

Horst Groschopp

Die Wiederentdeckung der „sozialen Frage“ durch die Humanisten

Schriftfassung des Tagungsbeitrages auf der Konferenz der Humanistischen Akademie Bayern in Nürnberg im März 2007. Erscheint u.d.T. Moderner Humanismus und die soziale Frage. In: Armut. Aspekte sozialer und ökonomischer Unterprivilegierung. Hg. von Michael Bauer u. Alexander Endreß. Aschaffenburg: Alibri Verlag 2008, S.94-108 (Schriftenreihe der Humanistischen Akademie Bayern, Band 3)

Die „soziale Frage“

Bei der „sozialen Frage“ handelt es sich um eine konkrete historische Kategorie, deren Anwendung auf Heute problematisch, aber dann doch sehr lehrreich ist. Was darunter, besonders hinsichtlich der deutschen Sozialgeschichte zu verstehen ist, gilt spätestens seit Gerd A. Ritters Buch als im Grundsatz konsensual.¹ Seine Schüler haben der Tendenz seiner Forschungen im Titel der Festschrift zu seinem 65. Geburtstag 1994 klaren Ausdruck verliehen: „Von der Arbeiterbewegung zum modernen Sozialstaat“.² Die Betonung des modernen Sozialstaats ist der Tatsache geschuldet, dass zwar der Staat, der mit der Moderne, besonders mit dem Kapitalismus entsteht, schon immer auf soziale Fragen reagierte, aber nicht unbedingt auf eine moderne und soziale Weise. Vor allem setzt der moderne Sozialstaat die Existenz der „sozialen Frage“ voraus.

Für unseren Zusammenhang ist nicht unwichtig, dass der Begriff von Napoleon I. stammt³ und in den 1840er Jahren auch in Deutschland in Gebrauch kommt. Napoleon formulierte die „question sociale“ („soziale Frage“) wie nahezu alle späteren Autoren als diejenige Frage, die zur Erkenntnis der möglichen Ursachen führt, denen die unwürdigen, weil elenden Lagen großer Menschengruppen zugrunde liegen. Da die Antworten in aller Regel auch Mittel zur Abhilfe der Not nannten, ist deren Spanne groß. Es ging konkret um die Industrielle Revolution und deren Folgen im 19. Jahrhundert, ganz genau um Bevölkerungswachstum, Bauernbefreiung und Gewerbefreiheit und ihren Ergebnissen der Armut, der Existenzunsicherheit von Bauern und Handwerkern, ländlichem sowie städtischem Gesinde. Vor allem ging es um die Proletariatsbildung, um die Arbeiterklassenorganisation und deren Antwort auf die „soziale Frage“ – den Sozialismus und die Sozialdemokratie – und schließlich den „modernen Sozialstaat“ mit seiner „Sozialpolitik“.⁴

Armut gab es bereits in früheren Gesellschaften.⁵ Bei allen Unterschieden in den Armutsdefinitionen, besonders wenn versucht wird, diese quantitativ zu geben,

¹ Vgl. Gerhard A. Ritter: Soziale Frage und Sozialpolitik in Deutschland seit Beginn des 19. Jahrhunderts. Opladen 1998.

² Vgl. Jürgen Kocka, Hans-Jürgen Puhle u. Klaus Tenfelde: Von der Arbeiterbewegung zum modernen Sozialstaat. Festschrift für Gerhard A. Ritter zum 65. Geburtstag. München 1994.

³ Vgl. Das Wissen des 20. Jahrhunderts. Hg. vom Verlag für Wissen und Bildung. Rheda 1961, Bd. 5, S.654.

⁴ Vgl. Florian Tennstedt: Sozialgeschichte der Sozialpolitik in Deutschland. Göttingen 1981. – Volker Henschel: Geschichte der deutschen Sozialpolitik 1880-1980. Frankfurt a.M. 1983.

⁵ Vgl. Bronislaw Geremek: Geschichte der Armut. München 1988.

besteht bei deren qualitativer Bestimmung weitgehend Einigkeit, dass es sich erstens um einen längeren, teilweise lebenslang bestehenden „Normalzustand“ bei den von Armut Betroffenen handelt; und dass zweitens diese Lage gekennzeichnet ist durch das „Ausgeliefertsein an jeglichen Wechschelschlag des Lebens, die völlige Abhängigkeit von Ernteaussgang und Wirtschaftslage, das Von-der-Hand-in-den-Mund-leben“.⁶

Die „soziale Frage“ schließt die nach Armut ein, geht aber weit darüber hinaus. Sie fragt nach den je historischen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und den politischen wie sozialen Konzepten, die nicht nur zur Armut oder durch Armutsbekämpfung⁷ aus ihr herausführen. Es geht hier – und die Beschäftigung mit dem Proletariat war hierfür einmal exemplarisch – viel umfänglicher und grundsätzlicher um Verletzungen der „sozialen Würde“, letztlich um die Anwendung der Menschenrechte auf soziale Lagen und Bedürfnisse.

