

Kirche und Gesellschaft

Herausgegeben von der
Katholischen Sozialwissenschaftlichen
Zentralstelle Mönchengladbach

nr. 27

Freiheit, nicht Emanzipation ist der Grundwert

von Hermann Boverter

Verlag J. P. Bachem

Die Reihe „Kirche und Gesellschaft“ behandelt jeweils aktuelle Fragen aus folgenden Gebieten:

- Kirche in der Gesellschaft
- Staat und Demokratie
- Gesellschaft
- Wirtschaft
- Erziehung und Bildung
- Internationale Beziehungen / Dritte Welt

Die Numerierung der Reihe erfolgt fortlaufend.

Die Hefte eignen sich als Material für Schul- und Bildungszwecke.

Bestellungen sind zu richten an die
Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle
Viktoriastraße 76
4050 Mönchengladbach 1

Redaktion:
Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle
Mönchengladbach

„Kein Wort“, so schreibt Adalbert Stifter im Jahre 1847, „ist in der neuesten Zeit so oft ausgesprochen worden als das Wort Freiheit; aber man kann ohne Übertreibung behaupten, daß unter hundert, die es ausgesprochen, kaum einer ist, der weiß, was das sei.“ Nach 1945 wußten wir in diesem Land sehr genau, was das sei. Die Unfreiheit hatte es uns gelehrt. Dreißig Jahre danach wissen wir es nicht mehr genau; wir sind wieder in der von Adalbert Stifter beschriebenen Lage, mit dem Unterschied, daß das Wort selbst einen Ersatz gefunden hat und sich in eine neue Vokabel kleidet, die „Emanzipation“ heißt. Soll vielleicht damit unsere neue Unwissenheit verdeckt werden?

Wie ist es dazu gekommen, daß der Sinn für Freiheit sich abgenutzt hat und der Begriff selbst vielfach durch „Emanzipation“ ersetzt wird?

Das Emanzipationsvokabular wuchert heute quer durch alle Sparten. „Emanzipatorisch“ geht es nicht nur in der Wissenschaft, Politik oder Pädagogik zu. Kinder müssen sich von den Eltern, Schüler von den Lehrern, Christen von den Strukturen, Arbeitnehmer von den Kapitalinteressen „emanzipieren“. Die Inflation hat den Begriff längst untauglich gemacht, aber selbst wenn wir uns darauf einigen könnten, das Wort „Emanzipation“ wieder aus dem Verkehr zu ziehen, wären damit keineswegs die einschneidenden Veränderungen unserer geistigen Landschaft, die sich in diesem Austausch der Begriffe spiegeln, aufgehoben. Der Sinn für Freiheit hat sich geschwächt, das Freiheitsbewußtsein hat einen merklichen Profilverlust erlitten.

Nach einem Wort von Theodor Heuss, dem ersten Bundespräsidenten unserer Republik, lebt die äußere Freiheit der vielen „aus der inneren Freiheit der einzelnen“. Wir könnten fragen, ob möglicherweise diese beiden Freiheiten bei einer wachsenden Zahl von Menschen in unserem Land nicht miteinander Schritt gehalten haben und vor allem die innere Freiheit notleidend geworden sei. Wird der Bürger dort, wo die äußere Freiheit zunimmt und sich überspitzt, unfähig zur inneren Freiheit? Von Freiheit zu sprechen, wie es Theodor Heuss getan hat, gilt heute als wenig modern und chic. Die individuelle Freiheit ist unter Ideologieverdacht geraten und wird als „bürgerlich“ enttarnt. In Sachen Freiheit ist der Konsens abgebröckelt und brüchig geworden, geht es doch nach emanzipatorischer Meinung nicht um konkrete Freiheitsrechte, sondern um Befreiung, die wahre Freiheit überhaupt erst einzuholen und gemäß Verfassungsauftrag zu vollenden. Aus dem aufgeklärt-progressiven Wortschatz ist Freiheit gestrichen worden; sie kommt nur noch als historische Vokabel vor.

Der Parlamentarische Rat konnte sich vor etwas mehr als einem Vierteljahrhundert ohne große Schwierigkeiten auf ein Grundwertverständnis einigen, das durch und durch freiheitlich war. Dieser Konsens fand in dem vorangestellten Grundrechtsteil unserer Verfassung mit den Freiheitsrechten des Bürgers seinen prägnanten Ausdruck. Die Freiheit war den Vätern unseres Grundgesetzes als oberster Wert nicht nur aus dem Willen zur Abkehr von der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft entsprungen,

sondern sie wurde ebenso als anthropologische und geistige Tatsache, als „innere Freiheit des einzelnen“, in die Politik eingeführt.

Das Werk gelang und hat diesem unruhigen Herzland Europas im Schatten der großen Weltpolitik einen innen- und außenpolitischen Frieden gesichert, der bis heute, wenn auch nicht nur aus eigenem Verdienst, anhält. Die Deutschen haben in erstaunlich kurzer Zeit den Umgang mit der Freiheit erlernt und damit allen Unkenrufen getrotzt, sie seien ein zur Freiheit unfähiges Volk. „Strebertum, Anmaßung, platten Hochmut, brutale Unterdrückung, kleines Tyrannentum, Kriecherei nach oben und Schinderei nach unten“, also typische Verhaltensweisen eines unfreien Menschen in einem unfreien Land, die der Renaissance-Philosoph Giordano Bruno schon zu Anfang der Neuzeit bei den Deutschen anzutreffen müssen glaubte, fanden auf dem neuen Humus der freiheitlichen Lebensformen nach 1949 nur noch wenig Nahrung.

Die Freiheitsrechte sind in den Jahren des Aufbaus durchaus populär geworden. Doch fehlte es schon damals nicht an warnenden Stimmen, die meinten, das Haus der Freiheit sei auf Sand gebaut, wenn diese Rechte nicht auch als Freiheit zu eigener Verantwortung ihre Wurzeln schlagen. „Es lohnt sich nicht, die Griechen zu retten, sondern essen soll man und Wein trinken.“ Dieser Satz, wie ihn schon Metrodor von Lampsakos als Antwort auf das verpflichtende Ethos der Freiheit gegeben hat, schien angesichts eines beispiellosen Wirtschaftswunders ein vielfaches Echo zu finden, manchen zum Ärgernis, die den satten Bürgern ihr „Rettet die Freiheit!“ zuriefen, woran aber auch Mauerbau und Todesstreifen nichts ändern konnten. Ob die Verfassungsväter des Parlamentarischen Rats die Bindekraft ihrer Freiheitspostulate überschätzt hatten?

