

BILDER UND STUDIEN
AUS DREI JAHRTAUSENDEN

EBERHARD GOTHEIN

ZUM
SIEBZIGSTEN GEBURTSTAG
ALS FESTGABE

DARGEBRACHT

VON

GEORG KARO / EDGAR SALIN / ALFRED
V. DOMASZEWSKI / HANS V. SCHUBERT /
PAUL CLEMEN / FRIEDRICH GUNDOLF /
FRIEDR. WOLTERS / HERMANN ONCKEN

*Institut für
Altertumskunde
Universität Berlin*



1947.2541

MÜNCHEN UND LEIPZIG
VERLAG VON DUNCKER & HUMBLOT

1925

Ab 478

Institut für
Kulturwissenschaften
Salzburg

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Die Gestaltung des delphischen Heiligtums. Von Georg Karo	1
Der „Sozialismus“ in Hellas. Von Edgar Salin.	15
Die philosophische Grundlage des Augusteischen Principates. Von Alfred v. Domaszewski	61
Bildung und Erziehung in frühchristlicher Zeit. Von Hans v. Schubert.	73
Bartolomeo Colleoni. Von Paul Clemen	107
Martin Opitz. Von Friedrich Gundolf	143
Zur inneren Entwicklung Rankes. Von Hermann Oncken.	197
Von der Herkunft und Bedeutung des Marxismus. Von Fried- rich Wolters	243

Alle Rechte vorbehalten.

Altenburg
Piorersche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

Von der Herkunft und Bedeutung
des Marxismus.

Von

Friedrich Wolters.

Einzelmensch und Gesellschaft, Sondereigentum und Gemeinbesitz in ihren Verhältnissen untereinander und zueinander: dieses große Kreuz von Fragegruppen bezeichnet mit seinen Schnittpunkten und seinen auseinanderfliehenden Linien den Kampf der inneren Kräfte, der unser öffentliches wie privates Leben erfüllt und um dessen Entfesselung oder Befriedung sich Wissenschaften und Bünde, Gesetzgeber und Parteien bewußt oder unbewußt mühen und sorgen. Daß eine Einheit verloren ging, in der jene immer bestehenden Gegensätze — Gegensätze im Denken, Gegenkräfte im Wirken — gebunden waren, d. h. in der ihr Verhältnis untereinander und zueinander nicht fraglich war, ist seit einem Jahrhundert mehr und mehr allen Denkenden und Handelnden deutlich geworden; daß eine neue Einheit zu suchen und wiederzugewinnen sei, in der sie wiederum gebunden wären, ist heute die Sehnsucht der Stillsten wie der Schrei der Lautesten geworden, und der Kampf der Denker und Politiker, der großen Staats- und Wirtschaftsgruppen entbrennt eben an der Wahl der Mittel und Wege zur Lösung dieser Aufgabe, an den vergeblichen Versuchen, die gestörten Verhältnisse der Grundkräfte herzustellen.

Denn die Einsicht in die Notwendigkeit einer neuen Ordnung, selbst die Erkenntnis der Ursachen der Verwirrung ist in dem Augenblicke nichts mehr nütze, wo die losgebundenen Gegenkräfte jede in ihrer Richtung weiterwachsen, wo sie nicht mehr dienende Glieder einer unbedingten Einheit, sondern leidenschaftliche Träger von Eigensüchten und Eigenvorteilen der sie vertretenden Einzelnen oder Gruppen werden: wo etwa der Einzelmensch die Freiheit von allen Verpflichtungen an ein Gesamt begehrt oder die Gesellschaft die unterschiedlose Einreihung aller Einzelnen und ausgleichende Vernichtung aller blut- und ortgebundenen Gemeinschaften fordert, wo etwa die Verfechter des Sondereigentums die rücksichtslose Ausdehnung und freie Verwertbarkeit aller Gemeinschaftskräfte für sich oder die Verfechter des Gemeinbesitzes die rücksichtslose Aufhebung und Vergesell-

schaftung alles Sondereigentums fordern. Je mehr die Bänder der ursprünglichen Einheit zerreißen, um so stärker werden diese eigensüchtigen Sondertriebe, und aus der erkannten Schädlichkeit ihrer Vereinzelung ist ebensowenig wie aus der Umkehrung einer der Wucherungen in ihr Gegenteil noch eine Rettung zu finden.

Wir sehen dieses Geschehen im Rahmen unserer europäischen Völkergeschichte schon zum zweiten Male vor sich gehen. Die untergehende Antike kannte die sophistische Vertretung der Willkür des Einzelnen wie die stoische Ausweitung und Ausgleichung der weltbürgerlichen Gesellschaft, die schroffste Ausformung des privaten Eigentumsrechtes in Rom wie die platonische Forderung des unbedingten staatlichen Gemeinbesitzes, und es gelang auch der Staatsgottheit und dem Reichsoikos der Imperatoren nicht mehr, den in diesen Sonderungen sich anzeigenden Zerfall der alten Welt aufzuhalten. Während sie noch vergeblich die übermächtig gewordenen Erwerbs- und Verzehrtriebe der Latifundienbesitzer und des Proletariats zu bändigen suchten, war die neue göttlich-geistige Einheit schon auf den Taubenfüßen der Gleichnisse aus dem Munde eines unbekanntem Nazareners in die Welt gekommen, war die christliche Gesellschaft schon gebildet worden, die allen Sonderkräften wieder Sinn, Maß und Geltung fest bestimmte. Als auch ihre Bänder sich nach anderthalb Jahrtausenden lockerten, traten unter gänzlich verwandelten Bedingungen von Mensch, Gemeinschaft und Habe dennoch die gleichen Sonderungen in Erscheinung, und seit Renaissance und Reformation wurden die modernen Gegenkräfte von Individualismus und Liberalismus, Kapitalismus und Kommunismus sogleich in ihren Wurzeln sichtbar, wenn auch noch völlig bedingt und gefärbt durch christliches Bild und Sitte: der Individualismus zunächst als Freiheit der Einzelseele im Verhältnis zu Gott, der Liberalismus als allgemeine ort- und zeitlose Christenheit, der Kapitalismus als göttliche Berufung des Menschen zu irdischem Tun und Verdienen, der Kommunismus als tausendjähriges Reich, als Wiederkunft paradiesischer Güter- und Weibergemeinschaft.

Es bedurfte noch mehrerer Jahrhunderte allmählichen Unterganges der alten Gesellschaftsformen, bis diese Sonderkräfte aus der christlichen Einheit, deren Zerfallsprodukte sie darstellen, sich

so weit gelöst, so weit vereinzelt hatten, daß sie auf dem neuen Boden der Weltlichkeit in neuen Menschenklassen zu feindlichen Gegnerschaften erwachsen, die unsere Zeit erfüllen. Es ist dabei für den Gesamtablauf des Vorganges wenig bedeutend, ob die Anfänge dieser Bewegungen sich am ehesten bei Schotten und Juden oder am deutlichsten bei friesischen und englischen Calvinern zeigten — deutsche Lutheraner, italienische, portugiesische und französische Katholiken haben nicht weniger Anteil daran gehabt oder bald gewonnen, und nur in dem Maße, wie die immer noch verpflichtende und beschränkende christliche Sitte entweder allmählich ausgeschaltet oder im Dienste des Weltlichen umgewandelt wurde, unterscheidet sich der Anteil der Völker und Religionsgruppen an den Sonderungen. Nur in einem unterschied sich Deutschland stets von den übrigen Ländern: Seine Denker und Neuerer trieben die Gegensätze in die letzten Zusammenhänge von Seele und Welt, öffneten die Klüfte stets bis in die letzte Tiefe, und während die anderen Völker in stetigen Umwandlungen oder lange vorbereiteten Revolutionen die äußeren Lebensformen der Gesellschaft dem veränderten Verhältnis der modernen Gegenkräfte zum Ganzen anglich, bewahrten die Deutschen am längsten die alten Formen, um dann plötzlich, fast eruptiv, vom äußersten Gedanken zur äußersten Tat zu springen — wie der Träumer unserer Märchen plötzlich zum befreienden Helden wird. So sprengte Luther, vom innersten Seelenkampfe sich jäh gegen Rom wendend, die Einheit der Kirche, so sprengte Marx, vom letzten Einheitsbilde der geistigen Welt in Hegel sich jäh gegen die materielle Wirklichkeit der modernen Gesellschaft wendend, die bürgerliche und proletarische Klasse Europas in scheinbar unversöhnliche Gegner auseinander. In beiden Fällen waren die auseinanderstrebenden Gegenkräfte schon längst in Erschütterungen und Umwandlungen wirksam geworden, aber durch Luther wie durch Marx traten sie in greifbare Erscheinung in großen Menschengruppen, die ausschließlich durch die bewußtgewordenen Gegensätze umrissen und in all ihrem Tun und Lassen durch die neue Gegnerschaft bestimmt wurden: es gab seit Luther erst glaubensbewußte Protestanten, es gab seit Marx erst klassenbewußte Proletarier, und in deren Ablehnungen und Forderungen wurden die

ganzen auseinandertreibenden Kräfte der christlichen oder der bürgerlichen Gesellschaft erst sichtbar.