Der bundesdeutsche Sozialstaat schien die „soziale Frage“ beseitigt zu haben. Doch bereits 1976 wurde von Heiner Geißler der Begriff einer „Neuen Sozialen Frage“ in die Diskussion gebracht, um die Folgen der Dauerarbeitslosigkeit zu thematisieren.⁸ Warnfried Dettling stellte darauf sich beziehend Anfang der 1980er Jahre einige Prognosen hinsichtlich eines möglichen gesellschaftlichen Strukturwandels auf, die weitgehend eingetroffen sind.⁹ Wegen der darin eingeschlossenen Relativierung der Gewerkschaften ist der Analysecharakter seiner Studien vor allem von der Linken politisch in Frage gestellt worden mit dem Ergebnis, dass seine Thesen zur „Neuen sozialen Frage“ konzeptionell nicht aufgegriffen wurden – zum Schaden der Betroffenen.

Die Diskussion darüber war ebenso relativ kurz wie die gegen Ende des 20. Jahrhunderts aufkommenden Debatten zur „sozialen Frage“ im 21. Jahrhundert bzw. zu „sozialen Fragen“ des 21. Jahrhunderts (Überalterung, Bildungsnot ...). Darin wurden weitgehend Folgen der „digitalen Revolution“ bzw. „dritten industriellen Revolution“ gesehen.

Inzwischen haben die harten sozialen Tatsachen die moderne Sozialwissenschaft zu neuen Begrifflichkeiten geführt, die letztlich die „soziale Frage“ wieder aufwerfen. „Prekarität, Unterschicht, Ausgrenzung“ war (z.B.) Anfang Mai 2007 eine Konferenz in Jena überschrieben, auf der es um die „Die soziale Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts“ ging. Der Einlader, Klaus Dörre, Inhaber des Lehrstuhls für Arbeits-, Industrie- und Wirtschaftssoziologie in Jena, fasste zusammen, worum es geht – und was letztlich auch die Hinwendung des organisierten Humanismus zur „sozialen Frage“ motiviert: Fast zwei Dritteln der Bevölkerung machen die gesellschaftlichen Veränderungen Angst. 61 Prozent sehen keine gesellschaftliche Mitte mehr, sondern nur noch oben und unten. In die reichen Gesellschaften des Westens kehrt am Beginn des 21. Jahrhunderts die soziale Unsicherheit zurück. „Die Erwerbsarbeit hat für eine große Zahl von Menschen aufgehört, die Basis ihrer Lebensplanung zu sein, weil immer mehr Menschen in unsicheren Beschäftigungsverhältnissen arbeiten.“¹⁰

⁶ Vgl. Wolfram Fischer: Armut in der Geschichte. Göttingen 1982, S.19.

⁷ Vgl. Christoph Sachße u. Florian Tennstedt: Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland. 2 Bde., Stuttgart 1955, 1957.

⁸ Vgl. Heiner Geißler: Die Neue Soziale Frage. Analysen und Dokumente. Freiburg 1976.

⁹ Vgl. Warnfried Dettling: Die „Neue Soziale Frage“. In: Die Neue Soziale Frage. Zum soziologischen Gehalt eines sozialpolitischen Konzeptes. Hg. von Heribert J. Becher i.A. des Vorstandes der Sektion „Soziale Probleme und soziale Kontrolle“ der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Opladen 1982, S.1-32,

¹⁰ <http://www.innovations-report.de/html/berichte/veranstaltungen/bericht-83579.html>

Humanismus und „soziale Frage“

Während die historische „soziale Frage“ an den Begriff des Kapitalismus gebunden war, fehlt heute meist dieser Bezug. Überhaupt ist das Verweigern von Generalisierungen ebenso feststellbar wie die Scheu der Analytiker, zum Kern vordringen zu wollen, was die aktuelle soziale Frage hauptsächlich kennzeichnet. Man bewegt sich sozusagen noch auf einer Kruste, die das Soziale darunter zwar wieder ahnen lässt, aber noch hofft, die Kruste möge standhalten.

In einer solchen Situation kann es ganz fruchtbar sein, danach zu fragen, ob und wie der Humanismus das Soziale entdeckt, obwohl gerade er, insoweit er aktuell organisiert ist, mit anderen Fragen beschäftigt scheint: mit Evolutionstheorie, Religionskritik, Sterbehilfe und Ethikunterricht, um nur vier Hausnummern zu nennen. Es sind interessanterweise neuere Befunde zum Humanismus-Begriff selbst, die neu fragen lassen. Humanismus war immer durchdrungen von zwei sozialen Ideen: der unbedingten Gleichheit der Menschen und der „Barmherzigkeit“ allen Menschen gegenüber. Neuhumanistische Interpretationen des Begriffs ließen soziale Ansprüche in den Hintergrund treten. Sie waren vorwiegend an antiker Bildung orientiert und knüpften an Ideen des Erfinders des Begriff „Humanismus“ im Jahre 1808 an, den liberalen Pädagogen und Philosophen Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848) in seinem Buch „Der Streit des Philanthropismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit“.