Die Generation der heute Zwanzig- und Dreißigjährigen hat sich an die Segnungen der freiheitlichen Lebens- und Wirtschaftsform gewöhnt; das kann ihr nicht zum Vorwurf gemacht werden. Aber hat sie an Verständnis für die Freiheitsgüter dazugewonnen?

Man sagt, wer die Unfreiheit nicht am eigenen Leib erfahren habe, wisse nicht, was Freiheit bedeutet. Ist es die Crux der Freiheit, daß sie stets in dem Augenblick zu verblassen scheint, in dem sie Realität wird? Niemand unterdrückt heute in unserem Land die Freiheit in ihren verfassungsmäßigen Garantien. Und trotzdem werden die Umrisse diffus, die freiheitliche Substanz scheint zu entgleiten, während der einzelne sich immer stärker in ein Räderwerk von Abhängigkeiten eingespannt sieht.

Das Problem der Zwänge beschäftigt die jungen Kritiker der Freiheit heute in starkem Maße. Sie sehen die zugesagten Freiheiten bagatellisiert durch Beschränkungen wirtschaftlicher Art, durch ungleiche Einkommens- und Vermögensverhältnisse. Die Freiheit, zu denken, zu sagen und zu veröffentlichen, wozu der Bürger sich ein Recht nimmt, sehen diese Kritiker eingeschränkt oder verwehrt, wenn die materiellen und intellektuellen Mittel dazu einer Minderheit vorbehalten bleiben. Das Gefühl der Ohnmacht verbreitet sich, das die vorhandenen Freiheiten zu „theoretischen“ erklärt

und den Sinn für das Mögliche, der ohnedies durch übermäßige Freiheitlichkeit stark abgenutzt ist, noch mehr verdunkelt.

So sind viele ins Träumen gekommen, sie könnten die Grenzen des Vorhandenen durchbrechen und einen Zustand erreichen, der jenseits der konkreten eine neue Freiheit, einen neuen Menschen finden läßt. „Sie glauben“, schreibt die schweizerische Philosophin Jeanne Hersch, „daß nur die Gesellschaft und ihre Strukturen, deren Grausamkeit, Ungerechtigkeit und Heuchelei sie anprangern, sie davon trennt. Sie verschanzen sich in der Rolle der empörten Engel, und die Empörung zerstört in ihnen jeden Sinn für das Recht – dieses Recht, das in der menschlichen Gemeinschaft Voraussetzung der Freiheiten ist. Sie glauben, die Freiheit sei ein Naturzustand. Sie vergleichen die Wirklichkeit mit einer Utopie oder sogar mit einem ganz und gar vagen Traum, und die nüchternen Errungenschaften von Jahrhunderten, die kostbaren und zerbrechlichen Freiheiten, haben für sie keinen Sinn mehr. Diese Position nimmt ihnen die Empfindung

des Raumes, in dem die Freiheiten garantiert sind. Sie anerkennen nur einen universalen Raum, in dem, so weit das Auge reicht, wie in einem Paradies auf Erden, Ökumenismus und politische Brüderlichkeit herrschen“⁽¹⁾. Die schweizerische Autorin, die ihren Reflexionen zur geistigen Situation unserer Zeit den bezeichnenden Titel „Die Unfähigkeit, Freiheit zu ertragen“ gegeben hat, sieht alle diese Faktoren zusammentreffen, um einerseits die Nachsicht gegenüber den totalitären Zwängen, andererseits die Empörung gegen die Beschränkung der demokratischen Freiheiten wachsen zu lassen: „Daraus ergibt sich eine zunehmende geistige Abrüstung in der Verteidigung der Freiheiten.“ Die verschiedenen Formen der heute so verbreiteten „Halbkultur“ seien auch kaum geeignet, die Gemüter für die Freiheit zu formen. Sie machten sie im Gegenteil empfänglich für die totalen und totalitären Theorien, „die die zeitgenössische Arroganz als Waffen benützt, um die Grenzen des Wissens oder das Geheimnis jeder echten Schöpfung zu leugnen“. Auf diese Weise werde es möglich, der Bewunderung und Verwunderung zu entfliehen, alles zu „erklären“ und auf einen gemeinsamen Nenner zu reduzieren²⁾.

Traum der Freiheit, frei zu sein ohne jede Bindung und Abhängigkeit, frei zu sein von Angst, Schuld, Erbsünde: Das Ideal dieses neuen Idealismus ist die totale Transparenz aller in allem für alle. Das Ideal ist eine Ichfindung, in der Wesen und Existenz zusammenfallen und die „depraviierte Seele“ wieder „repariert“ (Karl Marx) wird. Es ist der Zustand und die Hoffnung, die Menschen könnten alle Bedingtheiten ihres Daseins, natürliche und geschichtliche, durch die Kraft der aufklärerischen Reflexion einholen: Emanzipation als Parusie der Freiheit.

Freiheit ist einmal persönliche Freiheit des einzelnen Menschen, die im geistig-seelischen Bezirk angesiedelt ist, zum anderen ist sie politische Freiheit, die auf das praktische Handeln in Gesellschaft, Staat, Öffentlichkeit zielt.

Das Wort „frei“ ist in seiner wortgeschichtlichen Wurzel auf das indogermanische „schützen, schonen, gern haben, lieben“ zurückzuführen. Im Gotischen hieß „frijon“ soviel wie „lieben“. Die alten Angelsachsen sagten „frigu“ für Liebe. Auch bei uns war ein „Freier“ ein „Liebender“. Der Wortschatz „frei“ steckt übrigens auch in den Bezeichnungen „Freund“ und „Friede“. Aus diesen Grundbedeutungen haben die Germanen „frei“ als einen Begriff der Rechtsordnung entwickelt: „zu den Lieben gehörig“ und daher „geschützt“ sind die eigenen Sippen- und Stammesgenossen, die Freunde; sie allein stehen „frei“, das heißt vollberechtigt in der Gemeinschaft, im Gegensatz zu den fremdbürtigen Unfreien, Unterworfenen³).

