

# **Zivilreligion. Eine Rechtsphilosophie I**

## **Grundlegung: Westlicher „demokratischer Präambel- Humanismus“ und universelle Trias „Natur, Seele und Vernunft“**

3. erheblich erweiterte Auflage, 2011

von

Axel Montenbruck



Verlegt im Open Access der Freien Universität Berlin

*Axel Montenbruck*, Dr. iur. habil. (Straf- und Strafverfahrensrecht, Rechtsphilosophie, Rechtsanthropologie), Universitätsprofessor a. D. für Straf- und Strafverfahrensrecht am Fachbereich Rechtswissenschaft der Freien Universität Berlin. Veröffentlichungen unter anderem im Sanktionenrecht, im Wirtschaftsstrafrecht, in der Strafrechtsphilosophie sowie in der allgemeinen Rechtsphilosophie und der Rechtsanthropologie.

*Gewidmet meinen Kollegen und Kolleginnen  
am Fachbereich Rechtswissenschaft der Freien Universität seit 1981,  
in Dankbarkeit für die gemeinsame Zeit*

# Inhaltsverzeichnis

## 1. Kapitel

### **Zivilreligion: Bekenntnisse zu demokratischen Werten und zum „Vernunft– und Rechtssubjekt“ ..... 13**

- I. Bekenntnisse in Präambeln der Verfassungen und Konventionen..... 13
- II. Zur Zivilität der Zivilreligion ..... 17
- III. *Radbruch*: Rechtsphilosophie als Kulturphilosophie, Gerechtigkeit als Rechtsidee und als Sozialethik, Moral und Sitte ..... 32

## 2. Kapitel

### **Religiöse Elemente einer Zivilreligion..... 45**

- I. Religion, Geistseele und Naturrecht ..... 45
- II. Barmherzigkeit, Mitgefühl und Versöhnung ..... 50
- III. Universalität der Idee der „eigenwilligen Geist–Seele“ ..... 53

## 3. Kapitel

### **Zivilreligion und Zivilisation..... 56**

- I. Einige Aspekte der Zivilisation ..... 56
- II. Politischer Verbund von einer Haupt– und mehreren Subkulturen ... 57

## 4. Kapitel

### **Heilsidee, etwa des demokratischen Humanismus ..... 63**

- I. Friedens– und Heilsidee, Missachtung und Tod ..... 63
- II. Leitidee der westlichen Zivilreligion: demokratischer Präambel–Humanismus..... 65
- III. Recht: Versöhnung und Streit, Eigentum und Haftung ..... 68

## 5. Kapitel

### **Seelen- und Vernunftlehren: antike vorchristliche Zivilreligion und ihre Rezeption ..... 74**

- I. Platonismus – Beseeltheit aller Bewegungen, Vernunftseele als Person ..... 74
- II. *Aristoteles* und *Thomas von Aquin* – Seele als Form, Unteilbarkeit der Seele ..... 77
- III. Vernunft des Freien: Kants moralischer Imperativ, seine Weltreligion, Fichtes Freiheitslehre ..... 83
- IV. *Hegel*: Versöhnung und Dialektik, Freiheit und Staat ..... 89
- V. Ganzheitliche Trinität und der würdige, weil vernünftige Mensch ... 98

## 6. Kapitel

### **„Eigene“ Grundlagen ..... 106**

- I. Synkretismus, ontische Philosophie und naturwissenschaftliche Emergenz, bei Verzicht auf Quantenphysik der Erscheinungen ..... 106
- II. Natur, Seele, Vernunft ..... 111
- III. Naturalismus: „goldene Regel“ als genetisches Kooperationsprinzip, synchrones Schwarmverhalten und die genetische Befreiung des Menschen ..... 115
- IV. Blinde Wechselseitigkeit und *Küngs* semireligiöses Weltethos ..... 126
- V. Struktur der Grundrechtecharta als Modell für die Rechtsethik ..... 130

## 7. Kapitel

### **Zur Abrundung: Begriffliches zur Zivilreligion ..... 139**

- I. Synthetisches: Verschmelzung von Geist, Recht und Ethik ..... 139
- II. Logisches: Religionen, Letztbegründungen und systemisches Denken ..... 140
- III. Staatspolitisches: Zivilreligion als Begriff der staatspolitischen Philosophie (*Rousseau*, *Lübbe*, *Böckenförde*) ..... 147
- IV. Amerikanistisches: „Civil Religion in America“ (*Bellah*), „religious restraint“ und „Civic Ethics“ ..... 153
- V. Etymologisches: Religion als Rück–Binden ..... 159
- VI. Seinskritisches: Sein, seine Negation und systemisches Werden und Vergehen ..... 161
- VII. Pragmatisches: Verfassungspatriotismus, Minimaethik, zivilreligiöse Aufhebung des *Böckenförde*–Dilemmas ..... 162

## **8. Kapitel**

### **Zur weiteren Abrundung: Neurophilosophisches zur Zivilität..... 169**

- I. Biologische Entsprechungen: Informationen, Selbst und Geistidee ... 169
- II. Schichten der Gehirns und Arten der Seelen ..... 171
- III. Zivilisierende Kampfprogramme im „Ur“-Gehirn,  
Nächstenliebe im Zwischenhirn, komplexes Gesamtgehirn als  
Monismus-Modell ..... 176
- IV. Zur sinnvollen Reduktion auf den Kampf unter Menschen, zur  
Erweiterung auf kollektives Verhalten ..... 180
- V. Versuch einer Synthese und deren Grenzen ..... 182

## **9. Kapitel**

### **Rückblick und Vorschau ..... 188**

- I. Vorverständnis und Grundlagen ..... 188
- II. Homo religiosus: Mutmaßlich universelle Grundelemente ..... 195
- III. Grundelemente des Zivilen und weltanschaulicher Überbau der  
sozialrealen „Mittelwelt“ ..... 204
- IV. Rückblick: Thesen und Hypothesen ..... 206

### **Namensverzeichnis ..... 208**

### **Literaturverzeichnis..... 214**

## **Einführung und Vorwort zur dritten Auflage der „Grundlegung“**

Diese Auflage hat erheblich an Umfang zugelegt. Ausführungen unter anderem zu *Hegel*, *Radbruch* und zur Neurophilosophie wurden ebenso nachgetragen wie zahlreiche überfällige Literaturhinweise.

Als eine Rechts- und Zivilisationsphilosophie greift diese Schrift zugleich Grundfragen des Rechts und der Politik mit auf. Insofern könnte man auch von einer *aristotelischen* Art der Philosophie sprechen, zumal jener große Ahnherr auch das große Thema der Gerechtigkeit in eherner Formeln gesetzt hat.

Zunächst eine Selbstkritik. Beim Lesen des Wortes „Rechtsphilosophie“ sollte die Betonung auf den ersten Wortteil, das „Recht“, gelegt sein. Denn die meisten der Autoren, die in solchen interdisziplinären Brückenwissenschaften arbeiten, verfügen, wie der Verfasser, über ein Standbein und ein Spielbein. Auch leidet diese, wie viele multidisziplinäre Untersuchungen, zumindest an dem Dilemma eines zweifachen Dilettantismus. So offenbaren die einzelnen Brückenbauer rasch ihre eingeschränkte Kenntnis der fachlichen Diskussionen auf der jeweils fachfremden Seite, hier der Philosophie. Bezüglich der anderen Seite, hier des Rechts, fehlt dann die fachwissenschaftlich an sich gebotene Präzision, und zwar wegen der Not, das fachliche der (deutschen) Rechtswissenschaft in eine gemeinsame Hochsprache zu überführen. Dass überdies jede der beiden Disziplinen noch in einige Unterkulturen zerfällt, die ihrerseits einige Mühen haben, ihre Denkweisen zu vereinheitlichen, mag dabei trösten. Aber auch diese Reibungen hinterlassen Spuren.

Zudem könnte man von einem Trilemma sprechen. So neigt jede „eigenständige“ Rechtsphilosophie dazu, nach irgendeinem zumeist fachlich betrachtet nur „seichten Dritten“ zu suchen. Am Ende steht dann etwa, wie nachfolgend, ein bildungsbürgerlicher Synkretismus. Jener muss jedenfalls mit der deutschen Art der fachwissenschaftlichen Dogmatik in Konflikt geraten.

Der provokative Begriff und die Idee der „Zivilreligion“ suchen mit ihrem semireligiösen Teil eben diese Nöte zu achten, ihnen dann aber zugleich eine feste Form zu geben.

Auch ist zu fragen, wem denn nun die Antworten auf die Fragen nach den großen weltlichen Leitideen und ihren Alternativen zu geben sind.

In einem „westlichen demokratischen Rechtsstaat“ hat der Demokrat und „würdige Mensch“ einen Herrscheranspruch an seine Universitäten, eine ihm angemessene „Menschen–Rechts–Philosophie“ anzubieten. Auch hilft die Fachwissenschaft der Politologie bei dieser Aufgabe.

Hinter dem Recht steht ferner die Idee der Gerechtigkeit, die sich das Recht wiederum mit der philosophischen Ethik teilt. Eines der Kernelemente der Gerechtigkeit bildet bekanntlich die ausgleichende Austauschgerechtigkeit, ein anderes die hoheitlich entscheidende Zuteilungsgerechtigkeit, die auch in der humanen verzeihenden Barmherzigkeit bestehen kann. Deshalb werden später die alten Grundstrukturen die Gerechtigkeit aufzuzeigen und vorsichtig den Menschenrechten anzupassen sein.

Die Methode des Synkretismus und ein modellhaftes offenes „Dreifaltigkeitsdenken“ liegen dem Nachfolgenden zugrunde. Insofern bedient sich das nachfolgende Angebot auch, aber eben nicht nur, der vagen Idee eines heiligen Geistes einer vernünftigen Synthese. So führt dieser Ansatz später im Konkreten, etwa im Rahmen der Mediation, zur Idee der „Versöhnung“ von Streitigem. Aber im Synkretismus, zumal in einem der als eine vereinfachende Form des offenen Pluralismus auftritt, geht es zunächst einmal und weitgehend darum, die widersprüchlichen Fundamentalismen zu achten und soweit möglich auch – tolerant – zu ertragen. Die drei wichtigsten solcher weltlichen Trinitäten lauten:

- der Dualismus von Körper und Geist und als ein Drittes die Seele,
- die spannungsreiche Paarung von Freiheit und Solidarität und die Idee der Gleichheit oder auch
- der Dualismus von Rechten und Pflichten sowie die gerechte Ordnung.

