollendeten, farbenfrohen Madonnen die St. Leonhardskirche und den gotischen Dom, in dem er gleichfalls Szenen aus der großen deut-

schen Geschichte verewigt. Diese Nazarener im damaligen Frankfurt fanden auch den Weg zu Goethes Welt, den ihnen Joh. Heinrich Schlosser, der zum Katholizismus konvertierte Neffe von Goethes Schwager, vermittelte. Rhein- und Moselromantik zog in die Parlamentsstadt ein mit dem Koblenzer August Reichensperger, dem ausgesprochensten der Gotiker, wie ihn die Zeit empfand. Aus dem Geist seiner milden und frohen Katholizität hat er 1848 und in den langen Jahren seiner späteren Wirksamkeit im Preußenparlament und im deutschen Reichstag sein politisches Denken und Wirken gespeist — in merklichem Gegensatz zu seinem, in kirchlich-religiösen Dingen viel kühleren und dem neuen Bürgertum wie dessen Kapitalismus viel näher stehenden Bruder Peter Reichensperger. Auch er war Mitglied des katholischen Vereins von 1848 und Katholikenführer im späteren Zentrum unter Ludwig Windthorst. In die Paulskirche zieht die *Historiker*-Romantik ein mit Joh. Friedr. Böhmer, dem Lutheraner mit der Liebe zur alten katholisch-mittelalterlichen Kaisermystik, für deren Ideen er im Glauben an ein neues Kaisertum manchmal auch der *politische* Werber wurde. Und unterdeß ließ Philipp Veit im alten Römer zu Frankfurt am Main die alten Kaiser im Bilde entstehen. In Böhmers Junggesellenheim am Hirschgraben trafen sich die Kaiserhistoriker der Nationalversammlung: Julius Ficker, der Verteidiger der universalen Kaiserpolitik des hohen Mittelalters gegen ihren kleindeutschen, dem Katholischen mehr als nur *abgeneigten* Kritiker Heinrich von Sybel. Und *mit* Ficker war durch Böhmer verbunden der Schwabe aus Calw, der ehemalige Tübinger Stifter und spätere Konvertit Aug. Friedr. Gfrörer, der im Parlament für die Einigung der Kirchen eintrat. Gustav Adolf gab Gfrörer die Schuld am Zerfall der alten Reichsherrlichkeit; dem Staufer Friedrich II. maß sie *Böhmer*, sein erster Biograph, zu.

Durch diese katholischen Parlamentarier war die romantisch geschaute und geliebte deutsche Kaiseridee in Frankfurt vertreten. Deutschlands Einheit unter kaiserlicher Führung — in *dieser* Art lebte diese zündende politische Idee von 1848 in diesen katholischen



Historikern. Es konnte nur die großdeutsche Reichsidee sein. Aber die Romantik hatte ja neben dieser an der *Geschichte* begeisterten Seite noch eine andere: die die Welt *gedanklich*, philosophisch durchdringende. Und auch *sie* war in Frankfurt 1848 vertreten, in dem katholischen Abgeordneten Karl Passavant, dem Vetter des Frankfurter Historienmalers, Kupferstechers und Kunsthistorikers, des Nazareners am Rädelschen Institut in Frankfurt, Johann David Passavant. Dieser *Maler* Passavant war der Neffe des in Goethes Schweizer Reise erwähnten reformierten Geistlichen. In *Karl* Passavant, dem *Abgeordneten*, ragte in das Frankfurter Parlament die hohe *Ideenwelt* aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hinein: die Welt des Philosophen Schelling, des Mystikers Görres, des Theosophen Franz v. Baader. Und in diesem Parlament von 1848, das die Elite der deutschen Gelehrten- und Geisteswelt in sich vereinte, hatte auch die romantische Philologie, die Sprachwissenschaft, ihre Vertreter, in Georg Philipps und in Ernst von Lasaulx, dem Schwiegersohn des Münchener Philosophen Baader. Die *Theologie* der Romantikerzeit aber lebte noch in den Abgeordneten aus der Münchener theologischen Fakultät: in dem großen Kirchenhistoriker Ignatz v. Döllinger und dem Neutestamentler Joh. Nepomuk Sepp.

Das war die hohe geistige Atmosphäre in der Parlamentsstadt Frankfurt 1848: tiefe und vor allem auch geistig hochstehende Katholizität, diese feine Frucht der Säkularisation, die gerade hier das Segensreiche bekundet, das sie für die deutsche Kirche ausgelöst hat.

Aber mit Döllinger und Sepp ist nun auch die andere, die realistischere Seite im Katholizismus des Frankfurter Parlaments angeklungen. Diese beiden vertraten unter den genannten katholischen Abgeordneten eine aktivere, eine schon *kämpferische* Kirchenpolitik. Und doch strebte auch Döllinger, damals 49jährig und gerade im Abschluß seiner dreibändigen Kampfschrift gegen Rankes Reformationsgeschichte stehend, nach einer neuen Form der *Kirchen-einigung*, wie uns sein großer Schüler Lord Acton, der Geschichtsphilosoph und Historiker der Geistesfreiheit, der Professor Regins

in Cambridge berichtet. In diesem Ziel der *Einheit* der Kirche war Philipps der *Mitkämpfer* Döllingers. Gerade aber in dem gelehrten Münchener Historiker und Theologen Döllinger kündet sich für den deutschen Katholizismus um die Jahrhundertmitte die Zeitenwende: die Besinnung auf das *Politische*, die die kirchlichen Kreise, die seit der Säkularisation der stillen Selbstbesinnung auf das Wesen katholischer Religiosität zugewandt waren, nun in die Arbeit der Öffentlichkeit hineinführte. Ignatz von Döllinger hat alle die großen Wenden, die die deutsche Kirche im 19. Jahrhundert vollzog, miterlebt und an ihnen teilgenommen; seine hohe Geistigkeit hat das katholische Geistesleben dieses vielbewegten Jahrhunderts aktiv mitgestaltet. Er starb 91jährig im Jahre 1890, tragisch in seinen beiden letzten Lebensjahrzehnten der Gemeinschaft einer Kirche entrissen, deren historisches Werden durch 19 Jahrhunderte hindurch vor seinem Blick in der ganzen Weite ausgebreitet lag und für die er 1848 in energischer Arbeit eingetreten war.

Im Frankfurter Parlament waren die Gegensätzlichkeiten, die im damaligen Katholizismus Deutschlands lebten, alle vertreten, aber sie alle waren noch *geeint*. Um die stillen Gegensätze im Katholizismus dieser Jahre zu erkennen, brauchen wir nur auf die maßgeblichen *Bischofsgestalten* der Zeit zu schauen. In Köln der energisch kluge Erzbischof Johannes von Geissel: gewandter, zielbewußter Diplomat, überlegener Gestalter hoher Kirchenpolitik, für die er immer die rechten Instrumente zu finden wußte. Diese läßt er nach *außen* wirken, während er, die Zügel fest in der Hand, „nicht leicht selbst etwas unternimmt, was ein Untergebener durchführen kann“. So ist Geissel *selbst auch* nicht Mitglied der Frankfurter Nationalversammlung von 1848, aber in seinem Dienste und seinem Geist arbeiten dort seine beiden Bonner Theologen, Clemens und Dieringer. Johs. von Geissel, 1837 Bischof von Speyer, 1845 Erzbischof von Köln, 1850 Kardinal, ist der eigentliche Begründer des *politischen* Katholizismus von 1848 im deutschen Episkopat. Er ist der erste, der die politische Wahlangelegenheit auf die Kanzel bringt durch seinen Hirtenbrief vom 20. April 1848, in dem Geistliche



und Laien zur Teilnahme an der Parlamentswahl und zur Aufstellung geeigneter katholischer Kandidaten aufgerufen werden. Von 586 brachte die Wahl 70 katholische Abgeordnete ins Parlament. Auch im Episkopat selbst wirkte Geissel im Sinn des politischen Katholizismus, und in Mainz fand er Unterstützung durch den Domkapitular Lennig, der mit anderen in der Zeitschrift „Der Katholik“ für die Berufung eines deutschen Nationalkonzils zur Beratung der kirchenpolitischen Fragen eintrat. Was in Frankfurt heiß umstritten wurde, dem Staate kein Aufsichtsrecht über kirchliche, in das Gebiet des Staates fallende Dinge, sondern nur ihre *Kenntnisnahme* einzuräumen — das war Geissels Idee von der kirchlichen Freiheit, und *sie* vertrat er auf der Kölner Bischofskonferenz mit seinen Suffraganen von Trier, Paderborn und Münster im Mai 1848. Und wieder ganz realpolitisch suchte Geissel im *Berliner* Parlament, dem er selbst angehörte, eine katholische Fraktion zu gründen. Sie scheiterte ebenso wie in Frankfurt an der Uneinheitlichkeit der preußischen katholischen Abgeordneten. Drei rheinische Juristen waren Geissels tatkräftige Berater, Walter, Bauernband und Peter Reichensperger, und *sie* waren — auch hier sein Prinzip, *andere seine* Ideen nach außen vertreten zu lassen — die Werkzeuge, durch die er die gesamte Rechte des Parlaments mittelbar beeinflußte. Diese Rechte des Preußenparlaments war die Partei, in die die katholischen Abgeordneten übergeführt wurden. *Vorsitzender* dieser Partei von 150 Abgeordneten wurde Peter Reichensperger, der kühle und kluge Realpolitiker. Als das *Frankfurter* Parlament der Kirche nicht das gab, was die katholischen Abgeordneten verlangten, griff der Kölner politische Bischof noch einmal die Idee einer deutschen Bischofskonferenz auf, und nun war es *Döllinger*, der ihn unterstützte. Jetzt kam sie zustande, im Spätjahr 1848, in Würzburg. Auch die bayerischen, ja die österreichischen Bischöfe waren unter Geissels Vorsitz hier versammelt. Mit der kirchlichen Freiheit verfolgte die Versammlung das Ziel der Gründung einer deutschen Nationalkirche, jedoch keineswegs in irgendeiner Absonderung von Rom, sondern als eine — so hieß

es wörtlich — „organisch geordnete Verfassung der deutschen Kirche“, als „eine ständige Vereinigung der bis dahin auseinandergerissenen Diözesen“ unter einem deutschen Bischof als Primas — und als solcher konnte nur Geissel funktionieren. Es war eine *historische* Stunde! Es war die erste große Bischofskonferenz auf deutschem Boden seit dem Trienter Konzil im 16. Jahrhundert und seit der freilich starken gegenrömischen Tendenzen dienenden Emser Bischofsversammlung von 1786. Es war die Idee einer „Reichskirche“, die Döllinger 1848 vertrat. Sie wurde dem in den Territorialstaaten verankerten *Staatskirchentum* der *einzelnen* deutschen Länder entgegengehalten — eine Idee, die gut drei Jahrzehnte früher der Kardinalstaatssekretär Consalvi auf dem Wiener Kongreß vertreten hatte. Damals scheiterte diese Idee am Widerstand der deutschen Landesfürsten, der Könige von Bayern und Württemberg besonders. Jetzt, 1848, scheiterte sie an den Bedenken Roms, denen eine päpstliche Intervention vom 9. November 1848 Ausdruck gab. So blieb Geissels und Döllingers kirchenpolitisches Streben unerfüllt. Aber von großer historischer Bedeutung ist zweierlei: 1. der Wunsch nach der Reichskirche in selbstverständlicher Vereinigung mit Rom — die kirchliche Parallele zur nationalen Reichsidee des deutschen Bürgertums von 1848, und 2. die erstarkende zentralistische Tendenz Roms, an der dann Döllinger 1871 scheiterte. Die episkopale Selbständigkeit ist innerhalb des durchaus *römischen* Katholizismus 1848 eine sehr ausgeprägte.

Zwei Jahre später, 1850, ist Ketteler, der im Jahre vorher zum Propst von St. Hedwig in Berlin ernannt worden war, Bischof von Mainz. Er ist von Anfang bis zu Ende, auch in seiner Politik 1848 und später, nicht der Diplomat wie Geissel, immer der praktische Seelsorger, der jede Erscheinung des Lebens wie auf die Bedürfnisse der Kirche, so auf das Seelenheil der Gläubigen bezieht. Er ist der wachsame Hirt, der jedem fremden Einbruch in die Hürde wehrt, namentlich jedem Eingriff des Staates und allen kirchenfeindlichen Zeitströmungen. So wird er der „*streitbare* Bischof“. Auch er der typische Vertreter des *politischen* Katholizismus des



19. Jahrhunderts, aber aus lautersten priesterlich-seelsorglichen Motiven. Wieviel aktiver ist Ketteler als Diepenbrock, der Mann viel stillerer, geistiger Art, der das laute Wirken so wenig liebte wie die schmiegsame Diplomatie und der weder Ketteler noch Geissel geistesverwandt ist. Von Diepenbrocks seelenhafter Geistigkeit war Ketteler so unberührt wie von den künstlerischen Neigungen Försters, des Nachfolgers Diepenbrocks. Und ein stiller Forscher wie Diepenbrock ist Ketteler erst recht nicht. So sehr Ketteler — wieder aus seelsorglichen Motiven — die *sozialen* Ideen der Zeit beachtete, wenn auch nie tief studierte, an den *geistigen* Bewegungen in den gelehrten, namentlich den philosophischen und theologischen Kreisen der eigenen Kirche hatte er keinen Teil. An stiller Besinnlichkeit steht der Mainzer Bischof hinter dem Breslauer zurück. An sozialer Sorge und Einsicht überragt er den Kölner. So dürften uns die drei bedeutendsten Gestalten des deutschen Episkopats die drei großen Aufgaben der Kirche um die Mitte des 19. Jahrhunderts anschaulich gemacht haben: die religiöse in Diepenbrock, die kirchenpolitische in Geissel, die politisch-soziale in Ketteler.

Und wie stand es nun mit der innerkirchlichen, für die Kirche so wesentlichen, ihr *geistiges* Leben spiegelnden Angelegenheit der *Theologie*, der wissenschaftlichen Darstellung des Glaubens und der geistigen Berührung dieses Glaubens mit dem Leben der Zeit? In der Theologie und *ihrer* Art offenbart in jeder Zeit ihrer Geschichte die Kirche ihr eigenes selbstbewußtes, sich selbst erfassendes Geistesleben.

Im Frankfurter Parlament begegnen wir neben der freieren theologischen und geistigen Bildung des Katholizismus, wie sie uns in Döllinger eben entgegentrat, auch anderen führenden Geistern der zeitgenössischen katholischen Theologie — die Nationalversammlung war ja — ich sagte es schon — das geistig höchststehende Parlament, das Deutschland je gesehen hat, aber eben deshalb mehr Gelehrtenversammlung als politisches Machtorgan. Wir treffen neben den katholischen Romantikererben und den zeitaufgeschlossenen Theologen Ignatz v. Döllinger und Peter Knoodt aus Bonn

auch die Vertreter der sich jetzt erhebenden kirchlichen von Rom mächtig geförderten neuscholastischen Einheitstheologie: den schon genannten Bonner Theologen Friedrich Jakob Clemens aus Koblenz, den später so entschiedenen und in der scholastischen Theologie vorzüglicher als seine Gegner bewanderten Bekämpfer von Anton Günther in Wien und von Johannes Kuhn in Tübingen, und neben Clemens Franz X. Dieringer aus Rangendingen bei Hechingen, weniger Scholastiker als Clemens, doch in der Bonner Fakultät der Bekämpfer der rheinischen Hermesianer, die die moderne Welt von Descartes, Kant und Fichte — ähnlich wie Günther, wenn auch theologisch anders gerichtet — der alten katholischen Denkart einbauen wollten. Unterstützt wurden in Frankfurt Clemens und Döllinger von dem Breslauer Domkapitular Diepenbrocks: Heinrich Förster. Im *Mainzer* Priesterseminar war seit den ersten Jahrzehnten eine streng am Kirchengedanken orientierte Theologie vertreten worden. Namen wie Liebermann, Klee, Raes, Weis, sagen dem Theologen, wie hier im engen Anschluß an die kirchliche Tradition die Theologie gepflegt wurde. In München lag der Akzent auf dem Historischen, in Tübingen auf dem Gedanklich-Philosophischen. Die Tübinger Schule ist die bedeutendste der Zeit und suchte auch den verantwortlichen Anschluß an die Zeitideen, mit denen sie sich aufsernsteste und in hervorragend aufgeschlossener Weise auseinander setzte, die sie aber auch im *Dienst* einer kirchlichen Theologie zu nutzen wußte. An die Scholastik des katholischen Mittelalters hat Tübingen im Gegensatz zu Mainz den Anschluß nie recht gefunden, blieb dafür aber im besten Sinne *zeitgeöffnet* und *zeitberufen*. In *Bonn* hat der Einfluß von Georg Hermes die Entwicklung der Theologie stark an die moderne Philosophie angenähert, dadurch aber auch den Zug der zeitgenössischen Theologie nach Anschluß an die große Tradition gehemmt, und die Kölner Bischöfe, Droste-Vischering und Geissel, haben diese Bonner Theologie ihrerseits streng befehdet. Nur der Bonner Kirchenrechtler Walter war ideenmäßig den Mainzern verbunden. Eine der ersten Taten des jungen Bischofs Ketteler war die Verlegung des Studiums seiner Theologen von der



Universität Gießen in sein Mainzer Seminar. Damit war die Katholisch-theologische Fakultät der Universität Gießen faktisch aufgehoben. In Mainz nahmen jetzt vor allem die Professoren Moufang und Heinrich die alte scholastische Richtung auf. Sie waren der Tübinger Theologie und ihrer Geistesgestaltung nicht verbunden, um so mehr aber suchten sie den *politischen* Bestrebungen des Katholizismus ihrer Zeit die theologische Grundlegung zu geben und vor allem war Heinrich bemüht, das durch Lennig, den erwähnten Mainzer Domkapitular, auf stärkste geförderte, damals ins Leben gerufene katholische Vereinswesen theologisch zu sichern, und diese Vereine als Organe der kirchlichen Autorität, als deren Seelsorgsmittel, ja — wie er selbst schreibt — als die „konkrete Gestaltwerdung der Kirche des sichtbaren Christentums“ zu begründen. Damit war dem politischen Katholizismus und der neuen Vertretung der katholischen Interessen in der Laienwelt die theologische Grundlage gegeben — auch dies ebenso zeitverbunden wie *mit* der Zeit vergehend.

Alles jedoch, was an Gegensätzlichkeit — und es gibt deren, so sehen wir, genug — im deutschen Katholizismus der ersten Hälfte des Jahrhunderts rege ist, tritt 1848 durchaus noch nicht *offen* zutage. Der Grund ist ersichtlich: Noch hält alle zusammen der Kampf gegen eine als Unrecht empfundene staatliche Kirchenpolitik. Noch steht der bald so hart bekämpfte Günther in Wien ebenso fest gegen das *josefinisch-österreichische* Staatskirchentum wie in Frankfurt der Güntherianer Knoodt gegen die *preußischen* und überhaupt die liberalen Staatstendenzen. Noch kann man in Frankfurt, wie wieder Lord Acton an seinem Lehrer Döllinger gut beobachtet hat, von liberaler katholischer Theologie nicht sprechen, die aus dem Kreis der übrigen sich ausgesondert hätte. Erst *nach* 1848 tun sich die inneren und geistigen Gegensätze, die latent, unerkannt bereits vorhanden waren, im deutschen Katholizismus so hart wie entschieden auf. 1848 aber sind noch Unklarheiten und Unentschiedenheiten im deutschen Katholizismus möglich. Bestimmte Gegensätze werden gar nicht als solche empfunden. Die Katholiken von 1848

konnten etwa in gleicher Weise zustimmen der zentralistischen Papstidee des Franzosen de Maistre wie dem liberal-demokratischen Katholizismus im Frankreich der Restaurationsepoche bei Montalembert. Konservatives und liberales Denken konnte sich noch vereinigen. So verband sich etwa die konservative katholische Staatsidee, wie sie besonders Jarcke vertrat, mit dem fortschrittlichen Denken des Franzosen Montalembert. Und innerhalb des deutschen Katholizismus fanden sich 1848 Kettlers *demokratisch*-moderne Sozialbestrebungen zu Jarckes und Philipps *konservativ*-mittelalterlich-romantischen Gesellschaftsidealen. Diese Einheit der Unvereinbaren erklärt sich im Katholizismus um 1848 nur aus der *gemeinsamen* Gegnerschaft *aller* katholischen Abgeordneten gegen den bürgerlichen *Liberalismus*. Er war ihr gemeinsamer Gegner, er verband sie untereinander. In der Bekämpfung dieses in Frankfurt versammelten liberalen Bürgertums wird der Tiroler Benediktiner, der damalige Frankfurter Dompfarrer Beda Weber, zu dem Abraham a Sancta Clara der Nationalversammlung. Sein beißender Spott an der Paulskirche erinnert in seiner gewandten Geistreichigkeit zuweilen an Görres. Und es lebte in Weber, ähnlich wie in Görres, auch eine stille, tiefe Seele, eine wehmütige Liebe zu Heimatdichtung und Heimatgeschichte, ein inniges Verhältnis zu der mittelalterlichen Kunst der Stadt am Main, eine feine Seelengemeinschaft mit dem feinsinnigsten der Tübinger Theologen, mit Joh. Ad. Möhler, dessen Charakterbild er entwarf.

Theologische Zeitkritik erhob sich auch *außerhalb* des Parlamentes. Die *Führung* übernahm auch hier die *Tübinger* Theologie, in Joh. B. Hirscher, der von Tübingen nach Freiburg überging, und in Franz Anton Staudenmaier, den der Weg von Tübingen über Gießen nach Freiburg führte. Hirscher gab 1849 eine eingehende Zeitanalyse, Staudenmaier zeichnete im gleichen Jahr der Kirche ihre *Aufgaben* an der Zeit, und der Gründer der Tübinger Schule, Joh. Seb. Drey, entwarf 1847, am Vorabend des kommunistischen Manifestes, in seiner großen Apologetik die Idee eines „christlichen Sozialismus“, wie er mit anderen das Wort der Zeit aufgriff. Dem Geist



der Revolution setzten die Tübinger ihre Grundidee entgegen: den Geist heiliger Überlieferung. Drey bezog ihn zum ersten Male jetzt nicht nur auf den Glauben und die Theologie, sondern auch auf das *Profane* des politischen und des sozialen Lebens. Gewiß, diese Tübinger Theologen blieben im Reich des Ideenhaften, sie gewannen noch nicht die wirkliche Fühlung mit der Wirklichkeit des wirtschaftlichen und sozialen Lebens. Das war ihre *Grenze*, aber auch ihre große *Leistung* der liberalen Idee gegenüber. Tübingen veräumte ebensowenig wie Mainz den Anschluß an die Zeit, aber die Tübinger Theologie hielt sich frei von einer zweckbestimmten, einer *politischen* Theologie. Erst drei Jahrzehnte später hat, in der zweiten Generation der Tübinger Schule, Franz X. Linsenmann in seinem hochbedeutsamen, heute noch gültigen Lehrbuch der Moraltheologie von 1879 die ökonomischen und sozialen Zeitprobleme wirklich und tief aufgegriffen, und zwar auf so moderne Art, daß sein Buch gewissen Kreisen der Kirche *zu* modern war. Es blieb liegen, fand bis heute keine neue Auflage und damals die Gegnerschaft namentlich der Moraltheologie der Jesuiten, obwohl doch auch Linsenmann den Anschluß an Thomas von Aquin gründlich gefunden hatte.

In *einem* aber traf sich die Tübinger Theologie um 1848 ganz mit dem aufstrebenden sozialen Katholizismus, in der Überzeugung, daß *allein* von der Kirche, also autoritativ, von *oben* her, die Lösung des sozialen Zeitproblems auszugehen habe und daß sie der *Kirche* allein *möglich* sei. Von Staudenmaiers hoher Geistigkeit ist Wilh. von Ketteler in nichts berührt. Aber in *dieser* Überzeugung ist er eins mit ihm, er und der *gesamte* damalige Katholizismus in Deutschland. Damals sah man das Problem anders, als wir es *heute* lösen möchten. Denn *wir* sind der Überzeugung, daß dem mündigen *Laiantum* der Kirche die Heilung der sozialen Nöte aus dem Geist und der Kraft des Glaubens übertragen sei. Wie hätte auch in den paar Jahrzehnten seit der Säkularisation ein katholisches *Laiantum* zur Mündigkeit heranwachsen sollen? Ganz *autoritativ* dachte in sozialen Dingen der 48er Katholizismus und ebenso der spätere des 19. Jahrhunderts: für ihn hatte allein die Institution des *Episko-*

pates die soziale Frage zu übernehmen, nicht aber der *Laie* selbständig und von unten her, und vor allem nicht der *Staat*. Hätte man von dem jetzt sich festigenden Staat des liberalen Bürgertums, den Lassalle bald als den „Nachtwächterstaat“ verspottete, der nur das Eigentum und die Rechte dieses *Bürgertums* zu bewachen schien, hätte man von *diesem* Staat eine wirklich umfassende Sozialpolitik erwarten sollen, und war der *liberale* Staat der Garant für die Verwirklichung der *christlichen* Ideen in seinem Bereich? Bismarcks Zeit, die Zeit der ersten *staatlichen* Sozialreform und Sozialgesetzgebung in Deutschland, war noch nicht gekommen, und das Bürgerdogma von der freien Konkurrenz stand ebenso fest wie das andere des optimistischen Liberalismus, daß die sozialen Verhältnisse ebenso wie die wirtschaftlichen im Gehenlassen des *laissez-faire*, *laissez-passer* die beste und harmonische Regelung, den von selbst sich zeitigenden liberalen Fortschritt bringen würden, so wie ja auch nach der deistischen Überzeugung der im Hintergrund stehenden bürgerlich aufgeklärten Philosophie der Weltlauf sich von selbst, ohne eines Gottes Eingriff, regelt.

Ketteler war 1848 und blieb bis zu seinem Tode 1877 der entschiedenste Gegner dieses liberalen Staates. Wir wissen: Er wollte zeitlebens nichts als Seelsorger sein. Aber seine Seelsorge war eine sehr konkrete von allem Anfang an. Er mühte sich um den Menschen, wie er ihn in seinen Zeitverhältnissen, in deren Not und Gefahren und Erfordernissen traf. Aus dieser Einstellung heraus wies er schon in seiner Münchener Studienzeit seinen Mitstudenten Adolf Kolping auf das hin, was die *Zeit* vom Seelsorger fordert und was sie jetzt von *Kolping* als Seelsorger fordere: nicht kirchliche *Bruderschaften*, sondern weltliche *Standesvereine* auf religiöser Grundlage, aber mit weltlich-sozialen Aufgaben. Wenn so der westfälische Adelige Ketteler früh schon dem Handwerker Kolping alles Verständnis entgegenbrachte, so hat der spätere *Bischof* nicht *anders* die Zeitaufgabe gesehen. Denn das war auf der Höhe seines Lebens, in seiner vielgerühmten Schrift von 1864 über „Die Arbeiterfrage und das Christentum“ seine Überzeugung, daß man den Arbeiter nicht



zum *Christen* machen könne, wenn man ihn nicht zum *Menschen* mache. An Caritas und christliches Gewissen appellierte der Bischof in Predigt und Schrifttum. Die Soziallehren seiner Zeit würdigte er nicht in ihrem *Eigenwerte*, sondern in ihrer Bedeutung für ein seelsorgliches Wirken der Kirche in der Zeit. Das war sein großer, priesterliche Gedanke, der aber noch nicht für sich allein genügte zur Gestaltung realer Wirtschafts- und Gesellschaftsverhältnisse. So *studierte* Ketteler — wir sagten es — nicht eigentlich wissenschaftlich die soziale Frage und die theoretische Begründung, die *andere* ihr gaben. Er wählte *aus*, was er praktisch für seine pastoralen Zwecke *gebrauchen* konnte. Er machte Anleihen bei dem Sozialistenführer Ferd. Lassalle ebenso wie bei dem Mitbegründer der evangelisch-sozialen Bewegung Victor Aimé Huber. Nachdem Ketteler von *Lassalle*, den er 1864 anonym um Rat in Sachen der von ihm, dem Bischof selbst, geplanten Gründung von Arbeiterassoziationen angegangen hatte, eine ablehnende Antwort erhalten, wandte er sich durch einen seiner Domherren an *Huber*, dessen konservativer Denkart er sich verwandt wußte, und mit dessen gläubigem evangelischen Christentum er auch seine katholisch-ethischen Überzeugungen verbinden zu können glaubte. Auch *Huber* stand dem thomistischen Eigentumsbegriff Kettelers nahe, und auch *er* erstrebte eine Durchchristlichung des von ihm selbst als Rettung angesehenen Genossenschaftswesens. Der Idee der Lassalleschen Produktionsgenossenschaft, in der die Arbeiter selbst Unternehmer und am Gewinn des Unternehmens beteiligt werden sollten, ist Ketteler immer treu geblieben. Doch die Unterstützung dieser Genossenschaften durch den *Staat* hat er abgelehnt. Das widersprach ja seiner Grundanschauung von dem alleinigen *Beruf* und der alleinigen *Befähigung* der *Kirche* zur Lösung der sozialen Frage. Nicht mit Staats-, sondern aus Privatmitteln wollte er solche Genossenschaften gründen. Aber der rheinisch-westfälische Adel, den er, selbst diesen Kreisen entsprossen, um geldliche Unterstützung anging, versagte sich ihm schmähsch, und sein Genossenschaftsplan verwirklichte sich niemals. Seine Abneigung gegen die Staatshilfe konnte Ketteler auch jetzt

nicht überwinden. Sie war so tief in ihm verwurzelt, daß er schließlich — synkretistisch, wie er dachte und alle guten Mittel der Zeit seinen Seelsorgsplänen dienstbar machend — auch bei dem sonst von ihm so unnachsichtig bekämpften bürgerlichen Liberalismus Anleihen machte und von ihm zu lernen bereit war. *Selbsthilfe* der Arbeiter — das war ihm der Weg zur Lösung der sozialen Probleme. Und im Genossenschaftswesen der Zeit vertrat diese Selbsthilfe der scharfe Gegner Lassalles, des Sozialisten, der liberale Genossenschaftsführer Schulze-Delitzsch. *Kirchliche Selbsthilfe* durch Gründung einer Sparkasse sollte des Bischofs Genossenschaftsgedanken verwirklichen. Auch hier ist es nur bei dem *Plane* geblieben.

