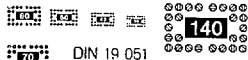


sozial- demokratische politik in unserer zeit



PROFESSOR CARLO SCHMID

VIZEPRÄSIDENT DES DEUTSCHEN BUNDESTAGES

A 00 - 02440

Professor Carlo Schmid

Vizepräsident des Deutschen Bundestages

Sozialdemokratische Politik in unserer Zeit

Rede auf dem Landesparteitag
Baden-Württemberg
der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands
Mannheim, am 25. März 1962

Herausgeber:
Landesvorstand der SPD Baden-Württemberg

A 00 - 02440



Professor Carlo Schmid Vizep. d. D. B.
Erschienen 1962 im Comburg-Verlag, Schwäbisch Hall
Alle Rechte vorbehalten
Satz, Druck: Comburg-Verlag, Schwäbisch Hall
Printed in Germany

Liebe Genossinnen und Genossen!

Manche von Ihnen werden, nachdem sie das Thema gehört haben, der Meinung sein, daß ich in diesem Referat die Themen abhandeln, die die Schlagzeilen auf Seite eins und zwei unserer Tageszeitungen anzugeben pflegen. Darüber werde ich auch sprechen, am Schluß meines Referates; ich werde diese Dinge in einigen Sätzen streifen, um Stichworte für die Diskussion zu geben. Ich denke aber, daß Sie alle über diese Dinge schon so viel gelesen haben und so viel selber nachgedacht haben, daß ich es nicht nötig haben werde, Ihnen darüber eine Vorlesung zu halten.

Ich möchte etwas anderes tun. Der Schwerpunkt meiner Rede im 99. Jahr des Bestehens der sozialdemokratischen politischen Bewegung in Deutschland wird sein, zu zeigen, welches der Weg war, den diese Bewegung von 1863 bis zum Godesberger Programm zurückgelegt hat. Manches von dem, was bei uns geredet und getan wird, manches von dem, was Mißvergnügen erregt und aus Mißvergnügen kommt, stammt ja daher, daß manche ihre Gedanken und auch, was sie fühlen, in dem Sprachschatz der Zeit von vor 60, 70 und 80 Jahren ausdrücken, einem Sprachschatz, mit dem man die Realitäten unserer Zeit nicht mehr zu erfassen vermag. Da ist einiges geschehen, das nicht zufällig so wurde, einiges, das manchem von uns, wenn er an seine Jugend denkt, einen Stachel ins Herz bohrt, und mancher hat vielleicht das Gefühl, wir könnten, was unsere Väter und Vorväter wollten, preisgegeben haben. Hat die Sozialdemokratische Partei, wie manche in unseren Reihen – durchaus ehrenwerte Leute – meinen, mit dem Godes-

berger Programm die Ziele verraten, in deren Zeichen vor rund 100 Jahren die Arbeiterbewegung angetreten ist? Bedeutet die neue Fassung des Programms einen Abfall von einer „wahren“ Lehre, die für alle Zeiten „wahr“ bleiben mußte? Hat die Partei mit diesem Programm aufgehört, eine sozialdemokratische Partei im Gesamtgefüge des Weltsozialismus zu sein? Oder ist gar sozialdemokratisch zu sein nicht schon eine Verkümmernng des sozialistischen Pathos? Lenin hat es behauptet, als er vom Sozialdemokratismus sprach, der in sich selber ein Widersacher des Sozialismus sei. Ist die Lehre von Karl Marx die unabdingbare Voraussetzung für eine Partei, die sich zum Ziel gesetzt hat und setzt, die Emanzipation der in abhängiger Arbeit stehenden Menschen zu verwirklichen, nämlich die Überwindung der Objektsituation, in die mit der industriellen Revolution die seelenlose Mechanik der kapitalistischen Wirtschaft die Menschen geworfen hat? Was bedeutet die Lehre von Karl Marx überhaupt?

Was heißt denn „Marxismus“?

Im Sozialismus lebt über die Jahrhunderte hinweg die Sehnsucht des Menschen nach dem rechten Zusammenleben aller derer, die Menschenantlitz tragen, und diese Sehnsucht erfüllt sich im Traum von der vollkommenen Zeit. Der konkrete Zeitpunkt, da der Aufruf zur Verwirklichung dieses Rechtes im Zusammenleben der Menschen, zur immerwährenden Neuordnung des Gefüges der Welt nach der Idee des Menschen in Gestalt des freiheitlichen Sozialismus geschichtsmäßig wurde, sind die mittleren Jahrzehnte des letzten Jahrhunderts, der Ort, an dem dies geschah, ist West- und Mitteleuropa gewesen. – Vielleicht, allerdings, werden uns dabei die sogenannten unterentwickelten Völker morgen neue Wege weisen können.

Der zentrale geschichtliche Vorgang, der sich in dieser Zeit und in dem bezeichneten Raume abspielte, war die Herausbildung des modernen Industrieproletariats, das durch den freiheitlichen Sozialismus zum Bewußtsein seiner selbst gelangte und seitdem gelangt ist. Erst durch die besondere, mit keinem früheren Phäno-

men vergleichbare Situation des Proletariats wird im Gang der Geschichte die Entstehung einer großen Bewegung herausgefordert, die in wechselseitiger Durchdringung von Idee und Aktion, Entwurf und Ausführung sich politische und gesellschaftliche Werkzeuge schafft, um die menschlichen Daseinsverhältnisse in großer Vielgestaltigkeit der Formen bis zu dem Punkt umzugestalten, wo die Idee des Menschen und die Wirklichkeit der menschlichen Existenz wieder zur Deckung kommen können. Gewiß, es hat seit Jahrhunderten immer wieder ethische und religiöse Vorläufer des modernen Sozialismus gegeben. Schon Platons Denken war von der zentralen Tendenz beherrscht, eine der Idee des Menschen adäquate staatliche und gesellschaftliche Wirklichkeit zu schaffen. Immer wieder hat es Bewegungen gegeben, die, aus sozialer Erregung oder aus religiöser oder rationalistischer Schwarmgeisterei entstanden, die soziale Gleichheit aller forderten. Diese Bewegungen – es sei an die Waldenser, die Albigenser, an die Wiedertäufer, die englischen Leveller, aber auch an den großen Bauernkrieg in Deutschland erinnert – traten oft in religiöser Gestalt auf. „Als Adam grub und Eva spann, wo war denn da der Edelmann?“ lautete eine der Parolen und die andere – sie stand auf den Fahnen des Schwäbischen Bundschuh im Bauernkrieg – lautete: „Wir wollen nichts denn die Gerechtigkeit Gottes.“ Dies war kein Zufall. Die vom Christentum verkündete Gleichheit aller Menschen vor Gott konnte leicht auf die Ordnungen dieser Erde projiziert werden, und in ihrem Lichte zerriß im Bewußtsein der sich erleuchtet Glaubenden der ideologische Schleier, der seit je um die Formen der Ausbeutung von Menschen durch Menschen gewebt worden ist. So sehr auch diese Bewegungen auf die Zeitgenossen gewirkt haben mögen, nie ist aber von ihnen ein ähnlich mächtiger und anhaltender Antrieb in Richtung einer strukturellen Umgestaltung der menschlichen Daseinsverhältnisse ausgegangen, wie ihn der moderne Sozialismus schuf.

Was war nun das qualitativ Neue, das die Lage des Industrieproletariats zu Beginn und in der Mitte des letzten Jahrhunderts ge-

kennzeichnet hat? Es war die sehr eindringliche Erfahrung, daß mit der hereinbrechenden industriellen Revolution die herkömmliche Ordnung in ihren Fundamenten dadurch erschüttert worden ist, daß eine Klasse entstand – nun zitiere ich Karl Marx – „welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist“, daß diese Ordnung erschüttert wurde durch die Bildung „eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein besonderes Recht in Anspruch nimmt, weil kein besonderes Unrecht, sondern das Unrecht schlechthin an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen historischen, sondern nur noch auf den menschlichen Titel provozieren kann . . . welche mit einem Wort der völlige Verlust des Menschen ist, also nur durch die völlige Wiedergewinnung des Menschen sich selbst gewinnen kann.“ Und ich zitiere weiter Karl Marx: „Weil die Abstraktion von aller Menschlichkeit, selbst von dem Schein der Menschlichkeit, im ausgebildeten Proletariat praktisch vollendet ist, weil in den Lebensbedingungen des Proletariats alle Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft in ihrer unmenschlichsten Spitze zusammengefaßt sind, weil der Mensch in ihm selbst sich verloren, aber zugleich nicht nur das theoretische Bewußtsein dieses Verlustes gewonnen hat, sondern auch unmittelbar durch die nicht mehr abzuweisende, nicht mehr zu beschönigende, absolut gebieterische Not, den praktischen Ausdruck der Notwendigkeit, zur Empörung gegen diese Unmenschlichkeit gezwungen ist, darum kann und muß das Proletariat sich selbst befreien. Es kann sich aber nicht selbst befreien, ohne seine eigenen Lebensbedingungen aufzuheben. Es kann seine eigenen Lebensbedingungen nicht aufheben, ohne alle unmenschlichen Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft, die sich in seiner Situation zusammenfassen, aufzuheben.“