Der einfache alte Dualismus von Sein und Sollen, die Spaltung von (Selbst–) Subjekt und Objekt bilden nun einmal die Grundlage des westlichen Denkens. Aber ebenso ist auch nach einer dritten Ebene, einer postmodernen Art der friedlichen Koexistenz dieser beiden Welten zu suchen. Die heutigen Lehren vom Sein, die auch zum Verständnis des Menschseins gehören, bieten uns die Naturwissenschaften, allen voran die Physik und die Biologie. Kein Zivilisationslehre



kann ohne den Blick auf sie ausgekommen. Das Dilemma des Dualismus von Sein und Sollen ist deshalb hinzunehmen. Aber es ist, und zwar am besten mit einer facettenreichen Anthropologie zu überbrücken. Hilfe leistet also eine pragmatische Lehre vom Menschen, von einem westlichen Menschen, der den Dualismus entweder in sich vereinen kann oder aber ihn alltäglich auszuhalten hat.

Die „Seele“ bildet eine Art von ganzheitlichem Element des ganzheitlichen Menschen, die die Vernunft, die Empathie und die egoistischen Triebe zusammenfasst. Seelenlehren gehören zur Philosophie, zu Theologie und zur Psychologie. Sie scheint aber auch in der Menschenrechtsidee der Würde des Menschen auf.

Das „Rechtswesen“ bietet, so meine ich, zudem einen erprobten zweispurigen Ausweg aus dem Dualismus von Sein und Sollen. Denn sie bildet einen Teil der Kultur. Das Rechtswesen sucht zwar zunächst nach Vermittlung und Konsens. Darin besteht der wenig bekannte Alltag des Juristen. Aber das Recht droht von Anfang an auch mit (demokratisch legitimierten) Entscheidungen, die gläubige Unterwerfungen verlangen. Diese Entscheidungen stehen dann im Fokus der (demokratischen) Öffentlichkeit und der (freien) Rechtswissenschaft. Doch diese hoheitlichen kollektiven Entscheidungen betreffen nur ganz bestimmte „Gegenstände“, und zwar als halb-abstraktes Gesetz ebenso wie als konkreter Rechtspruch oder als Vollsteckungsakt. Zudem finden diese Entscheidungen in einer „ritualisierten Sonderwelt“ statt. In dieser künstlichen Sonderwelt, die der zivile Mensch sich selbst schafft, gelingt es dem Menschen dann vielleicht, den alten Zwiespalt von Sollen und Sein auf kulturelle Weise zu überdecken.

Politisch steht die „Demokraten“ im Mittelpunkt. Für die Demokratien ist aber zu fragen:

Völker, die in den Vorworten zu ihren Staatsverfassungen und in den Präambeln der Menschenrechtskonventionen das Ideal der Gerechtigkeit mit der Friedens- und Vernunftidee der Versöhnung verbinden,

Völker, die ebendort beides mit der Herrschaftsform der Demokratie und mit den angeborenen Menschenrechten verschweißen,

Völker, die sich an nationalen Feiertagen öffentlich, wie das deutsche, zu „Einigkeit, Recht und Freiheit“ bekennen,

Völker, die ihre Wesen gefühlsvoll in einer Hymne besingen etc.,

diese Völker könnten doch einer gesamt-westlichen „Zivilreligion“ angehören, eine, die jede Nation dann noch einmal gesondert auslebt?

Zu danken habe ich auch für diese schnelle dritte Auflage wieder Herrn Dr. iur. *Henning Loeck*, Herrn Dr. iur. *Daniel Schubert*, aber vor allem Frau Dipl. iur. *Diana Champarova* und Frau Ass. iur. *Susanne Dembour*, sowie, und nicht zuletzt, Frau *Natalie Korth-Ndiaye*.

*Axel Montenbruck*, Juni 2011

## **Vorwort zur zweiten Auflage**

Die Diskussion des Themas „Zivilreligion“ ist fortzusetzen. Die Literatur bietet weit mehr Ideen als bislang eingearbeitet werden konnten. Aufzugreifen ist unter anderem der Aspekt des „Verfassungspatriotismus“ und das *Böckenförde*-Dilemma. In diesem Zusammenhang ist auch *Augustinus* vordemokratische Idee des „civitas dei“, die von den Gläubigen selbst gebildet wird, kurz anzuleuchten. Ebenso ist auch kurz die anthropologische Frage nach dem homo religiosus aufzuwerfen. Etwaige humane „Grundelemente aller Religionen“ müssten sich dann auch bei der „Ersatzreligion“ des demokratischen Präambel-Humanismus wieder finden lassen. Der Grundansatz ist und bleibt aber ein weltlicher und wissenschaftlicher, vor allem ein rechtsphilosophischer.

Zu danken habe ich auch für die zweite Auflage wieder Herrn Dr. iur. *Henning Loeck*, Herrn Dr. iur. *Daniel Schubert*, Frau *Diana Champarova*, sowie und nicht zuletzt, Frau *Natalie Korth-Ndiaye*. Ohne sie gäbe es keinen druckfertigen Text.

*Axel Montenbruck*, Juni 2010

## Vorwort zur ersten Auflage und Leitideen

„Zivilreligion. Eine Rechtsphilosophie I“ bildet den ersten Teil einer kleinen Trilogie. Das Vorverständnis und die Grundlagen der Idee der Zivilreligion zu umreißen, ist das Ziel.

Die Leitideen der Staats- und der Rechtsphilosophien beschreiben die Eigenheiten der „Zivilreligion“, und die Präambeln der nationalen Verfassungen und transnationalen Konventionen beurkunden sie. Zu Zeiten von *Rousseau* war die „bürgerliche Religion“ noch als politischer Kampfbegriff gemeint und gegen die Herrschaft der Kirche gerichtet. Heute regiert mit dem Volk die Zivilgesellschaft den säkularen Staat, so dass die Zivilreligion vor allem dabei hilft, national das „Volk“ und transnational die „Menschheit“ mit höchsten ethischen Leitideen versorgen. Mit dem Wort von der „Religion“ steht das Gemeinsame und zudem das anbetungswürdige, wenngleich unerreichbar höchste Gute im Mittelpunkt. „Philosophie, Politik und das Recht“ beherrschen das Denken der westlichen Welt, und zwar seit und mit den Seelenlehren und Staatsmodellen von *Platon* und *teles*. Im Kern geht es schon bei ihnen um den Geist oder auch die Identität des Menschen. Diese Einheit ergibt sich aus einer Trinität von Naturseele, Mutseele, der Vernunftseele, bei dem die Vernunftseele im Vordergrund steht. *Thomas von Aquin* hat etwa im Hochmittelalter die antiken Seelenlehren auf das Christentum übertragen. Der Naturrechtler *Pufendorf* begründet später mit der Seele des Menschen dessen Würde.

Die Entwicklung der Stadt und die Schriftkultur eröffnen und beschreiben einen großen Binnenkosmos. Ihn hat sich der prometheische Mensch gleichsam selbst geschaffen und inzwischen mithilfe der rationalen Naturwissenschaften und der Technik immer weiter ausgebaut. Dass sich der schöpferische Mensch in dieser Welt als sein eigener Herr begreift und begreifen kann, liegt zumindest nahe. Die geistige „Vernunft-Seele“, die der säkulare Mensch als seine eigene deutet, eröffnet ihm zum einen als „ratio“ die gesamten Wissenschaften. Zum anderen verlangt die Vernunft dem Menschen auch zumindest drei Selbst-Opfer ab, diejenige der Selbstkritik, der Selbstbeherrschung und der Selbstgesetzgebung. Gemeinsam mit anderen Menschen ausgeübt, führen die Selbstkritik, die Selbstbeherrschung und die Autonomie, zumindest in der Binnenwelt des Menschen, zu den Leitideen der Zivilreligion. Sie bestehen für das Volk in der Demokratie und Rechtstaatlichkeit. Für den einzelnen Menschen begründet dieses

Selbstbild seine Würde und es rechtfertigt seine Freiheits- und Menschenrechte.

Die zweite Schrift führt dann den Titel: Zivilreligion. Eine Rechtsphilosophie II. Grundelemente: Versöhnung und Mediation, Strafe und Geständnis, Gerechtigkeit und Humanität aus juristischen Perspektiven (2010).

Der dritte Teil ist überschrieben mit: Zivilreligion. Eine Rechtsphilosophie III. Überbau: Demokratischer Humanismus, sozialreale Dehumanisierung, Auflösung zum synthetischen Pragmatismus der „Mittelwelt“ (2010).

Die drei kleinen Schriften zur Zivilreligion ergänzen das etwas umfangreichere Buch, das den Titel „Zivilisation – Staat und Mensch, Gewalt und Recht, Kultur und Natur“ trägt und im Jahre 2009 in der ersten Auflage im Open Access der Freien Universität Berlin veröffentlicht wurde. Jenes hat sich mit der Struktur der Zivilisation, und zwar vor allem, aber nicht ausschließlich der westlichen Zivilisation beschäftigt. Die Schrift zur Zivilisation war also eher formal ausgelegt. Nunmehr sind die inhaltlichen höchsten Leitideen des Westens aufzugreifen und auszudeuten.

Zu danken habe ich denen, die seit Jahren schon die große Last der Literaturverarbeitung und der Korrekturen tragen, Herrn Dr. iur. *Henning Loeck*, Herrn Dr. iur. *Daniel Schubert*, Frau *Diana Champarova*, sowie und nicht zuletzt, Frau *Nathalie Korth-Ndiaye*.

