

spräch befindlichen Termini „Volksbücherei“ und „Öffentliche Bücherei“, die das Gutachten ebenfalls, wenn wir es wörtlich nehmen, nur den kommunalen Einrichtungen zugesteht³⁷. Es ist eigentlich merkwürdig, daß man sich so sehr sträubt, die Institutionen, hüben wie drüben, beim Namen zu nennen und von einer „kommunalen“ und „kirchlichen“ Volksbildungsarbeit zu sprechen. Die kirchlichen Büchereien wären zu einer solchen terminologischen Abgrenzung aufrichtig bereit³⁸, zumal darin ja gerade die „Bindung“ ihrer Arbeit an ihren Auftrag zum Ausdruck käme.

Es ist bedauerlich, daß keine Gelegenheit gegeben war, diese Bedenken gegen das Gutachten des Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen rechtzeitig vor seinem Erscheinen zu äußern. Ein Gutachten, das mit ein wenig mehr Verständnis auch für die Arbeit der kirchlichen Erwachsenenbildungseinrichtungen zu Formulierungen gekommen wäre, die allseits angenommen werden können, hätte der Sache und auch der Befriedigung des zwischen den Gruppen zu führenden Gesprächs besser gedient. Es ist jedenfalls, soll die Kluft nicht noch weiter vertieft werden, dringend erforderlich, daß die inzwischen einseitig zwischen den Vertretern der „freien“ Erwachsenenbildung und der Konferenz der Kultusminister in Ulm geführten Verhandlungen endlich den Charakter erhalten, den Walter Dirks, selbst Sprecher auf diesen Verhandlungen, so eindringlich beschworen hat: als ein sachliches, von allen Beteiligten geführtes Gespräch und nicht als eine einseitige Abmachung jener Einrichtungen mit den Vertretern des Volkes, denen das Gutachten freilich merkwürdigerweise „ein primäres Interesse“ zusprechen möchte³⁹.

Die Realisierung der Freiheit

JOHANNES BINKOWSKI

Die Auseinandersetzung zwischen Ost und West ist zum Kennzeichen unserer Zeit geworden. Sie greift deshalb so tief, erschüttert und beunruhigt die Menschen, weil es ein Ringen von geschichtsentscheidenden Folgen ist. Es geht in diesem Kampf nicht allein um die Herrschaft über die Welt, sondern vor allem um die Möglichkeit, in Freiheit als Mensch zu leben. Der Bolschewismus sucht durch neue Methoden den Menschen in seinem Wesen zu ändern, ihm seine Freiheit zu nehmen, um ihn schließlich total zu vergesell-

³⁷ Gutachten 56 Anmerkung; selbstverständlich sind auch gelegentlich vorgetragene Monopolansprüche konfessioneller Einrichtungen abzulehnen.

³⁸ Dabei wäre allerdings zu beachten, daß der Deutsche Volkshochschulverband nicht auf kommunaler Basis errichtet ist.

³⁹ Gutachten 40.

schaften. Der „Kampf um die Seele“ ist in ein Stadium eingetreten, in dem der einzelne im Ernstfall kaum noch die Möglichkeit hat, sich gegen eine gewaltsame Änderung seines Bewußtseins zu wehren. Er kann auch gegen seinen Willen zum Mitläufer einer bestimmten Ideologie werden.

Weil in diesem weltweiten Ringen der Mensch in Gefahr ist, tut es doppelt not, sich auf jene Werte zu besinnen, die zu seinem Wesen gehören. Es genügt nun freilich nicht, nur eifersüchtig darüber zu wachen, daß etwa die Freiheit nicht erkennbar eingeschränkt werde. Das moderne Phänomen der industriellen Gesellschaft zwingt uns vielmehr, unsere Situation neu zu durchdenken. Wir können nicht mehr das Überkommene unbekümmert weitergeben, wir müssen vielmehr unsere Vorstellungen mit der heutigen Welt in Einklang bringen, ohne uns durch den gebannten Blick auf die bolschewistische Ideologie in unserer Selbsterkenntnis beeinflussen zu lassen.

Nun wird heute über Freiheit unablässig diskutiert, geschrieben und gesprochen. Man fürchtet, daß der Wille zum Wagnis und zur Freiheit nachlasse, und fordert, daß der persönliche Freiheitswille uneingeschränkt erhalten bleibe. Denn wenn der Mensch nicht mehr ganz persönlich das Bedürfnis nach Freiheit habe, sei es um die Freiheit überhaupt schlecht bestellt. An der Wahrheit dieser These ist nicht zu zweifeln. Die personale Freiheit ist Kernstück der Freiheit schlechthin. Wo aber hat sie sich im Konkreten zu bewähren? Im Staat? Ihm wird vielfach nur die Aufgabe zuerkannt, die Freiheit zu schützen. In der Gesellschaft? Auch hier gilt ähnliches. Im Beruf? In der Freizeit? Im persönlichen Leben? Es scheint notwendig, sich darüber Gedanken zu machen, ob Freiheit noch einen greifbaren Ort findet, um sich in der Betätigung zu manifestieren, oder ob sie „nur in dem Reich der Träume“ ist (Schiller), d. h. sich in den luftleeren Raum reiner Geistigkeit zurückgezogen hat.

Zentrum der Freiheit ist ihre personale Realisierung. Denn alles menschliche Sein und jede menschliche Betätigung gründet in dem Personsein des Menschen. Eine Analyse der personalen Freiheit läßt deutlich erkennen, daß Freiheit keine theoretische oder gar ideologisierte Größe ist, daß sie vielmehr nur im Vollzug Realität gewinnt. Sie ist mehr als bloße Möglichkeit.

Die Philosophie unterscheidet die Seins- und die Entscheidungsfreiheit¹. Mit Seinsfreiheit ist jene Freiheit gemeint, die teilnimmt an der persönlichen Individualität. Sie ist die Freiheit des Spielraumes, der Souveränität, die es dem Menschen ermöglicht, in voller Seinsüberlegenheit der Existenz über die zufälligen Existenzmittel, sowohl über diese als auch jene zu verfügen. Sie ist weitgehend erwerbbar und kann durch sittlich wertvolles Verhalten gesteigert werden.

