

Die Veröffentlichungen in der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“ stellen keine Meinungsäußerung der herausgebenden Stelle dar. Sie dienen lediglich der Unterrichtung und Urteilsbildung.

WILHELM LUTHER

Vom Wesen menschlicher Freiheit

Erziehung zu Freiheit und Mitverantwortung am Humanistischen Gymnasium

I. Das Problem der politischen Freiheit

Zeus wies den Weg uns zur Einsicht. Ewig gilt seine Satzung, Daß die Menschen lernen durch Leid.
(Aischylos' Agamemnon 176–178)

Humanistisches Gymnasium als Hort der Freiheit

Der gewaltsame Abbau der Humanistischen Gymnasien durch die sogenannte Schulreform der Jahre 1936/37 zielte nicht nur darauf ab, den theologischen Nachwuchs zahlenmäßig zu beschränken, sondern galt ebenso sehr dem Gymnasium als dem traditionellen Hort freiheitlichen Denkens und freiheitlicher Gesinnung. Es war nicht der Totalitarismus der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft allein, der am Humanistischen Gymnasium in dieser Hinsicht Anstoß genommen hat. Da unsere politische Vergangenheit aufs Ganze gesehen undemokratischen Staatsformen den Vorzug gegeben hat, ist es auch in den vorhergehenden Jahrhunderten bereits zu Konflikten gekommen. Wirken doch schon die Unterrichtsstoffe, auch wenn sie von monarchistischen Lehrern dargeboten wurden, irgendwie ansteckend auf die Jugend. So schreibt im März 1820 der durch seine antiliberalen Einstellung bekannte Direktor im Preußischen Polizeiministerium, von K a m p t z, an den gleichgesinnten Fürsten von Wittgenstein:

„Ein großer Teil des Republikanismus kommt aus der Tollheit, die wir in unseren Schulen mit der griechischen Literatur treiben. Unsrer Jugend . . . verlebt ihre schönste Zeit in den schönen Zeiten der griechischen Freistaaten; der erste Monarch, Alexander, von dem sie hört, erscheint ihr als der Unterdrücker jener schönen Freistaaten; nun schreitet man nach Rom, dort hört der Knabe von den sieben Königen, allein nur aus den Schriften der römischen Republikaner, sie erscheinen auch hier wieder als Unterdrücker der Freiheit . . . Der Jüngling verläßt bei einem solchen Unterricht, selbst wenn keine unerlaubten Einmischungen von seiten der Lehrer erfolgen, die Schule erfüllt und begeistert von Bildern und Reden aus griechischen und römischen Freistaaten auf der einen und von der Abneigung gegen Monarchie und unsre heutigen Staaten auf der anderen Seite.“

Ähnlich schreibt von B i s m a r c k im Eingang seiner Selbstbiographie:

„Als normales Produkt unseres staatlichen Unterrichts verließ ich Ostern 1832 die Schule als Pantheist, und wenn nicht als Republikaner, doch mit der Überzeugung, daß die Republik die vernünftigste Staatsform sei.“¹⁾

Griechische Freiheit

Wenn wir uns heute nach Überwindung einer unmenschlichen totalitären Staatsform Gedanken darüber machen, wie weit das Humanistische

Gymnasium in den Dienst der Erziehung zur Freiheit gestellt werden kann, so ist dies nicht im Sinne eines engen Programmhumanismus zu verstehen, der den Ideenreichtum der Antike in ein politisches Schema zu zwingen versucht, sondern als eine der unausweichlichen Gegenwartsaufgaben, vielleicht sogar als die wichtigste, weil von ihrer Lösung oder Nichtlösung das Schicksal des Humanismus und der abendländischen Kultur schlechthin abhängt. Diese Aufgabe wird nicht aus äußeren Gründen politischer Zweckmäßigkeit dem Gymnasium heute aufgeredet, sondern sie gehört zum Wesen der Humanistischen Bildung seit dem historischen Beginn derselben, hat doch die Freiheitsidee von den Griechen ihren Ausgang genommen.

Ihre Entfaltung und ihre verschiedenen Aspekte vermögen wir heute unschwer zu überblicken, nachdem Max Pohlentz in seiner Monographie „Griechische Freiheit“ (1955) das Material in ziemlich umfassender Weise vorgelegt hat. Aber es würde uns wenig nützen, wenn wir die reichen Ergebnisse dieses Buches einfach in den altsprachlichen Unterricht einzubauen versuchten. Der Wilamowitz-Schüler Pohlentz steht auf dem Boden des Historismus und beschränkt sich darauf, die Erscheinungsformen des griechischen Freiheitsbegriffs und ihr Werden historisch zu beschreiben, ohne daraus das Fazit für unsere heutige politische und geistige Situation zu ziehen. Diese Methode exakter Nachzeichnung historischer Wirklichkeit hat zweifellos ihren Sinn und Wert innerhalb der wissenschaftlichen Altertumforschung, aber sie bleibt rein reproduktiv und genügt deshalb nicht, die heutige Jugend für das abendländische Freiheitsideal zu begeistern und zu echter Aneignung zu bestimmen. Der Lehrer der alten Sprachen wird dieses Buch gewiß dankbar als Vorarbeit begrüßen, wie ihm auch alle Bücher willkommen sind, die das Weiterleben des griechischen Freiheitsideals im Abendlande verfolgen. Aber nach ihrem Studium beginnt erst seine eigentliche pädagogische Aufgabe, nämlich der Versuch, die Schüler durch Interpretation des antiken Leitbildes und Vergleich mit der gegenwärtigen Situation zu echtem Freiheitsverständnis und Freiheitsstreben anzuregen. Es ist die für den Humanismus entscheidende Aufgabe der lebendigen Aneignung oder, vom Lehrer her gesehen, der rechten und wirkungsvollen Aktualisierung antiken Erbgutes. Dabei kann es sich nicht um bloß wiederholende Erneuerung antiker Tradition handeln, sondern um kritische Bestandsaufnahme und Weiterentwicklung entsprechend den veränderten ökonomischen, sozialen und kulturellen Verhältnissen unserer Zeit.

¹⁾ Zitate aus dem Sammelband: „Das Gymnasium und die neue Zeit“, 1919, 108 f.

Freiheit und Gesetz

Für Aristoteles ist die *Polis eine Gemeinschaft der Freien* (Politik 1279 a 21). Diese Kennzeichnung bezieht sich nicht nur darauf, daß ausschließlich die freien Vollbürger Träger der politischen Entscheidung im Staate sind, sondern grenzt zugleich auch die griechische Polis von den Volksverbänden der Barbaren ab, in denen ein Despot uneingeschränkte Gewalt über Leben und Eigentum seiner Untertanen hat. Über diesen charakteristischen Unterschied haben die Hellenen in dem langen Zeitraum der kleinasiatischen Kolonisation und der Perserkriege hinreichend Klarheit gewonnen²⁾. Eine geradezu klassische Formulierung begegnet unseren Gymnasiasten bei der Lektüre Herodots. Als Xerxes gegenüber dem verbannten Spartanerkönig Demaretos prahlend auf die erdrückende zahlenmäßige Überlegenheit seines Heeres hinweist und die Meinung äußert, die Hellenen würden es gar nicht wagen, ernsthaft gegen seine Truppen anzutreten, wird er von Demaretos eines anderen belehrt: Die Bewohner von Hellas seien schon immer an Armut gewöhnt. Politische Klugheit und strenges Gesetz habe aber bei ihnen die bürgerliche Tüchtigkeit (*ἀρετή*) eingeführt. Die Übung dieser Tugend schütze sie vor Armut und Despotie (VII, 102). Als Xerxes gerade aus dem Fehlen eines Despoten und aus der bestehenden Freiheit schließen zu können glaubt, die Hellenen würden sich auf einen so sinnlos erscheinenden Kampf nicht einlassen, widerspricht ihm Demaretos mit folgenden Worten:

„Wenn sie auch frei sind, so sind sie doch nicht in jeder Beziehung frei; denn sie haben über sich als Zwingherrn das Gesetz (*νόμος*). Dieses fürchten sie noch viel mehr, als deine Leute dich fürchten. Sie tun jedenfalls, was es gebietet. Es gebietet ihnen aber stets das gleiche: sie dürfen vor keiner Übermacht in der Schlacht fliehen, sondern müssen auf ihrem Posten ausharren und entweder siegen oder fallen! (VII, 104).

Gegenüber dem Despotismus des Perserreiches sieht Herodot selbst in dem mit totalitären Zügen durchgesetzten spartanischen Staatsbau eine Heimstatt echter Freiheit; aber er denkt offenbar nicht an Sparta allein, sondern allgemein an die für die Hellenen bezeichnende Gemeinschaftsform der Polis. Der entscheidende Gedanke ist aber der, daß die Freiheit nicht als freies Belieben verstanden wird, sondern auf der Bindung der Bürger an eine rechtsstaatliche Ordnung, ein überkommenes gemeinsames Gesetz (einschließlich Brauchtum und Sitte) beruht. Freiheit und Gesetz schließen sich gegenseitig nicht aus, ja, sie ermöglichen sich erst, weil die Bürger um der Gemeinschaft willen ihre Freiheit freiwillig beschränken und sich an eine höhere, übergreifende Instanz binden. Dieser für den echten abendländischen Freiheitsbegriff charakteristische *Gedanke der freiwillig übernommenen Bindung* begegnet mehr oder weniger abgewandelt auch sonst in der griechischen Literatur sowohl in der Tragödie als auch in der Philosophie, in der Historie nach Herodot vor allem bei Thukydides.

Spielarten der Unfreiheit in der Antike

Nun war aber in den griechischen Stadtstaaten die politische Freiheit in verschiedenen Graden verwirklicht, am geringsten in Sparta, wo sich die Gemeinschaft der Vollbürger, der sogenannten Spartiaten, damit zufrieden geben mußte, daß die Polis als Ganzes unabhängig und frei war und daß im Inneren rechtsstaatliche Zustände herrschten. Der größere Teil des Volkes diente entweder wie die Heloten im Sklavenstande auf den staatlichen Ländereien oder genoß wie die Periöken eine eingeschränkte Selbstverwaltung und mußte dafür in untergeordneter Stellung im spartanischen Heere dienen. Die wiederholten Versuche der Heloten, das Joch der Knechtschaft abzuschütteln, und die dauernde Unzufriedenheit der Periöken nötigte die herrschende Schicht der Spartiaten zu einer totalitären Staatsform, die das Leben Aller zugunsten des Staates kollektiven Erziehungsformen, persönlichen Einschränkungen und militaristischem Drill unterwarf, so daß für Privatleben und persönliche Interessen kein Raum mehr blieb. Wenn auch Sparta das Vorbild einiger totalitärer Staaten der Neuzeit geworden ist, so muß

man sich doch hüten, den totalen Staat Spartas dem modernen Totalitarismus gleichzusetzen.

Die verwandten Erscheinungsformen des *Despotismus*, der *Tyrannis*, der *Diktatur* und des *Absolutismus* in ihren Übereinstimmungen und Unterschieden descriptiv zu bestimmen sowie mit dem *modernen Totalitarismus* zu vergleichen, ist in erster Linie Aufgabe des Geschichts- und Sozialkundeunterrichts. Diesen Fächern steht auf dem Gymnasium reiches Anschauungsmaterial aus der Geschichte Griechenlands und Roms zur Verfügung³⁾. Dabei wird sich ergeben, daß es in der Antike Despotien und Tyrannen gegeben hat, die zwar Willkürherrschaften waren, aber nur in geringem Maße totalitäre Züge trugen. Der Despotismus des Perserreiches war, obwohl Land und Bewohner als persönliches Eigentum des Herrschers galten, nicht in der Lage, das gesamte Volk totalitär zu durchdringen und zu überwachen. Seine Macht war willkürlich, aber in der Reichweite beschränkt. Mit dem modernen totalitären System läßt sich am ehesten noch die Tyrannis in der Antike vergleichen, aber auch bei dieser Regierungsform ist trotz Geheimpolizei und argwöhnischer Beaufsichtigung der Bevölkerung eine totale Gängelung des politischen und geistigen Lebens nur selten vorgekommen. Die römische Diktatur war mit Ausnahme der letzten Phase der Republik eine verfassungsmäßig verankerte Notstandsmaßnahme, die zwangsläufig damit verbundene Kontrolle und Reglementierung des Lebens der Bürger also legal und zeitlich begrenzt. Die Erneuerung der Tyrannis und Despotie durch die römischen Caesaren nahm nach vorübergehenden Verschärfungen eigentlich erst unter Diokletian und Konstantin das Gepräge eines absoluten Totalitarismus an, der mit einem riesigen zentralisierten Beamtenapparat die gesamte Bevölkerung des Imperiums unter Kontrolle nahm und ausbeutete. Dieses System kommt den modernen autoritären Staaten zweifellos sehr nahe, aber bei allem Druck und allen Grausamkeiten der damaligen Geheimpolizei hatte es doch seine Lücken. Erst die Entwicklung der Technik seit dem Ende des 19. Jahrhunderts hat den modernen Totalitarismus zu einem lückenlos funktionierenden Apparat gemacht, dessen Kontrolle sich auf die Dauer niemand entziehen kann. Die Methoden der totalitären Umklammerung und Durchdringung haben mit Hilfe der technischen Errungenschaften den äußersten Grad der Perfektion erreicht und sind im Grunde noch unmenschlicher als die bekannten Menschenqualereien der Antike.

Bindungsloses Machtmenschtum

Durch den Geschichtsunterricht und die Lektüre werden die Gymnasiasten nicht nur mit den freiheitsfeindlichen Regierungsformen, sondern auch mit dem Typ und der Psychologie des hemmungslosen Machtmenschen vertraut gemacht. Bei Herodot ist Xerxes der typische Vertreter des Despotismus, der sein Volk in Katastrophen stürzt und schließlich selbst ein Opfer seiner Machtgier und seines Nicht-Maßhalten-könnens wird. An Xerxes kann man gut die zum Wesen der Macht gehörende Tendenz zur Pleonexie beobachten. In schrankenloser Willkür setzt er sich über menschliches und göttliches Recht hinweg. Indem er die ihm gesetzten Grenzen in Hybris und Verblendung überschreitet, kommt er mit der göttlichen Weltordnung in Konflikt und fordert die Vergeltung der Götter heraus. Im welthistorischen Kampf zwischen Asien und Europa siegt am Ende die Freiheit über die Despotie.

Für den Primaner schließlich rundet sich das Bild des verantwortungslosen Machtmenschen, wenn er in Platons „Gorgias“, im ersten Buche des „Staates“ und in Thukydides' Melierdialog die Urbilder und Vorläufer von Nietzsches „Übermenschen“ kennen lernt. Sokrates und Platon geben ihm das philosophische Rüstzeug, den verhängnisvollen Standpunkt des Willens zur Macht und des Naturrechts des Stärkeren zu widerlegen. Er erkennt, daß das Problem der Freiheit mit dem der politischen Macht, der Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit eng verbunden ist. Macht rechtfertigt sich nie durch sich selbst. Nur der innerlich freie, besonnene, maßvolle Mensch, der seine Begierden und

2) Zum Beispiel: Aischylos in den „Persern“ (472 a. Chr.) und einige Jahrzehnte später: Hippokrates in seiner Schrift „Über Luft, Wasser und Ortslage“, 16.

3) Vgl. Kurt von Fritz, Totalitarismus und Demokratie im alten Griechenland und Rom, Antike und Abendland, III, 1948, 47 ff.

Gelüste durch vernünftige Einsicht zu zügeln weiß, ist in der Lage, politische Macht zu verantworten und mit ihr gerecht umzugehen⁴⁾.

Im Humanistischen Gymnasium, zu dessen Lektürekanon die platonischen Dialoge: Apologie, Kriton und Gorgias gehören, kann die Problematik dieser Phänomene in voller Breite und Tiefe besprochen werden. Schon in der Apologie entscheidet sich Sokrates in einer Entscheidung zwischen Leben und Tod für gerechtes Tun und Gehorsam gegen göttliches Gebot. Entsprechend bleibt er auch im Kriton seinem, wie er sagt, seit langem feststehenden Grundsatz treu, daß man unter keinen Umständen absichtlich Unrecht tun und auch nicht erlittenes Unrecht mit neuem Unrecht vergelten dürfe (49 a 4 ff.). Denselben Standpunkt hält er im Gorgias (479 d–e) gegenüber Kallikles aufrecht. Unrecht tun ist schlimmer als Unrecht erleiden, und ungestraft Unrecht tun ist schlimmer, als die Strafe dafür auf sich zu nehmen und so das verletzte Recht wiederherzustellen. Wir spüren die Nähe zur Ethik des Neuen Testaments; aber während Jesus seinen Jüngern zumutet, sich von jeglichem Gedanken an Wiedervergeltung so frei zu halten, daß sie dasselbe und noch Schlimmeres erneut zu erdulden bereit sind (Matth. 5,38 ff.), erscheint es Sokrates und Platon richtig, sich dem Unrechtleiden nicht stärker als nötig auszusetzen. Ja, man soll außerdem dafür sorgen, daß Unrecht nie straffrei ausgeht; denn dem Ungerechten bleibt selbst bei höchster Machtfülle und Reichtum die wahre Glückseligkeit versagt. Man darf das Angenehme und Lustvolle nicht mit dem Guten verwechseln. Letztes Ziel alles Handelns muß stets das Gute sein (499 e). Demgegenüber vertritt Kallikles das Recht des Stärkeren ohne Einschränkung. Er sieht in ihm das von Natur gegebene Recht. Es erlaubt dem Mächtigen, ungehemmt und ohne Rücksicht auf die Mitbürger, seine Triebe und Begierden zu befriedigen (491 e 5 ff.). Ein solcher Machtmensch kennt weder Selbstbeherrschung noch Maß noch freiwillige Einordnung in die Gemeinschaft. In der Geschichte Athens verkörpert Alkibiades diesen Typ. Sein abenteuerliches Leben und sein frühes bitteres Ende haben exemplarische Bedeutung und sind ein anschauliches Modell, an dem unsere Gymnasiasten die elementare Typik eines bindungs- und maßlosen Herrenmenschentums studieren können.

Sophokles zeigt in der „Antigone“, daß man in bestimmten Situationen den ungeschriebenen Gesetzen mehr gehorchen muß als denen des Staates, vor allem dann, wenn ein Tyrann wie Kreon seine Macht mißbraucht und gegen die göttlichen Satzungen verstößt. Antigone bleibt innerlich frei, auch wenn sie an Kreons Machtgebot scheitert. Absolute Macht tendiert zu Korruption und Terror. Diese Erfahrungstatsache kann schon der Mittelstufe durch eine geeignete Auswahl oder durch Klassenarbeiten aus Ciceros „Reden gegen Verres“ bewußt gemacht werden. Auch die Lektüre der Catilinarischen Verschwörung in der Darstellung des Cicero und des Sallust oder die Geschichte der dreißig Tyrannen in Xenophons „Hellenika“ (lib. II) geben Gelegenheit, darüber zu sprechen.

Der Widerstandsgedanke

Tyrannenregiment ist in Griechenland immer auf Widerstand gestoßen. Tyrannenmord war erlaubt und erwünscht. Die Tyrannen galten als Rechtsbrecher, als Frevler gegen die göttliche und menschliche Ordnung. Harmodios und Aristogeiton wurden in Athen als Befreier und Bringer gleichen Rechtes gefeiert und sowohl im Liede als auch in Standbildern verherrlicht. Der Widerstandsgedanke war, wenn auch nicht gesetzlich kodifiziert, so doch durch die Sitte legitimiert. In der Theognissammlung (1181/2) steht der bezeichnende Vers:

„Bring' den Tyrannen zu Fall, das bürgerfressende Untier,
Stürz' ihn, wie immer du magst! Das verdenkt dir kein Gott.“

Alle wesentlichen politischen Maßnahmen, die in der Geschichte Athens zur Vorbereitung bzw. Festigung der demokratischen Staatsform beigetragen haben, suchten gleichzeitig zu verhindern, daß aus der Schicht des Adels ein Einzelner die Alleinherrschaft an sich reißen konnte. Das gilt sowohl für die sozialen Reformen Solons wie für

die Phylonreform des Kleisthenes, ebenso für die Einführung des Ostrakismos um 488, die Sicherung gegen persönliche Machtbildung innerhalb des Archontats im Jahre 487/86 und die Übertragung der Rechte des Areopags auf die Volksversammlung (462). Man kann seit Kleisthenes geradezu von einer festen Tradition sprechen, die zum Ziele hatte, den Staat gegen das Aufkommen einer Einzelherrschaft zu schützen. Ja, wir dürfen abschließend feststellen, daß die griechische Demokratie ihre Entstehung und Vollendung der dauernden Auseinandersetzung mit der Staatsform der Tyrannis und deren Überwindung verdankt⁵⁾.

Auch die Römer suchten sich gegen eine permanente Diktatur zu sichern. Daher die Zweizahl der Konsuln, die Beschränkung der Amtsgewalt auf ein Jahr und das gegenseitige Einspruchsrecht! In der Frühzeit der römischen Republik war die Amtsperiode des Diktators auf den Zeitraum eines halben Jahres beschränkt. Mit Sulla und Caesar setzt dann der getarnte oder offene Mißbrauch der Diktatur zur Errichtung einer Einmannherrschaft ein. Die gesamte Psychologie und Pathologie caesarischer Tyrannei stellt Tacitus unseren Oberklassen eindringlich vor Augen. Das entscheidende Motiv aller Schwächen ist der ungezügelte Geltungsdrang und Ehrgeiz der jeweiligen Herrscher. Daraus entspringen weitere Laster, vor allem die Eifersucht auf fremden Ruhm, der Neid gegen erfolgreiche Zeitgenossen, die Angst vor möglichen Gegnern, das Mißtrauen gegen freiheitliche Männer u. a. m. Aus der Atmosphäre von Furcht und Angst erwächst dann in der Regel das gesamte Terrorsystem der Einschüchterung, Überwachung und grausamen Verfolgung echter und vermeintlicher politischer Gegner. Mögen auch persönliche Erlebnisse unter Domitian den Blick des Tacitus verdüstert haben, so daß er in seiner Befangenheit nicht allen Kaisern gerecht geworden ist, seine Freiheitsliebe und meisterhafte psychologische Analyse werden unsere Jugend mit Abscheu gegen Tyrannei und Totalitarismus erfüllen. Ich erinnere mich des aufwühlenden Eindrucks, den die Anfangskapitel des „Agricola“ auf eine Oberprima in der Zeit kurz nach dem Zusammenbruch gemacht haben.

Wir wissen, daß der Widerstandsgedanke tiefer im germanischen Recht wurzelt als in Griechenland und daß er im angloamerikanischen Rechtskreis auch in den finstersten Zeiten des Absolutismus lebendig und positiv-rechtlich verankert gewesen ist. Das gute Funktionieren der angelsächsischen Demokratie und ihre weitgehende Immunität gegenüber autoritären Entartungserscheinungen ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, daß das Widerstandsrecht tief im Bewußtsein der Staatsbürger eingepreßt war und schon durch die Tatsache seines Bestehens rechtsstaatliche Regierungsformen garantierte. Die Aufnahme des Widerstandsrechts in die amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776 gab den Anstoß, daß der Widerstandsgedanke auch in den Verfassungsentwürfen der Französischen Revolution berücksichtigt wurde. Mit seiner Übernahme in die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789, Art. II, kehrte er nach Europa zurück und konnte zum ersten Male auf dem europäischen Kontinent als verfassungsmäßig festgelegtes und formuliertes Grundrecht Boden fassen.

Trotz dieser ermutigenden Vorbilder hat sich der Widerstandsgedanke im deutschen Staatsrecht bis heute nicht durchsetzen können⁶⁾. Die Gründe für diese bedauerliche Entwicklung sind vielfältiger Art, und die Ursachen liegen z. T. um Jahrhunderte zurück. Der Absolutismus hat sich auf die ablehnende Stellungnahme des frühen Luther berufen. In ihr verweist der Reformator auf die göttliche Einsetzung der Obrigkeit und bekennt sich zum unbedingten, gegebenenfalls auch leidenden Gehorsam in der gläubigen Erwartung, daß die gerechte Sache am Ende doch siegen werde. Der Absolutismus hat aber geflissentlich übersehen, daß Luther die Obrigkeit als an das göttliche Gesetz gebunden sich vorstellt und daß er später ein Widerstands- und Notwehrrecht der niederen Obrigkeit eingeräumt hat. Diese spätere Auffassung Luthers ist auch vom preußischen Militär- und Polizeistaat dem Volke vorenthalten

5) Überzeugend nachgewiesen durch Hans Schaefer, Das Problem der Demokratie im klassischen Griechenland, Studium Generale, 1951, 497 ff.

6) Zum folgenden vgl. Kurt Wolzendorff, Staatsrecht und Naturrecht = Unters. zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, H. 126, 1916, Carl Heyland, Das Widerstandsrecht des Volkes ..., 1950, und Herbert von Borch, Obrigkeit und Widerstand, 1954.

4) Über dieses entscheidende Problem der politischen Macht und ihre Zügelung hat W. Jaeger, Antike 1934, 7 ff. gehandelt. Vgl. auch H. Heß in der „Pädagogischen Provinz“, 1954, 77 ff.

worden. Wiederum versuchte man aus Luthers Lehre und aus einigen Bibelstellen den Anspruch auf absoluten Gehorsam der Staatsbürger abzuleiten; und das orthodoxe Luthertum hat mit der Übernahme der Devise „Thron und Altar“ seinen Segen dazu geben. So hat die Tatsache, daß bei Luther eine einheitliche Doktrin fehlt und daß man sich in der Folgezeit an seine ursprüngliche negative Stellungnahme hielt, wesentlich zur Ablehnung des Widerstandsgedankens in den deutschen Ländern beigetragen. Sie begünstigte die endgültige Zuwendung der Deutschen zum Obrigkeitsstaat und verstärkte den schon bestehenden Autoritätsglauben und Untertanengeist der Staatsbürger.

Immanuel Kant hat dann die Möglichkeit einer Anknüpfung an das angloamerikanische und französische Vorbild vereitelt, indem er die alte fruchtbare Spannung zwischen dem positiven Recht und dem Naturrecht aufhob. Die *lex naturalis* wird für unverbindlich erklärt; das vom Staat gesetzte positive Recht, das in seinem idealen Gehalt a priori gegeben ist, duldet keine objektive höhere Ordnung über sich. Jeder Widerstand gegen die oberste gesetzgebende Gewalt ist gesetzwidrig. Er müßte in jedem Falle durch ein öffentliches Gesetz legitimiert sein, oder die oberste Gesetzgebung müßte eine Bestimmung in sich enthalten, daß sie nicht die oberste ist, bzw. sie müßte das Volk zugleich zum Untertan und zum Souverän machen (Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre, VII, 125 ff., Ausgabe: E. Cassirer, 1922). Kant lehnt deshalb ein natürliches Widerstandsrecht ab. Durch seine einseitige Stellungnahme für das positive Recht hat er dem im Zeitalter des Absolutismus entstandenen *Rechtspositivismus* den Weg gebahnt, so daß dieser im 19. Jahrhundert das deutsche Staatsrecht erobern und beherrschen konnte. Das Widerstandsrecht, das praktisch schon im Absolutismus aufgehört hatte, eine Einrichtung des positiven Staatsrechts zu sein, wird nunmehr auch in der staatsrechtlichen Diskussion mehr und mehr totgeschwiegen. Der Rechtspositivismus im konstitutionellen Staat des 19. Jahrhunderts war von einem blinden Vertrauen in die bestehende Staatsordnung beseelt. Eine Entartung zur Diktatur galt als unmöglich. Unter diesen Voraussetzungen mußten Obrigkeitsgesinnung und Staatsgehorsam wie in einem Treibhause gedeihen. Der Gedanke des Widerstandsrechts fehlt deshalb auch in der Bismarckschen Reichsverfassung von 1871 und selbst in der Verfassung der Weimarer Republik. So konnte Hitler auf dem Boden einer demokratischen Verfassung im trügerischen Schein der Legalität seine Diktatur errichten, die mit ihrem totalitären System sich über alle Menschenrechte hinwegsetzte und jeden Widerstandsversuch in Blut und Terror erstickte. Selbst im Grundgesetz der Bundesrepublik hat sich die negative deutsche Tradition wieder so weit durchgesetzt, daß seine geistigen Väter eine positivrechtliche Zulassung des Widerstandsrechtes wegen der unübersehbaren und unkontrollierbaren Folgen seiner Ausübung nicht glauben verantworten zu können. Das Widerstandsrecht gehört nicht zu den im Bonner Grundgesetz garantierten Grundrechten, und es ist auch kein besonderer Schutz für diese neben dem allgemeinen Rechtsweg vorgesehen.

Auch die meisten Länderverfassungen kennen kein Widerstandsrecht. Zu den wenigen erfreulichen Ausnahmen gehört indes die Hessische Verfassung vom 1. Dezember 1946, die in Artikel 147, Abs. 1 „Widerstand gegen verfassungswidrig ausgeübte öffentliche Gewalt für jedermanns Recht und Pflicht“ erklärt. Sie hat damit die notwendige Folgerung aus der Gewaltherrschaft des Nationalsozialismus gezogen und befindet sich in erfreulicher Übereinstimmung mit den Verfassungen der westlichen Demokratien und der Praxis der Griechen. Ein ähnliches Widerstandsrecht findet sich in der Verfassung der Freien Hansestadt Bremen und als Kuriosum ohne praktische Bedeutung in der Verfassung der Mark Brandenburg.

Neben dem germanischen Widerstandsrecht und seiner Wiedergeburt im angloamerikanischen und französischen Rechtsdenken hat auch der Humanismus zum Durchbruch des Widerstandsgedankens in der europäischen Geschichte der Neuzeit beigetragen. Sophokles' „Antigone“ spielt in der Französischen Revolution und allgemein im Kampf gegen den Absolutismus eine bedeutende Rolle. Das Vorbild der Antigone und die ungeschriebenen, göttlichen Satzungen bei Sophokles haben seitdem vielen Widerstandskämpfern die innere Legitimation gegeben, sich gegen Machtmißbrauch und tyrannische Unterdrückung zur Wehr

zu setzen. So beruft sich einer der profiliertesten Gegner des nationalsozialistischen Unrechtsstaates, Kurt Huber († 1943), in seinem Schlußwort vor seinen grausamen Richtern ähnlich wie Antigone vor Kreon auf das *ungeschriebene Recht*:

„Ich habe gehandelt, wie ich aus einer inneren Stimme heraus handeln mußte. Ich nehme die Folgen auf mich ...“

Das griechische Leitbild mahnt auch uns zur Wachsamkeit. Für unsere traditionslose demokratische Staatsform sollte das Widerstandsrecht selbstverständlich sein, zumal nach den Erfahrungen, die wir in der Weimarer Republik gemacht haben. Die Erziehung zur Widerstandsbereitschaft gegenüber totalitärem Machtmißbrauch ist nicht nur eine politische, sondern auch eine pädagogische Aufgabe unserer Zeit. Das Zeitalter der Technik mit seiner sichtbaren Tendenz zur arithmetischen Gleichheit hat einen Herrschaftsmechanismus entwickelt, der in der Hand eines Diktators sich rasch wie ein unsichtbares Netz über das ganze Volk breiten kann, so daß hinterher niemand mehr die verlorene Freiheit wiederherzustellen vermag. Deshalb lasse man autoritäre, rechtswidrige Gewalt erst gar nicht aufkommen! *Principiis obsta!* Dieser Appell darf sich in unseren Tagen aber nicht an eine besondere Schicht des Volkes allein, etwa an die Beamten, die Ministerialbürokratie, die Wehrmacht oder an die Gewerkschaften richten; vielmehr spricht er ohne Ansehen des Berufes und Besitzes jeden einzelnen Staatsbürger an. Ein im Grundgesetz verankertes Widerstandsrecht, das in der Schule und im politischen Leben immer wieder eingeschärft würde, wäre ein wirksamer Garant gegen verfassungswidrige Ausübung der Staatsgewalt und ein Ansporn für jedermann, sich aktiv am Staatsleben zu beteiligen.

Das Humanistische Gymnasium wird aber den Blick der ihm anvertrauten Jugend nicht nur auf die freiheitsfeindlichen Staatsformen und Ereignisse der Antike richten, sondern seine Hauptaufgabe darin sehen, das Ideal demokratischer Freiheit bis in seine ersten Anfänge hinein zurückzuverfolgen.