In die Lebenszeit Luthers fällt bekanntlich das Auftreten der ersten modernen kommunistischen Utopien und Sekten wie der Beginn der deutlicheren Ausformung der modernen Staats-, Verkehrs- und Wirtschaftssysteme; aber die tiefe Verknüpfung der beiden Sprengformen des Protestantismus und Marxismus beschäftigt uns hier nicht weiter, als daß durch den einen die Fraglichkeit der Gegensätze von Einzelmensch und Gesellschaft, Sondereigentum und Gemeinbesitz vor allem ausgelöst, durch den anderen die Möglichkeit, ja Gewißheit ihrer Bindung in einer neuen Menschengemeinschaft behauptet wurde, deren Heraufführung durch den Träger dieser neuen Überzeugung, das Proletariat, die besitzlose Klasse der Arbeiter, geschehen soll. In der Annahme dieser Deutung seines geschichtlichen Daseins, im Marxismus also, begriff das Proletariat sich als eine einheitlich fühlende und einheitlich handelnde Masse, erlangte es das Bewußtsein einer mit einer ungeheueren Aufgabe betrauten Klasse. Dieses Bewußtwerden war der Abschluß eines jahrhundertelangen Prozesses, der mit den Bauernunruhen um die Wende des 15. und 16. Jahrhunderts begann, in den Gesellenbünden und Streikorganisationen der Manufakturarbeiter der folgenden Jahrhunderte dumpf und unterirdisch weiterlief und noch kurz vor dem Zusammenbruch des Ancien Régime zur fast schon erhellten Vorstellung einer proletarischen Einheit, nämlich eines Vierten Standes, gelangte. In eben den Jahrzehnten der Aufklärung, in denen der Dritte Stand sich denkend und kämpfend zur Bewußtheit seines Gegensatzes zu den oberen Ständen der Geistlichkeit und des Adels erhob und dabei aus dem Arsenal des Naturrechts sich die Prinzipien der Freiheit des Einzelmenschen und der Heiligkeit des Sondereigentums als stärkste Waffen im Kampfe um die seiner schon erreichten wirtschaftlichen Kraft entsprechende politische Macht schmiedete, holten andere Denker, die ihren Blick nicht auf den Reichtum der Besitzenden des dritten Standes, sondern auf die Armut und Leiden der Nichtbesitzenden richteten, aus dem gleichen Arsenal des Naturrechts die entgegengesetzten Prinzipien der Bindung und Pflichtung des Einzelmenschen in einer neuen, dem

ursprünglichen glücklichen Naturzustande entsprechenden Gesellschaft und der Rückführung des „ungerechten“ Sondereigentums in den Gemeinbesitz dieser Gesellschaft.

Im Gegensatz zu den humanistischen Utopien der vorangehenden Jahrhunderte, welche meist Wünsche nach einer phantastischen Ernennung der Gesamtgesellschaft widerspiegelten, richtete sich seit 1750 besonders in Frankreich die Aufmerksamkeit der sozialen Weltverbesserer, der Meslier, Morelly, Mably, Rétif de la Bretonne, Gosselin, Babœuf, Maréchal u. a. auf das Elend und die Armut der untersten Schichten des Volkes, denen sie selbst zum Teil entstammten, und sahen — ein Zeichen des inneren Bruches der christlichen Gesellschaft — ein grauenhaftes Unrecht in der Tatsache, daß der größte Teil der Menschheit dazu verdammt sei, in Abhängigkeit von einer kleinen Anzahl reicher Besitzer zu leben¹⁾. Das Bild, das man von diesem Abhängigkeitsverhältnis entwarf, trug schon alle Züge der späteren Verelendungstheorie an sich: Der Lohnarbeiter muß von seiner Hände Arbeit Weib und Kind ernähren; er muß von dem kleinen unsicheren Betrage Schneider, Arzt und Pfarrer bezahlen. Die Reichen, die ihm Arbeit geben, kümmern sich nicht um diese schweren und lastenden Ausgaben; im Gegenteil: nicht nur daß sie den Tagelöhner zwingen, sich alles von seinen 10—20 Sous Lohn zu beschaffen, sie benutzen sogar noch die Kleinheit des Lohnes selbst, um ihn noch weiter hinabzudrücken. „Je mehr der Arbeiter durch die Not bedrückt ist,“ schrieb Linguet 1767, „um so billiger verkauft er sich; je zwingender seine Notlage ist, um so weniger fruchtbringend ist seine Arbeit. Nach dem Grade seiner Schwäche regeln die Despoten den Entgelt, den sie ihm bieten. Je deutlicher sie sehen, wie er mehr und mehr in Schaffheit verkommt, um so mehr entziehen sie ihm alles, was ihn davor bewahren könnte, und Barbaren, wie sie sind, geben sie ihm nicht so viel, daß er sein Leben damit verlängern könnte, sondern nur gerade genug, um seinen Tod zu verzögern.“ So zwingt eben der ungenügende Lohn die Arbeiter, noch seiner Verminderung

¹⁾ Vgl. Näheres darüber in meiner Studie „Die Theorien der Bodenverteilung und des Bodenkommunismus des 18. Jahrhunderts“ in Studien über Agrarzustände und Agrarprobleme in Frankreich, Leipzig 1905.

zuzustimmen, und der von Tag zu Tag verminderte Wert seiner Dienste stürzt ihn in „Elend, hundertmal grausamer als die Sklaverei“. Aber selbst das war nicht einmal das Schlimmste, das man aus dem Mißverhältnis von ausschweifendem Überfluß und äußerster Entbehrung hervorgehen sah. Als das Furchtbarste an diesem Zustande hob man hervor, daß der Arme sich nicht daraus emporarbeiten könnte, ohne seine sittliche Rechtsschaffenheit zu verlieren, ja daß die Gesetze selbst den Bedürftigen hinderten, sich auch durch die angestrengteste Arbeit aus seinem Elend herauszuheben.

Die Forderungen nach Aufhebung dieses Elends, die zu den bürgerlichen Ansprüchen auf Gleichheit der Stände und des Rechtes die Ansprüche auf Gleichheit der Lebensbedingungen und auf Recht der Lebenserhaltung durch die Gesellschaft fügten, steigerten sich im Jahrzehnt vor der großen Revolution zu einer ätzenden Kritik der eben untergehenden feudalen wie der eben zum Siege schreitenden bürgerlichen Gesellschaft. Die Scheidung der Menschheit in zwei große Klassen, die Reichen und die Armen, die Besitzenden und die Nichtbesitzenden, wurde als die furchtbare, hinter allen politischen Rangstufen liegende Wirklichkeit scharf umrissen, die Zusammenballung vor allem des Bodenbesitzes in wenigen Händen und der wachsende Untergang der kleinen Besitzer betont, die Ausbeutung der Arbeiter durch die Eigentümer durch ein Wort des Kaisers von China charakterisiert: „Wenn es in unseren Staaten einen Mann gibt, der nicht die Erde bebaut, so muß es irgendeinen geben, der doppelt arbeitet, oder einen, dem Brot und Kleidung mangeln.“ Die Empörung endlich über das Jahrtausende alte Unrecht der Reichen gegen die Armen wurde dadurch zu einem Verbrechen an der ganzen geschichtlichen Menschheit gesteigert, daß eben die Armen, Schwachen und Bedürftigen als die wesentliche wertvollere Schicht der Gesellschaft erklärt, die Masse als „die Stärke, der produktive Grund aller Reichtümer und die unerschütterliche Stütze des Bestehenden“ dargestellt wurde, in deren Erhaltung der Hauptzweck der Gesellschaft liege. Und Babœuf schloß daraus schon 1787 mit äußerster Folgerichtigkeit, daß, wenn die Kräfte und Fähigkeiten der Menschen, wie man behauptete, ungleich seien, die Aufgabe

des wahren Gesellschaftsvertrages eben sei, den Menschen zu verbieten, von den ungerechten Naturgesetzen Gebrauch zu machen, und ihnen zu gebieten, alles mit dem Bruder zu teilen.

Die Vorschläge zur Aufhebung des bestehenden Elends enthielten in diesen Jahrzehnten im Keime schon fast alle im 19. Jahrhundert dann in großen Systemen ausgestalteten Pläne; sie gipfelten in den kurzen Fragen Babœufs an den Sekretär der Akademie von Arras: „Welcher Art wäre bei Zuhilfenahme der ganzen Summe augenblicklich erreichter Erkenntnisse der Zustand eines Volkes, dessen soziale Einrichtungen so beschaffen wären, daß unter seinen einzelnen Mitgliedern ohne Ausnahme die vollkommenste Gleichheit herrschen, daß der Boden, den es bewohnte, niemandem zu eigen, sondern allen gehören, daß endlich alles bis zu den Erzeugnissen aller Erwerbsarten gemeinsam sein würde? Würden solche Einrichtungen durch das Naturgesetz autorisiert sein? Wäre die Möglichkeit gegeben, daß eine solche Gesellschaft Bestand hätte, und daß auch die Mittel zu einer völlig gleichen Verteilung praktisch ausführbar wären?“ Babœuf glaubte diese Fragen, über die er selbst ausgebreitete Ideen bewahre, bejahend beantworten zu können, wenn man „die ganze Universalität der Gesellschaft“ der Reform unterwerfe, ja er glaubte die Zeit schon gekommen, in der „die gesunde Philosophie“ zum Heile der Menschen ihre glorreiche und ewige Herrschaft über den „Trümmern des Reiches unseliger Vorurteile, grausamen Fanatismus und gefährlichen Aberglaubens“ errichten könne, und hat bekanntlich für diesen Glauben ein Jahrzehnt später den Tod durch die Regierung des Direktoriums erlitten, als er „die Gesellschaft der Gleichen“ durch den Umsturz des bürgerlichen Staates verwirklichen wollte. Seine Enthauptung war das sinnbildliche Zeichen des unversöhnlichen Gegensatzes, der sich zwischen der bürgerlich-kapitalistischen und der proletarisch-kommunistischen Gesellschaft schon gebildet hatte, und der sich im 19. Jahrhundert von Jahr zu Jahr bis zum Durchbruch des Klassenbewußtseins des Proletariats im Marxismus steigern sollte.