Was sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts so tief in das Bewußtsein einprägte, war die fortschreitende Ausgliederung eines Großteils der Menschen aus den überkommenen Lebensord-

nungen, wodurch sie zu einer Daseinsweise verurteilt wurden, worin der Mensch nicht bestätigt, sondern verneint wurde. Solchen Lebensbedingungen gegenüber konnte der Mensch sich nur empören, und vor den Barrikaden konnten sie nur ertragen werden, wenn die in erster Linie Betroffenen und ihres Zustandes Bewußten ihr Leben quasi in einer Art von institutionalisiertem Vorzustand der Empörung führten. Ein Wort Alexander Herzens kennzeichnet das Lebensgefühl dieser Zeit: „Lieber soll die Welt zugrundegehen als in diesem Zustand weiterdauern.“

Die Degradierung des Menschen zur Sache wirkte auf die betroffenen Schichten darum so provozierend, weil, sich mit den Fortschritten in Industrie und Technik zum erstenmal von der Sache her die Aussicht eröffnete, daß künftig auch die Bedürfnisse der ärmsten Klasse würden befriedigt werden können. Aber die Umwälzung der Produktionsweise und die ungeahnte Steigerung der Produktivität der menschlichen Arbeit, der Überfluß mit anderen Worten, ging Hand in Hand mit wachsender Not, wachsender Armut breiter Schichten des Volkes! So lag der Gedanke nahe, daß nur ein radikaler Eingriff in die Institutionen der bestehenden Gesellschaft, nämlich die Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln, dessen Ungleichheit die Masse zur Armut verurteilte, erforderlich sei, um Bedarf und Deckung in Einklang zu bringen und damit das Elend, die Ungerechtigkeit, die Gewalt von der Erde zu verbannen. Der Gedanke, die Schuld für die soziale Misere einer Institution zuzuschreiben, ist alt. Man findet ihn z. B. bei Rousseau in seinen bekannten Abhandlungen über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen. Der Gedanke, durch Aufhebung fehlerhafter Institutionen gewissermaßen das Glück erfinden zu können, den Fluch der Erbsünde radikal beseitigen zu können, mußte vielen Christen als Hybris, als „Selbsterlösung“, erscheinen. Das macht einige Einwendungen der Kirchen gegen den Sozialismus in seinem Frühstadium verständlich.

Der Sozialismus im 19. Jahrhundert

Die vorherrschende Einstellung des Sozialismus im 19. Jahrhundert ist oft als historischer Relativismus bezeichnet worden, insbesondere dort, wo man vom marxistischen Sozialismus spricht. Alle überlieferten Kulturwerte sollten Produkte des dialektischen Prozesses der sozialen Kämpfe sein, jedes Wertesystem wurde als Abstraktion, als Überbau betrachtet, der von der geschichtlichen Bewegung selbst erzeugt wird; absolut sollte nur der geschichtliche Prozeß selbst sein; es sollte nur noch ein absolutes Wissen geben, die gedankliche Reflexion über die Gesetze der die jeweiligen Realitäten schaffenden Bewegungen des geschichtlichen Prozesses. Weit über die Einsicht hinaus, daß auch die moralischen Prinzipien in ihrer inhaltlichen Bestimmtheit Wandlungen durchmachen, die von Veränderungen im sozialen Geschehen hervorgerufen sind, wurde die apriorische Geltung einer autonomen Wert- und Entscheidungsphäre des Individuums schlechthin bestritten. Es wurde also geleugnet, daß eine Sphäre existiere, woraus die Kriterien für die Beurteilung der ethischen Qualität menschlichen Handelns a priori bezogen werden könnten. Auch die Religion wurde zum bloßen Überbau gesellschaftlicher Verhältnisse erklärt und damit zur Ideologie gestempelt. Diese Haltung war die begriffliche Reaktion auf die trostlose Lage des Proletariats von damals, der Aufschrei von Menschen, die darunter litten, daß Menschen unter Bedingungen leben mußten, in denen in der Tat selbst der Schein der Menschenwürde nicht mehr gewahrt wurde. Wie konnte der damalige Proletarier Eigentum, Familie, Vaterland als ewige, als natürliche Grundlage der menschlichen Gesellschaft betrachten, wenn er selbst von diesen Gütern ausgeschlossen war? Und als was mußten ihm die Kirchen erscheinen, wenn er ihre Würdenträger damals so gut wie immer auf der anderen Seite stehen sah – vor allem, da diese damals das Naturrecht anders konkretisierten, als das heute geschieht?

Dieser historische Relativismus hatte keineswegs nur theoretischen und ästhetischen Charakter. Im Gegenteil, die entschiedene Beto-

nung der Geschichtlichkeit der menschlichen Daseinsformen und Ideen enthielt den Aufruf an den Menschen: „ich zitiere Marx ... alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, geknechtetes, verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“. Aber geht etwa nicht schon aus diesen Worten hervor, daß Marx nun doch die Idee des Menschen für vorgegeben hält? Und ist sie, wenn man genau hinschaut, etwas anderes als das alte Kalon Kagathou oder jenes andere Denkbild, das sich in dem Hegelschen Wort ausdrückt, daß im geschichtlichen Tun des Menschen der Geist zu seiner Wirklichkeit komme, zum Bewußtsein seiner Wirklichkeit und daß der Geist sich selber suche?

Der Aufruf zum Handeln

Das für Marx Entscheidende an dem Bewußtsein von der Geschichtlichkeit aller menschlichen Daseinsformen ist, daß es unmittelbar in die revolutionäre Praxis umschlägt, daß es zu einem Gebot wird, Lebensverhältnisse umzustürzen, die bislang dem Menschen wie eine feindliche Natur entgegentraten, indem sie sich gegenüber ihrem Schöpfer verselbständigten und diesen zu einem Objekt ihrer Mechanismen machten. Damit, daß der Mensch seine Lebensverhältnisse als geschichtlich entstandene, vergänglich und darum veränderbare Formen begreift, gewinnt er die Kontrolle über den Reduktionsprozeß der materiellen Voraussetzungen eines Lebens zurück, dessen Überbau mit den Postulaten der Menschenwürde identisch ist. Die Selbstisolierung, von der Hegel sprach, die Selbstentfremdung des Menschen, von der Marx spricht, könnte dann aufgehoben werden. Die Gesetze des gesellschaftlichen Zusammenlebens setzen sich nunmehr nicht länger wie blinde Naturgesetze über die Köpfe der gesellschaftlichen Akteure hinweg durch, sie werden jetzt als das Resultat bewußten menschlichen Gemeinschaftshandelns begriffen. Die Zurückgabe des menschlichen Daseins an den Menschen selbst erfolgt dadurch, daß der Mensch seine „forces propres“, wie Marx einmal sagt, bewußt als gesellschaftliche Kräfte organisiert. So kann er vom bloßen Objekt, das Geschichte erleidet, zum Träger und Begriff allen

geschichtlichen Handelns erhoben werden. Der Entschluß des Menschen – ich zitiere ein Wort von Jakob Hommes –, das Ganze der Wirklichkeit als den Leib und den Stoff seiner eigenen schaffenden Kraft anzusehen, dies ist der oft falsch verstandene Sinn des aus der Umstülpung der zentralen Denkmotive des deutschen Idealismus hervorgegangenen Marxismus. Der Geschichtsprozeß ist Selbstdarstellung der Reallogik, wie für Hegel, den Lehrmeister, Trinität und Logik identisch waren – für Hegel, dem die Geschichte nichts anderes war als Offenbarung, das Leben, die Erscheinung Gottes. Es ist unbestreitbar, daß die entschiedene Auflösung aller überlieferten Kulturwerte im ehernem Geng der Geschichte, daß das radikale Auf-sich-selbst-stellen des Menschen pragmatisch gesehen in der Frühperiode der Arbeiterbewegung eine positive Funktion erfüllt hat: einerseits, weil gerade durch die Einseitigkeit dieser Haltung der Blick gerade der Deutschen von dem immer luftiger gewordenen Wolkenkuckucksheim des Idealismus – eines Idealismus, der nur zur „Bildung“ verpflichtet sollte – weg auf die Kräftefelder gelenkt wurde, die von den sich im Raum stoßenden Dingen gebildet werden, auf jenes Gewirr von Kraftlinien, das nur geordnet werden kann, wenn der Mensch dem Imperativ gehorcht, der da heißt: Bewähre dich durch konkretes Handeln in der geschichtlichen Wirklichkeit; andererseits, weil die Arbeiterbewegung Vertrauen in die eigene Kraft, in die eigene geschichtliche Selbsttätigkeit erlangte. Doch wurden diese Positiva teuer erkauft, brachte doch die Leugnung ethischer Antriebe und Willenskräfte – nota bene nicht im Tun der Individuen, aber im Vokabular der Kollektiva – Gefahren mit sich, die um so mehr hervortreten mußten, je mehr die politische Bewegung der Arbeiterschaft zu einem gestaltenden und seiner Funktion bewußten Faktor des politischen Geschehens wurde, nämlich die „Auflösung der gegebenen Haltepunkte des menschlichen Daseins“ (Jakob Hommes) – nicht in den Individuen, wiederhole ich, die der sozialistischen Bewegung anhängen, aber in der Ideologie und in der Lehre. Das ist der Punkt, an dem die philosophische Kritik am Marxismus in erster Linie eingesetzt hat.