Anders die Entscheidungsfreiheit. Sie stellt den Menschen vor ein Entweder-Oder. Der einzelne ist zur Entscheidung gezwungen. Wohl kann er

¹ H. E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*; Stuttgart 1957, 370 ff.

wählen; aber er muß auch wählen, es ist ihm nicht freigestellt, einer Entscheidung ganz auszuweichen. Dies hängt damit zusammen, daß der Mensch in der Entscheidungsfreiheit nur die zwei Möglichkeiten besitzt, sich sachlich oder unsachlich zu verhalten. Sachlich ist eine Entscheidung dann, wenn sich der einzelne dem Objekt um dessen selbst willen zuwendet, wenn er in ihm also nicht sich selbst sucht, sondern das Objekt zu Wort kommen läßt.

Die Entscheidungsfreiheit ist nicht zu steigern, nur die Voraussetzungen, die zu einer sachlichen Entscheidung führen, sind durch ständige Übung zu festigen. Freiheit bedarf der dauernden Bewährung und des rechten Vollzuges. Insofern ist die Entscheidungsfreiheit, die dem Menschen um der Steigerung der Seinsfreiheit willen gegeben ist, ein typisch menschliches Phänomen. Der einzelne kann sich falsch, d. h. unsachlich, entscheiden und tut dies auch dann, wenn er sein Objekt nur als Mittel zur Selbstbestätigung nutzt und damit der Realisierung einer Entscheidung auszuweichen sucht. In beiden Fällen verfehlt er den Sinn seiner personalen Freiheit.

Nur durch getätigte Freiheit unterscheidet sich der Mensch von Pflanze und Tier. Er braucht nicht in seiner Umwelt aufzugehen, kann sich vielmehr mit Hilfe seiner freien Entscheidung über sie erheben. Das aber heißt, er ist anders als seine Umwelt, er tritt ihr als seinem Gesprächspartner gegenüber, er kann sich gegen sie behaupten, sich zur Wehr setzen. Läßt er alles so abrollen, wie es die Natur vorgezeichnet hat, bleibt ihm keine Möglichkeit der personalen Entfaltung; will er sich aber entfalten, dann braucht er das, was H. Freyer das Widerlager nennt², in dem das menschliche Leben gleichsam abgestützt ist. Erst diese gezeigte und verwirklichte Freiheit der Existenz erwirkt dem Menschen Herrschaft über sich, die Umwelt und den Mitmenschen. Der Mensch herrscht nur in dem Maß, in dem er sich in der Begegnung des „Gesprächs“ frei über die Notwendigkeit eines Naturablaufes erhebt.

Diese Überlegung macht deutlich, daß Freiheit der Realisierung bedarf. Überall dort, wo Freiheit bloße Möglichkeit zu oder gegen etwas ist und der verantwortlichen (weil sachlichen oder unsachlichen) Bewährung im Tätigsein ermangelt, ist sie nicht voll verwirklicht. Sie ist höchstens eine Vorstufe oder ein Schattenbild ihrer selbst.

Der erste und fundamentale Ort, an dem Freiheit realisiert werden kann, ist der politische Bereich. Der Mensch als ein Wesen, das auf Gemeinschaft angelegt ist, hat sich in Herrschaftsverbänden zu behaupten. Politik aber ist die Kunst, in diesen Verbänden eine gesellschaftliche Ordnung zu verwirklichen, d. h. als Freier oder Unfreier zu leben.

Die Griechen, die der Kunst der Politik besondere Aufmerksamkeit geschenkt haben, wußten, was politische Freiheit ist. Sie war ihnen im Gesetz begründet und garantiert, bestand nur unter der Voraussetzung des sachlichen Gesetzes. Im Gehorchen und Herrschen zugleich hatte sie sich zu be-

² H. Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1955, 159.

währen, war also gebundene und zu verantwortende Freiheit. Das änderte sich erst, als sich die Griechen immer mehr vom Stadtstaat und den Gesetzen lösteten. Sie suchten nun ihre Freiheit nur noch auf das Ich zu beziehen und alsbald folgerichtig gegen das Gesetz und damit gegen das Gemeinwohl durchzusetzen. Plato weist mehrmals darauf hin, daß der Wille, den Gesetzen nicht zu gehorchen, eine Entartung der politischen Möglichkeiten zur Folge hat. Freiheit wurde jetzt nicht mehr im Rahmen des Staates und der Gesetze gesehen, sondern als eine Äußerung des personalen Selbstandes und war unabhängig vom Gemeinwohl. Epiktet schließlich, der Freigelassene, predigt die „rein geistige“ Freiheit, weil nur im Bereich des rein Geistigen niemand mehr den Menschen knechten kann.

Was hier geschehen ist, hat sich mehr als einmal in der Geschichte wiederholt. Der Mensch flieht aus der politischen Wirklichkeit und sucht seine Freiheit in der reinen Geistigkeit der Philosophie zu retten. Der Staat kümmert ihn nicht, im Gegenteil, er erscheint ihm als Fessel, von der er sich freimachen muß. Seine Freiheit ist nicht mehr dem Gegen-Stand im Gespräch zugewandte Sachlichkeit und also verankert im Gemeinwohl, vielmehr ist sie nur auf das eigene Ich bezogen. Der Mensch ist zu einer Monade geworden, die für sich lebt und die sie umgebende Wirklichkeit soweit wie möglich abstreift.

Ein Blick in die deutsche Rechtsgeschichte zeigt eine ähnliche Entwicklung. Auch hier steht am Anfang eine Freiheit, die der Verantwortlichkeit der Herrschenden wie der Dienenden entstammt, sich als das „gemeine (gemeinsame) Wohl“ beider darstellt, am Ende aber eine Ideologisierung der Freiheit, die mit der politischen Realität wenig oder nichts gemein hat.

Es ist die ursprüngliche germanische Auffassung gewesen, daß Freiheit allein in Abhängigkeit von Recht und Gesetz verwirklicht werden kann. Herrschaft hat dem Recht zu dienen, nicht eigener Willkür. Nur dort aber, wo Recht und Gerechtigkeit „herrschen“, sind Frieden und Freiheit, die sprachlich aus derselben Wurzel stammen, gesichert³. Der Schutzherr bietet den Seinen Schutz und Schirm vor äußeren Feinden und sichert ihnen nach innen die Gerechtigkeit. Herrscherliche Macht allein freilich kann Frieden und Freiheit nicht sichern, sie bedarf dazu vor allem in Zeiten der Not der Unterstützung derer, die sich der Herrschaft unterwerfen. Insofern gehören schützende Herrschaft und Dienst, der dem Schutzherrn zugewandt ist, eng zusammen.