*Axel Montenbruck*, Februar 2010

## 1. Kapitel

### Zivilreligion: Bekenntnisse zu demokratischen Werten und zum „Vernunft– und Rechtssubjekt“

#### I. Bekenntnisse in Präambeln der Verfassungen und Konventionen

1. Vier weltliche Bekenntnisse bieten gute Beispiele, um das Wort von der Zivilreligion zu erläutern. So bezieht sich das Deutsche Volk auf sein kollektives „Bewusstsein“ und es weiß sich auch von einem „Willen beseelt“, wenn es in der 1990 angepassten Präambel des Grundgesetzes verkündet:

*„Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen, von dem Willen beseelt, als gleichberechtigtes Glied in einem vereinten Europa dem Frieden der Welt zu dienen, hat sich das Deutsche Volk kraft seiner verfassungsgebenden Gewalt dieses Grundgesetz gegeben.“*

Mit einer Ideenkette unterstellen und beschreiben zudem die – wie sie sich selbst nennen – „Völker Europas“, ihr „Bewusstsein“ sowie ihre Tradition und ihre Werte. So lauten Satz zwei bis vier der Präambel<sup>1</sup> der Grundrechtecharta der Europäischen Union von 2009:

*„In dem Bewusstsein ihres geistig–religiösen und sittlichen Erbes gründet sich die Union auf die unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität. Sie beruht auf den Grundsätzen der Demokratie und der Rechtsstaat-*

---

<sup>1</sup> Die gebotene wissenschaftliche Einbettung der Erwägungen zum Gegenstand der Zivilreligion entspricht in einigen Teilen denen der Schrift zum verwandten Thema der „Zivilisation“. Eine Reihe von Fußnoten konnte übernommen werden. Dazu, dass die meisten Verfassungen auf der Welt mit Präambeln beginnen, siehe: Stern/Tettinger, in: Tettinger, Gemeinschaftskommentar, 2006, Rn. 12 (und zwar 143 der 191 Verfassungen der Sammlung „constitutions of the countries of the World“). Die Doppelfunktion besteht von Präambeln bestehen mit den Wort von Tettinger in Zweierlei: „Die Charta–Präambel soll Motive – auch für den metaphysischen Anker der Charta – darlegen und ihre Inhalte in knapper und allgemein verständlicher Form zusammenfassen (Kompilationsfunktion)“.

*lichkeit. Sie stellt die Person in den Mittelpunkt ihres Handelns, indem sie die Unionsbürgerschaft und einen Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts begründet.“*

- 3 Die Präambel der Verfassung der Vereinigten Staaten von 1786 zielt ihrerseits auf die Gnade (Blessing) der Freiheit. Zu erlangen und zu sichern sei diese Freiheit durch justizielle Gerechtigkeit, durch inneren Frieden und äußere Wehrhaftigkeit sowie durch die Förderung der allgemeinen Wohlfahrt. In dieser Präambel begnügt sich das Volk mit einem einzigen bekenntnishaften Satz:

*„We the People of the United States, in Order to form a more perfect Union, establish Justice, insure domestic Tranquillity, provide for the common defence, promote the general Welfare, and secure the Blessings of Liberty to ourselves and our Posterity, do ordain and establish this Constitution for the United States of America.“*

- 4 Die Präambel der Charta der Vereinten Nationen, die unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg entstanden ist, beginnt ferner in der deutschen Übersetzung mit folgendem Satzteil:

*„Wir, die Völker der vereinten Nationen, fest entschlossen, Geschlechter vor der Geißel des Krieges zu bewahren, die zweimal zu unseren Lebzeiten unsagbares Leid über die Menschheit gebracht hat, unseren Glauben an die Grundrechte des Menschen, an Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit, an die Gleichberechtigung von Mann und Frau sowie von allen Nationen, ob groß oder klein, erneut zu bekräftigen, ....“*

Auf diese Weise ergeben sich vier Facetten desselben gesamt- 5  
westlichen grund- und menschenrechtlichen Ansatzes<sup>2</sup>, zu dem die  
demokratischen Völker sich schon auf den ersten Blick semireligiös  
bekennen.

Mithilfe der Worte „unserem Glauben an die Grundrechte des Men- 6  
schen, an Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit“ ist sogar  
bereits zu versuchen, eine Kurzformel für die gemeinte westliche Zi-  
vilreligion zu finden. Das Wort vom „Humanismus“ bietet sich schon  
danach an.

2. Man sollte den vor allem westlichen Humanismus allerdings so- 7  
gleich mit den beiden Zusätzen „demokratisch und rechtsstaatlich“  
verbinden. Zudem ergibt sich die „Würde des Menschen“ aus der  
Bindung an die Idee der eigenen Vernunft. Der Mensch unterwirft sich  
diesem Menschenbild der Demokratie, der Idee des Rechts und als  
deren Urgrund der eigenen „Vernunft“<sup>3</sup>. Insofern begreift sich dieser

---

<sup>2</sup> Die Bezeichnung als gesamt-westlich und nicht als universell ist einerseits der Realität geschuldet. Andererseits soll damit auch der Weg offengehalten werden, später einmal der westlichen Vorherrschaft des „Rechtsindividualismus“ die Vorherrschaft einer östlichen (oder auch afrikanischen) „solidarische Pflichtenlehre“ gegenüber zu stellen. Ein bloßer Vorrang als Leitmodell erlaubt dann auch, nachrangige, aber mutmaßlich notwendige gegenläufige „Sub- oder Gegenkulturen“ aufzuzeigen. Außerdem lassen sich die beide Grundmodelle, die privaten Rechtsideen und die sozialen Pflichtenlehren, vielleicht auch in der Idee der formalen Gerechtigkeit, etwa in beiden Grundideen der Gerechtigkeit, der „iustitia commutativa“ und der „iustitia distributiva“ wiederfinden etc. Zum Streit um die Universalität der westlich-demokratischen Menschenrechte, etwa aus der Sicht des „Kulturrelativismus“, siehe: Kühne, Da., Kulturrelativismus, ARSP Beiheft 115 (2007), 189 ff., 191 (zum Verbund der Menschenrechte mit dem Individualismus); zudem: Bielefeldt, Menschenrechte, 1999, 43 ff., 63 (zu kollektiven Kulturelementen der Menschenrechte, wie Ehe, Familie, Religionsgemeinschaften). Zum Vergleich der „westlichen und ostasiatischen Rechtskultur“, siehe: Hilgendorf, Verrechtlichung, 2009, 187 ff.

<sup>3</sup> Vernunft, verstanden im alten und weit umfassenden Sinne von Aristoteles, *De anima* (Hamlyn), 1968, 430 a, 10 ff., a 17 – 18. Aristoteles definiert seinen Begriff der Vernunft, also heute in etwa die Ratio des Rationalismus, mit einem Kanon von fünf Eigenschaften, Fähigkeiten oder Dispositionen. Er trennt dazu zwischen künstlerischer Technik (*techne*), rationalem Wissen (*episteme*), ethischer Klugheit (*phronesis*), intellektueller Einsicht (*nous*) und ganzheitlicher Weisheit (*sophia*). Aber als deren verbindendes Element sieht er die Aktivität oder auch Energie an sich an (*energea*), Aristoteles, *De anima* (Hamlyn), 1968, 1138 b, 20 ff., 1139 b, 15 – 17.



Mensch, sowohl kollektiv als auch und vor allem individuell, als ein vernünftiges „Selbstsubjekt“<sup>4</sup>. Die Präambeln und ihr hoher Rang, deren Vorwort noch vor oder über den Verfassungen und Konventionen angesiedelt ist, erweisen sich dabei durchaus als die zivile Ausprägung eines formelhaften Bekenntnisses.

- 8 Diese Präambeln beschwören, wenngleich auch mit der ihnen eigenen Zielrichtung, die Idee eines demokratischen „Vernunft- und Rechts-subjekts“. Man könnte, je nach Sichtweise, auch von einem „Menschenrechts-Subjekt“ sprechen, also einer an sich freien Person, die sich aber der Idee der Menschenrechte unterwirft. Wie auch immer, bereits die vier Präambeln unterscheiden sich und geben verschiedene nationale und internationale Sichtweisen wieder. Zudem stehen sie alle auch noch in einem besonderen geschichtlichen Kontext. Aber ihr gemeinsamer Kern lässt sich schon im ersten Blick auf die genannten Vorworte oder ihnen recht ähnliche Grundelemente zurückführen.
- 9 3. Politisch und auch rechtlich näher bestimmt ist diese Menschenlehre vor allem durch ihre sozialrealen Verneinungen. Die eine Negation bezieht sich auf das Volk als solches. Sie verneint die undemokratische Regierungsform der „Tyranis“, die dem einzelnen Menschen die Menschenrechte verweigert. Dieses implementiert zwei Leugnungsweisen, die willkürliche „Entrechtlichung“ einerseits sowie und insbesondere die „Entmenschlichung“ andererseits, sei es als Opfer oder auch vielleicht als dehumanisierter Täter.

---

<sup>4</sup> Aus geschichtsphilosophischer Sicht: Konhardt, Endlichkeit, 2004, im einzelnen zum „Vernunftsubjekt“, dass seine Subjektivität zu recht allein aus der „Vernunft“ und der „Erkenntnis“ bezieht, unter anderem 427 ff.; zum „Tod des Vernunftsubjekts“ durch die Postmoderne, 250 ff.; zur Frage nach der „Würde des Menschen“ als tragische Würde?, 426 ff.; zur Natur und Vernunft als anerkannte Ambivalenz, 297 ff., zur „Autonomen Vernunft“, „Vernunftsubjekt oder Zufallsprodukt“, und zwar zugleich vor dem Hintergrund von Endlichkeit des irdischen Menschen und der überirdischen Vernunft bei ihm als Gegensatz und Urkonstellation von „Endlichkeit und Vernunft“, 16 ff. Er übersieht im Übrigen die Frage, inwieweit nicht die soziale Welt eine selbständige dritte Bedeutung entfaltet. Zum „Vernunftinteresse“: Patzig, Ethik, 1983, 331 ff., sowie: Patzig, Unterschied, 1979, 10 ff., aufgegriffen von: Honnefelder, Vernunft, 1993, 113 ff., 118 f., u. Hinw. auch auf: Gethmann, Letztbegründung, 1987, 668 ff., meint er: man müsse von einem „lebensweltlichen, als elementar“ akzeptierten Interesse ausgehen, Konflikte friedlich zu lösen. Dieses führe zu einer „Anerkennung meiner selbst und aller anderen als sittliche Subjekte“.