Aber wie gesagt, noch bevor die Revolution das alte Regime zertrümmerte, wurde der Versuch gemacht, das Proletariat als unterste Schicht der Ständehierarchie auch in die politische Ver-

fassung einzugliedern, das Odium des Ausgestoßenseins aus der staatsbürgerlichen Gesellschaft von ihm zu nehmen und ihm eine Anteilnahme und Mitverantwortlichkeit am Gemeinwesen zu verbürgen, die ihm nach dem Zusammenbruch der Feudalherrschaft auch die Revolutionsregierungen nicht gaben und erst das allgemeine Wahlrecht der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gewährleistete.

Unter dem Datum des 25. April 1789, also kurz vor der Eröffnung der Generalstände, veröffentlichte Dufourny de Villiers eine „Beschwerdeschrift des Vierten Standes, d. h. des Standes der armen Arbeiter, der Schwachen und Bedürftigen“, mit dem Untertitel „Der geheiligte Stand der Unglücklichen oder philanthropischer Gedankenaustausch zwischen den Unglücklichen, den empfindsamen Seelen und den Generalständen, um das Recht zu erbitten, das allen Franzosen gehört, aber dessen sich dieser Stand noch nicht erfreut: unmittelbar Abgeordnete in die Ständeversammlung zu entsenden“. Schon diese Überschriften gaben der unterschiedlosen Masse des Proletariats einen Namen, bezeichneten deutlich seine Mitglieder und stellten seine politische Forderung auf. Um für diese geforderte Vertretung einen gesetzgeberischen Inhalt zu gewinnen, warb der Verfasser in der Schrift selbst für einen Plan, über ganz Frankreich hin eine Korrespondenz aller wohlgesinnten Menschen über die Leiden der Armen und Schwachen und die Mittel zu ihrer Heilung zu beginnen. In der Tat strömten ihm von allen Seiten Denkschriften und Erzählungen zu, und im Februar 1790 gründete er mit gleichgesinnten Männern in Paris den „Cercle Social“, der in seiner Zeitschrift „Bouche de fer“ die Leiden des unteren Volkes behandelte und durch seine sozialen, selbst kommunistischen Pläne früh den Unwillen der Regierung und auch der Nationalversammlung erregte. Dufourny de Villiers und Abbé Fauchet waren die Seele des Unternehmens, Condorcet, Bonneville, Chabrand, Athanase Auger u. a. ihre Mitarbeiter, und wenn dieser erste „soziale Kreis“ auch keinen langen Bestand hatte, so müssen wir in ihm doch die erste keimhaft schwache Bildung der großen Organisationen sehen, die erst das 19. Jahrhundert erwachsen sah, und zwar in jener eigentümlichen, auch hier schon versuchten Verbindung der bürgerlichen Intelligenz mit der Masse des Proletariats,

Obwohl Dufourny in der Beschwerdeschrift des Vierten Standes keine kommunistischen Ideen vertritt, atmet er doch ganz in der Luft jener Propheten einer neuen, auf den untersten Schichten des Volkes aufgebauten Gesellschaft. „Nur durch Zerstörung alles dessen,“ heißt es schon im Vorwort, „was bis zur Übersättigung den Stolz und die Begehrlichkeit der Großen und Reichen sättigt, und auf der anderen Seite durch Verteidigung der Schwächsten, Unterstützung der Ärmsten und Erhöhung der allgemeinen Wohlfahrt durch das Glück aller Einzelnen gewinnt man jene gesammelte Kraft, jene sittliche Macht, die allein furchtbar den Feinden Schrecken einflößt und den Frieden erhält.“ Er hofft, daß ein Vierter Stand den alten dreien hinzugefügt oder besser noch alle Stände verschmolzen und nur für die Steuerzahlung eine Einteilung vorgenommen würde in Arme, die nichts zu zahlen, Wohlhabende, die ein Zwanzigstel, Reiche, die das Zweieinhalbfache davon, Üppige, die das Fünffache, und Strotzende, die das Zehnfache zu zahlen hätten. Wenn Vernunft und Billigkeit in diesem Punkte nicht hinreichten, gäbe es eine unwiderstehliche Kraft, welche die Revolutionen hervorbringt: die der Notwendigkeit. Denn er bekämpft die Meinung seiner bürgerlichen Zeitgenossen, die Gesellschaft sei nur für die Erhaltung des Eigentums gebildet worden, um das Eigentum unter gemeinen Schutz zu stellen; die Gesellschaft ist nach seiner Meinung durch die Vereinigung der Schwachen gegen die Mächtigen gebildet worden, aber „nicht allein zur Bewahrung des Eigentums, selbst wenn man unter diesem Rechtsanspruch das Kostbarste von allen, die Freiheit, mitumfaßte, sondern vielmehr zur Bewahrung der Menschen als der Sachen: Es geschah, um das Eigentum derer, die nichts hatten, zu ergänzen; es geschah endlich, um die größte Stärke, das größte Glück der Gemeinschaft auf die Erhaltung der Kraft und das Glück jedes Einzelnen zu gründen. In der Tat hatte die mit der Politik verbündete Begehrlichkeit noch nicht jene Systeme ersonnen, nach denen Eigentum und Reichtum in der Hand eines kleinen Teiles der Gesellschaft eine so große Zahl von Individuen zur Stellung von „verfügbaren Leuten“ erniedrigt, zur Stellung solcher Menschen, die von der Gesellschaft im Stiche gelassen, durch das Elend gezwungen sind, alle ihre Zeit, alle ihre Kräfte, ihre Gesundheit

selbst für einen Lohn hinzugeben, der kaum das nötige Brot für ihre Ernährung darstellt.“

Nicht also die Erhaltung des Eigentums, sondern die Erhaltung der Schwachen und Bedürftigen war der wesentliche Zweck, die notwendige Bedingung der Gesellschaftsgründung; ihre Grundlage ist nicht das leibliche Wohlsein einiger weniger, sondern die sittliche Pflicht, die Brüderlichkeit aller Menschen. Von dem so erlangten humanen Standpunkte aus fragte Dufourny weiter: „Wenn es also bewiesen ist, wenn es klar ist, daß der Mächtige und der Reiche die Gesellschaft weniger nötig haben als der Arme, daß sich die Gesellschaft gerade für den Schwachen, den Armen, den Bedürftigen gebildet hat, und daß es eine der Grundklauseln des Gesellschaftsvertrages ist, alle ihre Mitglieder vor Hunger und Elend und ihrem Gefolge, dem Tode, zu schützen: so frage ich nicht nur, warum es so viele Unglückliche gibt, sondern warum sie nicht bei uns als Menschen, als Brüder, als Franzosen betrachtet werden?“

Warum diese ungeheuere Klasse der Tagelöhner, Lohnarbeiter und Ungelöhnten, auf die alle physischen Revolutionen, alle politischen Revolutionen drücken, diese Klasse, welche so viel Vorstellungen, und zwar die einzigen, die man mit dem allzu wahren, aber verachteten und verfehnten Worte Beschwerden benennen kann, zu machen hat: Warum sie gerade vom Schoße der Nation zurückgeworfen ist? Warum sie keine eigenen Vertreter hat? Warum dieser Stand, der in den Augen der Macht und Üppigkeit nur der letzte, der vierte der Stände ist, der aber in den Augen der Menschlichkeit, in den Augen der Tugend wie in den Augen der Religion der erste der Stände ist, der geheiligte Stand der Unglücklichen: Warum, frage ich, ist dieser Stand, der, ohne etwas zu besitzen, im Verhältnis mehr zahlt als alle anderen, der einzige, welcher gemäß den alten tyrannischen Bräuchen der unwissenden und barbarischen Jahrhunderte nicht zur Nationalversammlung berufen und gegen den die Verachtung, ich wage es zu sagen, gerade so groß ist wie die Ungerechtigkeit?“

Eine Vertretung des Vierten Standes durch den Dritten wird mit dem Einwand zurückgewiesen, daß dieser ebensowenig seine Rechte durch die beiden oberen Stände gewährleistet glaubte;

denn wie diese gegenüber dem Dritten durch die politische Macht, so sei das Bürgertum gegenüber dem Vierten Stande durch die wirtschaftliche Macht privilegiert: „Ich werde die Abgeordneten der Handelsstädte fragen, ob die Fabrikanten, welche ihren Gewinn (aus dem Unterschiede) zwischen dem Preis des Rohmaterials und dem Verkaufspreis ziehen, nicht ständig damit beschäftigt sind, den Lohn des Arbeiters zu drücken, seine Kraft, seinen Schweiß, seine Freuden, sein Elend und sein Leben in Rechnung zu setzen, und ob der Anteil, den sie an der Erhaltung dieses Zustandes haben, nicht unmittelbar den berechtigten Ansprüchen des Vierten Standes entgegengesetzt ist, deren Prüfung wenigstens ihr Edelmut auf sich nehmen sollte? Vergebens rühmt diese dem Handel hingeebene Menschenklasse die Vorteile, die sich daraus für die Nation ergeben; vergebens huldigt die Tagesmeinung diesem Blendbild als der Grundlage des öffentlichen Glückes: Es ist offenbar, daß die Gesellschaft nicht an Kraft, an Macht und vor allem nicht an Glück wachsen kann durch die Verelendung, durch die Bedrückung, die Knechtschaft und das Unglück einer sehr großen Anzahl ihrer Mitglieder.“