Der Religionswissenschaftler Hubert Cancik hat in den letzten Jahren den tatsächlichen Gebrauch des Wortes „humanitas“ in der römischen Antike näher untersucht. Er kommt zu dem Schluss, dass das Wort, neben der vorwiegend tradierten Bedeutung von Bildung und Beschäftigung mit den weltlichen Sprachen, vor allem drei Bedeutungen besaß. Alle drei ermöglichen es heute, Humanismus wesentlich sozialer zu begreifen als dies in bildungsbürgerlichen Denkbündeln möglich war: erstens meinte „humanitas“ Barmherzigkeit und Milde; zweitens Würde (tatsächlich im Sinne von „Menschenwürde“) und drittens Menschenfreundlichkeit, Sauberkeit, Komfort und Zivilisation.¹¹

Die Menschenrechte (ius humanum) seien daran gebildet worden. Humanismus ohne Humanität sei unmöglich. Der Mensch sei im Humanismus immer Maß und Mitte und der Mensch sei als solcher Mensch: homo qua homo. Deshalb seien auch alle Menschen gleich unter Absehung von Stand, Partei, Religion, Staatszugehörigkeit usw.

Über Karl Marx und Arnold Ruge, zwei Absolventen humanistischer Gymnasien, sei der Begriff sozial- und religionskritisch angewendet worden und habe später, Ende des 19. und im 20. Jahrhundert, eine Ausweitung auf neue Bereiche erfahren, die humanistisch betrachtet worden seien.

Ethischer Humanismus im 19. Jahrhundert

Dieser kurze Ausflug in die Begriffsgeschichte führt näher zu unserem Thema hin, nämlich zu der Frage, warum sich der moderne Humanismus, als er sich im 19. Jahrhundert neu zu bilden begann und sich mit freidenkerischen Ideen verband,

¹¹ Vgl. Hubert Cancik: Entrohung und Barmherzigkeit, Herrschaft und Würde. Antike Grundlagen des Humanismus. In: Richard Faber (Hg.): Streit um den Humanismus. Würzburg 2003, S.23ff.

seine Anbindung vor allem an den Sozialismus der Arbeiterbewegung suchte und den Begriff Humanismus selbst mied, obwohl ihn der Marxismus als „realen Humanismus“ durchaus anwendete ganz in Marx' Sinne, nämlich alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein „erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtetes Wesen ist“.¹²

Der Grund dafür liegt sicher darin, dass es bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts massive Verweigerungen bildungsbürgerlicher Eliten gab, sich der „sozialen Frage“ zuzuwenden und gleichzeitig der Protestant Johann Hinrich Wichern (1808-1881) mit der „Inneren Mission“ (woraus die „Diakonie“ hervorging) und der „Arbeiterbischof“ Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler (1811-1877) mit der „Katholischen Soziallehre“ (woraus die „Caritas“ hervorging) staatstreue Arbeiter an sich und ihre Religion zu binden versuchten. Bis in die 1880er Jahre hinein sahen beide christliche Kirchen die Ursachen für das soziale Elend in der Revolution, dem Sozialismus, dem mangelnden Kirchgang und dem allgemeinen Werteverfall. Das trug sehr zur antikirchlichen Wendung der Arbeiterschaft bei, obwohl die Anfänge einer modernen Sozialarbeit schon in dem um 1833 von Wichern in Hamburg-Horn gegründeten „Rauhen Haus“ liegen, einem Heim für obdachlose Kinder, die dort für das spätere Berufsleben geschult werden sollten, verbunden mit christlicher Unterweisung. Auf katholischer Seite entstand um 1846 das erste der Kolpingwerke. Die Kolpingwerke gaben sich ähnliche Aufgaben wie die der evangelischen „Inneren Mission“.

Die sozialistische Arbeiterbewegung war angesichts dieser Entwicklungen sehr darauf bedacht, die so organisierte Sozialarbeit als ein Instrument zu entlarven, die Klassengegensätze zu überdecken. Sie wollte das kapitalistische System beseitigen. Deshalb musste sie vor allem politisch erfolgreich sein und Organisationen ausbilden, die dazu nützlich sein konnten, besonders die Gewerkschaften. Kein Geringerer als August Bebel verteidigte diese Abwehrhaltung gegen eine nach 1890 entstehende bürgerliche, ethisch motivierte, dissidentische humanitäre Praxis. Er bezeichnete diese als gegnerische Versuche der Aufweichung sozialdemokratischer Klassenkampfideen, wörtlich als „Humanitätsduselei“. Einer der Begründer der „Deutschen Gesellschaft für Ethische Kultur“¹³ und deren Vorsitzender in Kiel, der spätere Soziologieprofessor Ferdinand Tönnies, hat die von Bebel hier kritisierte Tendenz, auf die soziale Frage ethisch zu antworten, schon in deren Formulierung hineingelegt: Es sei dies die „Frage des friedlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens der in ihren Lebensgewohnheiten und Lebensanschauungen weit voneinander entfernten Schichten, Stände, Klassen eines Volkes.“¹⁴

Bebel und die Arbeiterbewegung dieser Zeit sahen keine Ausgleichsmöglichkeit. Bebel richtete sein Urteil konkret an die Adresse der sich europaweit bildenden libertinären ethischen Kulturbewegung, die die Armen für ihre „Humanistengemeinden“, in denen sie sich organisierten, entdeckten und zugleich Formen sozialer Arbeit entwickelten, auf die der „Humanistische Verband Deutschlands“ (HVD) heute zurückgreift, ohne dieses Erbe selbst genügend zu kennen, gar zu pflegen.