Diese beiden großen Arten sozialrealer Negationen erscheinen, wenn man sie mittelalterlich zugespitzt betrachtet, einerseits als „zivilreligiöse Häresie“ (Ketzerei), andererseits als „politischer (Hoch-) Verrat“ am großen Lehnsvertrag, mit dem alle Volljährigen, dem Adel gleich, den kollektiven Gesellschaftsvertrag ihrer Eltern und Ahnen als eigenen übernehmen. Ketzerei und Verrat ziehen zumeist hoheitliche Prozesse nach sich, die zugleich rituell-symbolischen<sup>5</sup> Charakter tragen. Der Betrachtung dieser Unrechtsakte und dem Umgang mit ihnen, insbesondere mit der „Entmenschlichung“ von Menschen durch Menschen, ist unter anderem das vierte der virtuellen Bücher zu widmen.

Diese umrisshaften Grundgedanken sind ein wenig auszumalen. Zu beginnen ist mit dem Wort „Zivilreligion“.

## II. Zur Zivilität der Zivilreligion

1. Das Leitwort „Zivil-Religion“ enthält zwei spannungsreiche Ideepole.

Im westlichen Sinne meint Zivilität den Übergang von der fiktiven barbarischen „Natur“ des Menschen, die mit *Hobbes* im Kampf Aller gegen Alle besteht<sup>6</sup>, zu einer bürgerlichen Rechtskultur, dem status

---

<sup>5</sup> Eng verwandt mit dem Ritualen ist die Verwendung von Symbolen. Beide Begriffe helfen, einander zu erläutern. Zum „Recht als symbolische Form“, siehe: Kirste, Ansätze, ARSP Beiheft 115 (2007), 177 ff., u.a. 180 f. Er betrachtet Cassirers Vorstellung, nach der die symbolische Form „eine Relation von Geistigem und Sinnlichem, von Wesen und Sein oder Form und Materie darstellen soll“ und Cassirer damit versucht, Heteronomes zu einem Dritten zu verbinden, eben dem Symbol als „zentrales Strukturmerkmal der Kultur“, 181. Symbole wiederholen nicht nur, wie anzufügen ist, sie abstrahieren vom Konkreten und sie verfremden damit, Symbole prägen auch das soziale „Sein“, dazu: Cassirer, Philosophie, 1994, 43. Kultur lässt sich in der Tat auch als der Versuch des Menschen verstehen, „Geist und Körper“ in etwas Drittem, dem „Sozialen“, zu vereinen.

<sup>6</sup> Zur „natürlichen und bürgerlichen Freiheit“ bei Hobbes: Schapp, Freiheit, 1994, 108 f. („Die natürliche Freiheit ist die Freiheit eines jeden, seine eigene Macht nach seinem Willen zur Erhaltung seiner eigenen Natur, das heißt seines eigenen Lebens einzusetzen und folglich alles zu tun, was er nach seinem eigenen Urteil und eigener Vernunft als das zu diesem Zweck geeignete Mittel ansieht.“); Hobbes, Leviathan (Fetscher), 1992, Die zivile Freiheit ist dann diejenige, die das Gesetz dem Bürger lässt (Leviathan, 21. Kap., 164 ff.). Damit liege der Bürger an „künstlichen Ketten“ (Leviathan, 21. Kap., 164). Zu

civilis. Dem historischen Grundanliegen der Zivilität liegen also die Abtrennung von der (fatalistischen) Natur und der Aufbau der (eigenen) Kultur zugrunde.

- 13 So beinhaltet die Idee der Zivilität die Ablösung von der schicksalhaften Vorstellung von der „Unterworfenheit“ unter höhere unberechenbare Naturgewalten und die Hinwendung zur „Selbstbestimmung“ von freien Bürgern. Die weitgehende „Säkularisierung“<sup>7</sup> der Politik ist die erste Folge, die zweite besteht in der Zivilisierung als der „Verinnerlichung“ bis hin zum demokratischen Staat. Aber im Hintergrund stehen vor allem die Furcht vor dem „Bürgerkrieg“ und die Suche nach dem „Bürgerfrieden“. Der räuberische Mensch erweist sich im Sinne von *Hobbes* als die größte Gefahr für den Menschen, *homo hominem lupus est*. Da auch die Vereinten Nationen mit ihrer Präambel eine Art „Weltbürgertum“ begründen, könnte man selbst die Weltkriege inzwischen als gemeinschaftsinterne Bürgerkriege verstehen.
- 14 Der Zusatz „Zivil“ greift aus dieser Sicht erkennbar den Gedanken der Kultur auf. Zivilisationen sind im weiteren und ethnologischen Sinne zwar alle Kulturen.<sup>8</sup> Aber dieser Wortteil der Zivilreligion weist auf

---

natürlicher Freiheit in Anlehnung an Hobbes auch: Schapp, *Freiheit*, 1994, 152 ff., 184 („Legitimation über die Erhaltung des Lebens“).

<sup>7</sup> Dazu Böckenförde, *Entstehung*, 2007, 43 ff., 44 („... die Ablösung der politischen Ordnung als solcher von ihrer geistlich-religiösen Bestimmung und Durchformung, ihre >Verweltlichung< im Sinne des Heraustretens aus einer vorgegebenen religiös-politischen Einheitswelt zu eigener, weltlich konzipierter (>politischer<) Zielsetzung und Legitimation, schließlich die Trennung der politischen Ordnung von der christlichen Religion und jeder bestimmten Religion als ihrer Grundlage und ihrem Ferment.“); Böckenförde, *Staat*, 2007, 11 ff., 18 („Der Gedanke und das Prinzip der Menschenrechte stellt die Rechtfertigung des Staates generell auf eine neue Grundlage.“).

<sup>8</sup> Zur Ambivalenz des Kulturbegriffs: Luhmann, *Kultur*, 1995, 31 ff. (zur historischen und räumlichen Variabilität). Zum „Fundamentalismus“ des Kulturbegriffs als einer zwar bestimmten, aber nicht weiter zu erklärenden Eigenheit, etwas „als dasjenige, was ich unserem individuellen oder kollektiven, formellen oder informellen Handlungshorizont zu entziehen scheint“, so: Möllers, *Pluralität*, 2008, 223 ff., 226. Mit anderen Worten handelt es sich auch um etwas Lebendiges, das allerdings zugleich auch von Menschen geformt wird. Insofern passt auch der Begriff des (halb-) autonomen Systems. Eine Zivilisation ist dann eine besondere Art von Kultur, die vereinfacht die „politische“ Seite und die Kunst ausblendet. Zu weiteren Definitionen der Kultur, auch im Verhältnis zur französischen „civilisation“, siehe den Überblick bei: Hörnle, *Strafrechtsverbotsnormen*, 2008, 223 ff., 315 ff., 318 (zur kulturellen Identität vereinfacht sie sinnvoll auf zweierlei: „spezifische Bedeutungsmuster, d. h.

die westliche Zivilisation, also eine bestimmte Zivilisation – in einem engeren Sinne – hin. Das Wort „Zivilisation“ geht auf „civis“ zurück und meint damit den römischen Bürger. Jener besaß bereits in der republikanischen Zeit Bürgerrechte und Pflichten.<sup>9</sup> Deren Hintergrund wiederum bildete ein städtisches Gerichtswesen mit einem Gewaltmonopol, das die privaten Rechte der Bürger absicherte. Das öffentliche Forum war zudem die Bühne für die politische Betätigung. Die Gesellschaft der „cives“ bildete nicht nur die Grundlage für dieses System. Als Zivilgesellschaft formten sich auch „Volk und Senat“ Roms zu einer Art von zivilreligiösem „weltlichem Bund“, der *civitas*. Die demokratischen „Völker Europas“, wie sie sich in der Präambel der Grundrechtecharta bezeichnen, verwenden im Übrigen denselben Grundgedanken. Auf Erden beherrschen die europäischen Demokraten sich selbst. Aber sie „unterwerfen“ sich zugleich auch höchsten weltlichen „Werten“. Dazu gehören die Idee der Menschenwürde und der Dreiklang von Freiheit, Gleichheit Solidarität. Die alte Idee des Rechts wiederum formt und prägt diese Leitideen, vor allem die Gleichheit, derart aus, dass sie neben der Demokratie zu einer Mit Herrschaft des Rechts führen. Das römische Recht wiederum hat im Hochmittelalter und mit den Handelsstädten nicht nur seine weltliche Renaissance erfahren.

Aus rechtsanthropologischer Sicht bedeutet „Zivilität“ hoch vereinfacht die „Selbst-Domestizierung“ des (vernünftigen) Menschen. Rechtssoziologisch gewendet handelt es sich um die „Selbstorganisation“. Aus Sicht der Philosophie bindet sich der „zivile“ Mensch an ethische Grundsätze.<sup>10</sup> Er hält sich an „Tugendregeln“ und unterwirft

---

*Vorgaben für die Erfassung und Interpretation der Welt“ und „Handlungsanleitungen, d.h. Gebräuche, Werte, Normen“). Zudem: Montenbruck, Zivilisation, 2010, Rn. 16 („So wird fast jede humane Gruppe aus kultureller Sicht ihre Eigenständigkeit herausstellen. Aus dem sozialpsychologischen Blickwinkel wird sie ständig ihre Identität zu stabilisieren suchen. Aus rechtlicher Sicht wird sie ihre Verfasstheit schützen und sichern wollen.“).*

<sup>9</sup> Zur Beziehung von „Römischem Recht und Europäischer Kultur“, siehe: Zimmermann, *Recht*, 2008, 29 ff., 48 ff. (als eine Europäische Rechtstradition) und im Schlusssatz (mit einem Zitat von Jhering, *Geist*, 1907, 1 f.: „wie das Christentum ein Kulturelement der gesamten modernen Welt“. Siehe zudem: Nemo, *Westen*, 2005 (Zum römischen Recht insgesamt sieht Nemo fünf Quellen: die Polis, das römische Rechtssystem, die Ethik der Bibel, die Revolutionen gegen den Papst und das Königtum.).