Man muß daher der Menge in den großen Städten, welche durch die verführerischen Trugschlüsse einiger Schriftsteller irregeleitet, durch den Glanz der im Handel erworbenen großen Vermögen geblendet ist, unaufhörlich ins Gedächtnis rufen, daß der Verbrauch nur mit dem Wohlstand der einzelnen Staatsbürger und mit der Bevölkerung wächst, die eine seiner Folgen ist; daß der Verbrauch der einzige Maßstab für Fabrikation und Handel ist; daß die Menge der Kaufleute nicht immer die allgemeine Wirkung des Wettbewerbs — Billigkeit und Güte der Waren — hervorruft, weil die vermehrten Kosten der Aufmachung, der Mieten usw. notwendig durch die Verbraucher bezahlt werden; daß die allzu große Neigung zum Handel eine Reihe von Klassen, eine Hierarchie von Kaufleuten in Groß- und Kleinhandel, von Krämern, Wiederverkäufern, Maklern, Straßenhändlern usw. einführt, und daß die Gewinne aller dieser überflüssigen Zwischenhände eine sehr beträchtliche Auflage für den Verbraucher sind; daß keineswegs aus dieser großen Zahl von Handeltreibenden ein Wetteifer folgt, um bei den Käufern durch gute Qualität (wie

man behauptet hat) den Vorzug zu erlangen, sondern daß im Gegenteil die Unersättlichkeit oder bedrängte Lage all dieser kleinen Händler sie treibt, bei ihren Einkäufen den sogenannten ‚Zugartikeln‘ den Vorzug zu geben, bei denen der äußere Schein in der geschicktesten Weise alle Fehler in der Qualität verbirgt, sei es an Haltbarkeit des Gewebes oder an Unveränderlichkeit der Maße, sei es an Echtheit der Farbe oder guter Verarbeitung der ursprünglichen Rohstoffe . . . Man muß auch den Nimbus der großen, im Handel erworbenen Vermögen zerstören, indem man die von ihrem Glanz geblendete Menge davon überzeugt, daß nichts der allgemeinen Wohlfahrt mehr entgegensteht als diese Häufung von Gütern auf eine kleine Anzahl von Köpfen; daß diese großen Vermögen fast immer das Ergebnis oder die Ursache einer Art von Monopol sind — — und daß sie von ebenso großer Gefahr für die politische Ordnung wie im Widerspruch mit der sittlichen Ordnung eine öffentliche Geißel bilden; daß die Gesellschaft endlich, da sie die Verteidigung und Erhaltung der Schwachen zum wahren Zwecke hat, die Reichen aber jenseit von Not und Sorge der großen Familie stehen, ein höheres Interesse als das des Handels hat: nämlich das der Unglücklichen, das der kleinsten Verbraucher! Man muß die Menge überzeugen, daß für sie, für die Armen aller Stände, die Gesetze vollkommen, unbeugsam, vorausschauend, schutzbietend sein müssen, daß vor allem für diese die ganze politische Gesellschaft in Tätigkeit, die ganze sittliche Gesellschaft in Sorge, in Wachsamkeit, in bewahrendem Eifer und großherzigem Bedenken sein soll.

Die Beschwerdeschriften des Dritten Standes oder seine Vorschläge, die mir vor Augen gekommen sind, sagen mit Weisheit, Adel, Freimut und Achtung die wesentlichen Punkte an, worauf die Grundgesetze aufbauen sollen, von denen man die Wiederherstellung und Festigung der öffentlichen Wohlfahrt erwartet. Aber keine hat mir den deutlich ausgedrückten Auftrag gezeigt, als unverrückbare Grundlage des allgemeinen Glückes Gesetze zu geben, die dem Zweck der Gesellschaft entsprächen: den Schutz, die Erhaltung der Schwachen, der letzten Klasse.“

Dufourny, der von sich selbst sagt, daß er seit langem eins geworden mit den Unglücklichen, aber nicht allein durch schwere

Schläge des Schicksals, sondern vor allem durch Einsicht in ihre Tugenden an ihr Los gebunden sei, der sich rühmt, der Verteidiger der „Canaille“ zu sein, wie entartete Wesen die Unseligen zu benennen und zu behandeln wagten, hoffte durch die Verteidigung des unzählbaren Standes der Unglücklichen gegen die Leiden, die ihn umlagerten, nicht nur die Menschlichkeit, sondern auch die Staatslenkung stark genug erschüttern zu können, damit Denker und Politiker die drei Ursachen ihrer Leiden, die leibliche, politische und sittliche, in ihrer Tiefe erforschten und erfaßten und nach dem Heilmittel zur Aufhebung dieser Ursachen des Elendes suchten; er hoffte, daß der französische Genius den unsterblichen Ruhm der Entdeckung einiger neuen sittlichen Grundlagen für eine besser aufgebaute Gesellschaft haben würde, und zwar einer solchen, in der das Eigentum, der Wohlstand und vor allem der Reichtum niemals auf dem Vergessen, auf der verbrecherischen Unterdrückung, auf der Not, dem Elend, dem Schmerze und dem Tode einer großen Schar von Menschen gegründet sind; einer solchen Gesellschaft, in der nicht so viele Unglückliche durch Fehler der Erziehung, Übermaß der Bedürftigkeit oder gar durch Verachtung einer ebenso ungerechten wie verderbten Gesellschaft dem Verbrechen in die Arme getrieben werden und jene Orte des Schreckens bevölkern müssen, aus denen Gewaltherrschaft, unbestrafte Mißbräuche und Schandtaten sich über die ganze Menschheit verbreiten.

Diese Hoffnung trog auf allen Gebieten: Die Gesellschaft des siegreichen revolutionären Bürgertums versagte sich dem Vierten Stande völlig: sie war keine Gesellschaft der gegenseitigen Hilfe, sondern des unbedingten Wettbewerbs, keine Gesellschaft einer harmonischen Durchformung ihrer Glieder, sondern der rücksichtslosen Nutzung der Unterliegenden zur Ausgestaltung der kapitalistischen Wirtschaft; statt der politischen Einbeziehung des Proletariats erkämpfte sie schon in der Revolution seine politische Ausschließung durch das Klassenwahlrecht; statt der leiblich-wirtschaftlichen Hebung des Proletariats entzog sie ihm nach der Aufhebung aller früheren zünftigen Organisationsformen schon in der Revolution (1791 Loi Chapelier) die Möglichkeit der Vereinigung zum wirtschaftlichen Schutz- und Trutzkampf; statt der

sittlichen Erneuerung des Proletariats schloß sie es von seinen modernen Bildungsformen aus und nahm ihm durch die wissenschaftliche Zersetzung die letzten Stützen des alten Glaubens.

Der in den Jahrzehnten vor und während der großen Revolution zum ersten Male in seiner ganzen Schroffheit gesehene Gegensatz der Klassen der Besitzenden und Nichtbesitzenden wuchs daher in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bei steigender Bevölkerungs- und Wirtschaftsdichte in einem bis dahin unerhörten Maße weiter, und während das Bürgertum noch mit den Resten der Feudalgewalten in Europa um die völlige Herrschaft rang, drückte es das Proletariat in immer tieferes Elend hinunter, benutzte es aber zugleich als Hilfe gegen seine feudalen Gegner, um es sofort wieder blutig zurückzuwerfen, wenn es in Verschwörungen, Revolten und Revolutionen den lastenden Druck seiner Sklavenschaft abzuwälzen suchte. Die ungeheuere Gewalt, auf der die Kraft des Bürgertums sich aufbaute, blieb in ihrer furchtbaren Wirklichkeit jahrzehntelang fast unbemerkt; aber da dieser Gegensatz zwischen dem dumpfen drückenden Elend und fortschrittsfreudigsten üppigsten Reichtum die lebendige Spannkraft der bürgerlichen Gesellschaft selber darstellte, selber war, so spiegelte er sich im Geiste ihrer empfindlichsten Organe, ihrer Denker, teils als berechtigte Notwendigkeit, teils — das uns bekannte Zeichen der inneren Brüchigkeit der Gesellschaft! — als äußerstes Unrecht wider. Während die einen den Zustand der natürlichen Gesetze in der bürgerlich-kapitalistischen Ordnung erreicht sahen, glaubten die anderen sie ferner als je davon und sahen das neue Verhältnis von Mensch und Gesellschaft, Sondereigentum und Gemeinbesitz nicht wie jene als glückliche und ewige Lösung, sondern als die große und einzige, als die soziale Frage an. Sie begleiteten in den westlichen Ländern den tiefen Hintergrund des sozialen Geschehens und sein gelegentliches Aufblitzen in Verschwörungen, Revolten und Revolutionen mit ihren Systemen und Utopien zur Erneuerung der Gesellschaft und führten die im 18. Jahrhundert, wie wir sahen, schon in die erste Dämmerhelle des Bewußtseins gerückten Gegensätze, Auflösungen und Forderungen immer deutlicher ins Licht einer wissenschaftlichen Erkenntnis, kurz: die denkerischen wie die materiellen Erscheinungen

waren Zeichen ein und desselben Vorganges, der inneren Wandlung des europäischen Geistes, der Veränderung des ganzen Aufbaues der christlichen Gesellschaft.