Um diese Kritik wirksam zu formulieren, ist es nötig, ein wenig auf das Schicksal des wissenschaftlichen Werks von Karl Marx einzugehen. Es gilt als sein und Friedrich Engels' historisches Verdienst, dem Aufruf zur sozialistischen Neugestaltung der Welt eine wissenschaftliche Begründung gegeben zu haben. Die Formel vom „wissenschaftlichen Sozialismus“ hat vielen nach Erkenntnis dürstenden rechtschaffenen Arbeitern ungemein wohlgetan, weil sie ihrem Bedürfnis entgegenkam, eine wissenschaftlich fundierte Weltanschauung zu besitzen. Weil man seine ungebrochene Fortschrittsgläubigkeit wissenschaftlich bestätigt wissen wollte, wurde der Marxismus zur positivistischen Wissenschaft zurechnung gemacht. Man übersah dabei sowohl seine eschatologischen Elemente als auch, daß Marx nach seinen eigenen Worten weder jemals ein komplettes Wissenschaftssystem intendiert hat noch von einer ungetrübten Zuversicht in Fragen des geschichtlichen Fortschritts erfüllt war.

Die intensivste Wirkung Marxens ist naturgemäß nicht so sehr von seiner Lehre in ihrer reinen Form ausgegangen – wo geschehe das je! – als von den populären Umdeutungen, die bei jeder Massenrezeption von Sinndeutungen der Geschichte zu entstehen pflegen. Marx hätte zu allerletzt die Bezeichnung „wissenschaftlicher Sozialismus“ für sein Werk wegen des Verdienstes in Anspruch genommen, für alle Zeiten gültige Entwicklungsgesetze des gesellschaftlichen Lebens entdeckt zu haben. Gerade die von der klassischen Ökonomie seinerzeit behauptete Geltung ewiger, gleichsam mathematisch faßbarer Gesetzmäßigkeiten in Geschichte und Gesellschaft hat Marx immer wieder kritisiert. Das Verwerfen einer aus dem Hirn von Gesellschaftsreformatoren entsprungene sozialen Wissenschaft mit fertigen sozialen Gesetzen bezeichnet geradezu die Grenze, die Marx nach seinem eigenen Urteil vom utopischen Sozialismus trennt. Die Bezeichnung „wissenschaftlicher Sozialismus“ (die übrigens von Friedrich Engels in Umlauf gebracht wurde) hat nur dann einen Sinn, wenn sie nicht aus dem historischen Bezug herausgelöst wird, für den sie geprägt wurde.

Sie sollte in polemischer Weise klarstellen und auf den Begriff bringen, worin sich der Marxismus vom Frühsozialismus unterscheiden wollte. Der Frühsozialismus hatte für Marx und Engels utopischen Charakter. Ich zitiere Marx aus seinem Werk „Elend der Philosophie“: „Solange die Produktivkräfte noch im Schoße der Bourgeoisie selbst nicht genügend entwickelt sind, um die materiellen Bedingungen durchscheinend zu lassen, die notwendig sind zur Befreiung des Proletariats und zur Bildung einer neuen Gesellschaft, so lange sind diese Theoretiker nur Utopisten, die, um den Bedürfnissen der unterdrückten Klassen abzuhelfen, Systeme ausdenken und nach einer regenerierenden Wissenschaft suchen. Aber in dem Maße, wie die Geschichte vorschreitet und mit ihr der Kampf des Proletariats sich deutlicher abzeichnet, haben sie nicht mehr nötig, die Wissenschaft in ihrem Kopfe zu suchen; sie haben nur sich Rechenschaft abzulegen von dem, was sich vor ihren Augen abspielt und sich zum Organ desselben zu machen.“ Marx erhebt den Anspruch, seine Anschauung sei nichts als der Ausdruck des gegenwärtigen Zustandes der geschichtlichen Bewegungsgesetze und damit, gleich den erkannten Gesetzen der Physik, Voraussetzung für die technisch richtige, d. h. für ihn geschichtlich richtige, Bewältigung der von der jeweiligen Epoche aufgeworfenen Probleme. Darin sieht er seinen „wissenschaftlichen“ Sozialismus, und deshalb glaubt er, dieses Wort für seine Lehre in Anspruch nehmen zu können.

Doch Wissenschaft hin, Wissenschaft her, auch im Marxismus sind, wie in so mancher Wissenschaft, bedeutende utopische Elemente wirksam, allerdings mit dem Unterschied zum sog. utopischen Sozialismus, daß die marxistische Utopie nicht vor revolutionär sondern nach revolutionär ist. In seinem „Wege nach Utopia“ sagt Buber: „Der Punkt, an dem bei Marx die utopisierte Apokalyptik aufbricht und alle ökonomisch-wissenschaftliche Topik in reine Utopik umschlägt, ist die Wandlung aller Dinge nach der sozialen Revolution“. Was Marx nach der sozialen Revolution erwartet, nämlich das Absterben des Staates: „Der Sprung der

Menschheit aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit“ entbehrt trotz oder gerade wegen der dialektischen und so stoßkräftigen Durchführung der Gedankenlinie jeder Möglichkeit einer empirisch vollziehbaren Verifikation. Nicht zufällig hat Marx konkrete Verlautbarungen über den Zustand nach der sozialen Revolution vermieden und den erwarteten Wandel aller Dinge im Dunkel gelassen, weil eben damit die Grenzen wissenschaftlicher Forschung überschritten und die Bereiche der prophetischen Schau betreten worden wären. Marx glaubte, so den Unterschied seiner Lehre zum utopischen Sozialismus zu betonen und zu einer beweisbaren und bewiesenen Sache gemacht zu haben, während er durch dieses Verhalten nur das Utopische des eigenen Denkens zu verhüllen bemüht war. Das radikale, die Geschichte bewirkende und nur vor ihr zu rechtfertigende Auf-sich-gestelltsein des Menschen, darin der Marxismus alle gegebenen Haltepunkte des menschlichen Daseins aufgelöst hat, feiert im Bilde der nachrevolutionären Utopie seine höchsten Triumphe, setzt doch der mit der sozialen Revolution verknüpfte Wandel aller Dinge „eine innerlichste Änderung der menschlichen Natur“ voraus, die schlechthin unvorstellbar ist.

Übrigens findet die marxistische Utopie strukturell sowohl in dem apokalyptischen Geschichtsbild der altchristlichen Eschatologie als in gewissen Vorstellungen der Propheten deutliche Entsprechungen, wieweil beide der Substanz nach naturgemäß in einem ausschließenden Gegensatz zueinander stehen. Ich spreche hier nur vom Strukturellen. Auch der Marxismus kennt eine Erbsünde: die Aufspaltung der ursprünglich klassenlosen, noch nicht zum Sklaven des differenzierenden Privateigentums und der Technik um ihrer selbst willen gewordenen Gesellschaft. Er kennt ein jüngstes Gericht: die Weltrevolution, und er kennt das Millennium die klassenlose Gesellschaft des Sozialismus, in der die Selbstentfremdung des Menschen mitsamt seiner Entfremdung von der Natur aufgehoben sein wird, jenes dritte Reich des Tyconius, des Joachim von Floris, in dem es keine Gewalt, keinen Staat, keinen

Zwang der Notwendigkeit mehr geben wird. Auch bei Marx stellt sich wie bei Augustinus der Mensch in der Geschichte und durch die Geschichte dar. Von ihrem Gesetz, dem Gesetz des Aeon, ist er gezeichnet und nicht von einem ontologischen Naturrecht. Auch bei Marx ist die Geschichte kein übergangsloser Ablauf, sondern sie vollzieht sich in Epochen, die nicht a u s einander folgen, sondern a u f einander folgen und deren Gesetz jeweils durch einen besonderen, vorbestimmten Vollstrecker vollzogen werden muß. Was ihren Ablauf bestimmt, ist bei Augustinus die Lex aeterna, Gottes dem Menschen in den heiligen Schriften geoffenbarter Rat-schluß, den der Mensch nicht umstürzen kann – bei Marx ist es die unstürzbare Dialektik des geschichtlichen Prozesses selbst. Die Offenbarungsschrift, in der dies alles zu lesen steht, sind für ihn die Hieroglyphen, die uns der Wandel des Menschen durch die Zeit gleichsam als rückwärts und vorwärts weisende Spuren seiner Schritte hinterlassen hat. Freilich fehlt ein Golgatha und fehlt ein Ostern – wenn anders man nicht den Abstieg des Menschen in die Hölle des Proletariats und seine Auferstehung als einen seiner Vollstrecker- und Heilsbringermission bewußten Klassenkämpfer an diesen „heilsgeschichtlichen Ort“ setzen will.