<sup>10</sup> Aus der Sicht der politischen Philosophie: Kleger, *Ungehorsam*, 1993, 423 ff. („Zur praktischen Philosophie der Zivilität“), 395 ff. („Ungehorsam als Indikator von Zivilitätsdefiziten“, insbesondere 418 ff.: „Ungerechtigkeitsklagen

sich der eigenen „Moral“. Aus der Sicht des westlichen Rechts sieht sich der zivile Mensch als ein „autonomes“ Wesen. Als solches ist er fähig, sein Verhalten analog zu einem externen Gesetzgeber an eigenen Normen auszurichten, und er vermag wie ein Richter sein Verhalten zu bewerten und Entscheidungen für die Zukunft zu treffen. Die inneren Normen ergeben sich je nach Ansatz aus der Vernunft, an der er Teil hat, aus der Gruppenkultur, die ihn sozialisiert hat, und auch aus der eigenen bio-sozialen Identität.<sup>11</sup> Politisch erwirbt der Mensch aufgrund seiner Vernunft und der Idee der Selbstbeherrschung dann auch seine Würde und mit ihr den Anspruch, mit anderen gemeinsam demokratisch zu herrschen. Denn er ist vor allem der Herr seiner selbst. Er begreift sich demgemäß als ein „Selbst-Subjekt“, und zwar deshalb, weil er zur vernünftigen Selbstbestimmung<sup>12</sup> und damit eben

---

oder Gesellschaftlichkeit als Gerechtigkeit“); siehe zudem: 423 ff.: zur „Perspektive einer ‚zweiten Zivilisierung‘“, etwa im Sinne einer „Diskurs- und Dezisionsdemokratie“ (442 ff.), mit dem Ziel einer (dynamischen und offenen) „lernfähigen Demokratie“ und „einem reflexiven Staat“ (450 ff.). Kurz gefasst, der verfasste Gesamtstaat, der über den Begriff des Staatsvolks die Gesellschaft mit einbindet und ihr über die Idee der Demokratie die Herrschaft verleiht, organisiert sich ständig selbst, und zwar im Idealfalle in zwei, besser in drei Schritten, (1) dem freien Diskurs auf dem öffentlichen Forum, (2) der Entscheidung auf dem politischen „Forum“, und (3) der sich an die Wirklichkeit anpassenden Vollstreckung vor Ort. Der einzelne zivile Mensch verfügt logischerweise über – und spiegelt dabei selbst – diese dreistufige Art der neuen Demokratie. Wirklich neu ist dabei dann vor allem der Umstand der „Offenheit“. Dieser dreistufige Vorgang ist erlaubt und erwünscht, er muss eben nicht in Gegenkulturen stattfinden und über Ungehorsam, also durch kleine Revolutionen erzwungen werden. Dahinter steckt aus entwicklungspsychologischer Sicht vor allem die Idee, die „Jugend“ und ihre natürlichen Gegen-Bewegungen sogleich mit in das Staatswesen einzubeziehen, um auch Auswüchsen, wie der Verselbständigung zum Binnen-Terrorismus, den Nährboden zu entziehen.

<sup>11</sup> Dazu aus der Sicht des Staatsrechts und für die „Sprache als Kultur- und Rechtsgut“: Kahl, Sprache, 2006, 386 ff., 393 („Identität als Schlüsselbegriff“; sowie: „Identität bezeichnet Ideengehalte, mit denen sich ein Individuum oder ein Kollektiv (zum Beispiel Gruppe, Vereinigung, Nation, Staatenzusammenschluss) identifiziert, um auf diese Weise die für seine Selbstbestimmung notwendige Gewissheit über das eigene Sein auch in Abgrenzung zum Sein Anderer und deren Selbstwahrung zu erhalten.“).

<sup>12</sup> Zur idealistischen Selbstbestimmung – statt einer Fremddetermination – (des Selbst-Subjekts), siehe etwa: Jakl, Recht, 2009, 130 f., Kant, MdS 213: „Der Wille (...) hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie (die Vernunft, d.V.) die Willkür bestimmten kann, die praktische Vernunft selbst“. Siehe ebenso: Kant, GMS 413 und 446 und KpV, 32 f.; zudem Kant, KpV, 29: „(...) so muss ein freier Wille, unabhängig von der

auch zur „Selbstbeherrschung“ fähig ist. Für diese mächtige Persönlichkeit hat er dann aber auch einen hohen Preis zu entrichten. Er ist er nunmehr für sein Tun sich und auch den anderen gegenüber „verantwortlich“. Für das eigene, und damit auch für seinen eigenen Taten, ist er „haftbar“.

Wer das Opfern als Teil jeder Art von Religion begreift,<sup>13</sup> wird beim 16  
moralischen Verhalten<sup>14</sup> des Menschen vom Selbstopfer sprechen können und darunter auch etwa den vernünftigen Freiheitsverzicht verstehen. Der zivile Mensch erbringt dieses Opfer dabei einer Trinität. Er opfert Teile seiner Freiheit zunächst einmal auf dem Hauptaltar seiner Moral oder auch dem Altar seiner selbstherrlichen grundvernünftigen Identität. Er opfert aber zugleich auch auf dem Nebenaltar, der empathischen Idee der Persönlichkeit des Anderen und auf dem weiteren Nebenaltar eines höheren Gemeinwohls. Auch kann man diese Selbstunterdrückung des reinen Egoismus als eine Form der weltlichen „Askese“ verstehen.<sup>15</sup> Das Paradoxon von der Selbstbeherrschung des Demokraten beschreibt etwa *Ladeur* in seiner westlichen Staatslehre einsichtig als „Selbsttranszendierung“.<sup>16</sup> In eine Formel gepresst tritt *mit der Neuzeit an die Stelle der Regentschaft des religiösen Fremdzwanges diejenige des zivilen Selbstzwanges*.

---

Materie des Gesetzes, dennoch einen Bestimmungsgrund in dem Gesetze antreffen. Es ist aber außer der Materie des Gesetzes nichts weiter in demselben als die gesetzgebende Form enthalten. Also ist die gesetzgebende Form, so fern sie in der Maxime enthalten ist, das einzige, was einen Bestimmungsgrund des Willens ausmachen kann“; zudem: Jakl, *Recht*, 2009, 130 f.

<sup>13</sup> Für den Animismus: Girard, *Heilige*, 1987, 30 ff.; aus der Sicht der Ritualisierung: Gebauer/Wulf, *Spiel*, 1998, 173.

<sup>14</sup> Dazu: Foot, *Natur*, 2004, 77 ff., die die Frage, ob denn ein Verbrecher gut sein kann, mithilfe der Nächstenliebe–Lehre von Augustinus beantwortet, also mit einer Ausführung der Idee der Menschenwürde; zur Gegenthese des Immoralismus und etwa der Gerechtigkeit in der Seele, 134 f.

<sup>15</sup> Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, Rn. 869 (zum Verhältnis von Askese und Toleranz als schmerzhaft Duldsamkeit). Zur Askese aus einer soziologischen und zugleich psychoanalytischen Sicht: Wetrowski, *Überlegungen*, 1997, 8 ff., 12 f., sowie: Hinz, *Zivilisationsprozess*, 2002, 255 („Im Unterschied zum ländlichen Ritteradel ebenso wie zu städtischen Unterschichten entwickeln früh–bürgerliche städtische Kaufleute auch unter dem Einfluss der Kirche langfristig eine sexual– und körperfeindliche Moral des Triebverzichts, maßvoller Sparsamkeit und harter Arbeit.“).

<sup>16</sup> Zur Verinnerlichung als „Selbsttranszendierung der Identität des Individuums“ als „Tugend in der bürgerlichen Gesellschaft“: *Ladeur*, *Staat*, 2006, 43 ff.

- 17 An dieser Stelle ist genauer hinzusehen. Womöglich besitzt die weltliche Idee des zivilen Selbstzwanges strukturelle Eigenheiten einer Religion, und zwar insbesondere der christlichen. Eine „Substitution“ verfügt jedenfalls in der Regel über ähnliche Grundeigenschaften. Vielleicht aber existiert zudem, was dann ebenso nahe liegt, formal eine Art von systemischem, „gemeinsamem Nenner“. Inhaltlich könnte es sich wenigstens um eine „urmenschliche Paarbeziehung“ handeln, und zwar zwischen der „zivilen Binnenwelt“ an der Feuerstätte einerseits und der religiösen Deutung der „schicksalsträchtigen Umwelt“ andererseits. Die Idee der Zivilreligion, wie sie zu beschreiben ist, setzt jedenfalls beim Gedanken der Autonomie in der Form des Selbstzwanges an. Das Verständnis des „Selbst“ als Seelenlehre steht zunächst im Mittelpunkt. Den kulturell–ethnologischen Hintergrund bildet dabei vereinfacht die (schon antike) städtische Binnenwelt der schriftgebildeten Stadtbürger. Die große Binnenwelt der Schriften hat sich der kommunikative Mensch selbst geschaffen. Als Prometheus hat er zugleich seine (platonische) Höhle zur Stadt ausgebaut und sich später auch die inzwischen weit reichende technische Welt eröffnet. In diese lebendige Binnenwelt darf der Mensch durchaus gottähnlich (*imago dei*) als deren selbstbewusster „Schöpfer“ auftreten. Diese Sonderwelt und alles in ihr hat er zumindest zunächst einmal selbst zu verantworten. Ob dieser weise Mensch, der *homo sapiens*, sich und sein „Selbst“ dann noch einmal „nach außen“, etwa in einer der großen Religionen verankern muss, will oder darf, soll ausdrücklich offen bleiben. Insofern hat – jedenfalls schon einmal – diejenige religiöse Toleranz zu gelten, die der freie und vernünftige Mensch sich mit dem zivilen Grundrecht auf Religionsfreiheit selbst einräumt. Auch ist nicht vertieft im Sinne einer Theorie des Kulturkampfes nachzufragen, wann und inwieweit ein religiöser Fundamentalismus<sup>17</sup> die demokrati-

---

<sup>17</sup> Zu den zwei Arten des Fundamentalismus, siehe: Hilgendorf, *Religion*, 2008, 167 ff., 177 f. (zur Trennung zwischen Gläubigen und solchen Fundamentalisten, die Gewalt nach innen, also gegenüber ihren Nächsten anwenden). Er bezieht sich auf Assmanns Trennung zwischen dem weichen Monotheismus, der eine Art von überhöhtem Polytheismus sei und dem strengen Monotheismus, der die Beziehung zu Gott für jeden Gläubigen absolut setze. Diese, u.a. auch mosaische Lehre verlange sogar die Tötung der Brüder und Nächsten mit eigener Hand dann, wenn jene vom rechten Glauben an den einen Gott abwichen, *Bibel*, Deuteronomium 13, 7–12, Assmann, *Monotheismus*, 2007, 19 ff., 26.