Wie aber ist dies möglich? „Schutz und Schirm“ werden getragen von „Rat und Hilfe“. Der Schutzherr erwartet von seinen Schutzbefohlenen verantwortlichen Rat, der sich in Hilfe umsetzt. Raten heißt, dem Recht dienen, das Recht empfehlen, ist also nicht beziehungslos, sondern gebunden an die

³ Zum Folgenden *H. Kämpf*, Über die Rat-losigkeit der Intellektuellen, Vortrag in Stuttgart; vgl. jetzt *H. Kämpf*, Herrschaft, Macht und Freiheit — Über Bauelemente unserer staatlichen Tradition, in: „*Schicksalsfragen der Gegenwart*“, Band II, Tübingen 1959.

Sache. Daraus folgt von selbst die Pflicht, nach Kräften dazu beizutragen, dem Recht zum Sieg zu verhelfen. Der Rat, den die den Schutzherrn Umstehenden (die Umstände) erteilen, bleibt deshalb nicht im Unverbindlichen, sondern fordert die persönliche Bindung. Erst als der Herrscher keine „Umstände“ mehr machte, d. h. die Umstehenden nicht mehr um Rat fragte, war die alte, ursprüngliche Bezogenheit von Schutzherrn und Schutzbefohlenen gelöst. Der Herrscher wurde Herrschender auf Grund eigener Vollmacht und eigener Kraft, nicht wie bisher auf Grund des Rates und der Hilfe, die der Macht und der Gerechtigkeit beistehen, ja sie erst bilden bzw. ihren Vollzug ermöglichen, und die deshalb Schutz und Schirm gewähren.

Aus diesem kurzen Rückblick ergibt sich für die Freiheit etwas Ähnliches, wie wir es bei den Griechen gefunden haben: Politische Freiheit ist Freiheit *im*, nicht *vom* Staat. Sie gründet auf Mitverantwortung und Mitentscheidung und bleibt an das Recht gebunden. Außerhalb des Gemeinwohls ist der schutzbedürftige Mensch Freiwild. Schutz und Schirm aber führen nicht zur Sklaverei, im Gegenteil, sie bewähren sich gerade in der ratenden Hilfe der Freien. So wird für die politische Freiheit die Polarität von „Schutz und Schirm“, „Rat und Hilfe“ geradezu konstitutiv. Ziel der politischen Freiheit ist der Friede, der an Recht und Gerechtigkeit gebunden ist. Der Mensch sucht Geborgenheit im schützenden Hafen der politischen Gemeinschaft, in der er als Freier an der allgemeinen friedvollen Geborgenheit mit Rat und Hilfe mitwirken kann. So wird die Verpflichtung der politischen Freiheit erkennbar in dem verantwortlichen Raten und im persönlichen Tun, das dem Ratschlag folgt.

In dem Maß nun, in dem an die Stelle der Personengemeinschaft als Genossenschafts- und Herrschaftsverband die Institution „Staat“ tritt, ändert sich das Bild der politischen Freiheit. Der institutionalisierte Staat bedarf nicht mehr des Ratens, um das Recht zu finden; Recht und Gesetz sind jetzt schriftlich fixiert. Die politische Freiheit stützt sich nun auf verbrieft politische Rechte (Verfassung), wird unabhängig von Rat und Hilfe. Sie scheint mehr ein Zustand, ein sicherer oder unsicherer Besitz zu sein, statt im verantwortlichen Vollzug ständig neu gewagt zu werden. Freiheit droht „selbstverständlich“ zu werden, solange eine gerechte „Obrigkeit“ sie schützt.

Typisch hierfür ist etwa die Entwicklung der Steuern. Anfangs sollten sie, dem Wort entsprechend, der Not des Gemeinwohls „steuern“. In der Versammlung der „Freien“ oder der mit-ratenden Stände wurde die Höhe der Abgabe beschlossen, die sich nach der jeweiligen Not richtete. Als später das Volk zu zahlreich wurde, um zusammenzukommen, trat an seine Stelle das Parlament, dessen ursprüngliche Aufgabe ebenfalls darin bestand, Steuern zu bewilligen. Inzwischen aber vollzog sich mit der wachsenden Institutionalisierung des Staates eine immer größere Trennung von Rat und Hilfe. Der Fürst umgab sich mit Sachkennern, „Räten“, die ihm raten sollten, ohne aber persönliche Folgerungen aus ihrem Rat ziehen zu müssen. Die Hilfe wurde dem nichtgefragten Volk aufgebürdet.

Infolgedessen fühlte sich das Volk vom Herrscher und vom Staat überverteilt. Es konnte nicht mehr den Zusammenhang zwischen Hilfe und Gemeinwohl sehen, zumal es immer wieder erleben mußte, daß das Privatinteresse einer kleinen Gruppe zum Gemeinwohl proklamiert wurde. Deshalb blieb als einzige Möglichkeit politischer Freiheit etwa im Zeitalter des Absolutismus nicht die mitverantwortende Mitentscheidung *im* Staat, sondern die Freiheit *vom* bedrückenden Staat.

Mit dem Entstehen der modernen Demokratie hat sich der Umfang der politischen Freiheit wieder erweitert (Meinungsfreiheit, Pressefreiheit usw.). Die neu gewonnene bürgerliche Freiheit aber erscheint inhaltlich entleert und blutarm. Wie bei den Griechen hat sich der Bürger auf eine spiritua-listisch verstandene Freiheit zurückgezogen, die sich nicht mehr hier und jetzt zu bewähren braucht. Der Kulturbegriff, der ursprünglich selbstverständlich auch Recht und Politik umschloß, wurde auf das Ästhetische eingengt. Die Seele verströmte uferlos im unbegrenzten Raum. Das schien der Freiheit höchste Form zu sein.

Die Philosophie ist an dieser Ideologisierung des Freiheitsbegriffs nicht schuldlos. Kant, der das deutsche Geistesleben so nachhaltig beeinflußt hat, lehrt die Abkehr von Politik und Geschichte. In seinen „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ unterscheidet er die allgemeine Geschichte von der bloß empirisch ablaufenden Historie. Der Sinn der Geschichte liegt nach ihm nur im Großen, ist unabhängig von der Zufälligkeit des einzelnen⁴. Was bleibt dem Menschen, der angesichts dieser heillosen Ausweglosigkeit nicht verzweifeln will, anderes übrig, als sich vom Handeln, dem politischen Tun abzuwenden und sich der „Idee“ der Geschichte, als allgemeine Geschichte in weltbürgerlicher Absicht verstanden, zuzuwenden? Hier kann er eintauchen in den Sinn des Ganzen und leidet nicht unter der scheinbaren Sinnlosigkeit des konkreten politischen Geschehens. So wird die Wendung zur Geschichte und ihren ideologisch faßbaren „Gesetzen“ eine Flucht vor der Politik hinauf in die „ideellen“ Höhen des „Ganzen“.