Emmanuel Wilh. von Ketteler steht im Katholizismus der sechziger Jahre, der seine sozialen Ideen von 1848 fortführte, mit seiner Sympathie für Ferd. Lassalle nicht allein. Wußte Lassalle doch — zum großen Ärger von Karl Marx — selbst bei Bismarck für seine Ideen Interesse zu wecken. Lassalle vertrat nicht den international-revolutionären Kommunismus Marxscher Art, sondern viel eher einen Staatssozialismus deutscher Prägung. Der katholische Publizist Edmund Jörg, gleich Ketteler ausgesprochener Gegner des Liberalismus der Zeit und wie Ketteler und Kolping von der berufsständischen Gesellschaftsauffassung durchdrungen, hat in diesen Jahren in den katholisch konservativen Historisch-politischen Blättern an Lassalle-Begeisterung den Mainzer Bischof noch übertroffen. Er hat Lassalle dort den „genialen Agitator“ und den „genialen Denker“ genannt, dessen soziale Ideenwelt der christlichen Sozialethik verbunden werden mußte. Jörg und Ketteler treffen sich also mit Lassalle, aber sie stehen gegen den gleichen politischen Gegner, dem antikirchlich sich gebärdenden Sozialismus, als den sich die sozialistische Arbeiterbewegung seit Lassalles *Tod* 1864 immer mehr entpuppte, und sie wenden die gleichen Waffen gegen ihn an, wenn sie *Lassalles* soziale Pläne *aufgreifen*. Aber der Bischof verschweigt in seiner Arbeiterschrift auch seine kritischen *Reserven* gegen Lassalle nicht. Immer hat Ketteler bei Lassalle die *religiöse* Grundlage vermißt und nie hat er *die* Macht und *den* Einfluß dem Staate auf die



soziale Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens gewähren wollen, die *Lassalle* ihm einräumte. Seit etwa 1860 beginnt die große, allen europäischen Staaten vorausseilende deutsche Sozialpolitik. Ketteler blieb ihr gegenüber skeptisch, ihm blieb die *Kirche* die soziale Helferin. Lassalle seinerseits hat seine Beziehungen zu dem weithin einflußreichen Mainzer Prälaten agitatorisch vor den christlichen Arbeitern und auch in seiner letzten Düsseldorfer Verteidigung vor Gericht weidlich ausgenutzt, und Ketteler hat vom deutschen Sozialismus keinen Dank geerntet. Er hat in seinem Buche über die Arbeiterfrage nicht verschwiegen und es Lassalles Freundin, der Gräfin Hatzfeldt, auch persönlich geäußert, daß er viel von Lassalle gelernt habe, aber die religiöse Fundierung seiner Idee vermissen müsse. Eben dies aber brachte ihn in scharfe Gegnerschaft zu den späteren Lassalleanern, zu der sich entwickelnden deutschen Sozialdemokratie und ihrer damaligen Kirchenfeindschaft, und besonders auch zu Karl Marx. Marx hatte auf seiner rheinischen Reise 1859 die Autorität des Mainzer Bischofs in der Arbeiterschaft persönlich kennengelernt, und voll Ärger war er über die Widerstände, die sich im rheinischen Gebiet der sozialistischen Arbeiterbewegung entgensetzten. Kettelers Beschäftigung mit der Arbeiterfrage konnte Marx nur als ein „Kokettieren“ bezeichnen und der Freund von Marx, Wilhelm Liebknecht, sah in Ketteler wegen seiner seelsorglichen Wirksamkeit für die Arbeiter einen nur noch zäheren und gefährlicheren Gegner als in der bürgerlichen Demokratie. In Kettelers letzten Lebensjahren aber wandelte sich die Gegnerschaft der sozialistischen Presse ihm gegenüber in eine Feindschaft, die von persönlich verletzenden Beschimpfungen nicht zurückscheute. Aber auch Ketteler selbst hatte sich jetzt gewandelt. In seinen kirchlichen Sorgen angesichts der Christentumsfeindschaft des erstarkenden deutschen Sozialismus hatte sich sein nationales Empfinden gegenüber den internationalen Bestrebungen in der Arbeiterschaft vertieft und sein langjähriges Mißtrauen gegen den Staat milderte sich endlich. Von Bismarcks neuem Reich hat der Bischof die Magna Charta des Religionsfriedens in Ländern gemischter Konfession er-

wartet. Er hat das Ende der schweren Kirchenkämpfe nicht mehr erlebt. Aber noch in einem letzten Entwurf, dessen Veröffentlichung sein Tod verhinderte, hat er das seit 1848 von ihm selbst vertretene Prinzip der Ausschaltung des Staates aus der sozialen Frage und ihrer alleinigen Zuweisung an die Kirche gelockert. Jetzt sollen Staat und Kirche in freundlichem *Einverständnis gemeinsam* dieser schwersten Aufgabe der Zeit ihre Kräfte leihen.

Das ist die Entwicklung Kettelers, seines Denkens und Schaffens, seit 1848. Vergewärtigen wir uns kurz seine sozialen Ideen im Revolutionsjahr selbst. Wir wissen, daß er sie in drei Etappen zum Ausdruck brachte: In der Leichenrede auf die ermordeten Abgeordneten, in der Rede auf dem ersten Katholikentag, in den Adventspredigten im Mainzer Dom.

Von der Ordnung im Denken, von der Einsicht der sozialen Vernunft, will er zur Ordnung im Sein, das ist die Forderung seiner Rede auf die ermordeten Abgeordneten Lichnowsky und Auerswald. Die soziale Vernunft ist ihm die christlich verwurzelte, die soziale Moral, die der helfend-dienenden Nächstenliebe und einer angesichts der Wirklichkeit sich empörenden sozialen Gerechtigkeit. Immer hat Ketteler diese schon 1848 vielbeachtete Rede selber hoch eingeschätzt, er kommt noch 1862 in seiner Schrift über Freiheit und Autorität der Kirche auf sie zurück; er verweist auf sie noch zehn Jahre später 1872 in seinen Angaben für den Parlamensalmanach des neuen deutschen Reichstages. Der erste deutsche Katholikentag 1848 in Mainz ist die Generalversammlung der katholischen Vereine, dieser von Lennig gegründeten Pius-Vereine „für religiöse Freiheit“. Dieses Jahr 1848 organisierte die einzelnen Vereine in dem einen „Katholischen Verein Deutschlands“. Ketteler griff auf dem Katholikentag in einer Stegreifrede die beiden Grundgedanken auf, die ihn auch später geleitet haben: Die Freiheit als das Prinzip der Ordnung und des Maßes und die Verpflichtung zur sozialen, gerechten Gestaltung — beides aus religiösem, aus christlichem Bewußtsein. In den sechs Adventspredigten im Mainzer Dom 1848 spricht er ein drittes Mal über diese Grundfrage der Freiheit



und der Sozialordnung. Ketteler verkündet es jetzt zum erstenmal von der Kanzel: Nur wer die soziale Frage begreift, erkennt die Zeit; wer sie nicht begreift, dem bleibt Gegenwart und Zukunft ein Rätsel. An Thomas von Aquin entwickelt er die Grundlage der sozialen Ordnung: Die Lehre vom sozial verpflichtenden Eigentum, von der Liebe als der Heilung der sozialen Schäden, von der liberalistisch und sozialistisch mißverstandenen, nur christlich zu begründenden Freiheit; von dem rechten Erwerb und Genuß, der im Angesicht nur der *Ewigkeit* sich regelt; von Ehe und Familie als der Quelle in der Zelle des Soziallebens; von der Kirche, die dem sittlich wie sozial verheerenden Subjektivismus eine dem echten Menschentum im sozialen Leben dienende Autorität entgegensetzt. Jede Verirrung der Zeit aber spricht sich ihr eigenes Gericht durch ihre Konsequenzen. Daß der damalige westfälische Landpfarrer und Frankfurter Abgeordnete diese Dinge auf die *Kanzel* brachte — das ist sein historisches Verdienst; gleich ob er sozial Neues sagte, er sagte es aus christlicher Verpflichtung und mit der Autorität des Priesters der Kirche. Sein späteres Wirken als deutscher Bischof ist das *Gewissen* für die geblieben, die im Christlichen die Wurzeln des sozialen Aufbaus sahen.

Wir sind in der Schilderung von Kettelers sozialem Wirken weit über 1848 hinausgegangen: aber 1848 hat die Keime zu allem gepflanzt. So dürfte dieser Vorgriff auf Kettelers späteres Wirken zeigen, was das Jahr 1848 für den sozialen Katholizismus bedeutete. Hat Ketteler seine Idee aus vielem sich *gesammelt*, die seelsorgliche Idee gibt ihnen die *Einheit*. Aber es gab schon *vor* 1848 Forderungen der deutschen Katholiken an das soziale Leben. Das staatliche Assoziationsrecht der Arbeiter, von dem Ketteler freilich wenig wissen wollte, die Eingliederung des Proletairs, wie Baader ihn nannte, in das Ganze der Gesellschaft, wie sie eben von Baader schon 1835 erhoben wurde, waren solche Forderungen. Und *früh* auch war der vormärzliche Katholizismus dem jungen *Sozialismus* begegnet. 1837 schon hatte Radowitz im französischen Sozialismus der Saint-Simonisten ein großes christliches Kapital zu sehen geglaubt. Er hatte

Saint-Simon, den französischen Kritiker des neuen Industrialismus günstiger beurteilt als selbst der geistvolle Tübinger Joh. Ad. Möhler in seinem früher schon verfaßten Aufsatz über ihn. Vieles und Entscheidendes von dem, was Marx an ethischen Idealen entwickelte, hat der Katholik Franz von Baader schon vorweggenommen. Er hat 15 Jahre vor Marx die Arbeit des Proletariers als *Ware* bezeichnet, die ihren *natürlichen* Preis habe. Er hat das bürgerliche Unternehmertum angeklagt, daß es um des eigenen Gewinnes willen diesen natürlichen Preis herabdrücke in zu niedrigem Arbeitslohn. Er hat die Folgen davon aufgedeckt: Die Versklavung des Arbeiters und die Unmenschlichkeit seiner Lebensbedingungen. Und dieser Romantiker Baader war politischer Realist genug, um für den entrechteten Arbeiter eine staatliche Vertretung zu erlangen, die ihm zu seinem Rechte ver helfe. Franz Jos. Ritter von Buß hat in den dreißiger Jahren in der badischen zweiten Kammer als Allererster in einem deutschen Parlament eine umfassende Fabrikgesetzgebung gefordert und Schulbildung für die Arbeiter, Schutz der Kinderarbeit, Förderung der Sittlichkeit und der Religion, soziale Einrichtungen, Schutz der Landwirtschaft und des Gewerbes gegen die Gefahren der Industrie. Buß drang mit all dem nicht durch. Er war ohne Frage stark agitatorisch. Aber kein anderer als August Bebel, der Sozialdemokrat, hat von diesem frühen katholischen Sozialreformer gerühmt, daß er der „erste parlamentarische Vertreter des Arbeiterschutzes“ geworden sei. Und als Präsident des ersten deutschen Katholikentages hat Buß Ketteler nach seiner Sozialrede darauf verwiesen, daß die Katholikenversammlung seine sozialen Forderungen bereits am Vortage in ihr Programm aufgenommen habe. Buß hat wie Radowitz von Saint-Simon gelernt, hat dessen Umdeutungen des Christentums als gläubiger Katholik abgelehnt, aber aus Blanqui, dem Saint-Simonisten, manches in sein eigenes Sozialprogramm aufgenommen. Buß nannte es den „kirchlichen Sozialismus“, so wie ja auch — wir hörten es — der Tübinger große Dogmatiker und Apologet Joh. Seb. Drey im Jahre 1848 von einem „christlichen Sozialismus“ sprach. Der vormärzliche Katholizismus,



der Katholizismus vor 1848, ist, wie wir sahen, weitherzig für die sozialistischen Zeitideen offen gewesen. Und wir fanden dasselbe bei Em. von Ketteler. Er steht seit 1848 im Vordergrund des beginnenden sozialen Katholizismus. Seine Katholikentagrede hat ihm viel Bewunderung eingetragen. Beda Weber hat von ihr gesagt, sie wolle „den Dom der deutschen Kirche ausbauen, früher und herrlicher als den Dom zu Köln“. Kettelers Freund und Mitabgeordneter, der evangelische Historiker Böhmer, ist nicht weniger von ihr angetan. Aber Ketteler hat sofort auch *Gegner* gefunden, die sarkastisch hinwiesen auf die „sozialistisch-kommunistischen Kanzelreden“ und auf die „demokratischen Ecclesiasten, die so scharf sprechen wie westfälische Kommunisten“. Der westfälische Baron hat sich daran nicht gestört und hat die Zeit verstanden.

Die katholischen Männer von 1848 waren *bereit* für die Stunde. Und sie als *Politiker* waren größer, weil zeitnäher als die katholischen *Dichter* dieser Zeit. Denn diese haben *hier*, im Sozialen, versagt. Adalbert Stifter, der Stille, ist 1848 anfänglich, wie Grillparzer, enthusiastisiert von den Freiheitsideen der Zeit, er begrüßt voll Hoffnung den endlichen Sturz des Systems Metternich, aber gar bald hat er sich wieder auf seine ureigene sittliche Bildungsidee zurückgezogen, da er mit *ihr* und ihrer dichterischen Gestaltung dem Staat glaubte am besten dienen zu können. Ohne Frage! Aber die Politiker traten *ein* in den Kampf der Gegensätze. Jos. v. Eichendorff beobachtet das revolutionäre Zeitgeschehen, das ihn selbst in die stille Häuslichkeit von Dresden verweht, nur sehr von fern. Aber die Gedichte, in denen er zum Mahner an Volk und Regierung wurde, hat er vernichtet. Annette von Droste, an deren stille Klausur auf der Meersburg die Revolution in ihrem Sterbejahr 1848 anstürmt, hat in ihrer westfälisch-konservativen, patriarchalischen Adelsgesinnung kaum Sinn für das Neue, viel weniger als ihr westfälischer Landsmann Wilhelm von Ketteler. Sie hat den auch im westfälischen Sauerland aufsteigenden Industrialismus um seiner revolutionierenden ethischen und volkshaftern Wirkungen willen sehr skeptisch beurteilt. Dem werdenden sozialen und politischen

Katholizismus haben diese hohen, stillen Geister nichts gegeben — mehr haben schon die Gelehrten, die Theologen, an ihm mitgewirkt.

Die katholischen *Politiker* von 1848 und besonders die Delegierten des Parlaments dagegen sind *hingestanden* für ihre Kirche in der neuen Zeit. Wir wissen, zwei Ziele schwebten ihrer Politik vor: die Freiheit der Kirche in der Verfassung des neuen Staates und das große Ziel der ganzen Zeit, des Bürgertums überhaupt, die Einheit des deutschen Reiches. Wir fragen zum Schluß ganz kurz und präzis: Was haben die katholischen Politiker des Revolutionsjahres erreicht und was haben sie *nicht* erreicht? Darüber hinaus aber: Was hat 1848 für die katholische Welt des 19. und 20. Jahrhunderts überhaupt bedeutet?

*Erreicht* haben die katholischen Abgeordneten im Frankfurter Parlament eine bestimmte Sicherung der kirchlichen Freiheit in der Verfassung des zu gründenden Reiches. Der Kampf um dieses Ziel war hart, und scharf begegneten sich die Gegensätze der Weltanschauungen. Radowitz schreibt von einer „Atmosphäre stumpfsinniger Gleichgültigkeit und teuflischer Gotteslästerei“ im Parlament. Der in Frankfurt vorgelegte Entwurf der Grundrechte des deutschen Volkes erwähnte das Verhältnis von Kirche und Staat mit keinem Wort; nur *neuen* Religionsgemeinschaften sollte das Recht der Gründung zugestanden werden. Eine breite öffentliche Meinung der deutschen Katholiken verlangte um der Freiheit der Kirche willen die völlige *Trennung* der Kirche vom Staate. Wir sagten indes: es gibt der Berührungspunkte zwischen beiden viele, gerade auch im Bereich des Ideellen, in der Schulfrage etwa, für deren kirchliche Seite Ketteler in der Nationalversammlung an dem stürmischen Tage eintrat, da die beiden Abgeordneten ermordet worden waren — für ihn ein Anzeichen dafür, wohin die Religionslosigkeit führe. Das gesamte Schul- und Erziehungswesen sollte, so verlangte der erste Entwurf der Grundrechte in Frankfurt, der Oberaufsicht des *Staates* unterstellt und der Geistlichkeit als solcher entzogen werden; Jesuiten, Ligourianer und Redemp-



toristen — der Entwurf wußte nicht einmal, daß die beiden letzteren das gleiche waren — sollten aus dem Gebiet des Deutschen Reiches verbannt werden. Dieser radikale Antrag kam in erster Lesung zu vorläufiger, provisorischer Annahme im Parlament. Die Erregung der katholischen Abgeordneten und des katholischen Volkes draußen kann man sich denken. Döllinger drang auf die Bildung einer geschlossenen katholischen öffentlichen Meinung, und die eben erst gebildeten katholischen Vereine sollten dazu helfen. So erhielten sie ihre erste politische Aufgabe schon 1848. Döllinger wollte keineswegs die Trennung von Kirche und Staat, da dann dem Staate jedes christliche Element entzogen werde. Auf der ersten Generalversammlung der katholischen Vereine in Mainz schlug der Sturm gegen das Frankfurter Parlament hohe Wogen und die 23 anwesenden katholischen Abgeordneten hatten keine leichte Position. Döllingers Bericht über den Stand der Frage in Mainz war sehr klug und gemäßigt, er wußte, daß man in Frankfurt *verhandeln* mußte. Buß dagegen gab in *seiner* Art der Erregung lauten Ausdruck und eine Unmenge von Petitionen aus dem katholischen Volke in bezug auf die Kirchen- und Schulfrage war schon *vor* der ersten Lesung des Entwurfs in Frankfurt eingetroffen. So war eine öffentliche Meinung, mit der die Politik rechnen mußte, schon da. Und staunend schrieb damals der bekannte, um die Erfassung des deutschen Volkstums und um eine auf volkhafte Grundlage aufbauende Politik und Sozialgestaltung hochverdiente Kulturhistoriker Wilhelm Heinrich Riehl, daß die Kirche sich als eine „entscheidende geistige Potenz“ aufs neue erweise, über die man nicht hinweggehen könne; mit einem Male sei diese Realität „Kirche“ der Politik wieder über den Kopf gewachsen. Das liberale Bürgertum hatte die Kirche sehr gegen seinen Willen auch als politischen Realfaktor wieder erweckt, auf ihrem *Gegensatz* zum liberalen Bürgertum war die Kirche zu neuem Selbstbewußtsein erwacht und stellte jetzt *ihr* Ideal der Freiheit — diese große Parole der Zeit — der liberal-bürgerlichen Freiheitsidee an die Seite. Der politische Katholizismus erwies sich 1848 nicht als eine bloße Machtbestrebung,

sondern als eine historische Notwendigkeit im politisch-gesellschaftlichen Leben. Und das war seine historische Seinsberechtigung. Die Männer, die 1848 dafür eintraten, taten nicht bloß, was ihr katholisches *Gewissen* von ihnen forderte, sie taten zugleich, was die *Zeit*, die *Geschichte* verlangte — und das gibt ihnen die historische Größe, das zeitberufene und zeitverantwortliche Recht ihres Handelns. Und wenn Ketteler in Vortrag und Predigt gerade die christliche *Freiheitsidee* in den Mittelpunkt stellte, dann war auch *das* ein Wort in die *Zeit* hinein und *von* der *Zeit* verlangt; auch *diese* Arbeit des Priesters war in der *Zeit bedingt* und von ihr gerechtfertigt. Die Nationalversammlung in Frankfurt aber *hörte* in politischer Klugheit auf die Stimme, die aus dem katholischen Volksteil sich erhob, und stellte den Realfaktor „öffentliche Meinung“ in ihre politische Rechnung. Die zweite Lesung des Entwurfs über das Verhältnis von Staat und Kirche befreit die Kirche von der Unterstellung unter *besondere* Staatsgesetze, unterwirft sie nur den allgemeinen, für *jeden* Staatsbürger geltenden Bestimmungen, gibt der Kirche, wenn auch unter Aufsicht des Staates, ein Aufsichtsrecht über den Religionsunterricht in den Schulen, und läßt die Ausnahmegesetze gegen Jesuiten und Redemptoristen fallen. Das hatten Volk, Vereine und Parlamentarier in gemeinsamer Arbeit jetzt durchgesetzt. Die Kirche blieb überdies, so beschloß das Parlament in Frankfurt, die Verwalterin ihrer eigenen Angelegenheiten und ihrer Mittel für Kultus, Unterricht und Wohlfahrtspflege. Darin also war das Ziel des Katholizismus von 1848, die Freiheit der Kirche im konstitutionellen Staat *erreicht*. Aber Ketteler mußte wenig später dann doch erleben, daß die von ihm mit so viel Mißtrauen bedachte *preußische* Krone der Kirche mehr noch einräumte als das Frankfurter Parlament, in dem er selbst für sie gearbeitet hatte. Denn in der neuen *preußischen* Verfassung blieb die Kirche unbehindert vom Staate auch in der Veröffentlichung ihrer Erlasse. *Das* hatte Frankfurts *Reichsverfassung* ihr *nicht* eingeräumt. Die selbständige und privilegierte Kirche im konstitutionellen Staate — in *Preußen* ward sie *voll* anerkannt.



Aber *nicht* erreicht haben die katholischen Abgeordneten der Paulskirche ihr *zweites* Ziel: die Verwirklichung ihrer *Reichsidee*. Es kam *nicht* das mitteleuropäisch-katholisch-habsburgische Kaisertum. Es kam 1848 *überhaupt* kein Kaisertum, auch *Preußens* König verschmähte ja die Kaiserkrone von *Volkes* Gnaden. Es kam nicht das *Reich*. Es blieben die Einzelstaaten, und es setzte die Reaktion von *neuem* ein. Das deutsche *Bürgertum* hat 1848 versagt, und das deutsche *Proletariat* war noch kaum als geeinte gesellschaftlich-politische Macht vorhanden. Der Weltkommunismus, den Marx und Engels 1848 in ihrem Manifest forderten, war *damals* Utopie. Was nach schweren inneren und blutigen äußeren Kämpfen 23 Jahre später kam, war *Bismarcks* *kleindeutsche* Lösung. Es kam das deutsche Kaisertum der preußischen Hohenzollern.

Und unsere dritte und letzte Frage: Was hat 1848 für die katholische Welt des 19. und 20. Jahrhunderts überhaupt bedeutet?

*Zunächst* im *inneren* Leben der Kirche *selbst*: Nach 1848 brachen die von uns erwähnten, damals noch latenten inneren Gegensätze des Katholizismus offen auf. Pius IX. war 1846 als der hoffnungsvolle Vertreter der neuen, liberalen Ideen zum Papst gewählt worden. Zwei Jahre schon nach seiner Wahl, 1848, zwangen den liberalen Ideen nicht unbedingt abgeneigten Papst die vom Liberalismus entfachten römischen Wirren zur Flucht aus Rom, das ja noch die Hauptstadt seines Kirchenstaates war. Aller Liberalismus auf *allen* Gebieten war Pius seither gründlich verleidet. Sein ganzes Pontifikat, seine Enzyklika, sein Syllabus waren Kampf gegen den *geistigen* Liberalismus, und der *politische* Liberalismus wurde sein erklärtester Gegner. Beiden gegenüber sammelte er Geist und Verfassung der Kirche und zentralisierte sie zu möglichst geschlossener Einheit. Montalemberts liberal-katholische politische Idee von der freien Kirche im freien Staat wurde von Rom verurteilt und die neuscholastische Einheitsphilosophie und -theologie überall in der Kirche empfohlen. Sie garantierte die Einheit katholischen Geisteslebens, aber sie befahl auch die Blüten, die die deutsche Theologie in Tübingen hatte aufgehen lassen, wie ein Reif. Die größte deutsche

katholische Theologenschule des 19. Jahrhunderts, die Tübinger Schule, ging in ihrer ersten gedankentiefen Arbeit zu Ende. Döllinger und Knoodt, der Münchener und der Bonner Theologe, die 1848 die Vorkämpfer der kirchlichen Rechte im modernen Staat gewesen waren, trennten sich in den Kämpfen um das Vaticanum von 1870 deshalb von der Kirche, weil ihnen die römische Zentralgewalt die bischöfliche Gewalt in der Kirche und damit das organisch von innen her die Kirche bestimmende Leben zu gefährden schien. Im Unfehlbarkeitsdogma sahen sie nur eine letzte Konsequenz dieser zentralistischen Bestrebungen. Aber die Zeit seit 1848 hat *anders* entschieden. Das Jahr 1848 bedeutete das Erwachen auch des *katholischen* deutschen Bürgertums, das gegen das *liberale* deutsche Bürgertum die Freiheit zum *Glauben*, nicht zum bürgerlichen Unglauben und zur religiösen Gleichgültigkeit verfocht. Dem katholischen *Adel* ging es nicht um die *bürgerliche* Freiheit als solche, wohl aber in Bayern, wo der Liberalismus immer noch mächtig war, und in Preußen, wo Staat und Protestantismus lange noch fast gleichgesetzt wurden und der protestantische Adel die stärkste Stütze dieses Staates war, um die Freiheit der *Kirche*. Und in *diesem* Ziele waren Adel und Bürgertum geeint. Freiheit der Kirche aber bedeutete immer auch das Stehen zur päpstlichen Autorität. Und zum Erstaunen derer, die den Katholizismus *nicht* kannten, die in ihm, echt bürgerlich-aufgeklärt, nur einen Rest des für ihr aufgeklärtes Vernunftlicht so finsternen Mittelalters erblicken konnten, war nicht ein erleuchtetes romfreies Vernunftchristentum das, was jetzt in Deutschland aufkam, sondern der *römische* Katholizismus, der in diesem 19. Jahrhundert der Meinungsfreiheit *seine* Meinungsfreiheit sich eroberte. Der preußische Kulturkampf hat diesem *ungeschmälerten* Katholizismus die Wege nur *geebnet*, wie ja auch die Säkularisation am *Beginn* des 19. Jahrhunderts das kirchliche Selbstbewußtsein nur *vertieft* und *gefördert* hatte.

Und dann das *äußere* Leben des deutschen Katholizismus seit 1848! Eine große katholisch-politische Bewegung hatte 1848 Ritter von Buß in Deutschland entfachen wollen. Ihr Ziel sollte die Gleich-



berechtigung der Katholiken im öffentlichen Leben und die freie Betätigung der Kirche im Staate sein. Aber noch stand die katholische Bewegung in allerersten *Anfängen*. Die Vereine hatten — wir haben es schon in den Kämpfen des Jahres 1848 selbst wahrgenommen — eine politische Bedeutung als Konsolidierung der öffentlichen Meinung des katholischen Volksteiles, aber sie schlossen *auch* die Gefahr eines katholischen Gettos in sich. Und Getto bedeutet auf lange Jahrzehnte das katholische Leben in Deutschland überhaupt. Es war durch den Kulturkampf auf lange hinaus viel mehr auf *Verteidigung* als auf positiv-kulturelle *Leistung* angewiesen. Und wir sollten heute nicht vom sogenannten *religiösen* Katholizismus her auf den sogenannten Kulturkatholizismus seit Ende der neunziger Jahre herabsehen, er hat sein Großes geleistet und uns die *geistige* Gleichberechtigung durch Männer wie Karl Muth, Hermann Schell, Albert Ehrhard und ihre geistigen Schöpfungen erst erkämpft. Er hat sich später an Äußerliches vielleicht zu sehr verloren, hat zu sehr die Kultur zum Maßstab für das katholische Wesen erhoben, aber er war *erwachsen* aus tiefem Glauben und aus hoher Begeisterung für Geist und Wahrheit. Immer bleibt es sein historischer Ruhm, daß er der katholischen Kirche Deutschlands den Anschluß an das Geistesleben in Deutschland durch ebenbürtige Leistungen errungen hat. Für eine ausgesprochen und bewußt katholische *Politik* ist seit 1848 wiederum Ritter von Buß entschieden eingetreten. Er hat ihr Programm großzügig entwickelt nach den Grundsätzen: Freiheit in sittlicher Begrenzung zur Erringung des Rechtes des einzelnen in einem von sittlichen Ideen getragenen Gemeinwesen; Ordnung nicht des *Polizeistaates*, sondern nach den Ideen des Rechtes und der allgemeinen Wohlfahrt unter Schutz der Ehe, der Familie und des Eigentums; nicht Revolution, aber selbständige Entwicklung der Gesellschaft und verantwortliche Mitarbeit jedes einzelnen an ihrem Aufbau; selbständige Körperschaften im Staate, nicht der zentralistische Machtstaat, Ehrung der nationalen Eigenart, aber ihre Einfügung in das Universale der Menschheit; im Staate selbst Schutz des einzelnen und der Gemein-

schaftsgruppen, aber kein Klassen- und Standesegoismus; Wohlfahrt des Ganzen durch Vereinfachung der Staatsverwaltung und Erleichterung der Staatslasten. So erweiterte Buß seine anfängliche Idee des Arbeiterschutzes auf das Gesamtgebiet des staatlichen und wirtschaftlichen Lebens. Eine Fülle von Anregungen und Ideen! Aber Buß war der stürmische Idealist, der zu wenig rechnete mit den geschichtlich-politischen Möglichkeiten. Daher einmal seine Erbitterung gegen die katholischen Politiker von 1848, die in den Worten seiner Agitation „den Karren der deutschen Politik tief in den Kot haben schieben helfen“, und dann der Widerstand echter, mit dem jeweils Möglichen rechnender, aber ebenso wie Buß selbst von Glauben und Idee geleiteter katholischer Politiker gegen ihn, den Nur-Idealisten. Schon 1849 verlangten die Mainzer Katholiken, an ihrer Spitze der damalige Domkaplan und spätere Dogmatikprofessor Heinrich, den Ausschluß der Politik aus den katholischen Vereinen, in die Buß sie gerade hineinragen wollte. Die Vereine sollten — und das war der rechte Gedanke — das noch fast ganz fehlende katholische Selbstbewußtsein zuerst einmal wecken. Das war ja die seelische Voraussetzung wirklicher Politik der Katholiken, und die wollte und mußte zuerst einmal da sein. Dollinger war zu klug, um nicht zu betonen, daß die große einheitlich katholische Politik, die Buß verlangte, sofort scheitern müsse, wenn die Einzelfragen erörtert würden. Auch Jarcke, der Publizist, greift in seinen Historischen Blättern Buß als Realpolitiker an. Buß hat all diesen Widerstand nicht verwunden, und er, seiner großdeutschen Idee bis zuletzt getreu, verfiel während des unglücklichen deutschen Bruderkriegs von 1866 in tiefe Schwermut.