Diese wortgeschichtlichen Hinweise zeigen die enge Verbindung zwischen der Freiheit in ihrer rechtlich-sozialen und inneren geistig-seelischen Ausprägung. Im antiken Denken der Griechen trat der Freiheitsbegriff zuerst als politischer hervor, nicht als persönlicher. Er war gebunden an die „polis“ und deren Autonomie, selbst das Zusammenleben regeln zu können nach selbst beschlossenen Gesetzen und Normen. So war der einzelne in dieser Stadt- oder Staatsgemeinschaft nur frei aufgrund der Gemeinschaftsverfassung, in der er sich, durch die er sich erfüllte. Diese Bindung konstituierte überhaupt erst Freiheit. „Unfrei“ war der Grieche in einer Tyrannis, wo Bürger und Staat auseinandertraten. Dieses Auseinanderklaffen war gleichbedeutend mit dem Verlust der Freiheit. Aristoteles hat diesen politischen Freiheitsbegriff später „theologisch“ überhöht: Gott als der eigentlich und einzig Freie, der kein Ziel und keinen Grund außer sich hat und von allen „geliebt“, als das Vollendete ersehnt wird⁴). Der Gedanke, daß Freiheit schlechthin zur Ausstattung des Menschen gehört und darin die besondere „Würde“ jedes einzelnen besteht, war dem antiken Denken noch nicht vertraut. Judentum und Christentum haben diesen an einen persönlichen Gott gebundenen Freiheitsbegriff in die Geschichte eingebracht, womit die religiöse Dimension hinzugewonnen wurde.

Die politische Freiheit ist die Freiheit der Abhängigkeit des einen vom anderen. Politisch ist jeder Bürger so frei, wie es der andere neben ihm ist, aber jeder auch so gefährdet in seinem Freiheitsraum, wie es dem Nachbarn gefällt. Aufgabe einer Politik, die sich freiheitlich versteht, ist es demnach, die Bedingungen dieser kollektiven Freiheit zu schaffen und zu gewährleisten. Die kollektive Freiheit legitimiert sich jedoch nicht aus sich selbst, sondern sie hat ihre Quelle in der persönlichen Freiheit des einzelnen und in seiner Verantwortung gegenüber dieser, an Existenz, Willen und Gewissen gebundenen Freiheit. Daraus erwachsen Fähigkeit und Recht zur Selbstbestimmung.

Im europäischen Kulturbereich ist diese persönliche Freiheit des einzelnen immer wieder aus zwei geistigen Quellen gespeist worden: aus dem

Christentum und aus der Philosophie.

Christlich gesprochen, ist Freiheit weder Verdienst noch ein „Recht“, sondern Geschenk; sie ist Gnade der Kinder Gottes, abgeleitet vom absoluten Schöpfertum Gottes, woraus sie ihren höchsten Sinn erfährt. Sie ist Freiheit vom Bösen und zum Gehorsam. In Jesus Christus hat sie die endgültige Zusage der Befreiung eingeholt, aber nicht im Sinne einer Selbstbefreiung oder des Prinzips der autonomen Person, sondern in Bezug auf ein Höheres, womit alle persönliche Freiheit transzendiert ist.

Die philosophische Verständnisweise der Freiheit hat sich seit der Renaissance vom Christentum gelöst, aber niemals ganz getrennt. Die Phänomene werden jetzt stärker aus der Diesseitigkeit interpretiert und dazu benutzt, die sittliche Autonomie des Menschen zu rechtfertigen. Selbstverwirklichung ist das Ziel des freiheitlichen Humanismus, einmal im Sinne eines Losgelöstseins von anderem und sich selbst, was Distanz und innere Freiheit verschafft, sodann aber auch im positiven Sinn der Macht, über sich selbst und die eigenen Verhältnisse frei verfügen zu können, ohne Fremdbestimmung. Diese Einheit von Distanz und Macht, „frei sein von“ und „Freiheit zu“ konstituiert die menschliche Freiheit in ihrer philosophischen Ausprägung⁵).

Die Freiheit wird bedroht durch ihre Entgrenzung und durch politische Ideologien.

Wenn das alte „frijon“ auf „lieben“ verweist, so wird hier eine Wurzel aufgedeckt, die Simone Weil in den Satz gefaßt hat: „Eine Nahrung, die der menschlichen Seele unentbehrlich ist, ist die Freiheit.“

Die Philosophie vor allem hat dieses Wissen über die Jahrhunderte wachgehalten. Wenn sie heute durch die „Heilswissenschaft“ (H. Schelsky) der Soziologie verdrängt wird, dann wird damit auch das vielfältige Wissen um die Freiheit nicht aufgenommen. Soziologisierung und Politisierung haben geistig-moralische Leerräume entstehen lassen, in die nun vor allem marxistische Denkkategorien eindringen mit ihrer „Wissenschaft“, die Geschichte sei nichts anderes als Befreiung von jeweils unterdrückender Macht und Herrschaft, woraus gerechtfertigt wird, daß alle fortschritts-hemmenden Verhältnisse und Systeme zu überwinden seien. Das ist der alte, längst überholt geglaubte Fortschrittsglaube in neuem Aufguß und einer Denktradition, die mit Hegel über Marx bis auf die Kritische Theorie der Frankfurter Schule verläuft und in der die Unzufriedenheit, die sich angestaut hat über mannigfache Formen der „Repression“, sogleich ins Ganze der (deutschen) Metaphysik umschlägt.

Das vielfältige Wissen um die Freiheit weiß um das Unlösbare, womit sich seit jeher die Philosophie befaßt. Unlösbare Fragen, die nicht glatt und restlos aufgehen im Kalkül der Vernunft, sind die Voraussetzung jeder Freiheit; sonst wird aus ihr Notwendigkeit, Kausalität, Heilsweg. Insofern ist die Philosophie, wenn sie die Gabe der Unterscheidung übt, wenn sie aufklärt, beschreibt, abgrenzt, zugleich eine unentbehrliche Zuträgerin für das Freiheitsbewußtsein. Der philosophische Freiheitsbegriff hat immer

wieder zur Weckung des Freiheitssinns beigetragen und ist seiner Schwächung entgegengetreten. Die als „Metaphysik“ verkleidete Soziologie hat nur weiterklärende, freiheitsneutrale Formeln anzubieten, durch die viele Denkwege, die auf die Freiheit verweisen, abgeschnitten sind.