Diese kantische Ideologie enthüllt das entstandene und legitimiert das weiter andauernde falsche Verhältnis von Politik und Geschichte. Abwertung der Politik zugunsten der Geschichte hat zur unausweichlichen Folge die Sinnentleerung der Freiheit. Denn wenn der Mensch nicht mehr in der konkreten politischen Situation, sondern in der Zeit und Raum überspannenden Geschichte den einzigen Ort sucht, wo politische Freiheit realisiert werden kann, bleibt er im Grund von dieser Realisierung ausgeschlossen. Er kann nur in den Weltgeist Hegelscher Provenienz flüchten. Es ist dann gleichgültig, ob die ganze Metaphysik in Geschichtsphilosophie umgewandelt wird und der Prozeß der Weltgeschichte zu einem Fortschritt von der Unfreiheit zur Freiheit wird, oder ob umgekehrt, wie Karl Marx verheißt, Politik darin

⁴ H. Arendt, *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart*, Frankfurt o. J., 107.

besteht, Geschichte zu machen und an die Stelle der bisherigen Machtordnung die klassenlose Gesellschaft als geschichtliches Fernziel zu setzen. In beiden Fällen bleibt dem Individuum nur übrig, Politik als einen Vorgang zu betrachten, der sich außerhalb des eigenen Lebensbereiches und damit außerhalb der persönlich mitgestalteten und erfahrenen politischen Freiheit abspielt.

Wir scheinen heute am Ende dieser Entwicklung angelangt zu sein. Die früher einmal sehr konkret erfahrene politische Freiheit, die in Rat und Hilfe persönlich tätig werden mußte, um Schutz und Schirm, Frieden in Gerechtigkeit zu erfahren, ist verdrängt von einer rein geistig verstandenen Freiheit. Die Grundrechte, die die Freiheit garantieren, sind zwar schriftlich fixiert und geltendes Recht. Allein diese Freiheit ist zu einer abstrakten Größe geworden, die im Unpersönlichen beheimatet ist. Politische Freiheit wird heute deshalb vielfach mißverstanden als Freiheit *vom* Staat, höchstens noch als das Recht zu bloßer Meinungsbildung und Meinungsaussprache, die oft jenseits der Sachlichkeit und damit des Verantwortbaren liegt. Der moderne Nonkonformismus hat zweifellos in dieser Gespaltenheit von nur noch privater Meinung (ehedem politisch rechts-bezogenem Rat) und Hilfe eine seiner Hauptursachen. Kaum einer sieht die Möglichkeit, seine politische Freiheit dort zu betätigen, wo sich die Politik verantwortlich abspielt. Der Mensch ist zum Zuschauer geworden.

Ist der Rückzug der Freiheit aus dem politischen Bereich verbunden mit einer Ausweitung der gesellschaftlichen Freiheit? Man könnte diese Hoffnung haben. Denn jede Umwandlung der Gesellschaft schafft die Möglichkeit, den bestehenden Freiheitsraum zu erweitern.

Die polare Spannung zwischen Individuum und Gesellschaft ist für die Entfaltung der Freiheit bestimmend. Der Mensch braucht die Gemeinschaft. Durch die gliedhafte Einordnung ins Ganze erfährt der einzelne jene Geborgenheit, die er isoliert nicht findet. Er wird mehr oder weniger unabhängig von dem zufälligen Auftreten der natürlichen Kräfte. Die Gesellschaft sorgt für ihn. Er hinwiederum erfüllt in Freiheit und eigener Kraft die ihm zufallenden Aufgaben für das Ganze. Das gleiche gilt für die Gruppe. Sie wird durch die andere funktionell ergänzt und trägt ihrerseits dazu bei, daß das Ganze gedeiht. In diesem „Gespräch“ gegenseitigen Gebens und Nehmens liegen die Chancen, aber auch die Gefahren der Freiheit. Es sei nur erinnert an die mit jeder Gesellung gegebenen Spannungen zwischen Freiheit und Unfreiheit, Freiheit und Gleichheit.

Gesellschaftliche Freiheit kann die Freiheit der Gruppe sein, zu der sich der einzelne rechnet. Die Gruppenteilhabe verhilft dem Individuum zu Sicherheit und Prestige und damit zu der Freiheit, sich um das Wesentliche zu kümmern. Sicherheit und Prestige, analog dem politischen Begriffspaar Schutz und Schirm, kann aber nur jene Gruppe verschaffen, die frei eingeordnet ist in die soziologische Gesamtstruktur. Zwar kann auch eine Klasse

der Unfreien dem einzelnen Ansehen und relative Sicherheit bieten, im allgemeinen aber gilt, daß der Freiheitsgrad der Gruppe das Maximum dessen ist, was das Individuum erreichen kann; es bleibt abhängig von der relativen Freiheit seiner Gruppe.

Prestige braucht der Mensch, um vor sich selbst und anderen bestehen zu können. Die Gesellschaft bzw. die Gruppe sollte es ihm nach Maßgabe seiner Leistung für das Ganze zuerkennen. Das hat anderseits zur Folge, daß der einzelne immer auch Repräsentant seiner Gruppe ist. Er kann sich aus ihr nicht zurückziehen, bleibt vielmehr durch sein Tun mitverantwortlich für das Schicksal seiner Gesellschaftsschicht. — Gesellschaftliche Freiheit ist also ebenso wie die politische eingespannt in das persönliche Engagement, durch das dem Menschen erst Sicherheit zuteil wird.

In der freien Gesellschaft findet der Mensch eine bedeutsame Möglichkeit, seine persönliche Freiheit zu verwirklichen. Die Gesellschaft ist das Zwischenglied zwischen dem einzelnen und dem Staat. Das Individuum steht deshalb nicht unbeschützt dem allmächtigen Staat gegenüber, sondern ist eingespannt in ein Geflecht gesellschaftlicher Ordnungen, das ihn hält und trägt und das ihm eine relativ freie Betätigung erlaubt. In der ständischen Gesellschaft ist diese Schutzfunktion besonders deutlich zutage getreten.