In Deutschland zeigte sich diese Einheit des Vorganges am deutlichsten, weil die materiellen Erscheinungen hier noch nicht in der schroffen Gegensätzlichkeit der westlichen Länder ausgebildet waren und dennoch die denkerischen bis in die letzten Tiefen der Umwandlung reichten, Antinomien und Synthesen des modernen Geistes in weltumfassenden Systemen dargestellt wurden. Von Kant bis Hegel wurden hier die umfassendsten Darstellungen nicht nur des Rechtsstaates oder Volksorganismus, sondern der ganzen Totalität des gedanklichen Kosmos gegeben, wurde nicht nur das Unaussprechliche und Unvergleichliche der individuellen Erscheinung, sondern vor allem auch die verpflichtenden, bindenden, bedingenden, überindividuellen Gewalten des Daseins, die Gattung als handelnde Triebkraft, die Geschichte als Entwicklung und Ablauf der Notwendigkeit, der Weltgeist als alle Volks- und Einzelgeister umfassende, sich in ihnen zum höchsten Selbstbewußtsein entfaltende Vernunft dargestellt. Die körper-schaftlichen Vorstellungen von Volk, Staat, Gesellschaft, Menschheit, Weltgeist bekamen in diesen philosophischen Systemen jenen hohen Schwung, der auch die Gedankenformen der übrigen Lebensgebiete befruchtete, aber auch jene gefährliche Abgezogenheit der begrifflichen Idealität, welche die Neubildungen des modernen Staates und der modernen Wirtschaft nicht mehr umgreifen konnte und daher bei den Versuchen, sie mit den Inhalten der neuen Wirklichkeit zu füllen, ihre idealistischen Träger tief enttäuschte, ernüchterte und in jäher Umkehr der materiellen Anschauung der Tiefe anheimfallen ließ. Aber dennoch blieben, wenn auch die geistigen Bilder nach 1830, und besonders nach 1848, verlorengegangen, die Anschauungen der verpflichtenden und bindenden Gewalt der Gesamtorganismen bald aus romantisch-rückschauender, bald aus fortschrittlich-vorschauender Sicht erhalten und wirkten sich im deutschen konservativen Element staatsbildend, im neuen sozialistischen Element klassenbildend, in beiden genossenschaftsbildend aus, während zugleich noch die liberale und individualistische Vereinzelung in den religiösen, innerstaatlichen und vor allem den

wirtschaftlichen Gebieten von Westen genährt, zur höchsten Entfaltung drängte.

Im Marxismus mischten sich alle diese Strebungen der zu Gesellschaft und Genossenschaft drängenden gedanklichen Utopien, Philosopheme und der unmittelbar zweckhaften Kampf- und Arbeitsverbände des Proletariats, aber nicht minder, wie wir noch sehen werden, die seit Renaissance und Reformation und stärker seit der Aufklärung im Gegensatze des Geistes mit ihnen verbundenen individuellen Strebungen des revolutionären Bürgertums zur Umwandlung und Auflösung der christlich-feudalen Gesellschaft, ja des gesamten christlichen Weltbildes. Der Marxismus verengerte freilich die ganze weltumfassende geistige Problemstellung der letzten Jahrhunderte auf die materielle des Klassenkampfes der Besitzenden und Nichtbesitzenden, des Bürgertums und des Proletariats, vereinfachte die eben im deutschen Idealismus gewonnene Vorstellung von der schicksalhaften Macht der Geschichte auf das eine ökonomische Zwangsgesetz des bis dahin unabänderlichen Wechsels von ausbeutenden herrschenden und ausgebeuteten unterworfenen Klassen und bog die große Schau unserer Dichter und Denker vom ewiglebendigen Umlauf der Welt- und Gesellschaftskörper um in den einmaligen, „die Vorgeschichte der Menschheit“ abschließenden Vorgang der Umwandlung der kapitalistischen in die sozialistische Gesellschaft. Durch diese Verengerung und Vereinfachung der Ideen und Vorgänge auf einige, wissenschaftlich leicht erweisbare und verstandesmäßig leicht zu handhabende Gesetze gewann der Marxismus freilich ein gewaltiges Mittel der Massenbewirkung und Massenwirkung von ganz anderer Art, als wir es beim Versuch der Konstituierung eines Vierten Standes am Vorabend der großen Revolution fanden: Statt des Vertrauens auf die Güte der menschlichen Natur überhaupt und die Humanität der drei oberen Stände im besonderen gab nun die wissenschaftliche Erkenntnis eines bisher verschleierte Gesetzes dem Proletariat die Gewißheit, der notwendig siegreiche Träger eines naturgesetzlich ablaufenden ökonomischen Vorganges zu sein, dessen handelndes Element, die Praxis, wie Marx es nannte, die aktive Erscheinungsform des Proletariats selbst, die bewußte Auswirkung seines Daseinsinhaltes

war. Nachdem es zum Bewußtsein seiner selbst gekommen, seine besondere Lage als Klasse erkannt, seine naturnotwendige Aufgabe begriffen hatte, brauchte es nur die Elemente der neuen Gesellschaft, die sich bereits im Schoße der bürgerlichen Gesellschaft gebildet hatten, „in Freiheit zu setzen“, brauchte es sich gleichsam in bewußter Aktivität nur in die Richtung zu werfen, in welche das kapitalistische Bürgertum in unbewußter Notwendigkeit schon fiel. Dieses Bewußtwerden seines Schicksals und seiner naturnotwendigen Aufgabe gab dem Proletariat den Glauben an seine Macht und damit die innere Möglichkeit des Handelns.

Dieses Handeln in der Notwendigkeit war nach der Anschauung des Marxismus revolutionär, es löste die Frage nach der Bindung der in Widerspruch geratenen Gegenkräfte der Gesellschaft durch Zerstörung und Umwandlung dieser Gesellschaft. Erst wenn der kapitalistische Gesellschaftsbau umgestürzt, wenn im großen Endspiel den wenigen, die den vielen alles genommen haben, alles wiedergewonnen wird, wenn „die Expropriateure expropriert“ sind, glaubte Marx die ewige Fraglichkeit der gesellschaftlichen Widersprüche wieder aufgehoben, ja zum ersten Male „die nach Raub ausspähende Bestie im Menschen gebändigt zu haben“. Für die Vergangenheit galten auch ihm Elend und Leiden als unentbehrliche Triebfedern zur höheren Entwicklung. Aber indem er alle unterdrückten Klassen der Erde zum Kampf für das bisher unvermeidbare Elend der größten Zahl aufrief, verkündete er als Ziel dieses Kampfes einen universalen Pazifismus in einer staat- und herrschaftlosen Assoziation, eine Befriedung der düsteren Grundwidersprüche der Menschengesellschaft durch die Aufhebung des Unrechtes — und dies in eben den Jahren, in denen der junge Nietzsche schon im bewußten Gegensatz zum Sozialismus wieder die Unvermeidbarkeit des Elends, der Armut, ja der Unterdrückung als den furchtbar notwendigen Grundwiderspruch jeder lebendigen Menschengemeinschaft aufdeckte, zum Kampf für die erlahmenden Triebkräfte der Herrschaft und des Formwillens der Wenigen aufrief und als Endziel dieses Kampfes die Rettung der höheren geistigen Kultur der immer kampfbereiten Besten auf dem gebändigten Grunde dienender Schichten verkündete. Eine Spannung des deutschen Geistes innerhalb dieses

einen gleichzeitigen Geschlechtes, die uns blitzartig die ungeheuren Klüfte des modernen Menschentums zeigt, zwischen denen der bürgerliche Optimist unter dem wolkenlosen Himmel des Fortschritts seine schwanken Bauten pries.

Freilich die „Gesetze“ des Marxismus brauchte das kapitalistische Bürgertum nicht allzusehr zu fürchten. So simpel, wie noch Engels den Weltablauf glaubte fassen zu können: „Die Klassen entstehen durch die jedesmaligen materiellen grobsinnlichen Bedingungen, unter denen die Gesellschaft zu einer gegebenen Zeit ihren Lebensunterhalt produziert und austauscht . . . Von diesem Gesichtspunkte aus erklären sich alle geschichtlichen Erscheinungen aufs beste, und ebenso erklären sich höchst einfach die Vorstellungen und Ideen einer jeden Geschichtsperiode aus den wirtschaftlichen Lebensbedingungen und den von diesen wieder bedingten gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen dieser Periode. Die Geschichte ward jetzt zum ersten Male auf ihre wirkliche Grundlage gestellt usw.“, so simpel ließen sich die menschlichen Geschehnisse ebensowenig lösen wie die Rätsel der Welt durch das Gesetz der Anziehung und Abstoßung der Atome, und heute glaubt kein denkender Sozialist mehr, daß Nationen, Staaten und Kirchen, Religion, Philosophie und Kunst nur verhüllende Ideologien, nur „Überbauten“ der realen Basis seien. Und wenn so das allgemeine Gesetz der Gesellschaftsbildung zweifelhaft geworden ist, so erst recht das daraus erschlossene besondere über die Umwandlung der bürgerlichen Ordnung in die sozialistische: Viele seiner Folgerungen trafen nicht ein, weder die Konzentration des Reichtums in wenigen Händen noch die steigende Verelendung des Proletariats, weder die Vereinfachung der Klassegegensätze noch die mangelnde Bewältigung der ökonomischen Probleme durch das kapitalistische Bürgertum — eher noch eine mangelnde Bewältigung der ökonomischen Probleme dort, wo der Sozialismus zur Herrschaft gelangte. Alle jene Voraussetzungen für die Umwandlung der kapitalistischen in die sozialistische Gesellschaft schlugen eher ins Gegenteil um, und dennoch — das ist das Seltsame des Vorganges — hat der Marxismus die allgemeine Richtung der ökonomischen Gestaltung unserer Gesellschaft richtig erkannt, hat die marxistische Praxis

an Ausbreitung und innerer Macht ungeheuer gewonnen, ist nach einem Worte von Marx die Theorie zur materiellen Gewalt geworden, nachdem sie die Massen ergriffen hat, hat sie nach einem anderen Worte die Welt verändert, nachdem die Philosophen sie nur verschieden interpretiert hatten.