Der sogenannte historische Materialismus, besagt, daß – erstens – der Klassenkampf den wesentlichen Inhalt der Geschichte bilde, daß – zweitens – in der Gegenwart die Klassenkämpfe in ein Stadium getreten seien, wo sich die ausgebeutete Klasse nicht befreien kann, ohne zugleich die ganze Gesellschaft ein für allemal von der Ausbeutung zu befreien, daß – drittens – mit dem Sieg des Proletariats alle Bedingungen für die Organisation der Gesellschaft in Klassen aufgehoben würden und eine Assoziation Wirklichkeit werde, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist (wie es im Kommunistischen Manifest heißt). Keiner hat in der neueren Zeit stärker und reiner als Marx die Geschichte auf das Zeitalter der Entscheidung zukommen sehen und verkündet, daß die Rolle des Emanzipators der Gesellschaft im Laufe der Entwicklung in

dramatischer Bewegung an die verschiedenen Klassen übergeht, bis sie schließlich bei der Klasse anlangt, die nicht bloß einen Teil der Gesellschaft, sondern die ganze Gesellschaft, die Ausbeuter ebenso wie die Ausgebeuteten, in Freiheit setzt. Der Eintritt in die verschiedenen Phasen der geschichtlichen Entwicklung ist dabei das Werk der inneren Dialektik des Produktionsprozesses, nicht eine freie Entscheidung des Menschen. Der Mensch wird zum Handeln durch die Ökonomie aufgerufen, von der aus erst die Richtung menschlichen Handelns durchsichtig wird, und die Ökonomie kennt kein Erbarmen, so wenig wie die Natur. Daß der historische Materialismus, der noch um die Jahrhundertwende von vielen Sozialisten wie eine Religion geglaubt wurde, absolute Gültigkeit habe, ist schon lange widerlegt. Man hat erkannt, daß die Klassensituation und die ökonomischen Faktoren zwar viel bedeuten, daß sie aber nicht alles sind, was Geschichte macht und menschliche Wirklichkeit wird. Wir haben gerade in der jüngsten Vergangenheit wieder erfahren, daß reine Willenselemente die Welt geschichtlich ganz anders zu gestalten vermögen, als es die Lehre des historischen Materialismus wahrhaben will. Und ich möchte für meinen Teil behaupten, daß die tödlich lähmende Bedrohung der ganzen menschlichen Existenz durch einen möglichen nuklearen Krieg allein von einer Revolution der Denkungsart, von der Ausbreitung eines neuen, in der Freiheit der menschlichen Entscheidung begründeten Ethos unter all denen, die die Führung der Dinge bestimmen, gebannt werden kann.

Der freiheitliche Sozialismus

Die Besinnung auf die gegebenen Haltepunkte des menschlichen Daseins, die schon lange vorbereitet war, hat sich im freiheitlichen Sozialismus endgültig durchgesetzt. Von dem Marxismus der Ursprungszeit, von seinen Aussagen und Voraussagen ist, was den Inhalt anlangt – nicht sehr viel übrig geblieben. Zunächst einmal hat die Arbeiterschaft das Leben in der Spannung der Endzeiterwartung nicht über mehrere Generationen hinaus zu ertragen vermocht – ein ganz natürlicher Vorgang, der anderswo genug Parallelen hat. Dann hat das apokalyptische Geschichtsbild auf die Dauer dem bequemeren und sinnfälligeren Evolutionsgedanken gegenüber nicht standzuhalten vermocht. Anstatt Geschichte als Abfolge von im dialektischen Umschlag einander scharf und grell gegenüberstehenden Epochen zu sehen, begann man, die geschichtliche Zeit als einen fließenden Ablauf einander nach dem einfachen Gesetz von Ursache und Wirkung bedingender Zustände zu betrachten. Dabei wurde es dem Einsichtigen immer deutlicher, daß neben den Klassenkämpfen – und manchmal über ihnen – Ideen und religiöse Impulse neben bloßem Machtwillen ganze geschichtliche Epochen geprägt und bewegt haben. Damit bekam die Lehre vom realen Unterbau und dem ideologischen Überbau einen völlig neuen Charakter. Auf manchen Gebieten kann man fast von einer kopernikanischen Umkehrung sprechen. Es wurde deutlich, daß auch die beste Analyse ökonomischer, sozialer und politischer Zustände dem Menschen noch nicht zu sagen vermag, wie er reagieren soll. Das Wissen um das, was ist, ist noch kein Wissen um das, was man soll. Dieses Wissen vermag nur eine ethische Norm oder dem Gläubigen die religiöse Offenbarung zu geben.

An die Stelle der Theorie von der sich selber dem sozialistischen Zustand zuentwickelnden Wirtschaft ist voluntaristische und pragmatische Wirtschaftspolitik getreten. Nicht mehr das ganze Gebäude der Volkswirtschaft soll umgestülpt werden, weil nur dann dem Menschen der Raum gegeben werden könne, den er braucht –

es muß das Sozialprodukt gerechter verteilt, Mißbrauch wirtschaftlicher Macht unmöglich und die Arbeiterschaft zum mitbestimmenden Faktor des Wirtschaftsprozesses gemacht werden. Die Vollbeschäftigung als Dauerzustand und gleiche Chancen für alle in der Nutzung ihrer Begabungen wurden besonders anzustrebende Ziele; das kulturelle Postulat trat gegenüber dem ökonomischen und dem quantitativen in den Vordergrund.

Das Verhältnis zum Staat

Schließlich ist auch ein anderes Verhältnis zum Staat entstanden. Da bei Marx der Staat ja eigentlich keinen Selbstwert hat, da er nur ein Herrschaftsinstrument der Ausbeuterklasse ist und nach Herstellung der klassenlosen Gesellschaft absterben muß, konnte ein marxistischer Sozialist dem Staat nur den Rücken kehren, bestenfalls dazu beitragen, ihn zu schwächen und außerstande zu setzen, den Willen der Ausbeuterklasse vollkommen zu verwirklichen. Diese Auffassung vom Staat erfuhr einen Wandel, nachdem die Sozialdemokratischen Parteien in allen Ländern, vor allem nach dem ersten Weltkrieg, politische Verantwortung zu übernehmen hatten. Von diesem Augenblick an blieb diesen Parteien nichts anderes übrig, als den Staat zumindest als notwendiges Übel zu bejahen und das Wohl aller Schichten der Bevölkerung wahrzunehmen, nicht nur das Wohl der Arbeiterschaft. Aus dem notwendigen Übel wurde dann eine moralische Forderung. Mit diesen Wandlungen hat der Sozialismus viel von seinem begeisterten Aufruf verloren. Sozialist sein heißt nun nicht mehr Ritter in dem ewigen Krieg der beiden Fähnlein – „los dos bänderas“ – zu sein, aber der Sozialismus ist lebensnah geworden, politischer und demokratischer.

Es ist das Verdienst Lassalles gewesen, einem vertieften Verständnis der geschichtlichen Funktionen des parlamentarisch-demokratischen Staates, die in der Industriegesellschaft vorhandenen Klassengegensätze auszugleichen und zu versöhnen, die Bahn gebrochen zu haben. Und wo sich das Prinzip wandelt, wandelt sich

nach einem Wort Hegels auch der Inhalt. Es ist eine merkwürdige Ironie der Geschichte, daß die Ideen Lassalles desto nachhaltiger und tiefer auf die politische Praxis der deutschen Sozialdemokratie gewirkt haben, je mehr sich die Partei – besonders auf dem Erfurter Parteitag 1891 – ideologisch von den Anschauungen Lassalles offiziell losgesagt hat! Während der Marxismus schon in den Jahren nach der Jahrhundertwende für die deutschen Sozialdemokraten – mit Ausnahme einiger Gruppen von Intellektuellen – wesentlich zum Arsenal überlieferter Thesen wurde, deren emotionaler Appell immer mehr in einen heillosen Widerspruch zur Praxis geriet, hat der Lassalleanismus gleichsam unterirdisch die konkreten politischen Vorstellungen der Sozialdemokratie in dem Maße zunehmend befruchtet, wie die Arbeiterbewegung durch die parlamentarischen Erfolge in eine politische Verantwortung gegenüber der Gesamtgesellschaft hineinwuchs. Der Boden, auf dem die Ideen Lassalles am frühesten Früchte trugen, war die Politik in den Ländern – ich nenne hier Namen wie von Vollmar und Auer – und in den Gemeinden, aber auch die Praxis der Gewerkschaften. Dort stellte man die Alltagsorgen des Menschen in den Mittelpunkt der Tätigkeit und neigte darum von vornherein zur Vornahme einer realistischen Abschreibung auf überspannte Revolutionserwartungen gewisser Theoretiker. Was von den Erfahrungen der Gewerkschaftenpraxis zu allererst widerlegt wurde, war die liebgewordene Illusion vom Proletarier, dem alle heldenhaften Züge und alle revolutionäre Spontanität eigen sein sollten, die zum Vollzug der historischen Mission der Menschheitsbefreiung unentbehrlich erschienen. Schon von ihrer Zielsetzung her konnten die Gewerkschaften (und die Parteien dort, wo sie Verantwortung trugen), den lebendigen Einzelmenschen nicht mit dem Gattungsbegriff Proletarier identifizieren. Sie sahen in den Arbeitern weniger Heroen eines Geschichtsdramas als Menschen aus Fleisch und Blut mit allen Tugenden und Fehlern, Begierden und Unzulänglichkeiten, die sowohl in der Menschennatur selbst als auch in den Einwirkungen der gesellschaftlichen Umwelt begründet sind. Diese

realistischere Einstellung hat als ein mächtiges Regulativ gewirkt, indem nämlich die von den Gewerkschaften propagierte und durchgesetzte Demokratisierung der Betriebsdisziplin durch Vertrauensleute, Betriebsräte usw. sowie die Erweiterung des Mitbestimmungsrechts der Werksangehörigen wirksamer die alte gesellschaftliche Ordnung verändert hat, als es die alten Klassenkampfparolen der alten Zeit vermocht hätten. Man weiß, wie sehr Lenin gegen diese Wirkung der Gewerkschaften gewettert hat; ihren Sozialismus nannte er verächtlich „Trade-Unionismus“.