Wir ehren seine Ideenwelt, und manches Prinzipielle aus ihr ist auch heute, gerade heute, sehr zeitgemäß. Aber der Katholizismus steht in der Geschichte und muß ihren dornenvollen Weg mitgehen, wenn er seine geistige Welt im steten Widerstand der Zeit verwirklichen will. 1848 ist das Geburtsjahr nicht nur des politischen, sondern, wir hörten es, ebensosehr des sozialen Katholizismus. Die soziale Frage war die Zeitaufgabe, die dem deutschen Katholizis-



mus seit 1848 gestellt blieb. Und er hat an ihr gearbeitet durch 100 Jahre hindurch. Er tat es so, wie Ketteler es eingeleitet hatte: unter starker Lenkung durch die Kirche und ihren Episkopat. Seit Pius IX. schon und dann in immer intensiverer Weise seit Leo XIII. hat auch die *höchste* Autorität der Kirche Weisung und Richtung für die Gestaltung des sozialen Lebens aus der katholischen Glaubens- und Ideenwelt gegeben. Die sozialpolitische Entwicklung des *deutschen* Katholizismus ist ohne die Namen Zentrum, christliche Gewerkschaften, Arbeitervereine, Volksverein nicht zu denken. Aber hier wurden die katholischen Laien auch zu *Mündigkeit* und Selbstständigkeit erzogen. Und heute können und sollen sie aus ihrem katholischen Glauben und Gewissen die soziale Welt in solcher Mündigkeit und Entscheidungsmächtigkeit gestalten. Zu dieser Forderung treibt der Katholizismus seit 1848 aus sich selbst heraus. So wollen wir heute nicht viel mehr wissen vom autoritär geleiteten politischen und vom autoritär gelenkten sozialen Katholizismus. Wir wollen den katholischen *Laien* seine Welt sich selbst aufbauen lassen, weil er *mündig* steht in der Welt, und nach seinem katholischen Gewissen selbständig im staatlichen und sozialen Leben handeln soll. Aber die Kirche hat mit ihrer politischen und sozialen Arbeit, die sie *durch* ihre Laien — in der Hauptsache wenigstens — im Zeitraum seit 1848 tun ließ, der Welt und der Geschichte verantwortlich gedient. *Wir* wissen, rückblickend, um manche Veräußerlichung und Verflachung des religiösen und geistigen Lebens, das diese 1848 geborene Gestalt des deutschen Katholizismus gezeitigt hat. Und wir haben *dem* die Forderung eines *religiösen* Katholizismus entgegengehalten, der durch kirchlich-politische Machtbestrebungen uns gefährdet schien und, wenn wir ehrlich sind, wirklich auch gefährdet *wurde*. Aber wir wissen auch *dies*: Die Kirche steht *in* der Welt, und will *in* ihr das Heil wirken, das ihr überantwortet, das zu erwirken sie berufen ist. So kann sie nie gleichgültig sein gegen die Gestalt und die Gestaltung der Welt, in der sie ihre Heilsaufgabe erfüllen soll nach ihres Gottes Geheiß. Sie *bleibt* der Welt, sie bleibt der Geschichte *verbunden*. Es ist zu *jeder* Zeit die *Tragik*

des *Heiligen*, daß es in der Welt dem Menschlich-Unzulänglichem überantwortet und durch es gefährdet ist. Aber — und das ist die Kehrseite — es ist die Tragik und die Gefährdung des *Menschlichen* und also auch des Politischen und des Sozialen, wenn ihm die Heilkräfte des Heiligen entzogen, wenn das Weltliche entheiligt, das Profane und Humane vom Religiösen und Göttlichen entleert wird. Das eben hat der politische und der soziale Katholizismus gewußt und es seit 1848 zu verhüten gesucht. Der politische und der soziale Katholizismus des 19. und noch des 20. Jahrhunderts war eine historische Form, eine zeitliche und also vergängliche Gestalt der Weltverantwortlichkeit der Kirche. In dieser historischen *Zeitberufenheit* beruht sein *Recht*, in dieser historischen *Zeitbedingtheit* liegt seine *Grenze*. Die *Form* vergeht mit der Zeit, die *Idee*, die dem aus dem Ewigen, aus *Gottes Welt* stammenden *Glauben* entspringt, *überdauert* die Zeiten. Und die *Idee* heißt:

Der *Kirche Gottes* Raum schaffen in der Welt und dem *Menschen Gottes* Leben ermöglichen in der geschichtlichen Welt, ja in der besonderen Gegenwart. Die *Idee* verwirklicht sich immer nur in zeitlicher Form und sucht in *neuer Zeit* neue Formen ihrer Verwirklichung.



# Das Problem „Religion und Sozialismus“ von Kettlers Tagen bis auf unsere Zeit

## I

### *Kettler und der Sozialismus seiner Zeit*

Die Gesellschaftskritik des Sozialismus der Kettler-Zeit enthüllte schonungslos das auf Erwerb und Macht ausgehende Wirtschaftssystem der freien Gesellschaft. Sie zeigte den Verfall der alten Volks- und Staatsordnungen und ihre Auflösung in die klassengespaltene „Gesellschaft“, die schon *Hegels* Philosophie des Rechts als „System der Bedürfnisse“ gekennzeichnet hatte, und die in ihren „Gegensätzen und ihrer Verwicklung das Schauspiel ebenso der Ausschweifung, des Elends und des beiden gemeinschaftlichen physischen und sittlichen Verderbens“ darbietet<sup>1</sup>. Sie geißelte die Atomisierung wiederum der Klassen selbst in viele Einzelne mit ihren Sonderinteressen, der ganzen Gesellschaft in einen ordnungslosen Haufen von Atomen, die nur das gemeinsame wirtschaftliche Interesse zu Notverträgen und Nutzverbänden zusammenhält. Sie wies hin auf die sittliche Entwürdigung des Menschen zum reinen Mittel für Wirtschaftszwecke, des Unternehmers und des Arbeiters

<sup>1</sup> *Hegel*, Philosophie des Rechts § 185, Aug. Lasson, Leipzig 1911, S. 155.

zum Summand der großen Wirtschaftsrechnung, des Arbeiters zumal zur bloßen Arbeitskraft, die sich wieder in Arbeitsstunden umrechnen läßt. Sie erschaute, realistisch genug, die Spaltung der Gesellschaft in reich und arm, in eine Klasse von Besitzenden und Herrschenden und in eine ihr entgegenstehende und doch zur Fristung des nackten Daseins auf sie angewiesene und ihr bei dem damaligen Mangel an Organisation preisgegebene, mit Haß und Kampfgedanken gegen sie erfüllte Klasse von Nichtbesitzenden. Diese Gesellschaftskritik erfaßte den liberalen Rechtsstaat als Machtmittel der durch die Macht des Besitzes herrschenden Klasse und zeigte, wie nicht die Not allein den Arbeiter heimat- und vaterlandlos machte, sondern gerade deshalb die Arbeiterklasse international werden mußte, weil das Kapital vaterlandlos war und über die Grenzen der Nationen hinaus an seiner Macht und seiner Rentabilität interessiert war. Die organisatorische Macht des Kapitalismus, sein Interesse an dem Blühen der Nation wie an dem leiblich-geistigen Hochstand der Arbeiter hatte die damalige sozialistische Gesellschaftskritik im Zeitalter von *Marx* und *Lassalle*, im Zeitalter der fortschreitenden „Exploitation“ (*Marx*) und des „ehernen Lohngesetzes“ (*Lassalle*), noch nicht erkannt. Diese Entwicklung des Kapitalismus ist Resultat späterer Entwicklung und Erkenntnis, aber sie führt doch nur in der Richtung der sozialistischen Kritik weiter, denn sie entspringt dem gleichen individualistisch-utilitaristischen Zweckdenken, und die Vergesellschaftung durch das kapitalistische System — und es ist in der Tat ein hochrationelles Zweck-„System“ — weiß nichts von dem Geiste sittlicher und natürlich-volkhafter Gemeinschaftsverbundenheit, sie bleibt äußerlicher „Not- und Verstandesstaat“, was nach *Hegels* heute noch geltender Zeichnung<sup>2</sup> auch die gegenwärtige Gesellschaft auf weite Strecken hin ist. Wenn in ihr neue Gemeinschaftsbildungen aufsteigen, ein neues Arbeitsrecht sich von unten her entwickelt, wenn Arbeiter und Unternehmer sich nicht nur zweckhaft verständigen, sondern in einer neuen Rechtsform sich zu gemeinsamer Arbeit fin-

<sup>2</sup> *Hegel*, a. a. O. § 183, S. 155.



den<sup>3</sup>, in der der Unternehmer nicht mehr nur Herr und der Arbeiter nicht mehr nur ein Kalkulationsfaktor für ihn ist, der nebenbei leider auch Mensch ist, dann entwickeln sich solche neue Ansätze zur Gemeinschaft nicht *aus* dem Geist des Kapitalismus, sondern *gegen* ihn. Und sie entwickeln sich ebensowenig aus dem Klassenkampf, der auf *beiden* Seiten geführt, aber von den Sozialisten ehrlicher und offener proklamiert, nicht verbrämt wird und nicht, ohne ihn zu nennen, dennoch in Wirklichkeit Prinzip ist. Klassenkampf ist der Notwehr entsprungen, aber Kampf ist Trennung, und aus individualistischer Spaltung dennoch Gemeinschaft zu erwarten, ist eine Utopie, die nicht nur ethisch, sondern mehr noch psychologisch und soziologisch unhaltbar ist<sup>4</sup>.

Wilhelm Emmanuel von Ketteler hat die sozialistische Gesellschaftskritik seiner Tage gekannt. Auf der Fahrt zum Vatikanischen Konzil begleitete ihn der kurz vorher erschienene erste Band des „Kapital“ von Karl Marx, eine Tatsache, die die große Frage „Kirche und Gesellschaft“ symbolisch beleuchtet<sup>5</sup>. Denn mit diesem Manne klopfte die Not der Gesellschaft an die Tore des Vatikans. Die berühmten Adventspredigten, die er noch als Pfarrer und Abgeordneter im Mainzer Dom 1848 hielt, zeigen, wie er das Eigentumsproblem der liberalen Gesellschaft anfaßte und der individualistischen Auffassung von seiner Unbeschränktheit den alten christlichen Eigentumsbegriff der organischen, gebundenen Eigentumsverpflichtung entgegenstellte.

Mag Ketteler immerhin als Mann des westfälischen Adels von der alten Ständeidee und vom Ständestaate nicht losgekommen sein, mag er in „romantischer“ Rückschau auf die Zunftordnung in dieser das Heil der entformten Gesellschaft erblickt haben, so wirkt doch hier jene organische Denkweise vom Wesen der Gemeinschaft

<sup>3</sup> Vgl. hierzu Ernst Michel, Politik aus dem Glauben, Jena 1926, 228 ff. Eugen Rosenstock, Industrievolk<sup>2</sup>, Frankfurt a. M. 1924, bes. S. 31 ff. und 41 ff. Theodor Brauer, Produktionsfaktor Arbeit, Jena 1925, II. Teil, S. 129 ff.

<sup>4</sup> Dazu: Theodor Steinbüchel, Der Sozialismus als sittliche Idee, Düsseldorf 1921, 276 ff. Vgl. hierzu: Die Philosophie Ferd. Lassalles, S. 216 ff.

<sup>5</sup> Vgl. E. Michel, a. a. O. 160 ff.

in ihm nach, die dem Katholiken im Blute liegt, da er ja in seiner Kirche, seit Paulus belehrt, eine mystische Gliedgemeinschaft sieht. Deren Verbundenheits- und Verantwortungsgeist kann er nicht verleugnen. Er weiß sich vielmehr von der Zeit und dem sie lenkenden Gott berufen, in die der Gemeinschaft bar gewordene Gesellschaft der kapitalistischen Zeit den Geist der Gemeinschaft hineinzuwirken zum Heile eben dieser Zeit. Und wenn Ketteler die Kirche selbst als in der Gesellschaft wirkenden und sie erneuernden Machtfaktor anspricht, dann war das ein hoffnungsfroher Glaube an eine wiederzugewinnende *sozialrechtliche* Stellung der Kirche, den diese selbst seit Leo XIII. immer mehr aufgegeben hat im Vertrauen auf ihre in der Gesellschaft wirkenden, den Geist der von der Kirche in ihnen gepflegten Gemeinschaft auswirkenden Glieder, die nun *als solche* die Kraft ihres Glaubens und ihrer Verantwortlichkeit in der Gesellschaft bewähren sollen.

Was an Ketteler vorbildlich und unvergänglich bleibt, ist sein weiter, überall Hilfe suchender Seelsorgegeist, der sich nicht scheute, auch da nach solcher Hilfe zu suchen, wo sonst Weltanschauungsgegensätze klaffen. Nicht nur *Thomas von Aquin* hat er gekannt und für seine Theorien zu verwerten verstanden, nicht nur bei dem katholischen, aber von Schellings Geist entschieden beeinflussten und die Schellingsche Theosophie seinerseits wieder befruchtenden Sozialphilosophen *Franz von Baader* hat er lernbegierig angeklopft, auch *Ferdinand Lassalle* war ihm willkommen. Es ist bekannt, daß Ketteler anonym mit Lassalle in brieflichen Austausch trat<sup>6</sup>. Ketteler bat Lassalle um Rat für seine Absicht, in Hessen mit einer beträchtlichen Summe Arbeiterproduktivgenossenschaften zu gründen, und ging ihn um Ausarbeitung eines Projektes für diese Assoziation an. Ketteler hatte sich gescheut, seinen Namen zu nennen: „Die Stellung, die ich im Leben einnehme, macht es mir fast unmöglich, meinen Namen zu nennen.“ Lassalle antwortete „poste restante“ nach Frankfurt, aber er lehnte die Bitte ab, wenn er nicht den Namen des Briefschreibers erfahre. Denn auch ihn verpflichte

<sup>6</sup> Vgl. *Herm. Oncken*, Lassalle <sup>3</sup>, Stuttgart-Berlin 1920, 437 ff., 442 f., 460 f.



seine Lage „durchaus zu höchster Vorsicht“. Aber bald darauf verbeugte sich der kluge diplomatische Taktiker vor dem Bischof, der aus Gewissenssorge das Wort zur Arbeiterfrage ergriffen habe. Er feierte ihn in Ronsdorf (bei Elberfeld) vor seinen rheinischen Hörern als einen Mann, „der am Rhein fast für einen Heiligen gilt“; darüber hinaus aber auch als Gelehrten, der sich „Punkt für Punkt“ für alle „ökonomischen Sätze und Thesen“ Lassalles den Fortschrittlern, den Gegnern Lassalles, gegenüber ausgesprochen habe<sup>7</sup>. Es war ein sehr kluger Schachzug dieses Agitators zu einer Zeit, da die sozialistische Arbeiterbewegung noch nichts mit anti-kirchlichem Kampf zu tun hatte. Noch einmal kommt Lassalle, Richter und Hörer verblüffend, in seiner letzten großen Gerichtsrede in Düsseldorf auf den Bischof zu sprechen, „welcher ein Diener und zugleich ein Fürst der Kirche, seit langen Jahren in die ernstesten Studien vertieft, von den Katholiken der Rheinprovinz fast wie ein Heiliger betrachtet wird“, und dessen Name „von jedem rheinischen Tribunal nicht mehr mit Verehrung, sondern nur mit der höchsten Ehrfurcht wird gehört werden können“. Ketteler als Heiliger, als Fürst der Kirche und als Gelehrter — so wußte ihn Lassalle im Rheinland vor seinen Wagen zu spannen, ja nicht nur Ketteler als Kronzeugen „für die Wahrheit und Unumstößlichkeit“ seiner Thesen zu benutzen, sondern seine eigene Sache als „sogar noch milder“ als die des Bischofs hinzustellen. Seine und Kettelers Absichten sind für den in eigener Sache redenden Lassalle eins: „Was anders treibt ihn an als die gleiche Überzeugung mit mir, daß hier eine Wunde im nationalen Leben vorliegt, zu deren Erkenntnis die Nation gleichsam mit geistiger Gewalt gezwungen werden muß, wenn der Volkskörper nicht zugrunde gehen soll?“<sup>8</sup>

Aber es bleibt alles nur Taktik, wie es auch Taktik der Verteidigung ist, wenn Lassalle gleich nach Kettelers Zeugenschaft die des Preußenkönigs für sich anruft. Denn das war auch Lassalle nicht

<sup>7</sup> Lassalles Ronsdorfer Rede (22. Mai 1864): Ges. Reden und Schriften, herausgegeben von Ed. Bernstein, Berlin 1919 f., IV, 212 f.

<sup>8</sup> Lassalles Düsseldorfer Gerichtsrede (27. Juni 1864), ebd. III, 434 ff.

verborgen geblieben, daß Kettelers Motive zuletzt seelsorgliche und nicht nur nationale waren, daß des Bischofs soziale Studien diesen Motiven dienten, und daß die „seit langen Jahren“ betriebenen „ernstesten Studien“ den Seelsorger Ketteler nicht zu selbständigem wissenschaftlichen Urteil führten, daß ihm aber die aus dem Studium Lassalles entnommenen sozialtheoretischen Anschauungen Anlaß zu besorgtem priesterlichen Eingreifen wurden und daß er diese Anschauungen lernbegierig auch von dem Manne einer ganz anderen Weltanschauung aufgriff als Begründung für dieses Eingreifen. Es zeigt dies nur Kettelers Geistesweite und seine priesterliche Sorge.

Man braucht in des Bischofs Verhalten gegen den Arbeiterführer nicht nur mit Herm. Oncken den „Führer des deutschen Ultramontanismus“ am Werke zu sehen, man darf in dem Briefwechsel nicht nur einen „diplomatischen Notenwechsel zwischen dem demokratischen und dem klerikalen Machtpolitiker“ sehen wollen, „die nach der Seele des deutschen Arbeiters verlangten“. Freilich rang Ketteler um diese Seele, aber nicht um der Macht willen, sondern um ihres Heiles willen, dem alle seine seelsorglichen Bemühungen dienten. Ihm galt daher auch nicht die gelehrte Forschung als Selbstzweck, und wenn alle seine sozialtheoretischen Gedanken anderswoher entlehnt sind, wenn Lassalles Ideen ihm dienlich zu sein schienen, so dienten sie zuletzt dem einen: der Seele des Arbeiters, ihrer Bewahrung und ihrer Rettung. Diese *Seelsorge* kennt nur ein Ziel: die Seele, die wertvoller ist als alles andere. Und wenn Kettelers Sozialpolitik Kirchenpolitik war, so war auch diese nicht Selbstzweck, nicht Macht um der Macht willen, sondern sie wollte den Einfluß der Kirche bewahren, um der Kirche letztes Ziel zu erreichen: die Vermittlung der Heilsgüter an die bedrohten Massen. Denn auch die Kirche ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel und Weg zum ewigen Gottesreich. Nur wer Ketteler als *Seelsorger* würdigt, versteht seine Arbeiten und sein Schrifttum, das man nicht auf wissenschaftliche Originalität hin prüfen darf, die es gar nicht beansprucht. Und nur wer in ihm den Priester, nicht den Mann



der Macht erblickt, versteht sein Verhältnis zu Lassalle und dem Sozialismus überhaupt.

Seine Seelenweite und seine echt „katholische“, allem Guten geöffnete und alles Gute dem höchsten, ewigen Ziel dienstbar machende Seelengröße hat er in Lassalles letzten Lebenstagen der Gräfin *Sophie von Hatzfeldt*, der Freundin Lassalles, gegenüber noch einmal bezeugt. Als diese dem Bischof von Lassalles Konversionsabsichten zum Katholizismus berichtete, die der leidenschaftlich für die irrtümlich als katholisch angesehene Helene von Dönniges Entflammte einen Moment lang hegte, da war Ketteler zwar voll skeptisch-kühler Zurückhaltung, aber *Lassalles Ideen* setzte er noch einmal ins Licht, auch jetzt, wie in seinem Buch, mit politischen und vor allem religiösen Vorbehalten. Gustav Mayers emsige Lassalle-Forschung hat uns mit dem Original des Briefes bekannt gemacht, den die Gräfin unter dem frischen und tiefen Eindruck ihres Besuches bei dem Mainzer Bischof an Lassalle schrieb<sup>9</sup>. Er ist für Kettelers großzügige und doch ganz priesterliche Art sehr bezeichnend. Sophie Hatzfeldts Eindruck von Ketteler war ein tiefer: „Ich habe in ihm einen *sehr* gescheiten Menschen mit dem feinsten Takt für das seiner Stellung Angemessene und feiner Beurteilung gefunden. Auf mein wiederholtes Drängen nach allen Seiten hin sagte er mir: Ich nehme ein lebhaftes Interesse an Lassalle, an seinem ernstesten und wahren wissenschaftlichen Streben, ich habe sehr viel von ihm gelernt, ich billige seine sozialen Bestrebungen, sein Wirken durchaus. Wenn ich etwas für ihn tun könnte, würde ich es gern tun, um einen der Sache so unentbehrlichen Mann zu erhalten. Denn wenn ich an die Realisierung seiner Ideen auf dem Wege nicht glaube, weil, wie es sich jetzt an Lassalle selbst so wunderbar zeigt, jedes Prinzip, und sei es mit noch so eminenten Fähigkeiten vertreten, wenn es der allein *unwandelbaren* Basis der Religion entbehre, nicht stichhielte, wenn der Sturm der Leidenschaft darüber wehte, so habe Lassalle die wichtige Aufgabe, die Irrtümer und Lügen aus-

<sup>9</sup> *Ferd. Lassalle*, Nachgelassene Briefe und Schriften, herausgegeben von Gustav Mayer, IV, Stuttgart-Berlin 1924, 388 ff.

zurotten, mit hohem Verdienst und Erfolg bis jetzt verfolgt, und er müsse ihr erhalten bleiben.“

Diesen weitherzigen Standpunkt bewahrte Ketteler auch da, wo es um die Praxis ging. Zwei Jahre nach Lassalles tragischem Ende fragen den Bischof einige Mitglieder des von Lassalle früher geleiteten Allgemeinen deutschen Arbeitervereins aus Dünnwald bei Köln im Einverständnis mit ihrem Pfarrer, der den Mitgliedern die Absolution verweigerte, ob katholische Arbeiter diesem Verein angehören könnten. Sie verehrten in dem Mainzer Bischof den Freund der „armen gedrückten“ Arbeiter ebenso wie die ihren toten Führer verstehende und in Wort und Schrift dessen Ideen vertretende Autorität. Kettelers Antwort an diese katholischen Lassalleaner spricht mit Wärme von Lassalles Persönlichkeit. Er hält es für vereinbar mit der katholischen Religion, diesem Verein nach dessen „ursprünglichen“ Bestimmungen anzugehören. Aber wie er in seiner „Arbeiterfrage“ aus religiösen Gründen Reserve gehalten, so auch jetzt. Er weiß um die kirchenfeindliche Gesinnung der *jetzigen* Führung des Vereins, die eine „an sich“ gute Sache in den Dienst ihrer antikirchlichen Gesinnung stellt. Er kann daher die Mitgliedschaft *jetzt* nicht unbedenklich zugestehen für katholische Christen<sup>10</sup>.

Daß die sozialdemokratische Agitation Kettelers ehrliches und überzeugtes Eintreten für Lassalles Ideen für sich auszunutzen wußte, hat der Bischof mehr als einmal in seinem Leben erfahren müssen<sup>11</sup>. Aber derselbe Ketteler sah auch die andere, antichristliche Seite der sozialistischen Ideologie, die er besonders in seiner Rede über „Liberalismus, Sozialismus und Christentum“ (Mainz 1871) geißelte, und in der er mit Recht den Einfluß eines ungläubigen, bourgeois Liberalismus erblickte. Als dann der deutsche Sozialismus immer stärker unter den kirchenfeindlichen Marxismus geriet, auch vor persönlich gehässigen Angriffen auf Ketteler als auf einen „abgefeimten Heuchler“ nicht zurückschreckte, als des Bischofs freundliche Haltung gegenüber Lassalle trotz der jetzt offen reli-

<sup>10</sup> Vgl. Fritz Vignier, Ketteler, München und Berlin 1924, 463 ff.

<sup>11</sup> Vgl. ebd. 541 f., 547.



gionsfeindlich gewordenen sozialistischen Bewegung noch weiter auch von katholischer Seite gerühmt und darüber die veränderte Lage nicht ernst genug erkannt wurde, da nahm Ketteler zwar nichts von seinen Ansichten über Lassalle und Lassalles Werk zurück — dafür war er zu gerade —, aber er betonte deutlich genug<sup>12</sup>, daß diese früheren Anschauungen auf die heutigen Verhältnisse keine Anwendung mehr fänden. Er tritt jetzt ebenso entschieden wie früher für die Arbeiter gegen den Liberalismus ein, fordert Staatshilfe für sie entgegen seiner früheren Staatskepsis, will die Arbeiterklasse entsprechend seinem organischen Gemeinschaftsideal zur Höhe eines Standes erheben mit Hilfe der zunftmäßig von ihm gedachten Gewerkschaften und des sie unterstützenden Staates. Doch die Antwort auf die Frage nach einer möglichen Zugehörigkeit des katholischen Arbeiters zur sozialistischen Arbeiterpartei ist jetzt, um deren revolutionärer und antikirchlicher Tendenzen willen, ein entschiedenes, autoritatives und unzweideutiges *Nein!*

## II

### *Sozialismus und Religion in der Zeit Kettelers*

Nicht erst der über die deutsche Arbeiterbewegung siegende, die Lassalleaner überwindende Marxismus, schon Lassalles Sozialismus selbst ist trotz seiner ethischen Momente antireligiös. Ketteler wußte es und erfuhr es in seiner Seelsorgsarbeit deutlich genug.

#### *1. Lassalle und die Religion*

Des „sozialen“ Bischofs Hinneigung zu Lassalle hat ihn das eine von Anfang an nicht verkennen und es auch nach Lassalles Tode in

<sup>12</sup> Ebd. 714 ff.

seinem Verhalten zum Sozialismus nie übersehen lassen, was er der Gräfin Hatzfeldt deutlich genug gestand: Es fehlte diesem Sozialismus die „allein unwandelbare Basis der Religion“. Diese allen seinen sozialpolitischen Bestrebungen zu sichern, ist des Bischofs selbstverständliches und tiefstes Bemühen gewesen.

Die Verkennung des *Eigenwertes der menschlichen Persönlichkeit*, die Versklavung des Menschen ist für Ketteler eine Hauptanklage gegen das kapitalistische Ethos<sup>13</sup>. Ihr widerstreitet die christliche Wertung des Menschen. Denn das Christentum leitet allen Wert des Menschen von Gott her, wahrt aber eben dadurch dem Menschen seinen unvergänglichen Wert. Die in der Gnade vollzogene Beziehung des Menschen zu Gott, der sich seiner annimmt und ihn in Gemeinschaft mit sich selbst stellt, bildet das Fundament christlicher Menschenwürde und Menschenschätzung. Die Theozentrik, in der der christliche Mensch gründet, zeigt ihm die eigene, von Gott gegebene Größe in aller Demut, da er aus sich nichts ist vor dem Ewigen und nichts für ihn vermag, aber durch Gott und vor Gott zur Würde des Gotteskindes erhoben wird. Man kann ja das ganze christliche Heilswerk als ein einziges Bemühen Gottes um den Menschen auffassen, das ihn der Gemeinschaft mit dem Heiligen würdigen will.

Wenn deshalb die sozialistische Gesellschaftskritik sich gegen die Versklavung, die Degradierung des Menschen zum bloßen Wirtschaftsfaktor wandte, so mußte diese *ethische* Haltung dem Menschen gegenüber dem christlichen Denken sympathisch sein, mochte die Begründung der Menschenwürde und ihr Inhalt auch ein anderer sein.

Für *Menschenwürde* aber war der Sozialismus von Anfang an eingetreten. Daß das Christentum den Menschen zur Würde einer freien, in sich selbst wertvollen Person erhob, hat Lassalle<sup>14</sup> früh schon gesehen. Aber er sah auch, wie der individualistische Libera-

<sup>13</sup> E. v. Ketteler, Die Arbeiterfrage und das Christentum<sup>4</sup>. Mainz 1890, 14 ff., 98.

<sup>14</sup> Vgl. Die Arbeit über Lassalles Philosophie S. 186 ff.



lismus die Person aus ihrer Bindung an die Gemeinschaft sowohl mit Gott und dadurch mit allen Gotteskindern wie auch aus den irdisch-gesellschaftlichen und ökonomischen Bindungen der mittelalterlich-germanischen Welt löste, sie als Atom auf sich selbst stellte und von den anderen isolierte. Diesen ethischen wie ökonomisch-gesellschaftlichen Individualismus erkannte er mit *Karl Marx* als die Grundtendenz der Neuzeit, die in der französischen Revolution zur politischen Auswirkung kam und nun zu einer neuen Einigung menschlicher Personen im dialektischen Fortschritt der Geschichte drängte, zum Sozialismus, zur „menschlichen Solidarität“ des „Arbeiterkommunismus“, der die Personen sittlich und gesellschaftlich aneinanderbindet. Sittlich: denn er gibt ihnen das Bewußtsein „sittlicher Brüderlichkeit“, er läßt sie sich begreifen als „Menschen“, als „Brüder, Söhne desselben Geschlechts“. Gesellschaftlich: denn er schlingt um sie das Band eines gemeinsamen Interesses, indem nun das Gedeihen des Einzelnen von dem der Gesamtheit abhängig wird<sup>15</sup>. Das war also die Umkehr der liberalen Ökonomie, die vom Wirken und Auswirken der Einzelnen das Wohl des Ganzen erwartete und dabei zur klassengespaltenen Interessengesellschaft führte.

Aber zu einer Wahrung der selbständigen Persönlichkeit kommt es in diesem Sozialismus doch nicht, trotz Lassalles Forderung, mit ganzem Können für das Allgemeine zu wirken. Er überspannt diese Forderung derart, daß er in Hegelschem Idealismus das Selbst des Menschen mit dem allgemeinen Geiste gleichsetzt, mit der „objektiven Substanz“, für die ich „mit aller Intensität meiner Fasern und Nerven streben muß, schlechthin muß“<sup>16</sup>.

Lassalles Sozialismus ist eben in seinem ethischen Gehalt zutiefst Erbe des *deutschen Idealismus* und der idealistischen Persönlichkeits- und Gemeinschaftsidee trotz aller sozial-revolutionären Umdeutung *Hegels*. In *Kant*, *Fichte* und *Hegel* hat Lassalle die Vorläufer seiner eigenen Idee von der „Solidarität in der Freiheit“ ge-

<sup>15</sup> Lassalles Nachgelassene Briefe und Schriften VI, 1925, 114 ff., 154.

<sup>16</sup> Ebd. I, 1921, 121, 125.

sehen, die in der Verbundenheit im „Volksgeiste“ wirklich wird. Aber gerade der Idealismus, namentlich in seiner Hegelschen Form, opferte dem übergreifenden „Geiste“ die Individualität, trotz aller Betonung der Personalität des in Gemeinschaft gebundenen Menschen. Ihm galt das Individuum nur als Akzidenz des allgemeinen Geistes<sup>17</sup>, als Funktion des Weltgeistes, in dem dieser zum Selbstbewußtsein kommt. Auch Lassalle hat als Hegelianer in begreiflicher Reaktion gegen den Individualismus seiner Zeit die Person dem Allgemeinen zum Opfer gebracht. Er kannte sie nur als Träger des alle durchdringenden Volksgeistes, er würdigte sie in den einzelnen historischen Epochen nur als Vertreter der jeweiligen historischen „Idee“, genau wie Hegel den geschichtlichen Menschen nur als „Sohn seines Volkes“<sup>18</sup> verstanden hatte.

Ist aber das Allgemeine derart überspannt, daß die stets besonders gestaltete Individualität ihren metaphysischen Selbststand an es verliert, dann ist ein personales Verhältnis des Gebens und Empfangens nicht mehr möglich. Gemeinschaft beruht ja auf der sittlich-persönlichen Verbundenheit der in ihr und aus ihrem Ganzen heraus lebenden Glieder, die ebenso selbständig wie zueinander bezogen sind, also in aller Gliedschaft doch ihre unersetzliche und unvertretbare Besonderheit wahren und gerade in ihrer selbständigen Personalität der Gemeinschaft dienstbar werden. Sie gestalten die Gemeinschaft zu einem reich gegliederten, multiformen Ganzen, das allem unlebendigen Uniformismus widerstreitet. Bei Hegel soll es zwar gerade zu solchem Uniformismus nicht kommen, sein Denken will organisch-gliedhaft bleiben und hat auch für die Besonderheit der Individualitäten reichsten historischen Sinn, wie Fichte sich den Sinn für die ethische Besonderheit bewahrte. Aber Hegels Pantheismus, der sich immer wieder gegen den ungegliederten Monismus sträubt<sup>19</sup>, ist doch die ungeeignetste Metaphysik für solche Gliederung. Er kann keine letzten, auf sich gründenden und

<sup>17</sup> Hegel, Philosophie des Rechts, Zusatz zu § 156, S. 328.