An drei Beispielen sollen jetzt damalige humanistische Aktivitäten vorgestellt werden.

¹² Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1844). In: Marx-Engels-Werke (MEW), Berlin 1970, S.385.

¹³ Vgl. Horst Groschopp: Dissidenten. Freidenkerei und Kultur in Deutschland. Berlin 1997.

¹⁴ Ferdinand Tönnies: Die Entwicklung der sozialen Frage bis zum Weltkriege. Berlin und Leipzig 1926, S.7.

Volkskultur

Angesichts der grundsätzlichen sozialdemokratischen Kritik am kapitalistischen System ist es erstaunlich, dass die Bestrebungen von ethisch engagierten Fabrikanten von Sozialdemokraten weniger kritisiert wurden als der Kapitalismus allgemein und der Staat besonders. Sie galten vielmehr als Fingerzeige, wie es im „Zukunftsstaat“ aussehen könnte. Zu diesen Fabrikanten, die in der ethischen Kulturgesellschaft auch als Mitglieder hervortraten, die die „soziale Frage“ anerkannten und lösen wollten, gehörte Ernst Abbe in Jena. Sein Programm und das seiner ethischen Freunde, so weit sie auch Fabrikanten waren, bestand in der Förderung der Betriebsgemeinschaft.

Praktisch sah dieses vor: Betriebsausflüge (etwa zu Kunst- und Gewerbeausstellungen), Urlaube, Arbeitergärten, Ferienheime des Betriebes, Volksbibliotheken, Lesehallen, Volkstheater, Volksunterhaltungsabende und betriebliche oder durch Betriebe geförderte kommunale Volks- und auch Jugendheime, Kindergärten, Fabrikfeste bei allerlei Jubiläen und Produktionserfolgen, Weihnachtsfeste und Feste anlässlich der Erstattung der Jahresrechnungen von Kranken- und Hilfskassen, Vortrags- und Unterhaltungsabende usw.¹⁵

Gemeinwesenarbeit

Ein zweites Programm dieser ethischen Kulturgesellschaften wollte soziale Notlagen erkennen. Es mündete in dem, was in der Bundesrepublik später „Soziokultur“ oder „Gemeinwesenarbeit“ genannt wurde. Es lehnte sich an religiös motivierte angloamerikanische Bewegungen an, vergleichbar mit dem Kommunitarismus der jüngeren Zeit, wollte aber besonders zugänglich sein für dissidentische Nutzer. Es handelt sich um die gleichen Kreise, die das Konzept einer Lebenskunde als Alternative zum Religionsunterricht verfochten.

Der Import von Erfahrungen und Fiktionen der englischen Settlements sowie der amerikanischen Nachbarschaften verband sich in Deutschland mit der Vereinsidee und wurde von den ethischen Gesellschaften vorangetrieben. Dabei wurde die deutsche Settlement-Bewegung zunächst durch den deutschen Siedlerbund und die Soziale Arbeitsgemeinschaft betrieben, die beide in den Hintergrund gerieten.

Vorbild war die 1884 als Heimstätte in einem Londoner Mietshaus errichtete „Toynbee-Hall“, eine Art Bastion philanthropischer, abenteuerfreudiger, reformwilliger und studierender Männer inmitten unwirtlicher Arbeiterquartiere. Die übergreifende Idee der „Universitäts-Ausdehnung“ mittels „Settlements“ folgte zunächst noch einem praktischen evangelischen Christentum, öffnete sich aber sehr bald und notgedrungen allgemeineren ethischen Zielen, weil viele der Adressaten zugewanderte Ostjuden und katholische Iren waren.

Werner Picht, von dem die ersten umfangreichen Analysen der englischen Bewegung stammen, definierte 1913 Settlements als „Niederlassung Gebildeter in einer armen Nachbarschaft, die den doppelten Zweck verfolgen, die dortigen Lebensverhältnisse aus eigener Anschauung kennen zu lernen und zu helfen, wo Hilfe not tut.“ Geplant war ein zielgerichteter Umgang von sich dort ansiedelnden

¹⁵ Die DDR hat dieses Programm als Sozialismus definiert und praktisch und staatlich gefördert weitgehend umgesetzt, was hier nicht weiter erörtert werden soll.

beruflichen Sozialarbeitern (resistent workers) und Akademikern (non resistent workers) mit Angehörigen der unteren Volksgruppen in deren Quartier. Der Gebildete sollte soziale und kulturelle Stützpunkte zur sittlichen und geistigen Hebung der dortigen Bevölkerung gründen, in einem Milieu, das ihm aber letztlich fremd blieb. Ganz praktisch wurden die Lebenshilfevereine, Zentralen für private Fürsorge, Rechtsauskunftsstellen, Auskunftsstellen für Wohlfahrtspflege und Vereine zur Errichtung von Lesehallen und Volksbibliotheken. Von hier ging auch die Idee einer Freien (Humanistischen) Akademie aus.