Griechische Freiheit und Demokratie

Zu den geistigen Wegbereitern der griechischen Freiheit und Demokratie gehört schon Hesiod mit seinem unerschütterlichen Glauben an die *Gerechtigkeit des Zeus*, der als Schirmherr der Dike den Menschen eine *feste Rechtsordnung* zur Überwindung schrankenloser Willkür und brutaler Gewaltherrschaft gegeben hat und darüber wacht, daß sie überall, auch vor Gericht, streng eingehalten wird⁷⁾. Gerechtigkeit und ehrliche Arbeit bilden nach Hesiod die Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft. Die Begrenzung der Macht durch das Recht ist einer der Garantien echter Demokratie geworden. So entbehrt es auch nicht der inneren Folgerichtigkeit, daß Solon, der entscheidende Bahnbrecher der attischen Demokratie⁸⁾, mit seiner *Idee der gerechten sozialen Ordnung* (εὐνομία) Hesiodisches Gedankengut über Zeus, den Hüter des Rechts, übernommen und schöpferisch weitergebildet hat⁹⁾. Mag auch das staatspolitische Werk Solons mit einer modernen Demokratie nur sehr entfernte Ähnlichkeit haben, die Grundgedanken des solonischen Rechtsstaates gelten ohne Einschränkung auch für unsere Gegenwart: Soziale Gerechtigkeit und sozialer Ausgleich sind noch immer die wichtigsten Aufgaben unserer eigenen Demokratie. Daß der Staatsmann die unbeschränkte Vollmacht seiner Mitbürger nicht dazu mißbrauchte, sich zum Tyrannen von Athen aufzuwerfen, sondern nach Durchführung der gewünschten Reformen ins Privatleben zurücktrat, zeigt die moralische Größe dieses Mannes, der politische Macht zu verantworten wußte. Solon fühlt sich als Bringer der Freiheit, einer Freiheit, die aber im Einklang mit Gesetz und Recht steht (frg. 24). Rücksichts-

7) Näheres darüber in „Wahrheit und Lüge im ältesten Griechentum“, 1935, 129 ff.

8) Den Aristokraten Solon als „Begründer der attischen Demokratie“ zu bezeichnen, wie es in vielen Geschichtsbüchern steht, hieße, ihm demokratische Interessen unterstellen, die er gar nicht verfolgt hat. Seine eigentliche Absicht war vielmehr, die unhaltbaren Zustände der Schuldknechtschaft zu beseitigen und die sozialen Spannungen zu mildern. Trotzdem hat er die attische Demokratie vorbereitet, nicht zuletzt auch dadurch, daß er den unteren Schichten das Recht der Teilnahme an Volksversammlung und Volksgericht erwirkte. Vgl. Schaefer a. O. 497.

9) Vgl. den Vorspruch in Hesiods, „Werken und Tagen“ mit Solon, frg. 3,30 ff. (Diehl).

loses Streben nach Gewalt befleckt und schändet den Ruhm (23). Sein politisches Ziel ist die Herstellung der Eunomie, einer Verfassungsform, die allen Bevölkerungsklassen gerecht zu werden und alle vor Zwietracht und Unrecht zu bewahren sucht. Solon empfiehlt Maßhalten, Einsicht in die gottgesetzten Grenzen und warnt davor, persönlichen Reichtum ins Grenzenlose zu steigern (1, 65 ff.). Wie Hesiod glaubt er unerschütterlich an die göttliche Rechtsordnung. Zeus schaut, wenn er Rechtsverletzungen ahndet, nicht nur auf die äußere Tat, sondern auch auf die Gesinnung des Täters (1, 25 ff.). Aristoteles hat drei Züge an der Verfassung Solons als besonders volksfreundlich hervorgehoben: die Aufhebung der Schuldklaverei, die Vollmacht an jeden beliebigen Bürger, für einen anderen, der zu Unrecht geschädigt war, vor Gericht Wiedergutmachung zu verlangen und drittens das Recht, von der Entscheidung der Behörde an das Gemeindegericht appellieren zu dürfen (Vom Staatswesen der Athener, c. 9, ed. Oppermann)¹⁰. Aristoteles hat aber auch den Hesiodischen und Solonischen Grundgedanken von der Notwendigkeit einer festen Rechtsordnung für jede echte staatliche Gemeinschaft erneuert, am eindrucksvollsten in seiner „Politik“ 1253 a 37 ff.:

„Die Gerechtigkeit aber ist eine Angelegenheit des Staates; denn das Recht ist nichts anderes als die Ordnung, die in einer staatlichen Gemeinschaft herrscht. Das Recht ist die Instanz, die darüber entscheidet, was gerecht ist!“

Man kann das Studium der einschlägigen Elegien Solons mit der Herodotektüre verbinden; denn die solonische Gedankenwelt ist so elementar und wirklichkeitsnah, daß sie bereits unsere Sekundaner im wesentlichen begreifen und von ihr gefesselt werden können.

Die Freiheit in der perikleischen Demokratie

Die griechische Polis als höchste Möglichkeit menschlicher Freiheit und Selbstverantwortung tritt dem Primaner am überzeugendsten in der klassischen Darstellung entgegen, die Thukydides in seinem Geschichtswerke der athenischen Demokratie unter Perikles gewidmet hat. Ihr kommt ein ganz besonderer erzieherischer Wert zu, wenn überhaupt literarische Dokumente zu Freiheit und Demokratie zu erziehen vermögen. Das Athen des Perikles darf mit Fug und Recht „Demokratie“ genannt werden, da jetzt der alte Adelsstaat endgültig überwunden ist. Ja, gewisse Anzeichen sprechen dafür, daß der Begriff „Demokratie“ überhaupt erst nach 462 entstanden ist, und zwar haben ihn die Gegner des neuen politischen Kurses zunächst mit verächtlichem Nebensinn auf die Verfassung des perikleischen Staates angewandt.

In seiner einzigartigen Totenfeierrede benutzt Perikles den spartanischen Militärstaat als Folie, um auf ihr die Grundlagen und den Aufbau der attischen Demokratie aufzuzeigen. Während in Sparta die persönliche Freiheit um der Freiheit des Ganzen willen weitgehend eingengt und kontrolliert wird, versucht die perikleische Demokratie das demokratische Ideal mit dem der persönlichen Freiheit zu verbinden. Der perikleische Staatsentwurf ist in der Forschung vielfach Mißdeutungen ausgesetzt gewesen. Der erste Mann des Staates war weder ein autoritärer Volksführer noch ein willfähiges Werkzeug der wankelmütigen Masse. Seine Führerstellung beruhte ja auf der alljährlich stattfindenden freien Wahl zum ersten Strategen. *Volksouveränität* und *demokratische Willensbildung* blieben während seiner Amtszeit in vollem Umfang gewahrt. Als das Volk nach der verheerenden Pest zu Perikles und seinem Kriegsplan das Vertrauen verlor, wählte es ihn im Jahre 430 nicht wieder; seine demokratische Entscheidung war also in keiner Weise eingeschränkt. — Auch das von Jakob Burckhardt entworfene Gegenbild der perikleischen Demokratie als einer Pöbelherrschaft ist zweifellos verzeichnet¹¹. — Obwohl Perikles die betont volksfreundliche Politik des Kleisthenes und Ephialtes fortführte und die große Masse der unbegüterten Bürger durch Auszahlung von Tagelohn für die Erfüllung ihrer staatsbürgerlichen Pflichten auf seine Seite zog, hat er sich doch nie auf die Methoden der üblichen Demagogen eingelassen, sondern mit seiner erstaunlichen Überzeugungskraft

und genialen Menschenführung die schlimmsten Masseninstinkte niedergehalten und mehr die Masse geführt, als sich von ihr führen lassen (Thuk. II, 65). Sein politisches Ziel war die aktive Beteiligung aller Vollbürger am Staatsleben. Der Verfall der attischen Demokratie zur Ochlokratie setzte erst nach seinem Tode ein.

Im Staatsgedanken des Perikles wird stillschweigend vorausgesetzt, daß der Einzelmensch nur in der Polis sein wahres Wesen erfüllen kann. Die Gemeinschaft ist das Primäre und Übergeordnete. Sie hat aber keinen Anspruch auf Omnipotenz und Totalität, sondern ist dazu bestimmt, dem einzelnen so viel Spielraum zu geben, daß er seine Persönlichkeit und sein Privatleben in Freiheit entfalten kann. Gleichheit vor dem Gesetz und persönliche Freiheit sind die tragenden Pfeiler dieser Demokratie. Die Schlagworte der Französischen Revolution: *égalité* und *liberté*, knüpfen an das perikleische Staatsideal an. Unter Gleichheit ist aber bei Perikles keine mechanische Gleichheit zu verstehen. Zwar ist jeder vor dem Gesetze gleich; es gibt keine Vorrechte mehr der Geburt oder des Vermögens. Aber neben diese mechanische oder arithmetische Gleichheit, die sich in den Abstimmungen der Volksversammlung bekundet, tritt als Korrektiv die geometrische oder proportionale Gleichheit. Sie teilt den bestimmenden Einfluß im politischen Leben nach der politischen Tüchtigkeit oder Leistungsfähigkeit zu (II, 37, 5 ff.). So kann Perikles als der geistig und politisch überragende Kopf seiner Zeit, vom Vertrauen des Volkes getragen, fünfzehn Jahre lang der eigentliche Lenker der politischen Geschicke Athens sein, ohne daß er die Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz und die persönliche Freiheit des einzelnen anzutasten braucht. Stolz nimmt er für seine Athener in Anspruch, daß sie im Geiste der Freiheit ihr Gemeinwesen geordnet haben und auch im persönlichen Verkehr jeden lästigen Druck vermeiden. Diese Zwanglosigkeit ist allerdings nur möglich in einer Gemeinschaft, in der die Bürger freiwillig auf die Obrigkeit und auf die Gesetze, die geschriebenen wie die ungeschriebenen, hören und eine heilige Scheu vor Gesetzesübertretung und Unterdrückung der Schwächeren empfinden (II, 37, 12 ff.). Geradezu für unsere deutsche Gegenwart scheinen die Worte geschrieben zu sein, daß die freiheitlich lebenden Athener in Kriegszeiten nicht weniger Mut zeigen und entschlossen sind als die Spartaner mit ihrer totalitären Lebensform und dem harten militärischen Drill, dem sie die Jugend schon von frühester Kindheit an unterwerfen (II, 39). Freies Mannestum vermag in Not und Gefahr mehr als Militarismus und Kadavergehorsam.

Mag Thukydides den Gemeinsinn der Athener durch Perikles vielleicht zu ideal beurteilt und das Bild der vollkommenen Demokratie mit zu lichten Farben gemalt haben, unbezweifelbar bleibt die Tatsache, daß die athenische Bürgerschaft damals im allgemeinen mehr Gemeinschafts- und Verantwortungsgefühl gezeigt hat, als wir Modernen aufzubringen imstande sind. Obwohl die perikleische Demokratie liberale Züge trägt, muß man sich doch hüten, sie mit der liberalistischen Demokratie der Neuzeit zu vergleichen. Die Freiheit des attischen Bürgers ist im wesentlichen Freiheit zur Ausübung der Staatshoheit und zur verantwortlichen politischen Entscheidung, Freiheit im Staate, nicht Freiheit vom Staate. Für Perikles ist nicht das Individuum das Primäre, sondern er versteht nicht anders als Sokrates, Platon und Aristoteles den Menschen von vornherein als *gemeinschaftsgebundenes Lebewesen*. Die Polis ist die naturgegebene freie Gemeinschaftsform, der sich die Einzelperson freiwillig eingliedert. Die *individualistische Denkweise des Liberalismus*, die den einzelnen und seine unveräußerlichen Menschenrechte als Maßstab nimmt, ist im Grunde ungriechisch¹². Man kann also Perikles nur mit Einschränkung als Vater des liberalen Staatsgedankens der Neuzeit bezeichnen. Der antike Individualismus ist selbst in seiner äußersten Zuspitzung bei den Sophisten und Kynikern von der autonomen Ichhaftigkeit der Moderne noch weit entfernt.

Wenn auch die Staatsmänner trotz aller Geschichtsphilosophie bis heute nur wenig aus der Geschichte gelernt zu haben scheinen, dürfen wir doch bei der Betrachtung des perikleischen Staatsentwurfs auf die pädagogische Auswertung nicht verzichten. Schon bei der Thukydides-

10) Vgl. Schaefer a. O. 499 f.

11) Das gilt auch für Herm. Strasburgers Betrachtungsweise in der Histor. Zeitschrift 1954, 244 ff., die sich Jac. Burckhardt verpflichtet weiß.

12) Ich würde deshalb nicht wie Pohlenz in seinem sonst sehr verdienstvollen Büchlein „Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen“, 1923, 31 f., bei Perikles von „Liberalismus“ sprechen.

lektüre und auch im Geschichts- und Sozialkundeunterricht ist es methodisch wichtig, daß wir uns von allem Historismus freihalten. Nicht die traditionellen Fragen nach den geschichtlichen Voraussetzungen, Abhängigkeiten und Entwicklungen, wobei der Entwicklungsgedanke meist im naturwissenschaftlichen Sinne eines linear-kontinuierlichen Fortschritts bedenkenlos übernommen wird, auch nicht die Einzeldaten und die aktuellen Anspielungen dürfen im Vordergrund des Interesses stehen, sondern die sozialen, politischen und geistigen Probleme. Diese gilt es in ihrem überzeitlichen Wahrheitsgehalt zu erfassen und für die Gegenwart zu aktualisieren.

Wir wollen dabei die Schwierigkeiten nicht verkennen, die dem *Versuch einer Aktualisierung* entgegenstehen. Die Demokratie eines antiken Stadtstaates weicht sowohl in ihrer äußeren wie in ihrer inneren Organisation erheblich von der modernen ab. Die perikleische Demokratie beruht darüber hinaus auf ganz besonderen historischen Voraussetzungen, auf einer einzigartigen politischen Konstellation, in der es einem geistig überragenden adligen Staatsmann gelungen ist, mit Hilfe des Diätenprinzips nahezu die gesamte attische Bürgerschaft über einen längeren Zeitabschnitt hinweg zur aktiven Teilnahme an den gemeinsamen politischen Aufgaben zu gewinnen und seine politischen Absichten demokratisch durchzuführen. Der Erfolg seiner Politik beruhte nicht zuletzt darauf, daß die attische Polis ein relativ kleines Territorium mit einer geringen Bevölkerungszahl umfaßte und daß die Finanzierung durch Athens Führung im attischen Seebund sichergestellt war. Durch die Tagegelder wurden auch die unbemittelten Schichten in die Lage versetzt, als gleichberechtigte und gleichverantwortliche Bürger politisch mitzuarbeiten. Es leuchtet ein, daß ein solcher Staat in einer späteren Zeit weder wiederholt noch nachgeahmt werden kann. Gleichwohl aber können seine gedanklichen Grundlagen für unsere Gegenwart durchaus von Bedeutung sein und uns wertvolle Anregungen für den Neubau unserer demokratischen Ordnung vermitteln.

So sind die tragenden Ideen von Perikles' Staatsbau: die *Volkssouveränität*, die demokratische Gleichheit im Sinne der Aufhebung aller Vorrechte durch Geburt und Vermögen und die *Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz* auch für uns heute noch vorbildlich und durchaus zu realisieren. Ja, die Demokratie des 20. Jahrhunderts ist in der Verwirklichung des Prinzips der Gleichheit noch über Perikles hinausgegangen, bei dem bekanntlich die Frauen und Sklaven noch keine politischen Rechte besaßen. Schwieriger ist es, den *Gedanken der proportionalen Gleichheit* in der veränderten sozialen und politischen Struktur unseres Zeitalters sinnvoll zu erneuern. Die Zuerkennung des politischen Einflusses im Staate je nach Bildung, Charakter und Leistungsfähigkeit war noch am ehesten in der klassisch-liberalen *Demokratie des 19. Jahrhunderts* zu verwirklichen. Der aristokratische Grundcharakter der attischen Demokratie bis 400 v. Chr. hat eine vergleichbare Entsprechung in der politisch geistigen Elite, die im vorigen Jahrhundert die parlamentarischen Körperschaften gebildet hat, zumal zu ihr auch die fähigsten Köpfe des Adels Zutritt hatten. Aber Perikles brauchte nicht unter den Bürgern so drastische Wahlrechtsbeschränkungen vorzunehmen, wie dies im 19. Jahrhundert geschehen ist. Im attischen Staatswesen lag die politische Initiative bis zu Perikles' Tod weitgehend bei den führenden Persönlichkeiten des Adels, die sich auf die freiwillige Gefolgschaft der Bürger stützen konnten, ohne sie in ihren politischen Rechten zu schmälern.

In der *Demokratie des 20. Jahrhunderts* dagegen liegt das politische Schwergewicht bei den Parteien. Sie allein sind in der modernen Massengesellschaft in der Lage, die Millionen Wähler zu einer einheitlichen politischen Willensbildung zusammenzufassen und dem Volke Einfluß auf das politische Geschehen im Staate zu verschaffen. Mit Recht weist Gerhard Leibholz in seiner ausgezeichneten Studie „Der Strukturwandel der Demokratie im 20. Jahrhundert“¹³⁾ darauf hin, daß in der modernen Form der Demokratie die Parteien das Volk repräsentieren und daß es kein Zurück mehr gibt zum liberal-demokratischen, repräsentativen Parlamentarismus des 19. Jahrhunderts. Für den gegenwärtigen demokratischen Parteienstaat mit seiner ausgesprochenen Tendenz, das Prinzip der Gleichheit auf Kosten der Freiheit,

die arithmetische Gleichheit gegenüber der proportionalen auf allen Gebieten des politischen und sozialen Lebens durchzusetzen, ist der perikleische Gedanke der bürgerlichen Freiheit besonders wichtig. Wir dürfen das Vermächtnis von Perikles' Staatsentwurf vor allem in dem Gedanken sehen, daß die politische Freiheit nur durch aktive Teilnahme möglichst des ganzen Volkes erreicht und bewahrt werden kann. *Keine Freiheit ohne politische Aktivität!* Im antiken Stadtstaat bedeutete Bürger sein: „*Mitentscheiden in der Politik und vor Gericht sowie Teilhaben an der Staatsregierung*“ (Aristoteles, Pol. 1275 a 22 f.). Damit sich der moderne Parteienstaat nicht zum totalitären Einparteiensstaat entwickelt, ist es notwendig, die politischen Parteien mit demokratischem Geiste zu durchdringen. Die politische Aktivität des perikleischen Stadtstaates müßte auf die politische Arbeit innerhalb der Parteien übertragen werden. Die sogenannte Parteilinie darf nur auf Grund der Willensbekundung der unteren Parteigremien, d. h. auf demokratische Weise, zustande kommen. Die unteren Parteiorganisationen müssen die verschiedenen Wünsche der ihnen nahestehenden Bürgerschaft wie durch einen Kanal den Führungsgremien zuleiten. Nur durch echte politische Aktivität der Mitglieder kann verhindert werden, daß die Parteibürokratie und -hierarchie ihren Willen der Wählerschaft von oben her aufzwingt. Hier liegt die große Chance, aber auch die Gefahr des modernen Parteienstaates. Deshalb sollten gerade die Besten und Fähigsten des Volkes in die Parteien gehen. In der heutigen Demokratie ist Aktivbürgerschaft auch noch auf andere Weise möglich, ohne daß sie parteipolitisch gebunden zu sein braucht, und zwar in Gemeindevertretungen, kommunalpolitischen Deputationen und Ausschüssen, nicht zuletzt in Sozialorganisationen (Gewerkschaften usw.). Da viele Bürger zu rein ehrenamtlicher Mitarbeit nicht in der Lage sind, empfiehlt sich das Diätensystem (d. h. der Ausgleich des Lohnausfalls durch Sitzungsgelder) als wirksames Mittel, die politische Aktivität zu steigern.

Das geringste Maß demokratischer Bürgerschaft ist die Beteiligung an den Wahlen. Aber das ist zu wenig, und wenn alle Staatsbürger sich hierauf beschränkten, wäre bald das Ende der Freiheit da. Politische Freiheit im perikleischen Sinne können wir nur so verwirklichen, daß wir uns politisch mitverantwortlich fühlen. Jeder einzelne muß sich bewußt sein, daß die Politik seines Staates ihn ganz persönlich angeht; er muß bestrebt sein, die gemeinsamen Dinge gemeinsam mit anderen gleichberechtigten Bürgern zu tun, und er muß gegebenenfalls auch den Mut aufbringen, öffentlich Kritik an Parlament und Verwaltung zu üben, vor allem dann, wenn sie ihre Machtbefugnisse mißbrauchen.

Daß das Aktivbürgertum des perikleischen Staates auch bei uns Nachahmung findet, ist geradezu eine Existenzfrage unserer jungen traditionsschwachen Demokratie, in der der *Geist der politischen Abstinenz* besonders die gebildeten Schichten beherrscht¹⁴⁾. Leider ist auch der *Neuhumanismus* an dem Durchbruch des heute nahezu unüberwindbaren Dualismus von Geist und Politik beteiligt durch die Jugendschrift Wilhelm von Humboldts „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen“, die er 1792 unter dem Eindruck der Französischen Revolution und seiner persönlichen Erlebnisse als Bürger eines Polizeistaates geschrieben hat. Diese, 1851 von E. Cauer herausgegebene, Schrift hat dem modernen Liberalismus, der den Staat als notwendiges Übel, als bloßes Mittel für die Lebenszwecke der Bürger betrachtet und die Flucht in die Innerlichkeit propagiert, erheblichen Vorschub geleistet. Ich erinnere nur an den Einfluß, den Wilhelm von Humboldt durch sie auf John Stuart Mills Schrift „On liberty“ (1859) ausgeübt hat¹⁵⁾. Der Neuhumanismus hat leider nie eine so politische und gesellschaftliche Bedeutung gewonnen wie etwa der Humanismus in Frankreich und England. An dem Erbe dieses modernen Liberalismus leiden wir heute noch; und gerade der Humanismus der Gegenwart ist verpflichtet, die verhängnisvolle Wirkung

14) Mit diesem Ungeist der Staatsenthaltung hat sich zuletzt Theodor Litt in seiner Schrift „Die Freiheit des Menschen und der Staat“, 1953, kritisch auseinandergesetzt.

15) Der Protest Heinrich von Treitschkes, den er in seinem Aufsatz „Die Freiheit“ (Hist. u. polit. Aufs. 1865, 634 f.) gegen Humboldts „Freiheit vom Staate“ erhob, und seine eigene, dem perikleischen Staatsideal entsprechende Formel von der „Freiheit des Menschen im freien Staate“ fanden nur geringen Widerhall. Doch darf man Humboldts „Jugendsünde“ nicht zu stark bewerten; denn ihre liberalistischen Gedanken sind schwerlich zu vereinbaren mit der späteren Tätigkeit des Staatsmannes, die von echter politischer Verantwortung getragen war.

13) Vgl. Studium Generale 1951, 525 f.

Humboldts durch lebendige Besinnung und Rückkehr zu dem Geiste echter Mitverantwortung im perikleischen Staate auszulöschen. Unsere gebildeten Kreise sollten endlich zu der Einsicht kommen, daß persönliche Freiheit nur in einem freien Staate möglich ist und daß diese Freiheit nicht durch ein individualistisches *λάθε βιώσας* oder überhebliches Abseitsstehen, sondern durch politische Mitarbeit und Verantwortungsbewußtsein verwirklicht werden kann.

Das Zweite, das wir heute aus der geistigen Begegnung mit der perikleischen Epoche lernen können, ist die Einsicht, daß die liberale Demokratie unter allen Staatsformen diejenige ist, die die größte Chance zur Verwirklichung der persönlichen Freiheit bietet. Wir haben nach 1945 das Wagnis der politischen Freiheit wieder auf uns genommen und stehen erneut vor der Alternative: Demokratie und Freiheit oder Totalitarismus und Versklavung! Für unsere Bemühungen, ein neues Staatsleben in Freiheit aufzubauen, kann uns die perikleische Zeit ein geprägtes Wort mit auf den Weg geben, in dem sie das Wesen ihrer demokratischen Lebensform auf eine kurze Formel gebracht hat. Sie sieht die Freiheit der Polis und ihrer Bürger garantiert in der Bereitschaft eines jeden, abwechselnd zu befehlen und zu gehorchen. Diese Formulierung taucht zuerst in der Tragödie, in Sophokles' Antigone (669), und in der staatstheoretischen Diskussion über die Verfassungsformen bei Herodot (III, 83) auf. Sie hat sich dann in der Folgezeit zum Sprichwort entwickelt und ist sogar von Aristoteles in seine Staatslehre aufgenommen worden. In der Politik 1317 a 40 ff. heißt es: „Grundlage der demokratischen Verfassung ist die Freiheit . . . Ein Merkmal der Freiheit aber ist es, abwechselnd sich beherrschen zu lassen und zu herrschen.“ An Aristoteles hat die moderne Staatstheorie angeknüpft und seine Definition wieder aufgegriffen. Das Wesen der Demokratie besteht nach ihrer Meinung in dem Zustand, daß hier Herrscher und Beherrschte identisch sind¹⁶⁾.

Der perikleische Staat gibt uns auch Veranlassung über das Verhältnis von Freiheit und Kultur nachzudenken. Wir wissen, daß gerade Perikles' liberale Demokratie der rechte Boden war, aus dem große Geister und Künstler hervorgegangen sind, die wir heute als Lehrmeister unserer abendländischen Kultur verehren. Die großartigen Bauten der Akropolis und die Tragödien eines Sophokles bekunden indes nicht den Geist des Liberalismus, sondern den freier Geistesentfaltung bei politischer und religiöser Bindung. Der Staat des Perikles garantiert jedem künstlerisch, philosophisch, wissenschaftlich oder sonstwie begabten Bürger Athens gleiche Vorbedingungen und Chancen. Er läßt ihm jede Bewegungsfreiheit, seine Fähigkeiten vielseitig und in letzter Vollkommenheit zu entfalten. Man hat die untrennbare Zusammengehörigkeit von Freiheit und Kultur zu bestreiten versucht mit dem Hinweis, daß einige der größten Kulturen (z. B. Ägyptens, Assurs und Babylons) ohne Freiheit zustande gekommen seien. Das ist das Trugbild einer sehr oberflächlichen Betrachtung, die nicht berücksichtigt, daß die Staatsformen des Despotismus und der absoluten Monarchie, ja selbst der Tyrannis nicht in jedem Falle totalitär zu sein brauchen. Unter solchen politischen Systemen haben in der Vergangenheit immer wieder schöpferische Menschen den notwendigen Spielraum gesucht und gefunden, um unkontrolliert große Werke freiheitlicher Gesinnung schaffen zu können. Erst der moderne Totalitarismus, der das gesamte politische und geistige Leben eines Volkes mit den hinterhältigsten Mitteln der Überwachung und allen technischen Errungenschaften der Wort- und Bildsuggestion dirigiert und gleichschaltet, erstickt jede Regung freiheitlicher Kultur.

Ein lehrreiches Beispiel aus der griechischen Geschichte bietet der „Totalitarismus“ Spartas, der in der Mitte des 6. Jahrhunderts einsetzte und wenige Jahrzehnte nach einer kulturellen Blütezeit einen rapiden Kulturverfall zur Folge hatte, und zwar so sehr, daß man Mühe hat, auch nur einen bedeutenden Dichter oder bildenden Künstler aus den folgenden Generationen zu nennen. Von Fritz (a. O. 56 ff.) weist mit Recht darauf hin, daß das totalitäre Sparta Athen erst nach Perikles' Tod und nach Entartung seiner liberalen Demokratie besiegen konnte, daß aber selbst das besiegte Athen Sparta später wieder zeitweise an politischer Bedeutung überholt hat und noch Jahrhunderte

hindurch gegenüber seiner kulturell bedeutungslosen Rivalin das Kulturzentrum Griechenlands und der gesamten alten Welt gewesen ist. Perikles' Wort von Athen als der „Hohen Schule Griechenlands“ (II, 41) ist eine Realität bis in die Zeit des Untergangs der Antike geblieben. Das Problem des Verhältnisses zwischen Freiheit und Kultur kann also in dem Sinne entschieden werden, daß echte Kultur ohne ein gewisses Maß politischer Freiheit nicht möglich ist. *Totalitarismus und Kultur schließen sich gegenseitig aus.*

Wir wollen uns davor hüten, das perikleische Staatsideal mit den Augen zu sehen, mit denen der Klassizismus alles Antike vorbehaltlos bewundert und bejaht hat. Auch die Demokratie des Perikles hat in der Zuerkennung der persönlichen Freiheit eine Grenze, die wir Modernen eigentlich als unvereinbar mit echter politischer Freiheit bezeichnen müssen. Es ist der bereits erwähnte *Tatbestand der Sklaverei*. Die Freiheit gilt nur für eine Oberschicht, für die Vollbürger, während die große Masse der Sklaven keine Rechte und Möglichkeiten zu politischer Mitbestimmung hat. Trotz der fortschreitenden Humanisierung des Verhältnisses zwischen Herrn und Sklaven und Metöken hat niemand im perikleischen Athen — und auch niemand sonstwo in Griechenland oder zu einer späteren Zeit — ernsthaft versucht, die Sklaverei abzuschaffen, um so volle politische Freiheit zu verwirklichen. Doch dürfen und wollen wir dabei nicht übersehen, daß der Humanitätsgedanke des Hellenismus und des stoisch beeinflussten Römertums zusammen mit dem hellenistischen Begriff der geistigen Freiheit aller Weltbürger den Unterschied zwischen Freien und Sklaven theoretisch bereits aufgehoben hat (vgl. Seneca, ep. 47). Die generelle Beseitigung der Sklaverei in der Neuzeit konnte sich auf die von der Antike und vom Christentum geleistete Vorarbeit stützen und berufen.

Thukydides' Nachruf auf Perikles (II, 65) regt uns nicht zuletzt auch zu einem Vergleich zwischen echter und entarteter Freiheit an. Thukydides sieht die Gründe für die Niederlage Athens einmal darin, daß die Athener die Politik des Perikles aufgegeben und sich auf den Weg einer hemmungslosen, ehrgeizigen Machtpolitik begeben haben, die selbst die Bündner ausbeutete, andererseits in der Entartung der Demokratie zur Demagogenherrschaft, im Verfall der echten Freiheit zur Zügellosigkeit und Willkürherrschaft des Demos. Es empfiehlt sich, diese Darstellung zu verbinden mit der Kritik des Aristokraten Platon an der demokratischen Freiheit (Staat VIII, 557 ff.), die im Grunde nur auf die entartete Freiheit der nachperikleischen Demokratie und auf die Verhältnisse seiner Gegenwart zutrifft (Vgl. ep. VII, 324, b 8 ff.)¹⁷⁾. Persönliche Freiheit im Übermaß führt seiner Meinung nach in die absolute Unfreiheit der Tyrannis. Wenn Platon in diesem Zusammenhang auch vor einer Persiflage des perikleischen Ideals nicht zurückscheut, so zeigt dies deutlich, daß er gegen die Staatsform der Demokratie auf Grund schwerer persönlicher Enttäuschungen voreingenommen ist. Sein Idealstaat ist in erster Linie wegen der Rolle, die die Gerechtigkeit als Prinzip und Ziel staatlichen Lebens spielt, vorbildlich zu nennen. Aber dieses Prinzip ist in unmenschlicher Weise verabsolutiert worden. Platon hat seine Staatskonstruktion so eng an das pythagoreische und vor allem an das spartanische Vorbild angelehnt, daß wir auf Schritt und Tritt den gedanklichen Grundlagen und Organisationsformen des modernen Totalitarismus begegnen. Der platonische Staat opfert die individuelle Freiheit des Geistes den Zwecken des übergeordneten Ganzen; er verstößt auch gegen das Prinzip der Gleichheit, da er die unteren Schichten, die auf Broterwerb und Handarbeit angewiesen sind, von der politischen Führung ausschließt. Selbst in Platons Alterswerk, den *Nomoi*, ist die überraschende Anerkennung der Demokratie doch nur sehr eingeschränkt. Die für die perikleische Demokratie bezeichnende Freiheit der persönlichen Lebensgestaltung wird auch hier dem Staatszweck untergeordnet¹⁸⁾. Demgegenüber hat Aristoteles das Recht auf individuelle Entfaltung anerkannt und seiner Ethik die bürgerliche Freiheit als selbstverständliche Voraussetzung zugrundegelegt.

17) Über die entartete Freiheit der radikalen Demokratie geben neben Xenophons „Hellenika“ auch einige politische Reden des Isokrates Aufschluß. Dazu W. Jaeger, *Paideia* III, 1947, 170 ff.