<sup>18</sup> Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Reclam), 79, 93.

<sup>19</sup> Hegel, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften<sup>3</sup>, Ausgabe Lasson, Leipzig 1911, §§ 50, 573, S. 75 ff., 485 ff.



in dieser Selbstheit in der Gemeinschaft als selbständige Personalitäten stehenden Glieder anerkennen. Lassalles Sozialismus aber mußte, nachdem er auch den bei Hegel immer noch religiösen Pantheismus endgültig säkularisiert und Gott durch den Volksgeist ersetzt hatte, dem gleichen Fehler verfallen. Auch er kann die Individualität nicht mehr in ihrer wesenhaften Schicksalhaftigkeit und Unersetzlichkeit als Glied des Ganzen würdigen. Auch sie wird zum zeitgeschichtlichen Ausdruck des Allgemeinen, des Volksgeistes, und versinkt mit ihm in die historische Vergangenheit. Weder Hegel noch Lassalle sehen den ewigen, überzeitlichen, gottgegründeten Wert des Menschen, der unmittelbar vor Gott steht und nach christlicher Unsterblichkeitshoffnung ewig vor ihm stehen wird.

Die Lassallesche Einschätzung des Menschen widerstrebt also der christlichen Anschauung von der Einzigkeit und individuellen Eigenwertigkeit des Menschen vor Gott. Denn hier ist der Mensch mehr als Vertreter und Diener eines Allgemeinen. Wohl gehört auch er zu einer Gemeinschaft, zum Reiche Gottes, in dem Gott der Vater und die Menschen Kinder des Vaters und Brüder untereinander sind. Aber dieses Reich ist ein Reich von Personen, von besonderen, gottgeschaffenen, von Gott begnadeten, von ihm in besonderer, persönlicher Weise geführten Individualitäten. Der Dienst an Gott und an den Brüdern läßt den Menschen nie in seinem einmaligen und einzigartigen Wert sich verlieren, weder an Gott, in den er nie aufgehen, noch an die Brüder, unter denen er nie untergehen kann. Denn die christliche *Gottgemeinschaft* erfordert in der *Gottesliebe* die personale Distanz heiliger Ehrfurcht, und die christliche *Brudergemeinschaft* in der *Nächstenliebe* die personale Distanz der ehrerbietigen Achtung bei aller Gemeinschaftsverbundenheit. Aber vor allem ist ja auch diese christliche Persönlichkeits- und Gemeinschaftsidee ganz anderen Gehaltes als die kulturphilosophisch-idealistische Idee des Lassalleschen Sozialismus. Denn in ihr sind *nicht rein humane Kulturwerte und Persönlichkeitsideale* zu verwirklichen, sondern hier ist der Sinn des Lebens eine letzte *transzendente* Beziehung zu dem von allem Humanen und Welt-

lichen verschiedenen Gott. Von hier aus kann und soll keine soziale Sonderaufgabe in der Zeit begründet, kein soziales Programm entworfen werden. Das Reich Gottes ist transzendente, weltüberragende Größe, das idealistische „Reich des Geistes“ und das „Reich der Freiheit“ aber sind immanente Kulturgrößen. Das Reich Gottes, zu dem der Mensch als Gotteskind berufen ist, soll sich wohl als die Herrschaft Gottes in der Welt bekunden und bezeugen. Es stellt den Menschen, jenes zweibezügliche, auf Gott und auf die Welt hingebundene Wesen, das durch solche Gottbezogenheit erst zum alle anderen Wesen der Schöpfung hinter sich lassenden Eigenwesen „Mensch“ wird, in jedem Augenblick seines Lebens unter den ernstesten Gehorsam gegen Gott. Es läßt ihn in den jeweiligen, nie a priori zu konstruierenden, aber immer, in jeder geschichtlichen Lage vorgefundenen geschichtlichen Aufgaben sich als Gotteskind bewähren in Gehorsam und Liebe zu Gott und dem „Nächsten“, der neben ihm steht als dieser konkrete Mensch, den Gott ihm im Leben begegnen ließ. So ist die christliche Idee vom Reiche Gottes nicht eine chiliastisch-ekstatische, die die irdische Arbeit und die Erfüllung des Gemeinschaftslebens der Menschen mit den Gotteskräften der Liebe verachten ließe, sondern eine ganz Gott, aber auch der Welt als der von Gott zur Bearbeitung gestellten Aufgabe zugewandte. Die Lieblosigkeit, die Unterdrückung und Knechtung des Menschen, die Ungerechtigkeit und die Versklavung des Menschen, die der Sozialismus geißelt, will daher auch eine vom Gedanken des Reiches Gottes getragene christliche Sozialethik überwinden. Aber sie arbeitet daran nicht aus einer kulturphilosophischen Haltung heraus, sie will nicht ein vollendetes Reich der Freiheit in der Erdenschöpfung, sie will, schlicht und treu gegen Gott und Bruder, gegen sich selbst und gegen ihre historische Stellung, keine Utopie entwerfen, sondern an der Welt in ihrer jetzigen Situation arbeiten, um in ihr den Geist der Liebe zu pflegen und ihn in die Welt hineinwirken zu lassen. So ist die christliche *Persönlichkeit* die von Gott erfüllte, unter seiner Herrschaft stehende und *darum* den Brüdern dienende. Die christliche *Gemeinschaft*



aber ist *in* dieser Welt die Verbundenheit aller dieser in ihrem gottgegründeten Sonderwert und in ihrem Sonderwesen stets gewahrt bleibenden Personen, die in der Wechselseitigkeit des Dienens, des Schenkens und Empfangens, der Hingabe und der Hinnahme zueinander und miteinander stehen. Jede einzelne ist sich selbst und Gott verantwortlich, aber durch die Liebe ist sie auch für die anderen und für das einheitliche Ganze der Liebesgemeinschaft mitverantwortlich vor den anderen und vor Gott, der als der Gott der Geschichte solche Gemeinschaft zur Verwirklichung aufgibt.

Der Ernst der christlichen Gemeinschaftsidee erfordert ein verantwortungsbewußtes *Aufgeschlossensein* für die Aufgaben der Zeit. Er fordert die Abwehr der dämonischen Kräfte der Zerstörung und der Auflösung der den christlichen Gemeinschaftsgeist ermöglichenden gesellschaftlichen Ordnungen ebenso wie das Aufgreifen aller neuentstehenden Ansätze zu neuen Ordnungen, in denen dieser Geist sich entfalten kann und an deren Werden er mitbauen soll. Wo darum der Kapitalismus sich als zerstörende Macht beweist — und er hat es, wie *Ketteler*, durch die sozialistische Wirtschafts- und Gesellschaftskritik belehrt, verantwortungsbewußt gesehen hat, in weitestem Umfang getan —, da wird der christliche Geist sich gegen ihn stemmen und nach Formen suchen, die ihm in der jeweilig verschiedenen geschichtlichen Situation als geeignet für den Neuaufbau der Gemeinschaft von Menschen erscheinen. Es gibt keine ewige Gesellschaftsordnung, aber es gibt die ewige Liebe zu den Brüdern und die stete Verantwortung vor Gott in allem Wechsel historischer Gesellschaftsgestaltung. Daher hat jede Zeit die immer neue Aufgabe, das gesellschaftliche Leben so zu gestalten, daß der Mensch sein Christsein in ihr leben kann. Er gestaltet sie aus dem Geist der Liebe zur Ermöglichung dieser Liebe auch im konkreten Leben. Eine bleibende, nie restlos erfüllte Aufgabe. Denn der Mensch und die Welt sind nie vollendet.

Dem Sozialismus Lassalles fehlt aber außer der ethischen Ausgeglichenheit das Letzte, was *Ketteler* am stärksten an ihm vermisse-

sen mußte: *die Religion*. Hier war Lassalle nur konsequent, sprach er nur das aus, was in seinem idealistisch-humanistischen ethischen Menschen- und Gemeinschaftsideal begründet war: Religion ist höchste Menschenkult. Man denkt an *Feuerbach* und an den Begründer des französischen Positivismus, an *Aug. Comte*. „Das eigene tote Wesen meines eigenen lebenden Geistes“ war ihm der entthronte und enthüllte Gott schon früh geworden. Unter ausdrücklicher Berufung auf Ludw. Feuerbach, in eigenartiger Mischung Hegelscher Religionsphilosophie mit Feuerbachschem Anthropomorphismus gibt er sein „religiöses“ Bekenntnis: „Was wir, was irgendeine Zeit für das höchste und wahre Wesen des Menschen halten, schaut sie (die Religion) in der Vorstellung an und nennt es Gott.“ So kommt es zum Credo seines ganz entgötterten Humanismus, der die neuzeitliche Verabsolutierung des Menschengestes zu Ende führt: „Ich verehere den menschlichen Geist in jedem Ausdruck, jeder Gestaltung, die er sich gegeben, in jeder Form, in die er sich gegossen, denn sie sind eben Formen des göttlichen Geistes und enthalten in sich seinen ganz weltbildenden Inhalt und in seinen Stufen sein geschichtliches Sein und Werden“<sup>20</sup>.

Es bedarf keines Wortes, daß hier von ehrfurchtsvoller Religion, vom Abstand des Menschen von Gott, von seiner Erhebung zur Gottgemeinschaft durch Gott, von seinem Leben aus der ihn begnadenden Gottgemeinschaft und seinem Wirken aus ihr auch in Welt und Gesellschaft, in Kultur und Geschichte, nicht mehr die Rede ist. Denn Religion als Kulturbegierde und Menschenkult ist nicht Religion. Diese „Religion“ ist A-theismus.

## 2. Karl Marx und die Religion

Lassalle selbst trieb keine antireligiöse und antikirchliche Propaganda in seinem politischen Wirken. Aber sie setzte in der sozialistischen Arbeiterbewegung früh schon ein. *Ketteler* war auf der

<sup>20</sup> Lassalles Nachgel. Briefe und Schriften I, 108, 221; IV, 94.



Wacht. Er erkannte die den katholischen Arbeitern von der die Lassalleaner unter *J. B. Schweitzers* Führung immer mehr in den Hintergrund drängenden marxistischen Bewegung her drohende religiöse Gefahr. Daher sein Nein zu dem Anschluß dieser Arbeiter an die sozialistische Bewegung. Aber dieses Nein hob sein Ja zu den Bemühungen des Sozialismus um die Hebung der Arbeiter aus der kapitalistischen Entrechtung nicht auf. Gerade deshalb, weil Ketteler von der radikalen Arbeiterbewegung um deren Antikirchlichkeit willen nichts erhoffen durfte, sann er auf eigene Mittel zur Befreiung des Proletariats aus der kapitalistischen Not.

Aber auch *Karl Marx* selbst hatte auf seiner rheinischen Reise im Sommer 1869 einen nicht geringen Eindruck erhalten von des Bischofs Wirken in der rheinischen Arbeiterschaft. Doch Marx war nicht der Taktiker Lassalle, und die Zeiten hatten sich geändert. Man paktierte nicht mehr mit Religion und Kirche, man wußte sich im Gegensatz zu ihnen. Marx sah in Kettelers Bemühungen um die Arbeiterfrage nur ein opportunistisches „Kokettieren“. Er war der Meinung, daß zumal in den katholischen Gegenden „energisch . . . gegen die Pfaffen losgegangen werden“ müsse<sup>21</sup>. Das beleuchtet grell die veränderte Situation. Auch der beste Vorkämpfer von Marx in Deutschland, *Wilhelm Liebknecht*, mußte der Sorge um diese katholisch-soziale Bewegung und deren Gefahr für den Sozialismus Ausdruck geben. Als dann die ganz vom Marxschen Geist durchdrungene „Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands“ über die alten Lassalleaner vollends gesiegt hatte und unter Liebknechts und *Bebels* Führung immer mehr das deutsche Proletariat vereinigte und zum klassenbewußten Kampfe führte, da entwarf Ketteler im Augenblick höchster Gefahr seine letzte sozialpolitische Schrift, die ein Torso geblieben ist. Sie galt der großen Frage: „Kann ein katholischer Arbeiter Mitglied der sozialistischen Arbeiterpartei sein?“ Wir kennen des besorgten Bischofs verneinende Antwort. Wenn aber der Berliner „Social-Demokrat“ den Main-

<sup>21</sup> Marx an Engels, 25. Sept. 1869. Der Briefwechsel zwischen Fr. Engels und K. Marx, herausgegeben von A. Bebel und Ed. Bernstein, Stuttgart 1913, IV, 194.

zer Bischof um die Zeit seines Bischofsjubiläums mit Schimpfworten belegte, dann durfte Ketteler nach Fritz Vigeners gerechtem Urteil<sup>22</sup> solche Äußerungen „als eine niedrige Erscheinungsform sozialdemokratischen Hasses gegen den Katholizismus betrachten“ und darin nicht nur eine neue Anerkennung der Bedeutung seines sozialen Lebenswerkes, sondern auch die Rechtfertigung seines Nein erblicken.

Die Stellung von Marx zu Religion und Christentum ist bekannt genug. Sie hier im einzelnen wieder einmal darzustellen, erübrigt sich<sup>23</sup>. Sie ergibt sich mit hinreichender Deutlichkeit aus der Marx-schen Entwicklung vom Hegeljünger zum Jugendhegelianer und von dort zu Feuerbach. Sie ist schließlich charakterisiert durch seine persönliche Neigung zum Materialismus, den er aber weder in der platten Form der Vogt, Moleschott, Büchner übernahm, noch zum Aufbau seiner „materialistischen“ Geschichtsauffassung als systematisch-metaphysische Grundlage verwandte<sup>24</sup>. Diese ist vielmehr eine ökonomisch-soziologische Geschichtstheorie mit positivistem Gehalte. Sie ist schon wegen ihrer Dialektik und ihrer teleologischen Richtungsbezogenheit von naturalistischem Materialismus weit entfernt und läßt die Geschichte in ein „Reich der Freiheit“ ethisch-kultureller Humanität einmünden<sup>25</sup>, das den Typ des gottfreien Menschen zur geschichtlichen Wirklichkeit bringt.

<sup>22</sup> Vigner, Ketteler, 714 f.; vgl. auch 549 f.

<sup>23</sup> Ich verweise dafür auf *meinen Sozialismus* als sittliche Idee, 35 f., 108 ff., 141, 263.

<sup>24</sup> Das Nähere in *meinem Sozialismus*, 45 ff.

<sup>25</sup> Auch hierfür und für das Folgende darf ich auf *meinen Sozialismus*, besonders auf dessen ersten Teil verweisen, der der Begründung dieser These dient. Ich finde meine Marx-Auffassung jetzt in weitem Umfang bestätigt durch die gründliche, inmitten der heutigen erkenntnistheoretischen, ethischen, religionsphilosophischen und soziologischen Problematik stehende, damit von neuen Gesichtspunkten an Marx herangehende und die vielfach sterile Marxliteratur um eine wertvolle Gabe bereichernde Arbeit von Gertrud Hermes, *Die geistige Gestalt des marxistischen Arbeiters und die Arbeiterbildungsfrage*, Tübingen 1926 (vgl. bes. S. 34 ff. und 168 ff.). Ihr Tenor ist durch das Geleitwort bezeichnet: „Ich schätze den positiven Wert des Marxismus als eines Strukturprinzips von größter Kraft auch für die gegenwärtige Generation sehr hoch ein.“ Der Gegenwart gibt die Verfasserin von hier aus die Aufgabe, nicht Marx zu „überwinden“,



Aus dem Marxschen „Messianismus“, aus seiner eschatologischen Stimmung heraus, die aus der Entwürdigung des Menschen im Zeitalter des Kapitalismus hinüber will in ein neues, kommendes Reich echten Menschseins, wird der Ideengehalt des Marxismus verständlich. Dieses Reich aber wird für seinen Positivismus nur von Menschenkräften gewirkt. Denn alle persönliche Arbeit und Bemühung steht nur als Funktion der überpersönlichen Gesetzesnotwendigkeit im Dienst der wirtschaftlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit. Friedrich Engels, der für den philosophischen Ausbau der Marxschen Geschichtstheorie mehr leistete als Marx selbst, hat bekanntlich sich schließlich für die Beachtung des persönlichen Faktors in der Geschichte eingesetzt, und die heutige wissenschaftliche Literatur des Marxismus hat ihn längst in ihre soziologische Betrachtungsweise der Geschichte einbezogen.

Obleich Marx in bedeutenderem Maße als Lassalle die Tradi-

„sondern das unerfreuliche geistige Erbe der wilhelminischen Ära abzustoßen und zugleich die hohen Werte, die bei Marx liegen, für die heutige Generation neuerlebend zu gestalten“ (S. V). Es sei ausdrücklich bemerkt, daß das Buch zur *wissenschaftlichen* Marx-Literatur gehört, daher weder von der Marxorthodoxie aufgenommen werden wird noch von nichtmarxistischer Seite mit der billigen Schablone „Parteiliteratur“ — was es auch äußerlich gar nicht ist — versehen und damit bequem übersehen und unesehen abgetan werden kann. — W. Sombarts Typisierungen (im I. Band seines Proletarischen Sozialismus, Jena 1924) Marxens sowohl wie des Marxismus, vor allem auch seine Zeichnung des Verhältnisses von Marx zu Hegel halten einer geistesgeschichtlichen Analyse von Marxens Werden und Wollen nicht stand. Die Behandlung der Marxschen Ethik (I, 306 ff.) ist unzureichend, ein Urteil, für das ich hier nur auf *meine* Marxanalyse wieder verweisen kann. Übrigens bricht Sombarts Geleitwort zum neuen III. Band seines „Kapitalismus“ (Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus, München-Leipzig 1927, XVIII ff.) jetzt wieder eine Lanze für Marx, den Theoretiker und Historiker des Kapitalismus, den Sombart nur fortsetzen und vollenden will, und zu dem er sich nur in Weltanschauungsfragen in Gegensatz weiß. Sombarts „Proletarischer Sozialismus“ hatte Marx so radikal abgelehnt, daß man das Urteil derer begreifen konnte, die Sombart „durchgängig in einem grundsätzlichen Gegensatz zu diesem Genius“ stehen sahen. Auch Friedrich Brunstädts Buch „Deutschland und der Sozialismus“, Berlin 1924 (2<sup>te</sup> 1927), wird in seiner nur teilweise berechtigten Zurückführung der Marxschen Philosophie auf die verachtete „westliche Aufklärung“ dem *ethischen Gehalte* dieser Philosophie nicht gerecht. Seine konservative Staatsauffassung ermöglicht ihm zudem nicht, das tiefe sittliche Wollen des heutigen Sozialismus und dessen innerstes Sehnen nach Gemeinschaft in seiner ganzen Lebendigkeit, Stoßkraft und Hoffnungserfülltheit zu sehen.

tion des deutschen Idealismus in seiner Geschichts- und Menschenbetrachtung aufgab, so ist doch auch *seine* Religionsgegnerschaft zuletzt nur aus einer humanistisch-idealistischen Ethik zu begreifen, der gegenüber die „materialistischen“ Erklärungen der Religion als ideologischer Überbau der wirtschaftlich-gesellschaftlichen Verhältnisse im Marxschen System später und nur sporadisch sind. Entscheidend für seine Ethik ist das, was er an die Stelle der zerstörten und entgotteten Welt zu setzen gedachte. Und das war sein neuer Menschentyp, auf den als auf die Vollendung der sittlichen Welt, der „Freiheit“, die Geschichte hinzielt. Deren ganzes Gewirre, deren stete Klassenkämpfe und Dämonien, deren Leid und Menschenunterdrückung führen doch zu einem letzten Hochziel, zu einer neuen Menschheit, deren Befreiung und Verwirklichung die Kulturmission des Proletariates und die Rechtfertigung seines Klassenkampfes im Zeitalter des Kapitalismus ist. So ist der *idealistische* Fortschrittsglaube auch bei Marx lebendig. Mögen die Wege dieses Fortschritts andere sein wie die vom Idealismus gesehenen, mag im einzelnen die Art der Zukunftsgesellschaft sich von Hegels kommemdem „Staat“ unterscheiden, die „Menschheit“ und ihre „Freiheit“ in Gemeinschaft ist das gemeinsame Ziel. Geschichte ist auch für Marx Wertverwirklichung. Höchster Wert ist ihm die neue Menschheit in der klassenlosen Gesellschaft, die allen ihr Menschentum zu leben wirtschaftlich und sozial gestattet. *Auch Marx hat seinen humanitären Kulturidealismus.*

Aber auch diese Marxsche Gemeinschaftsidee hat den *Ausgleich* von Individuum und Gemeinschaft nicht gefunden. Jene frühe Äußerung von Marx, daß alle individuellen Kräfte nur als gesellschaftliche Kräfte verstanden und organisiert werden sollen<sup>26</sup>, bedingt einen alles Individuelle verschlingenden Kollektivismus. Das spätere Kommunistische Manifest<sup>27</sup> mit seiner Forderung und Erwartung einer Assoziation, „worin die freie Entwicklung eines

<sup>26</sup> Aus dem Liter. Nachlaß von Karl Marx, Friedr. Engels und Ferd. Lassalle<sup>2</sup>, herausgegeben von Franz Mehring, Stuttgart 1913, I, 424.

<sup>27</sup> Marx-Engels, Das Kommunistische Manifest<sup>8</sup>, Berlin 1912, 45.



jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“, die Verheißung endlich des „Kapitals“<sup>28</sup>, daß in der vergesellschafteten Menschheit als „Grundprinzip die volle und freie Entwicklung jedes Individuums“ herrsche, löst nicht die Grundfrage: Wie kann, wenn *einer* frei sich entfaltet, die Bedingung dafür gegeben sein, daß allen diese Entfaltung möglich wird? erinnert das nicht an die alte liberalindividualistische Anschauung vom *laissez faire*, wodurch schon die Gesamtharmonie kommen werde? Und andererseits, wenn die Gesellschaft der Vielen diese Einzelnen so umschließt, daß *alle* Kräfte und Fähigkeiten dieser Einzelnen gesellschaftliche Fähigkeiten geworden sind, wenn sie *nur* noch als Funktionen am Gesellschaftskörper sich betätigen, wo bleibt ihre *Sonderart* und ihr *personaler* Wert, den sie in sich selbst haben, ihre *Individualität*, die ein Wert für sich ist, auch wenn er zu nichts dient? Marx muß so zu einem Kollektivismus kommen, der weit entfernt ist von einer organischen Gliedgemeinschaft, wie sie über Kants und Fichtes Gattungsidealismus hinaus *Hegels* dem Reichtum geschichtlicher Mannigfaltigkeit geöffneter Blick erschaute und in seinem Pantheismus doch nicht erreichen konnte. Marx hat das Problem nicht gelöst, ebensowenig wie Lassalle, und er konnte es nicht lösen, weil in seiner Geschichtstheorie und deren Gesetzescharakter zuletzt kein Raum war für die sittlichen Personalkräfte und den ethischen Eingliederungswillen, für die in der Gemeinschaft doch eigenwertige, eigenartige und aus dem Geist der Gemeinschaft zwar lebende, aber diesen Geist mit persönlichem Gewissen aufgreifende und durch freie Eingliederung bejahende Person. Sie war nichts anderes mehr als Organ einer überpersönlichen Gesetzlichkeit.

Die sozialistische Menschengemeinschaft ist von Marx ganz *humanitär* gedacht. Die religiöse Weihe, die noch über der idealistischen Philosophie lag, ist geschwunden. Der kommende sozialistische Mensch ist *gott-frei*. Gott bedeutet für Marx und Engels<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Karl Marx, Das Kapital I<sup>7</sup>, Hamburg 1914, 555.

<sup>29</sup> Die Einzelbelege für die hier zusammengezogenen Stellen aus Marx und Engels in *meinem Sozialismus*, 108 ff.

nur den Tyrannen, der den Menschen an seinen Willen fesselt, nur jene Feuerbachsche Wunschvorstellung, auf die der Mensch sein Bestes projiziert und so sich selbst enthöhlt und wegwirft. So wird der Mensch in seiner Gottesvorstellung von dem Wahngebilde seines eigenen Kopfes beherrscht. Ein *bewußter Atheismus* erst stellt den Menschen auf sich selbst, läßt ihn nicht mehr um einen Gott als „illusorische Sonne“ kreisen, sondern „um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne“. Den in der Religion beschlossenen Lebenswert, die durch sie begründete Demut, aber auch den von ihr gegebenen, Gott dankbaren Stolz des Menschen auf seine von Gott ihm geschenkte Würde, die Kraft der Gnade, die den Menschen zur tiefsten Verantwortlichkeit des christlich gedachten „Werde was du bist, was du sein kannst, sein darfst durch Gottes Gnade“, erzieht, die Gewalt der Liebe, die aus dem Vaterglauben auch für die Brüder ihre opfermutige und dienende Kraft zieht, die vor dem Gott der Geschichte den Menschen ergreifende Verantwortung für die gesellschaftlich-geschichtlichen Aufgaben seiner Zeit — diese genuin religiösen Werte haben Marx und Engels nie geahnt. Sie kannten nur jene „Knechtseligkeit“, die von dem *heroisch-verantwortungsbewußten Typ christlicher Frömmigkeit* nichts weiß und die Menschen nur „schwach und ergeben in ihr Schicksal, gehorsam und treu gegen die sie aussaugende besitzende Klasse“ macht.

Damit ist ohne Frage *ein Problem der christlichen Ethik* aufgegriffen. Es gibt in dieser eine Liebe, die *alles* duldet, und die in diesem Dulden einen höchsten Heroismus der Seelenstärke, nicht aber ein bequemes Sichergeben aus Feigheit entfaltet. Aber die persönlich für sich alles duldende Liebe braucht nicht auf die Stellung des Menschen in der Gesellschaft angewandt zu werden, so wie es etwa *Dostojewskijs* „Idiot“ in der typisch östlichen Haltung des Duldens darstellt. Wer persönlich alles leiden kann, kann doch zugleich das hohe Bewußtsein haben, von Gott in diese Zeit hineingestellt und zum Kampf gegen das Gottwidrige in ihr berufen zu sein. Er fragt dann nicht in einer utilitaristischen Verkennung des Sittlichen nach seinem eigenen Wohl und Wehe, er bleibt bereit zu persönlichem



Leid und Dulden, aber in all dieser Bereitschaft hört er doch den Ruf Gottes, gegen das Dämonische in der Welt zu kämpfen und an den Aufgaben der Weltgestaltung zu arbeiten, deren höchste immer die Ermöglichung des Geistes der Liebe in den jeweiligen Formen des gesellschaftlichen Lebens bleibt. Namentlich *Engels*'<sup>30</sup> Erinnerungen an das pietistische Christentum seiner Wuppertaler Heimat mögen ihm die Idee von dem heroischen Christentum, das leiden, aber auch aktiv gestalten läßt, verborgen haben. *Marx*'<sup>31</sup> hat das Christentum überhaupt nie in seiner Größe und Hoheit kennengelernt, da er bereits durch die häusliche Erziehung in den Geist aufgeklärter Bildung eingeführt wurde und der Berliner Kreis seiner Universitätsjahre ihm alles andere als das Christentum nahebrachte.

So wird begreiflich, wie Engels sich den Kampf gegen „die Heuchelei des jetzigen christlichen Weltzustandes“ und gegen die Religion, die als die Feuerbachsche Ineinsetzung des idealisierten Menschenwesens mit Gott für ihn eine einzige Lüge ist, zur Lebensaufgabe setzt.

Aber ebenso begreiflich wird nun auch, daß die Kirche sich dem Kampf des Marx-Engelsschen Sozialismus um die Arbeiterseele entgegenstemmen mußte. Der Marxismus ist mit einer antireligiösen Weltanschauung von vornherein verknüpft gewesen. Und weil er diese auch in der Arbeiterbewegung zur Schau trug, deshalb war es selbstverständlich, daß seit *Ketteler* die Kirche sich gegen eine Form des Sozialismus wandte, deren weltanschauliche Grundlage eine ihr konträr entgegengesetzte war. Daß dabei wirtschaftliche und soziale Forderungen von Weltanschauungsideen und der Wert solcher Forderungen von ihrer Begründung durch die Weltanschauung getrennt werden müssen, ist für das katholische Bewußtsein ebenso selbstverständlich wie die aus dieser Trennung folgende Berechtigung einer sozialpolitischen Zusammenarbeit von Katholiken und Sozialisten, soweit das Weltanschauliche dabei außer Spiel bleibt.

<sup>30</sup> Vgl. *Gustav Mayer*, Friedrich Engels, I, Berlin 1920, 19 ff. und die Jugendbriefe Engels in: Friedrich Engels Schriften der Frühzeit, gesammelt und herausgegeben von *Gustav Mayer*, Berlin 1920, 20 ff.

<sup>31</sup> Vgl. *Franz Mehring*, Karl Marx<sup>3</sup>, Leipzig 1920, 4 ff.

## III

*Religion und Sozialismus in der sozialistischen Arbeiterbewegung*

Mit dem Sieg von Marx über Lassalle in der deutschen Arbeiterbewegung ward dieser das Marxsche Ethos der humanen Zukunftsgesellschaft mitgeteilt, es wurde aber, nicht ohne Engels' Schuld, mehr und mehr ins Hedonistische der Zukunftsgesellschaft verwandelt. Aber ebenso belastete auch die Marxsche Gegenstellung gegen das Christentum die sozialistische Propaganda. Auch hier ist der säkularisierte Eschatologismus von Marx das Entscheidende: Erlösung von irdischer Not durch irdischen Kampf der Arbeiterklasse zu einem irdischen Reich einer auf einer neuen Wirtschaft aufbauenden irdisch-humanen Kultur war sein letztes Ziel. Zu dessen Erreichung bedurfte es für ihn der Leugnung des Eigenwertes der Religion. Die geschichtliche Menschheit verwirklicht innerhalb der Geschichte, von deren auch den Willen der Menschen in sich aufnehmender Gesetzmäßigkeit getrieben und soziologisch wie psychologisch zusammengehalten, ihr eigenes Ziel. Alles ist diesseits orientiert. Gott ist ausgeschaltet. Sein Eingreifen in die Geschichte ist damit erledigt. Die Ewigkeit ist der Zeitlichkeit, das Jenseits dem Diesseits geopfert. Die aus der Ewigkeit stammende religiöse Motivation des menschlich-geschichtlichen Willens ist durch eine in der Geschichte wirkende, die Einzelwillen bestimmende und treibende soziologische Gesetzmäßigkeit ersetzt, die sich nicht nur als ethische Ideologie im Bewußtsein der Menschen kundgibt, sondern in einem letzten Rest Hegelschen Objektivismus für Marx auch die ethischen Werte in der Geschichte realisiert: alle Relativität der Werte mündet doch in den einen absoluten Wert der Zukunftshumanität.

Zwar hat Marx nicht vermocht, den Kampf gegen die Religion, die „Befreiung der Gewissen vom religiösen Spuk“, in das parteipolitische Programm hineinzubringen. Hier scheiterte er an *Bebels* und *Liebknechts* politisch klugem Widerstand trotz ihrer gleichen weltanschaulichen Gesinnung. Sie wollten als politische Taktiker



durch solche antireligiösen Parteierklärungen sich nicht den Weg in breite Volksmassen versperren. Marx sah in der „bürgerlichen“ Gewissensfreiheit nur „die Duldung aller möglichen Sorten von religiöser Gewissensknechtung“. Von ihr zu befreien gehörte aber von Anfang an zu seinem und Engels' Ziel. Es gehörte mit zur Befreiung des Volkes zu seinem Glück, denn „die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks“<sup>32</sup>. So hatte der junge Marx gedacht, und dem Marx des „Kapital“ war die Befreiung des Arbeiters vom Joch des Kapitals als dem „Machwerk seiner eigenen Hand“ die Parallele zur Befreiung von der Religion als dem „Machwerk seines eigenen Kopfes“<sup>33</sup>. So ist das Urteil historisch berechtigt, daß durch den Sieg Bebels und Liebknechts über Marx und dessen Bemühung um Aufnahme des Kampfes gegen die Religion in das Parteiprogramm „in den Marxismus als Parteidoktrin von Anfang an eine breite Bresche geschlagen wurde“<sup>34</sup>.