Die hierarchisch geordnete Gesellschaft war noch nicht Gesellschaft im modernen Sinn, d. h. keine Gesellschaft der „Gleichen“. Sie kannte Freiheit nur in Gestalt abgestufter Privilegien der einzelnen Stände. Die Freiheit wurde nicht so sehr für das Individuum, sondern für die Gruppe gesucht und gefunden. Der einzelne war in ausgesprochenem Maß Glied seines Standes, der ihm Sicherheit und Prestige gewährte; durch ihn leistete er Rat und Hilfe. Nur als Glied seines Standes hatte er politische Rechte und Pflichten, trat er in Beziehung zum Staat. Weil der Stand dem Individuum Rückhalt gewährte, mußte die gesellschaftliche Ordnung immobil bleiben. Die Grenzen des Standes zu überspringen, war nur in Ausnahmefällen möglich. Es schien aber auch nicht notwendig, weil das Individuum in seiner Gruppe alles das fand, was es brauchte. Das lag vor allem auch daran, daß die Arbeit die freie Entfaltung der Persönlichkeit erlaubte. Hier galt noch der Grundsatz, den W. v. Humboldt aufgestellt hat, eine Tätigkeit sei überhaupt nur menschenwürdig, wenn sie es gestatte und sogar verlange, möglichst viel vom eigenen Wesen in sie zu legen.

Nach Vollendung der absolutistischen Staatsherrschaft über Rat-lose wandelte sich mit dem Aufkommen der Industriegesellschaft der Inhalt dessen, was man unter gesellschaftlicher Freiheit verstand. Jetzt galt als Ziel die Freiheit des Individuums. Die liberale Gesellschaft suchte die erstarrten Grenzen der Stände zu sprengen und den einzelnen aus dem gesellschaftlichen Zwang zu befreien. Die Freiheit löste sich auf in eine Reihe von Komponenten: Wirtschafts-, Vertrags-, Gewerbe-, Koalitionsfreiheit wurden zu Leitbildern der Gesellschaft. Der Optimismus, der die Zeit erfüllte, verleitete zu dem Glauben, die Industriegesellschaft bringe der Menschheit

wahre Freiheit und höchstmögliches Glück. Kein Wunder; denn ein alter Traum schien sich zu verwirklichen, daß der Mensch, wie Descartes prophezeit hatte, „*maître et possesseur de la nature*“ sei.

Die industrielle Epoche mit ihren Emanzipationsbestrebungen ist das soziologische Gegenstück der modernen Demokratie. Beide beeinflussen und befruchten sich gegenseitig. Die egalitären Tendenzen, die A. de Tocqueville besonders deutlich als Kennzeichen der neuen, in der Demokratie verwurzelten Gesellschaft erkannte, brachten die eben erst gewonnene Freiheit in neue Gefahren. Freiheit wurde im Zeichen der Gleichheit nicht als Selbstverwirklichung des eigenen Seins verstanden — das hätte ja die Ungleichheit wieder gefördert —, sondern als Verwirklichung des allgemeinen Glücks und damit eines fremden Seins.

Zunächst freilich trat diese Folge nicht klar in Erscheinung. Der einzelne erlebte vielmehr in der ersten Phase, daß er „unbehaust“, d. h. gelöst aus der alten herrschaftlichen Dialogik von „Schutz und Schirm“ wie „Rat und Hilfe“ seiner Umwelt und der ganzen Gesellschaft gegenüberstand. Er war auf einmal isoliert und seines Haltes beraubt. So erfuhr er vor allem das Wagnis der neu gewonnenen Freiheit in einer gestörten Gesellschaft. Daraus ergibt sich jenes Bedürfnis, das seitdem nicht mehr untergegangen ist, das Verlangen nach langwährender Sicherheit durch neue Institutionen.

Je mehr sich die industrielle Gesellschaft entfaltet, um so gefährdeter wird die gesellschaftliche Freiheit, weil der Mensch in einem Gewebe von sozialen Beziehungen, die er selbst geschaffen hat, aber die nun immer stärker ihr Eigengewicht zeigen, zu ersticken droht. Ist nicht vielleicht die totale Gesellschaft die letzte Konsequenz der industriellen Epoche? Karl Mannheim weist verschiedene Male darauf hin⁵, daß das äußere Erscheinungsbild der freien Industriegesellschaft dem der totalitären sehr ähnlich sei. Deshalb kann man zumindest an dieser totalitären Gesellschaft wie in einem Spiegel die Gefährdungen sehen, die uns drohen.

Die bolschewistische Auffassung der Gesellschaft beruht auf dem Gedanken, daß der technischen Zivilisation aus „geschichtlicher Notwendigkeit“ ein Zwangscharakter anhafte. Um den Willen der Geschichte zu erfüllen, gelte es, die Gesellschaft zum höchsten Wert zu erheben und ihr sowohl das Individuum wie auch den Staat unterzuordnen. Das ganze Leben wird scheinbar politisiert, tatsächlich aber wird die Politik dadurch beseitigt, daß der Staat zum Instrument der Gesellschaft degradiert wird. Im Endziel, der klassenlosen Gesellschaft, wird er überhaupt absterben.

Diese Totalisierung der Gesellschaft läßt der Freiheit keinen Ort. Hier ist der Alptraum früherer Generationen zur Wirklichkeit geworden: das Machtmonopol einer einzigen Gruppe, aus dem es kein Entrinnen gibt. Aus der ursprünglichen Dreiheit (Individuum — Gesellschaft — Staat, Erbe der Trias Herrscher — Diener — Recht) ist ein Dualismus geworden (Indivi-

⁵ Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, *Darmstadt 1958*.

duum — totale Gesellschaft), in dem der hilflose einzelne hoffnungslos unterlegen ist.

Wie steht nun die industrielle Gesellschaft zu diesem Leitbild? Sieht es in ihr, äußerlich betrachtet, wesentlich anders aus oder müssen wir ebenfalls von dem Zwangscharakter unserer technischen Zivilisation und dem überragenden Wert der Gesellschaft sprechen? Der Rationalismus, der Technik und Industrie ermöglicht, hat dazu geführt, daß das rationale Wissen ein außerordentliches Selbstvertrauen in seine Allzuständigkeit besitzt. Es begnügt sich nicht damit, die Welt einfach umzuformen, sondern ist erfüllt von dem Gedanken, alles von Anfang bis Ende zu entwerfen. Freyer spricht in diesem Zusammenhang von der „Machbarkeit“ der Sachen⁶. Wo der Mensch aber die Dinge „macht“, entbehrt er ihrer freien Gegenständlichkeit, deren er um seiner eigenen Freiheit willen bedarf. Der Mensch bleibt auch nicht mehr bei der Verwirklichung dessen, was nützlich und wertvoll ist. Dem Machen-können wohnt heute vielmehr ein eigener versucherischer Reiz inne. Alles Mögliche soll baldigst Wirklichkeit werden.