18) Näheres bei Pohlenz, *Griechische Freiheit*, 1955, 91 ff.

16) Einzelheiten bei Schaefer a. O. 495 f.

Die römische libertas

Der Unterricht auf dem Humanistischen Gymnasium wird die Betrachtung des Freiheitsgedankens nicht auf seine Begründer, die Griechen, beschränken, sondern auch die römische libertas einbeziehen¹⁹⁾. In Rom tritt uns das Moment der Bindung sichtbarer und entschiedener entgegen als in Griechenland. Die libertas ist hier wesensmäßig gekoppelt an die Eingliederung in tragende Ordnungen wie Familie, Sippe, res publica. Der altrömische Freiheitsgedanke gehört zusammen mit den Begriffen auctoritas und dignitas. Der vir Romanus oder vir bonus bemüht sich nicht darum, seine individuelle Eigenart zu entfalten, sondern dient dem Staate im traditionellen Gehorsam gegenüber den Göttern, dem mos maiorum und den bestehenden Gesetzen. Zur Freiheit gehört als Mittel und Maßstab die virtus; und virtus ist immer auszeichnende Leistung im Dienste der res publica. Die Freiheit des perikleischen Staatsbürgers wäre selbst im republikanischen Rom undenkbar und wäre als licentia (Zügellosigkeit) und Disziplinlosigkeit abgelehnt worden. Deshalb werden wir die Frühzeit Roms mit der strengen Unterwerfung der Einzelperson unter die genannten Ordnungsformen in der Regel nur als Folie benutzen, um davon die personhafte, freiheitliche Existenzform des abendländischen Menschen als das griechisch-christliche Erbe abzuheben und den Schülern als erstrebenswert hinzustellen. Trotzdem können wir auch vom römischen Leitbild lernen. Mag uns der Gedanke der Bindung und Ordnung am römischen libertas-Begriff als zu sehr übersteigert erscheinen, wir kommen heute nicht darum herum, in unserem demokratischen Leben die Begriffe dignitas und auctoritas neu zu durchdenken und mit Inhalt zu füllen.

Der entscheidende Helfer bei der Erziehung zur politischen Freiheit und Mitverantwortung wird für das heutige Gymnasium Cicero sein, der Staatsmann und Philosoph, in dem sich römisches und griechisches Gedankengut über den Staat am innigsten verbunden und verschmolzen haben. Geeignete Auswahlen aus De re publica und De officiis vermitteln den Gymnasiasten die wichtigsten Grundbegriffe römischen Staatsdenkens und römischer Staatsethik, Begriffe die mehr oder weniger abgewandelt als antik-abendländisches Erbgut noch heute lebendig sind. Bei Polybios, Panaitios und durch die Vermittlung des Peripatos hat er die platonische Idee der gemischten Verfassung als ἀρίστη πολιτεία kennengelernt und aufgegriffen. Diese ideale Form sah er in der altrömischen Verfassung verkörpert und versprach sich durch ihre Erneuerung eine Wiederherstellung der alten Freiheit und die Überwindung der permanenten Staatskrise. Der zentrale Gedanke der concordia ordinum setzt eine freie Gemeinschaft voraus, in der alle Bürger das Beste wollen und sich aktiv am Gemeinwesen beteiligen. Cicero bekennt sich im Anschluß an Panaitios und aus persönlicher Überzeugung zur vita activa. In der Rangordnung der Pflichten stehen die officia gegenüber dem Staat vor denen gegen Eltern, Kinder und Familie sowie Verwandte (vgl. de off. I §§ 57 und 58 mit de rep. VI § 16). Nur die unsterblichen Götter haben den Vorrang vor Staat und Vaterland (de off. I § 160). Als wertvolle Ergänzung zu diesen politisch-philosophischen Schriften kann man Auswahlen aus Ciceros Reden und vor allem aus seinen Briefen heranziehen. Sie zeigen, daß die libera res publica zu allen Zeiten sein höchstes Ziel gewesen ist. Der Gestalt des Caesarmörders Brutus hat er geistige und menschliche Größe verliehen und durch die Prägung dieses überhöhten Bildes die altrömische Tradition der Vertreibung der Tarquinier durch den älteren Brutus neu belebt. Letzten Endes gehört Cicero selbst zu den ideologischen Wegbereitern der Ermordung Caesars. Er hat nach dem 15. März des Jahres 44 auf eine Wiedergeburt der alten republikanischen Freiheit gehofft und sich entschieden dafür verwandt, bis schließlich die Verständigung Octavians mit Antonius im Jahre 43 allen seinen Hoffnungen und auch seinem Leben ein Ende setzte.

In Senecas philosophischen Schriften und Briefen sind die Stellen besonders eindrucksvoll, die Sokrates und Cato als Märtyrer der Freiheit verherrlichen. Die Vorbildlichkeit dieser Männer besteht nach Seneca darin, daß sie trotz der vielfältigen Anfechtungen und Gefahren, denen sie im unfreien Staate — Sokrates nicht nur unter den 30 Tyran-

nen, sondern sogar in einer Demokratie — ausgesetzt waren, sich nicht aus dem öffentlichen Leben zurückgezogen, vielmehr durch mutiges Eintreten für die politische Freiheit ihre innere libertas bewiesen und bewährt haben²⁰⁾. Wie Cato von Utica innerlich frei und von Caesar unbesiegt aus dem Leben geschieden ist, hat sich auch Seneca nach Neros grausamem Befehl die letzte Entscheidung über sein Leben nicht nehmen lassen, sondern ist in bewunderungswürdiger Gelassenheit den Weg des Freitodes gegangen, durch den er seiner Seele die Eingangspforte in das Reich der großen himmlischen Freiheit öffnete. Das Beispiel Catos und Senecas wird seinen Eindruck auf die Jugend nicht verfehlen, wenn wir auch die stoische Einstellung zum Selbstmord und den Dualismus in der Auffassung des Leib-Seele-Verhältnisses heute nicht mehr unbesehen hinnehmen können. In der Französischen Revolution waren Cato und Brutus die großen Freiheitshelden der Antike, in deren Namen man die eigene politische Freiheit glaubte erringen zu können.

Zweideutigkeit der politischen Freiheit

Die Griechen und Römer geben uns also einen tiefen Einblick in die charakteristische Zweideutigkeit der politischen Freiheit, in ihre Chancen sowohl wie in ihre Gefahren. Die Freiheit bleibt echt und segensreich, solange sie dem Gesetz der Gemeinschaft verbunden und verpflichtet ist; sie entartet aber und zieht persönliches und soziales Unheil nach sich, sobald sie diese Bindung aufgibt und ins Schrankenlose strebt. Gerade Griechenland bietet nicht nur Beispiele demokratischer Freiheit, sondern auch hier ist die Demokratie mitunter das Opfer von Despoten und brutalen Machtmenschen geworden. Und was das Bedauerlichste ist, in Griechenland haben übertriebenes individualistisches Freiheitsstreben und engstirniger Partikularismus die nationale Einigung verhindert. Das Schwinden der Gemeinschaftsgesinnung und die Entartung der persönlichen Freiheit zu Willkür und egoistischer Machtgier haben dann schließlich zum Untergang der staatlichen Freiheit und zum Erlöschen der kulturellen Schöpferkraft geführt.

Freiheit und Gleichheit

Thukydides, der Lobredner der Demokratie des Perikles, hat andererseits auch einen sehr realistischen Blick für die *Schattenseiten und Gefahren der liberalen Demokratie* gehabt. Bei ihm und noch stärker bei Platon klingt Kritik an der arithmetischen oder köpfeählenden Gleichheit an, Kritik an der Masse, die außer der Gleichheit vor dem Gesetz auch die Gleichheit des Lebensstiles und Geschmacks verlangt, die alles beargwöhnt und verfolgt, was sich irgendwie von ihr abhebt und aus ihr hervorragt. Thukydides sieht den entscheidenden Grund für die Größe der perikleischen Demokratie darin, daß in ihr das Problem „Führung und Masse“ richtig gelöst war, in der Weise, daß praktisch der beste Mann an der Spitze des Staates stand. Diesen Stellen müssen wir unsere ganz besondere Aufmerksamkeit zuwenden, da auch heute der Demokratie die größte Gefahr von seiten der Gleichheit droht.

In der Verfolgung dieses Problems über die Antike hinaus stoßen wir auf einen Geistesverwandten des Thukydides, den französischen Aristokraten Alexis de Tocqueville²¹⁾, der in faszinierender Sprache und Gedankenführung dargelegt hat, daß die Übersteigerung des Prinzips der égalité seit der Französischen Revolution die demokratische Gesellschaft Europas eines Tages unter die Herrschaft von Diktatoren bringen werde. Die Massen würden die Sorge für das Gemeinwesen mehr und mehr dem bürokratisch-zentralistischen Staatsapparat überlassen und sich ausschließlich um ihre Privatangelegenheiten kümmern. Durch apolitische Einstellung und Selbstisolierung müßten sie zwangsläufig in den Zustand völliger Abhängigkeit und politischer Unselbständigkeit geraten. In seiner Schrift „Über die Demokratie in Amerika“ lesen wir die erschütternde Vision einer entarteten Demokratie, in der eine vom Volk gewählte allmächtige Zentralgewalt die Menge der Bürger mit einem riesengroßen Netz verwickelter, einförmiger Regulierungen und peinlich genauer Kontrollen überzieht. Sie sorgt andererseits für alle Lebensbedürfnisse materieller und geistiger Art, gewährt

20) Vgl. De tranq. anim. (ed. Hermes) cap. V u. ep. moral. (ed. Hense) 104, § 27 ff. sowie ep. 24, § 6 ff. u. ep. 95 (Schluß).

21) Jetzt bequem zugänglich in der Auswahl von Siegfried Landshut, Das Zeitalter der Gleichheit, 1954.

19) Vgl. dazu Hans Kloesel, Libertas, Diss. Breslau 1935 und Pohlentz a. O. 115.

Sicherheit und Frieden, organisiert die Arbeit wie die Erholung, kurz, sie setzt sich tatkräftig für allgemeine Wohlfahrt und Wohlergehen ein. Allerdings besteht der Preis, den die Bürger dafür bezahlen müssen, in der Einengung des Spielraums freier Willensbetätigung, in der Einschränkung ihrer persönlichen Freiheit. So geraten sie am Ende durch Interesselosigkeit und mangelnde politische Aktivität in eine Art demokratischen Despotismus, den Tocqueville als eine geregelte, milde und friedliche Knechtschaft beschreibt (98 ff.)²².

In ernster Sorge um die Zukunft der Demokratie beschäftigte sich Tocqueville mit den Ursachen ihres Versagens und ihres Verfalls. Er suchte nach Wegen, die Gefahren der Gleichheit zu bannen und zugleich das Wertvolle, das sie gebracht hatte, zu erhalten. Einige Proben aus seinen Schriften, im Zusammenhang mit der Thukydides- bzw. Platonlektüre im Griechischunterricht oder in einer sozialkundlichen Arbeitsgemeinschaft zeigen dem Gymnasiasten, daß Freiheit und Gleichheit nicht unbedingt zusammengehören. Die Überspannung des Prinzips der Gleichheit führt am Ende sogar zum Verlust der politischen und inneren Freiheit. Umgekehrt aber schließt die Aufhebung der Freiheit die Aufhebung der Gleichheit ein. Ohne politische Freiheit gibt es auch keine Gleichheit der politischen Kräfte und kein demokratisches Leben. Vorbildlich und aktuell an Tocqueville ist der leidenschaftliche Aufruf

zur politischen Aktivität und die entschiedene Stellungnahme gegen Resignation und Fatalismus. Wir haben nur ein *wirksames Heilmittel* gegen die schädlichen Auswirkungen der Gleichheit: das ist die *politische Freiheit*. Diese gilt es im demokratischen Staate fest zu verankern und vor Einschränkungen von seiten der Zentralregierung zu sichern. Tocqueville empfiehlt Dezentralisierung der Verwaltung (105 ff.). Einen Teil der Verwaltungsaufgaben könnten untere Körperschaften übernehmen, die für bestimmte Zeit aus einfachen Bürgern gebildet werden. Demokratische Wahl der Beamten garantiere bis zu einem gewissen Grade deren Unabhängigkeit gegenüber der Zentralgewalt. Der beste Schutz der Bürger gegen Unterdrückung ihrer Freiheit aber sei eine freie Presse. Sie erlaube den Bedrohten, ihre Mitbürger zu Hilfe zu rufen. Tocqueville sieht in der Presse das „demokratische Instrument der Freiheit“. Politische Freiheit ist überall da gegeben, wo man ohne Zwang sprechen, handeln und atmen kann, wo man allein unter der Herrschaft Gottes und der Gesetze steht (217).

„Es ist die Freiheit, furchtlos all das zu tun, was gerecht und gut ist. Diese heilige Freiheit müssen wir in allen Fährnissen der Zeit verteidigen und, wenn nötig, für sie unser Leben in die Schanze schlagen“ (24).

II. Politische Freiheit und innere Freiheit

Die gewollte Einordnung ist die Grundlage und die Grundtatsache der Freiheit — ebensowohl im Staate wie für Geist und Seele.

(Aus Rudolf G. Bindings Tagebuch: „Ad se ipsum“)

Der Mensch in der politischen Anthropologie des Aristoteles

Politische Freiheit und innere Freiheit gehören wesensmäßig eng zusammen. Zunächst gilt folgende Feststellung: Nur in einem freien Volke gibt es politische Freiheit für den Einzelnen. Die politische Freiheit des Einzelnen ist also abhängig von der politischen Freiheit der Gesamtheit. Aber auch die innere Freiheit scheint nur möglich zu sein auf dem Grunde der politischen Freiheit. Sie gründet offenbar in der Tatsache, daß *der Mensch von Natur ein gemeinschaftsbildendes Lebewesen* (ζῷον πολιτικόν) ist. Diese Definition des Aristoteles (Politik 1253a 7f.) muß man ohne Einschränkung ernstnehmen. Sie bringt das auf eine kurze Formel, was schon Sokrates, Platon, Thukydides und andere auf ihre Weise gelehrt hatten. Für Aristoteles steht der Einzelne in einer wesenhaften, nicht akzidentiellen Beziehung zum Ganzen. Wir Modernen möchten diesen Grundgedanken noch dahingehend ergänzen, daß die Entstehung einer Polis nicht nur die *soziale Veranlagung* der Menschen, sondern auch einen *gemeinsamen politischen Willen* voraussetzt, der sich in ganz konkreter Form äußert. Auch die Sprach- und Denkbegabung des Menschen findet Ziel und Erfüllung im Politischen und Sozialen. Die Gemeinschaft ist von Natur früher als der Einzelmensch (a 19). Ein Wesen, das nicht in Gemeinschaft leben kann oder ihrer, weil es sich selbst genügt, nicht bedarf, ist entweder weniger als ein Mensch, d. h. ein Tier, oder mehr, also ein Gott (a 27 f.). Wie es für Aristoteles sinnlos ist, sich den Menschen als isoliertes Individuum ohne Gemeinschaftsbeziehungen vorzustellen, so wenig kann er auch mit dem modernen Liberalismus behaupten, daß der Mensch etwas neben und unabhängig von der Gemeinschaftsbindung sei, in der er lebt. In dieser neuzeitlichen Betrachtung ist bereits der Einzelmensch das Maß aller Dinge, und ihm kommt unabhängig von seiner politischen Existenz ein individueller Selbstzweck zu.

Liberalistischer Individualismus und apolitischer Freiheitsbegriff

Den ersten Vorläufern dieses liberalistischen Individualismus begegnen wir schon in einigen Schülern des Sokrates. Während es für die drei großen Klassiker der griechischen Philosophie noch selbstverständlich ist, daß der Mensch nur in der Gemeinschaft der Polis die ihm eigentümliche Menschlichkeit erfüllen kann, benutzen Aristipp und Antisthenes die Entdeckung des Meisters, daß die wahren mensch-

lichen Werte im Inneren des Menschen liegen dazu, die *menschliche Freiheit als Unabhängigkeit von den Außendingen* zu proklamieren. Zu diesen Außendingen zählen sie aber auch die Polis. Und doch ist ihre individuelle Freiheit, wenn schon dazu bestimmt, dem Einzelnen die Glückseligkeit zu sichern, nicht gleichbedeutend mit hemmungsloser Triebhaftigkeit und Zügellosigkeit. So findet Aristipps Hedonismus seine Begrenzung durch das abwägende und maßhaltende Urteil der praktischen Einsicht (φρόνησις); und dasselbe gilt auch später für die Lustlehre des apolitischen Epikur. Andererseits benutzt Antisthenes, der Apostel der Selbstgenügsamkeit und geistige Wegbereiter der kynischen Schule, den sokratischen Gedanken der Phronesis, um sich damit sowohl die Freiheit von den Dingen der Außenwelt als auch die Herrschaft über die sinnlichen Begierden und niederen Triebe des eigenen Leibes zu sichern, die er als gefährlichste Gegner der inneren Freiheit erkannt hat. Der apolitische Freiheitsbegriff, den einzelne Sokratiker in der einseitigen Nachfolge ihres Meisters entwickelt haben, bleibt also bezeichnenderweise doch gebunden an den Gedanken des rechten Maßes und der Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια). Äquivalente Begriffe sind die der Selbstgenügsamkeit (αὐτάρκεια) und Besonnenheit des gesunden Menschenverstandes (σωφροσύνη).

Diesem apolitischen Freiheitsbegriff hat auch Platon den Weg gebahnt insofern, als *der platonische Gedanke der inneren Freiheit durch die Herrschaft des Geistes über die niederen Seelenschichten* im philosophischen Denken der Folgezeit eine bedeutende Rolle spielt. Was im Gorgias und Phaidon schon einzeln vorbereitet ist, kommt in der Seelenlehre der Politeia (Buch 9 u. 10) als ausgereiftes und wohlgefügtes Ganzes zu klarem Ausdruck. Der Seele, die göttlicher Herkunft ist, wachsen durch die Einkörperung zwei niedere Schichten zu. Es ist nun Lebensaufgabe des Menschen, dafür zu sorgen, daß der Nous als reinster und göttlicher Teil über die niederen, dem Leibe verhafteten Seelenschichten, den Thymós und das Epithymetikón, herrscht und sie im Zaume hält. Nur auf dem Wege dieser durch die Herrschaft des Geistes garantierten inneren Freiheit erfüllt der Mensch seine höchste Bestimmung und erreicht das Lebensziel, die Eudaimonia. Dieser Gedanke bildet die Grundlage fast aller Erörterungen der hellenistischen Philosophie über das Freiheitsproblem. Auch für die Stoa sind *die Begierden des Leibes und die Affekte eine dauernde Bedrohung der inneren Freiheit*. Besonders stark tritt die platonische — im Ursprung wohl orphisch-pythagoreische — Vorstellung des Leibes als eines Gefängnisses der

²²) Das Problem „Freiheit und Gleichheit“ möchte ich in einem besonderen Kapitel eingehender behandeln.

Seele und einer Fessel für die Freiheit des Menschen in der mittleren Stoa bei Panaitios und Poseidonios in Erscheinung. Auch die kaiserzeitliche Stoa (Epiktet, Musonius und Seneca) baut auf ihr auf. Für Seneca kennzeichnet Unfreiheit weniger den Sklaven als den, der seiner Begierden nicht Herr ist (vgl. *De beneficiis*, ed. Hosius, III, 28, 4 u. *naturales quaestiones*, ed. Gercke, III, praef. § 16 f.). Über Ciceros und Senecas philosophische Schriften ist der Gedanke in die neuzeitliche Philosophie eingegangen. Um ihn kreist das Freiheitsdenken des deutschen Idealismus. Er klingt auch bei Goethe und Schiller nach. Von seiner dualistischen Grundlage gelöst, könnte er durchaus in der modernen Anthropologie eine gesicherte Stelle haben; denn das Verfallensein an die Instinkte, Begierden (Habsucht, Herrschsucht, Ehrsucht, Genußsucht usw.) und Affekte macht den Menschen innerlich unfrei, entkleidet ihn seiner menschlichen Würde und nötigt ihn hinab in die Sphäre tierischen Verhaltens²³). Freiheit als Herrschaft der Vernunft über die Begierden und Affekte ist eine Grundthese antiker Lebensweisheit, die über die Renaissance und den Neuhumanismus bis in unsere Tage hinein eine gewisse Gültigkeit behalten hat. Aber diese Wahrheit wird gern mit einem apolitischen Freiheitsbegriff verbunden, den in der Antike auch die Sklaven für sich beanspruchen konnten und mit dem sich heute der Bürger eines totalitären Staates beruhigt, wenn er sich in ein inneres Traumreich der Gedankenfreiheit zurückzieht.

Der stoische Freiheitsgedanke und die Kritik des Carneades

Eine apolitische Tendenz zeigt, verglichen mit der Definition des Aristoteles, auch der Freiheitsgedanke, den die kosmopolitisch eingestellten Stoiker entwickelt haben. Die moderne Forschung neigt dazu, hier den historischen Anfang des Problems der Willensfreiheit zu sehen. Das ist aber keine zutreffende Bezeichnung; denn die Griechen haben den Willen nie als selbständige Schicht oder Funktion der Seele verstanden. Von den schon im Homerischen Epos gebrauchten Verben ἐθέλω und βούλομαι bedeutet das erstere soviel wie *bereit sein*, geneigt sein, also kein selbständiges, spontanes Wollen, sondern vielmehr triebhafte Nachgiebigkeit gegenüber einer äußeren Lockung. Auffällig ist seine Affinität zum Thymos, dem Organ der emotionalen Regungen und der erregten Reaktionen. Dagegen steht βούλεσθαι dem νόος und den φρόνες näher und heißt bei Homer meist *lieber wollen*, *etwas vorziehen auf Grund einer Überlegung*. Der Zusammenhang mit βουλή, Rat und βουλευέιν, *beraten*, *ersinnen* ist überall deutlich. Dieses Wollen ist völlig mit Einsicht und Überlegung verklammert, ist eine Art Wünschen von etwas, das man als vorteilhafter erkannt hat. Was wir unter Willen verstehen, spielt sich bei Homer vorwiegend im Bereich der oben genannten Organe ab. Die Vorherrschaft der Erkenntnis über das Wollen besteht sogar in der hellenistischen Zeit weiter. So ist auch bei den Stoikern das Problem der „Willensfreiheit“ ein Problem des im Menschen wohnenden Logos. Auf Grund dieses Logos, der allen Menschen gemeinsam und ein Teil des die ganze Welt durchwaltenden göttlichen Logos ist, hat der einzelne die Möglichkeit, frei zu allen von außen auf ihn eindringenden Eindrücken und Reizen Stellung zu nehmen und sich zu entscheiden. Er kann ihnen zustimmen oder die Zustimmung verweigern. Über Zenon, der nach Pohlenz (a. O. 135 ff.) vom stoischen Begriff der Heimarmene ausgehend als erster die Frage nach der Freiheit menschlicher Entscheidung aufgeworfen haben soll, können wir aus der lückenhaften und z. T. überlagerten Tradition in Wahrheit nichts Sicheres ausmachen. Aus Ciceros „De fato“ § 22–48 geht hervor, daß Chrysippos, der sog. zweite Begründer der stoischen Schule und Nachfolger des Kleantes, versucht hat, den Freiheitsgedanken mit dem der Kausalität in Einklang zu bringen, indem er zwei Arten von Ursachen unterschied, erstens die von außen kommenden Wahrnehmungen, die zweifellos dem Kausalgesetz unterworfen sind, und zweitens jene auf sich selbst beruhende, ausschlaggebende Ursache, die als die Zustimmung des Logos in unserer Macht steht. Ihm hat dann der scharfsinnige Akademiker Carneades nachgewiesen, daß er im Grunde doch nur die Allmacht der Heimarmene bestätige, weil ja die Zustimmung des Logos von den dem Kausalnexus unter-

liegenden Wahrnehmungen und Vorstellungen abhängig sei; denn diese müßten ihr ja vorausgehen. Chrysipp widerspreche sich, wenn er einerseits behaupte, daß die Zustimmung in unserer Macht stehe, andererseits aber daran festhalte, daß alles durch die Heimarmene geschehe. Bei Carneades dagegen ist die im Wesen des Logos liegende Ursache für die Zustimmung oder Entscheidung an keine andere Ursache mehr gebunden, sondern eine jenseits aller Kausalität liegende freie Selbstbestimmung des Menschen, ein Vorzug, der ihm als Vernunftwesen gegenüber den Tieren zukommt. Im Anschluß an Carneades haben dann die Platoniker und Peripatetiker des Späthellenismus die Kausalität nur für die empirisch-materielle Welt gelten lassen, während sie für die Welt des Geistes freie Selbstbestimmung und Kausalfreiheit annahmen.

Zur Freiheitsmetaphysik Immanuel Kants

Wir sind deshalb auf die durch Carneades angebotene Lösung des Problems ausführlicher eingegangen, weil an sie in der Neuzeit durch Ciceros Vermittlung Immanuel Kant angeknüpft hat. Bedenklich an dieser Lösung erscheint einmal die Tatsache, daß Carneades wie schon Chrysipp den Freiheitsgedanken von der Bindung an die Polis gelöst hat, problematisch und anfechtbar sodann die Unterscheidung zwischen zwei Welten, der empirisch-materiellen Welt als dem Reiche kausalbestimmter Notwendigkeit und der kausalfreien Welt des Geistes als dem Reiche der Freiheit. Diese dualistische Konzeption verkennt die Tatsache, daß Geist und Natur in Wirklichkeit nur eine Welt bilden und sich gegenseitig durchdringen. Aus dem gleichen Grunde müssen wir auch den Lösungsversuchen, die der neuzeitliche Idealismus für das Freiheitsproblem entworfen hat, sehr kritisch gegenüberstehen.

Auch Kants transzendentaler Idealismus vertritt diese seltsame Gegenüberstellung von Natur und Freiheit. Die Welt als „Erscheinung“ unterliegt dem Kausalgesetz, während der Mensch als intelligible und sittliche Person jenseits aller kausalbestimmten Naturgesetzlichkeit steht.

In der „Kritik der reinen Vernunft“ läßt Kant die menschliche Vernunft sich selbst die Prinzipien möglicher Erfahrung geben. Sie schreibt der Natur gewissermaßen die Gesetzlichkeit oder die Kategorien vor, unter denen die Gegenstände der Erfahrung erkannt werden können. Dazu gehört auch das Gesetz der Kausalität, das nicht empirischer Naturbeobachtung, sondern a priori dem reinen Verstande entspringt. „Dieser erkenntnis-theoretische oder logische Freiheitsbegriff in Kants „Transzendentaler Logik“ enthält jedoch für uns Moderne zu viele nicht-phänomenale Voraussetzungen, als daß wir ihn ungeprüft übernehmen dürften. Wir akzeptieren heute weder die Degradierung der Erfahrungswelt zur bloßen Erscheinung, noch verstehen wir die Notwendigkeit der Ansetzung eines „Dinges an sich“.

So wenig uns diese idealistische Konstruktion Kants zu überzeugen vermag, so gültig und fruchtbar sind andererseits Kants Gedanken über die moralische Freiheit in seiner „Grundlegung der Metaphysik der Sitten“ und in der „Kritik der praktischen Vernunft“. Das für uns Entscheidende ist die *Verbindung des Freiheitsgedankens mit dem Begriff des Gesetzes*. Zur Freiheit des Willens gehört nach Kant als Korrelat der „Kategorische Imperativ“. Auf diesem Wege vermag er die Freiheit gegen schrankenlose Willkür und absolute Ungebundenheit abzugrenzen. Die moralische Freiheit enthält zugleich den Imperativ, so zu handeln, daß die Maxime unseres Willens die Form der Tauglichkeit zu einer allgemeinen Gesetzgebung annimmt. Der Gemeinschafts-Aspekt dieses moralischen Freiheitsbegriffs ist zu erkennen. Kant gewinnt den griechischen Gedanken der Bindung an die Gemeinschaft zurück, allerdings nicht im Sinne des Aristoteles, sondern im kosmopolitischen Sinne des Hellenismus.

Hier ist auch einer der Gründe zu greifen, warum Kants Freiheitsbegriff im deutschen Volke effektiv so wenig zur Gewinnung, Erhaltung und Verteidigung der politischen Freiheit beigetragen hat. Bei den von Kants Philosophie und dem deutschen Idealismus geprägten Generatio-

²³) Vgl. Gustav Bally, *Vom Ursprung und von den Grenzen der Freiheit*, Basel 1945.

nen des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts liegt der Schwerpunkt ganz auf der inneren oder sittlichen Freiheit des Menschen, die keine Macht der Welt ihm rauben kann, in der Freiheit des Herzens und des Gedankens. Diese innere Freiheit braucht aber nicht unbedingt mit politischer Freiheit, die fälschlich als äußere verstanden wurde, verbunden zu sein. Sie ist und bleibt in jeder Beziehung — auch im unfreien Staate — unantastbar. Ähnlich ist auch der an sich wertvolle kantische Gesetzesgedanke in einer verhängnisvoll oberflächlichen Weise mißverstanden worden und hat den bereits erwähnten blinden Gesetzesglauben der obrigkeitshörigen Staatsbürger und den freiheitsfeindlichen Rechtspositivismus im staatstheoretischen Denken der Folgezeit erheblich begünstigt²⁴⁾.

Der absolute Freiheitsbegriff der Moderne

Fast alle Spielarten des modernen Freiheitsbegriffes stehen unter dem Zeichen zunehmender Preisgabe des Komplementärgedankens der Bindung und Einordnung²⁵⁾. Das hängt mit der Entwicklung zusammen, die das neuzeitliche Denken seit Descartes genommen hat. Das Ich löst sich aus allen Bindungen, nicht nur von Gott, Kosmos und Polis, sondern sogar aus dem Zusammenhang mit seiner Leiblichkeit, indem es sich als „denkendes Bewußtsein“ versteht. Das Zeitalter des Rationalismus hatte die Freiheit von dem theozentrischen Welt- und Menschenbild des christlichen Mittelalters proklamiert, aber es versuchte wenigstens eine andere Autorität an die Stelle zu setzen: die Verbindlichkeit der allgemeinen Menschenvernunft. Die Romantik hat dann den Glauben an diese Autorität des Rationalismus zerstört. Bei ihren Bemühungen um die geschichtliche Vergangenheit entdeckte sie die Zeitgebundenheit des menschlichen Denkens und rief den Historismus auf den Plan. Dieser erschütterte das neuzeitliche Denken in seiner Selbstsicherheit und stellte es in Wissenschaft, Religion und Ethik vor den Abgrund des Relativismus. Die Philosophie des deutschen Idealismus (vor allem Fichtes) steigerte die schon bei Kant erreichte Autonomie des Ich zur absoluten Gesetzgebung; sie entthronte den göttlichen Gesetzgeber durch das völlig unabhängige und eigenmächtige Ich, durch den freischwebenden und freischaffenden Geist, dessen Freiheit keine Grenzen mehr kennt. Die Folge dieser Überspannung des Autonomiegedankens war der Bruch mit der antiken und christlichen Tradition. Der Weg von Descartes bis Friedrich Nietzsche hat zum schrankenlosen Subjektivismus, zur Lösung aller bis dahin gültigen Bindungen, ja zum moralischen Chaos geführt. Er hat aber auch das Ende der Freiheit des abendländischen Menschen gebracht, einer Freiheit, zu deren Wesen freiwillige Selbstbegrenzung und Einordnung gehört.

Will man den Gymnasiasten einen Eindruck vom absoluten Freiheitsbegriff der Moderne geben, dann empfiehlt es sich, ihn an einem der bekanntesten Dramen von Jean Paul Sartre zu entwickeln, an den „Fliegen“. Sartres atheistischer Existentialismus setzt ein bindungsloses Individuum voraus, das wie Orest alle konventionellen Bindungen von sich abstreift und wie ein Gott unabhängig alle Werte aus sich heraus setzt. Es trifft seine Wahl in absoluter Initiative und Einsamkeit. Es richtet sich weder nach vergangenen Entscheidungen, noch erkennt es Bindungen an eine feste Ordnung, religiöse Tradition oder Wertethik an. Nach Sartre ist der Mensch zunächst da. Er formt sich in jedem Augenblick zu neuer Essenz. Insofern ist er Herr seines Wesens. Diese absolute Freiheit ist aber, ontisch verstanden, eine Illusion und Über-

steigerung, da der Mensch sich Gott gleichsetzt²⁶⁾. Die hierbei vorausgesetzte Selbständigkeit der Existenz kann im täglichen Leben ohne Überanstrengung und Verkrampfung nicht verwirklicht werden, da der normale Durchschnittsmensch ohne Bindung an eine Autorität oder Ordnung schwerlich zu existieren vermag.