Bindefigur zwischen England, Deutschland und den USA war Stanton Coit. Er war zum Ende der siebziger Jahre Sprecher der Gesellschaft für sittliche Bildung in New York, studierte dann in Berlin bei Gyzicki Moralphilosophie, dem Gründer der DGEK und erstem Mann der späteren Lily Braun, ging nach England und installierte in einer ehemaligen Dissenterkapelle sozusagen das erste Kulturhaus mit sozialer Orientierung. Alle religiösen „Bekehrungsversuche“ sollten ausgeschlossen sein. Im Gegensatz zu den späteren europäischen Pendants enthielten die amerikanischen Klubs auch handwerkliche Einrichtungen. In den USA gab es 1905 über 200 solche Häuser, davon allein in New York 54 und in Chicago 24; England besaß zur gleichen Zeit fast 50, allerdings allein London 36.

Arthur Pfungst (1864-1912) – um noch einen ethischen Fabrikanten zu erwähnen – war Freidenker, Verfechter der weltlichen Schule, der Freien Akademie, Verleger, Herausgeber mehrerer Zeitschriften, Erfinder, promovierter Naturwissenschaftler, Publizist, Sponsor von Freibibliotheken, Lesehallen und Volkshäusern und Übersetzer buddhistischer Schriften. Pfungst führte 1906 den Begriff des „Hooligans“ nach Deutschland ein, übrigens als „russisches“ Phänomen (russ. chuligan). Er setzte dieses Rowdytum (russ. chuliganstwo) mit der präfaschistischen und extrem antisemitischen Organisationsform gleich, die es damals in Russland mit den „Schwarzhundertern“ annahm, so bezeichnet nach ihrer uniformen Kleidung. Der von Pfungst gezeigte Ausweg bestand in kultureller Bildung. Nur sie könne Gewaltangriffe verhindern, denn ein Hooligan sei ein nicht genügend gebildeter Mensch. Deshalb forderte Pfungst freie Bildungsarbeit in einer demokratischen Gesellschaft.

Menschenökonomie

Das dritte hier anzudeutende Programm zeigt, wie gesellschaftspolitisch und -theoretisch innovativ die wenigen Intellektuellen waren, die der damalige organisierte Humanismus besaß, z.B. in der Personen von Rudolf Goldscheid (1870-1931), auf den wesentlich die „Erfindung“ der Demographie zurückgeht. Zwischen 1912 und 1917 war Goldscheid Präsident des „Österreichischen Monistenbundes“, der aus der „Ortsgruppe Wien des Deutschen Monistenbundes“ entstanden war. Als Pazifist gehörte er dem Vorstand der „Deutschen Liga für Menschenrechte“ an. Der Begriff der „Menschenökonomie“ war seine Wortschöpfung.¹⁶

Goldscheid wollte, daß der „Mensch als Wertquelle zum Angelpunkte der wirtschaftlichen Betätigung wird“, um „den Schleier von den organischen Bewegungsgesetzen der Kulturgeellschaft zu lüften, über die Wechselbeziehungen zwischen technischer Produktion und organischer Reproduktion Licht ...

¹⁶ Vgl. Rudolf Goldscheid: Höherentwicklung und Menschenökonomie. Leipzig 1911.

verbreiten.“¹⁷ Goldscheid hatte in Berlin Nationalökonomie studiert, aber das Studium abgebrochen, um Romane und Novellen unter Pseudonymen zu veröffentlichen. Dann wandte er sich Fragen der philosophischen Ethik in ihrer Verbindung mit der Nationalökonomie zu und wurde auf diesem Wege zu einem Mitbegründer der Demographie. Nicht Ausmerzungen der Armen durch Fortpflanzungserschwerung, sondern Beseitigung der Armut müsse das Ziel sein, denn „nichts ist teurer ... als soziales Elend“. Wir können uns den Luxus des Elends nicht mehr leisten, nötig sei die „Ökonomie am Menschenmaterial“, die Förderung von „Kulturkapital“.¹⁸ Von dieser These ausgehend fragte Goldscheid in seinem Buch über die „Ethik des Gesamtwillens“ nach der moralischen Beschaffenheit sozialer Normen. „In der Ethik des Gesamtwillens beruht alle Kultur“.¹⁹ Zu einer Ethik des Gesamtwillens nütze auch eine einheitliche Weltanschauung wenig. Das mache die Gesellschaft unfruchtbar. Deshalb sei den Menschen ihr persönlicher Glaube freizustellen, allerdings bei gemeinsamer Unterordnung unter das Recht. Goldscheid wollte keine wie auch immer konstruierte soziale Gleichheitsgesellschaft. Ihm schwebte vielmehr ein Zustand vor, der einer durchlässigen Machtpyramide glich, deren Etagen sich durch mehr oder weniger kulturelles Kapital unterscheiden.