Wenn man das Wesen dieser Veränderung zu erfassen sucht, so sieht man ihren Vollzug sich in der Richtung der technisch-ökonomischen Entwicklung des kapitalistischen Bürgertums bewegen, und man erkennt bald, daß der Marxismus keineswegs den behaupteten absoluten Gegensatz zur bürgerlichen Entwicklung darstellt, sondern nur die letzte Phase derselben. Die Denk- und Vorstellungsweise des Proletariats ist fast auf allen Gebieten eine Fortsetzung oder Radikalisierung der bürgerlichen Denk- und Vorstellungsweise; seine Lebensart, seine Freuden und Genüsse sind ein verminderter Abklatsch der bürgerlichen, seine Anschauungen über die technische Kultur der Zukunft sind ebenfalls die bürgerlichen, und nur um das Zentralproblem, die Eigentumsgewalt an den Produktionsmitteln, tobt noch der Kampf.

Wir sahen, wie tief diese Gemeinsamkeiten des Bürgertums und Proletariats schon im gemeinsamen Ursprung beider in die Jahrhunderte zurückreichten. Sie stellen beide das revolutionäre Element der Auflösung der christlichen Gesellschaft dar, so revolutionär, daß beide nach marxischer Auffassung fortwährend aus innerer Notwendigkeit an ihrer Selbstzerstörung arbeiten, um aus dieser zerstörenden Gewalt die künftige Gesellschaft zu gebären: „Die Gewalt ist die Hebamme jeder gebärenden Gesellschaft.“ Darum erscheint ihnen beiden jede Revolution als befreiender Aufbau, und wenn Marx den bürgerlichen Ökonomen vorwarf, sie glaubten und lehrten, daß Privateigentum und Lohnsystem endgültige Einrichtungen, daß die bürgerliche Welt, im Gegensatz zur feudalen, eine bleibende wäre, weil ihre Einrichtungen den vom Einfluß der Zeit unabhängigen Naturgesetzen entsprächen, wenn er höhnt: „Es sind ewige Gesetze, welche stets die Gesellschaft zu regieren haben. Somit hat es Geschichte gegeben, aber es gibt keine mehr!“ so übernahm dennoch der Marxismus diese Anschauung auch für seine zukünftige Gesellschaft, in der die heiligen Naturgesetze des Privateigentums und des Lohnes ver-

schwunden und alle Gegensätze vernichtet wären: „Mit dieser Gesellschaftsformation schließt daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab!“ Die bürgerliche Anschauung des immer höher steigenden Fortschritts mündete in der marxistischen des bald erreichten höchsten Fortschrittes: Der Gedanke der Entwicklung radikalisierte sich zur erstarrten Entwicklungshöhe.

Wenn weiter das Bürgertum durch die zersetzende Kritik seiner Philosophie und Wissenschaft die übersinnlichen Vorstellungen des Christentums immer weiter auflöste, von der Göttlichkeit zur Natur- und Vernunftgesetzlichkeit, von der Natur- und Vernunftgesetzlichkeit zur Stofflichkeit fortschritt, so folgte der Marxismus dieser Methode der Verweltlichung und Verstofflichung der Weltanschauung, und als in Deutschland auf der Höhe der Ausbildung der Vernunftgesetzlichkeit die übersteigerte Idealität der Begriffe ins Roh-Stoffliche, von Hegel zu Feuerbach umbrach, jubelten gerade die Gründer des deutschen Sozialismus, Marx und Engels, „dem Materialismus ohne Umschweife“ begeistert zu, sie atmeten nach Engels Worten befreit auf, sie wußten nun endlich: „Außer der Natur und den Menschen existiert nichts, und die höheren Wesen, die unsere Phantasie erschuf, sind nur die phantastischen Rückspiegelungen unseres eigenen Wesens.“ Die gesamten Inhalte des Geistes schienen ihnen als Unwirklichkeiten erwiesen oder mußten noch als solche erwiesen werden: „So wird es zur Aufgabe der Geschichte,“ schrieb Marx nach der Lesung Feuerbachs, „nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechtes, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik.“

Von der bürgerlichen Leugnung der geistigen Mächte des Christentums schritt der Marxismus weiter zur Verneinung aller geistigen Mächte überhaupt und fand mit seinem Gründer in dieser radikalen Verneinung gerade seine „praktische Energie“. Er war nicht nur antichristlich, sondern antireligiös, atheistisch von Grund auf und „sah den evidenten Beweis für den Radikalismus der deutschen Theorie, also für ihre praktische Energie, in ihrem Ausgang von der entschieden positiven Aufhebung der Religion.“

Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein verächtliches Wesen ist“. Als das Beengendste dieser Verhältnisse hatte das kapitalistische Bürgertum seit Jahrhunderten den alten Staat bekämpft und stand noch mitten in den Versuchen, zwar seine Ordnungsformen aufrechtzuerhalten, aber seine Tätigkeit unter kontrollierenden Organen der Gesellschaft auf den Schutz von Leben und Eigentum seiner Mitglieder zu beschränken. Der Marxismus unterstützte diese politische Emanzipation des Bürgertums von den alten kirchlichen und feudalen Gewalten, aber ging folgerichtig bis zur völligen Verneinung jeder Herrschaftsform weiter als einer der wesentlichen die Knechtschaft des Menschen verschleiernden Ideologie, als der eigentlichen Rüstkammer der Ketten, mit der die Ausbeuter die Ausbeuteten in den jeweiligen ökonomischen Verhältnissen festzuhalten streben.

An diesem Punkte aber überschritt die proletarische Praxis den Raum der bürgerlichen nicht nur in der Richtung der Übersteigerung, sondern auch der Einbeziehung weiterer Lebensgebiete: Auf die religiöse und politische sollte nach der Forderung des Marxismus die ökonomische und endlich die menschliche Emanzipation folgen. Das kapitalistische Bürgertum hatte freilich nach der Anschauung des Marxismus die ökonomische Emanzipation schon bis ins Letzte vorbereitet, indem es die ganze Gesellschaft erst völlig in die beiden feindlichen Lager der Besitzenden und Nichtbesitzenden spaltete, durch Zerstörung der alten, das Unrecht überdeckenden Ideologien erst den nackten Kampf um die ökonomischen Grundlagen der Gesellschaft enthüllte, in seiner kapitalistischen Produktionsweise einen fortwährenden krisenhaften Zustand der Gesellschaft schuf und durch Ausbreitung dieser Wirtschaftsform über die ganze Erde, Konzentration des Besitzes in wenigen Händen und ungeheuere Steigerung der Produktionskräfte, die es selbst nicht mehr beherrschen konnte, einen solchen Zustand der Erschütterung der ganzen Menschheit herbeiführte, daß der Mensch sich endlich nach den Ursachen dieser wankenden Lebensstellung umschaute und im Proletariat zum erschütternden

Bewußtsein des Grundübels aller gesellschaftlichen Widersprüche, des Rechtes auf Sondereigentum, gelangte.

Daher mußte das Proletariat die ökonomische Emanzipation, d. h. die Überführung des Sondereigentums an den Produktionsmitteln in ihren Gemeinbesitz, durch die Gesellschaft vollziehen, ja, es bedeutete für den Marxismus „das Geheimnis des Daseins“ dieser elendesten, ärmsten und ausgebeuteten Klasse, daß ihr Dasein selbst die Aufhebung des bisherigen Grundübels, und damit die faktische Auflösung der Gesellschaft war, die sie wider ihren Willen aber notwendig erzeugt hatte.

Denn, so lauten die Folgerungen, ist sie durch das uralte, aber vom Kapitalismus bis zum äußersten Frevel gesteigerte Unrecht die elendeste aller Klassen geworden, so ist sie gerade dadurch zum Bewußtsein ihrer furchtbaren Lage gekommen, ist sie der leibgewordene, sich anschauende Frevel selbst, „das seines geistigen und physischen Elends bewußte Elend, die ihrer Entmenschung bewußte und darum sich selbst aufhebende Entmenschung“.

Ist sie die ausgebeutete Klasse geworden, so ist sie eben dadurch zur Erkenntnis des Ausbeutungsprozesses überhaupt gekommen, konnte als das Mittel dieser Ausbeutung eben das Privateigentum erkennen und es für immer verwerfen, da sie als eigentumslose Klasse keine Beziehung zu ihm hat als den Haß.

Ist sie die ärmste Klasse, so ist sie eben dadurch befähigt, die Aufhebung der reichsten Gesellschaft durch die Aufhebung ihrer eigenen Lebensbedingungen herbeizuführen, denn sie gibt damit nichts auf als ihre Armut; aber sie weiß, daß sie durch diese Selbstaufhebung ihrer Lebensbedingungen alle unmenschlichen Lebensbedingungen der kapitalistischen Gesellschaft aufhebt.