Seine Freiheit kann nicht die grundlose Freiheit der autonomen und selbstsicheren Subjektivität des neuzeitlichen Menschen sein. Diese verzichtet auf den unentbehrlichen Korrelatbegriff der Selbstbegrenzung und fragt nicht danach, ob der Mensch, wenn er Freiheit für sich in Anspruch nimmt, auch die Freiheit der Mitmenschen respektieren muß. Hier könnte Kants kategorischer Imperativ etwas wesentliches sagen. Wo jedoch diese moderne Subjektivität nur an sich selbst gebunden ist und isoliert bleibt, dort fehlt ihr wesensmäßig das Moment der Selbstbeschränkung zu Gunsten eines Du oder die Rücksicht auf die Bindung an eine höhere Instanz. Man könnte diesen abgründigen autonomen Freiheitsgedanken auch am Übermenschlichen Friedrich Nietzsches aufzeigen, und zwar ist hier der Zug menschlicher Selbstüberhebung und Hybris noch deutlicher zu greifen als bei Sartre.

Wir dürfen nicht übersehen, daß gerade dieser souveräne Freiheitsbegriff im 20. Jahrhundert politische Abenteurer ermächtigt hat, die moralische Anarchie gewaltsam zu ordnen und an Stelle des Nihilismus eine neue Autorität mit den Mitteln des Totalitarismus aufzurichten. Die Massen, die mit dem autonomen Freiheitsgedanken nichts anzufangen wußten, gaben sich damit zufrieden, daß ihnen ein souveräner Führer mit Parteipropaganda und -schulung ein autoritäres System aufnötigte, das sie der Anstrengung enthob, sich selbst eine feste Autorität zu wählen, und in ihnen eine Zeitlang sogar die Illusion der Geborgenheit hervorrief. Andererseits leisten auch die Vertreter des betont individualistischen Freiheitsgedankens der Entwicklung zum Totalitarismus Vorschub, weil gerade sie sich um das Politische und Soziale nicht kümmern, sondern die Welt der zwischenmenschlichen Beziehungen vielfach als Welt des „Man“ bzw. des Kollektiven beiseiteschieben und in selbstgewollter Einsamkeit, in einem nach außen abgeschirmten Bereich der Innerlichkeit ihr Selbstsein zu vollziehen versuchen, während es nach der antiken Tradition nur durch die Einordnung in eine Gemeinschaft verwirklicht werden kann.

Gefährdung unserer Freiheit durch die moderne Technik und Wirtschaft

Aus der Entwicklung des neuzeitlichen Denkens hat sich noch eine weitere Gefahr ergeben: Unsere Freiheit ist nämlich heute durch die einseitige Entfaltung der modernen Technik und Wirtschaft bedroht. Der moderne Mensch der autonomen Freiheit hat auf diesen Gebieten ein Betätigungsfeld für seinen schrankenlosen Machtwillen und Fortschrittsglauben erhalten. Sein ungehemmter Freiheitsdrang hat eine riesige, umfassende Organisation geschaffen, einen technisch-wirtschaftlichen Apparat, der zunehmend Macht über ihn selbst gewinnt, ihn in seinem Menschsein beschneidet und seinen Freiheitsraum einengt.

Der äußerlich imponierende Siegeszug dieser Großmächte des industriellen Zeitalters gründet sich auf die Errungenschaften der mathematischen Naturwissenschaft, die das selbstsichere Gegenstandsdenken Descartes' zu einer umfassenden Weltbetrachtung mathematisch-physikalischer Art ausgebaut hat und mit Zählen und Messen die Natur zu erfassen oder gar zu beherrschen sucht. Maß und Zahl sind für den modernen Menschen schlechthin der letzte Maßstab aller Dinge geworden. Es wäre ungerecht und vermessen, Recht und Geltung der mathematisch-naturwissenschaftlichen Methode in Frage zu stellen²⁷⁾. Die kombinierte Anwendung der Mathematik und des Experiments auf die Naturerscheinungen, die kausalmechanische Betrachtungsweise, die alles Gegebene auf quantitativ faßbare Relationen zurückführt, bedürfen keiner Rechtfertigung angesichts der triumphalen Erfolge, die die moderne Naturwissenschaft und die darauf aufbauende Technik aufzuweisen haben. Unsere Bedenken gelten lediglich der naiven Selbstherrlichkeit und dem imperialistischen Expansionsdrang der naturwissen-

24) Vgl. Friedrich Oetinger, Freiheit, die ich meine, 1955, 9 f. Oetinger weist darauf hin, daß der streng formale Charakter des Kategorischen Imperativs und der damit verbundenen moralischen Freiheit, das bewußte Absehen Kants von allen materiellen Bedingungen den Blick der Deutschen von der Freiheit abgezogen habe. In den übrigen Punkten geht aber seine Kritik, die er sowohl am Freiheitsbegriff Kants als auch an dessen Nachwirkungen im politischen Raum übt, zu weit. Sie steht kaum über dem Niveau von John Deweys „Deutsche Philosophie und deutsche Politik“ (Übersetzung 1954), mit dem sich Oetinger in vielem berührt. Vor allem hätte er nicht Nietzsche, den Kämpfer des Willens zur Macht, als Kronzeugen gegen Kant aufrufen dürfen.

25) Vgl. dazu R. Bultmann, Glauben und Verstehen, Bd. II, 1952, 274 ff. Von Bultmann sind beeinflusst: G. Krüger, Abendländische Humanität, 1953, 52 ff. und „Das Problem der Autorität“ in Karl Jaspers Festschrift, 1953, 44 ff., schließlich W. Kamlah, Der Ruf des Steuermanns, 1954, 23 ff. Auf die Notwendigkeit einer Verbindung des Freiheitsbegriffs mit dem der Autorität hatte schon Jaspers hingewiesen. Vgl. Von der Wahrheit, 1947, 766 ff.

26) Sartre hat einfach die unumschränkte Freiheit Gottes, wie sie Descartes sah, auf den Menschen übertragen. Das zeigt seine Schrift: Descartes und die Freiheit (Original 1946, deutsche Übersetzung, 1948).

27) Vgl. Theodor Litt, Naturwissenschaft und Menschenbildung, 1952, und Das Bildungsideal der deutschen Klassik und die moderne Arbeitswelt, 1955,

schaftlich-technischen Denkform. Sie hat sich im 19. und 20. Jahrhundert wiederholter *Grenzüberschreitungen* schuldig gemacht und versucht, ihr auf mathematische Relationen reduziertes Weltbild, ihre einseitige Ursache-Wirkung- und Mittel-Zweck-Betrachtung auch auf andere Lebensbereiche anzuwenden, für die sie nicht zuständig ist. Wir können diesen Imperialismus besonders auf den Gebieten der Philosophie, Psychologie, Biologie, Geschichte, Soziologie und Politik beobachten. Impulse zu seiner Überwindung kamen zunächst aus der Lebensphilosophie Wilhelm Diltheys. Er erkannte die Unfruchtbarkeit der rein physikalisch-naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise für die Lehre vom Menschen und allgemein für die Geisteswissenschaften. Seine Theorie vom geisteswissenschaftlichen Verstehen, das stets aus dem Zusammenhang des komplexen Ganzen hervorgeht, lehnt eine Anwendung mechanischer Kausalgesetze auf das menschliche Geistesleben ab. Auch die Biologie hat sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts von der kausal-mechanischen Forschungsweise der Physik abgewandt und gegenüber der Zergliederung in Ursache-Folge-Bezüge den organischen Ganzheitsgedanken in den Mittelpunkt ihres Interesses gestellt; in ähnlicher Weise mußte die Elementen- und Assoziationspsychologie des 19. Jahrhunderts der Ganzheitspsychologie weichen.

Trotz dieser und anderer Gegenbewegungen ist der *Wucherungsprozeß der kausalmechanischen Naturerklärung* immer noch sehr gefährlich. Sie beherrscht nicht nur den dialektischen Materialismus, eine Ideologie, durch die heute fast ein Drittel der Menschheit zwangsweise zusammengehalten wird, sondern auch den Neopositivismus und z. T. auch den Pragmatismus Amerikas. Mit gewaltsamer, unerbittlicher Folgerichtigkeit werden die Kategorien der naturwissenschaftlich-technischen Bearbeitung der Natur auf die Bereiche der Seele, des sozialen Lebens, der Geschichte und Politik übertragen. Damit überschreitet aber der „mathematisch-technische Denkimperialismus“ die Grenzen der Sachwelt zu Unrecht und macht die Bahn für eine Technologie der Gesellschafts- und Wirtschaftssteuerung, der Kulturlenkung und Seelenbearbeitung frei. Theodor Litt verdanken wir den Hinweis auf die ungewollte Übereinstimmung, die zwischen der wissenschaftlichen Lebenslenkung des amerikanischen Neopositivismus und der kommunistischen Anwendung des dialektischen Materialismus auf Staat und Gesellschaft besteht²⁸⁾. Was im Westen noch soziologische Theorie ist oder sich in der Praxis der industriellen und wirtschaftlichen Arbeitswelt anbahnt, hat der Osten bereits durchgeführt. Ein totalitäres Machtssystem hat das gesamte politische, wirtschaftliche und kulturelle Leben des Landes nach den Gesetzen einer dogmatisch-verabsolutierten Pseudowissenschaft ausgerichtet. Die eigentliche Mission der Technik, die dem Menschen einen größeren Spielraum der Freiheit geben soll, ist hier ins Gegenteil verkehrt. Der einzelne ist nur eine Nummer, eine Schraube oder ein Rädchen im vorausentworfenen politischen und technischen Apparat, ein determinierter und spezialisierter Funktionär einer riesigen Planwirtschaft, die eine kleine Minderheit von Machthabern nach den Anweisungen ihrer materialistischen Ideologie oder nach eigener Willkür lenkt. Selbst in der Freizeit läßt dieser Kollektivismus den Menschen keinen privaten Raum. Sie sind auf den Besuch von Klubs, Fortbildungskursen, Vergnügen und kulturellen Veranstaltungen, auf die Benutzung von Radio, Kino usw. angewiesen, die der Staat bis ins Letzte organisiert und überwacht. Die Freiheit der Selbstentscheidung und Selbstbestimmung hat hier keine Möglichkeit, sich zu entfalten. Sollte dieses allmächtige System eines Tages über uns kommen, so würde es das Ende der freien und verantwortungsbewußten Persönlichkeit antik-christlicher Prägung bringen, das Ende der wahrheitsuchenden, den Geboten der Humanität verpflichteten Wissenschaft, das Ende der freischaffenden originellen Dichtung und bildenden Kunst. Die Menschen würden zu einer Herde furchtsamer und arbeitsamer Menschentiere, die schon zufrieden sind, sobald sie ihre materielle Existenz gesichert wissen. Ihre Freiheit könnte man, mit Kant zu reden, der eines Bratenwenders vergleichen, eines Automaten, der seinem vorgegebenen Mechanismus und dem Willen der Köchin gehorcht. In einem solchen System ist sogar die Konsumfreiheit eingeschränkt. Die Masse lebt in einem Zustand aufgezwungener, höchster politischer Gleichheit,

die identisch ist mit dem größter politischer Unfreiheit. Es ist die Gleichheit ohne Freiheit, die Gleichheit als gleiche Knechtschaft aller Regierten.

Namhafte Kulturkritiker unserer Zeit weisen darauf hin, daß das Totalitätsstreben des rechnenden Sachdenkens auch im politisch noch freien Westen das abendländische Erbe der persönlichen Freiheit ernsthaft gefährdet. Der mathematisch-technische Geist habe nicht nur eine imponierende Massenzivilisation aufgebaut, es sei ihm seit Ende des 19. Jahrhunderts sogar gelungen, das Innere des Menschen und seine Lebensformen nach der ihm eigentümlichen Gesetzmäßigkeit zu gestalten. Besonders die Industriearbeiter, Büroangestellten und Angehörigen der staatlichen und kommunalen Verwaltung seien diesem neuen Geiste so schutzlos preisgegeben, daß sich ihr Seelenleben ganz der allgemeinen *Tendenz der Rationalisierung und Mechanisierung* angeglichen habe. Statt die Neuerungen der Technik in den Dienst einer erhöhten Persönlichkeitskultur zu stellen und in Freiheit den durch sie bedingten Wohlstand zu nutzen, lasse sich der Mensch der modernen Arbeitswelt selbst funktionalisieren und mechanisieren. Seine totale Abhängigkeit vom Mechanismus der technischen und bürokratischen Apparatur führe zwangsläufig zum Abbau der individuellen Eigenart, zur Nivellierung und Versachlichung. Die heutige Jugend werde von vornherein in den nivellierenden Sog dieser Arbeitswelt hineingezogen, so daß sie nicht mehr in der Lage sei, sich zu wahren Persönlichkeitswerten, zur Selbstprägung des Ich und zu echter Freiheit aufzuschwingen. Am Ende dieses Weges stehe die vollkommene Mechanisierung und Automatisierung des Menschen einschließlich seines Geistes- und Seelenlebens.

Diese sehr pessimistische Prognose, die uns in der Kulturkritik seit Spengler in vielen Schattierungen und meist ohne positive Gegenvorschläge begegnet, ist offenbar nicht ganz der Gefahr einer Schwarz-Weiß-Malerei entgangen; es ist deshalb unsere Aufgabe, den Kern der Wahrheit, der in ihr steckt, aus der Hülle der Übertreibungen freizulegen. Eine solche Übertreibung kann man zweifellos in dem Hinweis auf ein Endstadium völliger Mechanisierung und Automatisierung erblicken, in dem warnenden Fingerzeig auf den Roboter. Eine Nivellierung bis zur Stufe des Untermenschlichen-Maschinellen scheidet nicht nur an der verschiedenen körperlichen Veranlagung und der Ungleichheit der geistigen Fähigkeiten der Menschen, sondern von vornherein schon an der Unmöglichkeit einer Überführung der organisch-menschlichen Welt in den anorganisch-mechanischen Bereich. Selbst der Annäherung an einen derartigen Zustand sind von der Natur unüberschreitbare Grenzen gesetzt.

Übertrieben ist auch die Befürchtung, daß der Industriearbeiter in teilautomatisierten Betrieben durch mechanische Wiederholung manueller Verrichtungen am Fließband oder an Maschinen zum Funktionär herabgewürdigt oder gar versklavt werde. Zunächst ist das nicht das Normalbild technischer Arbeit, sondern nur in Ausnahmefällen wird die Arbeitsleistung auf ein mechanisches Reagieren reduziert. In der Regel verlangt die Bedienung der Maschinen neben der physischen auch eine intellektuelle Leistung. Diese setzt nicht nur technisches Wissen und Können, sondern auch die Fähigkeit raschen Überblicks, Konzentration und Entschlußkraft voraus. Ja, es besteht begründete Hoffnung, daß die in der Gegenwart mit Macht geförderte Entwicklung, die der Vollautomatisierung zustrebt, den Industriearbeiter mehr und mehr aus der Monotonie gleichartigen Arbeitsvollzuges und primitiver Handgriffe erlösen wird. Dieselbe Befreiung könnten in der Welt der Büros die Rechenautomaten und Elektronenmaschinen herbeiführen. Aber trotzdem wird der Tatbestand bestehen bleiben, daß *die moderne technische Arbeit* im Unterschied zur althergebrachten handwerklichen Arbeit *nicht mehr individuell-schöpferisch* ist, sondern eine *Sachleistung*, die die *technische Apparatur dem Menschen abverlangt, ohne dabei Rücksicht auf seine persönlichen Fähigkeiten und Antriebe zu nehmen*. Insofern würde selbst bei einer Annäherung an das Stadium der Vollautomatisierung der von Hegel und Marx herausgestellte Tatbestand der „Selbstentfremdung“ auch in der heute völlig veränderten sozialen Lage der Arbeiter durchaus bestehen bleiben, allerdings in milderer Form als im bisherigen Übergangsstadium der teilautomatisierten Serienfertigung.

28) Vgl. „Der freie Mensch in der versachlichten Welt“, ersch. in der Beilage zur Wochenzeitung „Das Parlament“, B XXV/1956, 381 ff.

Die Freiheit des arbeitenden Menschen ist eingeschränkt, sofern er die Ansprüche, die eine technische oder bürokratische Apparatur an ihn stellt, sachgerecht erfüllen muß. Sein *Arbeitsinhalt ist fremdbestimmt*; denn er wird von einer äußeren Instanz diktiert, deren Direktiven der Arbeiter sich anzupassen hat. Mit der Selbstentfremdung ist aber zugleich eine Entpersönlichung, Entinnerlichung und Versachlichung verbunden, die natürlich nicht gleich so weit zu gehen braucht, daß der einer rationalisierten und mechanisierten Arbeit unterworfenen Mensch automatisch die Strukturen der Maschinenwelt auf die sozialen, politischen und kulturellen Verhältnisse anwendet. Aber niemand wird leugnen können, daß seine seelische und geistige Spontanität durch die dauernde Anpassung an vorgegebene technische Situationen und vorgeschriebene Arbeitsvollzüge beeinträchtigt wird. Ja, man könnte sich vorstellen, daß er, wenn er den größten Teil des Tages solche Arbeit verrichten muß, in einen *Dauerzustand vermindeter psychischer Aktivität* gerät und anfällig wird für eine Lebensauffassung, die auch die geistigen und politischen Impulse lieber von außen übernimmt, statt sich um eine selbständige, personale Lebensführung zu bemühen. Der Mensch des 19. und des 20. Jahrhunderts hat beim raschen Aufbau einer überdimensionalen Industrie- und Wirtschaftswelt zu wenig auf die Pflege des humanum geachtet.

Nun richten sich alle Hoffnungen darauf, daß die künftige Vollautomatisierung dem Industriearbeiter und Büroangestellten mehr Freizeit und die Möglichkeit geben werde, die ungünstigen seelischen Einwirkungen der maschinellen Arbeit durch schöpferische Tätigkeit manueller, geistiger oder künstlerischer Art, nicht zuletzt durch sinnvolle Erholung und Entspannung zu kompensieren. Dieser Glaube läßt sich aber schwer vereinbaren mit der Tatsache, daß heute ähnlich wie die vom Gesetz der Sache beherrschte Welt der Technik *auch die Freizeitgestaltung weitgehend mechanisiert und standardisiert* ist. Genügen mag ein Hinweis auf die umfassend organisierte Vergnügungsindustrie und auf die Massenunterhaltungsmittel: Sensationsblätter, Illustrierte, Magazine, comic books, Kino, Rundfunk, Fernsehen, Vergnügungsparks usw., die sich aus finanziellen Gründen vor allem auf Massenbedürfnisse und geistigen Durchschnittskonsum einstellen und mit den wenigen wertvollen Kulturveranstaltungen und Bildungstoffen, die sie sich erlauben können, nur selten die Kreise erreichen, denen personales Sein und echte Selbstkultur dringend zu wünschen wäre. Und das betrifft ja nicht die genannten Berufsgruppen allein, sondern mehr oder weniger alle Berufe und Bevölkerungsschichten unserer Zeit. Die Gestaltung des Lebens wird uns heute weitgehend von Institutionen der Massengesellschaft abgenommen, die jedem seine körperliche, seelische und geistige Nahrung fertig liefern, die alle Bedürfnisse vom Tage der Geburt bis zum Begräbnis in gebrauchsfertigen, standardisierten Formen gegen Bezahlung befriedigen. Wie soll eine so beeinflusste Jugend in ihrer Ungesamtheit, Unvollständigkeit und Unfreiheit die „Welt des Umganges“ im Sinne Goethes pflegen, ein unbefangenes-sinnliches, qualitatives Natur- und Lebensverhältnis, persönliche zwischenmenschliche Begegnung, ohne die Kunst und Dichtung im ursprünglichen Sinne unmöglich wären!

Es leuchtet ein, daß *in unserer industriellen Arbeitswelt die Freiheit des Menschen mannigfaltige Einschränkungen erfährt*. Ein schlechter Trost, wenn uns Hegel versichert, unsere Freiheit bestehe darin, daß die Umwelt uns Menschen nicht als etwas Fremdes, sondern etwas durch menschliche Arbeit Vorgeformtes, als Geist von unserem Geist entgegentrete²⁹⁾. Wir können uns des Eindrucks nicht erwehren, als sei die seelische Formung, welche die technisierte Arbeitswelt mit ihren unabwendbaren Sachforderungen an den ihr dienenden Menschen vollzieht, stärker als umgekehrt der Einfluß der Industriearbeiter und Büroangestellten auf die Technik, soweit sie nicht zur kleinen Minderheit der schöpferischen Erfinder und Organisatoren gehören. Die Schöpfung emanzipiert sich als Objektivation des Geistes im Fortgang der Entwicklung von ihrem Schöpfer, ja sie macht den Menschen mehr und mehr von sich abhängig, bemächtigt sich seiner mit zwangsläufigen Mechanismen und Apparaturen. Im ganzen ist Hegels Dialektik, weil sie das Wesen des Individu-

ellen ins Allgemeine verlegt und als vorübergehendes Moment im immanenten Entfaltungsprozeß der Idee, des eigentlichen Subjektes der dialektischen Entwicklung, versteht, nicht der geeignete Boden für einen Freiheitsbegriff im humanistischen Sinne. Ja, man kann Hegel den Vorwurf nicht ersparen, daß seine Geschichts- und Staatsmetaphysik mit ihrer Auslieferung des Menschen an „objektive Gesetzmäßigkeiten“ das humanistisch-christliche Prinzip des Individuellen und Humanen ganz unmittelbar bedroht. Und der vielgerühmte hohe Lebensstandard des Westens ist doch nur Wahlfreiheit im Verfügen über Gegenstände (Motorräder, Autos, Kühlschränke, Radio, Fernsehgeräte usw.), die uns der technische und wirtschaftliche Apparat anbietet, und selbst als sogenannte materielle Freiheit an einen sehr einseitigen Ausschnitt aus der Gesamtwirklichkeit gebunden, den der technisch-rechnende Verstand uns zur Auswahl überläßt. Vor allem besteht aber die große Gefahr, daß sich ein der Maschinenwelt und dem bürokratischen Apparat ausgesetzter Mensch entweder an deren Sachforderungen verliert und die in der vollkommenen Anpassung liegende Bedrohung seines Menschseins übersieht oder die technische Arbeitswelt als notwendiges Übel hinnimmt, ohne einen Versuch humanisierender Mitgestaltung zu wagen, und sich in seine private Freiheitssphäre, in die Intimität seines Familienlebens zurückzieht, wo er sich gegen alle Verpflichtungen sozialer und politischer Mitverantwortung abkapselt. Auch in dieser Vereinzelung leistet er der Ideologie des expansiven Kollektivismus Vorschub und handelt ähnlich wie die apolitischen Individualisten, die ihr wahres Menschsein in der Abgesondertheit einer privaten Welt des Geistes glauben verwirklichen zu können.

Eine weit größere Gefahr droht unserer Freiheit indes aus der Führungsschicht der industriellen Arbeitswelt, von Seiten der Produktionsleiter und Betriebsführer, die von der Größe ihrer organisatorischen Verfügungsgewalt berauscht der Meinung sind, man könne auch die sozialen und politischen Probleme durch bloße Organisation lösen. Sie gestalten die Welt in ein zweckrationales Feld von Verfügbarkeiten um, in eine mechanische Ordnung von Sachverhalten und Beziehungen, die man quantitativ bestimmen und mechanisch regulieren kann. Wir bezeichnen diese vom Geist der Technik besessenen Industrie- und Wirtschaftsführer mit einem von James Burnham geprägten Terminus als „*Manager*“³⁰⁾. Diese Manager wollen keinen wesentlichen Unterschied zwischen der anorganischen und organischen Welt anerkennen. Staat und Gesellschaft lassen sich nach ihrer Meinung ebenso organisieren wie die Massenproduktion der modernen Industrie. Man könnte sie auch „*Technokraten*“ nennen. Sie sind sowohl im Privatkapitalismus der westlichen Zivilisation am Werke wie in der Planwirtschaft des Ostens. Was sollte man anderes in ihnen sehen als eine Manifestation und Spielart des überhandnehmenden technischen Verstandes! Bei genauerer Prüfung ergibt sich sogar der Eindruck enger Verwandtschaft mit der Denkform der totalitären Machthaber, welche die materialistisch-technische Funktionalisierung ihrer Staatsbürger planmäßig betreiben.

Von dieser technokratischen Ideologie des Managertums sollten sich die verantwortlichen Führer der Industrie und Wirtschaft tunlichst freihalten, wenn sie die ihnen heute gestellte lebenswichtige Aufgabe lösen wollen. Sie besteht darin, die technische Arbeitswelt und die Freizeit der Arbeiter und Angestellten in harmonischer Zusammenarbeit mit diesen so zu gestalten, daß jeder einzelne das für ihn notwendige Minimum an Freiheit und Menschlichkeit sich erhalten bzw. zurückgewinnen kann. Die verantwortliche Führungsschicht der modernen Arbeitswelt muß zugleich soziale Daseinsfürsorge treiben. Das kann sie aber nur, wenn sie überragende Fachkenntnisse mit einer im divinum und humanum gründenden Geistigkeit verbindet. Die Sorge für die Produktion muß mit einer wachen Verantwortung für soziale Gerechtigkeit, Menschenwürde und Freiheit der Arbeitnehmer gekoppelt sein, darüber hinaus mit der Verantwortung für die religiöse, sittliche und geistige Tradition, in der das westliche Europa heute noch steht.

29) Vgl. Hans Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, 1955, 28 ff. und seinen Vortrag über „Freiheit und Courage in der modernen Arbeitswelt“, den er am 15. 9. 1956 vor dem Deutschen Historiker-Tag in Ulm gehalten hat.

30) Vgl. „Das Regime der Manager“, engl. Ausgabe, 1941, deutsche Übersetzung, 1948.

Bedrohung unserer Freiheit von Osten und Westen

Ehe wir über mögliche Wege der Therapie nachdenken, ist es wichtig, daß wir uns den ganzen Ernst der Lage vor Augen halten, in der sich Europa und Deutschland heute befinden. Die für die bisherige abendländische Kultur und Geschichte tragende *Idee der menschlichen Freiheit* wird von zwei Seiten her lebensgefährlich bedroht, am gefährlichsten vom kommunistischen Osten, wo Totalitarismus, Kollektivismus und Mechanisierung des Menschen ihre denkbar schärfste Ausprägung gefunden haben, andererseits aber auch von dem Massenmenschen der USA, der den nivellierenden und entpersönlichenden Tendenzen der amerikanischen Technik und Wirtschaft zu erliegen droht. Es sieht fast so aus, als wolle es diesem jungen und aufstrebenden Volke nicht gelingen, den demokratischen Geist der Freiheit und Menschenwürde, der die Gründergeneration beseelte und in den politischen Dokumenten der USA, einschließlich den historisch bedeutsamen Deklarationen der Präsidenten einen so eindrucksvollen Niederschlag gefunden hat, auch auf diesem das heutige Leben beherrschenden Sektor zu verwirklichen bzw. zu erhalten³¹⁾. Dem für die amerikanische Demokratie bezeichnenden Typ des common man, dem freien, vor dem Gesetz gleichen und selbstverantwortlichen Bürger, droht im gegenwärtigen Zeitalter der Massenzivilisation die Ablösung durch den nivellierten und seiner Persönlichkeitswerte weitgehend beraubten Massenmenschen. Gegenüber der unheimlichen Geschlossenheit und Missionskraft des östlichen Kollektivismus und der immer bedrohlicher werdenden Expansion des seiner europäischen Tradition untreu gewordenen amerikanischen Massenmenschentums haben wir Europäer nur die Wahl, die auch bei uns entartete *Idee der Freiheit in lebendiger Wiederanknüpfung an die antike Tradition zu erneuern* und ihr durch sinnvolle Umgestaltung und Weiterführung die Schlagkraft zu geben, deren sie bedarf, um uns gegen die aus Ost und West drohenden Gefahren immun zu machen.

Versuch einer Erneuerung der antiken Freiheitsidee unter Berücksichtigung der Kontinuität der abendländischen Tradition

Können wir aber nun einfach zu Herodot, Thukydides und Aristoteles zurückkehren? Das ist schon deshalb nicht möglich, weil der antike Stadtstaat ganz andere Voraussetzungen und Möglichkeiten hatte als der weiträumige und mit den Mitteln der Technik durchorganisierte moderne Staat. Mit einer einfachen wiederholenden Erneuerung kommen wir nicht zum Ziel. Wir können auch nicht die Entwicklung des modernen Subjektivismus von Descartes bis Sartre mit einem kühnen Federstrich als Irrweg streichen. Thukydides und Aristoteles kennen noch nicht den Begriff der Menschenrechte. Aus dem Kosmopolitismus der kaiserzeitlichen Stoiker in bewußter Antithese zum positiven Recht der Einzelstaaten hervorgegangen, ist er in der Neuzeit sowohl von Vertretern des Naturrechts als auch von den Verfechtern der Lehre des Gesellschaftsvertrags im individualistischen Sinne erneuert worden. Politisch betrachtet, setzt er die Erfahrungen und Konflikte voraus, die der aufstrebende neuzeitliche Individualismus mit den Methoden und Praktiken des Obrigkeitsstaates im Zeitalter des Absolutismus gehabt hat. Gerade in unserer vom Totalitarismus heimgesuchten und erneut bedrohten Gegenwart können wir auf die *Sicherstellung eines Mindestmaßes an Menschen- und Freiheitsrechten* nicht verzichten. Das sind einmal die persönlichen Rechte, die sich aus dem Gedanken der Freiheit der Person ergeben. Danach dürfen wir unsere Persönlichkeit frei entfalten, soweit dadurch nicht die Freiheit anderer verletzt und nicht gegen die verfassungsmäßige Ordnung verstoßen wird. Sowohl die Voraussetzungen, unter denen der Staat in unsere persönliche Freiheit eingreifen kann, als auch die Formen des staatlichen Eingreifens müssen in allen Einzelheiten gesetzlich festgelegt werden. Dazu kommen die Freiheitsrechte gesellschaftlicher Art: Freiheit der Religion, Freiheit der Meinungsäußerung in Rede und Presse, Versammlungsfreiheit, Vereins- und Koalitionsfreiheit usw. sowie die politischen Rechte des Staatsbürgers: das allgemeine, geheime und gleiche Wahlrecht, der gleiche Zugang zu Berufen und öffentlichen Ämtern u. a. m. Wir bejahen auch die auf Montesquieu und z. T. auf Polybios zurückge-

hende abendländische Tradition, daß eine *gemischte Verfassung oder Gewaltenteilung* „by checks and balances“ die politische Freiheit am wirksamsten gegen Diktatur und Tyrannis schützt³²⁾. Dieses System bedeutet keine Schwächung der Regierung, sondern *verwirklicht am reinsten den demokratischen Gedanken der Cooperation getrennter Gewalten*. Wenn wir hier dem Individualismus und den politischen Gegebenheiten der Neuzeit folgend gewisse Rechte zum Schutze unserer persönlichen Freiheit in Anspruch nehmen, dürfen wir aber das Verhältnis des Einzelnen zum Staat nicht so sehen, als stünden wir in Verteidigungsstellung gegenüber dem Leviathan. Das wäre ja dann die Freiheit von der staatlichen Gewalt und nicht Freiheit im freien Staate. Wir dürfen den Einzelmenschen nicht als Selbstzweck betrachten, sondern als gemeinschaftsbezogenes Lebewesen, das zugleich auch den Anspruch hat, sich im Rahmen von gewissen Grundrechten, die allen in gleicher Weise zukommen, frei zu entfalten. Individuum und Gemeinschaft stehen zueinander im Verhältnis gegenseitiger Rechte und Pflichten. Zugleich müssen wir gerade in unserer modernen Massendemokratie dafür sorgen, daß die politische Willensbildung nicht durch rein formale oder zufällige Stimmenmehrheit gewaltsam beeinflusst wird, indem die arithmetische Mehrheit die berechtigten Wünsche der Minderheit einfach niederstimmt. Damit das demokratische Prinzip der Mehrheitsentscheidung nicht gegen die Idee der sozialen Gerechtigkeit verstößt, bedarf es ebenfalls der *Sicherung des Einzelnen und der Minderheit durch verfassungsmäßig verankerte Grundrechte*. Das Recht der Minderheit auf Kritik und Opposition ist der wirksamste Garant der politischen Freiheit in der modernen Demokratie.