Entdeckung des sozialen Humanismus

Menschenbilder sind Aussagen über Ursprung, Sinn, Zweck, Zukunft und Beschaffenheit des Menschen und über die Gesellschaft, in der Menschen leben. Sie äußern sich nicht allein in sinnlich wahrnehmbaren Bildern, wie häufig vereinfachend angenommen wird, sondern vorwiegend in Theorien, Meinungen, Programmen – und v.a. in sozialen Handlungen und politischen Entscheidungen. In diesen Kontexten spiegeln sich weltanschauliche und religiöse Positionen auf oft verdeckte Weise. Jüngst gab es – fast unbemerkt – in Deutschland Grundsatzdebatten über Menschenwürde und Menschenbilder, als Politiker meinten, „Sozialschmarotzer“ in den „Unterschichten“ (im „Prekariat“ durch „Hartz-IV-Missbrauch“) ausmachen zu müssen. Den Höhepunkt markierte hier Ende Juni 2006 der SPD-Fraktionsvorsitzende Peter Struck: „Das Menschenbild, das wir hatten, war vielleicht zu positiv“, sagte er. Nach seiner Schätzung nutzen fünf Prozent aller Hartz-IV-Empfänger die Leistungen aus. Was ist negativ an der Ausnutzung von Leistungen, die durch Definitionen von Menschenwürde entstanden sind und sich in Sozialhilfesätzen ausdrücken?

In einem „Gemeinsamen Wort“ („Demokratie braucht Tugenden“, November 2006²⁰) griffen beide große Kirchen in Deutschland diesen Tenor im Kapitel „Orientierungen für eine politische Tugendlehre aus christlicher Perspektive“ auf und appellierten an die Bürgerinnen und Bürger, ihr Gewissen und ihre Selbstachtung sollte es ihnen

¹⁷ Rudolf Goldscheid: Frauenfrage und Menschenökonomie. Wien, Leipzig 1913, S.13. – Ders.: Entwicklungstheorie, Entwicklungsökonomie, Menschenökonomie. Eine Programmschrift. Leipzig 1908. – Vgl. auch Jochen Fleischhacker: Wandel generativer Verhaltensmuster im 20. Jahrhundert. Eine Betrachtung der bevölkerungstheoretischen Diskurse des Soziologen Rudolf Goldscheid. In: Mitteilungen aus der kulturwissenschaftlichen Forschung (MKF), Nr. 37, Berlin 1996, S.54-68.

¹⁸ Rudolf Goldscheid: Monismus und Politik. Vortrag, geh. auf der Magdeburger Tagung des Deutschen Monistenbundes im Herbst 1912. Wien, Leipzig 1913, S.22-24.

¹⁹ Rudolf Goldscheid: Zur Ethik des Gesamtwillens. Eine sozialphilosophische Untersuchung. Erster Bd., Leipzig 1902, S.337.

²⁰ Vgl. http://www.ekd.de/download/GT_19___Druckfassung_061108.pdf

verbieten, „sich staatliche Leistungen zu verschaffen, die ihnen nicht zgedacht sind oder gar nicht einmal zustehen“.

Zum Zeitpunkt dieser Äußerungen war die Armutsfrage von organisierten Humanisten bereits wieder aufgegriffen worden – ohne dass sie bereits in der Lage gewesen wären, ein „Humanistisches Sozialwort“ zu formulieren. Der Übergang von freidenkerisch-sozialistischen zum humanistischen Konzept vollzog sich mit der Gründung des HVD 1993. Dieser Wende ging ein längerer Umdenkungsprozess in den freigeistigen Organisationen voraus, als in den 1980er Jahren das Ende des Kalten Krieges auch in den deutsch-deutschen Beziehungen offen sichtbar wurde. Der Kern dieser Neuorientierung bestand in der vorrangig positiven Arbeit an einem humanistischen Welt-, Menschen- und Gesellschaftsbild – statt in der bloßen Verneinung kirchlicher Institutionen bzw. religiöser Lebensanschauungen. Das Adjektiv „humanistisch“ war programmatisch, weil er zur Kenntlichkeit führte und die postmoderne Beliebigkeit konterkarierte, die mit Begriffen wie frei-geistig, frei-religiös, frei-denkerisch zu Missverständnissen führte. Der Zwang, der mit dem neuen Namen sich verband, bestand darin, auch „humanistisch“ zu wirken, nicht nur als allgemein „humanitär“ zu erscheinen. Der Verband musste beginnen, sich um diejenigen Menschen auch sozialarbeiterisch zu kümmern, die sich von Kirche und Religionen bereits verabschiedet haben.

Den Anfang in diesem Umdenken setzte im „Deutschen Freidenkerverband (Sitz Berlin)“ Ossip K. Flechtheim. Man begann, den Zukunftsforscher und kritischen Intellektuellen zu rezipieren, der zugleich Freidenker und Verbandsmitglied war. Flechtheims Vorwort zur Schrift von 1980 „Religion ist Menschenwerk“ enthielt für die spätere Gründung des HVD wichtige Passagen über Humanismus als „Global-, Human- und Ökosozialismus“.²¹

In der Phase des Zusammenbruchs des östlichen Staatssozialismus wie der endgültigen Marginalisierung der westlichen dogmatischen Linken, deutete das neue Orientierungen an. Zum einen erinnerte Flechtheim an frühe Texte von Karl Marx über „realen Humanismus“, die Vorstellungen ethisch-humanistischer Kulturgesellschaften assoziierten, zu denen die Freidenker bis dahin sich in Kontrast meinten. Zum anderen forderte er neue Bündnisse für eine neue breite demokratische Organisation von Humanistinnen und Humanisten, in der Menschenrechte, Freiheit und Liberalität ebenso ihren Platz finden wie Ideen von der sozialen Gleichheit aller Menschen und ihrer Selbstbestimmung.