Anzufügen ist allerdings, dass trotz der Grausamkeiten, die die Bibel beschreibt, auf dem Wege des strengen Monotheismus – erstens – zugleich auch eine Auflösung der alten Familienverbände stattfindet (Assmann, *Monotheismus*, 2007, 40, erklärt demgemäß auch, diese fundamentalistischen Reini-

sche Zivilität unterdrückt.<sup>18</sup> Vielmehr geht es vor allem darum, das gegenwärtig vorherrschende Kulturideal, dasjenige des zivilen und wissenschaftlichen Vernunftdenkens von innen her, also mit der Ratio, zu beleuchten. Dass religiöse, vor allem christliche Gemeinschaften nicht nur einen Teil der westlichen Zivilgesellschaft bilden, sondern dass sie auf ihre Weise stets auch in ihr als große kulturelle „Subsysteme“ hochwirksam sind, ist unbestreitbar. Dass sie zum „geistigem Erbe“ des demokratischen Humanismus gehören, ist ebenfalls schon einmal festzuhalten.<sup>19</sup> Das Wort von der „Zivilreligion“ dient also vor allem einer, allerdings positiv gemeinten „Selbstkritik“ der Zivilität.

---

gungsakte richteten sich „gegen die eigene Vergangenheit“). Mit dem Aufbrechen der Clanstrukturen ist, wie später in den Städten des Mittelalters („Stadtluft macht frei“), auch der Keim für den Individualismus gelegt. Zweitens wird auf diese Weise ein neues Gottesvolk, etwa der gläubigen Israeliten, geschaffen. Analog entstehen, etwa in den USA, neue Verfassungsvölker, und zwar über den festen Glauben an die gemeinsamen Verfassungsprinzipien. Ebenso kann auch das bloß hoheitlich gesetzte „Recht“, etwa eines Hamurabi helfen, in den alten Städten Vorderasiens (oder auch Roms) aus buntem Völkergemisch neue Stadtkulturen zu entwickeln. Heute helfen die Verfassungen mit, künstliche Staatsvölker zu schaffen. Analog dazu werden schließlich auch die internationalen Menschenrechte verwendet, wenn sie dazu dienen – nach innen – gerichtet, einer Weltstaatengemeinschaft humanitäre Interventionen zu erlauben etc. Gefährlich ist für jeden Ismus, auch für den demokratischen Humanismus der Menschenrechte, insbesondere das Ähnliche. Aber ebenso gilt dann auch, dass wer einen religiösen Fundamentalismus ersetzen will, etwa einen der Hexenverbrennungen verlangt, muss vermutlich einen ähnlichen zivilen Absolutismus, wie etwa das Naturrecht und die Aufklärung, dagegen setzen. Falls Menschen zwischen beidem wählen könnten, würden sie sich leicht entscheiden. Insofern muss diese Alternativität erst einmal offenkundig sein und dann auch die Freiheit bestehen, sich eine politische Leitkultur immer wieder neu wählen zu können. Allerdings erhält auf diese Weise die Idee der Freiheit schon wieder einen Höchstwert.

<sup>18</sup> Zur Problematik des „fundamentalistischen Charakters von Religionen“ und zu den „Grenzen der Religionsfreiheit im säkularen Staat“, siehe: Pahl-Traugher, Charakter, 2006, 177 ff., 177 ff., sowie: Hilgendorf, Religion, 2008, 167 ff., 171 („Zähmung der Religion durch die Menschenrechte“).

<sup>19</sup> Die Rückkehr der Götter bildet also kein Hauptthema, zu vermuten ist nur, dass auch jede vorherrschend religiöse Welt mit zivilen Unterkulturen leben muss; zusammenfassend zur „Renaissance der Religionen und der religiös motivierten Gewalt“, siehe: Hilgendorf, Religion, 2008, 167 ff.



- 18 2. Rüstet man das frühmoderne Wort von *Descartes*<sup>20</sup>, „Ich denke (kritisch), also bin ich“,<sup>21</sup> mit der soziobiologischen Postmoderne auf, so meint Zivilität im westlichen Sinne zunächst einmal also, dass sich der Mensch als Denker selbst bewusst ist. Hinzu tritt dann aber heutzutage sofort auch, dass der Denker für sein Selbstbild auch die Erkenntnisse seiner eigenen Naturwissenschaften aufgreift. Mit der heutigen Soziobiologie ist er sich dann unter anderem aber auch seiner halbblinden systemischkulturellen Sozialisierung<sup>22</sup> bewusst und er weiß sich auch den beiden großen biologischen Grundprinzipien<sup>23</sup> unterworfen. Hoch vereinfacht sind es der spaltende Wettbewerb um Lebenschancen einerseits (survival of the fittest) und andererseits die

---

<sup>20</sup> Descartes, René (1596 – 1650), „Principia philosophiae“ (Descartes, Prinzipien (Buchenau), 1992), I, 7: „Haec cognitio: ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima“ („Diese Erkenntnis: ich denke, also bin ich, ist von allen die erste und zuverlässigste.“). Dazu auch: Husserl, Krisis, 1956, 82 ff., 85: das Ego sei bei Descartes vielfältig als „mens sive animus sive intellectus“, also lediglich unter Ausschluss des Leibes zu verstehen. Siehe auch schon Augustinus (354 – 430), (Augustinus, De trinitate (Kreuzer), 2001), X, 10: „Wird jemand darüber zweifeln, dass er lebt, sich erinnert, Einsichten hat, will, denkt, weiß und urteilt? ... Mag einer auch sonst zweifeln, über was er will, über diese Zweifel selbst kann er nicht zweifeln“, und zudem: („si enim fallor, sum“) „(Selbst) wenn ich irre, so bin ich (doch)“.

<sup>21</sup> Zum geschichtlichen Umfeld von Descartes' Weltbild: Hattenhauer, Rechtsgeschichte, 2004, Rn. 1217 ff., zudem: Rn. 1223 f.: diese Sicht sei dem „tiefen Hunger nach klarer Form“ entsprungen, der sich aus den Konfessionskriegen des 17. Jahrhunderts ergeben habe.

<sup>22</sup> Zum systemtheoretischen Ansatz, siehe zunächst den Überblick bei: Heinze, Sozialforschung, 2001, 105 ff., 107, und zwar zur methodischen Beobachtung als Unterscheiden und Bezeichnen, zur Trennung von (1) physischem oder biologisch autopoetischem System, (2) psychischen Systemen, die durch die Reproduktion von Gedanken aus Gedanken konstruiert sind und als Plural zu „Bewußtseinen“ führen, sowie (3) den sozialen Systemen, die ihre Einheit dadurch gewinnen, dass sie als Gesellschaft an Kommunikation hängen.

<sup>23</sup> Luhmann, Rechtssoziologie, 1987, 354, spricht von der Systemtheorie, insbesondere unter dem Gesichtspunkt der „selbstreferentiellen (allein auf sich selbst bezogenen und sich dadurch rückkoppelnd verändernden und wachsenden) Systeme“. Er vergleicht die (Sub-) Systeme offen mit Makromolekülen, Zellen, Nerven und Impulsen und verwendet das Bild von ihren ständigen Interaktionen auch zur Erläuterung der Struktur des menschlichen kommunikativen Entscheidens.

vereinende Idee der „Selbstorganisation“ zum Zwecke der Arbeitsteilung oder Kooperation.<sup>24</sup>

Die Vorstellung von „Selbstorganisation“ reicht dabei weit. Sie beschreibt zunächst einmal die sozialdynamische Struktur von lebendigen Gemeinschaften. Außerdem umfasst die Idee der Selbstorganisation die analoge psychologische Idee, die Identität des eigenen Ichs eines sich ständig wandelnden Menschen zu schaffen und zu erhalten. Das weltliche Wort für Seele heißt dabei also „Identität“. Auch Kollektive von Menschen verfügen über eine solche Identität. Es ist das, was sie inhaltlich und als eine Art von Glauben vereinigt. Aus der Sicht des Staatsrechts ist etwa mit *Kahl* zu formulieren: 19

*„Identität bezeichnet Ideengehalte, mit denen sich ein Individuum oder ein Kollektiv (zum Beispiel Gruppe, Vereinigung, Nation, Staatszusammenschluss) identifiziert, um auf diese Weise die für seine Selbstbestimmung notwendige Gewissheit über das eigene Sein auch in Abgrenzung zum Sein Anderer und deren Selbstwahrung zu erhalten.“<sup>25</sup>*

Die „Organisation“ des Selbst beschreibt dabei von außen betrachtet 20 und hoch vereinfacht einen „Prozess“. Dominiert ist er vom urbiologischen Prinzip des lebendigen „Seins“, wengleich nur als Sein auf Zeit und im steten Wandel. Die Art der Organisation erscheint zudem von einer ständigen Synthese bestimmt, die, wenn man sie als höhere Person betrachten würde, Mutter und Vater ähnlich zwischen den Kindern stetig vermittelnd und duldend „agiert“ und dabei die Dialektik von „Abgrenzung und Anpassung“ aufzufangen sucht. Nur steckt diese elterliche Grundfähigkeit in den Individuen selbst. Es ist ihr eigener Anteil am „Geist“ der Vernunft.

3. Aber die Idee der Selbstorganisation erstreckt sich noch weiter. Im 21 Wortsinne organisiert sich jede Einheit nach der Methode der Selbstorganisation zugleich als ein „Selbst“<sup>26</sup> neu:

---

<sup>24</sup> Dazu: Prigogine, *Sein*, 1988, 15; Ziemke, *Selbstorganisation*, 1991, 25 ff., 25; Jantsch, *Selbstorganisation*, 1986, 236.

<sup>25</sup> Aus der Sicht des Staatsrechts und für die „Sprache als Kultur- und Rechtsgut“: Kahl, *Sprache*, 2006, 386 ff., 393.