Welche Welt die Ideen Lassalles von den Anschauungen Marxtens trennt, zeigt sich aber am deutlichsten in der Auffassung vom Staat, obwohl gerade hier auch der Ausgang des Denkens beider Männer von der Philosophie Hegels sehr klar wird. Im Gegensatz zu Marx sieht Lassalle – wie Hegel – im Staat eine sittliche Substanz am Werk. Der Staat hat einen Wert in sich und ist nicht bloß Objekt der sozialen Kämpfe, ja Lassalle erwartet vom Staat geradezu die Verwirklichung des Sinnes der Geschichte. Ich zitiere aus „Das Arbeitsprogramm vom 12. April 1862“: „Die Geschichte ist ein Kampf mit der Natur; mit dem Elend, der Unwissenheit, der Armut, der Machtlosigkeit und somit der Unfreiheit aller Art, in der wir uns befanden, als das Menschengeschlecht am Anfang der Geschichte auftrat. Die fortschreitende Besiegung der Machtlosigkeit –, das ist die Entwicklung der Freiheit, welche die Geschichte darstellt. Der Staat ist es, welcher die Funktion hat, diese Entwicklung der Freiheit, diese Entwicklung des Menschengeschlechts zur Freiheit zu vollbringen. Der Zweck des Staates ist somit der, das menschliche Wesen zur positiven Entfaltung und fortschreitenden Entwicklung zu bringen, mit anderen Worten: die menschliche Bestimmung, d. h. die Kultur, derer das Menschengeschlecht fähig ist, zum wirklichen Dasein zu gestalten; er ist die Erziehung und Entwicklung des Menschengeschlechts zur Freiheit.“ Allerdings hat Lassalle die Erziehung des Menschengeschlechts zur Freiheit nicht vom Obrigkeitsstaat seiner Zeit erwartet, dessen wahren Charakter, dessen

eigentliche Mächte, wie sie hinter den äußeren Verfassungsfassaden wirksam sind, er klar durchschaut hat. Sie kennen die großartige Rede über die Verfassung Preußens und die dort aufgestellte These, daß die wirkliche Verfassung eines Landes nur in den realen tatsächlichen Machtverhältnissen liege, die in einem Land bestehen. Erst wenn das Prinzip der untersten Klassen zum herrschenden Prinzip des Staates und der Gesellschaft geworden ist, d. h. wenn der Staat mit der Einführung des allgemeinen, gleichen und direkten Wahlrechts unter die demokratische Kontrolle der Gesamtgesellschaft kommt, könne der Staat mit freier Lust und vollkommener Konsequenz – ich zitiere – „einen Aufschwung des Geistes, die Entwicklung einer Summe von Glück, Bildung, Wohlsein und Freiheit herbeiführen, wie sie ohne Beispiel dasteht in der Weltgeschichte und gegen welche selbst die gerühmtesten Zustände in früheren Zeiten in ein verblässendes Schattenbild zurücktreten“. Der Staat soll mit ordnender Hand eingreifen, auch in die Marktwirtschaft; doch es gilt nicht die Freiheit des Wirtschaftslebens abzuschaffen, sondern die Freiheit vor den Bedrohungen zu schützen, die notwendig aus dem bloßen Spiel der freien Kräfte entstehen, und es gilt nicht, das private Eigentum zu liquidieren, sondern überhaupt erst das Recht jedes Einzelnen auf Eigentum zu verwirklichen.

Das Bekenntnis zur Demokratie

Alles dies soll auf demokratischem Weg Gestalt finden und soll zur gestaltenden Kraft der politischen und gesellschaftlichen Demokratie werden. Das Bekenntnis zur Demokratie als einer optimalen politischen Endform ist heute in der deutschen Sozialdemokratie unbestritten, und man kann mit Recht behaupten, daß die Einheitlichkeit der sozialistischen Bewegung in Deutschland auch auf der Überzeugung beruht, daß das sozialistische Wollen, d. h. die Befreiung des Menschen aus der Objektsituation am zweckmäßigsten und ehrlichsten in die Tat umgesetzt werden kann, wenn die Sozialisten dabei den Weg der Demokratie, d. h. der Verstärkung aller Glieder des Volkes untereinander gehen.

Es hat Leute gegeben – auch in der Sozialdemokratischen Partei –, die noch in der Weimarer Zeit gemeint haben, Demokratie sei nur ein Mittel, um den Sozialismus zu erreichen, aber kein Selbstwert. Sie nahmen die Demokratie utilitaristisch. Es waren nicht viele, aber ihre Stimmen tönten manchmal recht laut, und die Gefährlichkeit einer solchen utilitaristischen Denkweise liegt auf der Hand. Wenn die Demokratie nur ein Mittel zur Verwirklichung des Sozialismus sein soll, so ergibt sich das letzte Werturteil über dieses Mittel aus seiner Tauglichkeit, der Arbeiterschaft die politische Macht zu verschaffen. Aber zu welchen Konsequenzen dieser Utilitarismus gerade in der Auseinandersetzung mit dem politischen Totalitarismus führt, hat Hendrik de Man schon 1926 überzeugend dargelegt. Er schreibt: „Wenn die Demokratie in den Ländern, wo die Industriearbeiterschaft eine Mehrheit der Bevölkerung ausmacht, nur ein Mittel ist, um dieser Mehrheit mit Hilfe des gleichen Wahlrechtes zur Staatsgewalt zu verhelfen, dann ist in den Ländern, wo das Proletariat keine Mehrheit bildet, jedes andere Mittel – Militäraufstand, Staatsstreich, Parteidiktatur – ebenso geeignet, sofern es damit nur die Macht zu erobern und zu behaupten vermag. Dann ist schließlich der einzige Vorwurf, den die Sozialdemokratie dem russischen Kommunismus machen kann.

der, daß er eine Taktik, die in den besonderen Verhältnissen Ost-europas begründet ist, auch auf Länder übertragen möchte, wo die Machteroberung durch das demokratische Wahlrecht möglich ist.“ Was hier über das bloß utilitaristische Bekenntnis zur Demokratie gesagt wird, gilt natürlich auch auf anderen Feldern als auf dem Feld, von dem ich hier gesprochen habe. Die Erfahrungen aus der Zeit des nationalsozialistischen Regimes, noch mehr aber die erschütternde Bekanntschaft mit dem sowjetischen Totalitarismus und seinen Praktiken, haben nach dem 2. Weltkrieg endgültig in den Reihen der Sozialdemokratie der Erkenntnis zum Durchbruch verholfen, daß Demokratie und Sozialismus nicht zufällig nebeneinander herlaufen, sondern im tiefsten Grunde sich gegenseitig bedingen. Die Methoden des sowjetischen Totalitarismus, der anstelle der versprochenen Aufhebung der Klassen den unterdrückten Völkern die schrankenlose Klassenherrschaft einer Minorität von Funktionären und Managern beschert hat, der anstelle der verkündeten Aufhebung des Staates eine in ihrer Macht bisher unbekannte und unvorstellbare Staatsgewalt errichtet hat, der anstelle der von ihm bekämpften wirtschaftlichen Ausbeutung durch den Kapitalismus in seinem Machtbereich die Ausbeutung der menschlichen Arbeitskraft durch ein ausgeklügeltes Normen- und Anreizsystem verewigt hat, haben seit ihrem vollen Bekanntwerden nach dem 2. Weltkrieg auch dort, wo die theoretische und pragmatische Einsicht noch nicht vorangegangen war, für einen ebenso raschen wie radikalen Abbau aller mit der Menschen-natur schlechterdings unvereinbaren Illusionen gesorgt, die sich auf den gründlichen Wandel aller geschichtlichen Dinge nach der immer wieder verschobenen sozialen Revolution bezogen.