Mit diesem Abschluß der religiösen, politischen und ökonomischen Emanzipation sah der Marxismus die menschliche Emanzipation gekommen, insofern der Einzelmensch die Teilformen, in die er als Vertreter einer Klasse oder Träger einer Klassenideologie gespalten war, in sich zurücknehmen und die noch auf der letzten bürgerlichen Stufe vollzogene Vereinzelung als egoistisches unabhängiges Individuum verlieren würde, um sich wieder mit allen seinen Kräften und Fähigkeiten als gesamt-menschliches, als Gattungswesen zu empfinden: „Wenn der wirk-

liche individuelle den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem individuellen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine eigenen Kräfte als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.“

Alle Bindungen und Abhängigkeiten müssen also erst aufgelöst und der Mensch wieder auf die letzte Grundlage seines gattungshaften Daseins, auf die Gesellschaft, zurückgeführt werden.

Diese Forderung der radikalen Emanzipation gibt uns einen Schlüssel in das Wesen des proletarischen Marxismus. Er suchte den Menschen auf allen Gebieten, welche die liberale Aufklärung noch unangetastet gelassen hatte, auf die ungeformten Gründe seines Daseins zurückzuführen. Alle von der antiken wie der christlichen Welt geformten Gebilde der Religion und Philosophie, des Staates und Rechtes, der Klassenschichtung und des Sondereigentums — zaghaft wurde auch die Familie einbegriffen — müssen verschwinden, und der Urzustand der Gesellschaft soll hergestellt werden, wobei diese nicht utopisch-naturhaft wie bei Rousseau, noch historisch wie bei den Romantikern, noch metaphysisch wie bei den Philosophen, sondern gattungshaft-physisch, d. h. naturwissenschaftlich, gesehen ist. Die Möglichkeit dieser Rückführung lag im Bewußtwerden des Grundwiderspruches der ökonomischen Struktur der alten Gesellschaft und damit der wissenschaftlichen Erkenntnis des bisherigen und also auch des zukünftigen Verlaufes ihrer Gestaltung. Aber eben durch dieses Bewußtwerden und diese Einsicht kennzeichnet sich der Marxismus nicht als Gestalter des Kommenden, sondern als letzte Auflösung der christlichen Gesellschaft.

Denn der Zerfall eines geistigen Kosmos ist das Bewußtwerden aller seiner Triebkräfte, ihrer Zusammenhänge und ihrer Widersprüche. Ihre Bewußtwerdung bedeutet ihre Sonderung und teilhafte Ausbildung und damit den Verzehr der leiblich-geistigen Einheit ihrer Welt. Während die materiellen Wirklichkeiten immer mehr auseinanderfallen, wird ihre gedankliche Überschauung der

Einsicht immer zugänglicher und in philosophischen Systemen und wissenschaftlichen Theorien ausgebaut. So dachte — um nur den Endablauf zu berühren — in den Jahrzehnten, als Aufklärung und Revolution die großen Befreiungen brachte, die ebenso viele Sprengungen waren, Kant die Wirklichkeit in eine Welt des Scheines um und machte die Welt der Vernunft zur Wirklichkeit, zum einzigen festen Punkt. Seine Folger trieben diese Umwandlung weiter, bis in Hegel das Denken völlig zum wahren Sein wurde und die menschliche Vernunft zum höchsten gesellschaftlichen Selbstbewußtsein kam: Sie hatte sich in der Tat selbst erkannt und damit die großen geistigen Wirklichkeiten im dialektischen Prozeß aufgehoben. Was blieb, waren nur noch selbständig gewordene Einzelgebilde der christlichen Gesellschaft, Kirchen, Staaten, Klassen, Eigentumsverhältnisse ohne geistige Wirklichkeit. Diese wurden nun gerade in der letzten Spiegelung ihrer einstigen lebendigen Einheit, im philosophischen System, vom Marxismus als Scheingebilde, als Ideologien „erkannt“; der Mensch mußte daher von ihnen befreit, sie selbst auf die wirkliche Gesellschaft zurückgeführt werden. Dies konnte aber nicht mehr die Aufgabe des Denkens, sondern nur die der praktischen Emanzipation, des tatsächlichen Umsturzes der noch bestehenden Formen sein. Der Mensch mußte seine verneinende Kraft an dem üben, was allein noch neben den schon vom Bürgertum erschütterten und ausgehöhlten Rudimenten von Kirche, Staat und Ständeschichtung übrig war, an den ökonomischen Formen der bürgerlichen Gesellschaft. Die revolutionäre Praxis mußte zerstören, was der revolutionären Theorie noch unerreichbar geblieben war. Wir sahen schon, daß diese praktische Emanzipation nur von einer Klasse geleistet werden konnte, die aus allen bisherigen Formen der Gesellschaft schon durch die Art ihrer Entstehung, ihres Daseins und ihrer Zukunft ausgestoßen war, die weder Anteil am Glauben noch am Staate, noch am Recht, noch an Philosophie und Kunst, noch auch am Eigentum hatte, die schon in einer fürchterlichen und unmenschlichen Isolierung lebte. Nur das der bestehenden Gesellschaft völlig entfremdete Proletariat sollte deren Wesen aufheben können, und das Gesetz der steigenden Verelendung des Proletariats war von dieser Annahme aus eine not-

wendige Voraussetzung der wissenschaftlichen Lehre des Marxismus, weil eine Klasse, die Anteil an den Gütern und Formen des Bestehenden nimmt, den Auflösungsprozeß nicht vollenden, die Zurückführung der entstandenen Verhältnisse auf den Menschen selbst nicht durchführen kann. Mit einer furchtbaren, heute schon längst verwässerten Deutlichkeit leitete daher Marx die Fähigkeit, den Weg der Befreiung zu Ende zu gehen, nicht aus dem Besitz irgendeiner Kraft oder eines Wertes oder eines Vorbildes oder eines Glaubens ab, sondern aus der völligen Leerheit des Menschentums im Proletariat: Erst dort, wo der Mensch sein Menschentum völlig verloren hat, heißt es in der schwerfälligen Marxischen Talmudistik, kann er sich durch die völlige Wiedergewinnung des Menschen selbst gewinnen; erst der aus der Auflösung alles Bestehenden sich ergebende entmenschte Rest, „das notorische Verbrechen der ganzen Gesellschaft“, kann die allgemeine Selbstbefreiung bringen, kann den „Sprung der Menschheit aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit bringen“.

Für dieses Reich der Freiheit, für diese zukünftige Gesellschaft, konnte freilich der Marxismus aus dieser bloßen Verneinung keine Inhalte gewinnen, und was unter „wirklicher“ Freiheit und „wirklicher“ Gesellschaft zu verstehen sei, hat bei ihm auch bis heute ebensowenig Bild gewonnen wie sein Begriff des „wirklichen Menschen“. Eine Gesellschaft ohne besondere Formen aber ist ein Undenkbare; sie wäre das familien-, stamm-, staats- und gottlose Dasein des Menschen, das, was die Griechen das Chaos nannten: die Leere und Wildheit zugleich, in der die Kräfte weder einen gemeinsamen Sinn noch eine gemeinsame Ordnung haben, ein formloses Ungetüm ohne Gliederung, das gegen sich selber wütet, das weder Geschichte noch Gestaltung kennt, weder Einzelwesen noch Masse, weder Armut noch Eigentum noch Gemeinbesitz.

Offenbar wollte der Marxismus von Beginn an eine solche Gesellschaft nicht; an diesem Punkte gibt es für ihn eine Grenze der Auflösung, und diese Schranke der Emanzipation fand er schon bei allen seinen kommunistischen Vorläufern seit der Renaissance, ja selbst seit der Antike vor: Sie lag eben in dem Beharren bei den alten Gegensatzpaaren der gesellschaftlichen Kräfte Einzel-

mensch und Gesellschaft, Sondereigentum und Gemeinbesitz, Denn bei der Lockerung der geistigen Einheit tritt durch die Überspannung des Individualismus und das Überwuchern des Sondereigentums jedesmal die Forderung nach gesellschaftlicher Bindung und Gemeinbesitz auf. Der Marxismus vereinigte dieses Kräftepaar im Begriff der Vergesellschaftung des Privateigentums; doch war diese weite Formel, wie der der gattungshaften Gesellschaft, selbst völlig inhaltsleer: das „Alles für alle“ ist nur eine Verschleierung des anarchischen Chaos, eine Ausweitung des „Alles für jeden“, und die Möglichkeit eines neuen gesellschaftlichen Inhaltes ergab sich nicht aus der Umkehr jener allgemeinen Gegensätze, sondern aus den materiellen Formen, welche die freigeordneten weltlichen Kräfte der christlichen Gesellschaft geschaffen hatten, aus dem vom kapitalistischen Bürgertum geschaffenen technisch-ökonomischen Verhältnisse: An die Stelle des unbeschränkten Wettbewerbs der Einzelnen setzte der Marxismus die genossenschaftliche Ordnung, an die Stelle der krisenhaften Überproduktion des Kapitalismus die durch den Bedarf geregelte Gemeinwirtschaft.