Der Beitrag Jean Jacques Rousseaus

In diesem Zusammenhange wird für uns Rousseaus Entwurf eines Staatsrechts im „Contrat Social“ (1762) wichtig; denn Rousseau hat dieses geradezu auf dem Prinzip der *droits de l'humanité* aufgebaut. An seiner kühnen Konstruktion leuchtet der Gedanke ein, daß die staatliche Gesetzgebung die Voraussetzungen für eine gerechte und ausgewogene Koexistenz der Freiheit des Einzelnen mit der der anderen zu schaffen hat. Interessant ist die *Unterscheidung zwischen natürlicher und bürgerlicher Freiheit*. Der natürlichen Freiheit, die im Naturzustand durch keinerlei Rücksicht auf andere, sondern nur durch das Maß der persönlichen Stärke begrenzt ist, entäußert sich der Einzelne zugunsten der Gesamtheit, indem er freiwillig mit anderen Menschen einen Gesellschaftsvertrag schließt. Er befindet sich danach im Zustand der bürgerlichen Freiheit, die ihrerseits in der *volonté générale* eine Grenze hat. Die *bürgerliche Freiheit* ist aber nach Rousseau zugleich die *Grundlage der sittlichen Freiheit* (I, 8). Da aber Rousseau die Freiheit nicht aus der besonderen Natur des Menschen ableitet, sondern auf dem Faktum eines Gesellschaftsvertrages gründen läßt, ist eine unmittelbare Verbindung seiner Gedanken mit Thukydides, Aristoteles und der Stoa nicht möglich.

Rousseaus Definition der sittlichen Freiheit als Gehorsam gegen das selbstgegebene Gesetz unterscheidet sich von der Konzeption Herodots darin, daß nach ihr jeder Einzelne auf Grund des Gesellschaftsvertrages an der Gesetzgebung beteiligt ist. Das Gesetz bei Herodot geht aber weder auf einen Gesellschaftsvertrag zurück, noch darf man es wie M. Pohlenz a. O. S. 19 mit dem Autonomiegedanken des deutschen Idealismus in Verbindung bringen. Andererseits besteht zwischen dem Staatsentwurf des Contrat Social und der neuzeitlichen liberalen Demo-

32) Vgl. De l'esprit des lois XI, 4 u. 6. Die „Freiheit“ bei Polybios ist jedoch nicht die des einzelnen Bürgers im Staate, sondern die der Polis gegenüber äußeren Feinden (VI, 10 § 11). Die gemischte Verfassung verbürgt größere Stabilität und Dauerhaftigkeit als die einfachen Verfassungsformen; sie ist auch nicht so sehr der Gefahr der Entartung ausgesetzt wie diese. Dagegen ist der Gedanke der „politischen Freiheit“ im Rahmen der gemischten Verfassung sicher im dritten Buch von Platons „Gesetzen“ (693 D ff.) nachzuweisen, wo wir wohl auch den frühesten Beleg für die Idee der Mischverfassung haben. Den Fortgang dieser Tradition über den Peripatos und über Polybios bis hin zu Ciceros „De re publica“ hat V. Pöschl in seiner Dissertation „Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero“, 1936, 17 ff., zu klären versucht. An der Weitergabe des antiken Gedankengutes über die sogenannte gemischte Verfassung sind außer Montesquieu noch Macchiavelli, Thomas von Aquino und Cicero beteiligt gewesen. Vgl. Kurt von Fritz, The theory of the mixed constitution in antiquity, New York, 1954. Über den Einfluß John Lockes und anderer Autoren des 17. Jahrh. auf Montesquieu vgl. Joh. Albrecht von Rantzau in „Antike und Abendland“ V, 1956, 112.

31) Ich beziehe mich auf Alfred Webers, „Kulturgeschichte und Kultursociologie“, 1950, 432 ff., und Robert Jungks „Die Zukunft hat schon begonnen“, 1953.

kratie der Unterschied, daß bei Rousseau der Souverän bestimmt, wieviel der Einzelne von seiner Macht, seinem Vermögen und seiner Freiheit an das Gemeinwesen abtreten muß (II, 4), während heute jedem Bürger von vornherein bestimmte Grundrechte verbleiben, in die der Staat entweder gar nicht oder nur in gesetzlich geregelter Beschränkung eingreifen darf. Der Gedanke der *volonté générale* ist im ganzen doch so überspitzt, daß er leicht der absoluten Willkür der Masse oder einem geschickten Demagogen den Weg zur Macht ebnen könnte, obwohl Rousseau selbst überzeugt ist, daß durch den „allgemeinen Willen“ die Freiheit der Bürger geradezu garantiert wird. Einer vollen Verwirklichung der bürgerlichen Freiheit im Sinne der modernen Demokratie steht auch die Tatsache entgegen, daß das Privateigentum der einzelnen Bürger vom Souverän nach seinem durch das Staatswohl bestimmten Ermessen ohne Entschädigung beschränkt oder gar enteignet werden kann. Das Recht des Einzelnen auf seinen Grundbesitz bleibt dem des Gemeinwesens auf den gesamten Grund und Boden untergeordnet (I, 9). Der Rousseausche Staat kommt oft in bedenkliche Nähe zur totalitären Herrschaftsform. Das zeigt z. B. die Rolle der Zensur, welche die Aufgabe hat, die öffentliche Meinung in moralischen Fragen zum Ausdruck zu bringen und die bestehenden guten Sitten zu erhalten oder wiederherzustellen (IV, 7). Auch das geistige Leben und die Religion werden in bestimmter Hinsicht dem Prinzip des allgemeinen Willens unterstellt, und zwar in ihren Auswirkungen auf die Geistesverfassung und moralische Haltung der Bürger der Kontrolle des Staates unterworfen (IV, 8). Die Freiheit im Rousseauschen Staat steht so stark im Schatten der *volonté générale*, daß die Staatsbürger nur einen mit ihr übereinstimmenden Willen haben dürfen. Wo jemand nicht gehorcht, kann er durch die Gesamtheit dazu gezwungen werden. Sie zwingt ihn, frei zu sein. Die Freiheit besteht also darin, daß der Einzelne den „allgemeinen Willen“ zum Maßstab seines persönlichen Wollens, Denkens und Handelns macht, daß er ganz in der Gemeinschaft aufgeht und alles vermeidet, was dem Prinzip der *volonté générale* widerstreitet (I, 7).

Die bürgerliche Freiheit bei Rousseau ist damit als *Scheinfreiheit oder Unfreiheit* entlarvt. Gewiß kann die Allgemeinheit von uns eine Einschränkung unserer Freiheit verlangen daraufhin, daß sie nicht von unserem freien Belieben abhängt, sondern mit der gesetzlich festgelegten Freiheit aller übereinstimmt. Wir werden gegebenenfalls auch ihren Zwang willig ertragen, wenn wir einsehen, daß die Zwangsmaßnahmen von einem Rechtsstaate zur Behebung von Katastrophen oder Notständen verhängt und daß alle in gerechter Weise dazu herangezogen werden. Mitunter kann es sich sogar als notwendig erweisen, bei Projekten, die dem Allgemeinwohl dienen, uneinsichtige, egoistische Bürger zur Einsicht und zum Opfer für die Allgemeinheit zu zwingen.

Zum Wesen echter, politischer Freiheit kann also durchaus auch das Erlebnis des Zwangs gehören. Ja, in gewissem Sinne gilt sogar der *Hegelsche Gedanke*, daß sich die Freiheit unter dem Druck der Unfreiheit zu sich selbst ermannt. Wir werden immer und überall im Gemeinschaftsleben Einengungsversuche unserer Freiheit erfahren, da die Menschen trotz Rousseau von Natur nicht nur gut sind. Aber das ist das normale Bild menschlichen Zusammenlebens, auf das auch die Macht des Bösen Einfluß hat. In dieser Sphäre der bedrohten Freiheit kann sich unser Freiheitsdrang erst entfalten und bewähren. Andernfalls würde er erschlaffen oder gar einschlafen. Wir würden in Quietismus und in politische Lethargie verfallen. Gleichwohl muß die Erfahrung möglicher Unfreiheit begrenzt sein durch den Schutz des Staates, der uns einen bestimmten Kanon von Freiheitsrechten zusichert und darüber hinaus uns gegen alle ungerechten Eingriffe in unseren persönlichen Freiheitsraum von seiten der Mitbürger oder Behörden schirmt. Dazu bedarf es aber einer auf sich selbst gestellten, unabhängigen Rechtsprechung. Im Rousseauschen Staatsentwurf ist dieser unantastbare Spielraum der Freiheit zu klein, als daß sich echte politische Freiheit entfalten und mehren könnte.

Besinnung auf John Locke

Angesichts der kaum überbrückbaren Widersprüche in Rousseaus Begriff der *volonté générale* empfiehlt es sich eher, die Probleme der politischen Freiheit im Anschluß an John Lockes „Two treatises on government“ (1690, deutsch von H. Wilmanns, 1906) zu besprechen. Locke

versteht unter Freiheit das Recht, über seine eigene Person und seinen Besitz frei zu verfügen, soweit es sich mit dem Naturgesetz vereinbaren läßt. Der Staat beruht auf einem Vertrag freier Vernunftwesen, die sich gegenseitig verpflichten, ihren freien Willen dem Mehrheitsbeschluß der Bürger unterzuordnen. Sie verzichten freiwillig auf einen Teil ihrer Rechte, die sie im Naturzustand besaßen, damit der Staat ihnen ihr Eigentum und die übrigen lebenswichtigen, für alle gleichen Rechte sichert. Das Naturgesetz steht über dem Staatsgesetz, und die positiven staatlichen Gesetze haben sich nach ihm als Maßstab zu richten. Daneben ist aber das Volk bzw. *der Mehrheitswille des Volkes die letzte und oberste Instanz*. Die Lehre von der Volkssouveränität schließt u. a. auch ein Widerstandsrecht ein, das aber erst dann wirksam wird, wenn alle Rechtsmittel erschöpft sind und dauernde Rechtsübergriffe von seiten der Regierungsgewalt dem Volke deutlich machen, daß es seine Freiheit verloren hat. Der Bürger hat nicht nur ein unverbrüchliches Recht auf politische Freiheit, sondern auch auf die Früchte seiner Arbeit. Die produktive Arbeit seiner Hände begründet Eigentumsrecht. Wie der Staatsgedanke Lockes auf dem Freiheitsgedanken aufbaut, so besteht auch das höchste Ziel seiner Pädagogik darin, den von Natur zur Freiheit berufenen jungen Menschen zur lebendigen Mitarbeit am Werke der politischen Freiheit heranzubilden³³⁾.

Vorläufige Zusammenfassung des Ergebnisses der bisherigen Überlegungen

Wir halten also fest an dem Grundgedanken des Aristoteles, daß der Mensch von Natur auf politische Gemeinschaft angelegt ist, und sehen die Aufgabe der modernen Demokratie darin, nicht nur möglichst alle Bürger an der politischen Willensbildung teilnehmen zu lassen, sondern zugleich auch dafür zu sorgen, daß jeder seine persönliche, ihn von anderen unterscheidende Eigenart wahren und seine Fähigkeiten zum Wohle des Ganzen entfalten kann. Diese Staatsauffassung würde der liberalen Demokratie des Perikles am nächsten kommen; sie wäre liberal, ohne liberalistisch zu sein. Wir können auch den stoischen Versuch, die Freiheit des Menschen auf seine besondere Natur als Vernunftwesen zurückzuführen, übernehmen, sofern wir nur mit Aristoteles Sinn und Ziel der Sprach- und Vernunftbegabung im Politischen bzw. im Sozialen sehen.

Abgrenzung gegen die Staatsauffassung von Thomas Hobbes

Doch ist es zunächst notwendig, diese unsere Meinung gegen abweichende und widersprechende Theorien zu verteidigen. Gegen die Auffassung des Menschen als eines gemeinschaftsbildenden Wesens hat sich z. B. Thomas Hobbes in „De cive“ gewandt³⁴⁾. Nach Hobbes sucht der Mensch die Gesellschaft nicht, weil er von Natur ein geselliges Wesen ist, sondern um des Vorteils und der Ehre willen, die er durch die Gesellschaft erlangen kann. *Egoismus und Selbsterhaltungstrieb bestimmen die Handlungen des Menschen*. Von dieser anthropologischen Grundauffassung aus verstehen wir auch ohne weiteres, daß zu seinem Staatsentwurf der „rechten Vernunft“ ein Naturzustand des bellum omnium in omnes gehört, außerdem ein Vertrag³⁵⁾, in dem die Bürger um ihrer Sicherheit willen der Staatsgewalt volles Verfügungsrecht über ihre Kräfte zugestehen, mit anderen Worten eine Willensübertragung, die einer totalen Unterwerfung unter einen Willen gleichkommt. Die Staatsgewalt ist verpflichtet, das Leben der Bürger zu schützen und ihre Sicherheit zu garantieren. Dazu muß sie möglichst unbeschränkte Machtbefugnisse haben. Nur durch eine starke und umfassende Gewalt kann der Staat die egoistischen Triebe der Einzelnen so weit einschränken, daß sie keine Gefahr für Frieden und Sicherheit bilden. Hobbes lehnt sowohl in „De cive“ (1642) als auch im „Leviathan“ (1651) die Gewaltenteilung ab, weil sie eine Schwächung der Staatsgewalt bedeuten und der Gefahr des Vorhandenseins anderer Herrscher Vorschub leisten würde. Zu den Mitteln, mit denen der Leviathan die Ordnung aufrechterhält, gehört nicht zuletzt die Furcht vor Strafen. Hobbes' Staatslehre

33) Zur Pädagogik John Lockes vgl. E. Hoffmann, Pädagogischer Humanismus, 1955, 306 ff.

34) Vgl. Opera philosophica Latine scripta, ed. Molesworth, London II, 1839, 157 ff.

35) Genau genommen sind es zwei Verträge, die bei Hobbes den Staat konstituieren, ein pactum unionis und ein pactum subiectionis.

hat in gewisser Hinsicht den modernen Totalitarismus vorbereitet. Er teilt mit ihm den Glauben an die Allmacht des Staatsapparates und der Organisation, die Überbewertung der Sicherheit auf Kosten der persönlichen Freiheit, die Übersteigerung des Gesichtspunkts der Staatsautorität zur absoluten Gewalt des Staatsherrschers, die Ablehnung des Parteiwesens, die pessimistische Beurteilung des Menschen hinsichtlich seiner Fähigkeiten zur Gemeinschaftsbildung, die Benutzung der Furcht vor Strafen zur Erhaltung der Gemeinschaft, das Fehlen aller Ansatzpunkte für ein mögliches Widerstandsrecht und die vorsorgliche Beseitigung aller Möglichkeiten zu aktivem Widerstand. Die von Hobbes zugestandenen Beschränkungen der Herrschergewalt durch *leges naturales* und *leges sacrae* sind praktisch unbedeutend. Der Staatsvertrag verhindert zwar den Krieg aller gegen alle, wie er im Naturzustand herrschte, und befreit die Menschen von gegenseitiger Furcht, aber er versetzt sie seinerseits in einen Zustand dauernder Unsicherheit und Unfreiheit gegenüber dem Träger der Staatsgewalt.

Zur Widerlegung kann man nun aber keineswegs die Gegenthese verwenden, daß der Mensch von Natur aus gut sei. Die Lehre von der *bonté naturelle* ist ebenso einseitig wie die von der absoluten Börsartigkeit des Menschen. Die Wahrheit liegt offenbar in der Mitte. *Der Mensch ist egoistisch und gemeinschaftsbildend zugleich. Eigenliebe und Geselligkeitstrieb* gehören polar zusammen. Sie sind die *polaren Grundtriebe der menschlichen Seele*, und es kommt für den Einzelnen nur darauf an, den Egoismus und das persönliche Geltungsstreben durch das Ethos des Gemeinschaftsgeistes zu zügeln, den Selbsterhaltungstrieb und die damit zusammenhängenden ichhaften Bestrebungen mit den Ansprüchen der Gemeinschaft in Übereinstimmung zu bringen. Vom Problem der Freiheit aus gesehen, ergibt sich die Notwendigkeit, dafür zu sorgen, daß unsere persönliche Freiheit mit der unserer Mitbürger zusammen bestehen kann, ohne diese zu bedrohen und zu schmälern.

Der Freiheitsgedanke in der modernen Anthropologie

Der griechischen *Stoa* und dem Akademiker *Karneades* kommt das Verdienst zu, das *Problem der Freiheit* zum erstenmal aus der besonderen *Eigenart der Menschennatur* entwickelt und zugleich den Menschen als *ζῷον λόγον ἔχον* oder *ζῷον λογικόν* vom Tierreich abgegrenzt haben. Diese Unterscheidung wird mit nur geringfügiger Modifizierung noch heute in der modernen Anthropologie aufrechterhalten.

Danach sind die Tiere durch ihre Organ- und Instinktspezialisierung einem bestimmten Ausschnitt ihrer Umwelt angepaßt und auf eine bestimmte Lebensweise festgelegt. Sie sind ein für allemal fertig und perfekt. *Der Mensch* ist ihnen hinsichtlich seines Körperbaus in manchem unterlegen. Ihm fehlt z. B. das Haarkleid als natürlicher Witterungsschutz. Sinne und Instinkte sind wesentlich reduziert. Verglichen mit den höheren Säugetieren ist er ein ausgesprochenes Mangelwesen. Dafür ist er aber nicht spezialisiert, sondern ein unfertiges Wesen mit reichen Zukunftsmöglichkeiten der Entfaltung, weltoffen, *gegenüber dem instinkthaften Reagieren der Tiere zur bewußten Freiheit des Denkens und Handelns befähigt*. Die Welt ist für ihn ein vielseitiges Überraschungsfeld, das er mit Hilfe seiner Vernunft und anderer damit zusammenhängender Fähigkeiten zu einer Zivilisations- und Kulturwelt umgestalten kann. Die Vernunft ist das entscheidende Merkmal, das ihn von der Tier- und Pflanzenwelt trennt. Ihr verdankt er die Willensfreiheit, die die Grundlage aller Ethik und Menschlichkeit bildet, ihr die Fähigkeit zu schöpferischen Taten³⁶⁾. Die Vernunft als spezifisch menschliches Vermögen bestimmt den Menschen zugleich aber auch zu einem Gemeinschaftswesen, oder, wenn wir es mit griechischen Begriffen ausdrücken wollen: das *ζῷον λογικόν* ist zugleich ein *ζῷον πολιτικόν*. Wir sprechen zwar auch von Tierstaaten und rühmen an ihnen die Ordnung und Harmonie. In Wirklichkeit aber ist die als vorbildlich erscheinende *Ordnung der Tierstaaten* nichts anderes als ein *blinder, gesteuerter Instinktablauf*. Das Tier ist ganz dem Zwang seiner eingeborenen Instinkte ausgeliefert; es ist durch und durch unfrei. Der Tierstaat kann also in keiner Weise für den Menschen vorbildlich sein, es sei denn für den Leviathan eines totalitären Systems mit seinem zentral gelenkten

Zwangsmechanismus. Der Mensch dagegen hat vor dem Tier den Vorzug, daß er sich von instinkthaften Zwangshandlungen freihalten kann, sofern er einsichtig handelt.

Die persönliche Freiheit des Einzelmenschen hat ihre natürliche Grenze in der Freiheit der Gemeinschaft, die Freiheit der örtlich begrenzten Gemeinschaft in der Freiheit des Volkes. Ja, dieses anthropologisch-biologische Denken ermächtigt uns noch zu weitgehenderen Folgerungen. Das Freiheitsgefühl und Freiheitsverlangen eines Volkes hat zwar Anspruch darauf, daß ihm im übergreifenden Lebenszusammenhang der Völker der Platz zukommt, der seinem Selbsterhaltungstrieb und seiner kulturellen Leistung entspricht, keinesfalls aber seinem nationalistischen Geltungstrieb und egoistischen Streben nach Oberherrschaft. *Die Freiheit eines Volkes ist begrenzt durch die Freiheit der Menschheit*, d. h. sie muß Rücksicht nehmen auf die Freiheit, die den Nachbarn nach demselben Maß im Gemeinschaftsleben der Völker zukommt.

In diesen Gedankengängen wird wiederum *das eigentümlich polare Wesen menschlicher Freiheit* deutlich. Die Pole dieser gegensätzlichen Einheit heißen: *Selbstmächtigkeit und Selbstbegrenzung, Initiative und Bindung*. Die strukturelle Eigenart menschlichen Wesens warnt uns, dieses ausgewogene Spannungsverhältnis zu übersehen. Wo der Staat seine Freiheit auf Kosten der Freiheit des Einzelnen ins Extreme steigert, sinkt dieser auf die Stufe tierhaften Lebens herab. Wo der Einzelne sein Freiheitsverlangen übertreibt, wird jedes vernünftige Zusammenleben im Rahmen einer Gemeinschaft, ja der Staat selbst, in Frage gestellt. Ein entsprechender Ausgleich muß auch in dem polaren Kräftefeld der beiden Grundtriebe der menschlichen Seele bestehen zwischen Ichhaftigkeit und Gemeinsinn, zwischen Selbstliebe und sozialem Verantwortungsbewußtsein.

Bemerkungen zum Problem der Willensfreiheit

Auch das Problem der sogenannten Willensfreiheit dürfen wir nur unter dem Aspekt der besonderen Natur des Menschen als eines gemeinschaftsgebundenen Lebewesen betrachten. Die Freiheit unseres Willens besteht eigentlich nur darin, daß wir im Augenblick der Entscheidung ohne fremden Zwang und nach eigenem Entschluß das tun können, was wir uns zu tun vorgenommen haben. Warum ich mir aber gerade dieses oder jenes zu tun vornehme, ist indes an bestimmte Vorentscheidungen gebunden, die ihrerseits in den vorgegebenen Bindungen meiner Person als Gemeinschaftswesen mitbegründet sein können. Schon bei den Stoikern war die Freiheit des Logos in der Zustimmung eingeengt durch die Beschaffenheit der Außendinge, die ihn affizieren. Die Richtigkeit seiner Entscheidung hängt auch davon ab, ob der Logos gesund und stark genug ist, sich gegen die Reize von außen zu behaupten, modern gesprochen: von dem psychophysischen Zustand des menschlichen Organismus. Wir können also nicht die in der Welt gegebenen Möglichkeiten, zwischen denen der Mensch zu wählen hat, einfach ausklammern. Sie gehören zu den Bedingungen der Entscheidung ebenso wie die Konstitution und der jeweilige Zustand unseres Organismus, sei es, daß wir einem bestimmten Konstitutionstyp mit typischen Verhaltensweisen nahestehen, sei es, daß wir uns in kühler Überlegung oder im Zorn entscheiden, im gesunden oder im kranken Zustand. Als weitere beeinflussende Komponenten sind noch folgende denkbar: unsere Familienzugehörigkeit, unsere Erziehung, unsere Erlebnisse und Schicksale, die ihrerseits durch soziale und kulturelle Tatbestände mitbestimmt sein können und den Grundbedingungen alles Geschichtlichen unterliegen, unser Erbzusammenhang, unser religiöser Glaube, Gewissen, Klima und Landschaft (Naturmilieu), nicht zuletzt unsere Volkszugehörigkeit und Muttersprache. Mit der Muttersprache haben wir nämlich eine vorgängige Ordnung und Gliederung der Welt übernommen, vorgeprägte Sprach- und Denkkategorien, von denen unser Denken, Fühlen und Wollen abhängt³⁷⁾. All dies und noch weitere beeinflussende Faktoren müssen als mögliche Komponenten beachtet werden, wollen wir das Phänomen der vorgegebenen Bindung im Akt der freien Willensentscheidung zureichend und vollständig um-

36) Vgl. Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1950⁴, Hans Scheurich, *Bindung und Selbstverantwortung*, 1946, und Theodor Litt, a. O. 1953, 21 ff.

37) Näheres in „Weltansicht und Geistesleben“, 1954, 9 ff.

schreiben. Jede Entscheidung hat solche mitbestimmenden Motive, auch wenn sie uns im Augenblick, in dem wir uns entscheiden, nicht bewußt sind und selbst in nachträglicher Reflexion nicht vollständig bewußt gemacht werden können. Wir müssen uns einfach *mit der Tatsache abfinden, daß es für den Menschen als gemeinschaftsgebundenes, endliches Wesen Freiheit im Sinne uneingeschränkter Selbständigkeit nicht gibt*. Andererseits ist er aber auch nicht in allen Entscheidungen, in denen er sich handelnd verwirklicht, festgelegt. Bei aller Determination bleibt doch ein Spielraum von unberechenbaren und unvorhersehbaren Möglichkeiten, und gerade darin verwirklicht sich eine spezifisch menschliche Freiheit. Deshalb hat auch der unbefangene Durchschnittsmensch durchaus ein Gefühl dafür, daß er kann, nicht nur, weil er soll, sondern auch, weil er will. Er hat ein Bewußtsein der Freiheit in den Möglichkeiten, aus denen er wählen und zwischen denen er sich entscheiden kann.

In den modernen Diskussionen über das Problem der Willensfreiheit sind die tragenden Begriffe meist unklar und schillernd. Man muß deshalb zunächst die Hauptbegriffe: Wille, Freiheit, Zufall, Notwendigkeit, Zwang, Gesetz, Ursache, Wirkung, Beweggrund (Motiv), Entschluß usw. sauber klären und terminologisch festlegen. Das kann auf dem Gymnasium nur im Rahmen von freiwilligen philosophischen Arbeitsgemeinschaften, z. T. auch schon bei der Interpretation philosophischer Texte geleistet werden.

Das Problem der Willensfreiheit in der modernen Physik

Auch andere Fächer können sich an dieser Klärung beteiligen. Problematisch allerdings ist der Anspruch der Naturwissenschaften, hier ein entscheidendes Wort mitreden zu dürfen. Vor allem glaubt die Atomphysik, neue Lösungsmöglichkeiten bieten zu können. Philosophisch interessierte Physiker wie Pascual Jordan, Aloys Wenzl, Bernhard Bavink u. a. m. suchen die menschliche Willensfreiheit aus Beobachtungen von Unbestimmtheitserscheinungen im atomaren Raum wahrscheinlich zu machen. Während sie für das makrophysikalische Geschehen in Übereinstimmung mit der klassischen Physik durchgehende kausale Determiniertheit annehmen, halten sie das Geschehen im Atom für jeder kausalen Erklärung unzugänglich. Die statistischen Wahrscheinlichkeitsgesetze, die dort gelten, lassen einen gewissen Spielraum der Freiheit zu. Diesem Spielraum individueller Indeterminiertheit auf der anorganisch-materiellen Seinsstufe entspreche auf der höchsten Seinsstufe des menschlichen Geistes eine bewußte Wahlfreiheit und Freiheit sittlicher Entscheidung (Jordan). Solchen Deutungen, die im einzelnen verschieden begründet werden, am kompliziertesten im Panpsychismus von Aloys Wenzl³⁸⁾, kann man indes nach kritischer Prüfung höchstens den Wert eines Analogieschlusses zugestehen.

Ja, man muß diesen Forschern mit Theodor Litt entgegenhalten, daß die moderne Physik mit ihrer *Einmischung in die Diskussion des Problems der Willensfreiheit eine Grenzüberschreitung begeht*³⁹⁾. Litt seinerseits glaubt die Freiheit unseres Willens beweisen zu können, indem er aus dem Denkhorizont der Physik heraustritt und den inneren Vorgang untersucht, durch den die rechnende Naturwissenschaft zustande kommt.

„Die Welt der sei es streng bindenden sei es aufgelockerten Kausalität kann nur gesichtet werden von einem Wesen, das nicht selbst wieder dieser Kausalität unterworfen ist. Die Welt der kausalen Gebundenheit hat zum Gegenglied das Subjekt, das ihr in der Freiheit der denkenden Selbstheit die Stirne bietet“ (78).

Litt hat indes die eigentliche Polarität im Wesen der menschlichen Willensfreiheit nicht erkannt. Er begnügt sich mit dem Hinweis auf die polare Spannung zwischen dem kausal-freien denkenden Subjekt und der kausalbestimmten Welt als Objekt seines diskursiven Denkens.

Vielleicht darf man gerade diesen Hinweisen auf gewisse Grenzen des Kausalgesetzes in der Natur entnehmen, daß, so wenig dem seelisch-

geistigen Geschehen im Menschen absolute Freiheit zukommt, auch das Kausalgesetz in der belebten und unbelebten Natur unbeschränkte Gültigkeit für sich beanspruchen kann. Wenn man, abgesehen von den Elementarteilchen im atomaren Raum, etwa an das Problem der Mutation bei Pflanzen und Tieren denkt oder an das der Individualität, das weder aus der Vererbung noch aus der Art, Gattung usw. oder Umgebung oder aus anderen Komponenten vollständig abgeleitet werden kann, so gewinnt man fast den Eindruck, als gelte auch für die außermenschliche Natur die gleiche Polarität zwischen Freiheit und Gesetz, Kausalnexus und Kontingenz. Jeder Bezirk der Welt, sei er groß oder klein, wird offenbar von diesem polaren Spannungsverhältnis durchdrungen und beherrscht⁴⁰⁾.

Der Freiheitsbegriff Jesu Christi

Auch der Religionsunterricht kann in seiner Weise zur Klärung unseres Problems beitragen, wenn wir den christlichen Freiheitsbegriff so verstehen, wie ihn Jesus Christus verstanden hat. Seine Aufforderung, unsere Gesinnung zu ändern (Marc. 1, 15) setzt zwar voraus, daß wir uns frei für ein Leben in Gott oder im Bösen entscheiden können, aber diese freie persönliche Entscheidung ist zugleich eine Tat des Gehorsams gegenüber dem Rufe Gottes, der an uns ergeht. Auch Jesus gibt uns also zu bedenken, daß wir nicht im absoluten Sinne Herr über uns selbst sind. Wenn wir damit das von den Synoptikern überlieferte Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe zusammennehmen, so ergibt sich aus dem zweiten Gebot die Forderung unbegrenzter praktischer Liebe zum Mitmenschen. Und das ist wohl letzten Endes auch der Sinn der viel verkanteten goldnen Regel (Matth. 7, 12 ~ Luc. 6, 31), die man weder als nicht zu Ende gedachte „Einfühlungsregel“ noch als naive egoistische „Gegenseitigkeitsregel oder Klugheitsregel des sozialen Verhaltens“ deuten darf⁴¹⁾. Im Anschluß an seinen älteren Zeitgenossen Hillel, der die Summe der Thora in der negativen Formel „Was dir mißfällt, tue auch deinem Nächsten nicht!“ (vgl. Schabbath 31 a) ausgedrückt hatte, trifft Jesus eine ähnliche Entscheidung über das Gesetz und die Lehre der Propheten, wobei er die Formulierung Hillels ins Positive wendet. Jesus will damit im Rahmen seiner eschatologischen Ethik zweifellos eine Grundregel für das sittliche Verhalten der Menschen untereinander geben. Wie die in seinem Liebesgebot ausgedrückte doppelte Verpflichtung des Menschen gegenüber Gott und dem Nächsten ins Bedingungslose gesteigert war, so schreibt auch die goldne Regel unbegrenzte Nächstenliebe und Güte vor. In der eschatologischen Liebesethik Jesu ist also die *menschliche Freiheit in doppelter Hinsicht gebunden. In der grenzenlosen Liebe zu Gott und dem Nächsten findet sie ihren letzten Grund und Halt*.

Abschließende Zusammenfassung des Ergebnisses

Als Ergebnis unserer bisherigen theoretischen Betrachtung dürfen wir nunmehr festhalten: Die Freiheit ist ein wesentliches Merkmal des Menschen ebenso wie die menschliche Vernunft, auf der sie gründet, wie die Sprache, der aufrechte Gang und die zum Werken und Handeln ausgestattete Hand. Fast alle diese Kennzeichen charakterisieren den Menschen zugleich als ein zur Gemeinschaft begabtes, freies Lebewesen. Seine Freiheit ist indes keine absolute Freiheit, sondern als die eines endlichen Gemeinschaftswesens begrenzt. Sie ist an Vorbedingungen und Bindungen geknüpft, die mit unserem Menschsein und Mitsein mit anderen in einer politischen Gemeinschaft untrennbar verbunden sind. Der Mensch ist eine Ganzheit und doch zugleich integrierender Teil eines umfassenden Ganzen. Niemand kann ohne Mitwirkung der die Gesellschaft bildenden Mitbürger echte und freie Menschlichkeit gewinnen. Es gibt deshalb auch keine wahre Freiheit ohne Bewußtsein und Betätigung sozialer Mitverantwortung. Andererseits darf aber auch das Individuum nicht ganz im Sozialen aufgehen. Die polare Spannung zwischen unverkürzter Individualität und politischer Gemeinschaft muß

38) Vgl. Philosophie und Freiheit, Teil I: Metaphysik, 1947, und Teil II: Ethik, 1949.