Kirche und Sozialdemokratie

In keinem Programmpunkt wird dieser Wandel des freiheitlichen Sozialismus deutlicher sichtbar als in der Einstellung zur Religion und den Kirchen. Bei Marx heißt es einmal, Religion sei Opium für das Volk, weil sie durch ihre Jenseitströstungen den Proletariat der Klassenlage vergessen lasse und damit seine revolutionären Energien lähme. Früher haben viele Sozialisten, gerade in Deutschland, daraus die Folgerung gezogen, daß es sich für den klassenbewußten Arbeiter gehöre, die Religion wenn nicht zu bekämpfen, so doch mindestens aus seinem Leben zu verbannen. Sie kennen das Wort Bebels, daß Sozialismus und Christentum sich zueinander verhielten wie Feuer und Wasser. Viele alte Sozialisten verließen die Kirche – nicht, weil sie sich aus dogmatisch-rationalistischen Gründen gedrängt fühlten, das Christentum aufzugeben (es gab auch solche), die meisten taten es als Antwort darauf, daß man sie im Namen des Christentums in Acht und Bann tat, daß man im Namen des Christentums politische Machttüräger glaubte als legitim anerkennen zu sollen, deren Regime gerade-nwegs das Gegenteil der Bergpredigt war. So kam es zur Ablehnung und Ressentiments. Es war kein Wunder, daß viele darüber über-sahen, daß der Mensch in seiner Brust einen elementaren Drang nach religiöser Erfahrung trägt und daß bei uns in Europa dieser Drang für die überwiegende Anzahl der Menschen in den christ-lichen Kirchen gestillt wird. Der freiheitliche Sozialismus weiß dies heute. Er weiß auch, daß überzeugte Christen durch ihren Glauben nicht abgehalten worden sind, für die Sache des Sozi-alismus einzutreten, eines Sozialismus, der mehr ist als bloße Sozialpolitik. Auf der anderen Seite hat – so glauben wir, gesehen zu haben – die Kirche gelernt, daß sie nicht die Aufgabe hat, das Bestehende unter allen Umständen zu verteidigen, daß es nicht zum Lehramt und Hüteramt der Kirche gehört. Privilegien in ihren Schutz zu nehmen und eine bestimmte Gesellschaftsordnung für unantastbar zu erklären. Unter den genannten Bedingungen konnte es da und dort in Deutschland zu einer wachsenden Verständigung

zwischen der Kirche und dem freiheitlichen Sozialismus kommen. Schon unmittelbar nach der Jahrhundertwende wurde von einsichtsvollen Männern aus den Reihen der Sozialdemokratie – unter ihnen nenne ich nur einen so schöpferischen Geist wie den Pfarrer Blumhardt in Bad Boll – Vorbereitungsarbeit geleistet.

Die Stellung zum Privateigentum

Nicht minder eindeutig als in der Frage der Religion ist heute die Einstellung des freiheitlichen Sozialismus in Deutschland zum Privateigentum. Auch hier wurde der Sozialismus zunächst von der Marx'schen Argumentation in eine falsche Richtung gelenkt. Das Gefühl der Arbeiterschaft, ausgebeutet zu sein, beruht nicht so sehr – wie Marx annahm – auf dem Bewußtsein der Aacignung eines Mehrprodukts durch die Unternehmer, als vielmehr auf jenen psychologischen Tatsachen, die mit der vom Kapitalismus ständig auf höherer Stufenleiter reproduzierten Spannung zwischen Bedürfnis und Befriedigung sowie mit der unbefriedigten demokratischen Forderung nach gleichem Recht und gleichen Chancen für alle zusammenhängen. Was die sittliche Empörung gegen den Kapitalismus in erster Linie geweckt hat, war vor allem die angesichts der Ungleichheit in der Verteilung des Volkseinkommens provozierende Weigerung der Fabrikherren, in Krisenzeiten die herkömmlichen Fürsorgepflichten für ihre Betriebsangehörigen zu übernehmen und den für sie Arbeitenden das Recht auf ein Existenzminimum zu sichern. Die industrielle Reservearmee ist es gewesen, was am meisten die Empörung in den Arbeitern geweckt hat. Aber man hat das Wollen des Industriearbeiters gründlich mißverstanden, als man ihm die Tendenz unterstellte, zugunsten der uferlosen Vorstellung eines vergesellschafteten Besitzes auf privates Eigentum zu verzichten. Was der Arbeiter im Grunde will, ist nicht die Übertragung allen Eigentums an ein anonymes Kollektiv – eben die „Gesellschaft“ –, sondern er will mehr Eigentum des Einzelnen im Sinne von mehr Verfügungsrecht, das ihn unabhängig macht. Weil wir das wissen, haben wir schon unmittelbar nach dem 2. Weltkrieg in Denkschriften an die Militärregierung die Forderung nach Eigentumsbildung gerade der arbeitenden Schichten gestellt. Diesem Wollen liegt die richtige Vorstellung zugrunde, daß das Gefühl des Eigentums, das den Menschen an eine Sache bindet, dem menschlichen Leben einen besondern Wert und seelischen Gewinn verleiht. Wenn der Arbeiter

nicht jenen Eigentumsinstinkt hätte – der noch lange nicht mit dem Erwerbsbetrieb und dem Erwerbwillen zu verwechseln ist, wodurch der Kapitalist zum Sklaven seines Reichtums wird – so würde ihm das Motiv des Rechtsanspruchs der Produzenten auf die Produktionsmittel und auf den Arbeitsertrag fehlen, das den Klassenkampf erst über den bloßen Interessenschacher erhebt. Man hat oft den Arbeitern vorgeworfen, sie seien Materialisten, denn sie wollten ja mehr Lohn haben. Gewiß wollten sie mehr Lohn haben. Sie wollten aber in erster Linie darum mehr Lohn haben, um durch das Mehr sich den Raum schaffen zu können, in dem ein menschenwürdiges Leben möglich ist.

Diese Wandlung des freiheitlichen Sozialismus, die von der Forderung nach der Vergesellschaftung aller Produktionsmittel zur ausdrücklichen Bejahung einer Gesellschaftsordnung, die auf weiten Gebieten auf privatem Eigentum an Produktionsmitteln beruht, geführt hat, war zweifellos eine bedeutende und folgenreiche Wandlung in seiner Geschichte. Die Bejahung des Privateigentums hat aber auch für den heutigen Sozialismus eine Grenze, nämlich: die private Verfügungsgewalt über Sachen darf nicht in einem Sinn mißbraucht werden können, wodurch das Eigentumsrecht anderer oder die reale Freiheit der Willensentscheidung des Volkes beeinträchtigt wird. Der freiheitliche Sozialismus in Deutschland hat längst erkannt, daß die Gefahren für eine freie Gesellschaft nicht schlechterdings schon aus dem Privateigentum an den Produktionsmitteln selbst herkommen, sondern hauptsächlich aus der Unfähigkeit des modernen Menschen, die auf der Grundlage privaten Eigentums an den Produktionsmitteln entstandenen Machtzusammenballungen mit notwendig politischer Wirkung in der Gesellschaft schon in ihrem Ursprung zu erkennen und wirksam zu kontrollieren, ehe sie sich verderblich auswirken konnten, und sie gegebenenfalls durch einen echten Akt der Volkssouveränität wieder zur Auflösung zu bringen.

Demokratische Kontrolle

Den anonymen politischen Einfluß privater Machtzusammenballung zu brechen, hält der freiheitliche Sozialismus heute für eine seiner vordringlichsten Aufgaben. Wir glauben, daß dafür eine wirksame öffentliche Kontrolle des demokratischen Staates, etwa durch die Schaffung geeigneter Aufsichtsbehörden, so unerläßlich ist wie die Ausdehnung der gewerkschaftlichen Mitbestimmung auf zentrale Fragen der Betriebs- und Wirtschaftsführung. Wir verstehen darunter nicht Verstaatlichung. Ich für meinen Teil bin kein Anhänger eines Systems in dem der Arbeitgeber gleichzeitig der Polizeikommandant wäre. Es gibt eine Menge von Formen der Vergemeinschaft, die die Einflüßpotentiale in einer Weise aufgliedern, daß Mißbrauch von einer anderen Seite als der bisherigen mir so gut wie ausgeschlossen erscheint. Besonders wirksam erscheint uns heute eine straffe Koordinierung der staatlichen Wirtschaftspolitik hinsichtlich der Lenkung der volkswirtschaftlichen Kreditmittel und der öffentlichen Einnahmen und Ausgaben. Allerdings haben wir dabei unsere Auffassung nicht geändert, daß der sog. Marktautomatismus keine stetige krisenfreie Wirtschaftsentwicklung zu gewährleisten vermag und daß die wirtschaftenden Individuen keineswegs immer durch ihre egoistisch motivierten Handlungen – „ohne es zu beabsichtigen“ – das Interesse der ganzen Gesellschaft zu fördern, wie es die Doktrin des Wirtschaftsliberalismus von der berühmten „unsichtbaren Hand“ behauptet hat. Wir haben gerade in Deutschland die bittersten Erfahrungen machen müssen, daß die Wirtschaftsweise des Laissez faire nur solange – hier zitiere ich Professor Neumark – „mit freiheitlich-demokratischer Staatsverfassung korreliert, als die den breiten Massen stetige Beschäftigung und wachsenden Wohlstand garantiert, während sie andererseits aus sich heraus die Neigung zu totalitären Wirtschaftseingriffen und -kontrollen und so zur politischen Diktatur gebiert.“ Auf der Grundlage dieser Erfahrungen scheint es uns unerläßlich, daß durch marktkonforme Eingriffe der staatlichen Wirtschaftspolitik Übereinstimmung von

Individual- und Gesamtinteresse überall dort bewirkt wird, wo diese Übereinstimmung nicht automatisch vom Marktmechanismus besorgt wird. Solche Eingriffe haben nach unserer Auffassung innerhalb fester Rahmenbedingungen zu geschehen, um eine Entartung der Befugnisse, die der demokratischen Regierung im Interesse wirksamer Interventionen übertragen sind, in unkontrollierte Ermessensfreiheit, Willkür oder gar Diktatur auszuschließen. Daß nicht die Kartelle und anonyme private Wirtschaftsgruppen über die Gesamtwirtschaft disponieren, sondern daß diese Disposition der demokratische Staat trifft, das gehört mit zur Politik des freiheitlichen Sozialismus in Deutschland und in anderen europäischen Ländern.