Erklärung der Religion zur „Privatsache“ hat die sozialdemokratische Partei seit Erfurt (1891) zum Programmsatz erhoben. Auch hier war Liebknecht, der aus seinem persönlichen Atheismus kein Hehl machte, für die Gewissensfreiheit der Parteigenossen eingetreten und hatte seiner Abneigung gegen die „Pfaffen“ den gleichen unverhohlenen Ausdruck gegeben wie der gegen die „Antipfaffen“. Bebels „absolute Neutralität“ der Partei als solcher gegen die Religion bewährte sich gegenüber zahlreichen Versuchen, Programm-erklärungen gegen die Religion durchzusetzen. Im neuesten Heidelberger Programm (1925) steht der alte Satz von der Religion als Privatsache nicht mehr. Aber das, was er immer hatte sagen sollen, Ausschaltung der Kirche als öffentliche Rechtsinstitution und vor allem ihres rechtlichen Einflusses auf die Schule, ist in diesem neuen Programm gefordert: „Erziehung, Schulung und Forschung sind

<sup>32</sup> Liter. Nachlaß von Marx, Engels, Lassalle I, 385.

<sup>33</sup> Das Kapital I, 585.

<sup>34</sup> Hans Müller, Das Religions- und Kulturproblem in der Sozialdemokratie. Theolog. Blätter VI, 4, 1927, 96. Vgl. diesen geschichtlich sehr instruktiven Artikel auch zum Folgenden.

öffentliche Angelegenheiten; ihre Durchführung ist durch öffentliche Mittel und Einrichtungen sicherzustellen. Unentgeltlichkeit des Unterrichts, Unentgeltlichkeit der Lehr- und Lernmittel, wirtschaftliche Versorgung der Lernenden. Die öffentlichen Einrichtungen für Erziehung, Schulung, Bildung und Forschung sind weltlich. Jede öffentlich-rechtliche Einflußnahme von Kirche, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften auf diese Einrichtungen ist zu bekämpfen. Trennung von Staat und Kirche, weltliche Volks-, Berufs- und Hochschulen. Keine Aufwendung aus öffentlichen Mitteln für kirchliche und religiöse Zwecke“<sup>35</sup>.

So sehr diese eindeutigen Formulierungen der Forderung der katholischen Kirche nach staatlich anerkannten und geförderten Bekenntnisschulen widersprechen, so wenig wollen sie, wie es in der offiziellen Parteierläuterung heißt, „die religiöse Gesinnung oder Entscheidung“ der einzelnen belasten. Denn diese Gesinnung ist „keine politische Angelegenheit, keine Sache eines Parteiprogramms, sondern eine Gewissensangelegenheit des einzelnen Menschen“. So ist der alte Standpunkt der Gewissensfreiheit gewahrt und ausdrücklich „jedes religiöse Bekenntnis“ als mit „dem Bekenntnis zur Sozialdemokratie“ vereinbar erklärt. Die geforderte weltliche Schule soll „über den Anteil der Religionen am Geschehen in der Welt“, ohne den die Weltgeschichte unverständlich bliebe, und ohne den auch die Schöpfungen menschlicher Kunst nicht erklärbar wären, unterrichten. Aber sie soll über all das auch nur referieren und kein bestimmtes Bekenntnis vertreten: also Religionsgeschichte, aber nicht religiöses Bekenntnis und religiöse Erziehung. Wenn nun aber der überzeugte Katholik oder Protestant damit *nicht* zufrieden sein kann, vielmehr eine Verwirrung seines Kindes daraus befürchten muß, wenn Schule und Familienerziehung sich widersprechen, darf er dann nicht gerade um der betonten Gewissensfreiheit willen eine Schule fordern, die *seiner* religiösen Anschauung, seinem Heiligsten, dient?

<sup>35</sup> Ein Abdruck des Programms in „Sozialdemokratischer Parteitag 1925 in Heidelberg“, Berlin 1925. Obige Stelle S. 9.



Für die Haltung der offiziellen Partei bezeichnend ist die Aussprache über das Problem „Religion und Sozialdemokratie“ auf dem Heidelberger Parteitag selbst<sup>36</sup>. Ausdrücklich wird von *Hilferding* erklärt, daß der alte Satz „Religion ist Privatsache“ nach der Seite seiner kirchenpolitischen Bedeutung durch die Forderung der Trennung der Kirche von Schule und Staat und die Verweigerung öffentlicher Mittel für religiöse und kirchliche Zwecke seinem alten Inhalt nach gewahrt bleibe. Wird im Interesse der praktischen Parteiarbeit die Streichung dieses Satzes von *Hackelberg-Altona* bedauert, so wird sie doch von *Löwenstein-Berlin* deshalb begrüßt, weil jetzt der „irreführende“ Sinn beseitigt ist, als sei Religion nicht auch „gesellschaftliche Angelegenheit“. Jetzt ist deutlich, daß Religion persönliche Angelegenheit ist, und daß „natürlich jeder sich nach seinen religiösen Erlebnissen oder nach seiner Weltanschauungsgemeinschaft orientieren kann; aber das bedeutet nicht, daß diese Angelegenheiten damit zur Privatsache geworden sind“. Doch der weltliche Staat soll für solche religiösen, kirchlichen, konfessionellen Gemeinschaften, ja auch für „Weltanschauungsgemeinschaften, die uns nahestehen“, keinerlei Mittel darbieten. „Nicht aus Gründen irgendwelcher Philosophie oder irgendwelcher Religionserlebnisse, sondern aus der soziologischen Stellung des Staates heraus als einer weltlichen, öffentlich-rechtlichen Gemeinschaft“ muß der Staat neutral bleiben und darf er von sich aus keine Unterstützungen leisten.

Wenn aber auch die Partei *als solche* keine Bekämpfung und keine Förderung der Religion seit ihrem Bestehen wollte, so bleibt das geschichtliche Faktum, daß ihre führenden Theoretiker und ihre praktischen Agitatoren gegen die Religion und speziell gegen das Christentum und die Kirche in Schrift und Rede arbeiteten. Darüber braucht man nicht *ein* Wort zu verlieren. Und gerade Liebknecht und Bebel, um von all den vielen Späteren, auch von *Kautsky* und seinen Weltanschauungsschriften, und den vielen kleinen Geistern, von der ganzen Flugschriftliteratur zu schweigen, haben in Schrift und Wort für ihre Weltanschauung bei ihren Parteianhän-

<sup>36</sup> Ebd. 289. 292. 293.

gern geworben. Das einst in der Kontroverse zwischen Bebel und dem jungen katholischen Geistlichen Wilh. Hohoff umkämpfte, hüben und drüben als Kampfwort tausendmal zitierte Wort, daß Christentum und Sozialismus wie Feuer und Wasser sich gegenüberstünden, stammt bekanntlich von Bebel. Die Kirchnaustrittsbewegung wurde nicht nur von Freidenkern, Monisten und andern geführt, sondern in weitem Umfang von Sozialdemokraten. Und wenn auch die offizielle Partei dabei unbeteiligt bleiben wollte, ihre Presse führte den Kampf unentwegt mit und sorgte für die Verbreitung antichristlicher und antikirchlicher Ideen. Diese unbestreitbaren Tatsachen erklären die andere: „Für die gesamte öffentliche Meinung galten Sozialdemokratie und Religionsfeindlichkeit als untrennbare Begriffe.“<sup>37</sup> Aber es bleibt ebenso richtig und von der geschichtlichen Gerechtigkeit anzuerkennen, daß die antireligiöse Haltung der Sozialdemokratie ein Erbe aus dem bürgerlichen Lager ist und sie keineswegs von diesem abhebt. Der Geist des Positivismus, der die Philosophie durchwehte, der Materialismus und Sensualismus, der der marxistischen Arbeiterbewegung in weitem Umfang „Weltanschauung“ wurde, die utilitaristisch-hedonistische Ethik, die ihr vielfach gepredigt wurde und die tieferen Zusammenhänge von Marx mit dem Humanitätsethos des deutschen Idealismus vergessen ließ — das alles übernahm das sozialistische Proletariat von bürgerlichem Denken und bürgerlichem Beispiel.

Zu pharisäischer Absonderung und Erhebung hat dabei das Bürgertum keinen Anlaß. Von oben herab ist der Materialismus in die „unteren“ Volksschichten herabgesickert und tobt sich dort noch aus, nachdem die Philosophie und die Besinnung auf die ewigen Werte längst über ihn hinausgekommen ist. Marx, der die Bourgeois-Wissenschaft so hämisch zu verlachen wußte, hat doch von ihr gelernt. Den Geist ihres Herrschenwollens über Natur und Geschichte hat er ihr entnommen. Für ihn hatte alles Wissen einen Zweck: der So-

<sup>37</sup> Gerda Soedenick, Religiöser Sozialismus der neueren Zeit, Jena 1926, 44. Das Buch gibt einen guten (wenn auch nicht vollständigen und die letzten Motive nicht immer darstellenden) Überblick, dient aber zu einer ersten Orientierung und zeigt ein vorsichtiges, abwägendes Urteil.



zialismus sollte als „wissenschaftlicher“ das Kommen der neuen Weltzeit „beweisen“. Zweckhaftes Denken war auch *sein* Denken; die ruhige Schau, das zwecklose *θεωρεῖν*, das Wissen um seines eigenen Wertes willen hat Marx nicht gekannt. Das *savoir pour prévoir*, das der werdende Positivismus schon vor Comte kannte, ist auch sein ganz bürgerlich-zweckhaftes Wissensideal gewesen. So deutete er ja auch Hegel, den Philosophen der Restauration, ins Revolutionäre um und benutzte seine idealistische Humanitätsidee zu revolutionären Zwecken. Und wenn er den Klassenkampf als einziges Mittel ansah, das zur Befreiung führte, wenn Macht ihm *das* Mittel schlechthin für den Gesellschaftsfortschritt wurde, dann war auch diese ganz zweckhaft denkende, alle überzweckhafte Gemeinschaft ausschaltende, die Bourgeoisie pessimistisch verachtende, höchstens bedauernde, aber ihr gegenüber durchaus ungläubige Einstellung ein Erbe jener „bürgerlichen Gesellschaft“, die den Klassenkampf führte, ohne ihn ehrlich, wie Marx selbst, zu nennen. Der vulgäre Parteilmarxismus hat mit seiner Aufklärung und seiner Weckung des Klassen-Bewußtseins die Menschen *überbewußt* gemacht, hat sie alles zweckhaft sehen gelehrt und dadurch ihnen für alles Überrationale den Sinn genommen. Er wußte ja von Marx, daß Religion und Kirche, Sitte und Recht, Staat und Wissenschaft nur „Ideologie“, „Überbau“ war, der über der nackten Interessenwirklichkeit sich erhob und nur eine Zweckerfindung war, um Interessen befriedigen zu können. Die Aufdeckung dieser „Ideologien“ machte die Kräfte frei für zweckhaftes Wollen, das im Vollbewußtsein um die Klassenlage den *einen* Willen nur kannte: Überwinden der Klassen-gegensätze durch Klassenkampf zum Zwecke klassenloser Menschengemeinschaft. Als ob Wissen und Wollen die tiefsten Kräfte des die Geschichte gestaltenden Menschen wären und alles Große nicht einem letzten *Glauben* entspränge! Und doch hatte auch diese ganze Bewegung, wie Marx selbst, trotz allen Wissens um die Gesellschaftsentwicklung einen *Glauben*, den Glauben an eine sich dennoch durchsetzende Vernunft in der Geschichte und den Glauben an die Kraft und die Kulturmission des klassenkämpferischen Proletariates.

Wenn dann die sozialistischen Arbeiterbildungs-Bestrebungen lange Zeit nur um intellektuelle Aufklärung sich mühten, die nicht gerade tiefsten und lautersten Wissensquellen entsprang, dann über-sah dieser Intellektualismus wieder die Tatsache, daß Bildung mehr ist als Wissen, und daß sie nur dem Ganzen des Menschen entstammen kann, das mehr ist als zweckhafter Verstand. Man hatte die übrationalen, unzweckhaften Werte christlicher Personal- und Gemeinschaftsethik preisgegeben, man kannte als gemeinschaftsbilden-den Faktor nicht mehr die Verantwortung vor sich selbst und vor den anderen, man wußte nichts mehr von der opferbereiten Hingabe, aus deren Leid und deren Freudigkeit echte menschliche, über-zweckhafte Gemeinschaft erwächst. Das ethische Prinzip der „Solidarität“ wurde ins Zweckhafte verkehrt, wurde Solidarität des klas-senbewußten Proletariats und der einen „Proletarierklasse aller Län-der“ zum „Zwecke“ der Befreiung der Klasse und mit ihr der Ge-samtmenschheit. *Diese* zweckhafte Solidarität war aber als solche nur das Widerspiel der bürgerlichen Solidarität des Kapitals. Nichts Neues, nichts Tieferes hat *diese* proletarische Bewegung der Welt gezeigt, und für den Aufbau einer neuen, humaneren Welt mußte sie ebenso unfruchtbar bleiben wie die Verstandes- und Zweckzivilisation des selbstsicheren Bürgertums. In der Gesellschaftskritik über-stark, war *dieser* Sozialismus überschwach im Aufbau des Sozialen, der organischen Gemeinschaft von Mensch zu Mensch innerhalb eines echten Volkstums. Aber er mußte dieser Schwäche verfallen, weil die Gesellschaft, deren Erzeugnis er war, selbst zerfallen und der Gemeinschaft bar war, weil die Quelle, aus der er seine Heil-tümer zu schöpfen meinte, selbst ohne Heiltum war. Nicht die marxistische Kritik allein hat diesen Zerfall der individualistisch-libe-ralen Gesellschaft gezeigt, er ist auch von ganz anderer als prole-tarischer Seite gesehen worden. Es sei nur erinnert an die die „Me-chanisierung“ der Gesellschaft und ihrer rationalen Bildung auf-deckenden Forscher wie *W. Rathenau*<sup>38</sup>, *Eugen Rosenstock*<sup>39</sup>, *Ernst*

<sup>38</sup> Vgl. von *W. Rathenau* vor allem: *Zur Kritik der Zeit*, Berlin 1912. Von kommenden Dingen, Berlin 1917. *Zur Mechanik des Geistes* 5 u. 6, Berlin 1917. An



*Michel*<sup>40</sup>, deren Reihe sich leicht vermehren ließe. Aber bei aller un-leugbaren Anregung durch Marx haben diese Zeitkritiker sich den Glauben an den „Geist“ oder — bei Rathenau — an die „Seele“ und ihr „Reich“ bewahrt und aus diesem in verschiedener Form, aber immer sehr stark religiös getränkten, sicher durchaus überintellektuellen Glauben neue Kräfte zu neuem Gemeinschaftswerden geschöpft. Ihre Gesellschaftskritik ist so scharf wie die Kritik von Marx und wie sie einst bei *Ketteler* war, aber sie unterscheiden sich von Marx in dem einen Wesentlichen, daß sie nicht Ethik und Gemeinschaft erst *erwarten* und gar noch von sachlichen Institutionen allein erwarten, sondern neues Ethos *wecken* und neuen Gemeinschaftsgeist aus tiefem Glauben an Gott und Mensch erwecken wollen, um aus dieser Urquelle geschichtlich-menschlichen Lebens die Kraft zu schöpfen zur Überwindung der „Gesellschafts“-Ära und zum Aufbau neuer, vom Gemeinschaftsgeist getragener Volkheit sowie einer neuen, die Erwerbswirtschaft überwindenden „Volks“-wirtschaft. „Die Seele kehrt heim und verlangt nicht nach Paradiesen, nicht nach dem Reich des König Messias, nicht nach dem Triumph der Frommen und flammenden Gerichten. Sie verlangt nach neuen Kämpfen und neuen Mühen, nach göttlicheren Schmerzen und edleren Freuden, nach wahrerem Leben und reinerer Verklärung. So stehen wir abermals vor den Pforten jenes Reiches, das nicht von dieser Welt ist und doch von dieser seinen Anfang nimmt“<sup>41</sup>. Es ist das Reich eines neuen Menschentums, in dem die Versklavung des Unternehmers *und* des Arbeiters, die Marx in dieser Doppelheit zuerst gesehen, aufgehoben und eine Gemeinschaft gelebt wird, die aus tiefsten Glaubenskräften, die Marx und die proletarische Arbeiterbewegung durch Jahrzehnte nicht gesehen, sich erbaut.

Wie verheerend aber die entformte Gesellschaft als bloßer Interessen- und Zweckverband auf die Proletarierseele gewirkt hat, und wie wenig ihr daher deren zivilisatorisches Wissen geben kann, das

Deutschlands Jugend, Berlin 1918. Eine Streitschrift vom Glauben, Berlin 1919.

<sup>39</sup> *Eugen Rosenstock*, a. a. O. 15 ff., 31 ff.

<sup>40</sup> *Ernst Michel*, a. a. O. 170 ff., 228 ff.

<sup>41</sup> *W. Rathenau*, Zur Mechanik des Geistes, 340.

erkennt man aus zahlreichen Äußerungen dieser Proletarier, denen der Sozialismus Religion geworden ist<sup>42</sup>, und die doch zugleich ein Sehnen nach dem wahren Gott in den unbekannten Tiefen ihrer Seele spüren, das unwillkürlich an eine moderne Bestätigung des alten „anima naturaliter christiana“ erinnert. So glaubt ein Proletarier niemals aus dem Sozialismus die Leugnung des Gottesglaubens herauslesen zu dürfen und einen Gottesbegriff zu haben „viel schöner und größer, als die Kirchen es uns gelehrt haben“. Daneben stehen Äußerungen, die das „Bildungsgut“ zivilisatorischer Aufklärung enthüllen: „Das Dasein Gottes ist nicht bewiesen worden; wenn auch im Konfirmandenunterricht Beweise von Immanuel Kant besprochen worden sind, so ist noch lange nicht das Dasein Gottes bewiesen. Die Schlußfolgerungen sind unlogisch. Es sind nur Vermutungen. Ein großes Sprichwort sagt: Religion ist Nacht, Wissen ist Macht. ... Die Gotteslehre ist nur Volksverdummung. ... Gott frei übersetzt heißt Geld.“ Und dann wieder: „Wenn ich doch immer hören könnte von Gott, der Andacht und der Natur“<sup>43</sup> usw.

Ein neuer Paulus würde in diesen Großstadtproletariern etwas vom Aufseufzen der unerlösten Kreatur nach der Freiheit der Gotteskinder hören (Röm. 8, 19 ff.). Er würde wieder erleben, was Pau-

<sup>42</sup> Siehe zahlreiche Belege in den aufschlußreichen Arbeiten von *H. Hartmann*, *Die Stimme des Volkes*, München 1920, und *G. Dehn*, *Die religiöse Gedankenwelt der Proletarierjugend*<sup>2</sup>, Berlin (1924), mit dem bezeichnenden Motto aus Jer. 31, 29: „Die Väter haben Herlinge gegessen, und der Kinder Zähne sind stumpf geworden.“ Vgl. besonders auch *Heitmann*, *Großstadt und Religion I u. II*, Hamburg 1913 u. 1919. Die dichterische Darstellung in *Franz Herwigs*, „Sebastian vom Wedding“ und seinen „Eingeengten“ bringt auch dem theoretisch weniger Interessierten die geistige Not wie die verborgene Tiefe der Seele des Großstadtproletariers näher und kann die Bereitschaft des Dienens an diesem ärmsten Bruder wecken, während *Selma Lagerlöfs* „Antichrist“ und vor allem *Dostojewskis* „Dämonen“ die zerstörenden, Mensch und Volk auflösenden Tendenzen eines atheistischen Sozialismus und eines nihilistischen Anarchismus zur Darstellung bringen und dessen Wurzelung gerade im „Bürgertum“ aufdecken. Man vgl. in diesem Zusammenhang auch zwei so lebendige Schilderungen wie *Wenzel Holek*, *Religiöses Erleben eines Handarbeiters*, Berlin (o. J.), und *Benno Zimmermann*, *Religion und Arbeiterschaft*. Was wir versäumt und was wir gutzumachen haben<sup>2</sup>. Berlin (1924).

<sup>43</sup> *H. Hartmann*, a. a. O. 24; *G. Dehn*, a. a. O. 53. 67. Man lese die gesamte Darstellung, um ein wirkliches Bild zu erhalten! Vgl. auch *G. Hermes*, a. a. O. 179 ff., *G. Soeckenick*, a. a. O. 122 ff., 129 ff.



lus damals vernahm, als er im Begriffe stand, zum erstenmal europäisches Land zu betreten: Komme herüber, Paulus, und hilf uns (Apg. 16, 9). Es ist kein makedonischer Mann mehr, der heute ruft, aber der neue Heide aus der formlos gewordenen Gesellschaft des heutigen Europa, dessen Seele die Not der „Diaspora“ empfindet, und für den das heutige Christentum dieselbe Bereitschaft und dasselbe Heiltum haben und zu geben bereit sein muß wie die von Christus durchlebte Paulusseele, die nicht ruhte, bis sie ihren Christus gestaltet sah durch die ganze ihr bekannte Welt (vgl. Gal. 4, 19).

In Ketteler lebte dieser neue Paulus, der die Wurzel des Übels erfaßte und sozial helfen wollte, um das Höchste zu sichern und zu spenden.

#### IV

##### *Die Wende des Sozialismus zum Ethischen und Religiösen*

Das Urteil von G. Dehn<sup>44</sup> wird von reicher Erfahrung auch des katholischen Seelsorgers bestätigt: „Je bürgerlicher ein Beruf ist, um so wohlwollender verhalten seine Angehörigen sich der Religion gegenüber, je proletarischer er ist oder sich fühlt, um so mehr rückt man von allem Religiösen ab.“ So bleibt die Frage: Soll die Kirche abseits von der Masse des Proletariates stehen und es als „massa damnata“, d. h. als eine doch nicht zu gewinnende Gesellschaftsschicht ansehen? Das widerspricht dem Bewußtsein ihrer Sendung an alle Menschen und zuerst an die Ärmsten, Verhungerten und Gefährdeten. Oder soll sie alle Mittel anwenden, die ihr als der Gemeinschaft der durch Christus und dessen Liebe Geeinten und Erlösten zur Verfügung stehen, um mit Paulus allen alles zu werden und allenthalben etliche zu retten? (1. Kor. 9, 22.) Nur das kann ihr Ziel sein, weil nur das ihrer großen Tradition und Mission entspricht.

<sup>44</sup> G. Dehn, a. a. O. 43.

Um dieses Ziel in schwerster Arbeit Stück um Stück zu erreichen, muß die Kirche die Not des Auflösungsprozesses der Gesellschaft verstehen, wie es *Ketteler* als zeitberufener Seelsorger tat, muß sie demnach auch das Positive sehen, das sich im heutigen Sozialismus anbahnt: seine Wende zum Ethischen und Religiösen, die trotz ihrer einstweiligen Belanglosigkeit für die Allgemeinheit doch zukunfts-fähige Keime in sich trägt<sup>45</sup>, muß sie, wie für das seelische Schicksal, so auch für die Ansätze zu neuem Aufstieg aus diesem Schicksal ein Auge haben und hier helfen und mit ihrer Seelsorgsarbeit ansetzen wollen. Dazu hilft nicht negatives Ablehnen allein, sondern positives Sicheinfühlen in die Seelen und Eingehen auf Ideen, die hier keimen und ausgesät werden. Ist die Seele wirklich in ihrem tiefsten Wesen christlich, hat sie wirklich ein natürliches Verlangen nach Gott und Gottgemeinschaft, ist andererseits nach dem alten katholischen Glauben der Väter alles Wahre und Gute zugleich auch christlich, dann kann die Kirche voll Vertrauen an solcher verstehenden und helfenden Arbeit sich beteiligen und braucht nicht resigniert nur ihre Glieder zu schützen, so wichtig und notwendig auch *diese* Art der Seelsorge ist, sondern sie wird aus ihren Schätzen beitragen und bereit sein, Anknüpfungen zu sehen, die ein Spenden aus ihrem Glauben, Hoffen und Lieben ermöglichen.

Solche Anknüpfungsmöglichkeiten bietet der heutige Sozialismus trotz aller Verheerungen im Proletariate dennoch.

### *1. Ethische, religionsphilosophische und kulturphilosophische Vertiefung des Sozialismus*

Die theoretische Grundlage des Marxismus ist von der Philosophie vielfach beanstandet worden. Seine Geschichtsphilosophie, seine Ethik, seine Religions- und Kulturphilosophie wurden der Kritik unterworfen, teils abgelehnt, teils vertieft. Die Marxsche Geschichtsphilosophie und ihre philosophische Weiterführung inter-

<sup>45</sup> G. Dehn, a. a. O. 42.



essiert in diesem Zusammenhang nicht<sup>46</sup>, dagegen bietet die neuzeitliche Stellungnahme der Philosophie als Ethik, Religions- und Kulturphilosophie zum Sozialismus einen tieferen Einblick in die Problematik des Verhältnisses von Religion und Sozialismus.

Gerade die *Ethik* hat versucht, das Eintreten von Marx für sittliche Persönlichkeit und Gemeinschaft zu vertiefen und in seinem Wertgehalt zu erweisen. Sie ging dabei aus einmal von *Kants* Forderung der Wertung des Menschen als Selbstzweck<sup>47</sup>, die seiner Versachlichung im kapitalistischen Produktionsprozeß widerstreitet. Denn dieser kennt den Arbeiter nur als „Hand“, als Arbeitskraft, die einen Preis, aber keine Würde hat. Dann aber erwies sich als fruchtbar *Kants* Gedanke vom Reiche der Zwecke als der „systematischen Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze“, deren oberstes und allgemeinstes eben die Achtung der Würde eines jeden Menschen ist<sup>48</sup>. So kam Paul Natorp zu einem ethischen Sozialismus, in dem das Individuum zwar „eine Welt für sich“ darstellt, die jedoch nicht isoliert werden darf, „sondern unter ein Gesetz mit anderen, unter das Gesetz der Allheit sich fügen muß“<sup>49</sup>. So hatte sein Lehrer *Herm. Cohen* von *Kants* kategorischem Imperativ her einen sittlichen Sozialismus gefordert<sup>50</sup>. Die weitverzweigte<sup>51</sup> Orientierung des Sozialismus an Kant, die mit Cohen und Natorp vor allem *Vorländer*, *Staudinger*, *Konr. Schmidt*, *Max Adler* u. a., aber auch Ökonomen wie *Tugan-Baranowski*, *Schulze-Gävernitz* u. a. versuchten, will also nicht nur die Entwürdigung des Menschen beheben, sondern auch die Verbindung der sittlich gleichberechtigten Menschenpersonen zur dienenden und einander achtenden Gemeinschaft begründen. Aber bei *Cohen* bleibt es trotz der Anknüpfung an jüdische Ethik bei einer rein humanen

<sup>46</sup> Vgl. hierzu *meinen* Sozialismus, 145 ff.

<sup>47</sup> *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Recl.), 63 ff.

<sup>48</sup> *Kant*, ebd. 70 ff.

<sup>49</sup> *Paul Natorp*, Sozialpädagogik<sup>3</sup>, Stuttgart 1909, 202—214.

<sup>50</sup> *Herm. Cohen*, Ethik des reinen Willens<sup>2</sup>, Berlin 1907, 320.

<sup>51</sup> Ausführliche Darstellung und Würdigung bei *Karl Vorländer*, Kant und Marx<sup>2</sup>, Tübingen 1925. Vgl. *meinen* Sozialismus, 150 ff., 185 ff., 219 ff., 247 ff. und die dort angezogene Literatur; *G. Soeckenick*, a. a. O. 74 ff.

Wertung des Menschen und der Menschengemeinschaft. Diese Anknüpfung ist nur eine kantische Deutung der Propheten-Ethik im Sinne der autonomen Humanität. Gott ist nur die Idee der Harmonie von Natur und Geist, das sittliche Ideal einer erfüllten Norm<sup>52</sup>. Natorp<sup>53</sup> aber hat zuletzt, entgegen seiner einmaligen „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität“, in Anklang an mystische Gedankengänge, von dem Einssein aller in Gott gesprochen, in dem wir erst Brüder werden können, und durch den es erst ganze Menschengemeinschaft gibt, die nicht mehr Menschenkraft allein wirken kann, die Gnade Gottes ist. Denn „das Göttliche . . . ist über uns, und zu ihm dürfen und sollen wir uns ziehen lassen“. Das ist die religiöse Grundlage für einen möglichen Sozialismus, der nichts anderes ist als „ein Gesellschaftsaufbau, der voll in sich schließt die Sicherung der wirtschaftlichen Grundlage des Gemeinlebens durch ein geregeltes Mit- und Füreinanderarbeiten, an dem nach Grundsätzen der Gerechtigkeit direkt oder indirekt *jeder* beteiligt ist“. Aber — und das ist Natorps tiefste Überwindung des Marxismus — solchen Sozialismus kann kein optimistischer Fortschrittsglaube, das war auch der Glaube von Marx, begründen. Er ist als an eine „erste Vorbedingung“ geknüpft an „den *vollständigen* Abbruch dieses ganzen stolzen Aufbaus einer sich selbst genügen wollenden Menschheit und Menschheitskultur“. Also eine ganze Absage an den Humanismus von Marx wie der idealistisch-humanistischen Geschichtsphilosophie und der eigenen Vergangenheit und eine tiefste religiöse Verwurzelung des sittlichen Sozialismus. Die *christliche Gottesauffassung* von dem alle tragenden und alle einigenden Gott, der Vater und Zeuger alles geistigen, auch des natürlich-gemeinschaftlichen Lebens ist, und in dem wir erst eine letzte überzweckhafte „Bürgerlichkeit“ finden, kommt solchen Forderungen entgegen. Auch die *paulinisch-katholische Gemeinschaftsidee* von dem alle durchseelenden und alle zur Gemeinschaft fühenden

<sup>52</sup> Herm. Cohen, a. a. O. 428 ff.; Cohen, Der Begriff der Religion im System der Philosophie, Gießen 1915, 32 ff.

<sup>53</sup> Paul Natorp, Sozialidealismus<sup>2</sup>, Berlin 1922, 249 ff., 144, 190 f. Natorp, Individuum und Gemeinschaft, Jena 1921, 21 ff.



pneumatischen Christus begründet eine Mystik der Gott- und Mensch-Verbundenheit, die stärkste Energien auch in die Weltarbeit der Glieder des Christusleibes zur Gründung brüderlicher Gemeinschaft ausstrahlt.