<sup>26</sup> Ähnlich aus der Sicht der Biologie: Wieser, *Gehirn*, 2007, 79 ff., 89 ff. („Selbstorganisation und offene Kontrolle“), sowie 91 („Die Struktur des

*„Kognitive Systeme sind Systeme, die versuchen, sich ein Bild von der Welt machen. Sie repräsentieren ihre Umwelt, um in dieser Umwelt besser zu Recht zu kommen.“<sup>27</sup>*

- 22 Der homo sapiens verfügt über diese Grundfähigkeit in ganz besonderem Maße. Ihm ist ein „Selbstverständnis“ eigen, er ist zu einem besonderen „Selbstbewusstsein“ fähig. Dabei helfen ihm vor allem die Geistes- sowie insbesondere die Naturwissenschaften. Zum Begreifen seines Selbst scheint Zweierlei zu gehören. Zum einen scheint der Mensch vertikal nach „Ableitungen“ seines Wesens aus etwas Höherem, wie der Schöpfung oder der Natur, zu suchen. Zum anderen vergewissert er sich horizontal über netzwerkartige „Einbettungen“ wie in die humane Gesellschaft und in die natürliche Umwelt. Die vertikale Ableitung entspricht den klassischen Naturwissenschaften und dem Beobachterstatus, den die eigentlich frei denkenden Naturwissenschaftler danach einnehmen. Auch die hier häufiger aufzugreifende Systemtheorie gehört, jedenfalls bei scharfer Trennung noch dazu. Dagegen setzt das Netzwerkdenken auf die Teilnahme aller und das Modell des Diskurses. Das Recht wiederum vermag beides zu bieten, das kalte, funktionale Denken, das auch die harte Entscheidung verlangt, und die Suche nach dem friedlichen Konsens.<sup>28</sup> Leben muss der

---

Wortes ‚Selbstorganisation‘ verweist einerseits auf den autonomen Anteil (das ‚Selbst‘) im Verhalten der Teile, andererseits darauf, dass aufgrund ihrer ‚Organisiertheit‘ die Autonomie der Teile nicht grenzenlos ist.“).

<sup>27</sup> Als Suche nach dem Substrat Seele, in einem entsprechend betitelten Sammelband: Beckermann, Selbstbewusstsein, 2004, 171 ff., unter anderem 173. Auch diese Sicht gibt bereits den Animismus mit seinen Grundgedanken wieder, den der heilige Geist der Natur sich in jedem lebendigen Lebewesen befindet und jenes dadurch selbst Anteil an der Natur habe. Zur formalen Art der Repräsentation zugleich als „Relation der Umwelt zu mir“, Beckermann, Selbstbewusstsein, 2004, 171 ff., 178 f. Das „Ich“ ist danach offenbar weitgehend eine Repräsentation der Umwelt. Allerdings ist auch die Umwelt eine bunte Gemengelage von anderen Systemen, die wiederum durch ständige Rückkoppelung ihre Umwelt repräsentieren und sich damit ein, allerdings zumeist unbewusstes, also unkritisches Abbild von ihr machen. Siehe auch die naturalistische Theorie mentaler Repräsentation von Metzinger, *Subjekt*, 1993, 50 („Ein Selbstmodell ist ein internes Modell der Welt, ein eingebundener Analogrepräsentant des konstituierenden Systems seiner Umwelt. ... Mental sind diejenigen Partitionen des Selbstmodells, die prinzipiell durch Metarepräsentationen zu Inhalten von phänomenalem Bewusstsein werden können.“). Gruber, *Normativität*, 2007, 111 ff., 115.

<sup>28</sup> In etwa in diesem Sinne: Mastronardi, *Theorie*, 2006, 39 ff., 60 (Wissenschaftstheoretisch sei die Rechtswissenschaft eine Disziplin, die unter anderem „das Recht, sowohl als System, wie auch als Diskurs darstellen“ könne.

westliche, der analytisch „denkende“ Ich–Mensch offenbar grundsätzlich dualistisch, also mit und in beiden Welten, derjenigen des Seins und derjenigen des Sollens. Suchen wird er nach wechselseitigen Annäherungen, etwa zwar über Metaphern oder Analogien. So greift das naturalistische Modell der Selbstorganisation immerhin die Subjekt– und Ich–Idee des „Selbst“ auf. Dieses Selbst vermag offenbar die Umwelt aktiv zu filtern und damit auch zu abstrahieren. Auch existiert dieser Akteur in einer eigenen Binnenwelt der inneren Repräsentationen. In menschliche Worte gefasst, erfährt diese Sicht zudem ohnehin eine Verfremdung. Als Wortgebilde entsteht jede Lehre, und auch die vom Selbst, als bloßes Abbild in der *platonischen* Schattenwelt. Diese dritte oder auch die vermittelnde Welt bildet die Kultur. Als die humane Eigenwelt der Symbole kann auch sie mit der realen Welt des Seins bestenfalls wiederum nur „korrespondieren“. Symbole sind Repräsentanzen etc. Die Anthropologie schließlich versucht seit jeher, alle drei Welten zu vereinen und sie über ein banales Höchstes, das vielfältige Menschsein, zu verstehen.

Zumindest im sozialen Bereich wird sich ein Mensch mit diesem 23 „Selbstverständnis“ bemühen, die Vorgänge des Wettbewerbes zu kanalisieren und auch die vielen sozialen „Selbstorganisationen“ mit Ethiken präventiv zu lenken. Zumindest aber wird er versuchen, Strukturen aufzubauen, um schwere Konflikte, die zwischen den vielen menschlichen „Selbsteinheiten“ auf Grund des Wettbewerbs auftreten, wo möglich und nötig „selbst“ aufzufangen und „selbst“ nachzusteuern. Denn zu diesen Einheiten gehört auch er, und zwar mit seinem „Selbst“.

Zur Nachsteuerung bedient sich der „zivile“ Mensch, als Gruppe wie 24 als einzelne Person, ethischer Verfahrensweisen. Die drei Prinzipien der „Versöhnung, der Strafe und der Gerechtigkeit“ beschreiben dazu drei mit einander verwandte Grundstrukturen von Wegen und Zielen.

---

Sie könne kausales, aber auch finales Denken verlangen). Vereinfacht vermittelt das Recht zunächst einmal zwischen der kalten Welt der empirischen Sachverhalte und der normativen Welt der großen Leitideen. Zudem aber bildet das Recht dort auch je nach Sichtweise entweder eine eigene dritte Dimension oder aber eine breite Mittel– oder Zwischenwelt. Diese Mittelwelt des Menschen ist die Eigenwelt der humanen Kultur. Deren politische Ausformung heißt Zivilisation im weiteren ethnologischen Sinne, deren westliche Art bildet der demokratische Humanismus, geprägt von den Grund– und Menschenrechten. Auch darauf wird in einer anderen Schrift noch näher einzugehen sein.

Zu prüfen wird sein, inwieweit sie alle durch den „versöhnenden Verzicht“ einerseits und durch den „realen Ausgleich“ andererseits geprägt sind.<sup>29</sup> Alle drei vereint jedenfalls die Idee des rechtsähnlichen Verfahrens und des Friedens, indem Konflikte in Form von Prozessen kanalisiert werden. „Ritus und Recht“ fließen an dieser Stelle zusammen. Schon das Wort Prozess, das an das feierliche Voranschreiten in einer Prozession gemahnt, offenbart diese Gemeinsamkeit.<sup>30</sup> Das „faire Verfahren“, das die Europäische Menschenrechtskonvention in Art. 6 einfordert, beschreibt die dialogische Schrittfolge und die Macht des schmerzhaften Urteils. Die Vorstellung von einer inneren „Verfasstheit“ einer solchen rituellen Rechtsgesellschaft gesellt sich hinzu.

- 25 4. Die Schwäche dieses Ansatzes ist nicht nur bekannt, sondern von Anfang an auch genuiner Teil des heutigen Selbstbildes. Gemeint ist die Vernunft in der Form des urphilosophischen Selbstzweifels. So wird auch heute die „Willensfreiheit“, die der westlichen Form der Zivilität zugrund liegt, und zwar zumeist bis zum vollen Gegenbeweis, nur, aber immerhin kollektive „unterstellt“.<sup>31</sup> Sie wird dabei zumindest in den westlichen Demokratien als evident „erlebt“.<sup>32</sup> Eine

---

<sup>29</sup> Dazu aus gesellschaftlicher und politischer Sicht: Gauck, *Versöhnung*, 2010, 17 ff., 18 (zur Gerechtigkeit als politische Teilhabe); 25 ff. (zur Versöhnung über die institutionelle Aufarbeitung der Unterlagen der Staatsicherheit der DDR). Zu Amnestien in Verbindung mit der Wahrheits- und Versöhnungskommission in Südafrika sowie zur Frage nach dem Verhältnis von „Aufarbeitung und Versöhnung“: Wüstenberg, *Aufarbeitung*, 2008, etwa 17 f.

<sup>30</sup> Rappaport, *Ritual*, 1999, 24 ff. („Ritual defined“ as „to denote the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers“).

<sup>31</sup> Grundlegend: Kant, *Kritik*, 1968: Es gehe nicht darum, „*die Wirklichkeit der Freiheit zu beweisen*“. Die Vergeblichkeit eines solchen Bemühens liege in der Logik, dass man „*mit der Beurteilung freier Handlungen, in Ansehung ihrer Kausalität, nur bis an die intelligible Ursache, nicht aber über dieselbe hinaus komme*“. Sowie: Kant, *Metaphysik* (Weischedel), 1956, 83: Wegen dieser Denknöwendigkeit seien wir „*von der Last befreit, die die Theorie drückt*“. Zusammenfassend mit den üblichen Argumenten aus der Sicht der gegenwärtigen Philosophie: Pothast, *Unzulänglichkeit*, 1987, 315 ff., sowie: Pothast, *Rechtfertigungselement*, 1998, 135 ff., unter anderem 146: allenfalls eine „*notdürftige Apologie unter gegebenen Bedingungen*“. Aus der Sicht der Menschenwürde: Luf, *Menschenwürde*, 1998, 307 ff., 311.

<sup>32</sup> In der Auseinandersetzung mit dem neurophysiologischen Determinismus schreibt in diesem Sinne: Burckhard, *Thesen*, 2006, 83 ff., 83 („Das Freiheitserleben hat im Wesentlichen vier Aspekte: (1) Erleben von Handlungsfreiheit, (2) Erleben epistemischer/doxastischer Offenheit, (3) das Erleben psychologischer Unterdeterminiertheit und (4) das Gefühl der Autorenschaft“). Selbst

axiomatische und damit fundamentalistische Leitidee, dass der Mensch als Herr (und Subjekt) grundsätzlich zu freien Entscheidungen fähig ist, trägt also diese Kultur, und zwar wenigstens als eine vorherrschende Kultur. Generell spricht ferner viel für den Satz, dass die „humane Kultur“ im Vergleich mit den subhumanen Spezies die genetischen Vorprogramme der „Natur“ außer Kraft setzt, den Menschen also von ihr zum Teil „befreit“. Dieser Programme ersetzt der Menschen durch Sozialisation und zwar in besonders vielen Arten und Untergruppen.