Daß „alles“ heute Politik sei und politisch gedeutet werden müsse, tritt als Erschwernis für ein Freiheitsbewußtsein hinzu, das entgrenzt worden ist. Vergewenärtigt man sich, wie Freiheit definiert wird, dann erkennt man die Vielfalt der Freiheitsvorstellungen, die sich jedoch als eine geordnete, durch jeweilige Grenzen bestimmte Vielfalt darstellt. Nach Augustinus ist Freiheit „das Gesetz der Liebe“. Montesquieu sagt: „Die Freiheit ist das Recht, alles zu tun, was die Gesetze erlauben.“ Der Dichter Matthias Claudius wiederum sieht die Freiheit darin begründet, „daß man alles tun kann, was einem andern nicht schadet“. Andere Definitionen auf die Frage, was Freiheit sei, lauten: „Ein gutes Gewissen“ oder: „Die wahre Freiheit ist nichts anderes als Gerechtigkeit.“

Ausgehend von der Menschenwürde, die alle anderen Grundrechte legitimiert, nennt unser Grundgesetz fast nur Freiheitsrechte, so die allgemeine Handlungsfreiheit, das Recht auf Leben, die Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit, die Freiheit von Meinung und Presse. Daneben gibt es andere Freiheitsrechte, die nicht die Grenzen der staatlichen Gewalt markieren, sondern dem einzelnen jeweils seinen Anteil an öffentlicher Gewalt zusprechen, zusammen mit allen anderen Bürgern diesen Staat demokratisch zu legitimieren. Hier ist die politische Freiheit auf die Freiheit des praktischen Handelns konzentriert. Der Mensch kann mit seinesgleichen Anfänge setzen, die politische Welt zu gestalten. Der einzelne versteht sich als Mit-Ursache dieses Handelns in einem gemeinsamen Horizont von Sinn und Selbstverständnis, ohne daß die politische Freiheit sich verinnerlicht. Diese Askese, nämlich nur „formale“ Spielregeln für den Konsens und die Normenfindung zu setzen, nicht jedoch diese inhaltlich besetzen zu wollen, war immer eine unabdingbare Voraussetzung für den freiheitlichen Verfassungsstaat. In dem Maße, in dem der Staat sich zur sinnstiftenden Instanz erklärt, in dem eine Welt- und Seinserklärung nicht mehr als Sache der persönlichen, sondern staatlichen Kompetenz gilt, machen Ideologien eben dieser freiheitlichen Staatsform jene Freiheit streitig, die von anderer Art ist als die politische. Die Politik dringt in das Innen ein, wo sie ein neues Wertesystem aufkrotyriert, weil sie den Sinn der Weltgeschichte zu kennen glaubt. Die Anziehungs- und Verführungskraft dieser kollektiven Sinnggebung ist groß. Hans Buchheim schreibt hierzu: „So ist die Situation der europäischen Religionskriege wieder latent geworden; denn wo die Politik unter ideologischen Einfluß gerät, ist unversöhnliche Feindschaft zwischen den Fronten die notwendige Folge. Gelangt eine Ideologie zur Herrschaft, dann tritt zwar ‚Frieden‘ ein, aber mit der politischen wie mit der persönlichen Freiheit ist es aus“⁶⁾.

Emanzipation als oberstes Lernziel?

Wie eine freiheitliche Wertethik durch eine emanzipatorische verdrängt wird, ist an der Herausgabe neuer Rahmenrichtlinien und Lehrpläne für unsere öffentlichen Schulen abzulesen.

Emanzipation ist im curricularen Verfahren dieser neuen Pädagogik der oberste Wert. So betonen zum Beispiel die Richtlinien des Düsseldorfer Kultusministeriums, daß „für den Politik-Unterricht der Sekundarstufe aus den Freiheitsrechten des Grundgesetzes ein kritisch-emanzipatorisches Verhalten als leitendes Prinzip abgeleitet“ worden ist⁷). Das gilt im erweiterten Sinne für das gesamte Schulprogramm, wie es etwa in Hessen oder Nordrhein-Westfalen durchgesetzt werden soll: Emanzipation als Ziel von politischem Lernen heißt, die jungen Menschen in die Lage versetzen, „die vorgegebenen gesellschaftlichen Normen anzuerkennen oder abzulehnen und sich gegebenenfalls für andere zu entscheiden“⁸). Der Tatbestand der Überforderung von Schule und Schüler liegt auf der Hand; eine „Selbstbestimmungs-Hochstapelei“ (H. Lübke) wird sichtbar, die den jungen Staatsbürger nicht zur Identifikation mit der politischen Freiheitsverfassung unserer Gesellschaft führt, sondern ihn zum scheinbar sozial-wissenschaftlich aufgeklärten „Partisanen der Emanzipation“ (G. C. Behrman) macht, der sich in ihr listenreich behauptet.

Emanzipation hat als Begriff, wo immer er zum obersten Lernziel gesetzt wird, etwas Schwebendes. In den Ton der Empörung mischt sich die Qualität eines Versprechens. Es gilt für die Emanzipation, was Theodor W. Adorno von der Philosophie sagt; sie „ließe, wenn irgend, sich definieren als Anstrengung, zu sagen, wovon man nicht sprechen kann“⁹). Der aus der Rechtssphäre stammende Begriff hat die Forderungen der Mündigkeit „verinnerlicht“. Emanzipation bedeutete im ursprünglichen Sinn eine ganz bestimmte, konkrete Freiheit von etwas, bezogen auf einen Zustand der Unfreiheit. Der Umschlag ist erfolgt, wenn es nunmehr um die innere Verfassung und Freiheit von Personen, Gruppen und Institutionen geht, um die Zurückweisung von moralischer oder geistig-politischer Bevormundung. Aus der ursprünglichen Abgrenzung zweier Rechtszustände ist jetzt ein Ideal entstanden, das den Weg (der Geschichte) bezeichnet. Der Begriff wird zum Prozeß, dessen Ende nicht abzusehen ist, wobei auch die Grenzen zwischen Mündigen und Unmündigen fließend geworden sind¹⁰). Der Emanzipationsbegriff verliert sofort seine Vagheit, wenn er programmatisch als „sozialistische Alternative“ auftritt und verstanden wird „als politische und soziale Selbstbefreiung des lernenden Menschen, um diesen zu befähigen, sich von den bürgerlichen Lebens- und Herrschaftsformen kühn und endgültig zu distanzieren und neue, seinen Bedürfnissen entsprechende gesellschaftliche Muster zu erproben“¹¹). Daß Emanzipation kein pädagogischer Grundbegriff ist, „sondern die sozialwissenschaftlich fundierte Theorie des politischen Kampfes“, wird offen zugegeben¹²).