39) Vgl. Naturwissenschaft und Menschenbildung, 1952, 25 f. u. 76 ff.

40) Ähnlich, wenn auch mit anderer Begründung: Andreas Speiser in seiner Baseler Rektoratsrede: „Über die Freiheit“, 1950.

41) Vgl. Hans Reiner in Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1948, 74 ff.

erhalten bleiben. Auf ihrer gegenseitigen Ergänzung und Durchdringung beruht die ganze Vielgestaltigkeit und Fruchtbarkeit echten Gemeinschaftslebens, beruht auch das polare Wesen menschlicher Freiheit.

Die Untersuchung des Zusammenhangs zwischen politischer Freiheit und innerer Freiheit hat ergeben, daß innere Freiheit nur auf dem Grunde politischer Freiheit möglich ist. Man kann beide eigentlich nicht voneinander trennen, weil das Politische und Soziale das Wesen des Innermenschlichen mitkonstituieren. Die vom modernen Subjektivismus verkündete innere Freiheit als Freiheit vom Staat erwies sich bei näherer Prüfung als Illusion, als Verkennung der unaufhebbaren Eingebundenheit des Einzelnen in die Gemeinschaft, als verantwortungslose Flucht vor der echten Freiheit, die ohne die Bindung an eine tragende Gemein-

schaft weder zu denken noch zu vollziehen ist. Zwar haben die meisten Existentialisten den ursprünglichen Bezug des Ich zur Mitwelt erkannt, aber sie degradieren diese Mitwelt zur Welt der Masse und suchen in bewußter Distanz von ihr Selbstsein und Freiheit zu verwirklichen. Sie verkennen im Grunde die tragende Funktion echter Gemeinschaft, die ein Gefühl der Geborgenheit erzeugt und wahre Freiheit als gemeinschaftliche Freiheit erst ermöglicht. Der radikale Individualismus wirkt gemeinschaft- und selbstzerstörend; die Verabsolutierung des Sozialen schließt nicht nur die Möglichkeit menschlicher Freiheit, sondern auch die echter Gemeinschaft aus. Wie die schrankenlose Souveränität des Individuums, so berauben auch allmächtige Gesellschaft und absolute Staatsgewalt den Menschen seiner politischen und inneren Freiheit.

Möglichkeiten und Wege der humanistischen Erziehung zur politischen Freiheit und Mitverantwortung

„Hier ist zu betonen, daß die mechanistische Epoche, ihrem Höhepunkt noch fern, in sich die Gegenkräfte zu nähren beginnt, die zwar nicht bestimmt sind, die Mechanisierung in ihrer Praxis zu zertrümmern — denn als Hebel gegen die Schwerkraft toter Massen bleibt sie unentbehrlich —, wohl aber ihr die Herrschaft über den Geist zu nehmen und sie zur Dienerin des Menschentums zu machen.“

Walter Rathenau, „Von kommenden Dingen“, 1917, 164.

Allgemeine Vorbemerkungen über den Weg der Therapie

Nachdem wir die Preisgabe des Gedankens der Bindung und Selbstbegrenzung als Hauptursache des Verfalls des abendländischen Freiheitsgedankens erkannt haben, ist uns der Weg der Therapie klar vorgezeichnet. Wir müssen uns zunächst einmal um eine Erneuerung dieses verlorengegangenen Komplementärgedankens bemühen, wenn wir Wert darauf legen, die verlorene Freiheit zurückzugewinnen. Wahre Freiheit beginnt erst da, wo wir uns ihrer Grenzen bewußt werden und uns verantwortlich fühlen für die Freiheit der Gemeinschaft, in der wir leben. Wahre Freiheit ermächtigt uns nicht, unseren persönlichen Glückshunger, den Egoismus unserer Sonderinteressen und unser individuelles Belieben zügellos zu befriedigen; denn eine solche Freiheit der Willkür führt ins Vielerlei. Am Ende ihres Weges steht die Auflösung aller echten Werte und jedes friedlichen Zusammenlebens. Das polare Wesen der menschlichen Freiheit gestattet uns nicht die Alternative Ich oder Gemeinschaft, sondern nur eine wohlausgewogene Synthese von Ichhaftigkeit und sozialer Gesinnung.

Das Humanistische Gymnasium ist dazu aufgerufen, die ihm anvertraute Jugend zu freiheitsliebenden und gemeinschaftsbewußten Menschen zu erziehen, die, wenn sie später einmal führende Stellungen einnehmen, ihre Amtsgewalt auch verantworten können. Solche von echtem Freiheitsbewußtsein beseelten Menschen werden sich persönlich nicht nur jedes Machtmißbrauchs enthalten, sondern auch dafür sorgen, daß ihre untergebenen Dienststellen ebenfalls auf die Würde und Freiheit der Staatsbürger Rücksicht nehmen. Sie werden auch nicht davor zurückscheuen, gegen absolutistische Führungsmethoden mutig Stellung zu nehmen und die Öffentlichkeit auf alle undemokratischen Herrschaftsformen im Staatsleben aufmerksam zu machen. Ihre freiheitliche Gesinnung und ihr starkes Bewußtsein der Verantwortung für die gemeinsame Aufgabe wird sie zu entschlossenen Vorkämpfern demokratischer Menschenführung machen. In ihrem Mitarbeiterkreis wird eine Atmosphäre freier Selbstbestimmung und Mitverantwortung herrschen, die weit entfernt ist von der Denk- und Lebensart des alten Obrigkeitsstaates, frei von dem für uns Deutsche so charakteristischen Untertanengeist, der in unserer Geschichte so oft versagt hat, wenn es galt, Machtmißbrauch durch Zivilcourage in die Schranken zu weisen. Die Zukunft unserer jungen von restaurativen Tendenzen bedrohten Demokratie wird davon abhängen, ob es gelingt, die Beamtenhierarchie und die Behörden mit dem Berufsethos „gebundener Freiheit“ zu erfüllen, das sie sowohl gegen alle Formen des Despotismus und Totalitarismus wie auch gegen den Geist der Instrumentalität und des subalternen Funktionärdaseins immun macht.

Humanistische Gegenkräfte gegen die Bedrohung unserer Freiheit durch die moderne Technik und Wirtschaft

Der humanistische Freiheitsbegriff, der sich aus der Vernünftigkeit und gemeinschaftsstiftenden Veranlagung des Menschen herleitet, richtet im Zeitalter des technisierten Massendaseins einen ganz besonderen Appell an uns. Er enthält den Imperativ, daß wir uns als Angehörige einer zur politischen Selbstbestimmung geborenen Art die naturgegebenen Möglichkeiten zur freien Persönlichkeitsentfaltung und Selbstfortbildung erhalten, wenn nicht gar vermehren. Er warnt uns vor der Annäherung an eine Lebensform der Anpassung und Gleichförmigkeit aller Artgenossen, wie sie den einseitig festgelegten und spezialisierten Tieren zukommt.

Nachdem wir uns der Bedrohung unserer Freiheit durch die Apparatur der modernen Produktionstechnik, der zugehörigen Wirtschaftsform und nicht zuletzt des übersteigerten Versorgungsstaates bewußt geworden sind, ist es unsere Aufgabe, gemäß dem Hölderlinwort: „Wo Gefahr ist, wächst das Rettende auch“ die Möglichkeiten der Heilung und Rettung zu erwägen und die für ihre Durchführung zuständigen Instanzen darauf hinzuweisen. Dabei ist der Humanismus in einer schwierigen Lage.

Fehlentscheidungen und Vorurteile des Neuhumanismus

Theodor Litt hat in seinem Buche „Das Bildungsideal der deutschen Klassik und die moderne Arbeitswelt“ (1955) dem Neuhumanismus unmißverständlich vorgehalten, daß er von Anfang an nicht das rechte Verhältnis zur modernen Industrie und Wirtschaft gefunden habe. Schon Goethe bereitete das „überhandnehmende Maschinenwesen“ Qual und Angst, und er gab in seinem Feldzuge gegen Newtons physikalische Optik die folgenschwere Losung vom Fehltritt oder Sündenfall der rechnenden Naturwissenschaft aus. Wilhelm von Humboldt betonte den Vorrang des Inneren über das Äußere und vertiefte mit seinem in Litts Augen illusionären Ideal allseitiger, harmonischer Bildung den Graben zwischen der Humanitätsbewegung und der wirtschaftlich-gesellschaftlichen Entwicklung, die seitdem mit unerbittlicher Folgerichtigkeit ihren durch die Welt der Sache vorgezeichneten Weg ging. Die Welt der Arbeit liegt für Humboldt unterhalb des Bereichs der Menschlichkeit; erst die humaniora (Wissenschaft, Kunst, Philosophie usw.) machen den Menschen zum eigentlichen Menschen. Der für die spätere neuhumanistische Pädagogik wichtige Zeitgenosse Humboldts, der bayrische Schulmann F. J. Niethammer hat dann, wie Litt meint, mit seiner Kampfschrift „Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit“

(1808) die endgültige Absage an die technische Arbeitswelt erteilt. Die Pädagogik könne sich der Industrie und dem Gewerbe nicht verpflichten, ohne auf das Niveau einer „Erziehung zur Animalität“ herabzusinken. Selbst Kerschensteiner mit seiner Theorie der Arbeitsschule ist es nach Litt nicht gelungen, die Kluft zwischen der humanistischen Pädagogik und der technisch-industriellen Entwicklung zu überbrücken. Die Welt der Bildung und die Welt der Arbeit sind seit Humboldt durch einen tiefen Graben getrennt. Litts Versuch, die pädagogische Theorie der Gegenwart mit den Ansprüchen der modernen Arbeitswelt in Einklang zu bringen, geschieht nicht im Namen eines zu reformierenden Humanismus; ja, Litt rückt — im Unterschied zu seinem Freunde Eduard Spranger — deutlich von jeder Pädagogik ab, die mit den Leitbegriffen: Bildungsgut, Bildungswert und Bildungsziel arbeitet, weil er meint, eine solche Pädagogik könne sich nicht ernsthaft von der Illusion allseitiger, harmonischer Persönlichkeitsbildung lösen. Er überläßt damit diese Aufgabe dem heutigen Humanismus selbst. Wir können sie hier allerdings nur so weit in Angriff nehmen, als sie das Problem der humanistischen Freiheit betrifft.

Notwendigkeit einer Korrektur der falschen Bewertung der technischen Welt

Das schiefe Verhältnis des Neuhumanismus zur technisch-wirtschaftlichen Arbeitswelt beruht auf einer falschen bzw. heute überholten Tradition, die wir schon in der Antike nachweisen können. In der alten griechischen Adelswelt begegnet sie zuerst als *Geringschätzung der Lohnarbeit und der sogenannten banausischen Berufe*. Platon will die Handel und Gewerbe treibenden Schichten ganz von der Leitung des Staates ausschließen, weil die Handarbeit den Geist herabziehe und zu Führungsaufgaben untauglich mache. Aristoteles weigert sich sogar, ihnen die vollen bürgerlichen Rechte zuzugestehen. Ihr Leben sei ohne Adel und stehe der bürgerlichen Tüchtigkeit im Wege (Politik 1328 b 39 ff. und 29 a 19 f.). Dieses Vorurteil pflanzt sich über die mittlere Stoa (Panaitios und Poseidonios) bis zu Cicero (vgl. De officiis I, 150 f.) fort. Plutarch berichtet im Leben des Marcellus c. 14, Platon habe sich über seine Zeitgenossen Eudoxos und Archytas, die als erste mechanische Instrumente gebaut hätten, um mathematische Probleme damit zu klären, sehr geärgert. Sie hätten die Würde der Geometrie ganz vernichtet, weil sie vom unkörperlichen, noëtischen Bereich auf den sinnlichen und körperlichen herabgestiegen seien, der so viele und lästige handwerkliche Arbeit erfordere. So sei die Mechanik von der Geometrie ausgeschlossen und lange Zeit von der Philosophie verachtet worden. Das sind die Vorbilder für das Bildungsideal der deutschen Klassik und des an die Philosophie des Idealismus gebundenen Neuhumanismus. Dieselbe Abneigung gegen alles Technische und Kommerzielle begegnet auch bei Jacob Burckhardt; und selbst der paideutische Humanismus Werner Jaegers steht der Technik und dem Wirtschaftsleben unbeteiligt, wenn nicht ablehnend gegenüber.

Der Humanismus der Gegenwart, der die moderne Arbeitswelt als die seinige und als die Welt des heutigen Menschen zugleich mit der durchgehenden Technisierung aller Lebensbereiche anerkennt, steht vor der lebenswichtigen Aufgabe, sich umzuorientieren. Er tut dies am Leitbild bedeutender Hellenen wie Hesiod, Solon, Perikles, Sokrates, Euripides und Dion von Prusa oder des Römers Vergil⁴²). Hesiod hat als erster das aristokratische Vorurteil gegen die Lohn- und Handarbeit bekämpft und durch sein neues Ideal „ehrlicher Arbeit, die der gerechte Zeus segnet“ den unteren Schichten den Weg zur Areté gebahnt. Vom Geiste sozialer Gerechtigkeit, die auch den Werkträgern ihr Recht zuerkennt, sind die Reformen Solons getragen, und Perikles bekennt sich in seiner Gefallenen-Rede zu den banausischen Schichten mit dem an Hesiod erinnernden Satz:

„Armut braucht man bei uns nicht zu verheimlichen; sie bringt keine Schande. Wohl aber gilt es als schändlich, ihr nicht durch Arbeit zu entgehen (Thuk. II., 40, 10 f.).“

Hätte sich der Humanismus rechtzeitig zu dieser Linie bekannt, die wir bis zu Dion von Prusa (orat. VII) herab verfolgen können, wäre es nie zu der verhängnisvollen Isolierung gekommen, in der er sich heute befindet. Ein Gespräch mit der modernen Arbeitswelt über die Notwendigkeit der Erhaltung der individuellen Freiheit setzt zunächst einmal gründliche Revisionen altererbter Vorurteile voraus. Der Arbeitsbegriff der deutschen Klassik und des Neuhumanismus, der bestenfalls individuell-schöpferische Handarbeit als persönlichkeitsbildend und human anerkannt hat, ist durch einen umfassenderen Begriff zu ersetzen, der auch der technischen Arbeit einräumt, daß sie zum Bereich dessen gehört, was den Menschen zum Menschen macht, und daß sie nicht nur die Persönlichkeit bedrohen, sondern bei richtiger seelischer Einstellung ihres Trägers auch positiv formen kann. So erzieht sie z. B. zu Exaktheit, Pünktlichkeit und Sauberkeit, zur Fähigkeit, komplizierte Sachzusammenhänge zu durchschauen, zur sachlichen und friedlichen Kooperation mit den Arbeitskollegen usw. *Technik und Kultur sind nicht Gegensätze, sondern liegen auf einer Ebene*. Die Technik ist weder gut noch böse. Da, wo sie Schaden stiftet, trägt der Mensch als ihr Schöpfer die alleinige Verantwortung. Damit wäre die durch den Neuhumanismus vollzogene Diskriminierung der technischen Intelligenz aufgehoben. Die technische Leistung des Industrie- und Büroarbeiters befände sich dann nicht mehr außerhalb des Reiches echter menschlicher Bildung. Andererseits wäre damit zugleich aber auch die *Verantwortlichkeit der Arbeiter und Angestellten* angesprochen, dafür zu sorgen, daß ihre *Persönlichkeit stark genug ist, sich gegen die von seiten der Apparatur her drohenden nivellierenden und reduzierenden Einflüsse im Arbeitsprozeß erfolgreich zu behaupten*. Dazu müßten sie aber den Sinn ihrer oft monotonen mechanischen Arbeit durchschauen und sich für deren Humanisierung und sinnvolle Weiterentwicklung nicht minder verantwortlich fühlen als die Arbeitgeber. Es gilt also, Mitverantwortung zu wecken und die Einsicht zu vermitteln in das, was der Arbeiter aufbringen muß, um seine Menschlichkeit und Freiheit im Arbeitsvorgang, sei es als Mitarbeiter eines Teams oder auf sich gestellt, zu behaupten. Die Gefährdung durch die moderne Technik könnte wesentlich verringert werden, wenn es gelänge, die vorwiegend mechanische Tätigkeit der Industrie- und Büroarbeiter zu einer mit Denken verbundenen Arbeit umzugestalten.

Rettung unserer Freiheit durch eine neue Erziehung

Die Lösung des ganzen Problems liegt also in einer neuen sinnvollen Erziehung. Man wird, wie Carlo Schmid in einer Rede zum Problem der Automatisierung vorgeschlagen hat, den technischen Nachwuchs nicht nur *ausbilden*, sondern *bilden* müssen, und das schon ganz von unten an⁴³). C. Schmid verweist in diesem Zusammenhang auch auf die Wichtigkeit politischer Bildung, in deren Mittelpunkt die Idee des Menschen, die Begriffe der Freiheit, des Wahren, Guten und Schönen zu stehen hätten. Damit wird aber dem Humanismus — anders als bei Litt — eine entscheidende Mitwirkung an der neuen Erziehungsaufgabe eingeräumt. Litt empfiehlt seinerseits historische und politische Erziehung, Verbesserung der Atmosphäre der Zusammenarbeit durch Pflege der Solidarität, durch gegenseitige Rücksicht und Hilfsbereitschaft. Man müsse der bedrohten Menschlichkeit der Werkenden „durch die Kräfte der menschlichen Vergemeinschaftung“ zu Hilfe kommen. Es sei die Aufgabe der Schule, die Jugend zu sozialem Gesinnung und verantwortungsbewußter Haltung gegenüber den gesellschaftlichen Problemen der Gegenwart zu erziehen. Nicht weniger wichtig sei es aber auch, die kommende Generation in das rechte innere Verhältnis zur geschichtlichen Vergangenheit zu bringen. Mit der letzten Forderung nähert sich Litt aber wieder dem Humanismus, der sich ja gerade die Pflege des historischen Bewußtseins und die Aktualisierung der abendländischen Tradition zur Aufgabe gemacht hat.

42) Das Problem der Umorientierung ist in der Gegenwart gestellt von H. Weinstock, Arbeit und Bildung, 1954, 8 ff.

43) Einzelvorschläge möchte ich mir für das Kapitel „Freiheit und Gleichheit“ vorbehalten.

Der Neuhumanismus im Urteil der humanistischen Bewegung der Gegenwart

An eine Restauration des klassischen Bildungsideals oder des Humboldtschen Humanitätsideals der allseitig gebildeten, harmonischen Persönlichkeit denkt der Humanismus der Gegenwart schon seit Jahrzehnten nicht mehr. War schon zu Humboldts Zeiten nur ganz wenigen Menschen beschieden, ihre Fähigkeiten zur Totalität eines Kunstwerkes auszubilden und zu einer harmonischen, geschlossenen Ganzheit zu verbinden, so ist dies unter dem Druck der heutigen Gesellschafts- und Arbeitsordnung völlig illusorisch geworden. Das Bild der harmonischen Innerlichkeit des selbstvollendeten Menschen widerspricht auch dem disharmonischen Persönlichkeitsbild der modernen Psychologie. Ebenso wenig wird eine Erziehung zum *uomo universale* der Renaissance heute ernsthaft erwogen, da uns die ungeheuerere Ausweitung der Einzelwissenschaften seit dem letzten Viertel des 19. Jahrhunderts eine solche universale Bildung nicht mehr gestattet. Die Humboldtsche Verabsolutierung und Idealisierung des Griechentums ist schon durch die Arbeit der historisch-kritischen Philologie der Wilamowitzgeneration überholt, und das verhängnisvolle Bündnis des Humanismus mit der idealistischen Bewegung darf seit langem als gelöst gelten. Wir erörtern heute die Möglichkeiten eines vom Idealismus abgewandten realistischen und sozialen Humanismus.

Wir stehen aber dem Bildungsideal der Klassik als einer historischen Manifestation des Humanismus mit einem Gefühl tiefer Verehrung gegenüber und erkennen als historische Tatsache an, daß das griechische Altertum ohne die idealisierende Überhöhung durch Winckelmann, Goethe, Schiller, Humboldt u. a. nie jene formende und schöpferische Kraft für die deutsche Kultur des 19. Jahrhunderts gewonnen hätte, die wir an vielen Werken der Literatur und Kunst nachweisen können. Humboldts Zielbild der harmonischen Ganzheit hat geschichtliche Vorgänger in dem aristokratischen Ideal der geschlossenen harmonischen Persönlichkeit des *Panaetios* (vgl. Cicero, *De officiis* I, 30, 107) und in dem allen Ansprüchen gewachsenen, autarken Menschen der autarken Polis des perikleischen Zeitalters (Thuk. II 41). Die Herkunft dieses Ideals aus der frühgriechischen Adelswelt schimmert selbst noch in der demokratischen Fassung des Perikles bei Thukydides durch. Man könnte Litts Einwänden folgendes entgegenhalten: Auch ein übersteigertes Ideal vermag die Menschen zu begeistern und anzuregen, ihm nach Kräften nahezukommen. Statt allseitiger Bildung wird dann vielleicht vielseitige Tüchtigkeit erreicht, statt einer vollen Harmonie unter Umständen eine trotz innerer Spannungen im ganzen geschlossene, feste Persönlichkeit.

Das neue Bildungsziel des Humanistischen Gymnasiums

Wir wollen heute nicht den Weg zur Menschlichkeit durch die Festlegung der ganzen Jugend auf die humanistische Tradition und die alten Sprachen künstlich verengen; es liegt uns auch fern, für den altsprachlichen Unterricht ein Privileg hinsichtlich der Erziehung zur *humanitas* zu beanspruchen, aber wir lassen uns von unseren Gegnern nicht einreden, daß die griechisch-römische Kultur für uns nur eine der vielen Kulturen der Menschheit wie die indische, chinesische usw. ist; vielmehr wissen wir, daß mit ihr eben unser abendländisches Menschsein beginnt. Sie ist der Anfang unserer Geschichte, der Ursprung der abendländischen und damit auch unserer deutschen Kultur. An ihr und an ihren Rezeptionen wird sich — wie auch am Christentum — die humanistische Erziehung und Bildung immer wieder neu orientieren. Diese Orientierung und Aktualisierung bedeutet aber keineswegs Nachahmung einer in der abendländischen Geschichte vorgelebten kulturellen Haltung, nicht Hinnahme eines Vorbildes, sondern kritische Begegnung und aktive Auseinandersetzung auf dem Boden unserer modernen Gesellschaftsordnung. In diesem Sinne bemühen wir uns auch um eine Erneuerung der griechischen Freiheitsidee; denn der demokratische Freiheitsgedanke der Gegenwart wurzelt letzten Endes in der griechischen Gesellschaft und im griechischen Geiste. Deshalb sehen wir auch in der humanistischen Bildung ein wirksames Gegenmittel gegen die Wucherung des mathematisch-technischen Verstandes sowie gegen die Tendenzen der Versachlichung und Nivellierung in unserer modernen Mas-

sengesellschaft⁴⁴). Wenn wir heute als Bildungsziel des Humanistischen Gymnasiums die Erziehung zur urteilsfähigen, freien und gemeinschaftsgebundenen Persönlichkeit aufstellen, die sich im technisch-wirtschaftlichen Arbeitsprozeß von der Sache her zwar formen, aber nicht versachlichen und nivellieren läßt, so bleibt auch diese Neuformulierung auf dem Boden und im Rahmen der humanistischen Tradition. Sie nimmt nur Rücksicht auf die veränderte soziale und ökonomische Situation, in der wir heute stehen.

Die Notwendigkeit einer bewußten Erziehung zu politischer Freiheit und Mitverantwortung

Für die Erziehung zur verantwortungsbewußten Freiheit auf dem Humanistischen Gymnasium gibt es keine fertigen Rezepte. Trotzdem müssen wir uns Gedanken über geeignete Maßnahmen machen und bestimmte Richtpunkte aufstellen. Nichts wäre verhängnisvoller als der Glaube, es genüge die Sicherung der politischen Freiheit in der demokratischen Verfassung des Staates oder durch bestimmte staatliche Institutionen oder soziale Ordnungen. Die vordringlichste Aufgabe ist, mit Aristoteles zu reden, eine der demokratischen Verfassung angemessene Erziehung und Bildung. Die besten Gesetze fruchten nichts, solange der Staat nicht dafür sorgt, daß sich die Jugend an sie gewöhnt und in ihrem Geiste erzogen wird (Pol. 1310 a 12 ff.).

Materielle Voraussetzungen einer Erziehung zur politischen Freiheit

Der höheren Schule fehlen heute noch weitgehend die äußeren und inneren Voraussetzungen, um eine bewußte Erziehung zur politischen Freiheit wirksam gestalten zu können. Es gilt zunächst einmal, die Lehrer materiell sicherzustellen und dem bedrohlichen Lehrermangel abzuwehren, der jede kontinuierliche Bildungsarbeit an der Jugend unmöglich macht. Durch Herabsetzung der Pflichtstundenzahl könnte ihnen die Möglichkeit zu einer vom Pädagogischen her dringend erwünschten persönlichen Weiterbildung gegeben werden. Nicht minder notwendig von Seiten des Staates wäre eine Beschränkung der Reglementierung der pädagogischen Arbeit durch Verwaltungsmaßnahmen von oben, ein Abbau der bürokratischen Gängelung, die den Lehrer zum beamteten Funktionär zu machen und jede pädagogische Initiative zu ersticken droht. Die Schule braucht heute vor allem gesunde und wohnliche Klassenräume, in denen das rechte Klima sozialpolitischer Erziehung herrschen kann. Die Klassenfrequenzen dürfen eine bestimmte überschaubare Größenordnung nicht überschreiten, sonst läuft die Erziehung zur Selbstbestimmung und Mitverantwortung Gefahr, schon am Fehlen der äußeren Vorbedingungen zu scheitern. Diese materiellen Voraussetzungen sollte man nicht unterschätzen. Sie sind ebenso wichtig, vielleicht sogar wichtiger als die Reform-Studentafeln und Bildungspläne, denen die Kultusministerien der Länder heute den Vorzug geben, weil sie weniger materiellen Aufwand verlangen und schneller durchgeführt werden können als die langfristigen Bauprogramme.

Charakteristische Wesenszüge der humanistischen Bildung als besonders günstige Voraussetzungen für eine Erziehung zur gebundenen demokratischen Freiheit

Der humanistische Erziehungsgedanke hat im Verlauf einer jahrhundertelangen Geschichte zwar viele äußere Wandlungen durchgemacht, sich aber in der Vielfalt seiner Erscheinungsformen doch charakteristische und konstante Wesenszüge bewahrt⁴⁵). Dazu gehört zunächst einmal der unerschütterliche Glaube an die Möglichkeiten der *Menschennatur*, sich durch Bildung und Erziehung zu steigern und zu läutern, wobei der helfende Anteil des Göttlichen in den verschiedenen Epochen und von den einzelnen Humanisten verschieden bestimmt

44) Näheres in meinem Aufsatz „Wert und Bedeutung der humanistischen Bildung für unsere Zeit“, *Die Pädagogische Provinz*, 1953, 573 ff. Vgl. auch Hans Wenke, *Humanistische Bildung und Berufsleben*, Universitas, 1956, 897 ff.

45) Zum folgenden vgl. O. Fr. Bollnow, *Die Rolle der Vernunft im Menschenleben*, *Die Sammlung*, 1950, 720 ff., Arnold Bork, *Griechentum und Abendland*, *Gymnasium*, 1952, 4 ff., W. Luther a. O. 574 ff., Gerhard Krüger, *Abendländische Humanität*, 1953, Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 1955³, 412 ff., Ernst Hoffmann, a. O. 1955, Franz Schnabel, *Das humanistische Bildungsgut im Wandel von Staat und Gesellschaft*, 1956, Carlo Schmid, *Das humanistische Bildungsideal*, 1956, und W. Schadewaldt, *Sinn und Wert der humanistischen Bildung im Leben unserer Zeit*, 1956.

worden ist. Der Freiheitsspielraum im jugendlichen Menschen ist allen determinierenden Faktoren zum Trotz groß genug, daß Zögling und Erzieher die volle Verantwortung für eine individuelle Entfaltung der wesentlichen, für die Gemeinschaft wichtigen Anlagen auferlegt werden kann.

Die Gemeinschaft stiftende Rolle der menschlichen Vernunft

Der Mensch als freier Bürger einer freien Polis ist auch innerlich frei, wenn in seiner Seele die Vernunft über die Bereiche des Willens, der Begierden und Affekte herrscht. Die Humanisten aller Zeiten haben in der Vernunft (*λόγος*) das charakteristische Merkmal menschlichen Wesens gesehen. Sie ist das Gemeinsame, das alle Menschen verbindet zur Gemeinsamkeit eines vernünftigen Gesprächs, in dem gleichberechtigte Partner nicht nur wissenschaftliche oder andere Probleme lösen, sondern auch Streitfälle zu schlichten versuchen, ohne sich von persönlichen Gefühlen und Affekten leiten zu lassen. Vernünftige Überlegung und Einsicht, in vernünftiger Weise vorgetragen, gelten als universal verbindlich. Man unterwirft sich der Stimme der Vernunft, die den Menschen auf den Weg vernünftigen Übereinkommens, des Ausgleichs und des gesunden Kompromisses hinweist. Alle diese Verhaltensweisen bilden aber zugleich die Grundlage demokratischen Gemeinschaftslebens. Die Vernunft unterscheidet sich vom bloßen Intellekt darin, daß sie sich ihrer Grenzen bewußt bleibt und nicht der Gefahr verstiegener Einseitigkeit oder vermessener Grenzüberschreitung unterliegt. Sie ist stets mit Besonnenheit (*σωφροσύνη*) gepaart. Auch nachdem die Romantik den Glauben an eine die Menschheit umfassende, universale Weltvernunft aufgehoben hat, glauben die Humanisten, daß hinter allen Sonderheiten der Weltansichten der verschiedenen Weltsprachen doch ein gemeinsamer Grundbestand von Denk- und Sprachkategorien liegt, der eine gemeinsame vernünftige Verständigung über die wichtigsten Lebensfragen ermöglicht. Vernunft und Objektivität als die Form des Denkens und Sprechens, in der der Mensch die Sachzusammenhänge zur Gemeinsamkeit eines vernünftigen Gesprächs, in dem gleichberechtigte trennbar zusammen.

Ablehnung jeder Art von Dogmatismus und Ideologie

Die Humanisten in allen Völkern wenden sich gegen den Ungeist des Dogmatismus und der Ideologien. Sie lehnen es ab, zu bestimmten Weltbildern oder Weltanschauungen zu erziehen; denn diese beanspruchen, die absolute Wahrheit zu besitzen und versuchen um ihres eignen Fortbestandes willen die Jugend nach einem bestimmten Bilde zu formen und zu typisieren. Sie verlangen blindes Vertrauen und Gehorsam; ja, sie bleuen mit den wohlfeilen Mitteln der Propaganda und Massensuggestion ihren Anhängern feste Glaubenssätze ein, die sie ungeprüft annehmen müssen. Zur freien Wissenschaft, der größten Leistung des griechischen Geistes, gehört ein offener Horizont. *Das Ziel der Erkenntnis darf nicht vorgegeben sein.* In vorsichtiger, kritischer Beobachtung und mit exakten Methoden legt sie die Wahrheit frei, die aber *nur vorläufigen Charakter hat und jederzeit durch neue Erkenntnisse korrigiert oder vertieft werden kann.* Die wissenschaftliche Wahrheit ist weder Offenbarungswahrheit, die verstanden und akzeptiert werden will, noch etwas Feststehendes, für alle Zeiten Festgelegtes, das man in endgültigen Formeln darstellen kann. Ihr partikulärer, dynamischer Charakter ermöglicht uns, stets weiter zu forschen und uns doch dabei auf dem Wege zur endgültigen Wahrheit zu wissen.

Sokrates gibt in dieser Hinsicht das große Vorbild ab. Er mahnt die Jugend, sich nicht an das Scheinwissen der Durchschnittsmeinungen zu verlieren, sondern durch selbständiges, mutiges Fragen und vorsichtiges Prüfen im gemeinsamen philosophischen Gespräch die Grundlage für ein echtes und verbindliches Wissen zu legen. Die sokratische Methode ist für das Abendland das Modell jeder wissenschaftlichen Forschungstätigkeit geworden. Die Maieutik des Sokrates ist noch heute das unüberholte Vorbild humanistischer Erziehung zur urteilsfähigen, freien und sozial verantwortungsbewußten Persönlichkeit.