Wie immer, so führte auch hier die politische Wende dazu, dass früher gepflegte Blickwinkel weniger wichtig bis unwichtig werden. In dem Maße, wie den HVD gegenwärtig die soziale Frage erreicht, weil ihm die Bewältigung des Staat-Kirche-Konflikts nicht genügt, ist er gezwungen, sich nicht nur beide Erbe (das sozialistisch-visionäre wie ethisch-praktische) anzueignen, sondern über soziale Gleichheit in zweierlei Hinsicht überhaupt und überhaupt neu nachzudenken: zum einen bezogen auf das Problem der Menschenwürde, zum anderen in Bezug auf Menschenbilder (z.B. bei Hartz IV).

Daraus erwächst für den organisierten Humanismus die Aufgabe, an einem „Humanistischen Sozialwort“ zu arbeiten, zumindest nach Kriterien dafür zu suchen, da ihm eine Gleichheit vor Gesetz oder „Gott“ nicht ausreichend sein kann. „Menschenwürde“ ist für Humanisten außerhalb von religiösen Denkschablonen begründbar. Sie ist ein kulturelles Phänomen und zu allererst einmal das, was den

²¹ Vgl. Ossip K. Flechtheim: Einführung. In: Religion ist Menschenwerk. Materialistische Weltanschauung und Religionskritik bei Marx & Engels. Hg. vom Deutschen Freidenker-Verband Berlin. Berlin (1980), o.P.

Menschen vor anderen Lebewesen auszeichnet, etwa den Primaten. Der Soziologe und Freigeist Georg Simmel hat – bezogen auf das menschliche Zusammenleben – einmal geschrieben, dass Ehre dasjenige sei, was den Herrn vom Knecht unterscheidet.²² „Würde“, so kann abgeleitet werden, ist eine Ehrerweisung, die denen zukommt, die sie nach Recht und Stand verdienen. Menschen haben in diesem Modell unterschiedliche Würdemerkmale und Umgangsformen mit der Würde des jeweils anderen, z.B. in den Arbeitsteilungen sowie den Bestrafungs- und Grußformen. Was aber, wenn allen die gleiche Würde (und somit auch Ehre) zukommen soll, jeder Mensch sozusagen ein „Ehrwürden“ ist?

Wenn also die Würde aller Menschen gleich sein soll (in den äußeren Institutionen wie – möglichst – in den sittlichen Vorstellungen der handelnden Personen), ist Menschenwürde die kulturelle Idee, dass jeder Mensch aufgrund seiner bloßen Existenz einen schützenswerten Titel (Ehre) hat, aufgrund dessen er berechtigt ist, dafür den Schutz der Gemeinschaft zu genießen und zwar in gleicher Weise wie die anderen Mitglieder der Gemeinschaft auch. Aber damit wird die Frage aufgeworfen, wie sozial herstellbar ist, dass der Mensch nicht nur im Humanismus Maß und Mitte und in ihm der Mensch als solcher Mensch ist (homo qua homo) – sondern im Leben, das immer ein soziales ist.

Mit diesem Anspruch wird nicht nur ein hoher Maßstab formuliert, sondern es wird auch der historische Unterschied anerkannt, der einfach dadurch gegeben ist, dass sich wandelt, was diese Gleichheit in der Würde ausmacht und was schützenswert ist, was sozial geboten und was wünschenswert ist. So gilt heute als ausgemacht, dass zur Würde bestimmte Grundrechte gehören sowie das Recht auf Selbstbestimmung über den Körper usw., darunter auch Merkmale der Würde, an die früher nicht zu denken war, z.B. Meinungsfreiheit. Das bestätigt, dass sich historisch wandelt, was Menschenwürde ist, dass um die Definition der Inhalte ein „Kulturkampf“ stattfindet.

Es ist ebenfalls klar, dass nicht allen alles gleich ist und gleich sein kann. Was aber soll gleich sein, als „menschlich“ gelten? Hier kommt die „soziale Frage“ dadurch ins Spiel, dass Menschenwürde nicht nur rechtlich, sondern eben sozial zu diskutieren ist. So ist es möglich, Würde von ihren Verletzungen her zu bestimmen, wo z.B. Folter und Armut zum Verlust der Selbstachtung führen. Bei der Folter scheint das klar zu sein, aber wo fängt sie an, wo z.B. beginnt psychische Folter?