Die geistigen Anleihen nimmt der Emanzipationsbegriff aus der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule. Sie hat ihm das maßgeschneiderte Korsett verpaßt.

Habermas als dem jüngsten Vertreter dieser Schule ist es gelungen, sein höchst spekulatives Denken von der Gesellschaft, das die Ohnmacht des einzelnen aufdeckt und aus der „Legitimationskrise“ die Moral der Systemüberwindung ableitet, zur tonangebenden Theorie in den Pädagogik- und Soziologieseminaren werden zu lassen. Habermas sieht die Systeme des Spätkapitalismus unter einen Rechtfertigungszwang gestellt, seien sie doch immer weniger in der Lage, ihre Normen und ihr So-und-nicht-anders-Sein vor sich selbst und vor den von ihnen Beherrschten zu legitimieren. Der Konsens über das, was gültig ist, sei geschwunden. Er müsse „im herrschaftsfreien Diskurs“ neu gefunden werden¹³). Daraus ergibt sich, daß es heute keine Normen, Werte und Institutionen gibt, die ungefragt angenommen werden können. Nietzsches „Umsturz aller Werte“ feiert fröhliche Urständ, hier aufs Politische ausgedehnt.

Die Entlarvung ethischer Gesetze als gesellschaftlicher Setzungen, die vor allem den Interessen der Mächtigen dienen, ist nichts Neues. Die griechischen Sophisten waren die ersten, die sich von den Gesetzen emanzipierten, indem sie auf deren angebliche Willkürlichkeit verwiesen, aber sich desto mehr in die eigene Subjektivität verstrickten. Die gesellschaftlichen Folgen waren damals katastrophal. Die Macht entartete zur Barbarei, das Recht wurde unter die Interessen gebeugt, die Demokratie ging zu Ende. Erst die platonische Philosophie unternahm wieder den Versuch, die Objektivität der Normen und des Erkennens neu zu begründen. Habermas erscheint in solchem Licht als Sophist, wenn er den spätkapitalistischen Systemen, die angeblich ihre Herrschaft nur mit Hilfe der verschleiern den Ideologien aufrechterhalten können, jegliche Legitimation abspricht. Sophist ist er, „weil er die Objektivität des Erkennens an das Interesse rückkoppelt. Er ist es, weil er die Wahrheit der Aussagen an Lust und Nutzen mißt. Er ist es, weil er die Freiheit aus dem Bannkreis des Vernunftgesetzes entläßt“¹⁴).

Die Befreiung aus den Zwängen bedeutet alles: Emanzipation. Unter dem Totalitätsanspruch des emanzipatorischen Interesses ist schon die Möglichkeit von Freiheit, hier und jetzt, ausgeschaltet.

„Den Kindern wie den Lehrern“, schreibt Hartmut von Hentig, „muß die Zumutung der Freiheit gemacht werden“¹⁵). Aber wie soll das geschehen, wenn das Wort „Freiheit“ in den Lehrplänen ausradiert ist? Emanzipation mag, im recht verstandenen Sinn einer Mündigwerdung, ein legitimes Erziehungsziel sein. Wird der Begriff jedoch seines Maßes an Vernunft und Wahrheit beraubt, zeigt er als Resultat die „wilde, gesetzlose Freiheit“ (Kant). Der pädagogische Bezug wird politisiert und zur revolutionären Praxis umfunktioniert. Was unter dem Zeichen der „Befreiung“ angetreten ist, etabliert sich als psychische Gewalttätigkeit gegen das höchst zer-

brechliche Quantum an Freiheiten, das uns zusteht. Die Jugend wird nicht nur zu einer hybriden Verschätzung der Realitäten verführt, sondern ihr elementares, pubertäres Freiheitsverlangen wird verdinglicht für die Mobilmachung gegen die Gesellschaft und ihre Normen. Es habe, so meint Helmut Schoeck, immer Personen gegeben, denen es eine Befriedigung verschafft, Kinder und Jugendliche zum Brechen irgendwelcher Werte und Normen zu verleiten. Die Lust am Verführen sei ja nicht nur auf das Gebiet der Sexualität begrenzt¹⁶).

Es ist bezeichnend für die Emanzipationstheorie, daß sie ihren Ausgangspunkt vom Schlechten und Negativen nimmt, von der „Kritik“ des Ganzen. Adorno hat ein Hegel-Wort umgekehrt, wenn er schreibt, daß das „Ganze das Unwahre“ sei. Womit denn auch alle Sorge um politische Details und vorhandene Freiheitsgüter aufgehoben ist. Nach Adornos und Horkheimers Auffassung läßt sich das Schlechte bezeichnen, nicht hingegen das Gute. Die Welt liegt im Argen. Erst die „Negation der Negation“ (Herbert Marcuse) bringt das ganz Andere hervor. Horkheimer weist auf das jüdische Bilderverbot hin, Gott darzustellen, und dies bedeute, daß eine Bestimmung des Absoluten unmöglich sei. „Das Gute artikuliert sich gewissermaßen nur im Widerstand gegen den Lauf der Welt, kann nur als der Versuch, das Negative zu erkennen und zu bekämpfen, definiert werden“¹⁷).

Die pädagogischen Konsequenzen gibt Adorno zu erkennen. Es sei zunächst einmal das Bewußtsein dafür zu wecken, daß „die Menschen immerzu betrogen werden, denn der Mechanismus der Unmündigkeit heute ist das zum Planetarischen erhobene mundus vult decipi, daß die Welt betrogen sein will“. So empfiehlt er eine „Erziehung des Madigmachens“, daß dem jungen Menschen die Verhältnisse, in denen wir leben, „madig“ gemacht werden¹⁸).

Was kann aus dieser Erziehung Gutes hervorgehen? Das Böse promoviert zum Weltgeist und wird die solchermaßen Aufgeklärten und restlos Emanzipierten in die Barbarei steuern. Es wird der Typus eines jungen, arroganten Herrn aus dieser Schule hervorgehen, der alle Normen und Herrschaftsverhältnisse aus der blasierten Lehnstuhl-Attitüde „hinterfragt“ und nicht mehr fähig ist, Gutes anzunehmen oder Wirkliches zu erkennen, wann immer es sich zeigt. Die Gefühlsdisposition des Ekels wird die vorherrschende sein¹⁹. Von der eigenen und fremden Freiheit, vom Vertrauen in die Erfahrung, von der Geduld mit sich selbst, von Schuldgefühl, Versagen oder Verdienst, von Selbsterkenntnis, von der Liebe zu Werten, von dem ausweglosen Verstricktsein in Widersprüche, vom Menschen in seiner Angst und Freude ist in den Lehrplänen, die Emanzipation zum Freiheitsersatz gemacht haben, keine Rede mehr.