Der Humanismus warnt vor schwärmerischem Enthusiasmus wie vor Skepsis und Resignation. Er empfiehlt eine geistige Haltung, die am reinsten in einem Vers des philosophisch gebildeten sizilischen Komödiendichters Epicharm zum Ausdruck kommt: „*Sei nüchtern und prüfe*

kritisch; das sind die Gelenke des Geistes!“ (23 B 13, Diels). Der englische Philosoph Bertrand Russell, der sowohl dem Pragmatismus wie dem Humanismus verpflichtet ist, hat diese Haltung in seiner Studie „Power“ folgendermaßen beschrieben:

„Das für den Erfolg der Demokratie erforderliche Temperament im praktischen Leben gleicht durchaus dem wissenschaftlichen Temperament im Geistesleben; es ist genau in der Mitte zwischen Skepsis und Dogma angesiedelt. Es hält die Wahrheit weder für völlig erreichbar noch für völlig unerreichbar; sie ist bis zu einem bestimmten Grade erreichbar, und das nur mit Schwierigkeit“⁴⁶⁾.

Entsprechend dieser kritischen Grundeinstellung lehnen die Humanisten nicht nur alle verantwortungslosen oberflächlichen Alltagsmeinungen ab, die in den Bereich des „Man sagt“ gehören, sondern auch jederart Meinungsbildung, die durch Verbalsuggestionen geschieht und von einem autoritären System gesteuert wird. Bei aller sonstigen Toleranz sind sie unduldsam gegen die Äußerungen des Fanatismus und des Massenwahns. Durch planmäßige Erziehung zur kritischen Auswertung von politischen Nachrichten, Reden und anderen Quellen suchen sie die Jugend gegen Massenbegeisterung und kollektiven Wahn zu feien, weil diese gewöhnlich zu Katastrophen, Kriegen oder Diktaturen führen. Auch im politischen Bereich sind nur die Maßnahmen richtig, die vorher vernünftig beraten und sachlich entschieden worden sind. Hier halten die Humanisten es mit dem Grundsatz, den Perikles in seiner berühmten Totenfeierrede für die Athener aufgestellt hat. Er weist die Überzeugung zurück, daß Überlegung nur unentschlossen mache und der tätigen Ausführung nachteilig sei. Im Gegenteil, es bringe Schaden, wenn man ohne kluge Überlegung und vernünftige Beratung sofort zur notwendigen Tat schreite (Thuk. II, 40, 11 ff.).

Verbindung politischer Aktivität mit kosmopolitischen Neigungen

Derselbe Perikles weist den Humanismus unserer Zeit auf das Modell der attischen Demokratie hin, in der die Bürger neben der Sorge für den Haushalt und das Gewerbe nicht ihre politischen Aufgaben vernachlässigen. In Athen wird derjenige, der sich zu einem privaten Gelehrten- oder Künstlerleben zurückzieht, ohne politischen Anteil zu nehmen, als ein unnützes Glied des Gemeinwesens betrachtet (II, 40, 6 ff.). Leider hat der Humanismus diese Wegweisung nicht zu allen Zeiten beherzigt, wie z. B. die Einstellung des Erasmus von Rotterdam und einiger maßgebender Neuhumanisten bezeugt. Daß hier eine Umstellung und Neubesinnung auf das klassische Griechentum gerade für den Humanismus der Gegenwart notwendig ist, braucht nach den bisherigen Ausführungen nicht mehr besonders hervorgehoben zu werden.

Aber über dieser starken Betonung der politischen Aktivität dürfen wir nicht übersehen, daß auch ein gewisser weltbürgerlicher Geist zum Wesen des Humanismus gehört. Der Begriff „Kosmopolitismus“ hat von dem Kyniker Diogenes seinen Namen und von dem Stoiker Zenon und seiner Schule den Inhalt bekommen. In unserer heutigen gesellschaftlichen, politischen und geistigen Situation könnte er in dem Sinne erneuert werden, daß die bewußt politische Aufgabe des Humanismus sich nicht in den Grenzen des eigenen Volkes und der Heimat erschöpft, sondern sich auf größere Räume, z. B. auf Europa, erstreckt. *Das Interesse aller Humanisten sollte heute nicht zuletzt der politischen und kulturellen Erneuerung Europas gelten.* Europa müßte als politische Kraft und als Verwalterin des abendländischen Kulturerbes wieder so erstarken, daß es in politischer und kultureller Hinsicht magnetische Anziehungskraft auf die mächtigen jungen Völker im Westen und Osten ausüben kann wie einst das besiegte Griechenland auf die Weltmacht Rom. In diesem Sinne sind die Humanisten Europas an einem Zusammenwachsen der europäischen Völker interessiert, und sie sympathisieren mit ihren Gesinnungsfreunden in der ganzen Welt. Allerdings darf diese Entwicklung nicht dahin führen, daß die kosmopolitischen Neigungen einem Rückzug aus der politischen Verantwortung für den eigenen Staat Vorschub leisten.

46) Vgl. die Übertragung von St. Hermlin, Zürich 1947, 250.

Abendländische Humanität heute

Die Humanisten in allen Nationen und Lagern verbindet der Glaube, daß den Menschen die *humanitas* als eine wesentliche Aufgabe gestellt ist. *Auf der Suche nach einer neuen Humanität*, die unserer Zeit frommt, können wir nun nicht das antike Humanitätsideal, das wir den Griechen und Römern verdanken, restaurieren, wohl aber als Modell benutzen, um es entsprechend den Erfordernissen unserer heutigen Gesellschaft weiterzuentwickeln. Zur wahren Menschlichkeit gehörte schon früher und gehört auch in der Gegenwart politische sowie innere Freiheit. Humanes Menschentum setzt in jedem Falle personhaftes Sein voraus. Vom Tiere unterscheidet den Menschen die Fähigkeit, zu denken und vernünftig zu handeln. Er kann reden und seine Mitmenschen durch Vernunftgründe überzeugen. Einer seiner griechischen Wurzeln verdankt der Begriff der *humanitas* den Nebensinn der Menschenfreundlichkeit, Hilfsbereitschaft, mitfühlenden Haltung, der Höflichkeit, des Taktes und der guten Form. Die Humanität steht im Gegensatz zu allem Strengen, Harten, Rohen, Grausamen und Barbarischen. Sie gefällt sich in heiterer Geselligkeit, in der Pflege persönlichen Umgangs, in festlichen Begegnungen, in Scherz und Spiel. Der *homo humanus* ist sich nicht nur seiner Menschenwürde, seines Wertes als Persönlichkeit, sondern auch der Verpflichtung bewußt, sich um das Schicksal der anderen zu kümmern. Der Humanitätsgedanke hat sich schon früh von allen Standesvorurteilen freigehalten und den Primat der Bildung und des Könnens vor der Geburt betont. Edle Menschlichkeit betätigt sich besonders gegenüber den Schwachen und sozial Hilfsbedürftigen. Der humane Mensch fühlt sich in einem gewissen Gegensatz zum betont Amtlichen, Offiziellen und rein Beruflichen; er liebt das Persönliche und glaubt, daß es stärker als in der beruflichen Alltagsarbeit in den *studia humaniora*, der freien Beschäftigung mit Literatur und Kunst, in wertvollen und schönen Liebhabereien sich entfalten kann. Er geht niemals ganz in seinem Beruf auf. Humanes Ethos hütet sich vor Selbstüberhebung und Hybris. Der wahrhaft humane Mensch bemüht sich um echte Selbsterkenntnis; er sucht das rechte Maß zu wahren, bleibt sich seiner Endlichkeit bewußt und zeigt Verständnis für menschliche Schwächen und Irrtümer, soweit sie nicht die Freiheit und Menschenwürde anderer bedrohen. Durch steten Appell an die Vernunft hilft er mit, die in einem Volk bestehenden Gegensätze zwischen Ständen, Parteien und Konfessionen zu überbrücken. Christentum und Humanismus stimmen darin überein, daß sie den Menschen als individuelle Person ansprechen. Humanes Ethos ist mit christlichem Ethos durchaus vereinbar. Trotzdem sollte man Antike und Christentum nicht zu einer unnatürlichen Pseudoeinheit verbinden, sondern beide in einer fruchtbaren Spannung, einer Art gegenstrebigem Harmonie nebeneinander bestehen und auf die Jugend wirken lassen. Die Anhänger des Humanismus glauben im Gegensatz zum Materialismus, Relativismus und Historismus an einen Kosmos höherer Gesinnungen und Werte. Sie halten feste innerweltliche Werttafeln und Normen (Wahrheit, Recht, Schönheit, Frömmigkeit usw.), die dem Menschen als Maßstab und Orientierungspol dienen sollen, für unbedingt notwendig. Sie wenden sich scharf gegen den Zeitgeist, der den Götzen „Utilitarismus“ anbetet. Auf Nützlichkeitswerte und rationalzweckhaftes Denken dressierte Jugend ist des Glaubens an höhere Werte nicht fähig. Sie stellt das Streben nach technischem Komfort, Lebensstandard, Reichtum, nach materiellen Gütern und allgemeiner Wohlfahrt allen geistig-seelischen und kulturellen Werten voran.

Zuwendung zu einem realistischen und sozialen Humanismus

Schon die bisherige kurze Charakterisierung abendländischer Humanität macht uns die Aufgabe deutlich, vor die wir im Zeitalter der Massenzivilisation, der Wirtschaft und Technik unausweichlich gestellt sind. Es geht um die Humanisierung der vom Persönlichkeitsverlust und Kollektivismus bedrohten Menschen. Es gilt, die Gefahren eines antisozialen und apolitischen Humanismus der Vergangenheit zu vermeiden, den Humanitätsgedanken aus seiner Verklammerung mit einem überlebten Idealismus zu befreien und für die Bedürfnisse unserer industriellen Arbeitswelt wirksam zu machen. Wir wünschen uns heute einen realistischen und sozialen Humanismus, der den Nöten und Sorgen der Gegenwart offen zugewandt ist, der die arbeitenden Schichten

vor Selbstentfremdung und Entpersönlichung bewahrt, der verhindert, daß die Lebensform der modernen Industrie und Wirtschaft eine Form der Unmenschlichkeit wird. Dazu ist aber eine Wendung ins Reale und Soziale unerlässlich. Humanismus und Christentum müssen sich verantwortlich fühlen für das Schicksal der arbeitenden Massen, müssen die Forderungen dieser Menschen nach einer gerechten sozialen und wirtschaftlichen Ordnung, nach menschenwürdigen Lebens- und Arbeitsverhältnissen sich zueigen machen. Denn nur auf dem Boden einer solchen humanen Ordnung der Gesellschaft und Wirtschaft wird dem Angehörigen der arbeitenden Schichten überhaupt erst die Möglichkeit gegeben, sich als Person zu fühlen und auf sein Menschentum zu besinnen. In unserer modernen Arbeitswelt haben alle Stände und Berufe einen Anspruch auf das *humanum*, das zugleich Rechtlichkeit, Sittlichkeit und soziale Verantwortlichkeit einschließt. Humanität und Sozialbewußtsein sind künftig nicht mehr zu trennen.

Das bedeutet aber die Notwendigkeit einer echten Begegnung zwischen Humanismus und Sozialismus⁴⁷⁾. Kommt sie nicht zustande, dann wird der heute nur noch geduldete und gelegentlich sogar bedrängte Humanismus eines Tages ganz abtreten müssen. Dann würde sich zweifellos die in Europa seit langem zu beobachtende Tendenz zum Abbruch der abendländischen Tradition, zum Autoritären und Kollektiven, zu Materialismus, geistiger Unfreiheit und Barbarei weiter verstärken. *Von dieser Begegnung hängt es letzten Endes ab, ob unser Kontinent noch einmal die Kraft zu einer neuen schöpferischen Phase aufbringen wird.* Theodor Schermann hat in einer sehr gelungenen Abhandlung über „Erziehung und Gesellschaft“⁴⁸⁾ darauf aufmerksam gemacht, daß drei Personengruppen sich im Kampf gegen die nationalsozialistische Ideologie als besonders widerstandsfähig erwiesen haben: erstens tiefinnerliche religiöse Christen, zweitens von lebendigem Traditionsbewußtsein getragene, kämpferische Humanisten und drittens Repräsentanten des geschichtsbewußten, freiheitlichen Sozialismus:

„Das Gemeinsame der Haltung dieser Gruppen, mochten sie sich im übrigen weltanschaulich in wesentlichen Fragen unterscheiden, war die Überzeugung, daß die Freiheit und Würde des Menschen allein auf dem Boden der Humanitas gedeihen könne. Die Wiederinkraftsetzung dieses Ideals in Verbindung mit dem (trotz aller gegenteiliger Erfahrungen) lebendigen Glauben an die Erziehbarkeit des Menschen erschien ihnen als die unerlässliche Voraussetzung für die kulturelle und politisch-soziale Erneuerung des Abendlandes.“

Die Freiheit und Selbstgestaltung im Sinne des neuen Humanismus könne nur auf dem Boden sozialer Gerechtigkeit, d. h. einer gerechten Verteilung der materiellen und geistigen Güter, gedeihen. Alle Schichten und Stände hätten Anspruch auf wert- und sinnerfüllte Menschlichkeit entsprechend ihren Fähigkeiten und ihrem Können bei gleichen Chancen und gleichem Start. Angesichts dieses berechtigten Anspruchs der Massen stelle sich das Problem der Herrschaft, und dies sei in erster Linie durch die Schaffung einer neuen Elite zu lösen:

„Einer Elite freilich, die bestimmt wird vom Geist der sozialen Verpflichtung und der Rechtlichkeit, die bereit ist, die Ideale der Freiheit und der Menschlichkeit zu achten und zu verteidigen, einer Elite, für die der Humanismus wieder zu einem echten ‚Politikum‘ und nicht wie im letzten Abschnitt der bürgerlichen Epoche lediglich zu einem Etikett für jene mehr als leicht anmutenden ‚humanitären‘ Bestrebungen wird ... Sollten diese Voraussetzungen aber einmal eintreten, so wäre es denkbar, daß diese Haltung im Laufe der Zeit zur Wiederbelebung eines neuen, umfassenderen, kämpferischen und sozialeren Humanismus führen könnte, eines Humanismus, der seinen Niederschlag in einer Demokratie sozialer Prägung finden würde.“

47) Vgl. Luther a. O. 1953, 583 f. Ähnlich äußern sich: E. Weniger, Die Sammlung, 1950, 610 f., W. Reichert, Die Kulturautonomie der Länder und die Einheit der deutschen Bildung, 1951, 22 ff., H. Weinstock, Die Tragödie des Humanismus, 1954², 285 ff., Arnold Bork, Gymnasium, 1954, 26 und Carlo Schmid, a. O. 1956.

48) Vgl. Aus der Werkstatt des Sozialforschers, hersg. von Max Graf zu Solms, 1948, 40 ff.

Die Bedrohung des Humanismus und der abendländischen Kultur durch den modernen Soziologismus

Die in erster Linie auf den Logos gestellte Bildungsform des Humanistischen Gymnasiums setzt die Möglichkeit voraus, menschliches Verhalten durch Gedanken und Lehre zu beeinflussen. Insofern hält sie auch eine bewußte Erziehung zu Humanität und Freiheit am Leitbilde der humanistischen Tradition für möglich. Der alte Ehrenname „humanistisch“ will kein Privileg beanspruchen — auch die Volks- und Berufsschulen und die übrigen weiterführenden Schulen dienen der Menschenbildung —, aber er bezeichnet das Wesen dieser Schulart treffender als die heute eingeführte Benennung „altsprachliches Gymnasium“, die vom modernen Fachdenken und vom Geiste der Spezialisierung geprägt worden ist.

Man hat am deutschen Humanismus die traditionelle Vorliebe für das Griechentum als Hellenozentrismus getadelt und überhaupt die Festlegung der Erziehung zum Menschen auf eine durch Ort und Zeit begrenzte Tradition für bedenklich erklärt. Der junge Mensch solle vielmehr die Werte, die er zum Aufbau seiner Weltanschauung benötigt, der Gesellschaftsordnung entnehmen, in der er gerade lebt. Die Gesellschafts- und Wirtschaftsstruktur wird gewissermaßen zum Maßstab erhoben, und sie weist der Schule die von ihr jeweils geforderten Funktionen zu. Hier ist ein verhängnisvoller Soziologismus am Werke, der auf einem Kurzschluß im Denken beruht. Der an sich richtige Gedanke, daß die Schule gegenwartsnah sein und an den Aufgaben der modernen Gesellschaft und des Staates im Rahmen der ihr gegebenen Möglichkeiten teilnehmen, daß sie die Jugend bis zu einem gewissen Grade auch für die späteren Berufsaufgaben in der Gesellschaft und Arbeitswelt vorbereiten soll, wird hier in unerträglicher Weise verabsolutiert. Die Soziologie glaubt, die Aufgabe der Pädagogik übernehmen zu können und will ihrerseits das Menschenbild vorschreiben, zu dem die Schule zu erziehen habe. Maßgebend seien die Erfordernisse der jeweiligen Gesellschaft, und die Schule habe sich dem raschen Wandel der Gesellschafts- und Wirtschaftsstruktur jeweils anzupassen. Das würde z. B. in der Gegenwart bedeuten, daß die heutige Übergangsphase der Mechanisierung in Industrie und Wirtschaft eine entsprechende Anpassung im Erziehungswesen, also Erziehung zur Versachlichung persönlichen Lebens, letztlich zum Funktionär verlangt, da dieser Menschentyp in der mechanisierten Großapparatur der modernen Industriegesellschaft zur Zeit wohl am besten zu gebrauchen ist. Wir kämen dann im Endergebnis zum Konformismus. *Diese Radikalistinnen der Soziologie fühlen sich erhaben über Traditionsbewußtsein und geschichtliches Denken, ohne die man doch weder die Gegenwart richtig beurteilen noch in der Schule sinnvoll erziehen kann. Sie glauben, auf die alten Erziehungsmächte, das Christentum und den Humanismus, verzichten zu können und behaupten offen oder versteckt, daß die von ihnen vertretenen Weltbilder für die Jugend keine Realität und Werkkraft mehr besitzen.*

Der Soziologismus berücksichtigt den Menschen zu wenig als geschichtliches Wesen und als Person; er mißt seinen Wert in erster Linie nach dem Grad, in dem er die von der Gesellschaft zugewiesenen Funktionen erfüllt, nach seiner sozialen Nützlichkeit und Leistungsfähigkeit. Er übersieht, daß das Recht der Gesellschaft auf den Einzelnen begrenzt ist und daß dieser unantastbare personale Grundrechte hat. Es ist erschütternd zu sehen, wie dieser Soziologismus mit seiner Verabsolutierung der Gesellschaft heute von Amerika kommend Europa überflutet und sogar im Unterrichtswesen gewisser Länder der Bundesrepublik seinen Einzug zu halten beginnt. Er bedroht die abendländische Humanität und Freiheit nicht minder als der Kollektivismus. Die Entwicklung hat in der Gegenwart so bedenkliche Formen angenommen, daß selbst der gegenüber der modernen Arbeitswelt aufgeschlossene Philosoph und Pädagoge Theodor Litt in seinem Buch „Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewußtseins“ (1956) warnend seine Stimme erhebt:

„Die Abwendung von der Geschichte, deren Fortschreiten keinem nachdenklichen Betrachter der Zeit entgehen kann, ist eine Verirrung, die, wie ich überzeugt bin, unser Volk am wenigsten vertragen kann. Sie ist das Gegenteil von dem, was unsere Epoche, diese von Ge-

schichte geladene Phase der Menschheitsentwicklung, den ihr Überantworteten abfordert.“ (Vorwort, S. 18.)

Erziehung ohne Geschichts- und Traditionsbewußtsein verliert jeden Grund und Boden. *Wie kann die reifende Jugend die Werte für eine eigene Weltanschauung ausschließlich der Gegenwart entnehmen, die ihr ein ausgesprochenes Wertechaos, einen Pluralismus von Standpunkten und Ideologien bietet? Sie bedarf vielmehr fester Orientierungspunkte in der Tradition, damit sie die richtige Perspektive für die Beurteilung der Gegenwartsverhältnisse gewinnt.* Uns Humanisten lehrt die Geschichte des Abendlandes, daß „jeder große Aufschwung des Menschseins durch eine neue Berührung und Auseinandersetzung mit der Antike geschehen“ ist⁴⁹⁾. Hat sich nicht in unserer eigenen geschichtlichen Überlieferung die antike Menschlichkeit in vielerlei Gestalten lebendig erneuert, so daß wir genug Ansatzpunkte und Wegweiser für die heute notwendig gewordene Aktualisierung der humanitas haben! Da die Antike die Wiege der abendländischen und damit auch unserer deutschen Kultur ist, können wir uns die neue Menschlichkeit um so echter und wirksamer aneignen, je tiefer wir uns auf ihren geschichtlichen Ursprung zurückbesinnen. Die Erziehung zum humanum wird immer wieder die Hauptaufgabe des an Zeit und Ort gebundenen Humanismus sein. Es liegt uns heute fern, bei der Lösung dieser Aufgabe ausschließlich die Griechen zu befragen, obwohl die Einmaligkeit ihres Beitrages zum abendländischen Bildungsgedanken über jeden Zweifel erhaben ist; auch der römische und der christliche Aspekt, ja alle wesentlichen Beiträge der abendländischen Tradition geben uns instruktive Modelle, so daß wir das Moderne mit dem geschichtlich Gewesenen vergleichen und durch diese Vergleichung die in der Gegenwart uns obliegende Aufgabe klarer erfassen können, als es bei einer immanenten Betrachtung ohne Vergleichsmöglichkeiten geschehen könnte. *Und so lautet der Bildungsauftrag an das heutige Gymnasium, die ihm anvertrauten Kinder zu geistig mündigen, charaktvollen, freien und gemeinschaftsgebundenen Persönlichkeiten zu erziehen, die stark genug sind, auch später im Beruf und Arbeitsprozeß die versachlichenden und nivellierenden Einwirkungen des technisch-bürokratischen Apparates ohne Schaden für ihre Menschlichkeit und Personhaftigkeit durchzustehen und innerlich zu bewältigen.*

Der Zweifel gewisser Soziologen an der Übertragbarkeit persönlichkeitsbildender ethischer Werte auf dem Wege der studia humaniora wird nicht nur durch die geschichtlich bestätigten Erfolge humanistischer Pädagogik widerlegt, sondern erweist sich auch als unzulässige Trennung der Begriffe „Bildung“ und „Erziehung“, zugleich als einseitige Bevorzugung der sogenannten funktionalen Erziehung. Die humanistische Paideia widerspricht auch nicht den Vorstellungen der pädagogischen Psychologie über die Entfaltung der Persönlichkeit, nachdem das Humboldtsche Ideal allseitiger harmonischer Persönlichkeitsbildung seines illusionären Charakters entkleidet und auf einen realen, gegenwartsbezogenen Kern reduziert worden ist. Sie hütet sich, der Jugend geistige und ethische Grundwerte vorzuwählen oder gar dozierend aufzureden. Die Schüler lernen die abendländische Wertetafel durch die Lektüre und gemeinsame Interpretation der repräsentativen Werke der Literatur und bildenden Kunst kennen und können frei wählen entsprechend ihrer Veranlagung und ihren Interessen. Sie haben volle Freiheit im Entwurf einer persönlichen Weltanschauung, die je nach der geistig-sittlichen Kraft des Einzelnen in einer selbständigen schöpferischen Weiterbildung der abendländischen Werte oder in einer auswählenden Übernahme vorgelebter Möglichkeiten besteht. In jedem Falle aber können die aus der gegenwärtigen Gesellschaft kommenden Impulse voll zur Geltung gelangen, soweit sie nicht die Kontinuität der abendländischen Tradition ernsthaft gefährden.

Wesenszüge humanistischer Erziehung zu Freiheit und Mitverantwortung

Das humanistische Gymnasium erzieht die Jugend bewußt zu selbständigem begründeten Urteilen und zu gesundem Selbstvertrauen auf die im Gespräch oder Studium gewonnene persönliche Überzeugung. Die alten Sprachen und Texte gewährleisten im Verein mit der Mathematik, dem Deutschen und den anderen Fächern eine gründliche Denkschulung,

⁴⁹⁾ Aus Karl Jaspers, Die geistige Situation der Zeit, 1953⁵, 115.

bei der die Schüler das Wesentliche vom Unwesentlichen unterscheiden, äußere und innere Zusammenhänge verstehen und sprachlich darstellen lernen. Sie verfügen so über die notwendige geistige Schulung, die sie befähigt, später im Leben auch schwere, plötzlich hereinbrechende Situationen rational und willensmäßig zu meistern und zugleich die richtigen Entscheidungen zu treffen. Die humanistische Pädagogik legt Wert auf Klarheit, Evidenz, Exaktheit und geistige Selbstzucht. Zur humanistischen Schultradition gehört die Beschränkung auf wenige große und würdige Bildungstoffe, auf das sogenannte exemplarische Lernen, die Ablehnung von universaler Vielwisserei wie von schmalspurigem Spezialistentum, die Betonung der Menschenbildung gegenüber allen Nützlichkeitswerten. Neben dem wissenschaftlichen Unterricht dürfen auch die Leibesübungen⁵⁰⁾, die bildende Kunst und Musik nicht zu kurz kommen; denn sie sind hervorragend geeignet, die Jugend zu sich selbst zu bringen.

Bewußte Erziehung zu Kompromißbereitschaft und Toleranz

Das Vorbild des sokratischen Gesprächs und das Gegenbild sophistischer Überredungskunst im Lichte der platonischen Dialoge warnt den Gymnasiasten vor Unfehlbarkeitsbewußtsein, Selbstgerechtigkeit und Arroganz. Er weiß, daß er seine persönliche Überzeugung jederzeit überprüfen und zur Diskussion stellen muß. Er soll dauernd bereit sein, sich mit anderen Meinungen auseinanderzusetzen und seine eigene Auffassung mit der seiner Gesprächspartner in Übereinstimmung zu bringen. Diese ständige Kompromißbereitschaft mit Rücksicht auf die gemeinsam zu findende Wahrheit und die Verständigung mit den übrigen Partnern ist in der Tat etwas für die demokratische Gemeinschaftsform Konstitutives. Sie entspricht dem Ethos „gebundener Freiheit“.

Mit der Erziehung zur Kompromißbereitschaft bildet die Pflege der Toleranz⁵¹⁾ einen einheitlichen Zusammenhang. Echte Toleranz setzt eine hohe geistige und sittliche Reife, zugleich ein vernünftiges und gewissenhaftes Verhältnis zu Wahrheit, Kunst, Freiheit und Recht voraus. Der tolerante Mensch ist sich der Vorläufigkeit aller menschlichen Wahrheiten und der Tatsache bewußt, daß auch die Meinung seiner Gegner Wahrheitsmomente enthalten kann. Er nimmt sie deshalb in jedem Falle ernst und lehnt jede Art gewaltsamer Meinungsunterdrückung ab. Nur in der steten objektiven Auseinandersetzung mit gegensätzlichen Lehrmeinungen, im Versuch, die Gegner durch Vernunftgründe zu überzeugen, sind Fortschritte auf dem gemeinsamen Wege zur Wahrheit möglich. Die Tugend der Toleranz beruht also nicht auf passivem Hinnehmen fremder Ansichten, ist weder Gleichgültigkeit noch resignierende Skepsis, sondern aktives Bemühen um die Verwirklichung von Wahrheit, Kunst, Freiheit und Recht. Diese ihr eigentümliche Aufgabe schreibt aber zugleich auch bestimmte Grenzen vor. Toleranz ist da fehl am Platze, wo die Grundlagen freier, personhafter Existenz unmittelbar oder mittelbar bedroht werden. Keine Toleranz den politischen Totengräbern und intoleranten Zerstörern unserer freiheitlichen, demokratischen Gemeinschaftsform! Gegen die Agitatoren und Propagandisten freiheitsfeindlicher, totalitärer Ideologien muß nicht nur der Staat vorbeugend einschreiten, ja, es ist in erster Linie die Aufgabe der öffentlichen Meinung, z. B. der Presse, Schule usw., die hier drohenden Gefahren abzuwehren. Andererseits darf das Recht der freien Meinungsäußerung nicht so weit eingeschränkt werden, daß dadurch auch konstruktive Kritik an der Staatsform oder Regierung behindert werden kann. Wesen und Bestand der Demokratie beruhen nicht zuletzt auf der Möglichkeit legaler Opposition, sei es im Parlament oder mit den Mitteln der öffentlichen Meinungsbildung.

Möglichkeiten der funktionalen Erziehung zu Freiheit und politischer Aktivität

Bisher haben wir ausschließlich über die Möglichkeiten einer humanistischen Erziehung zur Selbst- und Mitverantwortung in Freiheit gesprochen, die durch Übermittlung von Gedanken und Lehre geschieht.

Darüber dürfen wir aber nicht die Bedeutung der sogenannten funktionalen Erziehung, d. h. der Formung durch beispielgebende Vorbildlichkeit und Gewöhnung, durch praktische Einübung bestimmter Verhaltensweisen außer Acht lassen. Beim Aufbau dieser Art Erziehung haben uns nach 1945 vor allem die Amerikaner und Engländer als Vorbilder gedient. Die Amerikaner boten uns den Gedanken der verantwortlichen Selbständigkeit in der für ihr Schulleben charakteristischen Form des student-self-government, die Engländer im Zusammenhang der alten Tradition ihrer Public Schools. Wir werden hier darauf hingewiesen, daß es möglich ist, den Geist der Freiheit, Menschenwürde und Selbstverantwortung schon in der Schule gewissermaßen als einer miniature community praktisch zu üben und zu erproben. Diese praktische Gewöhnung ist zweifellos ebenso bedeutsam wie die theoretischen Bemühungen im Unterricht. Aber das Wichtigste ist und bleibt, daß wir Lehrer durch unser eigenes Beispiel und Vorbild in den Schülern Initiative und Verantwortungsfreude zu wecken suchen. Die Schule darf niemals autoritär geleitet werden; ihr Gemeinschaftsleben muß auf dem Gedanken der freien, vertrauensvollen und verantwortlichen Mitarbeit beruhen. Das gilt nicht nur für die Tätigkeit des Direktors und Lehrerkollegiums, sondern in gleichem Sinne für die ihnen anvertraute Jugend.

Es gibt viele Ansatzpunkte und Wege, die Schülerschaft durch verantwortliche Mitarbeit und durch Pflege des innerschulischen Gemeinschaftslebens auf die späteren Aufgaben als Staatsbürger vorzubereiten. Ich erinnere an die vielseitigen Möglichkeiten der Schülermitverwaltung: Betreuung von jüngeren Schülern, Fahrern und Schlüsselkindern, Ordnungsaufgaben in der Klasse, Ausschmückung der Klassenräume, Beteiligung an der Aufsicht, Verwaltung der Klassenbücherei, Mitwirkung beim Ordnen von Sammlungen, Vorbereitung von Elternabenden, Klassenfesten, allgemeinen Schulfesten und -festen, Organisation von Ausflügen, Klassenfahrten, Lageraufenthalten, Sportwettkämpfen usw., Herstellung von Verbindungen mit anderen Schulen, beratende Funktion bei Anschaffungen für die Schülerbücherei, der Verteilung von Erziehungsbeihilfen, bei schwierigen Disziplinarfällen, Mitgestaltung der Schulordnung usw. Dazu kommen mannigfaltige Formen der Zusammenarbeit in geschlossenen Gruppen: Laienspiel, Schach, Turnen, Sport und Spiel, Musik, bildende Kunst, Werken, Schülerzeitung, Arbeitsgemeinschaften, und Diskussionsübungen in den wissenschaftlichen Fächern. Jede Schule muß hier ihre eigene Form suchen und finden.