Im Rahmen dieser „Machbarkeit“ verliert der Mensch aber auch seinen bisherigen Rang. Er wird zum Funktionär, der den im Plan vorgesehenen Platz recht und schlecht erfüllt. Die Arbeit bietet deshalb keine innere Befriedigung, weil der Mensch in ihr nicht aufgehen kann; denn das in ihr sich vollziehende „Gespräch“ mit den Dingen ist verstummt. Der einzelne produziert nichts Greifbares mehr, sondern nur das System als solches stellt her. Die spezialisierte Arbeit fordert nicht seine Selbsttätigkeit, sondern peinlich genaue Erledigung.

Noch deutlicher wird diese neue Situation, wenn man das Verhältnis Mensch-Sozialapparat betrachtet. Der Sozialapparat zielt nicht auf den ganzen Menschen, sondern betrifft ihn immer nur in einer bestimmten Hinsicht⁷. Der Mensch wird aufgespalten. Aus einer unteilbaren Ganzheit wird er ein Betroffener, der sich entsprechend zu verhalten weiß und auf das Betroffensein einstellt. Er reagiert auf diesen einseitigen Bezug um so heftiger, als die organischen Gemeinschaften so geschwächt sind, daß sie ihm keine Sicherheit zu bieten vermögen. Der Sozialapparat entpuppt sich als der große Verteiler von Sicherheit und Lebensgütern, dem das Individuum fallweise ausgeliefert ist.

So hat sich die ganze soziologische Struktur gewandelt. Die Gesellschaft ist nicht mehr der schirmende Halt für das Individuum, sie wird vielmehr zu einem eigenen Stimulans für den einzelnen. Sie überflutet ihn mit Reizen mannigfacher Art und läßt ihm keine freie Minute. Sie jagt ihn mit Reklame, Propaganda, Lärm und Narkotika. Dabei verfolgt die Reklame, die für die Auswertung des industriellen Potentials unentbehrlich ist, das

⁶ ebd. 15 ff.

⁷ H. Freyer, Das soziale Ganze und die Freiheit des einzelnen unter den Bedingungen des industriellen Zeitalters, Göttingen 1957, 28.

Ziel, durch unmerkliche Steuerung der Antriebsmechanismen das Handeln des einzelnen zu beeinflussen. Der Wettbewerb wird zum entscheidenden Motor alles Tuns. Der Mensch, dieser neuen Situation nicht ohne weiteres gewachsen, manipuliert sich und andere, um als einsetzbare Größe in dieser Wettbewerbsgesellschaft mittun zu können. C. W. Mills meint⁸, der Typ des heutigen Menschen sei deshalb der Verkäufer, der in einer „Persönlichkeitsschule“ gelernt hat, wie man Menschen auch gegen ihren Willen zum Abschluß eines Kaufes bringt.

Der einzelne ist für diese Rolle empfänglich. Denn er glaubt, jenes Ansehen, das ihm die heutige Gesellschaft nicht gibt, dadurch zu gewinnen, daß er beim Kauf von Konsumgütern nicht kleinlich ist. Durch möglichst große Teilnahme am allgemeinen Zivilisationskomfort sucht er sich und anderen einzureden, daß er auf der sozialen Stufenleiter nicht mehr „ganz unten“ steht. Er kann sich ja etwas leisten. So scheint der Konsum zum Maßstab des Prestiges geworden zu sein, was den Wünschen der Industriegesellschaft durchaus entspricht. Denn der Konsum ist heute für die technische Zivilisation zum wichtigsten Faktor geworden. Nur seine Ausweitung ermöglicht die Steigerung des Lebensstandards.

Fragen wir nach diesem gedrängten Überblick wiederum, wie es in dieser Gesellschaft, die auf Spontaneität und Eigenständigkeit des einzelnen verzichtet, mit der Freiheit steht, wo sie noch den Ort findet, an dem sie verwirklicht werden kann.

Der Mensch muß sich dem System anpassen, er wird zum Konformisten, dem der Konsens der Gruppe wichtiger ist als die Realisierung seiner Freiheit. „Anpassungsartist“ hat man ihn genannt. Der amerikanische Pädagoge und Philosoph J. Dewey hat auf diesem Befund sein System aufgebaut und behauptet, es komme für den Menschen vor allem darauf an, seine Anpassungsstruktur offen zu halten. Erfolg werde sich nur einstellen, wenn das Handeln ohne Reibung innerhalb der Gesellschaft „funktioniert“. So scheint die Gesellschaft das Individuum zu zwingen, durch Anpassung die gewünschte Harmonie zu erreichen. Widerstand, wie ihn die Freiheit verlangt, gilt als störendes, unbequemes Element.

Der Mensch kann deshalb in dieser Gesellschaft seine Freiheit nicht oder nur sehr schwer realisieren. So tritt er eine dreifache Flucht auf soziologischem Gebiet an. Er zieht sich aus der Arbeit zurück und begnügt sich mit der bloßen, sauberen Erledigung dessen, was ihm aufgetragen ist. Die Arbeit wird in steigendem Maß zu einem Ort der Entfremdung, der den einzelnen mit eisernen Klammern gefangen hält, ohne ihm die Möglichkeit zu bieten, seine Kräfte in Freiheit zu betätigen.

Der Mensch zieht sich zweitens aus dem Sozialapparat zurück. Er erledigt wieder nur das Notwendige nach den aufgestellten Spielregeln, reagiert so, wie man es von ihm verlangt, fühlt sich aber für das Ganze nicht mitverant-

⁸ C. W. Mills, *Menschen im Büro*, Köln 1955.

wortlich. Es steht ihm fremd gegenüber, ist kein Teil von ihm, nicht mehr Gesprächs-Partner.