Parlamentarische Demokratie

Alles dies aber ist nur möglich in einer parlamentarischen Demokratie; unsere Demokratie muß eine parlamentarische sein, keine plebiszitäre. Was das heißt und was das bedeutet, dafür will ich Ihnen zwei Beispiele geben. Auch Frankreich hat eine parlamentarisch-demokratische Verfassung, die 5. Republik, aber das Staatsoberhaupt hat die Gewohnheit, in kritischen Situationen sich am Parlament vorbei unmittelbar ans Volk zu wenden, über Fernsehen und Rundfunk. Viele finden das großartig demokratisch, ich empfinde das als eine Zerstörung der wahren Demokratie. Denn dann sagt das Volk: „Nun, dann wenden wir uns am Parlament und den Parteien vorbei unmittelbar an das Staatsoberhaupt“, dann fahren die Bauern ihre Traktoren zusammen und dann sagen die Leute der „Algérie française“: gehen wir auf die Straße! So entstehen bürgerkriegsähnliche Situationen, manchmal Bürgerkriege. Als Minister Erhard sich vor ein paar Tagen über Fernsehen und Rundfunk mit seinen Weh-Rufen unmittelbar an das Volk wandte, hat er genau mit dieser Praxis begonnen, die im Endresultat die Preisgabe des Prinzips der parlamentarischen Demokratie impliziert. Die Regierung hat das Volk zu informieren (leider informiert sie es bei uns viel zu wenig), aber der Ort, wo sie aufzutreten hat, ist das Parlament. Sie ist mit dem Parlament konfrontiert und nicht mit den Wählermassen. Im Parlament kann dann diskutiert werden über das, was die Regierung uns vorgestellt hat, das Für und das Wider und so bekommt der „Weh-Ruf“ politischen Gehalt, d. h. er kann rational durchdacht werden und vom Parlament aus kann über die Parteien die Diskussion geordnet ins Volk getragen werden. Ich sage nicht „gesteuert“, ich sage „geordnet“. Die Praxis, über Fernsehen und Rundfunk vor das Volk zu treten, vermag meist nicht politisches Handeln zu provozieren, sondern nur Stimmung zu erzeugen; Stimmungen aber sind das Schlechteste in der Politik, sie haben mehr Unglück gebracht als falsche Gedanken.



Parlamentarische Demokratie setzt voraus, daß man Staat und Gesellschaft als pluralistische Realität anerkennt, d. h. als Realitäten, in denen nicht nur eine Art zu denken und zu handeln erlaubt ist, sondern eine Vielheit von Denkart und Vorstellungsformen dem Nutzen des Ganzen dient. Das gibt die Freiheit, unsren Grundrechten über das Moralische hinaus einen politischen Charakter zu verleihen. Geistesfreiheit, Meinungsfreiheit, die Chancen, Meinungen zu verwirklichen, sind nicht nur um des Einzelnen willen gegeben, sondern weil wir wissen, daß man nur so zu einer vernünftigen, der Zeit gerechten Aussage über das, was im Staat zu geschehen hat, kommen kann. Wo man es anders haben will, muß man den Mut haben zu sagen: „es gibt eine Partei oder eine Gruppe, die die Wahrheit weiß. Allein diese Wahrheit ist durchzusetzen, denn alles andere ist Lüge und die Lüge darf man nicht erlauben! Also muß man jene, die anders denken, außerstande setzen, sich im Staate zu betätigen.

Und lassen Sie mich hier noch auf etwas Aktuelles kommen, wo ich von Pluralismus und Meinungsfreiheit handle. Man übersieht gelegentlich im Grundgesetz den Satz, daß der Einzelne nicht nur das Recht auf Meinungsfreiheit hat, sondern auch auf Informationsfreiheit, daß ihm also nichts vorenthalten werden darf, was er glaubt, zu seiner Information zu brauchen. Das ist etwas Neues in den Grundrechtskatalogen, und ich bin stolz darauf, daß wir Deutsche es als Erste eingeführt haben. Aber wenn man so etwas will, dann ist es ausgeschlossen, daß Massenmedien – wie man heute sagt – ausschließlich der Regierung zur Verfügung stehen, daß der Regierung ein Meinungsbildungsmonopol gegeben wird, mit dem sie die Vorstellungswelt der Bevölkerung zu manipulieren vermag. Deswegen hatte der Fernsehstreit eine weit über das aktuelle Petition vor dem Verfassungsgericht hinausgehende Bedeutung.

Wenn wir vom Fernsehstreit sprechen, kommen wir von selbst auch auf den Notstand und das Notstandsrecht. Für viele erscheint ein Notstandsgesetz überhaupt – ich sehe von seinem In-

halt ab – als eine Durchbrechung des rechtsstaatlichen Prinzips. Das ist ein großer Irrtum, denn es gibt Situationen, in denen man mit dem normalen Apparat von Gesetzgebung, Regierung und Verwaltung den Notwendigkeiten der Stunde nicht gerecht werden kann. Hier hat man dann die Wahl zwischen zwei Dingen: entweder jeder, der es gerade kann, tut, was er glaubt tun zu sollen, oder man schafft für diesen Fall Rechtsformen; dann kommt es darauf an, wie man diese Rechtsformen ausgestaltet. Es gibt keine Demokratie in der Welt, die kein Notstandsrecht hätte; wir sind die einzige bisher. Wir wußten genau, warum wir im Grundgesetz da noch kurz getreten haben: wir wollten uns durch den Notstand, den die Besatzungsmächte haben wollten, nicht die Hände binden lassen.

Entscheidend ist, daß der Notstand nicht ein Instrument in den Händen der Regierung allein ist, sondern daß das Parlament bestimmt, was „Notstand“ ist, und die Ausführung der Maßnahmen im „Notstand“ kontrollieren kann. Wenn es technisch nicht möglich sein sollte, daß das Parlament in seiner Vollzahl das tut, dann muß es ein geeigneter Ausschuß des Parlamentes tun. Wichtig ist weiter, daß die Durchführung des Notstands, die vollziehende Gewalt, nicht in die Hände der bewaffneten Macht gelegt wird, sondern in die Hand der Zivilgewalt. Weiter: der „Notstand“ darf nicht ausgerufen werden, wo Arbeitskämpfe ungemütliche Zustände schaffen; unter keinen Umständen darf die bewaffnete Macht im Arbeitskampf, bei Lohnstreitigkeiten und ähnlichen Dingen eingesetzt werden. Damit habe ich die wesentlichen Vorbedingungen aufgezählt, welche die Sozialdemokratische Partei stellt, wenn sie zu einem Notstandsgesetz ihr Ja geben soll; wohlverstanden, nur wenn wir Ja sagen – die Zweidrittelmehrheit ist nötig –, kann ein solches Gesetz beschlossen werden.