Kultur der Freiheit oder Kult der Emanzipation?

Wie können wir den Wert der Freiheit rehabilitieren? Emanzipation verneint das Bestehende und damit auch die bestehenden, konkreten Freiheitsräume und -rechte; Freiheit wird durch sie diffamiert und negatorisch verengt. Der geistige Zentralbegriff unserer Lebensordnung, nämlich die

verantwortliche Freiheit, darf nicht länger den Laufpaß erhalten. Das Herz der freiheitlichen Philosophie ist der Satz von der unantastbaren Würde des Einzelmenschen. Ohne Verweis auf seine Herkunft ist dieser zentrale Satz der Menschenrechte schwerlich zu begründen. In diesem Sinn ist das Christentum, wie Hegel es zutreffend beschreibt, die Religion der Freiheit. Im Freiheitsakt geht es um Unverfügbares, das nach Ziel und Weise davon abhängt, „was einer für ein Mensch sei“ (Aristoteles). Die Bindung jeglicher Freiheit ist deshalb vorgegeben durch die von der Vernunft auferlegte Verantwortung mir selbst und den anderen gegenüber. Das ist nicht nur aus einem christlichen Freiheitsverständnis gesprochen, sondern ebenso die Grundlage jener freiheitlichen Verantwortungsethik, die Immanuel Kant so eindrucksvoll dargestellt hat und die über die Aufklärungsphilosophie unser Freiheitsbild bis zum heutigen Tag prägt. Emanzipation ist auf diesem geistesgeschichtlichen Hintergrund ein völlig unzureichender Begriff, verengt auf eine prozeßhafte Strategie der Befreiung „von“ etwas auf ein Wozu hin, das keinen verpflichtenden Charakter mehr hat.

Wenn es richtig ist, daß die Schule eine entscheidende Institution zur Vermittlung gesellschaftlicher Normen ist, dann können wir eine freiheitsfeindliche Erziehung nicht zulassen. Freiheit als Grundentscheidung unserer Verfassung muß das erste Wertziel unserer Bildung bleiben. In jeder Gesellschaft ist das Potential an Sinn, das in sittlichen Entscheidungen zu festen Lebensregeln gerinnt, nicht unausschöpflich. Die freiheitlichen Werte dürfen schon aus diesem Grund nicht länger „madig“ gemacht werden. Die Unfähigkeit, Freiheit zu ertragen, führt die emanzipatorischen Bilderstürmer in eine Nicht-Kultur: „Es ist, als wären sie nicht auf der Welt; für sie sind die Freiheiten wertlos.“ Die Empfindung für Freiheit verschwindet, „zusammen mit dem Werk der Schöpfung, in die Sinnlosigkeit“⁽²⁰⁾. Wenn die Schule nicht mehr der Ort ist, wo die Kultur der Freiheit erworben wird, wo das Verständnis für die Bedingungen des Menschseins und der menschlichen Werte genährt wird, dann wird sie zur Anti-Institution. Es darf mit den Freiheitsgrundsätzen nicht dahin kommen, wie in dem schwedischen Modell der Wohlfahrtsdiktatur freimütig bekannt wird, wenn Maj Bossom-Nordboe, eine frühere Schulpolitikerin, mitteilt: „Unsere Schule muß Menschen hervorbringen, die veränderbar sind, denn anderenfalls wären sie nicht glücklich . . . Auf die Freiheit legen wir keinen Nachdruck. Vielmehr sprechen wir von der Freiheit, die Freiheit aufzubauen . . .“⁽²¹⁾.

Ein neues Freiheitsdenken muß sich entfalten, ein Denken, das sich nicht auf neuzeitliche Autonomie- und Befreiungsvorstellungen einengen läßt, sondern sich den Sinn für die anthropologischen Realitäten erhält und der Übersteigerung der Freiheitsidee das Maß der Vernunft und des Rechtes anlegt.

Die Idee der „Befreiung“ mit ihrer Dynamik hat dem Freiheitsbegriff neue und nicht mehr auszuklammernde Dimensionen hinzugefügt, aber auch

sie können nicht das von Luther benannte Pradox überspringen, ein Christenmensch sei „ein freier Herr über all Ding und niemand untertan“ und zugleich „ein dienstbarer Knecht aller Ding und jedermann untertan“. Die Widersprüche, in die sich der Mensch in seinem Freiheitsverlangen immer wieder verstrickt, bedürfen nicht notwendigerweise der theologischen Einsicht, sondern sie sind schon aus anthropologischen Vernunftgründen einsichtig. Der Mensch ist ein unauslotbares Geheimnis. Ob es gelingt, Freiheit neu zu denken, ist nicht zuletzt die Frage nach diesem Unverfügbaren, worin sich Freiheit begrenzt und gleichzeitig gebunden sieht. Schrankenlose Emanzipiertheit und absolute Mündigkeit dulden diesen Transzendenzbezug nicht, sondern holen ihn in die totale Diesseitigkeit herein. „Gerade in dieser ‚metaphysischen‘ Übersteigerung wirkt Emanzipation heute kulturprägend, und zwar nicht oberflächlich als eine Modeerscheinung, sondern als geschichtliche Tiefenströmung“, hieß es kürzlich in einem Kommentar der Herderkorrespondenz²²). Der moderne Mensch träumt sich in eine phantastische, nicht wirkliche Freiheit hinein, daß alles möglich sei, alles geleistet werden könne. Das Unabänderliche, der wirkliche Mensch, die Grenze wird nicht gesehen. Folglich erscheinen alle Normen in die Beliebigkeit des Menschen gestellt, jederzeit aufheb- und veränderbar.