Aber dieses Sehnen nach letzter Gemeinschaft, aus deren Geist auch die Wirtschaft zu gestalten bleibt, ist nicht von der theoretischen Philosophie allein befruchtet. Es lebt seit langem auch in den Kreisen der Sozialisten, die einen Sozialismus nur auf *ethischem* Grunde und — zum Teil wenigstens — in einer *religiösen* Gemeinschaftsidee begründen können, und die ihn nur von hier aus als lebendige Wirklichkeit erhoffen. Selbst als man noch um den sechsten Punkt des Erfurter Programms, um die Religion als „Privatsache“, stritt, wurden neben ablehnenden Stimmen namentlich im Kreise der Sozialistischen Monatshefte auch solche laut, die den Wert der Religion betonten. Das war keineswegs zufällig. Denn, historisch gesehen, ist das Weltbild des alten Rationalismus versunken, der alles „erklären“ konnte, der auch in der Geschichte das unentwirrbare Ineinander von Person und Gemeinschaft milieu-theoretisch glaubte rational aufklären und Geschichte als durchsichtige Gesetzmäßigkeit meinte begreifen zu können. Mit diesem vernunftgläubigen Rationalismus mußte der „wissenschaftliche“ — und das hieß ja naturwissenschaftlich-gesetzliche — Sozialismus fallen. Das Überrationale trat in seiner Wirklichkeit stärker ins Bewußtsein und mit ihm das in aller Geschichte beschlossene Geheimnis der lebendigen Person, der lebendigen Gemeinschaft und ihres metaphysischen Urgrundes, den eine neue Zeit wieder *religiös* zu deuten unternahm. Sachlich aber trug die sozialistische Gemeinschaftsidee die Möglichkeit einer größeren Bereitschaft für das Verständnis der Religion als einer letzten Gottverbundenheit des Menschen und der Menschen in sich als die individualistisch-liberalistische Persönlichkeitsidee. Denn für diese war der atomhafte Mensch autark, und „Gesellschaft“ war nicht mehr in dem Lebensgrund personaler Gemeinschaftsverbundenheit des Geistes verwurzelt, sondern nur in dem verstandesmäßig-zweckhaften Nutzden-

ken des Wirtschaftsmenschen. So wurde in solchen Kreisen eine alte Einsicht wiedergeboren<sup>54</sup>: „So persönlichen und subjektiven Charakter die Religion trägt, ihr letztes Ziel, ihr Wesen liegt im Allumfassenden.“ Und mag auch der Gedanke der Gemeinschaft in der Gegenstellung gegen das individualistische „Persönlichkeits“-Ideal zunächst, wie es aus dieser Gegenwehr verständlich war, überspannt und die Gefahr eines die Personalität verschlingenden Kollektivismus nicht immer überwunden, das Verhältnis von Person und Gemeinschaft nicht in seinem polaren Charakter erfaßt worden sein, das neuaufkeimende religiöse Verständnis hatte doch die Unvollkommenheit einer *nur* individualistischen, auf den „unendlichen Wert der Menschenseele“ (*Albr. Ritschl*) *allein* aufbauenden Religionsform der Nur-Innerlichkeit erfaßt und der echt religiösen Einsicht sich geöffnet, daß Religion einen „Brüderlichkeitsorganismus“ gründe, „der von dem Gedanken der Ewigkeit durchströmt ist“. Damit war man in nächste Nähe des neutestamentlichen *Reich-Gottes-Gedankens* getreten, der freilich nicht so sehr als die „Herrschaft“ Gottes über die Seele in jeder konkreten Lebenssituation und seiner heischenden Strenge für die Person gedeutet wurde als vielmehr — nach *E. Troeltsch*’ bekanntem Wort — als „soziologische Größe“, als Gemeinschaft der unter Gott, dem Vater und Herrn, stehenden Menschen, der Brüder. Man erkennt die soziologischen Antriebe, die in diesem religiösen Glauben liegen. Antriebe, die nicht zu sozialen Programmen sich verdichten können, da aus Religion nie ein irdisches Wirtschafts- und Gesellschaftssystem, weder ein „christlicher Kapitalismus“ noch ein „christlicher Sozialismus“, hergeleitet werden kann, die aber den ethischen Grund und die ethische Geisteshaltung bilden, ohne die auch im

---

<sup>54</sup> Man durchblättere die Sozialistischen Monatshefte schon vor dem Kriege, besonders aber die Kriegsjahrgänge und vor allem die Jahrgänge nach dem Kriege. Dabei achte man nicht nur auf die Artikel selbst, sondern vorab auch auf die Bemerkungen, die in den Rundschauartikeln über Religionswissenschaft, die sehr gut redigiert sind, sachlich zu der Frage „Religion und Sozialismus“ gegeben werden. Obige Äußerungen entstammen dem Kreis der Sozialistischen Monatshefte.



profanen Verhalten des Menschen ein sittlicher Dienst aneinander und füreinander nicht möglich ist. Daß aber Religion aus der Sphäre der von der „Welt“ unberührten Innerlichkeit in diese „Welt“ hineindrängt, um im Dienst der Liebe den Brüdern zu helfen, um demnach Wirtschafts- und Sozialformen zu finden, in denen der Geist solcher Liebe sich entfalten kann, ist die Erfahrung, die heute auch diese religiösen Kreise im Sozialismus machen.

Die Theoretiker des Sozialismus unterstützen diese gelegentlichen Äußerungen durch Einbau der Religion in die Begründung einer Weltanschauung, die dem Sozialismus als ökonomisch-gesellschaftlicher Form die systematisch-geisteswissenschaftliche Grundlage und dem praktischen Sozialismus das Ethos vermitteln soll, aus dem heraus er in die Wirklichkeit des geschichtlich-gesellschaftlichen Lebens in der sittlichen Arbeit an der Wirtschafts- und Gesellschaftsformung überführt werden soll. Denn von selbst, als gesetzmäßige Folge des Kapitalismus, wird der Sozialismus heute nicht mehr erwartet. Dieser Marxsche Glaube — denn er war *Glaube*, nicht Wissen, trotz aller vermeintlichen Gesetzeserkenntnis — wird mehr und mehr aufgegeben.

Man weiß auf sozialistischer Seite<sup>55</sup>, daß der im Grunde sehr naive und autoritative Glaube an die „Allmacht der Wissenschaft“ nur „Aberglaube“ ist, der nicht mehr bei den „führenden Sozialisten“ lebt, sondern nur noch „in den Kreisen, die sich von der abgestandenen Weisheit des bürgerlichen Rationalismus der Mitte des vergangenen Jahrhunderts nicht trennen können“, in den Kreisen der „Freidenker“, die doch „durch diese Haltung keinerlei Freiheit des Geistes beweisen, sondern nur zeigen, daß sie von der — in den Besten von ihnen selbst mächtigen — Welt des Glaubens nichts, von den Gestaltungskräften, die im *Sozialismus wirken*, neu sich regende, wesentliche und lebensvolle nicht verstehen“. Wenn weiterhin auch Marx ein Ethos, das Klassenethos, in die den Sozialismus schaffenden weltgeschichtlichen Mächte mithineinbezog — wir

<sup>55</sup> Lothar Erdmann, Sozialismus als Aufgabe. Die Arbeit, Zeitschrift für Gewerkschaftspolitik und Wirtschaftskunde, III, 1926, 441 f.

hörten, wie nur ein flaches Mißverständnis, eine populäre oder eine zu Zwecken der „Widerlegung“ zurechtgelegte Zustützung aus Marxscher „materialistischer Geschichtsauffassung“ den Menschen entfernen kann —, so ist das Ethos ein anderes geworden: das Ethos der Hingabe und des Dienenwollens statt des Herrschen- und bloßen Kämpfenwollens. Mit anderen Worten, immer war der Sozialismus auf Weltanschauung begründet, wahrlich auch bei Marx, aber nun ändert sich sein geistiges Gesicht, der *Glaube*, der ihn trägt. Und eben dieser Glaube knüpft an das christliche Ethos bei einzelnen Denkern an. So weiß Rob. Wilbrandts „Sozialismus“<sup>56</sup> um das *gegenseitige* Aufeinander-Angewiesensein von Sozialismus und Christentum. Er erkennt, daß „der Antichrist, der Sozialismus, in Wahrheit vom Christentum lebt und es erst verwirklicht — weil er es *braucht*, weil seine innersten Wurzeln in der Seele dem entstammen, was Jesus den Menschen ins Blut gebracht hat, und weil er die Form erst schafft, in der das Christentum *möglich*, dann aber auch *nötig* wird“. Daß bei solcher Einstellung eine „kalte Klassenkampflehre“ nur „abstoßend“ und „unerträglich“ sein kann, auch für sozialistisches Ethos, ist nur zu verständlich. Aber ebenso begreiflich wird auch der harte Widerstand, den das von einem rationalistischen Zeitalter gezüchtete „Verstandesmenschentum“ mit seiner „Klassenkampferziehung“ dem neuen Gemeinschaftsgeist entgegensetzen muß<sup>57</sup>. Und so ist für den ethischen Sozialismus das „die härteste Kritik am Marxismus, daß er hoffnungsvolle Anfänge eines wirklichen (Genossenschafts-)Sozialismus, neben ihm und trotz ihm begonnen, wieder zerstört, indem sein Geist unmöglich macht, was mit anders erzogenen Menschen gelingen könnte. Eine tiefe Tragik“, die nur ein unermüdliches, geduldig-langsam aufbauendes Arbeiten an der Erziehung der Menschen zu neuem Geist und an der Gesellschaft zu neuen genossenschaftlich-gemeinschaftlichen Gesellschaftsformen überwinden kann.

<sup>56</sup> Robert Wilbrandt, Sozialismus<sup>1</sup>, Jena 1919, 337, vgl. 116 ff.; 144 f.

<sup>57</sup> Robert Wilbrandt, Die Entwicklungslinie des Sozialismus, Leipzig 1925, 63 f.



Da aber der Sozialismus auf irdische Gesellschaftszwecke eingestellt ist, so wird die „Religion“ des neuen Sozialismus leicht bloße Ethik und „Religiosität“, also nur eine neue Form sittlichen Gemeinschaftsgeistes. Religion ist das nicht, sondern eben Ethik. Gottesbewußtsein wird ersetzt durch immanente Arbeit am Menschen und an menschlichem Gemeinschaftsleben. Zum mindesten ist dann Religion nicht als Selbstwert gesehen, sondern, wenn sie überhaupt gesehen wird, lediglich in ihrer Wirkung für ethisch-humane Lebensgestaltung. Ihr Gegenstandsbereich wird dadurch ohne Frage phänomenologisch verkannt, denn was sie *leistet* für irdisch-kulturell ethische Zwecke, ist nicht die Grundfrage, sondern was ihr Gegenstand *wesenhaft ist*, und was die Beziehung, die Urbindung *ist*, in der Gott und Mensch, Mensch und Gott in der Religiosität in Wechselgemeinschaft zueinander treten.

Der *neue Humanismus*, der damit sich des Sozialismus bemächtigt, kann den religiösen Menschen, der *Gott* dienen und aus diesem Dienst heraus erst, aber auch unmittelbar und notwendig dem Menschen dienen möchte, nicht befriedigen. Er erhebt ein Sekundäres — das nicht wertlos ist, sondern durchaus wertvoll bleibt und in dem *religiösen*, d. h. von Gott aus zu Mensch und Menschengemeinschaft sich hinwendenden Ethos sich realisiert — zum Primären, ja zum Wesenhaften in der Religion, wie es Göhre<sup>58</sup> unzweideutig kennzeichnet: „Alle Tat der neuen Religion ist sittliches Handeln“, und die Wirkung dieses Handelns ist die von dem jenseitigen Hoheits- und Liebesgott abgelöste, d. h. aber profanierte, humane Pflege der Gerechtigkeit und Liebe innerhalb der menschlichen Gemeinschaft. Eine reine Diesseitseinstellung, die von

<sup>58</sup> Paul Göhre, *Der unbekannte Gott*, Leipzig 1919, 127 f. Vgl. schon Jos. Dietzgen, *Sämtliche Schriften*, herausgegeben von Eug. Dietzgen, Wiesbaden 1911, I, 98, 106, 109, 110, 120, 132, 139 ff., III, 219 ff. Ähnlich in dem *Kreis der Sozialist. Monatshefte*: 1910, 1665 ff.; 1913, 1557 ff.; 1919, 342. Zur Diesseitigkeit der neuen „Religion“ vgl. auch Friedr. Mucke, *Das Kulturideal des Sozialismus*, München und Leipzig 1919, 147 ff. Karl Nötzel, *Einführung in den Sozialismus ohne Dogma*, München 1919, 68, 96. Chr. Geyer u. A. Pauli, *Christliches und Widerchristliches im modernen Sozialismus*, München 1920, 43.

der der Religion wesenhaften Transzendenzbeziehung zu dem überhumanen Gott nichts mehr in sich trägt.

Auch die neuesten Bestrebungen eines für die ethische Kritik am Marxismus und an der marxistisch-soziologischen Klassenkampf-Bewegung so bedeutungsvollen Werkes wie *Hendrik De Mans* „Psychologie des Sozialismus“ verlaufen in dieser durchaus immanent-humanen Richtung. De Man war früher marxistischer Arbeiterführer, hat sich dann aber vom Marxismus gelöst, aus ethischem Glauben heraus, „nicht weil mir diese oder jene Behauptung des Marxismus als unrichtig erscheint, sondern weil ich, seitdem ich die Betrachtungsweise des Marxismus überwunden habe, mich dem Sinn des Sozialismus als der zeitgebundenen Gestalt eines ewigen Dranges nach sittlicher Gesellschaftsordnung näher fühle“<sup>59</sup>. Darin, in dieser *ethischen* Vertiefung und Sinndeutung des Sozialismus, liegt der hohe Wert dieses lebendigen Buches. Sein Untergrund ist ein Irrationalismus, der aus psychologischer Wurzel aufsteigt und stark an der Psychoanalyse orientiert ist. Weil aber die „göttliche Kraft des Sittengesetzes“ De Mans „Glaube“ ist<sup>60</sup>, und der Mangel an ethischem Geist innerhalb der marxistischen Bewegung für ihn deren tiefste Unfruchtbarkeit bedingt, darum gründen ihm die Beziehungen von Sozialismus und Christentum wesentlich im Sittlichen<sup>61</sup>: in der Solidarität sittlichen Empfindens, in der hohen Lehre von der Gemeinschaft aller Menschen, die die christliche Gesinnung zu einer „der ergiebigsten Quellen demokratischer und sozialistischer Überzeugung macht“, in dem eschatologischen Zukunftsglauben endlich, der „Sehnsucht der ‚kommenden Dinge‘, wovon der jüdische Messianismus, der altchristliche Chiliasmus, das ‚Reich Gottes‘ und das ‚Ewige Evangelium‘ des Mittelalters Sonderformen sind“. Aber es sind eben — und das bleibt zu betonen — „Formen“ mit ganz verschiedenem Inhalt. De Mans Psychologie begnügt sich damit, „weniger ... die sozialistische Vorstellungswelt

<sup>59</sup> Hendrik De Man, *Zur Psychologie des Sozialismus*, Jena 1926, 419 f.

<sup>60</sup> De Man, a. a. O. 431.

<sup>61</sup> Vgl. De Man, a. a. O. 215 ff., 227 ff.



auf die christliche zu beziehen, als beide Vorstellungswelten auf den einen psychischen Generalnenner zu bringen, der sich aus der Annahme einer typisch abendländisch-christlichen Form des Empfindens ergibt“. Eine psychoanalytische Vertiefung aber würde dem Marxismus seine Grundbegriffe wie „soziale Revolution“, „proletarische Diktatur“, „Zukunftsstaat“ sozialpsychologisch als „Mythen“, als „Glaubenssymbole in Gestalt historischer Erzählung“ erweisen.

Diese „Psychologie“ ist nie imstande, den Gegenstandswert christlicher Glaubensinhalte aufzuweisen, sie kann höchstens formalpsychische Gleichheiten in den seelischen Prozessen der Erlebnisformen sozialistischer und christlicher Ideen feststellen, aber über die inhaltlich-gegenständliche Beziehung dieser Ideen, über ihre gedankliche Verwandtschaft sagt sie nichts und noch weniger über eine Begründung sozialistischer Ethik durch Gedanken christlicher Sittenlehre. Diese Gleichheit der Erlebnisformen, die Sehnsucht nach Gemeinschaft, die Erwartung des neuen Reiches, *kann* jedoch ein wertvoller Anknüpfungspunkt für das Verständnis christlicher Glaubensgehalte werden, weil hier eine gemeinsame psychologische Basis gegeben ist, die das Verständnis der christlichen Gemeinschaftsidee und der christlichen Heilserwartung eher erwarten läßt als das liberal-bürgerliche Empfinden von der auf sich stehenden „Persönlichkeit“ und ihr sattes Zufriedensein mit der gegenwärtigen Gesellschaftslage, dem die Sehnsucht nach einem Neuen schlechthin unfasslich ist. Der Aktivismus dieser Psychologie versteht auch den Energismus der christlichen Liebe, die die Welt umgestalten möchte nicht in revolutionärem Kampf, aber in der tatkräftigen Forderung nach solchen Wirtschafts- und Gesellschaftsbedingungen, in denen sie leben kann. Denn sie wird sich nie beruhigen bei einem pietistischen Seelenfrieden, solange sie den Bruder noch unselig weiß. Dann wäre sie nicht mehr Liebe.

Aus genuin *religiösem* Geiste ist De Mans Sozialismus nicht entsprungen, vielmehr aus einem ernstesten *sittlichen* Streben nach neuer Menschengemeinschaft. Das kennzeichnet auch *Alb. Kranolds* Ver-

such einer Vertiefung des *ethischen* Gehaltes des Sozialismus. Für ihn ist Religion „kein philosophischer, sondern ein psychologischer Begriff“, „kein besonderes Gegenstandsgebiet, sondern ein besonderes psychisches Phänomen“<sup>62</sup>. Darum wird hier eine humanistische Gemeinschaftsethik als sozialistische entwickelt, die in ihrem ethischen Gehalt eine hohe Anerkennung aller Menschen als sittlicher Personen und der Gemeinschaft der Personen als sittlichen Wertes in sich schließt. Sie macht bereitwillig das Geständnis: „Auch der Sozialismus ist in seiner Ethik mit der christlichen Ethik nahe verwandt, aus ihr hat er das Ideal der Menschenliebe, der Brüderlichkeit, des Gemeinschaftsgeistes entnommen, wenn er dies Ideal auch gründlich weiter- und umbildete.“ Eine wesenhafte *Umbildung* liegt aber eben in der Säkularisierung der religiösen Fundierung der christlichen Sittlichkeitsideen. Denn dieser idealistische Sozialismus sieht ab von aller religiösen Vertiefung der Wirklichkeit „Mensch“ durch des Menschen Gemeinschaft mit Gott. In dieser Unterlassung wird, ganz unreligiös, „gerade ein Verdienst des Sozialismus“ gesehen. Das ist folgerichtig, wenn Kranolds Ablehnung eines „besonderen intentionalen Bewußtseinsinhaltes des religiösen Aktes“ zu Recht besteht. Dann ist Religion nichts anderes als das von Kranold gezeichnete „Erlebnis der Gemeinschaft mit allem, was lebt und daher Lebensrecht hat, das Erlebnis des Bruderseins, der unendlichen Hinwendung, des grenzenlosen Dussagens und des Handergreifens und Anderhandergriffenwerdens“. Aber das ist kein „*Gotteselebnis*“, wie Kranold meint. Es kann zwar *Folge* sein des Glaubens an den einen, alles tragenden, alles verbindenden Gott, in und durch den wir erst Brüder werden. Aber „Gott“ als solcher ist für ein gläubiges Bewußtsein nicht identisch mit diesem allem, und Gott ist nicht mit *Martin Bubers* Mystik „der Inbegriff alles dessen im gesamten Weltall, zu dem man

<sup>62</sup> Alb. Kranold, Vom Sozialismus als sittlicher Idee. In der Festschrift für Karl Kautsky: Der lebendige Marxismus, Jena 1924, 559 ff. Kranold, Die Persönlichkeit des Sozialismus, Jena 1923, 243 ff. Kranold, Zwang und Freiheit im Sozialismus, Jena 1925, 40 ff. und Kranolds Aufsatz in der Zeitschrift „Die Tat“ 1925, 929 ff.



Du sagen kann“, Gott *allein* ist das höchste und letzte Du des Menschen, und für den *religiösen* Glauben gibt es ein Du zum Bruder darum erst, weil dieser denselben Gott als Du ansprechen darf, in dem auch ich mein höchstes Du finden darf. So ist das Du zu Gott ursprünglich. Die von Kranold angezogene Bubersche Allheitsmystik ist psychologisch von religiösen Gefühlen ohne Frage begleitet, aber sie verkennt den primären Gegenstand des Glaubens: den lebendigen Gott, der Gemeinschaft mit *allem* erst *gründet*. Sie wird auch all den Hoheitsmomenten nicht gerecht, die Gott als den ewig Transzendenten, allem Geschöpflichen gegenüber Erhabenen und doch in ihm Lebenden — ein überrationaler Tatbestand freilich — auszeichnen.

Kranold begegnet sich hier mit anderen Sozialisten<sup>63</sup>, die Religion auf Gefühl begründen und die religiöse Gegenstandswelt mit Symbolen gleichsetzen, die das bleibende Gefühl evolutionistisch in stetem Wechsel erzeugt. So bleibt Religion Menschenerzeugnis und nur der Ausdruck menschlicher Gefühle. Sie dreht sich letzten Endes um den Menschen, aber nicht, wie alle echte Religion, um Gott und die Gemeinschaft des Menschen mit ihm in der von Gott allein ausgehenden begnadenden Herablassung zum Menschen und in Gottes Emporziehung des Menschen zu personaler Gemeinschaft mit ihm. Hier, in der wirklichen Religion, fragt der Mensch nicht mehr nach sich, sondern allein nach Gott und seiner heiligen, übernatürlichen und übermenschlichen Erhabenheit, vor der er in schweigender Anbetung und in ergriffenem Dank für die Gnade seiner unverdienten und unerwarteten Erhöhung niedersinkt. Aber gerade aus dem Ernst und der Hoheit des Schöpfergottes entspringt auch der menschliche Ernst der Gotteswelt gegenüber und fließen dem Menschen die Energien zu für die Gestaltung der Welt nach Gottes Willen, nach Überwindung des Gottwidrigen in Welt und Gesellschaft und nach einer Formung des Weltlichen nach der Gottesforderung der Liebe. Wieder ist es kein „Sozialprogramm“, das von

<sup>63</sup> Vgl. Sozialistische Monatshefte 1911, 634; 1919, 544 f.; 810 ff.; Göhre, a. a. O. 126.

hier aus abzuleiten wäre, aber ein Aufgreifen der in der konkreten Weltsituation jeweils geschichtlichen Möglichkeiten zu einem Raum-schaffen für die Betätigung einer religiös, von Gott her erstehenden „Brüderlichkeit“.

Wenn endlich der Sozialismus sich als *Kulturlehre* erfaßt, wenn er in Kameradschaft, Gemeinsinn und Arbeitsfreude seine sittlichen Grundwerte erblickt, dann grenzt er sich in gewollter Diesseitigkeit bewußt von der christlichen Religion, wenn auch nicht schlechthin von dem ethischen Gehalt des Christentums, ab und betätigt sich auf einem ganz anderen Lebensgebiet als auf dem religiösen, auf dem des rein humanen Gemeinschafts- und Kulturlebens. Er weiß auch jetzt noch um den Wert christlicher Liebe, die er als „Kern und Seele“ seiner „Kameradschaft“ einfügen möchte<sup>64</sup>, aber er bleibt sich bewußt, daß diese Kameradschaft etwas anderes ist als religiöse Nächstenliebe, die *um Gottes willen* dem anderen Bruder erwiesen wird. Darum wird der Sozialismus „die Unterstützung, die ihm durch christlich-ethische Motive zuteil wird, nicht verschmähen“<sup>65</sup>. Aber die christliche Ethik wird hier als rein individualistische Persönlichkeitsethik verstanden, die nur Beziehungen zum „Nächsten“, von Mensch zu Mensch, kennt, die aber, obgleich sie auch in Liberalismus, Demokratie und Sozialismus noch fortwirkt, für die irdischen Sachwerte der Kultur und der kulturellen Gemeinschaftsformen als solche und für deren immanent weltlichen Selbstwert keinen Sinn hat. Wenn in diesem weltlichen Sozialismus, der ganz auf die Sachlichkeit des Kulturschaffens eingestellt ist, für Religion noch Platz ist, dann kann sie nur eine nicht dauernd, aber für Augenblicke, die sachliche Arbeit begleitende weltfreudige Stimmung sein. Sie bietet ihrem Sinne nach eine Möglichkeit, die Kluft zwischen Natur und Ideal zu überspringen, sie ist eine „Bejahung aller Dinge ohne Rücksicht auf ihren Wert oder Unwert, (die) Ergreifung des letzten Wesens der Dinge“. „Gott“ aber und

<sup>64</sup> Vgl. hierzu G. Radbruch, *Kulturlehre des Sozialismus*, Berlin 1922, 35—45, 53 ff. und Radbruchs Vortrag: *Religionsphilosophie des Rechts*, Vorträge der Kantgesellschaft 24, Berlin 1920, 9—25.

<sup>65</sup> Radbruch, *Evangelisch-Sozial* 1927, H. 1.



„Jenseits“ sind nicht Religion, sondern Theologie, und oft nicht einmal gute Theologie.“ Dieses Wesen der Dinge bleibt unerforschlich, eine „unbekannte, höhere Vernunft, welcher die Widersprüche unserer Vernunft Widersprüche zu sein aufhören“. Es ist die nach Radbruchs eigener Charakterisierung an *Goethe* anknüpfende Weltanschauung, die in der Gestaltung des Diesseits in „Werkfreude und Gemeinsinn“ ihr Genüge findet, eine „Religion ohne Gott“, „lächelnder Positivismus, der über alle Dinge sein Ja und Amen spricht“. Aber es ist nicht die ernste Religion des Christentums mit ihrer letzten Verantwortung vor dem überweltlichen Richter, dem der Mensch persönliche Rechenschaft abzulegen hat für das, was er auf Erden in der Liebe zum Bruder gewirkt hat (Mt. 25, 31 ff.). Es ist Diesseitsfreudigkeit ohne Bezug auf den Ernst des transzendenten Gottes, der alles nur zur Verwaltung gab. Es ist „Kulturlehre“, aber nicht christliche Religion, denn dieser kann die Kultur wohl als Aufgabe des übernatürlichen Schöpfers, aber niemals als letzter Lebenssinn erscheinen.

Eine *ethische* Vertiefung verdankt der Sozialismus nicht zuletzt der *proletarischen Jugendbewegung*<sup>66</sup>. Auch hier ein ganzer Wille nach sittlicher *Personalität* und ihrer *Gemeinschaftsgliederung*. „Der Jungsozialismus ist die Verjüngung des Sozialismus durch die geistig-ethischen Kräfte der Jugendbewegung.“ Daher hat die Jugend dem Sozialismus gegenüber eine ernste Verantwortung vor dem eigenen sittlichen Menschen, der „Geist, Seele und Körper den Schäden der kapitalistischen Lebensformen fernhalten“ muß. Denn

<sup>66</sup> Vgl. die im Berliner Arbeiterjugendverlag erschienenen Schriften: *V. Engelhardt*, Die deutsche Jugendbewegung als kulturhistorisches Phänomen; *V. Engelhardt*, An der Wende des Zeitalters. *E. Ollenhauer*, Die Internationale Sozialistische Jugendbewegung. *Bondy*, Die proletarische Jugendbewegung. *A. Saal*, Lauenburg. — S. besonders die Zeitschriften „Arbeiterbildung“ seit 1920 und „Jungsozialistische Blätter“ seit 1922 sowie die Politischen Rundbriefe des Hofgeismarer Kreises der Jungsozialisten (handschriftlich gedruckt, zu beziehen durch H. Baumeister, Dortmund, Baumstr. 18). Vgl. auch *F. W. Foerster*, Jugendseele, Jugendbewegung, Jugendziel, München-Leipzig 1923, 214 ff. Viel liebendes Verstehen und manch wertvolle Kritik auch der proletarischen Jugend gegenüber auch in dem andersgerichteten Buche von *Wilb. Stählin*, Schicksal u. Sinn der deutschen Jugend. Wülfingerode-Sollstedt 1926.

„für uns ist es klar, daß Alkohol und Nikotin, daß das Geschlechtsleben in Bordellen eine Kulturschande ist. Deshalb ist es schon ein Stück sozialistischer Lebensstil, frei von diesen Schädlingen der Menschheit zu bleiben“. Also „Erziehung zur Selbständigkeit, zur persönlichen Selbstbeherrschung“. Ein Aufgreifen zugleich des jugendlichen Sehns nach dem Neuen, der sittlichen Gemeinschaft, die der Sozialismus bringen soll, „er muß der Jugend Kultur, Religion und Lebensführung sein“, und als „sittliches und geistiges Erlebnis“ soll er in den jungsozialistischen Gemeinschaften gepflegt werden. Die kommende Gemeinschaft aber ist mehr als die Marxsche „sozialistische klassenlose Gesellschaft“, die Jugendbewegung will „den sozialistischen Menschen in der sozialistischen Gemeinschaft“. Diese Gemeinschaft aber ist konkret „*Volke*“, nicht mehr kapitalistisch atomisierte „Masse“. Daher erwächst von hier aus der Wille zum neuen *Staat* als der Gemeinschaftsform des gegliederten Volkes. Der Politiker muß als „der wahre Staatsträger“ von echter „Leidenschaft“ für sein Volk und von „der tiefen Liebe zu seiner Nation“ beseelt sein<sup>67</sup>.

Von der *Religion* ist hier wenig die Rede. Sie wurde oben dem Sozialismus gleichgestellt. Wohl aber wird auch hier der Individualismus der modernen Religiosität abgelehnt und eine Religion verlangt, die nicht individuelle Privatsache ist, sondern Mensch an Mensch bindet<sup>68</sup>.

Sittlicher Gemeinschaftsgeist ist so auch in der Jugendbewegung der Inhalt der sozialistischen Lebensanschauung. Darin liegt einerseits die Abwendung von dem marxistischen Glauben an die ethische Allmacht der neuen Institutionen und die Forderung einer ernstesten Arbeit an der eigenen Veredelung, von der bei Marx keine Rede war, andererseits aber eine Selbstgenügsamkeit des Ethischen, die für die Welt der Religion als Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott wenig Sinn zeigt. Auch hier droht die Gefahr, daß

<sup>67</sup> Jungsoz. Blätter I (1922), 161, 197; II (1923), 93, 215. In dieser Richtung bewegen sich auch *Radbruchs* (Kulturlehre, 49 ff., 63 ff.) Gedanken zur Jugendbewegung.

<sup>68</sup> Ebd. II, 188 ff.; vgl. das dort angegebene Schrifttum.



Kultur und Sittlichkeit als humane Sphäre für die Welt des Göttlichen die Seele verschließen.

## 2. Der „Religiöse Sozialismus“

Ein neues Verhältnis zur Religion und von hier aus eine neue Verbindung von Religion und Sozialismus sucht der verzweigte „Religiöse Sozialismus“ in *Deutschland* zu gewinnen. Ihm ist das Problem Religion und Sozialismus nicht gelöst mit einer Vertiefung nur der *Ethik* des Sozialismus, er will ein religiöses Gottesbewußtsein und ein Hingestelltsein des Menschen vor den Gott, der nicht identisch ist mit einer immanenten, in Welt, Mensch und Geschichte sich entwickelnden Allgottheit. Er will auch nicht eine Religion und Kultur vermischende „Kulturreligion“. Er hebt sich damit von den bisher behandelten Formen der Lösung der Frage Religion und Sozialismus grundsätzlich ab.