Schließlich hat der Mensch auch einen Rückzug aus der unmittelbaren Erfahrung angetreten. Er gibt sich zufrieden mit „Erfahrungen zweiter Hand“, die er verhältnismäßig leicht katalogisieren kann. Sie sind seine Tarnung, die es ihm erlaubt, als Zuschauer dabei zu sein und zu wissen, was vor sich geht, aber doch nicht unmittelbar beteiligt zu sein. Freilich erkaufte der Mensch diesen Erfahrungsverlust mit einer Gefährdung seiner Freiheit. Denn wenn Erfahrungen und Einsichten nicht selbst in der Begegnung mit den Gegenständen erworben sind, reichen sie nicht bis auf den Grund der Persönlichkeit herab. Wenn Freiheit aber auf Sachlichkeit ruht, haben wir sie in dem Augenblick verspielt, in dem wir die Sache selbst nicht mehr wahrnehmen.

Wohin flieht nun der Mensch mit seiner Freiheit? In eine ganze Reihe von Surrogatformen. Zu ihnen gehören die persönliche Intimsphäre, der Bereich reiner Geistigkeit, gnostische Spekulation und in steigendem Maß auch die Freizeit. Hier wähnt der Mensch, er selbst zu sein und seine Persönlichkeit entfalten zu können. Die Folgen sind augenscheinlich: Er sucht sich aus der Welt und ihrer Verstrickung dadurch herauszuhalten, daß er sich der Wirklichkeit nicht stellt, sie vielmehr aufhebt. Er lebt mit seiner Freiheit nicht mehr in der realen Welt des Alltags, sondern neben ihr. Damit aber wird die Freiheit wiederum ideologisiert, sie wird zu einer abstrakten Größe, mit der man in Arbeit und Beruf wenig anfangen kann.

So wird heute neben der politischen auch die gesellschaftliche Freiheit zurückgedrängt. Sie erscheint höchstens noch in unpersönlicher Form innerhalb der Massengesellschaft als Freiheit der Organisationen, die sich gegen Übergriffe anderer Verbände und des Staates zur Wehr setzen können und die dadurch dem einzelnen den Glauben erhalten, er habe persönlich an dieser Freiheit teil. Im allgemeinen aber sucht der Mensch seine Freiheit außerhalb der Politik und der Gesellschaft im reinen Innenraum seines Daseins, also gerade dort, wo Freiheit nicht getätigt und Herrschaft darum nicht erwirkt werden kann.

Es erhebt sich die Frage, ob die Freiheit heute einen bedenklichen Rückzug angetreten hat oder ob sie bloß ihre Erscheinungsform ändert. Beide Möglichkeiten sind wohl gegeben. Die Freiheit ist auch in der gewandelten Gesellschaft noch zu retten, wenngleich wir bekennen müssen, daß es in Zukunft schwerer sein wird, sie zu realisieren. Der Kardinalpunkt scheint sich mehr auf das personale Fundament der Freiheit verlagert zu haben. Der Raum, in dem Freiheit realisiert werden kann, wird zusammenschrumpfen, und der Mensch wird sich mit kleineren Freiheiten zufrieden geben müssen.

Sind heute außerhalb des personalen Bereichs fruchtbare Ansätze dieser Entwicklung überhaupt zu finden? Oder wird sich die Freiheit mit dem Verlust der politischen und gesellschaftlichen Dimension abzufinden haben?

Was die politische Freiheit angeht, so muß an dem Grundsatz festgehalten werden: nicht bloß Freiheit *vom*, sondern vor allem Freiheit *im* Staat. Sie kann heute wie ehemals nur verwirklicht werden in der verantworteten freien Entscheidung, die sich nach dem sachlichen Rat zur Hilfeleistung verpflichtet weiß.

Gibt es Möglichkeiten, diese Art der Freiheit in die Tat umzusetzen? Mannheim ist der Auffassung, die Freiheit in der Industriegesellschaft müsse in der jetzt notwendigen Planung einen festen Platz haben. Jedes Planen sei Planung der Freiheit. Es komme darauf an, einen Spielraum für freies menschliches Handeln zu gewährleisten und ihn in einem demokratisch kontrollierten Plan einzubauen⁹. Mit anderen Worten: Freiheit kann und darf sich nicht aus dem politischen Bereich zurückziehen; sie muß Bestandteil eines kontrollierten Konzepts bleiben. Auf einige Möglichkeiten dieses Spielraums sei kurz hingewiesen.

Es käme z. B. darauf an, der Opposition eine feste Stellung zu geben. Die Opposition wird in einer Demokratie immer eine wichtige Funktion zu erfüllen haben. Verbindet sie mit der Regierung eine Übereinstimmung im demokratischen Common sense, so ist sie als Korrektiv etwaiger Ausartungen des Machtwillens und gegen eine eventuelle Unterdrückung der Freiheit unerlässlich.

Bedeutsam wäre weiterhin eine vernünftige Siedlungs- und Sozialpolitik, die der freien Mitverantwortung des einzelnen einen entsprechenden Platz gewährt. Nicht zu vergessen ist vor allem eine breite Streuung des Eigentums, weil der Eigentümer allem Geschehen viel aufgeschlossener und wachsender gegenübersteht. Er begegnet ja in seinem „Eigen“ den Gegenständen der Welt auf neue und unverstellte Weise.

Vielleicht kommt es überhaupt darauf an, jene Bereiche, die der Politik vorgelagert sind, sie aber maßgebend beeinflussen, stärker zu entwickeln, damit sich die Freiheit in ihnen bewähren kann. Die unmittelbare politische Entscheidung verlangt heute weitgehend den Sachkenner. Das zeigt sich bereits bei jener Art politischer Entscheidung, die allgemein als die Grundschule der Demokratie bezeichnet wird, der Selbstverwaltung. Sie ist in größeren und großen Gemeinden nur noch ein Schatten ihrer selbst, weil die Entscheidungen soviel Sachkunde voraussetzen, wie sie der ehrenamtlich tätige Laie gar nicht mitbringen kann.

Das soll nicht heißen, daß Selbstverwaltung überlebt sei. Wahrscheinlich müssen wir sie auf neuen Gebieten suchen, vielleicht auch müssen wir die Mammutgemeinden in überschaubare Bezirke auflösen. Denn das bleibt bestehen, daß Selbstverwaltung zu einer neuen Staatsgesinnung führt, weil sie die Freiheit mit der Sachlichkeit verbindet und damit inhaltlich bestimmt. Auch die Mitkontrolle der Öffentlichkeit ist im Grunde ein Stück Selbstverwaltung. Ist es möglich, Meinung und Kritik nicht in Willkür, sondern in

⁹ Mannheim a.a.O. 307 und 440.