Also wurden Genossenschaftlichkeit der Arbeit und des Eigentums und gemeinwirtschaftliche Organisation die Merkmale der zukünftigen Gesellschaft des Marxismus; aber da das von Marx vorausgesetzte Versagen in der Ordnung der Wirtschaft durch die kapitalistischen Unternehmer nicht eintrat, sondern diese bald nicht minder starke genossenschaftliche Verbände und gemeinwirtschaftliche Organisationsformen als der Sozialismus schufen, so glichen fast eher noch als die Gegen„sätze“ sich die Gegen„kräfte“, eben die feindlichen Klassen auf dem technisch-ökonomischen Boden immer mehr an, und ihr Kampf geht heute nicht mehr um zwei entgegengesetzte Gesellschaftsformen, sondern um den Anteil an der Beherrschung der Produktionsmittel und um ihre mehr privat- oder mehr gemeinwirtschaftliche Organisation. Wie in den negativen Prinzipien der Emanzipation stellt der Marxismus heute auch in seinem positiven Inhalt noch die radikalere Form der sozialkapitalistischen Wirtschaft dar. Er will die Reste der privatkapitalistischen Formen auflösen, ohne mehr an die völlige Vernichtung des Sondereigentums zu denken; er will die

Genossenschaftlichkeit der Arbeit und des Besitzes ausdehnen, ohne die individuellen Freiheitsrechte aufgeben zu wollen; er will die technische Organisation der Wirtschaft steigern, ohne die furchtbare Mechanisierung der Arbeit und Versachlichung der Gemeinschaft vermindern zu wollen. Das sind Grad-, nicht Wesensunterschiede, es ist ein Kampf um den Ausgleich wirtschaftlicher Rechte und Güter, nicht aber um die „menschliche Emanzipation“, d. h. die Zurückführung des Menschen auf seine „wirkliche“ Daseinsform; auf die Vollendung seiner gesellschaftlichen gattungshaften Wesenheit.

Der Marxismus glaubte den Menschen in das fertige Nest des Kapitalismus setzen zu können, nachdem er dessen Eigentums- und Organisationsform vernichtet hätte; er glaubte seinen „wirklichen“ Menschen ohne Schaden in diese technische rationalisierte Sachwelt setzen zu können, die gerade das spezifische Werk dieses kapitalistischen Bürgertums ist; das wissenschaftlich erkannte „Gesetz“ zwang ihn zu dieser widersinnigen Annahme: denn wenn die zukünftige Gesamtheit jedem ihrer Mitglieder das hohe Maß von Lebensgütern zuwenden wollte — der oft betonte Sinn der Aufhebung der Ausbeuterklasse und der Verwendung des Mehrwertes —, so mußte sie die modernen Produktivkräfte auf die denkbar höchste Stufe steigern. Das bedeutete aber für den Menschen weitere Differenzierung und Spezialisierung der Arbeit, reibungslose rationalisierte Ordnung des Weltverkehrs, steigende Anspannung der menschlichen Kräfte für die Regelung der Wirtschaft, einer Arbeit, in der die Verstandeskräfte auch der wissenschaftlich geschultesten Völker bald so erlahmen würden, daß sie auch nicht einmal mehr die nötigen maschinellen Erfindungen für den ungeheuren Aufwand hervorbringen und — die Anzeichen sprechen schon heute dafür — die Menschen sich in der Taumelmühle von Übermaß der Arbeit und Übermaß des Verzehens erschöpfen würden. Denn wo liegt die Grenze für den Aufwand? Der Marxismus antwortete: „Die Produktion wird entsprechend dem Bedarf geregelt“ — und wer regelt den Bedarf, wenn der Glaube an alle geistigen Mächte als Unsinn vernichtet, die Ideen als Täuschungen erwiesen sind und alle schöpferischen Kräfte der bewußten wissenschaftlichen Leitung der Produktivgesellschaft

dienen? Was sollte den so im rationellen und technischen Fortschritt sich einseitig ermüdenden Menschen hindern, seinen Bedarf bis zu jedem möglichen Genuß zu steigern und, wenn nicht mehr seinen Mitmenschen, so doch mit ihm die Erde auszubeuten, bis auch sie erschöpft ist und sich dem Ausbeuter versagt?

Auch auf diesem Felde des sittlichen Maßes offenbarte sich der Marxismus als Kind des bürgerlichen Optimismus, der den Verstand für eine maßsetzende und zugleich für eine unerschöpfliche Kraft hielt, und sein wirklicher Mensch, soweit ein Schatten davon erkennbar ist, hat eine verzweifelte Ähnlichkeit mit dem aufgeklärten, gebildeten, entgötterten Bourgeois, dessen geistige Mächte Marx und Engels mit solchem Hohne als Spiegelungen der ökonomischen Basis erklärten. In der Tat, diese Mächte waren im 19. Jahrhundert im kapitalistischen Bürgertum erstorben und zu nichtverpflichtenden Ordnungsprinzipien geworden; aber der Marxismus verkannte, daß sie nur in ihrer besonderen zeitlichen Erscheinung als christliche Mächte erstorben oder verdorben waren, daß sie aber ihrem Wesen nach ewige Mächte sind, ohne deren erneute Verleiblichung der Mensch selbst als zeitliche Erscheinung zugrunde gehen würde. Daß der Mensch alle jene erstarrten und erstarrenden Erscheinungen in sich zurücknehmen und dadurch wieder zu einer ursprünglichen Einheit und Ganzheit zurückkehren müßte, hatte der Marxismus aus den tiefen Sichten des deutschen Idealismus erfahren, aber er begrenzte den Menschen, entgegen diesen Sichten, auf die Gesellschaft, und zwar auf die ökonomisch-technische Gesellschaft. Er sah im Menschen nur das gesellschaftliche, nicht auch das kosmische Wesen; er sah nicht, daß der Mensch eine lebendige Uerscheinung des göttlich-beseelten Alls, daß er mit allem Inner- und Überirdischen, mit dem ganzen strahlenden und freilich nicht erkennbaren, sondern nur verborgen geahnten Dasein verwurzelt, daß er nicht nur ein Gesellschaftswesen, sondern auch ein Weltwesen ist.

Der Marxismus konnte daher zwar das ökonomische Elend und die mögliche Richtung seiner relativen — nicht, wie er anfangs glaubte, seiner absoluten Überwindung erkennen, aber nicht die Gründe für das viel tiefere, geistige Elend des modernen Menschen erfassen, dessen erschütternder Ausdruck Nietzsche war. Da er

den Menschen zu eng sah, mußte er auch die menschliche Gemeinschaft als nur auf der ökonomischen Basis bewegte Gesellschaft zu eng sehen und ertötete in den modernen Massen jede Ahnung von größeren und edleren Kräften, welche eine lebendige, dem Weltganzen verbundene und in göttlichen Gesetzen gebundene Gemeinschaft gestaltend und bildend durchfluten. Daher mußten auch alle rationalen Schlüsse auf das Wesen des Menschen, die aus den Gesetzen der ökonomischen Gesellschaft gezogen wurden, falsch sein und können nur gelten für eine entgeistete und entgötterte Welt, wie sie die bürgerliche zu werden drohte und die sozialistische nach den Vorstellungen des Marxismus werden sollte.

Damit schloß dieser sich selbst von dem schönsten, reichsten und am weitesten in die Zukunft wirkenden Erbe des deutschen Geistes aus. Da ihm die kosmische Sicht in die menschliche Natur, ja in die Welt überhaupt fehlte, fehlte ihm der Anteil an unserer fruchtbarsten Schöpfung, und das, was Herder, Goethe, Hölderlin und die Romantiker, was Hegel und Nietzsche in Hellas wiedergefunden, d. h. als Grundbedingung des menschlichen Wesens auch außerhalb des Christentums gesehen und erweckt hatten, war ihm völlig fremd geblieben. Und darum bleibt der tiefste Einwand Nietzsches gegen den Sozialismus bestehen: daß er „nur Zerfallsgebilde der Gesellschaft kennt und vollkommen unschuldig die eigenen Zerfallsinstinkte als Norm des soziologischen Werturteils nimmt“.

Schon droht diese Unschuld der Verfallsinstinkte im Marxismus selbst durch die Einsicht in die Unhaltbarkeit seiner wissenschaftlichen Grundsätze verloren zu gehen: Der Glaube an die unbedingte Notwendigkeit der ökonomischen Entwicklung im Sinne der Vergesellschaftung des Eigentums wankt; der Glaube an den „Fortschritt der Kultur“ durch stetige Steigerung der technischen Produktionsmittel ist schon verloren. Damit ist dem Glauben an die Aufgabe des Proletariats als des Trägers dieser Entwicklung und dieses Fortschrittes, als des sich selbstopfernden Heraufführers der zukünftigen Gesellschaft die Grundlage entzogen und der Glaube an seine völkerversöhnende, menscheitumfassende Gemeinschaft zerbrochen. Ja der tiefste älteste Verfallsinstinkt, die Hoffnung auf die Armen, Schwachen und Bedürftigen als den

edelsten wertvollsten Teil der Menschheit, die sich im Marxismus als Vorstellung von der rettenden Mission des „entmenschten Elends“ zur Norm einer wissenschaftlichen Erkenntnis verdichtete, beginnt deutlich zu ermatten und wieder der Hoffnung auf Tat und Werk der Besten, Stärksten und Schönsten zu weichen, in denen und um die sich die ort-, blut- und geistgebundenen Gemeinschaften zum freiwilligen Dienste sammeln und gestalten:

Was sich begreift in himmlischen Gebäuden,
Sich selbst erfüllend eure Scheiben rollt,
Kennt nur Geheiß zum willigsten Vergeuden:
Daß Armut noch dem höchsten Reichtum zollt.