Der „religiöse Sozialismus“ erwuchs auf *protestantischem Boden*<sup>99</sup>. Die beiden Pfarrer *Blumhardt*, Vater und Sohn, in dem schwäbischen Bad Boll, die in lebendiger eschatologischer Erwartung der Wiederkunft Christi lebten, und von denen der Sohn auch zur Sozialdemokratie übertrat, empfanden tief die Unvereinbarkeit der kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsform mit dem Evangelium, dessen Geist sie in der Welt durchsetzen wollten. Die *Schweizer* religiös-sozialen Pfarrer, zuerst *Herm. Kutter*, der „Züricher Savonarola“, dem *Ragaz*, *Matthieu*, *Pfister*, *Liechtenhan* u. a. folgten, leiteten von Blumhardt ihre Ideen her und verbanden sie mit ihrem kalvinischen Glauben zu einer inneren Systematik. „Sie müssen“, die Sozialdemokraten nämlich, meint *Kutter*, „zu einer Verbindung mit dem Christentum kommen. Denn dessen Gott ist der — kalvinisch und alttestamentlich gesehene — drängende Gott, der für sein Gebot eifert und es in der entgotteten Gesell-

<sup>99</sup> Vgl. zum Folgenden *G. Soedenick*, a. a. O. 80 ff., 88 ff., *Emil Blum*, Neuwirk V, 1923—24, 5 ff., 211 ff. *Paul Tillich*, Die religiöse Lage der Gegenwart, Berlin (1926), 133 ff.

schaft durchsetzen will. Dieser Gott will, was der Sozialismus in seinem Kampf gegen den Kapitalismus will: das Gottesreich des Evangeliums, Gerechtigkeit und Liebe.“ *Ragaz* sieht hier vor allem die Berührung von Sozialismus und Evangelium und will deshalb den Sozialismus als Mittel für die Herbeiführung dieses Reiches Gottes ansprechen. Eine scharfe Kritik der verbürgerlichten protestantischen Kirche redet hier mit. Aber dennoch ist ihm Sozialismus weder mit Reich Gottes noch auch mit sozialdemokratischer Partei identisch. Denn Sozialismus bedeutet brüderliche Verbundenheit der Menschen in gegenseitiger Gemeinschaft. Und das Reich Gottes ist lange nicht identisch mit Wirtschaftsordnung oder auch mit sittlicher Menschengemeinschaft, denn wenn *Ragaz* es auch so „greifbar und tatsächlich“ wie „ein weltliches Reich“ faßt, so bleibt es ihm doch *Gottes* Reich, gewirkt aus göttlicher Kraft. Nicht Menschen können das Höchste herbeiführen, es wird ihnen „geschenkt“.

*Karl Barth*, von den Schweizer Religiös-Sozialen herkommend, orientierte die Bewegung in schwerem religiösem Ernst ganz an dem jenseitigen, absolut transzendenten, kalvinischen Gott, zu dem die Welt in unüberbrückbarem Abstand steht, und dessen Reich darum kein irgendwie irdisch-politisches sein kann. Barths Antihumanismus und Antiidealismus gibt nichts auf Menschenkraft und Menschenwerk, wie ja auch seine ganze Theologie durchaus theozentrisch und aller humanistisch-liberalen Abschwächung des „Wortes“ abhold ist, ja sich um den einen Punkt konzentriert: der jenseitige „ganz andere“ Gott. So kann „der Christ in der Gesellschaft“<sup>70</sup> nur Gottes „warten“. Denn Gott ist in keinem profanen Tun immanent, auch nicht in sozialistischer Politik. Dies bleibt „im Lichte des überhimmlischen Lebens Gottes“ eitel, es hat nur menschlich-relativen Wert. Dennoch müssen wir es tun, denn Gott stellte uns

<sup>70</sup> *Karl Barth*, *Der Christ in der Gesellschaft*, Würzburg 1920, jetzt in: *Karl Barth*, *Das Wort Gottes und die Theologie*, München 1925, 33 ff. Hierzu die Kontroverse *Althaus-Barth*, *Paul Althaus*, *Religiöser Sozialismus*, Gütersloh 1921, und *K. Barth*, *Neuwerk III*, 1921–22, 461 ff. Vgl. auch *K. Barth*, *Das Problem der Ethik in der Gegenwart* in: *Das Wort Gottes...*, 125 ff. und *P. Althaus*, *Die Krisis der Ethik und das Evangelium*, Berlin 1926.



in die Welt, und in dieser schatten sich nach dem Römerbrief (1, 20) die Gesetze des Jenseitigen ab, aber „alles Vergängliche ist *nur* ein Gleichnis“. So ist Prinzip alles Handelns „Sachlichkeit“, Erfüllung der jeweiligen Pflicht, die der Schöpfer, „der auch der gefallenen Welt Schöpfer ist und bleibt“, uns in unserer konkreten Situation stellt. Und bleibt auch unser Wirken, an Gott gemessen, Menschenwerk, also ein Nichts vor ihm, so ist es doch gottgewollt und in der menschlichen Sphäre gut. Aber wegen der Relativität alles Diesseitigen wird das Jenseits uns zur „Ursache unserer Unruhe“, es gibt keinen absoluten Gesellschaftszustand. So tritt zur Mitarbeit an der Gesellschaft die Opposition gegen sie, und darum ist die Sozialdemokratie zu bejahen. Mitarbeit am Bestehenden, aber nie Zufriedensein mit ihm ergibt sich daraus. Aber über all dem steht das „Andere“, das Kommende, das transzendente Gottesreich, das die Kraft des Diesseits in Bejahung *und* Verneinung ist gemäß der kalvinischen *spes futurae vitae*. —

Diese radikale Einstellung auf Gott eignet auch dem *Neuwerk-Kreise*. Er will „eine organische Einheit von Menschen bilden, die, von einem Geist getrieben, das neue gemeinsame Leben erwarten und ersehnen“. Er möchte „alle Vorgänge der Zeitgeschichte und alle Verhältnisse des inneren und äußeren Lebens vom Herzen Gottes, vom Kreuz Christi aus ins Auge fassen“. Und eben dieses soll die Angelegenheit sein „ständig wachsender Kreise von Menschen, die in enger Arbeitsgemeinschaft das künden müssen, was ihnen gegeben ist“. Zu dieser Verkündigung gehört auch ein religiöser Sozialismus, der sich als neue Gemeinschaft erfaßt: „Wir haben keinen anderen Willen als den, dem Drang des gemeinsamen Lebens entsprechend allem dem zu dienen, was der neuen kommenden Ordnung, der Menschwerdung und dem Geistwerden in Gerechtigkeit und Liebe entgegenwächst<sup>71</sup>.“ Konkret lautet die Forderung dieses neuen Wollens auf der ersten Schlüchterner Tagung (1920): Die Aufgabe innerhalb der Gemeinde Christi ist „die Solidarität

<sup>71</sup> Neuwerk II, 1920—21, 647 f. Vgl. auch die Aufsätze in „Junge Saat, Lebensbuch einer Jugendbewegung“, Schlüchtern 1921.

mit dem Proletariat, der revolutionäre Wille gegen Mammonismus und Kapitalismus, der ausgesprochene Friedenswille gegen Macht und Gewalt“. Über dem allem wölbt sich „die eschatologische Spannung zwischen dem Jetzt und der ewigen Zukunft Gottes, zwischen dieser Welt und der zukünftigen Erde, zwischen der Ungerechtigkeit der Menschen und der Gerechtigkeit Gottes“. Man merkt *Karl Barths* Einfluß, der ja im Jahre vorher dies große Thema vom Christen in der Gesellschaft angeschlagen hatte und an der Entstehung und Formung des Neuwerkkreises dadurch entscheidenden Anteil erhielt. Aber der ursprünglich revolutionäre Charakter leitete auch hier in stillere Bahnen über, man stellte sich auf den „Dienst am werdenden“ ein, der „recht eigentlich eine Erwartung des Kommenden ist, die sich an keine menschliche Orientierung binden kann“<sup>72</sup>.

So kam bald auch die „*Krisis des religiösen Sozialismus*“, man sah die widerspenstige Wirklichkeit, die nicht durch Ideen und religiöses Wollen allein aus ihrer Gottwidrigkeit erlöst und zum Gottesreich gestaltet werden kann. Man verlangte den „priesterlichen Menschen“, der „dient durch seine Liebe und die Kraft seines Geistes“, den der wirkliche Gott ihm gab. Dieser Gott aber ist „keine von uns erfundene Idee und kein von uns aufgeworfenes Problem, sondern eine allgegenwärtige Macht“, die den priesterlichen Menschen drängt und ihn dadurch zum „gefährlichsten“, doch auch zum „unschuldigsten aller Revolutionäre“ macht. Aber von anderer Seite forderte man die Einigung des „priesterlichen“ und des „politischen“ Menschen in einer Person, die gottbegnadet und gottgehoram ist. Und wenn man dann in Erneuerung der Nietzsche-Mahnung „Meine Brüder, bleibt der Erde treu“ bei der Erkenntnis endete: „Es gibt keinen religiösen Sozialismus“, so blieb von allem Sozialismus doch dessen sittliches Fundament, das hier als von Gott gestellte Forderung auftrat: „Gerechtigkeit“, die „soziale Gerechtigkeit, von der Jesaias und Amos sprechen“, nicht „die paulinische Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“. Das Menschenwerk der Politik

<sup>72</sup> Neuwerk IV, 1922—23, 107 f.



ist Werk lediglich der Vernunft im Dienst der natürlichen Ordnung der Gerechtigkeit und Gotteswerk, weil Gott ein Gott der Vernunft und der Ordnung ist<sup>73</sup>. Dennoch bleibt der Neuwerkkreis in einem seiner bedeutendsten Führer, Emil Blum<sup>74</sup>, dem Glauben treu, daß der Sozialismus, weil den Brüdergedanken bergend, heimlich religiös und ethisch höher ist als der Kapitalismus; daß die sozialistische Bewegung „trotz ihrer ideellen Minderwertigkeit“ ein Gericht Gottes über die Kirche ist, weil die Kirche das Elend des Proletariates nicht hinderte, weil die Massen von dem Mangel an Liebe in der Kirche sich abgestoßen fühlten, weil endlich die Kirche schwieg zur kapitalistischen Wirtschaft. Aber „religiösen Sozialismus“ gibt es in dem Sinne nicht, als ob er die Realisierung des Reiches Gottes wäre, das Jesus kündete. Aus dieser Verkündigung geht wohl eine „stille Revolution“ der Seelen aus, die in die Welt hineinwirkt und allem Unrecht widerstreitet, die aber nie eine ein neues irdisches Recht schaffende Bewegung auslöst, wie der Sozialismus es will und muß. Denn eine solche Bewegung belastet sich immer mit Selbstsucht, Machtstreben und Ungerechtigkeit. So ist es zuletzt eine Erkenntnis der Barth-Gogartenschen „dialektischen Theologie“, in die hier der Sozialismus einfließt: Er ist gerecht im Kampf gegen die Ungerechtigkeit des Kapitalismus, er verlangt nach Gerechtigkeit und Bruderliebe, aber er muß als Kampf sich selbst in die Relativität und Unheiligkeit alles Irdischen vor Gott verstricken. „So steht die sozialistische Bewegung wie unsere ganze Welt in dieser unaussprechlichen Spannung, in der sich alles Leben befindet: Es stammt aus Gott und ist doch von Gott gerichtet.“

Diese Haltung zeigt eine ernste Besinnung auf das Mysterium iniquitatis und auf die Erdhaftigkeit und Begrenztheit alles Menschentums, das auch als Tun des erlösten Christen der Erde verhaftet bleibt in stetem Zwiespalt zwischen Gut und Bö. Eine Antinomie, die sich nicht nur im persönlichen Christenleben als Gegensatz zwischen dem Gesetz des Fleisches und dem des Geistes offenbart,

<sup>73</sup> Vgl. Neuwerk V, 1923—24, 4—16; 76—84; 211—214; 214—226; 249—252.

<sup>74</sup> Neuwerk VII, 1925—26, 145—172.

wie ihn Paulus empfand, die vielmehr auch im sozialen Geschehen zu schwerer Tragik wird. In religiöser Sprache: das Reich Gottes ist ein kommendes, es ist nicht von dieser Welt, wenn es auch in ihr schon wirkend ist, aber es kommt nicht aus Menschenkraft, sondern aus der Höhe. —

Die Kritik an der zeitgenössischen evangelischen Kirche ist innerhalb des „religiösen Sozialismus“ allgemein, auch da, wo er von kirchenpolitischem Boden her erwuchs: in der „*Arbeitsgemeinschaft der religiösen Sozialisten Deutschlands*“<sup>75</sup>. Sie entstand 1924 durch Vereinigung des Norddeutschen Bundes religiöser Sozialisten und des badischen Volkskirchenbundes der evangelischen Sozialisten. Das Organ der Arbeitsgemeinschaft ist das „Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes“. Man ist sich auch hier bewußt, daß Reich Gottes und Sozialismus in „unendlichem Abstände“ stehen. Aber man glaubt, daß der „um wirtschaftliche Gerechtigkeit, um Friede, brüderliches Empfinden, Wahrheit, um eine neue Kultur“ kämpfende Sozialist Gott näher steht als „ein ruhiger satter Bürger, der seine gewohnte Frömmigkeit nicht hoch genug einzuschätzen weiß“. Darum wollen diese evangelischen Sozialisten ganze *Christen* bleiben, aber auch als entschlossene *Sozialisten* in der evangelischen Kirche stehen, überzeugt, daß dann „die religiösen und sittlichen Kräfte des Christentums für die Gegenwart und Zukunft nutzbringend angewandt werden können“, wenn „Republikaner und Sozialisten die maßgebende Schicht innerhalb der Kirche werden“. Also Sozialismus aus Christentum und Bejahung der Kirche um eines echten Christentums willen.

Früher schon hatte sich in Berlin der „*Bund religiöser Sozialisten*“<sup>76</sup> gebildet (1919), „eine Sammelstelle für alle Bestrebungen, die Christentum und Sozialismus in lebendige Beziehung zueinander setzen wollen, damit jenes sich kräftiger auswirke und dieses religiös vertieft werde“. Man empfindet auch hier die frühere Frömmigkeit der rein persönlichen Innerlichkeit als ungenügend, man

<sup>75</sup> Vgl. Soecknick, a. a. O. 96 ff. Christl. Welt 1924, 712 ff. Neuwerk VI, 1924—25, 473 ff.

<sup>76</sup> Neuwerk II, 1920—21, 315 ff.



will die religiösen Kräfte gewiß nicht verweltlichen, aber sie in der heutigen Weltlage fruchtbar werden lassen. Dabei bejaht man durchaus die Kirche, ja man möchte die evangelische Kirche zu „einer großen Gemeinschaft“ ausgestalten, „welche die Not der Welt trägt und auch im politischen und wirtschaftlichen Leben den Gedanken Gottes zum Siege verhilft“. Auf der anderen Seite sieht man wohl, wie unreligiös der Parteisozialismus ist, aber man will auch an ihm eine Sendung erfüllen, denn seine „eigentliche Kraft“ erhält der Sozialismus „erst in Verbindung mit den göttlichen Kräften“.

Dieser Bund trat bald in Arbeitsgemeinschaft mit der „Vereinigung der Freunde von Religion und Völkerfrieden“ und rückte theologisch nach links, da diese Vereinigung „ein großes religiöses freigeistiges Kulturkartell unter Einfluß der Monisten und Freidenker“ erstrebte. *Tillichs*<sup>77</sup> Vermutung, daß bei der gegenwärtigen Struktur von evangelischer Kirche und proletarischem Sozialismus die Vereinigung und Versöhnung beider undurchführbar sein würde, hat sich hier bestätigt. Die Pfarrer, die in bester Seelsorgsabsicht mit ihren proletarischen Gemeinden mitempfinden und -leben wollten, mußten sich dem Sozialismus vielfach mehr ergeben als dem Christentum. Sie sahen zum Teil das verbindende Element von Religion und Sozialismus schon im „sozialistischen Streben und Wollen“. Ja es wurde gelegentlich sogar als Mittelpunkt der Religion der Gedanke hingestellt, daß der Mensch nicht Gegenstand der Ausbeutung sein dürfe. Man näherte sich so bedenklich der von *Dietzgen* zuerst verkündeten und dann, wie uns früher begegnete, oft wiederholten Formel von der Identität von Christentum und Sozialismus<sup>78</sup>.

Demnach besteht hier die Gefahr einer Säkularisierung des Christentums und einer Gleichsetzung der Religion und ihrer übernatürlichen Wirklichkeit mit einer relativ-zeitlich-profanen Gesellschaftsform, die den Geist und das Charisma des Glaubens in weltliches, wenn auch noch so sittliches Streben auflöst und den genuin christ-

<sup>77</sup> *Tillich*, a. a. O. 135.

<sup>78</sup> *G. Soecknick*, a. a. O. 99 ff.

lichen Gedanken des Reiches Gottes, das immer das von *Gott* kommende, nie vom Menschen zu verwirklichende bleibt, aufgibt. —

Gerade dies aber will die letzte, religiös ernste Gruppe des „Religiösen Sozialismus“ vermeiden, die sich um *Paul Tillich* und *Carl Mennicke* schart und in den „Blättern für religiösen Sozialismus“ (seit 1920)<sup>79</sup> ihren Ideen Ausdruck gibt. Die Gruppe ist die kleinste, aber sie ist die ernsteste, und zwingt die anderen Strömungen innerhalb des religiösen Sozialismus zur Auseinandersetzung mit ihrer Systematik und ihrem praktischen Wollen.

Theologisch ist *Karl Barths* Einfluß auch hier deutlich spürbar in dem Ernst, in dem man sich unter Gott stellt und diesen Gott als durchaus jenseitigen und unerfaßlichen anspricht. Darin aber zeigt sich für Tillich die Unzulänglichkeit der „dialektischen“ Theologie, daß sie die Welt nur in ihrem Nein gegen Gott sieht, sie nur unter die „Krisis“, das Gericht Gottes, stellt und sie daher nicht von Gott aus gestalten will, sondern die unter dem Gericht Gottes stehende Kultur ihre autonomen Wege gehen lassen will. Das kann zu der Gefahr eines Aufsichtberuhenlassens der gegenwärtigen bürgerlichen Gesellschaft führen. Demgegenüber trägt der religiöse Sozialismus einen „*prophetischen*“ Zug. Er vollzieht das „Wagnis“, das die Theologie Barths scheut, sich in die Zeit hineinzustellen und von Gott her sich für praktisches Handeln in ihr zu entscheiden. So erhält der religiöse Sozialismus einen dynamischen Charakter, weil sein Gott dynamisch gedacht ist. Er ist nicht „Gegenstand“ an irgendeinem Punkte außerhalb der Welt — natürlich ist er dennoch nichts Weltliches oder gar der Kulturentfaltung, vielleicht dem Sozialismus selbst, identisch. Denn das würde ja die „Gottheit“ Gottes, sein Ganzanderssein der Welt gegenüber aufheben. Aber der Gottesbegriff muß freibleiben „von jeder abstrakten Loslösung Gottes aus dem gesamten Lebensprozeß, von jeder Statuierung einer besonderen Gegenständlichkeit über den anderen Gegenständen“. Es ist von Tillich und Mennicke nichts anderes gemeint als die Allwirksamkeit des Allgegenwärtigen. Doch sie wird in der menschlichen

<sup>79</sup> Seit 1926 im Quäker-Verlag, Berlin-Biesdorf.



Person von dieser selbst erfahren in der konkreten geschichtlichen Situation, in der sie steht. Gogartens und Kierkegaards Gottes- und Geschichtsauffassung berühren sich mit diesem Gottesglauben. Tillich bewahrt die „Autonomie“ der Person auch in der Gotteserfahrung, d. h. ihre persönliche Erfahrung von Gott und ihre persönliche Entscheidung für Gott, und Mennicke zieht mit ihm daraus die Konsequenz nicht der Negation, sondern der Position der Welt, die nie als ein Göttliches aufzufassen ist, aber auch nie sich selbst überlassen bleibt. So spricht der religiöse Mensch in seinem letzten Nein zur Welt doch ein Ja zu ihr, er will nicht reine Opposition zu ihr, sondern „die Geduld der Position“. „Gott ist in allem Leben. Ringen wir darum, daß er in dem unseren walte.“<sup>80</sup> Diese ernste Verantwortlichkeit vor Gott in Verbindung mit dem Willen zum Dienste an der Gemeinschaft hat man mit Recht<sup>81</sup> als einen Grundzug dieses religiösen Sozialismus hervorgehoben. Ich möchte es so formulieren: der „verborgene Gott“ wird dem Menschen in seiner jeweiligen Forderung und seinem geschichtlichen Wirken „offenbar“, wenn der Mensch in seinem Leben, und zwar in diesem seinem konkret geschichtlich-gesellschaftlichen Leben, sich für ihn entscheidet. Nun findet dieser an Gott sich bindende Mensch die tiefste „Würde“ seines Menschseins nicht in einer von Gott gelösten, sondern für Gott sich entscheidenden und Gottes Willen in sein Leben aufnehmenden *Autonomie*, die Würde, „dem Unendlichen mit diesem Beruf zur verantwortlichen Entscheidung gegenüberzustehen“<sup>82</sup>. Diese Verant-

<sup>80</sup> Vgl. Tillich, a. a. O. 134 f., 151 f. Tillich, Kairos, Darmstadt 1926, I, 7 f. Mennicke, Blätter für rel. Soz. I, 1920, 1 ff. und 5 ff. Harnack sprach (vgl. ebd. S. 7) von einem Quietismus, auf den hin Barth sich bewege.

<sup>81</sup> Vgl. Th. Siegfried, Das Problem des religiösen Sozialismus. Christl. Welt 1925, 11 ff.

<sup>82</sup> Mennicke, Der Sozialismus als Bewegung und Aufgabe, Berlin-Biesdorf 1926, 34. S. auch Mennickes Aussprache mit Heinz Marr in: Marx — Kant — Kirche, Gotha-Stuttgart 1925, 36 ff., 49 ff. und Mennicke, Relig. Weltgestaltung, in: „Die Tat“ 1922, 322 ff. Für Mennickes Realismus und religiösen Wirklichkeitssinn dem Konkret-Geschichtlichen gegenüber ist bezeichnend auch sein Aufsatz: Das sozialpädagogische Problem in der gegenwärtigen Gesellschaft in Tillichs Kairos I, 311 ff. und seine sowie Tillichs Auseinandersetzung mit Wilb. Loew (Zum Problem der evangelischen Sozialpolitik, in: Zwischen den Zeiten IV, 1926, 60 ff.) in den Bl. f. rel. Soz. VII, 1926, 79 ff., 73 ff.

wortlichkeit vor Gott und diese aus der Entscheidung für Gott fließende Energie des Handelns mitten in der Welt erfüllt die „Autonomie“ wieder mit religiösem, von Gott her stammendem Gehalt, erhebt sie zur *Theonomie*, die nur ein in Selbstentscheidung für Gott erfolgreicher *Gehorsam*, aber nicht Zwang durch ein dem eigenen Wesen immer fremd Bleibendes, nicht Heteronomie ist.

In diesem von Gott her bestimmten Sichhineinstellen in die heutige Gesellschaft besteht der erwähnte *prophetische Zug* des religiösen Sozialismus mit seiner Erneuerung von gottergriffener Theonomie durch die frei sich entscheidende („autonome“) Menschperson. Diese Prophetie ist ganz gegenwartsgeöffnet und doch zukunfts-gestaltend, denn die Zukunft ist schon in der fließenden Gegenwart. Sie ist „Prophetie“, weil sie von Gott her das Gegebene erfaßt und zur Zukunft in ethischem Willen und religiösem Gehorsam hinführen will. So, in dieser metaphysischen, nicht nur psychologischen Gottergriffenheit, steht der theonome Mensch im „Kairos“, der ihn zwingt zur letzten Metanoia, zum radikalen Umstellen seines Denkens und Wollens auf den in der Geschichte gegenwärtigen Gott. Er empfindet das Nahegekommenesein der Königsherrschaft Gottes — nicht eines irdisch-gesellschaftlichen Gottesreiches etwa im Sozialismus — nach dem ersten Worte Jesu bei Markus (1, 15): *πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε*. . . . Dieser Kairos ist für Tillich immer wieder in der Geschichte gegeben, wenn sie an einer Wende steht und das Ewige das Zeitliche umformen will, nicht ohne die Kraft des von ihm ergriffenen Menschen innerhalb dieser Geschichte. So ist Kairos der „mit unbedingtem Gehalt und unbedingter Forderung erfüllte Zeitmoment . . .“, in dem das Gegenwärtige und Zukünftige, das gegebene und das geforderte Heilige sich berühren, und aus dessen konkreten Spannungen die neue Schöpfung hervorgeht, in der heiliger Gehalt sich verwirklicht in der gesollten Form<sup>83</sup>.

<sup>83</sup> Vgl. Tillich, Grundlinien des Relig. Sozialismus (Blätter für relig. Soz. 1923, Nr. 8. 9. 10; auch gesondert, doch vergriffen), 4. Siehe auch *Tillich*, Kairos I, 6 ff., 23 ff. Zum tieferen Verständnis vgl. *Tillich*, Über die Idee einer Theologie der Kultur (Vorträge der Kantgesellschaft 24), Berlin 1920. *Tillich*, Kairos, in:



Eine Geschichtsauffassung religiöser, metaphysischer und zugleich ethisch-aktivistischer Prägung. Sie kennt keine vom Religiösen losgelösten, rationalen, humanistischen Utopien, nach denen die Welt konstruiert werden soll, sondern nur die konkrete Sonderlage der Zeit, aber sie schaut gläubig in ihr Gottes Wirken und vernimmt hier in gehorsamsbereitem Glauben Gottes Willen. Eine Flucht ins Utopische und eine idealistische Konstruktion von Gesellschaftsidealen wäre leichter, aber sie wäre zugleich ohne Verantwortung vor der Zeit und vor dem Gott in und über dieser Zeit. Sie wäre, wo sie sich selbst ernst nimmt, ein Vertrauen auf Menschenkraft, aber nicht auf Gottes Willen. Der Utopismus übersieht aber vor allem das Nichtrationale in der Geschichte, das aller Konstruktion rationaler Ideen spottet und sich ihrer praktischen Verwirklichung immer aufs neue entgegenstemmt.

Für das *Dämonische* in der Geschichte hat Tillich ein starkes Empfinden. Es ist ihm nicht nur das negativ Zerstörerische, das „Satanische“, sondern „die Einheit von formschöpferischer und formzerbrechender Kraft“, also dialektisch in seiner Tiefe. Es wirkt in allen Kulturen. Religion als Beziehung zum Göttlichen und Wirken aus ihm kann daher nie bloß kulturbejahend, aber auch nie bloß kulturverneinend sein, weil ja Gott in der Geschichte wirkt und alle Religion in geschichtlichen Kulturformen leben muß. Religion wird nicht Kultur, auch nicht Sozialismus, aber Kultur wird auch nicht Religion wie in gewissen Formen des Kulturprotestantismus. Aber Religion bleibt bei voller Wahrung des Jenseits-Göttlichen der Kulturarbeit zugewandt und sucht in ihr das Dämonische zu überwinden aus der Kraft des theonom gewordenen Ethos mit dem Ziele eben solcher gegen die Herrschaft des Dämonischen gewandter Theonomie, die „das Ziel des religiösen Sozialismus“ ist<sup>84</sup>.

Der Kapitalismus aber ist eine solche Dämonie, die eben so sehr

„Die Tat“ 1922, 330 ff. Tillich, *Masse und Geist*, Berlin 1922. Tillich, *Das System der Wissenschaften nach Gegenstand und Methode*, Göttingen 1923. Tillich, *Kirche und Kultur*, Tübingen 1924. Tillich, *Religionsphilosophie in Dessoirs Lehrbuch der Philosophie II*, Berlin 1925.

<sup>84</sup> Tillich, *Grundlinien*, 6 ff.

ihren zerstörerischen wie aufbauenden und umschaffenden Charakter „mit grauenhafter Gewalt“ erwiesen hat<sup>85</sup>.

In der Tat hat kein Zeitalter solche Revolutionierung erfahren wie das kapitalistische. Der *Kapitalismus* hat die Zersetzung der Gemeinschaft durchgeführt, indem er die Wirtschaft auf reinen Erwerbszweck einstellte, sie autonom machte und über die Personalsphäre des Menschlichen als Individual- wie Gemeinschaftsleben stellte. Er hat Menschenkräfte in ungeahntem Ausmaß entwickelt und sich dienstbar gemacht. Er hat ein Selbstbewußtsein entfaltet, das sich alles titanenhaft zutraute und die Autonomie des ethischen Seins in die des Wirtschaftlichen übertrug. Seine hochintellektuelle Technik stellte er in den Dienst der Produktion, in den Dienst zugleich des Krieges der Wirtschaftsvölker. Seine Verkehrstechnik überwand Raum und Zeit um der Wirtschaft willen. Aber nähergebracht hat er weder Menschen noch Völker. Ernährt hat er die Millionen, die er schuf, und die er als „Arbeitskraft“ nötig hatte zur Wirtschaft. Aber er hat sie auch nur als Mittel gewertet. Er hat die natürlichen Bindungen in weitem Maße abgelöst, die „Gesellschaft“ als rationalen Zweckverband an Stelle der Gemeinschaft gesetzt, die organische Volkskultur und die in ihr beheimatete Religiosität ersetzt durch eine „liberale“ Aufgeklärtheit, das Irrationale in Religion, Kultur und Gemeinschaft durch höchste Rationalität und zweckhaftes Denken. Er schuf „Zivilisation“ — Bürgerlichkeit —, er zerstörte „Kultur“. Er gab den einen die „Bildungswerte“ und schloß die anderen von ihnen aus. Was er Großes geleistet und Großes zerstört, hat niemand so klar und mit solcher Eindringlichkeit gezeichnet wie Karl Marx in den wenigen Strichen seines Manifestes. Daß aber diese soziale Macht beides in unlösbarem Zusammenhange wirkte und wirkt, das eben ist ihre Dämonie.

Ihr kann man sich mit *Spengler* überlassen und die „Zivilisation“ als unrettbare Heillosigkeit bejahen.

Aber gegen sie aufstehen und gegen sie kämpfen in „gläubigem

<sup>85</sup> *Tillich*, Das Dämonische, Tübingen 1926, 43. Kairos I, 17 ff.



Realismus“, nicht in ressentimentgetragenen Utopismus und Idealismus, ist das Größere und Gläubigere. Dieser Kampf ist harte Arbeit auf lange Sicht. Kraft dazu fließt aus der Verantwortlichkeit Gott, Mensch und Zeit gegenüber. Das ist der Ernst und der Glaube des religiösen Sozialismus, seine Energie und sein Gegenwartsernst zugleich.

Der Klassenkampf gehört in seiner Tatsächlichkeit mit zur Wirklichkeit der heutigen kapitalistischen Gesellschaft, und zwar der Kampf von „unten“ nicht nur, sondern auch der von „oben“, den kein Antisozialismus übersehen kann und beschönigen darf. Dieser Kampf ist echt „gesellschaftliches“ Produkt. Seine Wirkung ist gemeinschaftszerstörend. Er trennt den Menschen zugleich von seiner Verbindung mit dem Ewigen. *Proletariat ist „Schicksal“* nach seiner gesellschaftlichen Stellung wie nach seiner Irreligiosität<sup>86</sup>. Es ist legitimes, wenn auch enterbtes Kind der „Gesellschaft“.