Friede durch Recht

Nun noch unser Verhältnis nach außen! Heute so gut wie je ist für uns unabdingbares Postulat, daß die Staatsmänner sich bemühen müssen, auf der Grundlage der Gerechtigkeit und des Rechtes der Völker auf Bestimmung ihrer selbst zu einer Friedensordnung zu kommen. Eine Friedensordnung à la Metternich, die von den Kanzleien und mit den Methoden, die dazu gehören, aufrecht erhalten wird, ist keine gerechte Friedensordnung und werden die Völker nicht ertragen. „Friede durch Recht“ ist das Aufgegebene, und zum Recht gehört das elementarste Recht der Menschen, zu bestimmen, wohin sie gehören wollen. Das bestimmt auch unsere Haltung zum Problem der Wiedervereinigung, das für uns nicht nur ein elementares Problem des brüderlichen Bewußtseins der Verbundenheit mit unseren Brüdern drüben ist, sondern ein Beitrag zur Schaffung einer festen und soliden Friedensordnung in der Welt. Wir erfüllen damit nicht nur ein nationales Anliegen, sondern etwas, auf das die Menschheit Anspruch hat. Denn eine bloß zurechtgestoppelte Ordnung ist kein tragfähiger Unterbau, kein Fundament, auf dem man eine Friedensordnung aufrichten könnte, die Dauer hat. Wenn ich sage „Friede durch Recht“, dann dürfen wir nicht vergessen, daß wir in einer Welt leben, in der es noch eine Gefährdung der Freiheit gibt, nicht nur von innen her, sondern auch von außen her. Ich brauche dazu nicht viel Worte zu verlieren. Früher konnte man noch sagen: „Es ist schließlich gleichgültig, wie die Fahne aussieht, die am Mast aufgezogen wird“; heute würde eine bestimmte Fahne all das auslöschen, was dieses Leben lebenswert macht. Und solange jene, die diese Fahne schwingen, Expansionsbedürfnisse haben, sind wir nicht „sicher“. Wir können es nicht einfach anderen Völkern überlassen, die Bürde der Sicherheit allein auf ihre Schultern zu nehmen. Die Nato-Verträge sind früher von uns nicht in sich selber bekämpft worden, sondern weil damals, wie wir glaubten, noch eine Chance bestand, durch ein anderes Verhalten die Sowjets zur Aufgabe ihres „Neins“ zur Wiedervereinigung zu bringen. Diese Chance ist viel-

leicht vertan worden, aber das ändert nichts an der Lage, wie sie heute ist. Die Frage, wer daran Schuld ist, daß wir keine Alternative mehr haben zu dem, was man Natopolitik nennt, werden die Historiker zu klären haben. Wir erfüllen die Verträge nicht nur, weil sie rechtsgültig abgeschlossen sind, sondern weil wir sie heute für notwendig halten. Das bedingt, daß man auch auf sich nehmen muß, was in diesen Verträgen als Verpflichtung niedergelegt ist. Das mögen recht unangenehme Dinge sein. Uns wäre es sehr viel lieber gewesen, statt allgemeiner Wehrpflicht eine Freiwilligenarmee zu haben, schon aus militärischen Gründen, weil wir es für sinnlos halten, ein Heer zu haben, bei dem die eine Hälfte die andere Hälfte ausbildet und damit praktisch nicht schlagfertig ist. Deswegen haben wir auch Ja zu den 18 Monaten gesagt, das sage ich denen, die eben Beifall geklatscht haben . . . Aber es gibt einige Dinge, die wir keinesfalls wollen, einmal: der Atomklub darf nicht vergrößert werden; zweitens: die Bundeswehr sollte auch keine taktischen Atomwaffen bekommen. Wenn man von den zwei Alternativen loskommen will: „Hände hoch“ oder „totaler Atomkrieg“, muß man eine Streitmacht haben, die mit konventionellen Waffen so gut ausgerüstet ist, daß sie imstande ist, einen Konflikt u. U. zu lokalisieren, ihn soweit einzugrenzen, daß es nicht zu einem Weltkrieg führen muß. Das ist der Grund, weswegen wir keine taktischen Atomwaffen in den Händen der Bundeswehr wollen, weswegen wir einen nicht atomar ausgerüsteten Teil der NATO-Streitkräfte wollen und meinen, wir sollten dazu gehören.

Schließlich glaube ich, daß es mit zu unserer Aufgabe gehört, darauf hinzuwirken, daß in den gefährlichen Zonen der Welt, Ostasien, Mitteleuropa, Deutschland, etwas wie eine Einigung der Mächte über eine politische Raumordnung erfolgen sollte. Solange das nicht geschieht, solange die Machtverhältnisse dort nicht geklärt sind, besteht wenig Aussicht, daß man auf dem dornigen Felde der Rüstungsbeschränkungsverhandlungen weiterkommt. Ohne eine Einigung über die Beschränkung der Rüstungen,

die voraussetzt, daß man sich über eine solche Raumordnung einigt, wird die Welt weiter in Angst und Schrecken leben müssen. Das ist auf die Dauer nicht zu ertragen. Obendrein ist eine solche Politik Voraussetzung für jede Chance einer Wiedervereinigung Deutschlands, auch heute noch.

Europa steht heute wieder oben auf der Tagesordnung. Wir Sozialdemokraten sind immer Europäer gewesen. Freilich haben wir vor zehn Jahren gegen die europäischen Verträge gestimmt – nicht weil wir schlechtere Europäer gewesen wären als jene, die dafür gestimmt haben, sondern weil wir der Meinung waren, es besteht nur eine Chance für die Wiedervereinigung, wenn wir Westdeutschland nicht fest und unlösbar in einen westlichen atlantischen Militärblock einzementieren. Aber heute, wo uns Chruschtschow eröffnet hat, daß er die Wiedervereinigung nicht will, ist das kein Argument mehr. Freilich möchten wir auch heute nicht, daß dieses „Europa“ uns den Blick nach Osten verstellt, denn da ist auch eine Welt! Ob sie uns gefällt oder nicht, wir müssen neben ihr leben, d. h. wir müssen mit ihr in Beziehungen stehen. Man kann schlechte Beziehungen haben; was nicht erlaubt ist, ist auf Beziehungen überhaupt zu verzichten. Ich möchte es sogar noch übersteigern und sagen: je unangenehmer mein Nachbar ist, um so nötiger ist es, daß ich einen Draht zu ihm habe.

Die Bildung des Menschen ist unser Ziel

Das letzte Ziel aber für uns und unsere Politik – und das ist impliziert, ist eingeschlossen in alles, was wir konkret wollen – ist der Mensch, die Bildung des Menschen zu sich selbst. Der Staat ist dafür verantwortlich, daß Einrichtungen geschaffen werden, die es den Menschen ermöglichen, was in ihnen an schöpferischen Kräften angelegt ist, voll zu entfalten. Ich meine damit nicht nur gleiche Chancen in der Ausbildung, das ist nur ein Teil der Aufgabe. Die eigentliche Aufgabe liegt darin, dem Menschen durch Schulen und andere Einrichtungen zu helfen, seine Persönlichkeit zur vollen Harmonie der in ihm angelegten Möglichkeiten auszuformen, denn dessen bedarf der Mensch, wenn er in dieser immer seelenloser werdenden mechanisierten Welt mit sich selber und mit dem Ort, an dem er im Gefüge der Gesellschaft steht, auch soll fertig werden können. Das ist eine Bildungsfrage, die vielleicht heute weniger in den normalen Schulen zu lösen ist, als in den Einrichtungen der Erwachsenenbildung. Wie sie aber auch gelöst werden mag, sie muß gelöst werden, sonst wird die zweite industrielle Revolution mit ihrer immer größer werdenden Zahl von freien Arbeitstagen kein Segen werden, sondern ein Fluch. Nur wenn der Mensch in den Stand gesetzt wird, aus leerer Zeit erfüllte zu machen, hat es einen Sinn, die Arbeitszeit zu verkürzen. Entscheidend wird sein, daß wir jedem, der das Zeug dazu hat, etwas Gutes zu lernen und dieses Gelernte in eigene Leistungen umzusetzen, eine Chance geben, es zu tun. Mit anderen Worten: Wir müssen einen großen Stipendienfonds schaffen, wobei die Stipendien verdient werden müssen und nicht etwa aus Gefälligkeit gewährt werden dürfen. Es gehen in unsere Universitäten eine ganze Menge junger Leute, die eigentlich nicht dahin gehören und die nur Platz wegnehmen (die Väter können es bezahlen), deswegen fehlen für eine ganze Reihe von jungen Leuten (die hingehören, aber nicht dasein können, weil es die Väter nicht bezahlen können), die Plätze. Die Nation kann es sich aber nicht leisten, im heutigen Wettbewerb der Völker auf ein einziges Talent zu verzichten.

Meine lieben Freunde, auf diese Dinge arbeitet die Sozialdemokratie hin. Dies sind die Wege, die sie anbietet, um dem großen Ziel einer Welt näherzukommen, in welcher der Mensch in seiner Arbeit und nicht nur in der Abseitigkeit Lebensbejahung zu finden vermag, einer Welt, in der alle die gleichen Chancen haben sich zu entfalten, einer Welt, in der wir alle die Freiheit haben, unser Dasein selbst zu verantworten, einer Welt, aus der Not und Elend verbannt ist. Es gibt durchaus auch in der Armut die Möglichkeit ein würdiges Leben zu führen – unsere Großeltern haben das noch getan – aber es gibt keine Möglichkeit, im Elend Menschenwürde zu bewahren. Deshalb wollen wir eine Welt, in der das Recht, das mit uns geboren ist, die Lebensordnung regelt und nicht ein modernisiertes Biedermeier; eine Welt, die man akzeptieren kann, ohne auf Selbstachtung verzichten zu müssen; eine Welt, in der uns die Hoffnung erlaubt ist, daß die Völker miteinander an Menschheitsaufgaben arbeiten, statt sich im Doppelselbstmord zu vernichten; eine Welt, in der die immer weiter sich steigerrnde Macht über die Naturgewalten uns Hoffnung gibt, statt uns in unselige Angst zu werfen. Unser Ziel ist eine Welt, in der der Mensch weder vergesellschaftet noch verstaatlicht wird, sondern wo Staat und Gesellschaft vermenschlicht werden!