Verantwortung zu äußern? Das ist eine Frage, die besonders die heutigen Massenkommunikationsmittel wie Presse, Funk, Film angeht. Sind sie gewillt in Selbsthilfe Willkür von Freiheit zu scheiden und darüber zu wachen, daß die Grenzen der Sachgerechtigkeit wie jeder Gerechtigkeit eingehalten werden?

Was die Freiheit im gesellschaftlichen Bereich angeht, so muß auch sie inhaltsbestimmt bleiben. Ausweichmöglichkeiten dürfen nicht zur Regel werden. Die freie Gesellschaft wirkt in der Öffentlichkeit. Wird es gelingen, ihr Tun in der gesellschaftlichen Umwelt in freie Selbstkontrolle zu nehmen? Vielfach hat man den Eindruck, daß die freie Gesellschaft sich zwar als Teil der Öffentlichkeit fühlt, daß sie aber in ihren eigenen Reihen die Öffentlichkeit nicht herstellt. Deshalb werden jene Vorschriften, denen die Gruppe untersteht, selten auf demokratische Art kontrolliert. Die Tätigkeit vieler Institutionen und Verbände ist zu einer Art Wildwuchs geworden, um den sich niemand kümmert, obwohl seine Ranken das Individuum und den demokratischen Staat fest umklammern. Hier käme es darauf an, die Wildnis in einen Garten umzuwandeln, die Aktivität der Institutionen in planvolle Zucht der Sachlichkeit einzubeziehen und verfassungsmäßig einzuordnen. Dann bräuchte auch der einzelne der ihn fesselnden Sozialapparatur nicht zu entfliehen.

Der Mensch braucht der Gesellschaft gegenüber ein neues Ethos der Selbstzucht. Es hat sich schon in seinem Verhältnis zur Arbeit auszuwirken. Er darf sich aus der Arbeit nicht ganz zurückziehen, muß vielmehr in ihr eine Sinnerfüllung finden. Das macht freilich eine neue Organisation der Arbeit überhaupt notwendig. Ist sie denkbar? In den USA ist man dabei, das sogenannte Teamwork zu entwickeln. Es will der „Entfremdung“ dadurch begegnen, daß der Betrieb zur Stätte der Zusammenarbeit in sachgerechten Gesprächen und der menschlichen Erfüllung wird¹⁰. In der Arbeit der kleinen Gruppe begegnen sich individuelle Interessen. Dadurch daß man die gemeinsamen Vorteile in den Vordergrund stellt, entkrampfen sich die Gegensätze und lassen in der Arbeit am gemeinsamen Werk der persönlichen, verantworteten Freiheit den notwendigen Spielraum. So werden Herde von Verantwortung gebildet, die Freiheit ermöglichen. Sie kommen auch der vermehrten Freizeit zugute, die nicht mehr Ersatz für das „gestohlene“ Leben der Gegenpart der Arbeit ist, sondern ihr natürlicher Gegenpol.

Schließlich müssen wir darauf bedacht sein, jene Lebenskreise zu stärken, in denen der Mensch mit seiner vollen Person einzustehen hat und nicht nur als Träger von Sachleistung gewertet wird. Eine vernünftige Familienpolitik kann in dieser Beziehung viel helfen.

Diese Beispiele müssen genügen. Sie lassen erkennen, daß die Freiheit auch heute ihre Chance behält. Sie muß sich nicht in die Intimsphäre zurückziehen und der eigentlichen Bewährung in der Öffentlichkeit entraten.

¹⁰ J. Gaitanides, *Passion Europa*, Stuttgart 1956, 74.

Die Freiheit unterliegt freilich einer Wandlung. Wer der Auffassung ist, er müsse seine Freiheit in der Weise und an dem Ort realisieren, wie dies in früheren Zeiten geschehen ist, der wird, wenn er die Unmöglichkeit seines Verlangens einsieht, ins Irreale ausweichen. Er wird resignieren und sich in den Innenraum zurückziehen. Dadurch kann die Freiheit nicht gerettet werden. Wir müssen sie vielmehr nach wie vor in jenen Bereichen verwirklichen, die das Feld menschlichen Handelns sind. Dabei gilt der Grundsatz, den wir neu in unser Bewußtsein aufnehmen müssen: besser die kleinen, verantworteten Freiheiten als die großen Träume. Was heute gegenüber dem gewandelten Dasein allgemein gefordert wird, die „neue Armut“, trifft auch auf die Freiheit zu. Wir werden vielleicht weniger Freiheiten haben, also ärmer geworden sein, müssen aber diese kleinere Freiheit intensiver erleben und realisieren.

ZEITBERICHT

Was kostet die Freiheit?

Was kostet die Freiheit?

Das ist das Thema eines Sonderheftes der im Christophorus-Verlag erscheinenden Jugendillustrierten *Kontraste*. Das Heft nennt sich einen Versuch, „die totalitäre Herrschafts- und Lebensform des Dritten Reiches und das kommunistische Regime der Sowjetzone mit der Demokratie zu kontrastieren“. Das geschieht durch Bilder, die den Glanz und das Ende des Dritten Reiches von 1933—1945 zeigen — es wird dem Beschauer nichts erspart —, es folgen dann Bilder aus der Sowjetzone — wie sich die Bilder gleichen! — und dann Bilder aus der westlichen Welt. Entsprechende Texte erläutern die Bilder.

Was kostet die Freiheit? „Bis zum 1. September 1939 waren allein eine Million Deutsche aus politischen Gründen auf längere oder kürzere Zeit in Konzentrationslagern. Bis zum gleichen Zeitpunkt, also zu Kriegsbeginn, hatten allein die ordentlichen Gerichte 600 000 Jahre Freiheitsstrafen über 225 000 Männer und Frauen wegen ‚politischer Vergehen‘ verhängt. Im Jahr 1943 wurden beispielsweise in Deutschland 5864 Männer und Frauen, im Jahr 1944 wurden 5764 Menschen hingerichtet, die militärischen und SS-Exekutionen nicht mitgerechnet.“

Was kostet die Freiheit? Deutschland hatte im zweiten Weltkrieg 2 850 000 tote und vermißte Soldaten, Italien etwa 300 000, Japan 1 506 000, Rußland 7 500 000. Insgesamt hatten die Alliierten nicht weniger als 10 650 000 Tote und Vermißte.