Martin Buber hat einmal von der unüberschreitbaren Grenze gesprochen, die gezogen werden muß zwischen einer „Welt, die daran geglaubt hat, daß es eine dem Menschen übergeordnete Wahrheit gibt, und einem Zeitalter, das eben daran nicht mehr glaubt – nicht mehr glauben will oder nicht mehr glauben kann“. Fragen wir aber nun, so fährt Buber fort, wie denn in dieser Situation Erziehung möglich sei, so werde etwas Negatives sogleich offenbar. Es habe gar keinen Sinn, mit Argumenten irgendwelcher Art beweisen zu wollen, daß es die geleugnete Unbedingtheit der Normen dennoch gibt. Das hieße ja annehmen, die Leugnung entstamme der Reflexion, gegen die man Gründe und neue Materialien vorbringen könne. In Wirklichkeit entstammt sie aber der Beschaffenheit eines herrschenden Menschentypus des Zeitalters. Wohl dürften wir in dieser Beschaffenheit eine Erkrankung des Menschengeschlechts erblicken, aber es sei ein müßiges Beginnen, einer Menschheit, die ewigkeitsblind geworden ist, zuzurufen: Seht da, die ewigen Werte!

Welchen Weg sollen wir denn gehen in diesem Dilemma, daß es auch weiterhin Menschen in unserem Land gibt, die an der Unbedingtheit der Normen festhalten, während andere diese Grenzen nicht anerkennen? Martin Buber antwortet darauf: „Man muß damit beginnen, sie auf den Bezirk hinzuweisen, in dem sie selber von Zeit zu Zeit, in Stunden, wo einer ganz allein mit sich ist, die Erkrankung in jähen Schmerzen verspüren: auf das Verhältnis des einzelnen zu seinem eigenen Selbst. Um in eine persönliche Beziehung zum Absoluten eintreten zu können, muß man erst wieder eine Person sein; man muß das reale persönliche Selbst aus dem feurigen Rachen des alle Selbstheit verschlingenden Kollektivismus retten. Das Verlangen danach birgt sich in dem Schmerz des einzelnen um das verstörte Verhältnis zu seinem Selbst; er betäubt den Schmerz mit einem feinen Gift

immer neu und hält so auch das Verlangen nieder. Den Schmerz wachzuhalten, das Verlangen zu erwecken ist die erste Aufgabe eines jeden, den die Verdunkelung der Ewigkeit leiden macht . . .⁽²³⁾. Buber ist sicher beizupflichten, daß heute die Organe für Transzendenz verkümmert sind, aber absterben können sie nicht. Anzuknüpfen ist bei den Fragen nach der Freiheit und nach dem Sinn.

Das Unverfügbare kommt heute über die Sinnfrage zur Geltung. Was ist der Mensch? Wozu Freiheit?

In dem Bemühen, Freiheit neu zu denken, ist der anthropologische Bezug wiederherzustellen. Die Chancen dafür nehmen zu, wenn der ideologische, blinde Fortschrittsglaube fraglich wird.

Max Horkheimer gibt ein Beispiel. Er hatte lange die feste Überzeugung, die im Gang der Geschichte einzig wahre und fortschrittliche Partei ergriffen zu haben, die Partei für den mündigen, kritischen, autonomen Menschen, den natürlichen und diesseitigen Zarathustra-Menschen. Mit zunehmendem Alter bis zu seinem Tod ist diese emanzipatorische Gewißheit immer stärker der bedrängenden Frage gewichen, wie ungeheuer hoch der Preis ist, der für Fortschritte in Richtung auf Emanzipation, Entmythologisierung und Abbau der Religion bezahlt werden muß. „Ich trauere dem Aberglauben vom Jenseits nach, weil die Gesellschaft, die ohne ihn auskommt, mit jedem Schritt, mit dem sie dem Paradies auf Erden näherrückt, von dem Traum sich entfernt, der die Erde erträglich macht“⁽²⁴⁾.

Horkheimer findet aus seinem Pessimismus und aus der systematischen Begrenzung seines Denkens keinen Ausweg. Aber er läßt etwas von dem Horror vor den schrecklichen Vereinfachern spüren, die inzwischen ans emanzipatorische Werk gegangen sind, „alle Aufgaben aufzulösen und alle Fragen antworten zu wollen“, was Immanuel Kant einmal „eine unverschämte Großsprecherei und einen so ausschweifenden Eigendünkel“ genannt hat, „daß man dadurch sich sofort um alles Zutrauen bringen müßte“⁽²⁵⁾. Horkheimer: „In dem Menschen liegt etwas, das mit Religion zusammenhängt. Es ist eine Sehnsucht nach dem, daß die Welt und das Grauen in der Welt nicht das absolut Letzte und Entscheidende in dieser Realität sein sollen.“ Wissenschaft, so meint Horkheimer, heißt nichts anderes als herauszufinden, daß ich an der richtigen Stelle in Raum und Zeit das Richtige erwarte. Wahrheit sei etwas ganz anderes: „Wir können nur sagen, daß diese Welt nicht die letzte Wahrheit ist“⁽²⁶⁾.

Wozu Horkheimer in diesem Zusammenhang? Im „Menschenbild“ der Emanzipation kommt das Unverfügbare nicht vor. Der Mensch hat aufgehört, sich selbst in ein Höheres zu wandeln, will er doch nichts mehr als sich selbst. Er hat aufgehört, den Begriff der unsterblichen Seele auch nur noch zu denken, wie er aufgehört hat, Freiheit zu denken. Wenn der Mensch an sich gut (emanzipiert) ist, wenn das Böse nur in den Verhältnissen liegt und ihren Fehlformen, wozu dann Freiheit? Das Emanzipationsethos hat die Wirklichkeit des Menschen zu kurz bemessen und ihn gleichzeitig überfordert, was ihn entmutigt. „Unbedingte Tätigkeit, von welcher

Art sie sei, macht zuletzt bankrott“ (Goethe).

Freiheit ist ein Habitus, der gelernt und erworben sein will. Sie wird erst lebendig durch eigene Übung, durch eigene Bildung und Entscheidung. Der einzelne lebt viel bequemer, wenn es keine Freiheit gibt. Ist ihm doch alle Verantwortung genommen, sich so oder anders zu entscheiden. Bequemer ist es immer, die Wirklichkeiten nicht so zu sehen, wie sie sind, weil ich mich dann nicht jedesmal neu einrichten und orientieren muß. Das gilt in hohem Maße von der Wirklichkeit der Freiheit, zu der ich bereit sein muß, sie zu ergreifen und auf mich zu nehmen. Emanzipation kann auch als Fluchtweg gedeutet werden, sich vor der Freiheit, die höchste Sachgerechtigkeit und strenge Treue zur Wirklichkeit verlangt, auf die bequemen Formeln zurückzuziehen.