Menschen unter Folter wird die Selbstachtung genommen. Sie ist zumindest ein Mittel, ans Ziel zu kommen, in dem „höhere Zwecke“ eingeführt werden. Inwiefern gleichen sich aber physische Folter und sozialer Druck? Ist sozialer Druck mit Folter in gewisser Hinsicht gleichzusetzen? Was Armut betrifft, so scheint klar zu sein, dass sie zum Verlust der Selbstachtung führt, zu der ja auch kognitive Kompetenz und die Fähigkeit zur Selbstbeurteilung gehören. Müssen nicht gerade Humanisten ernsthaft über ein Grundeinkommen nachdenken, um zu einer Gleichheit zumindest der Handlungsvoraussetzungen zu gelangen? Das wiederum bedingt, sich kritisch zu den Konzepten der humanistischen Egalitarismuskritik zu stellen, wie sie z.B. aus den USA durch Angelika Krebs hierher gekommen ist.²³

Die soziale Frage mit der nach der Menschenwürde zu verbinden, stellt sich noch gar nicht so lange. Erst seit 1966 wurde die Sozialhilfe in der Bundesrepublik mit Argumenten der Menschenwürde begründet. Wenn aber der Sozialhilfesatz den

²² Vgl. Georg Simmel: Soziologie der Geselligkeit. In: Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19. bis 22. Oktober in Frankfurt a.M. Tübingen 1911, S.1ff.

²³ <http://www.freitag.de/2004/12/04121701.php>
<http://www.freitag.de/2004/12/04121701.php>

gesellschaftlich möglichen und akzeptierten Betrag ausmacht, der ein Leben in Würde gestatten soll, wird der Zusammenhang von Menschenwürde und „sozialer Frage“ äußerst praktisch und politisch: Was bedeutet sie, wenn Referat V/B/4 im Arbeitsministerium 345.- € / Monat für Hartz IV-Empfänger für menschenwürdig hält?

Konzept vom strategischen Staat

Organisierte Humanisten, speziell der HVD, haben sich vorgenommen, an einem „Humanistischen Sozialwort“ zu arbeiten. Das verlangt, vorhandene Konzepte nicht nur hinsichtlich ihrer Praktikabilität zu prüfen, sondern – weil der HVD eine „Weltanschauungsgemeinschaft“ ist – auch hinsichtlich ihrer Tauglichkeit für eine humanistische Kultursicht. Da der Würdebegriff sehr stark am Menschenbild hängt, das sich in der Sozialpolitik entfaltet und in den Handlungskonzepten der Akteure spiegelt, kommen vor allem Konzepte in den Blick, die beides liefern: soziale Analyse und weltanschauliche Deutung. Dabei sind für den modernen Humanismus Antworten auf zwei Fragen besonders wichtig: die nach der Arbeit und die nach dem Staat.

Zu beiden Problemen hat in jüngerer Zeit vor allem Robert Castel (geb. 1933), Forschungsdirektor an der Pariser „Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales“ neue Sichtweisen eröffnet.²⁴ 1997 erhielt er dafür den Genfer „Prix Jean-Jacques Rousseau“ und 1998 den „European Award for Social Sciences“ („Amalvi-Preis“). Für Castel stehen – wie am Anfang der „sozialen Frage“ – erneut die „Nutzlosen“ und „Überzähligen“ im Zentrum. Sie leben massenhaft in einer Haltung der Verwundbarkeit durch Situationen der Prekarität und der Ungewissheit über den jeweils nächsten Tag. Die gänzlich neue Form, in der die „soziale Frage“ gestellt werde, sei, dass sie vor dem Hintergrund von Sicherungen gestellt werde, die in den letzten hundert Jahren existierten und da man kenne. Der Weg zurück zum Stadium der vorkapitalistischen Gemeinschaft sei den Betroffenen verwehrt. Auch die modernen Formen der Solidarität seien zu erschöpft, um noch stabile Sockel des Widerstands errichten zu können.

Daher könne die Lohnarbeitsgesellschaft nicht sterben und daraus erwachse die bleibende soziale Verpflichtung des Staates. Er sei die einzige Instanz, die imstande ist, eine Brücke zwischen den beiden Polen des Individualismus zu schlagen (Auflösung der ursprünglichen Kollektive; Aufkommen des Massenindividualismus) und der Gesellschaft ein Minimum an Zusammenhalt aufzunötigen. Das bedeutete aber nicht ein Mehr an Staat, es sei denn, man möchte mit Gewalt das Gebäude aus den frühen siebziger Jahren wiederaufbauen.

Der Ausweg liegt für Castel im Konzept vom „strategischen Staat“, der seine Interventionen neu entfaltet, um den Individualisierungsprozess zu begleiten, seine Spannungspunkte zu entschärfen, seine Bruchstellen zu umgehen und diejenigen wieder heimisch zu machen, die den Boden unter den Füßen verloren haben. In diesen neuen Überlegungen haben Menschenbilder einen orientierenden Platz und verweisen auf den möglichen Beitrag, den der Humanismus in den kommenden Diskursen leisten kann und muss, wenn er das Feld nicht religiösen Vorstellungen überlassen will.

²⁴ Vgl. Robert Castel: Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit. Konstanz 2000 (Reihe edition discours, Klassische und zeitgenössische Texte der französischsprachigen Humanwissenschaften).