Der religiöse Sozialismus empfindet stark, was wir früher von dem Schicksal sagten, das das Proletariat traf: der Proletarier fand nichts als die liberale Weltanschauung der bürgerlichen Gesellschaft, die auch ihn selbst erzeugte, und die zudem den liberalen Gedanken der Autonomie in sich trug, durch den er seine Befreiung begründen konnte.

Der Kirche gegenüber ist Mennicke ganz skeptisch gestimmt, was ihm auch von religiösen Sozialisten eine scharfe Gegenkritik eingetragen hat<sup>87</sup>. Nur aus persönlicher Verantwortung vor Gott für sich selbst als „Organ des Ewigen“<sup>88</sup> und für die Gemeinschaft sowie deren wirtschaftliche Grundlage erwächst ein neues Heil.

Diese Verantwortung drängt aber zur Arbeit an der Gegenwart<sup>89</sup>: zur Schaffung einer den Kapitalismus überwindenden „Gemeinwirt-

<sup>86</sup> Tillich, Relig. Lage, 63 ff., Die Tat 1922, 348 f. Mennicke, Sozialismus als Bewegung u. Aufgabe, 20 ff.

<sup>87</sup> Vgl. Christl. Welt 1924, 610; 1925, 945 ff. Mennicke, Proletariat und Volkskirche (Tatflugschriften 35). Auch für Tillich (Grundlinien, 23, Die Tat 1922, 348 f.) ist der religiöse Sozialismus weder an Kirche noch auch an Partei gebunden.

<sup>88</sup> Mennicke, Sozialismus als Bewegung und Aufgabe, 34.

<sup>89</sup> Mennicke, ebd. 25—72.

schaft“, die „dem Aufbau und der Entfaltung wesenhaften Menschenlebens“ dient und echte „Arbeitssolidarität“ begründet; zur verantwortlichen Politik, die wirkliche staatliche Gemeinschaft wirkt in verantwortlicher Teilnahme am Leben des Volkes und seines Staates; zum Aufbau einer Kultur, die vor allem aus dem Willen zur sozialistischen Gemeinde entspringt.

Der gleiche Wirklichkeitssinn und die nämliche Verantwortung für die zur Zukunft drängende Gegenwart kennzeichnet die Haltung des religiösen Sozialismus zu dem alten Bestandteil des Sozialismus, zum *Klassenkampf*, der selbst dämonisch und in der rationalisierten Wirtschaft notwendig ist, dem aber der religiöse Sozialismus das Ziel „der Gewinnung einer theonomen Wirtschaftshaltung“ geben muß<sup>90</sup>. Darum erscheint der Klassenkampf bei *Eduard Heimann*<sup>91</sup>, dem bedeutendsten Ökonomen unter den religiösen Sozialisten, als „sittliche Idee“, als „leidenschaftliche Aufwallung gegen das Unrecht der Ausstoßung aus der Gemeinschaft“. Der Verzicht auf ihn ist in der Wirtschaftsform des auf das reine Privatinteresse eingestellten Kapitalismus unmöglich, aber sein Ziel ist nicht er selbst noch ein nur ökonomischer Utilitarismus, sondern der „Friede der Gerechtigkeit in der Gemeinschaft“. Aber dieser sittliche Kampf entspringt nur der Verantwortung für das Kommende, nicht irgendwelchen Racheinstinkten.

So steht am Ende und, als leitende Idee, auch in aller Gegenwarts-Arbeit eine *sittliche Idee*, die aus dem Bewußtsein des „Kairos“ geboren und von der aus ihm fließenden Energie gewollt wird: der „Sozialismus“. Sein letztes Wollen ist, „die Menschenwürde herzustellen, den Menschen wieder in die Gemeinschaft einzufügen, aus der er seine Würde empfängt, in der er sie geborgen weiß, und aus der er heute ausgestoßen ist“<sup>92</sup>. *Ein wahrhaft sittliches Ziel: der*

<sup>90</sup> Tillich, Grundlinien, 16 f.

<sup>91</sup> E. Heimann, Die sittliche Idee des Klassenkampfes, Berlin (o. J.), 10, 44, 90 f.

<sup>92</sup> E. Heimann in Tillichs Kairos I, 302. E. Heimann, Der Sozialismus als sittliche Idee und die materialistische Geschichtstheorie. Archiv f. Sozialwiss. und Sozialpolitik 52, 1924, 139 ff. Alexander Rüstow, Blätter für religiösen Sozialismus VII, 1926, 71.



Mensch als Mensch in Gemeinschaft der Menschen! Der religiöse Sozialismus weiß darüber hinaus, daß „Gemeinschaft nur im ‚Meta-physischen‘ Gemeinschaften tragen und erfüllen kann“. Wirklich wird er nur, wenn alle Glieder dieser Gemeinschaft im Bewußtsein des Kairos stehen, und darum kennt er „letztlich keine andere Aufgabe als die, aufzurufen zur großen Geschichtsbewußtheit und Verkünder zu sein des Kairos“<sup>93</sup>.

Marx<sup>94</sup> gilt diesem religiösen und ethischen Sozialismus als der Entdecker der geschichtlichen, einer sittlichen Idee dienenden Aufgabe des Proletariates. Er sieht das Marxsche Zukunfts-Ethos der Menschenwürde und Menschengemeinschaft, er weiß um seine geschichtliche Leistung der Enthüllung des Großen und des Grauenhaften im Kapitalismus, er erkennt die Fruchtbarkeit der dynamisch-dialektischen Geschichtsbetrachtung. Aber er sieht auch seine große Schwäche: seinen Glauben an die Macht der bloß sachlichen Institutionen, seinen Mangel der Verbindung von Innen und Außen und die Verschiebung des Innen des Gewissens und der personalen Energie zugunsten des Außen der gesellschaftlich-wirtschaftlichen Verhältnisse, aus denen allein ja niemals ein neues sittliches Menschentum entsteht und am wenigsten ein so hohes wie das vom Sozialismus geforderte. Er weiß, daß aus Interessensolidarität der Klasse nie die Gemeinschaftssolidarität der sittlichen Menschheit und der Volksgemeinschaft erwächst. Er weiß um den bei Marx unüberwundenen Individualismus und Liberalismus, der aus *bloßem* Kampf, ohne jedes über die Klasse hinauswachsende Gemeinschaftsbewußtsein und aus wirtschaftlicher Gesetzmäßigkeit allein neues sittliches Verbundensein erhofft, während doch der Klassenkampf als bloßes Mehr-haben-wollen, wie man ihn oft im vulgären Marxismus verzerrte, nur neuen Kampf gebiert. Er weiß, daß bloße Sachsozialisierung weder den Mehrwert abschafft noch das Mehrhabenwollen des Egoismus. Aber übrig bleibt aus dem stürzenden *Marxismus* der *Sozialismus*.

<sup>93</sup> Tillich, Grundlinien, 21. Die Tat 1922, 350.

<sup>94</sup> Vgl. Mennicke, a. a. O. 26 ff., Heimann, Klassenkampf, 23 ff. u. Die Tat 1922, 363 ff.

Daß dieser Sozialismus von den religiösen Sozialisten nur als *ethischer* verstanden wird, dessen neue Wirtschaft und Gemeinschaft nur in der konkreten Arbeit an der heutigen Wirtschaft und ihrer Erfüllung mit Gemeinschaftsgeist gewonnen wird, nicht in Träumen und Warten, daß zuletzt ein Sichberufenwissen von *Gott* in die jetzige Zeit hinein den letzten und tiefsten Antrieb gibt zur Mitarbeit an ihrer tiefen Sehnsucht nach neuem, sittlichem Menschsein — das ist sein echter und zu bejahender Gehalt. Es ist kein „christlicher“ Sozialismus — den kann es als aus dem Christentum gezogene Sozialordnung nie geben. Es ist kein kirchlicher Sozialismus — die Anknüpfung an die Kirche ist für ihn nicht möglich. Seine Religion ist nicht die dogmatische des katholischen oder des altgläubigen evangelischen Christentums — Dogma ist für Tillich zeiteingekleidetes Symbol, das überwunden werden muß. Aber eines ist die Religion dieses Sozialismus doch: *Gewissensreligion*. Und damit hat er einen letzten Zug von *Christlichkeit* sich bewahrt: die Verantwortung vor *Gott*, der jeder Zeit ihre Aufgabe stellt und zur Arbeit an ihr in heiligem Ernst verpflichtet. Und auch der *Inhalt* dieser Gewissensforderung wäre ohne die christliche Tradition von der Liebe und dem Brudersein aller Menschen durch *Gott* und vor *Gott* nie möglich gewesen. Auch hier lebt — und stärker, gotterfaßter als sonst im Sozialismus — die *anima christiana*.

✱

Es war ein weiter Weg, der vom Sozialismus der Ketteler-Zeit zum Sozialismus der Nachkriegszeit führte. Aber es offenbarte sich auf diesem Wege eine Auferstehung des Sozialismus vom reinen Humanismus zu neuem Gottesglauben. Diese Wende abzutun mit dem Bemerken, daß „nur wenige“ daran teilhätten, ist Kleinglaube. Massenbewegung hat noch nie Geistigkeit geboren. Und auch die vielen Reformen des Christentums und der Kirche erwachsen, wie christlicher Glaube und christliche Gemeinschaft selbst, aus kleinstem Kreis. Ist der Katholizismus das, was er über alle zeitgeschichtlichen „Richtungen“ hinaus, seinem innersten Wesen nach, sein will und sein soll, ist er wirklich die aller Wahrheit geöffnete Gemein-



schaft derer, die um den ewigen Logos sich scharen, ist er wirklich die allen in Liebe zugewandte Gemeinschaft des mystischen Leibes Christi, des Spenders und der Quelle aller Liebe, auch derjenigen, die die „Welt“ erneuert, dann kann er nicht anders als die Sehnsucht nach Gott und den Ruf nach Gemeinschaft der Menschen gerade im Sozialismus sehen<sup>95</sup>. Und ist es wahr, was *Tillich*<sup>96</sup> meint: „Die gesamte Stimmung der katholischen Welt ist dem kapitalistischen Prinzip ungünstig. Er gedeiht hier schlechter als auf protestantischem, jüdischem oder humanistischem Boden“ — dann kann die Kirche, trotz aller Bedenken Außenstehender über zeitliche Strömungen in ihr, das Gemeinschaftsethos nicht vergessen haben, das sie jahrhundertlang selbst in der Welt gepflegt, und das sie nun ihre Glieder in der entformten Gesellschaft aufs neue pflegen heißt.

Der Geist *Wilhelm Emmanuel von Kettlers*, der wirklich anti-liberal dachte und doch die „liberal“-weitherzige Haltung dem Sozialistenführer seiner Tage gegenüber hatte, gehört heute mit zur Tradition der Kirche und lebt in ihr fort in seiner Abwehr des Bösen und Widerchristlichen, aber auch in seiner Bereitschaft für alles Gute und Echte.

Das freilich kann die Kirche als Kirche heute *nicht* mehr sagen, und davon ist sie auch seit Leo XIII. mehr und mehr zurückgekommen: welche wirtschaftlichen Wege und welche Sozialreformen zur Erfüllung der Gemeinschaftssehnsucht führen. Das ist nicht *ihre*, religiöse Aufgabe. Das zu erforschen und zu erfüllen überläßt sie denen, die als ihre Glieder und aus ihr zur Liebe Erweckte in der Zeit stehen und an der Gesellschaft dieser Zeit im Geiste des universalen katholischen Gemeinschaftsempfindens bauen helfen.

Eine Aufgabe aber erwächst der Kirche *selbst* aus dieser Zeit, und deren Erfüllung erweist sie als zeitberufene Größe: Verständ-

<sup>95</sup> Einen schönen Beleg für die wachsende Erkenntnis des Katholizismus finde ich in Prälat *Aug. Piepers* Buch „Kapitalismus und Sozialismus als seelisches Problem“, M.-Gladbach 1924, das nun auch bekennet: „Der tiefste Sinn des Sozialismus ist Schrei nach echter, voller, uneingeschränkter Menschenliebe und Menschenachtung“ (S. 101).

<sup>96</sup> *Tillich*, Religiöse Lage, 122 ff.

nis zu zeigen als „mater ecclesia“ in geöffneter und hingebender Liebe denen, die arm wurden an Geistes- und Wirtschaftsgut und die nach einer neuen Gerechtigkeit auch für ihr irdisches Menschsein hungern; eingehen auf all die kleinen und die großen Ansätze, die aus der Not des wirtschaftlich, sittlich, kulturell und religiös enterbten Großstadtproletariates sich hinaufringen und zu seelischer Kultur und menschenwürdiger Gemeinschaft namentlich in der Jugend dieses Proletariates sowie bei seinen Führern drängen; liebevolles Eingehen auf die keimenden religiösen Ahnungen und Erkenntnisse derer, die als die modernen „Armen im Geiste“ der neuen Frohbotschaft harren; gütiges Nachgehen den Verirrten und Verlorenen nach des Erlösers Beispiel; ein Sichfinden in dem gleichen Wollen einer auf seelischem Bedürfnis ruhenden Gemeinschaft von Mensch zu Mensch und im Ganzen des Volkes, das die notwendige Auswirkung christlichen Liebesgeistes ist; nicht zuletzt: ein Leben christlicher Menschen in der Gemeinschaft der Liebe, der Dienstbereitschaft und des Verständnisses untereinander, das sich als Beispiel darlebt in die Welt hinein und tiefere Wirkungen zeitigt als alles Theoretisieren und Reformieren.

Erfüllt die Kirche diese ihre spezifisch religiöse Sendung, dann erzieht sie zu dem seelischen „Sozialismus“ der Gemeinschaft, ohne den der äußere Sozialismus der Wirtschaft und des neuen Gemeinschaftslebens nie werden wird. Mag der letztere Formen finden, welche er wolle, mag er sich nennen, wie er wolle, Sozialismus oder anders, er wird auf die Kraft nicht verzichten können, die ihm die Kirche schenken kann: den Geist der Bruderliebe und der dienenden Bereitschaft. Solches Suchen und solches Dienen hat die Kirche heute auch an denen zu erfüllen, die nach neuem Lebensinhalte in den sozialistischen Kreisen ausschauen. Denn sie bleibt die Gemeinschaft nicht der Satten, sondern der Hungernden. Und sie darf als Christi Kirche auch ihres Christus Wort nicht vergessen, das heute wie in ihrer Urzeit lebendig wird: Gehet hinaus an die Hecken und Zäune...





## Literaturverzeichnis

- Max Adler, Kausalität und Teleologie, in: Marxstudien I. Wien 1904.  
 — — Marx als Denker. Berlin 1908.  
 — — Marxistische Probleme. Stuttgart 1913.  
 — — Wegweiser, Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus. Stuttgart 1914.  
 Paul Althaus, Religiöser Sozialismus. Gütersloh 1921.  
 — — Die Krisis der Ethik und das Evangelium. Berlin 1926.  
 Karl Barth, Der Christ in der Gesellschaft. Würzburg 1920.  
 — — Das Wort Gottes und die Theologie. München 1925.  
 Max Beer, Karl Marx, Sein Leben und seine Lehre. Berlin 2. Aufl. 1919.  
 — — Allgemeine Geschichte des Sozialismus und der sozialen Kämpfe. 6. Aufl. 1919.  
 Ernst Benz, Franz von Baaders Gedanken über den Proletair, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte I 1948, Heft 2 S. 105 ff.  
 Ludwig Bergsträsser, Der politische Katholizismus, Dokumente seiner Entwicklung. Bd. I. München 1921.  
 Eduard Bernstein, Lassalle und der Sozialismus, in der Paul Cassiererschen Sammlung „Wege zum Sozialismus“, Berlin 1920.  
 Curt Bondy, Die proletarische Jugendbewegung in Deutschland. Lauenburg 1920.  
 Theodor Brauer, Produktionsfaktor Arbeit, Jena 1925.  
 Götz Briefs, Untersuchungen zur klassischen Nationalökonomie. Jena 1915.  
 Friedrich Brunnstäd, Deutschland und der Sozialismus. Berlin 1924. 2. Aufl. 1927.  
 Viktor Cathrein, Der Sozialismus. Freiburg, 11. Aufl. 1919.  
 Herm. Cohen, Ethik des reinen Willens. Berlin 1907.  
 — — Der Begriff der Religion im System der Philosophie. Gießen 1915.  
 Günther Dehn, Die religiöse Gedankenwelt der Proletarierjugend. 2. Aufl. Berlin 1924.  
 Josef Dietzgen, Sämtliche Schriften, hrsg. von Eugen Dietzgen, Wiesbaden 1911.  
 Victor Engelhardt, Die deutsche Jugendbewegung als kulturhistorisches Phänomen. Berlin (Arbeiterjugendverlag).  
 — — An der Wende des Zeitalters. Berlin (Arbeiterjugendverlag).  
 Friedrich Engels, s. a. Marx.  
 — — Umriss einer Kritik der Nationalökonomie. 1844.  
 Die Lage der arbeitenden Klassen in England. 1845. 2. Aufl. Stuttgart 1892.  
 — — Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, 8. Aufl. Stuttgart 1914.



- Friedrich Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. 5. Aufl. Hattingen-Zürich, 1883.
- — Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. 5. Aufl. Stuttgart 1910.
- — Schriften der Frühzeit, hrsg. von Gustav Mayer, Berlin 1920.
- — Literarischer Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle, hrsg. von Franz Mehring, Stuttgart 1913.
- — Der Briefwechsel zwischen Friedrich Engels und Karl Marx, hrsg. von A. Bebel und Eduard Bernstein, Stuttgart 1913 (4 Bde.).  
s. a. unter Marx.
- Lothar Erdmann, Sozialismus als Aufgabe, in: Die Arbeit. Zeitschrift für Gewerkschaftspolitik und Wirtschaftskunde, III 1926.
- Joh. Gottl. Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Ausg. Medicus, Leipzig (1910—1912).
- Friedrich Wilhelm Foerster, Jugendseele, Jugendbewegung, Jugendziel, München-Leipzig 1923.
- Heinrich Förster, Kardinal und Fürstbischof Melchior von Diepenbrock. Breslau 1859.
- Chr. Geyer und A. Pauli, Christliches und Widerchristliches im modernen Sozialismus. München 1920.
- Paul Göhre, Der unbekannte Gott. Leipzig 1919.
- Grigorovici, Die Wertlehre bei Marx und Lassalle, in: Marxstudien III. Wien 1910.
- Emil Hammacher, Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus. Leipzig 1909.
- H. Hartmann, Die Stimme des Volkes. München 1920.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Ausg. Lasson, Leipzig 1911.
- — Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. v. G. Lasson. Leipzig 1911.
- — Phänomenologie des Geistes, Ausg. Lasson. Leipzig 1907.
- — Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, hrsg. von G. Lasson, Leipzig 1920.
- — Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Reclam).
- Eduard Heimann, Die sittliche Idee des Klassenkampfes. Berlin 1926.
- — Der Sozialismus als sittliche Idee und die materialistische Geschichtstheorie, in: Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik.
- — Kapitalismus und Sozialismus. Potsdam 1931.
- Heitmann, Großstadt und Religion, 2. Bde. Hamburg 1913 und 1919.
- Gertrud Hermes, Die geistige Gestalt des marxistischen Arbeiters und die Arbeiterbildungsfrage. Tübingen 1926.
- Wilhelm Hohoff, Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik. Paderborn 1908.
- Wenzel Holek, Religiöses Erleben eines Handarbeiters. Berlin o. J.
- — Lebensgang eines deutsch-tschechischen Handarbeiters, hrsg. v. Göhre, Jena 1909.
- Junge Saat, Lebensbuch einer Jugendbewegung, Schlüchtern 1921.
- Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Reclam).
- — Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hrsg. v. Vorlaender. Leipzig 1919.
- Wilhelm Emmanuel von Ketteler, Die Arbeiterfrage und das Christentum. Mainz 1864. 4. Aufl. Mainz 1890.

- Wilhelm Emmanuel von Ketteler, Rede über „Liberalismus, Sozialismus und Christentum“. Mainz 1871.
- Franz Xaver Kiefl, Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie. Mainz 1911.
- — Die Theorien des modernen Sozialismus über den Ursprung des Christentums. Kempten und München 1915.
- Albert Kranold, Die Persönlichkeit im Sozialismus. Jena 1923.
- — Vom Sozialismus als sittliche Idee, in: Festschrift für Karl Kautsky: Der lebendige Marxismus. Jena 1924.
- — Zwang und Freiheit im Sozialismus. Jena 1925.
- Berthold Lang, Bischof Sailer und seine Zeitgenossen. Regensburg 1932.
- Ferdinand Lassalle, Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesus. Berlin 1858.
- — System der erworbenen Rechte. 1861.
- — Franz von Sickingen. 1857/68.
- — Fichterede. 1862.
- — Der italienische Krieg und die Aufgabe Preußens. 1859.
- — Gesammelte Schriften von Lassalle, hrsg. von Eduard Bernstein. Berlin 1919—20 (12 Bände).
- — Nachgelassene Briefe und Schriften, hrsg. von Gustav Mayer. Stuttgart-Berlin 1921—25 (6 Bände).
- — Literarischer Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle, hrsg. von Franz Mehring. Stuttgart 1913.
- Hendrik De Man, Zur Psychologie des Sozialismus, Jena 1926/1927.
- Karl Marx, Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik gegen Bruno Bauer und Konsorten. 1845.
- — und Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie. 1845.
- — Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon. Paris und Brüssel 1847.
- — und Friedrich Engels, Manifest der kommunistischen Partei 1848.
- — Das Kommunistische Manifest, 8. Aufl. Berlin 1912.
- — Der Bürgerkrieg in Frankreich 1871. 3. Aufl. Berlin 1891.
- — Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. 1. Bd. 1867, 2. Bd. 1885, 3. Bd. 1894, 7. Aufl. Hamburg 1914.
- — Zur Kritik der politischen Ökonomie. 1859. Stuttgart. 3. Aufl. 1909.
- — Theorien über den Mehrwert. 1905.
- — Gesamtausgabe der Werke, Schriften und Briefe von Karl Marx und Friedrich Engels, hrsg. vom Marx-Engels-Institut in Moskau. 1927—30, 5 Bde. in deutscher Sprache von Rjasanow u. a.
- — Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels, 1841—50, hrsg. von Franz Mehring, 4 Bde. 1902.
- — Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1852—1862, hrsg. von Rjasanow, 2 Bde. Stuttgart 1917.
- — Der Briefwechsel zwischen Friedrich Engels und Karl Marx 1844—83, hrsg. von August Bebel und Eduard Bernstein, 4 Bde., 1913.
- — Der Briefwechsel zwischen Marx und Friedrich Engels, hrsg. vom Marx-Engels-Institut. 1929 ff.
- — Der Briefwechsel zwischen Lassalle und Marx, hrsg. von Gustav Mayer, 1922.



- Karl Marx, Aus dem Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle, hrsg. von Franz Mehring, Stuttgart 1913.
- Thomas Garrigue Masaryk, Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus. Wien 1899.
- Gustav Mayer, Friedrich Engels. Berlin 1920, 2. Aufl. 1934, 2 Bde.
- Franz Mehring, Karl Marx. Leipzig 1920.
- — Karl Marx, Geschichte seines Lebens. Zürich 1946.
- — Geschichte der deutschen Sozialdemokratie. 2. Aufl. Stuttgart 1903—04.
- Friedrich Meinecke, Radowitz und die deutsche Revolution. Berlin 1913.
- Karl Mennicke, Blätter für religiösen Sozialismus (Quäker-Verlag). 1920.
- — Religiöse Weltgestaltung, in: „Die Tat“, Jena 1922.
- — Aussprache mit Heinz Marx, in: Marx — Kant — Kirche, Gotha-Stuttgart 1925.
- — Der Sozialismus als Bewegung und Aufgabe. Berlin-Biesdorf 1926.
- Ernst Michel, Politik aus dem Glauben. Jena 1926.
- Friedrich Muckle, Das Kulturideal des Sozialismus. München-Leipzig 1919.
- Hans Müller, Das Religions- und Kulturproblem in der Sozialdemokratie, in: Theologische Blätter VI, 4. 1927.
- Hermann Müller, Karl Marx und die Gewerkschaften. Berlin 1918.
- Paul Natorp, Sozialpädagogik. Stuttgart 1909.
- — Individuum und Gemeinschaft. Jena 1921.
- — Sozialismus. 2. Aufl. Berlin 1922.
- Karl Nötzel, Einführung in den Sozialismus ohne Dogma. München 1919.
- E. Ollenauer, Die Internationale Sozialistische Jugendbewegung. Berliner Arbeiterjugendverlag.
- Hermann Oncken, Lassalle. Eine politische Biographie. 3. Aufl. Stuttgart-Berlin 1920, 4. Aufl. Stuttgart-Berlin 1923.
- — Die Deutschen auf dem Wege zur einigen und freien Nation, bei Thimme-Legen, Die Arbeiterschaft im neuen Deutschland. Leipzig 1915.
- Heinrich Pesch, Lehrbuch der Nationalökonomie, Bd. I 2. Aufl. Freiburg 1914.
- August Pieper, Kapitalismus und Sozialismus als seelisches Problem. 1924.
- Johann Plenge, Marx und Hegel. Tübingen 1911.
- — Die Revolutionierung der Revolutionäre. Leipzig 1918.
- — Durch Umsturz zum Aufbau. Münster/W. 1918.
- — Die Geburt der Vernunft. Berlin 1918.
- — Zur Vertiefung des Sozialismus. Leipzig 1919.
- G. Radbruch, Kulturlehre des Sozialismus. Berlin 1922.
- — Religionsphilosophie des Rechts, in: Vorträge der Kantgesellschaft 24, Berlin 1920.
- Walter Rathenau, Zur Kritik der Zeit. Berlin 1912.
- — Von kommenden Dingen. Berlin 1917.
- — Zur Mechanik des Geistes. 5. u. 6. Aufl. Berlin 1917.
- — An Deutschlands Jugend. Berlin 1918.
- — Eine Streitschrift vom Glauben. Berlin 1919.
- Eugen Rosenstock, Industrievolk. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1924.
- Josef Rüther, Kampf dem Kapitalismus, dem Völkerfeinde. Limburg a. L. 1919.
- Franz Schnabel, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, 4 Bde. Freiburg 1929—36.
- Th. Siegfried, Das Problem des religiösen Sozialismus, in: Christliche Welt. 1925.
- Sismonde de Sismondi, Etudes sur l'Economie politique. 1837.

- Gerda Soecknick, Religiöser Sozialismus der neueren Zeit. Jena 1926.
- W. Sombart, Proletarischer Sozialismus, 2 Bde. Jena 1924.
- — Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus. München-Leipzig 1927.
- Sozialdemokratischer Parteitag 1925 in Heidelberg. Berlin 1925.
- Rudolf Stadelmann, Soziale und politische Geschichte der Revolution von 1848. München 1948.
- — s. dort auch Literatur zur Geschichte des Jahres 1848.
- Wilhelm Stählin, Schicksal und Sinn der deutschen Jugend. Wülfingerode-Sollstedt, 1926.
- Lorenz von Stein, Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage. Leipzig 1850.
- — Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreich. Leipzig 1842.
- Theodor Steinbüchel, Der Sozialismus als sittliche Idee. Düsseldorf 1921.
- Paul Tillich, Über die Idee einer Theologie der Kultur (Vorträge der Kantgesellschaft 24, Berlin 1920).
- — Masse und Geist. Berlin 1922.
- — Das System der Wissenschaften nach Gegenstand und Methode. Göttingen 1923.
- — Kirche und Kultur. Tübingen 1924.
- — Das Dämonische. Tübingen 1926.
- — Die religiöse Lage der Gegenwart. Berlin 1926.
- — Kairos. Darmstadt, 2 Bde. 1926—1929.
- — Zum Problem der evangelischen Sozialpolitik, in: Zwischen den Zeiten, IV 1926.
- — Religionsphilosophie, in: Dessoirs Lehrbuch der Philosophie II. Berlin 1925.
- Karl Trautwein, Über Ferdinand Lassalle und sein Verhältnis zur Fichteschen Sozialphilosophie. Jena 1913.
- Fritz Vigener, Ketteler, ein deutsches Bischofsleben des 19. Jahrhunderts. München-Berlin 1924.
- Karl Vorlaender, Kant und Marx. Tübingen 1911. 2. Aufl. Tübingen 1925.
- Hermann Wendel, Heinrich Heine und der Sozialismus. Berlin 1919.
- Robert Wilbrandt, Sozialismus, Jena 1919.
- — Die Entwicklungslinie des Sozialismus. Leipzig 1925.
- Benno Zimmermann, Religion und Arbeiterschaft. Was wir versäumt und was wir gutzumachen haben. 2. Aufl. Berlin 1924.



...en will. Dieser Gott will, was der Sozialismus in  
 ...egen den Kapitalismus will: das Gottesreich des  
 Eva...ichtigkeit und Liebe.“ *Ragaz* sieht hier vor allem  
 die B... Sozialismus und Evangelium und will deshalb  
 den So... Mittel für die Herbeiführung dieses Reiches  
 Gottes a... scharfe Kritik der verbürgerlichten pro-  
 testantische... hier mit. Aber dennoch ist ihm Sozialis-  
 mus weder... es noch auch mit sozialdemokratischer  
 Partei identisch... Sozialismus bedeutet brüderliche Verbun-  
 denheit der Men... itiger Gemeinschaft. Und das Reich  
 Gottes ist lange n... mit Wirtschaftsordnung oder auch  
 mit sittlicher Mensc... denn wenn *Ragaz* es auch so  
 „greifbar und tatsäch... irdisches Reich“ faßt, so bleibt  
 es ihm doch *Gottes* Reich... göttlicher Kraft. Nicht Men-  
 schen können das Höchste... wird ihnen „geschenkt“.

*Karl Barth*, von den Sch... Sozialen herkommend,  
 orientierte die Bewegung in so... dem Ernst ganz an dem  
 jenseitigen, absolut transzenden... Gott, zu dem die  
 Welt in unüberbrückbarem Absta... dessen Reich darum  
 kein irgendwie irdisch-politisches s... Antihumanis-  
 mus und Antiidealismus gibt nichts... Kraft und Men-  
 schenwerk, wie ja auch seine ganze... aus theozen-  
 trisch und aller humanistisch-liberalen A... „Wortes“  
 abhold ist, ja sich um den einen Punkt ko... jenseitige  
 „ganz andere“ Gott. So kann „der Christ...chaft“<sup>70</sup>  
 nur Gottes „warten“. Denn Gott ist in keine... im-  
 manent, auch nicht in sozialistischer Politik. Die  
 des überhimmlischen Lebens Gottes“ eitel, es ha...  
 relativen Wert. Dennoch müssen wir es tun, denn

<sup>70</sup> *Karl Barth*, *Der Christ in der Gesellschaft*, Würzburg 1920,  
*Barth*, *Das Wort Gottes und die Theologie*, München 1925, 33 ff.  
 Kontroverse *Althaus-Barth*, *Paul Althaus*, *Religiöser Sozialismus*,  
 1921, und *K. Barth*, *Neuwerk III*, 1921–22, 461 ff. Vgl. auch *K. Barth*,  
*Problem der Ethik in der Gegenwart in: Das Wort Gottes...*, 125  
*P. Althaus*, *Die Krisis der Ethik und das Evangelium*, Berlin 1926.