Das Freisein ist eine Tatsache, persönlich, aber in diesem Land heute auch politisch; daran läßt sich nicht rütteln. Wer das Gegenteil behauptet, ist ein Scharlatan. Oder er hat nicht das im Sinn, was er vorgibt und sagt. Freiheit, nicht Emanzipation ist der Grundwert.

Eingangs zitierten wir Adalbert Stifter vom Jahre 1847²⁷). Verwirrung muß es damals schon gegeben haben auch ohne die übereifrigen Emanzipationshelfer, und zum Trost derer, die sich partout nicht emanzipieren lassen wollen, sei der zweite und längere Teil dieses grundsoliden Zitats abschließend angeführt: „Viele meinten, weil wir unter der vorigen Regierung nicht frei waren, so gelte jetzt alles nicht mehr, was früher gegolten hat; andere meinten, die Freiheit bestehe darin, daß man alles tun dürfe, was man nur wolle, . . . und daß, wenn früher Ausgelassenheit, Trunkenheit, Geschrei, Verwegenheit und dergleichen als schlecht und verachtungswürdig betrachtet wurde, dies jetzt nicht mehr der Fall sei, und daß der, der recht lärmte und sich ungebärdig stellt, der Allerfreieste sei. Wieder andere glauben, jetzt dürfe man gar keine Begierde mehr unterdrücken; denn sonst sei man ja gar nicht frei, und manche, die sich gar keinen Begriff machen konnten, meinten zuletzt, die Freiheit sei etwas, was uns alle überhaupt glücklich mache, und jetzt sei es gut, man brauche sich nicht weiter umzuschauen. Daher meinten sie, wenn einer keine Arbeit habe, sei ein anderer schuldig, sie ihm zu geben, und wenn keine vorhanden sei, so müsse er ihm den Unterhalt auch ohne Arbeit geben. Ja, viele sagten, die Besitzer hätten nun lange genug besessen, und da müßten jetzt die anderen wohlhabend werden, die es bisher nicht waren. Mehrere glaubten endlich sogar, daß die Freiheit völlige Gleichheit sei, daß keiner dem anderen mehr Achtung schuldig sei, daß Tugend, Bildung und Vernunft den einen Menschen nicht besser mache als den anderen, der sie nicht hat, ja die Verständigeren und Gebildeteren der Freiheit gerade schädlich seien, weil sie den beliebigen und außerordentlichen Forderungen der anderen entgegentraten. So meinten die Leute.“

Anmerkungen

- ¹⁾ Jeanne Hersch, Die Unfähigkeit, Freiheit zu ertragen, Zürich 1974, S. 21.
- ²⁾ Das., S. 23.
- ³⁾ Der Große Duden, Bd. 7, Etymologie, Mannheim 1963, S. 184.
- ⁴⁾ Vgl. Max Müller im Artikel „Freiheit“. in: Sacramentum Mundi, Bd. 2, Freiburg 1968, S. 87.
- ⁵⁾ Das., S. 79.
- ⁶⁾ Hans Buchheim, Wider freiheitsfeindliche Ideologien, in: Die politische Meinung, 1972, Heft 144, S. 19.
- ⁷⁾ Richtlinien für den Politik-Unterricht, hrsg. vom Kultusminister des Landes Nordrhein-Westfalen, 2. Auflage, Düsseldorf 1974, S. 6.
- ⁸⁾ Richtlinien a. a. O., 1. Auflage, Düsseldorf 1973, S. 27. In der zweiten, revidierten Auflage der Richtlinien ist diese Definition, die den schulischen Emanzipationsbegriff in „Reinkultur“ zeigt, abgeschwächt worden, ohne von der grundsätzlichen Infragestellung aller Normen abzurücken.
- ⁹⁾ Theodor W. Adorno, Drei Studien zu Hegel, Frankfurt 1969, S. 119.
- ¹⁰⁾ Vgl. Robert Spaemann, Autonomie, Mündigkeit, Emanzipation, in: S. Oppolzer (Hrsg.), Erziehungswissenschaft zwischen Herkunft und Zukunft der Gesellschaft, Wuppertal 1971.
- ¹¹⁾ Hans-Jochen Gamm, Kritische Schule. Eine Streitschrift für die Emanzipation von Lehrern und Schülern, München 1970, S. 12.
- ¹²⁾ Zit. aus Helmut Kasper, Pädagogik, Emanzipation und Politik, in: Die neue Ordnung, 2/1974, S. 84.
- ¹³⁾ Vgl. Jürgen Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt 1973.
- ¹⁴⁾ Wilhelm Schwarz, Emanzipation als Bildungsziel? Eine Streitschrift wider die Unvernunft in der Pädagogik, Bonn 1974, S. 72.
- ¹⁵⁾ Hartmut von Hentig, Cuernavaca oder: Alternativen zur Schule?, Stuttgart 1971, S. 115.
- ¹⁶⁾ Helmut Schoeck, Das Geschäft mit dem Pessimismus, Herderbücherei Freiburg 1975, S. 95.
- ¹⁷⁾ Vgl. Horkheimer/Adorno, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt 1969.
- ¹⁸⁾ Theodor W. Adorno, Erziehung zur Mündigkeit, Frankfurt 1970, S. 154.
- ¹⁹⁾ Vgl. Wolfgang Brezinka, Die Pädagogik der Neuen Linken, Stuttgart 1972, S. 33.
- ²⁰⁾ Hersch, a. a. O., S. 23.
- ²¹⁾ Zit. nach Helmut Schelsky, Die Arbeit tun die anderen, Opladen 1975, S. 273.
- ²²⁾ David Seeber, Emanzipation wohin?, in: Herderkorrespondenz, Freiburg 9/1975, S. 425.
- ²³⁾ Martin Buber, Reden über Erziehung, Heidelberg 1969, S. 62 ff.
- ²⁴⁾ Max Horkheimer, Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung, Werner Brede (Hrsg.), Frankfurt 1974, S. 162.
- ²⁵⁾ Zit. nach Ralf Dahrendorf, Gesellschaft und Freiheit, München 1963, S. 363.
- ²⁶⁾ Horkheimer, a. a. O., S. 186.
- ²⁷⁾ Adalbert Stifter, Der Wiener Bote, 1847.

Zur Person des Verfassers

Dr. phil. Hermann Boventer, Leiter der Thomas-Morus-Akademie Bensberg, derzeit Vorsitzender der Gesellschaft Katholischer Publizisten.