Kritische Prüfung der vom Ausland angebotenen Erziehungsformen aus der Perspektive humanistischer Pädagogik

Das Humanistische Gymnasium hat die Möglichkeit, die von Amerika und England angebotenen Reformen durch Vergleich mit seinen eigenen, in Jahrhunderten erprobten pädagogischen Methoden und den Vorschlägen der deutschen Pädagogik nach dem ersten Weltkrieg kritisch zu prüfen. Es wird deshalb bei der Übernahme fremder Erziehungs- und Gemeinschaftsformen behutsamer verfahren, als dies nach 1945 in einigen Ländern unserer Bundesrepublik geschehen ist. So haben deutsche Schullehrer auf ihren Reisen nach den USA und England nicht nur die notwendigen Impulse zur Gestaltung echter Freiheit und Mitverantwortung erhalten, sondern zugleich auch die heute leider dort bestehenden, vom Gesetz der Vermassung bestimmten Organisationsformen und Nivellierungstendenzen mit nach Hause gebracht.

Ihrem blinden Nachahmungsdrang verdanken wir z. B. die vielen Mammutschulen, in deren Massenbetrieb sich echtes Gemeinschaftsleben nicht entfalten kann. In den USA ist die Gefahr nicht einmal so groß wie bei uns, weil die riesigen multilateralen Systeme dort im allgemeinen entsprechend große Speisesäle, Turnhallen, Schwimmbäder, Sportplätze, eine Aula mit Bühne, Spezialräume für den musischen Unterricht, Krankenzimmer usw. haben, in denen die gesamte Schule oder organisch gegliederte Gruppen gemeinsame Feiern begehen und sich als geschlossene Schulgemeinde erleben können. In unseren Mammutschulen dagegen herrschen zumeist Schulraumnot und Schichtunterricht. Es fehlen weitgehend die räumlichen und organisatorischen Voraussetzungen, um eine solche Masse durch Gemeinschaftserziehung und Persönlichkeitsbildung vor dem Konformismus bewahren zu können. Kurz, die

50) Näheres in meinem Aufsatz „Die griechische Gymnastik als Leitbild für Sport und Spiel im Gymnasium der Gegenwart“, der demnächst im Studium Generale erscheint.

51) Ich verweise auf den ausgezeichneten Beitrag des Schweizer Philosophen und Humanisten Henry-L. Miéville: *Tolérance et Vérité suivi de Liberté et Démocratie*, 1949, jetzt in deutscher Übersetzung, Bern 1955.

äußeren und inneren Schwierigkeiten sind so groß, daß diese Anstalten in ihrer Durchschnittsform zu Heimstätten des Massegeistes prädestiniert sind. Sie leisten dem totalitären Menschentyp unserer Zeit mit seiner Anfälligkeit gegenüber den Organisationsformen des Kollektivismus Vorschub. Es müßte die erste Maßnahme einer die ganze Bundesrepublik umfassenden Reform sein, diese *Schulfabriken oder Warenhäuser der Bildung* durch organische Gliederung in kleinere lebensfähige Einheiten aufzulösen und ihre Leiter in die Lage zu versetzen, daß sie nicht ausschließlich Verwaltungsbeamte zu sein brauchen, sondern sich auch um die pädagogische Belange kümmern können.

Noch bedenklicher ist die *kritiklose Übernahme amerikanischer Nivellierungstendenzen*. Das im Vergleich zu unseren europäischen Verhältnissen auffällig niedrige Durchschnittsniveau an den amerikanischen Schulen ergibt sich vor allem aus der Tatsache, daß die Amerikaner aus moralischen und sozialen Gründen in ihren Pflichtschulen das Ausleseprinzip ablehnen und die Aussonderung der geistig schwachen Schüler in Hilfsschulen entweder ganz unterlassen oder auf ein Minimum beschränken. Das Mitschleppen der Schwachbegabten in den elementary schools und high schools führt aber zwangsläufig zu einer erheblichen allgemeinen Niveausenkung. Das deutsche Humanistische Gymnasium und die anderen weiterführenden Schulen indes können und wollen auch nicht auf das im europäischen öffentlichen Schulwesen seit Jahrhunderten bewährte Ausleseprinzip verzichten. Der Humanismus lehnt es ab, einseitig zu intellektuellen Höchstleistungen zu erziehen, wie ihm überhaupt das aus der Anfangszeit der aufkommenden Technik stammende Wort „Leistung“ pädagogisch bedenklich erscheint; aber er legt Wert darauf, daß die unbegabten Schüler durch strenge Auslese rechtzeitig ausgeschieden oder umgeschult werden. Neben der Erziehung eines lebensächtigen Durchschnitts liegt ihm ganz besonders die Ausbildung einer charaktvollen und führungsfähigen geistigen Elite am Herzen.

Wir haben ferner aus dem amerikanischen Schulwesen, z. T. unter Nichtbeachtung der eigenen pädagogischen Tradition (vgl. Scharrelmann, Gansberg, Hugo Gaudig, Georg Kerschensteiner u. a.) den an sich berechtigten Grundsatz „Alles vom Kinde her“ in einer Einseitigkeit und Überspitzung übernommen, daß unsere heutige Freiheit in der Erziehung zur Disziplinlosigkeit, Oberflächlichkeit und Ehrfurchtslosigkeit zu entarten droht. Die Schulreformer haben dabei nicht bedacht, daß eine Pädagogik im Geiste Rousseaus nur da Früchte trägt, wo demokratischer Lebensstil und public spirit in der Schule durch die Tradition gegeben und fest verankert sind. Die deutsche Tradition hat sich bisher gerade durch einen empfindlichen Mangel an demokratischem Gemeinschaftssinn und an Pflege sozialer Beziehungen ausgezeichnet. Deshalb trifft auf diesen boden- und grundlosen Übertragungsversuch der herbe Tadel Pindars in Pythien 3, 31 ff. zu, daß kritiklose Nachahmung fremder Vorbilder bei Nichtberücksichtigung des Heimischen ins Leere greift. Ihr Hoffen ist eitel Wahn! Das Humanistische Gymnasium verschließt sich durchaus nicht den methodischen Ratschlägen der modernen Pädagogik und den Lernhilfen der pädagogischen Psychologie; es ist aber nicht bereit, den Schülern die Stoffe in zu einfacher und leichter Form darzubieten und auch die letzte Schwierigkeit aus dem Wege zu räumen. Nur wer gelernt hat, mit Schwierigkeiten und Widerständen fertig zu werden, wird auch im späteren Lebenskampf seinen Mann stehen. *Das Klima einer übertriebenen „Pädagogik vom Kinde her“ ist zu mild, als daß es für eine Erziehung zu Freiheit und zu verantwortlichem Handeln geeignet sein könnte*⁵²⁾. Echte politische Erziehung muß sich von vornherein auf das Phänomen des politischen Kampfes einstellen, das nun einmal zum Leben in der Demokratie gehört.

Bei den angelsächsischen Formen des cooperative spirit oder team spirit besteht nicht geringe Gefahr, daß das „Zusammen“ zu einseitig auf Kosten der Individualität gepflegt wird. Es ist deshalb notwendig, bei Übernahmeversuchen der *Tendenz zum Gruppenkollektivismus* von vornherein entgegenzuwirken, indem man dem Individuum einen größeren Spielraum für freie Entfaltung sichert.

52) Ähnlich H. Weinstock, *Realer Humanismus*, 1955, 71 f.

Vom humanistischen Standpunkt aus erhebt sich schließlich noch ein *Vorbehalt allgemeiner Art gegenüber dem Miniaturstaat Schule*. Gewiß, der in der Schulgemeinschaft gepflegte Geist der friedlichen und kompromißbereiten Kooperation, die bewußte soziale Gewöhnung und Erziehung zur Verantwortungsbereitschaft sind etwas für die demokratische Staatsform Entscheidendes, aber sie erschöpfen das Wesen des Politischen und Demokratischen noch durchaus nicht. Zur echten politischen Bildung und Erziehung gehört außer der Gesinnung noch klare Einsicht in das Wesen staatlicher Ordnung, in die Möglichkeiten und Grenzen der politischen Macht, die Problematik der politischen Freiheit, nicht zuletzt in die realen Grundlagen unseres politischen Lebens. Erziehung zum Gemeinschaftsgeist in der Schule ohne dieses spezifische Wissen und ohne lebendigen Bezug zum staatlichen Leben kann mitunter sogar eine staatsfeindliche, gruppenegoistische Tendenz oder sektiererischen Charakter annehmen. Der cooperative spirit der angelsächsischen Schulen und seine Gemeinschaftsformen bewegen sich noch weitgehend im Vorhof des eigentlichen politischen Lebens und echter politischer Erziehung. Zwischen dem Miniaturstaat Schule und dem realen Staat, z. B. einer Demokratie mit Parlament, Behörden, Parteien, Gewerkschaften und anderen Gemeinschafts- bzw. Gesellschaftsformen, bestehen sehr erhebliche Unterschiede, die man nicht übersehen darf. Deshalb kommt der Gemeinschaftserziehung in der Schule nur eine propädeutische Funktion für die eigentliche politische Erziehung zu⁵³⁾. Diese geschieht in weit höherem Maße durch das politische Leben selbst. Von größter Bedeutung ist dabei das Vorbild, das die vom Volke gewählten Politiker in der Öffentlichkeit abgeben. *Zu der vopolitischen Gemeinschaftserziehung der Schule muß also die eigentliche politische Erziehung im Staatsleben und der erzieherische Einfluß der führenden Politiker hinzukommen, damit sich echtes politisches Leben verwirklichen kann*. Auf der Grundlage eines solchen Zusammenwirkens zwischen Schulleben und politischem Leben ist auch die schwere Aufgabe einer Erziehung zu Demokratie und Freiheit zu lösen.

Trotz dieser notwendigen Korrekturen müssen wir aber dankbar anerkennen, daß die Engländer und Amerikaner uns Deutschen auf dem Gebiet freiheitlicher und gemeinschaftsverbundener Erziehung weit voraus sind.

Kritik des Partnerschaftsgedankens von Friedrich Oetinger

Die soziologisch orientierte deutsche Pädagogik schwimmt zur Zeit sehr im Kielwasser des amerikanischen Pragmatismus. In Friedrich Oetinger hat die Dewey-Schule einen beredten deutschen Anwalt gefunden. Zur Kritik seines Werkes „Partnerschaft“ wäre aus der Perspektive humanistischer Pädagogik folgendes zu sagen⁵⁴⁾: Oetinger bestätigt die Neigung der Deutschen, von einem Extrem ins andere zu fallen. Da die Schule vor der deutschen Katastrophe seiner Meinung nach zu sehr die Bildung von Vernunft, Verstand, Erkenntnis und Wissen betont hat, legt er jetzt mit deutlicher Überspitzung auf die Pflege des Charakters, Willens, Gefühls und der Gewohnheiten Wert. Der Humanismus habe sich der Illusion hingegeben, man könne allgemeine Menschenbildung und politische Bildung zeitlich und inhaltlich aufeinander folgen lassen. Das ist aber eine der schrecklichen Verallgemeinerungen und Vereinfachungen, die für den Verfasser so charakteristisch sind. *Oetinger hat ebensowenig wie der amerikanische Pragmatismus ein positives Verhältnis zur abendländischen Tradition und zur Geschichte*. Mit Recht haben Weniger und Litt ihm entgegengehalten, daß politische Erziehung ohne geschichtliches Bewußtsein und ohne Umgang mit großen geschichtlichen Persönlichkeiten keinen festen Grund hat. Litt bemängelt vor allem die *Auflösung des Politischen ins Soziale und Allgemein-Menschliche, die Entschärfung des politischen Kampfes durch einseitige Betonung der friedlichen Kooperation*. Echte politische Er-

53) Vgl. Erich Weniger, *Politische Bildung und staatsbürgerliche Erziehung*, 1954, Gutachten des deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen zur politischen Bildung und Erziehung in der Zeitschrift „Geschichte in Wissenschaft und Unterricht“, 1955, 79 ff., dazu Wenigers Kommentar in der Beilage zur Wochenzeitung „Das Parlament“ vom 14. 9. 55.

54) Zum folgenden vgl. Friedrich Oetinger, *Partnerschaft*, 1951¹, 1953², Theodor Wilhelm, *Eine Lanze für die Partnerschaft*, Die Sammlung, 1954, 225 ff., Fr. Oetinger, *Sachlichkeit und Menschlichkeit*, 1955, Erich Weniger, *Politische und mitbürgerliche Erziehung* in Die Sammlung, 1952, 304 ff., und Theodor Litt, *Die politische Selbsterziehung des deutschen Volkes*, 1954.

ziehung müsse der Macht und dem politischen Kampf als normal menschlichen Phänomenen den rechten Platz anweisen. Ähnlich äußert sich auch Weniger. Der pädagogische Pragmatismus Oetingers schieße erheblich übers Ziel hinaus, wenn er die politische Erziehung so ausschließlich auf den Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen (Partnerschaft) und der elementaren Sittlichkeit abstelle. Von politischer Erziehung im vollen Sinne könne nicht die Rede sein, da der eigentliche Staat mit seinen realen Funktionen und politischen Ordnungen zu wenig berücksichtigt werde. Weniger und Litt legen gegenüber Oetinger starken Wert auf echte Einsicht in das Wesen des Staates. Jeder Schüler müsse über einen festen Grundbestand politischer Einsichten verfügen, die ihm erlauben, später als Staatsbürger seine Pflichten zu erfüllen und seine Rechte wahrzunehmen. Dieser Kritik kann sich der Humanismus in allen Punkten anschließen. Bei Weniger kommt sogar eine gewisse humanistische Grundeinstellung zum Vorschein, wenn er an Oetinger kritisiert, er habe übersehen, daß die politischen Ordnungen stets auf eine geistige Welt und Überlieferung bezogen sind, die in die Gegenwart ein- und übergreift. Wir wollen Oetinger das Verdienst nicht absprechen, daß er die Pädagogik auf die Wichtigkeit der Pflege von Gefühl, Gesinnung und Gewohnheiten im Rahmen der politischen Erziehung hingewiesen hat; aber er hätte die Gewichte gleichmäßig verteilen müssen. Wie das Griechentum in der archaischen und fast bis zum Ende der klassischen Zeit an der Gleichberechtigung und unbedingten Zusammengehörigkeit von Theorie und Praxis festgehalten hat, wird auch der Humanismus neben der von Oetinger betonten Reihe die andere: nämlich Vernunft, Einsicht und Wissen für gleichgewichtig erklären und den vollen Sinn der politischen Erziehung im polar-gespannten Zusammenwirken beider Seiten erblicken.

Das neue Büchlein „Sachlichkeit und Menschlichkeit“ zeigt, daß Oetinger aus der Kritik der ersten Auflage seiner „Partnerschaft“ nur wenig gelernt hat. Seine kritischen Spaziergänge durch die Bildungsgeschichte der Vergangenheit verraten mangelnden historischen Sinn und geringe Fähigkeiten, sich in geistesgeschichtliche Zusammenhänge hineinzudenken, vor allem aber die Neigung, die Tatsachen im Sinne seines Pragmatismus zu vereinfachen und zurechtzurücken. Er neigt der Vergangenheit gegenüber zu vorschnellen negativen Werturteilen und läßt jede Ehrfurcht selbst gegenüber ehrwürdiger Tradition vermissen. Wie könnte er sonst das „humanitäre Persönlichkeitsideal“ für die Unmenschlichkeiten unserer jüngsten Vergangenheit verantwortlich machen! Das ist genau so einseitig und ungerecht geurteilt, wie wenn der Humanismus die seit dem Aufkommen der industriellen Arbeitswelt zunehmende Erziehung zur Sachlichkeit mit einem solchen Vorwurf belasten würde. Die Ablehnung des Humanismus durch Oetinger läßt den Einfluß einer bedenklichen These in Heinrich Weinstocks „Tragödie des Humanismus“ erkennen, die alle Schuld auf den „absoluten Humanismus“ ablädt. An solchen Geschichtsklitterungen ist Oetingers Büchlein nicht arm. Dazu kommen überspitzte Formulierungen und einseitige Feststellungen, etwa in dem Satz „Wirkliche Humanität steht nicht in der Dimension der Bildung, sondern in der Dimension des Lebens“ (40), als wären Bildung und Leben einander ausschließende Gegensätze.

Erziehung zur verantwortungsbewußten Freiheit im Geschichts- und Sozialkundeunterricht

Die Erziehung zur sozialgerichteten, politisch freien Persönlichkeit kann auf dem Humanistischen Gymnasium nicht die Aufgabe eines einzigen Faches sein, sondern muß als immanentes Prinzip den Unterricht aller Fächer beseelen. Das schließt aber nicht aus, daß einige Fächer sich dieser Aufgabe in verstärktem Maße widmen. Neben den alten Sprachen kommt dafür in erster Linie der Geschichts- und Sozialkundeunterricht in Frage.

Die Geschichte zeigt zunächst einmal, daß der Begriff der politischen Freiheit im Verlauf der Jahrhunderte starken Wandlungen unterworfen gewesen ist⁵⁵). Dem Geschichtsunterricht fällt die Aufgabe zu, die möglichen Formen und den jeweils konkreten Sinn politischer Freiheit in den einzelnen Abschnitten der Geschichte festzustellen und durch

echte Aktualisierung mitzuhelfen, daß die uns heute aufgegebenen politische Freiheit gedankliche Form und zugleich politische Realität erhält. Die historische Einsicht soll dabei der praktischen Gestaltung nicht nur vorausgehen, sondern auch einen Antrieb in dieser Richtung auslösen.

Man kann aber das Wesen der politischen Freiheit nicht erfassen, wenn man nicht zugleich die vielfältigen Erscheinungsformen der Unfreiheit, die Phänomene der Macht und Herrschaft mit einbezieht. An Material fehlt es nicht. Den wertvollsten Beitrag für die Erziehung zur politischen Freiheit im Geschichts- und Sozialkundeunterricht hat bisher Alexander Rüstow mit seiner universalgeschichtlichen Kulturkritik „Ortsbestimmung der Gegenwart“⁵⁶) geliefert, wichtig für das Humanistische Gymnasium auch deshalb, weil Rüstow zu den wenigen Soziologen der Gegenwart gehört, die sich über die Notwendigkeit abendländischer Kontinuität im Klaren sind und die Antike als wesentliche Komponente einer Ortsbestimmung der Gegenwart betrachten. Wenn auch der Humanismus mit den zum Teil sehr subjektiven Beurteilungen großer Männer der Antike (z. B. Sokrates) nicht einverstanden sein kann, so begrüßt er doch dankbar die positive Einstellung zur abendländischen Tradition. Rüstow betrachtet das Christentum zusammen mit der von ihm rezipierten und tradierten Antike als die „tragende Grundlage aller weiteren geistigen und kulturellen Entwicklung des Abendlandes, unserer gesamten Menschlichkeit und Geistigkeit bis zum heutigen Tage (II, 235). Gegen Pragmatismus und Soziologismus richten sich die beschwörenden Worte:

„Wie kann eine einzelne Generation sich vermessen, den langsam aufgehäuften Reichtum der besten und glücklichsten Leistungen unzähliger Generationen vor ihr aus Eigenem ersetzen zu wollen? Wohl ihr, wenn ihr gelingt, das überkommene Erbe ohne Einbußen und Verschlechterungen den Nachfahren zu übergeben! Und jede einzelne Hinzufügung von etwas Haltbarem und Heilsamen, jede noch so geringe Verbesserung und Vermehrung, die ihr gelingen sollte, ist schon eine Leistung, auf die sie in aller Bescheidenheit stolz sein kann.“ (236).

Das besondere Verdienst des Werkes liegt in der Freilegung unserer autoritären Überlagerungstradition, die wir überwinden müssen, damit die Demokratie in Deutschland zu einer echten und dauerhaften Lebensform werden kann. Humanistisch orientiert ist auch Hans Freyers „Theorie des gegenwärtigen Zeitalters“ (1955).

Eine nützliche Materialsammlung bietet Oetingers kleine Schrift „Freiheit, die ich meine“ (1955), wenn man von den bekannten Voreingenommenheiten und Einseitigkeiten ihres pädagogischen Pragmatismus absieht. Dieser äußert sich wieder in z. T. überheblicher Kritik an der „überlieferten metaphysischen Freiheitsidee“. Oetinger möchte ihr gegenüber einen „erlebten und erlebbaren Freiheitsbegriff“ anbieten, der ein wirkliches Gegengewicht gegen den totalitären Osten darstellt. Aber dazu kommt es nicht. Die Schrift bringt zwar viele pragmatische Einzelaspekte der politischen Freiheit, ohne jedoch zum integrierenden Kern, zum eigentlichen Wesen vorzudringen. Einen ersten Ansatz dazu — aber nicht mehr — stellt der Hinweis auf den Gedanken der Verantwortung dar (71). Oetinger übersieht, daß man diesen neuen Freiheitsbegriff nur im Rahmen eines neuen Menschenbildes gewinnen kann; und diese Aufgabe läßt sich nun einmal ohne Besinnung auf die abendländische Humanität, ja, wie unsere Untersuchung gezeigt hat, ohne Berücksichtigung der antiken Philosophie nicht lösen. Die abendländische Kontinuität muß auch in dem neuen Menschenbilde gewahrt bleiben.

Der eklektische Charakter von Oetingers Materialsammlung bringt es mit sich, daß gelegentlich auch durchaus humanistische Gedanken auftauchen, z. B. der Hinweis, daß wir die Herrschaft über uns selbst wieder gewinnen können, wenn „wir uns zur Freiheit des eigenen Urteils und des eigenen Geschmacks zurückführen“ (49) oder die von Romano Guardini entlehnte Mahnung, daß wir uns zur Distanz erziehen müssen gegenüber den nivellierenden Einwirkungen unserer

55) Vgl. E. Weniger, Die politische Freiheit in der Geschichte, Westermanns Pädagogische Beiträge, 1952, 230 ff.

56) Bisher liegen die Bände I: Ursprung der Herrschaft, 1950, und II: Weg der Freiheit, 1952, vor. Zur Kritik vgl. H. Wernle, Gnomon, 1953, 289 ff.

Massenzivilisation (49 f.). An einer anderen Stelle (68) gibt Oetinger der Hoffnung Ausdruck, daß wir Europäer auf die Dauer nicht kollektivierbar seien, einer Hoffnung, welche die jüngsten Ereignisse in Polen und Ungarn als sehr berechtigt erwiesen haben. Aber bezeichnenderweise geht er nicht auf die Ursachen ein, die uns hinreichende Abwehrkräfte gegen den Kollektivismus verliehen haben. Sie liegen gewiß nicht in der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung dieser Länder, sondern in der jahrhundertelangen Erziehung zur Freiheit und zum personalen Sein, die sie ihrer Zugehörigkeit zum christlichen und humanistischen Europa verdanken. *Letzten Endes bleibt an Oetingers „Kehre“ in der politischen Erziehung unverständlich, daß er unserem in der abendländischen Tradition stehenden Volke den amerikanischen Pragmatismus ohne die für jede geschichtlich denkende Pädagogik unumgängliche Modifizierung anbietet, noch dazu in einem Augenblick, in dem das geschichtsbewußt gewordene Amerika selbst an der geschichtlichen Voraussetzunglosigkeit von Deweys pädagogischer Richtung Anstoß zu nehmen beginnt und sich um eine Synthese von Pragmatismus und Humanismus bemüht*⁵⁷⁾. Was Amerika heute wiederherstellen möchte, den Zusammenhang mit der europäischen Tradition, wird von Oetinger leichtfertig über Bord geworfen. Er glaubt an die Notwendigkeit eines absoluten Neuanfangs und möchte Neuland bestellen. Statt einer vernünftigen Synthese das Wort zu reden, verläßt er den geschichtlichen Boden des Abendlandes und verabsolutiert die Deweyschen Prinzipien der Partnerschaft und Kooperation in einer Weise, daß sie zu Widerspruch herausfordern. Die Überbetonung der Partnerschaft führt andererseits auch dazu, daß das polare Gegenprinzip, die Autorität, in Oetingers Schrift, abgesehen von einer kurzen Andeutung (69) nicht zur Geltung kommt. Die Verabsolutierung des Partnerschaftsprinzipes wird sich in der Erziehungspraxis der Gegenwart und Zukunft ebenso verhängnisvoll auswirken, wie es die Übertreibung des Autoritätsgedankens⁵⁸⁾ im Bildungswesen früherer Zeiten getan hat.

Soll unsere Jugend ein unmittelbares Verhältnis zur Demokratie gewinnen, muß sie zunächst einmal Einsicht in die Grundlagen unserer freiheitlichen Lebens- und Staatsordnung erhalten. Die Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts zeigt, daß unsere demokratische Tradition auf sehr schwachen Füßen steht. Von Friedrich II. bis hin zu Hitler führt eine kontinuierliche politische Linie, für die autokratische Regierungsweise, Militarismus, Bürokratie oder Diktatur kennzeichnend sind. Auf dieser Folie gilt es, die zarten Fäden demokratischen Lebens von der Reformpolitik des Freiherrn vom Stein beginnend über das Hambacher Fest (1832), die Bewegung von 1848, den bürgerlichen Liberalismus und demokratischen Sozialismus, über die Weimarer Republik bis zur Gegenwart zu verfolgen⁵⁹⁾. Historische Bildung und politische Erziehung zur Demokratie müssen zu einer überzeugenden Einheit zusammenwachsen. *Der Geschichts- und Sozialkundeunterricht hat außerdem die Wissensgrundlagen zu vermitteln, die unsere Schuljugend befähigen, Wesen und Wert der demokratischen Lebensordnung zu erkennen und sie gegenüber den geschlossenen und weltanschaulich unterbauten totalitären Systemen wirksam mit den Waffen des Geistes zu verteidigen.* Auf diesem Gebiete befindet sich das Schulwesen der Bundesrepublik noch sehr im Rückstand.

Was ist seit 1945 erreicht?

Unsere Bemühungen um die Erziehung zur politischen Freiheit haben bisher leider nur geringe Erfolge erzielt. Nicht allzuhäufig finden wir heute Schulleiter und Direktoren wissenschaftlicher Institute, die bereit und fähig sind, den Geist „verantwortlicher Freiheit“, auf den jede geistige und schöpferische Tätigkeit geradezu angewiesen ist, in ihrem Mitarbeiterkreis zu verwirklichen. Aber es liegt nicht an den Führungsstellen allein, sondern ebenso sehr auch an den Mitarbeitern, die das nun einmal notwendige Ethos der freiwilligen Einordnung und Mitverantwortung nicht immer aufzubringen vermögen. Noch weniger ermutigt uns das Bild, das die heute maßgebenden Persönlichkeiten in Politik,

Wirtschaft und Verwaltung bieten. Hier bleibt noch viel, wenn nicht alles zu tun! Wir leiden noch immer unter dem autoritären Klima früherer Zeiten, und der alte Herrschaftsstil mit rücksichtsloser Herrschaftsucht nach unten und unterwürfiger Ergebenheit nach oben ist bei uns leider noch nicht überwunden. Solange wir nicht mit dieser eingefleischten obrigkeitlichen Tradition innerlich fertig werden, ist die politische Freiheit trotz aller institutionellen Sicherungen ständig bedroht. Diese für unsere junge Demokratie lebenswichtige Aufgabe ist nur durch bewußte Erziehung zur politischen Mündigkeit und zur verantwortlichen Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten zu lösen. Die Frage nach der Möglichkeit der politischen Freiheit in Deutschland ist die Frage einer echten politischen Erziehung zur Mitverantwortung und mitbestimmenden Initiative bis in die kleinsten Zellen unseres demokratischen Staatswesens hinein.

Die politische Aufgabe des Humanistischen Gymnasiums

Das Humanistische Gymnasium ist auf Grund seiner Tradition verpflichtet, in der Erziehung zur verantwortlichen Freiheit allen anderen Schularten voranzugehen. *Seine entscheidende Gegenwartsaufgabe dürfte die Bildung einer sozial gesinnten, demokratischen Führungsschicht sein, welche die Kluft zwischen Arbeit und Bildung, soweit es an ihr liegt, zu überbrücken sucht. Die Humanisierung des arbeitenden Menschen ist das Problem der Gegenwart und Zukunft, von dessen Lösung die Erhaltung der abendländischen Freiheit abhängt.* Darum muß sich neben den Unternehmern und Arbeitern auch die Schule ernsthaft bemühen. Der Humanismus ist schon immer an der Elitebildung des Abendlandes maßgebend beteiligt gewesen. Das trifft nicht nur auf die alten aristokratischen Führungsschichten Europas, den Cortegiano in Italien, den honnête homme in Frankreich und den gentleman in England, zu; auch im gegenwärtigen Zeitalter demokratischer Gleichheit erfüllen z. B. die bekannten humanistischen Colleges Englands die Aufgabe, geistig hochstehende, charakterfeste politische Führer zu bilden, die später in Staat, Wirtschaft und in den Parteien die leitenden Stellen einnehmen. Dieser hochpolitischen Aufgabe könnten auch die wenigen Humanistischen Gymnasien, die von der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft verschont geblieben sind, dienen, indem sie sich anstrengen, zu echten Eliteschulen zu werden. Demokratische Bildungselite beruht ausschließlich auf der Grundlage erwiesener Begabung und Eignung, nicht auf unberechtigten Bildungsprivilegien finanziell besser gestellter Schichten. Sie steht allen Kreisen des Volkes ohne Ansehen der Herkunft, des Standes, des Berufes offen und gibt allen die gleiche Chance des Aufstiegs. Eine solche Herrschaft und Verantwortung tragende Führungsschicht wäre auch berufen und fähig, die vom Konformismus und Kollektivismus bedrohte abendländische Freiheit selbst in der modernen Massendemokratie zu wahren und zu mehren. Ihre Anerkennung durch den mächtig aufstrebenden Arbeiterstand und durch die unbemittelten Volksschichten dürfte davon abhängen, wie weit sie sich ihrer sozialen Verpflichtung bewußt ist.

Aber auch die anderen Schularten sind dazu aufgerufen, wirksame Gegenkräfte gegen die Bedrohung unserer freiheitlichen Lebensform zu entwickeln. Nur dann, wenn Staat, Kirche und Elternhaus, wenn Industrie, Wirtschaft, Parteien und Organisationen einmütig die Bemühungen der Schule um eine freiheitliche, sozialverantwortliche Erziehung unterstützen und wenn sie selbst die Initiative ergreifen, dürfen wir hoffen, daß es auch den kommenden Generationen unseres Volkes vergönnt sein wird, in persönlicher Freiheit zu leben und der Gemeinschaft zu dienen.

Anmerkung

Dr. phil. Wilhelm Luther, geb. 11. 1. 1910 in Erdmannrode, Kreis Hünfeld (Hessen), Studium der Klassischen Philologie, Theologie und Philosophie an den Universitäten Göttingen, München und Kiel. Seit 1953 Direktor am Gymnasium Philippinum in Marburg und Vorsitzender des Wissenschaftlichen Prüfungsamtes der Philipps-Universität. Lehrauftrag für Didaktik der alten Sprachen. Wissenschaftliche Spezialgebiete: Philosophie (insbesondere Sprachphilosophie) und Pädagogik. Bisherige Veröffentlichungen u. a.: Wahrheit und Lüge im ältesten Griechentum, Leipzig 1935; Weltansicht und Geistesleben, Göttingen 1954.

57) Näheres bei Otto Debatin, Spezialist oder Humanist, in Der Volkswirt, 1956, 13 ff.

58) Das Thema „Autorität und Freiheit“ möchte ich in einem besonderen Kapitel behandeln.

59) Vgl. Karl Buchheim im Studium Generale 1951, 500 ff., und die dort angegebene Literatur.

POLITIK UND ZEITGESCHICHTE

AUS DEM INHALT UNSERER NÄCHSTEN BEILAGEN :

- Geoffrey Crowther: „Wiederaufbau eines Bündnisses“
- Henry A. Kissinger: „Gedanken zur amerikanischen
Diplomatie“
- André Julien: „Marokko, das Ende einer Epoche“
- Susanne Leonhard: „Entstehung und Liquidierung der
Stalinlegende“
- Richard H. Nolte: „Jahre der Entscheidung
im Mittleren Osten“
- Robert Strausz-Hupé: „Politik des Westens“
- ... „Urkunden zur Judenpolitik des
Dritten Reiches“

Nachforderungen der Beilagen „Aus Politik und Zeitgeschichte“ sind an die Bundeszentrale für Heimatdienst zu richten. — Abonnementsbestellungen der Wochenzeitung „Das Parlament“ zum Preise von DM 1,19 monatlich bei Postzustellung einschl. Beilage sowie Bestellungen von Sammelmappen für die Beilage zum Preise von DM 5,— pro Stück einschließlich Verpackung, zuzüglich Portokosten, nur an die Vertriebsabteilung, Hamburg 36, Gänsemarkt 21/23.

HERAUSGEBER: BUNDESZENTRALE FÜR HEIMATDIENST · BONN/RHEIN · KÖNIGSTRASSE 85