Die Sprache, ein Kernstück der menschlichen Kultur, belegt einen „status communicativus“, der dem Menschen, zumindest soweit die Sprache reicht, seine weiten soziale Freiräume<sup>33</sup> verschafft. Die westlichen Grammatiken zeigen jedenfalls, dass der Mensch grundsätzlich über die sprachliche Freiheit verfügt, mit Worten zwischen personalen Beziehungen zu wechseln. Der Sprechende kann mit Worten aus dem Stand mit zwei Nachbarn eine „Wir-Gruppen“ aufbauen und diese danach wieder verändern. Ebenso kann der Mensch sich als ein „Ich“ verstehen. Insofern scheint es zumindest auf der sprachlichen Ebene, also im sozialen Bereich der zwischenmenschlichen Selbstkonstruktion, personale Freiheiten zu geben.

Im Zweifel ist schließlich pragmatisch vorzugehen. Das gilt erst recht für die weltliche Letztfrage nach der Willensfreiheit. Zu suchen ist

---

wer die Freiheit des Akteurs nicht bei sich erlebt, weil er sich, kaum vorstellbar, stets passiv unterworfen versteht, verfügt dann über Hirten- und Führerbilder, denen diese Eigenschaften zukommen. Aber wer entweder Glück und Zufriedenheit oder wer Schuld oder Scham empfindet, der begreift sich insofern als Täter, d.h. als Herr seines Tuns.

<sup>33</sup> Aus psychologischer Sicht, die als Psychologie zum Determinismus der Motivationen neigt, lässt sich Prinz, Kritik, 2006, 27 ff., 35, auf den Kompromissgedanken ein, dass „*der freie Wille eine soziale Institution ist* – eine kollektive Erfindung, die von Menschen für Menschen gemacht ist“ (Hervorhebung im Original). Auch danach ist die Vorstellung vom freien Willen immerhin noch ein mutmaßlich elementarer Teil der menschlichen „Kultur“. Seine Aufgabe ist es zumindest „Verantwortlichkeiten und Haftungen“ für das eigene individuelle Tun oder auch ein kollektives Verhalten zwischen Gruppen etc. zu schaffen. Aber umgekehrt gilt vermutlich auch, dass jedes biologische Reizsystem, das ein Lebewesen mit Belohnungen und Strafen steuert, eine Art von hoch „sensiblen Akteur“ schafft. Auf diesem Wege entsteht die Selbstorganisation, die eine Art von Identität, eben ein ganzheitliches Selbst, entwickelt. Jenes Ich oder Wir ist dann der lebendige Gegenstand der Motivationen (der biologische Zweck der „Präferenzen“ im Sinne von Prinz), 31.

dann aber nach einer Zweifelsregel. Im Sinne von *Ockham's Razor* ist etwa das Einfachste zu bevorzugen. Monistische Theorien und widerspruchsfreie, aber einseitige Dogmen bevorzugen diesen Weg. Geisteswissenschaftlich bietet sich eher die Vereinfachung (als „Reduktion der Komplexität“) mit den Dreifaltigkeitsformen der Dialektik an. So erweist es sich aus der Sicht des westlichen offenen Pluralismus als am besten, zum einen schlicht von einer offenen Dreieinigkeit auszugehen, einem einzelnen Ansatz aber zugleich die Führerschaft zuzubilligen.

- 28 Im Sinne der westlichen Zivilität regiert dann die monistische Idee der Freiheit von Freien, eine letztlich „offene Dreifaltigkeit“ von drei humanen Grundmodellen.<sup>34</sup> Diese Trinität besteht aus der normativen „Ethik“, der sozialrealen „Gemeinschaft“ und der empirischen „Natur“. Den Vorrang genießt offenbar, und jedenfalls im politischen Bereich, die Fähigkeit zu und die Verherrlichung der Ethik der „Freiheit des Freien“.
- 29 5. Offen bleibt dennoch die Frage nach dem Ausmaß der ethischen Freiwilligkeit, und zwar mit dem Blick auf den Druck der sozial-kulturellen Notwendigkeiten einerseits und den Zwang humangeneti-

---

<sup>34</sup> Näher zu einem engen Modellbegriff und dem Verhältnis von „Modell, Analogie und Modellübertragung“ aus dem Blickwinkel der Biologie: Zoglauer, *Modellübertragung*, 1994, 12 ff., „Modell“: als Vereinfachung und Abstraktion des Originals. Wesentlich seien die „Ähnlichkeitsbeziehungen“, von denen drei zu unterscheiden seien: (1) bildhafte (ikonische); (2) formale (nomologische) gleichgültige Gesetze, zum Beispiel für Auge und Optik; (3) funktionale, bei ähnlichem oder gleichem Input–Output–Verhalten (Flugzeug– und Vogelflügel); dazu und zum Mensch als Maschine: Zoglauer, *Modellübertragung*, 1994, 12 ff., 12 ff., 14. Allerdings seien Modelle und Theorien nicht identisch (was jedoch aus der Sicht und innerhalb der Geisteswissenschaften nicht zwingend gelten muss, sondern nur analog heranzuziehen wäre). Modelle seien objektbezogene Theorien, sie beschreiben einen eingegrenzten Gegenstandsbereich, was bei Theorien nicht zwingend sei. Doch seien Theorien nur mittels ihrer Modelle empirisch überprüfbar (Zoglauer, *Modellübertragung*, 1994, 12 ff., 12 ff., 15, u. Hinw. auf: Bunge, *Method*, 1973, 107). Theorien bestünden aus einem Kern, der alle Axiome samt daraus abgeleiteten Sätzen erhalte und eine Peripherie, die Phänomenologie, Gesetze, Hilfshypothesen, Spezialgesetze und Modelle beinhalte, als einen Kern, als Fundament und Überbau, der den Kontakt zu Empirie ermögliche (zur Trennung von Kern und Umfeld u. Hinw. auf: Quine, *Standpunkt*, 1979, 47 f.). In der soziobiologischen Anthropologie geht es sogar um mehr als eine Modellübertragung: der Ursprung ist derselbe: das Prinzip des Lebens in „Einheiten“.

scher Vorprogramme andererseits.<sup>35</sup> Am einfachsten erscheint es insofern von einer „Drei-Drittel-Aufteilung“ auszugehen. Dieser Gedanke wird aus der Sicht und mit Blick auf die empirische Forschung auch aufzugreifen sein. Aber der Idee der Vernunft zu huldigen, heißt auch, die Gebote der jeweiligen Kultur und der mächtigen Natur aufzunehmen und sie am besten gleich mit zu beachten. Das bedeutet für den bürgerlichen Menschen schlicht, deren Ansprüche zu verinnerlichen, um sie dann „als eigene“ begreifen zu können. Auf diese Weise, der sich im Übrigen alle politischen Emporkömmlinge bedienen, gelingt es also der Idee der Freiheit, auch die Erfordernisse der Gemeinschaft und die Zwänge der Natur mit zu beherrschen.

Die Idee der vernünftigen Freiheit eines „Selbst-Subjektes“ vermag so also am Ende als eine „monistische Über-Idee“ aufzutreten. Sie verdichtet sich etwa zur humanistischen Idee der „Menschenwürde“ und begründet die personalen Grund- und Menschenrechte des Demokraten. 30

Unterworfen, also Subjekt im Wortsinne, ist der würdige Freie nur sich selbst, und dieses Selbst rüstet er mit Vernunft auf. Wer sich zu dieser Höchstidee bekennt, wer ihr dient und ihr opfert, der kann im Übrigen auch den Anspruch auf die weltliche Selbst-Herrschaft erheben. Weder die ausgebildeten Gottesdiener, noch die weisen Philosophen oder auch die gelehrten Naturwissenschaftler können sich überlegen fühlen. Sie stellen lediglich fachliche Sachverständige dar, deren Rates sich der vernünftige Demokrat bedient. Mit der fundamentalen Verbindung von „Vernunft, Recht und Herrschaft“ zielt der Gedanke der Zivilreligion im Übrigen auf eine ganzheitliche, eher prämoderne und politisierte Weltanschauung, die, ähnlich vielleicht wie der Islam, den Glauben mit Recht und Gesellschaft vermengt, aber dabei von der Individualisierung<sup>36</sup> von Recht und Gesellschaft ausgeht. 31

---

<sup>35</sup> Dazu: Levine, Versuch, 1994, 14 f., u. Hinw. auf Elias, als unerzogene „psychische Selbststeuerung“ („... diese Selbstzwänge, Funktionen der beständigen Rück- und Voraussicht, die in den Einzelnen entsprechend seiner Verflechtungen in weit reichenden Handlungsketten von klein auf herausgebildet werden, haben teils die Gestalt einer bewussten Selbstbeherrschung, sei es die Form automatisch funktionierender Gewohnheiten.“). Von Elias auch ausdrücklich als „Über-Ich“ in Anlehnung an Freud bezeichnet.

<sup>36</sup> Zur Individualisierung unter dem Leitgedanken „The Fulfilment of the Individual as the Fundamental Link between Religion and Secular Law“, siehe:



32 6. Hinzu tritt schließlich folgerichtig auch der Anspruch auf eine politische Verallgemeinerung. Sie geht formal im Kern auf *Kants* reine Moralitätslehre<sup>37</sup> zurück, zu der auch sein kategorischer Imperativ gehört. Nur musste dazu die idealistische Trennung von humaner Freiheitsethik und effektivem Staat aufgegeben werden. Beides musste im Sinne der Präambeln zur Idee der demokratischen Verfassungsgesellschaft verschmelzen.

33 Im großen Handbuch der deutschen Staatsrechtslehrer schreibt *Häberle* schließlich, der sich im Übrigen für die Verbindung von Recht und Kultur einsetzt, den bemerkenswerten Kernsatz:

*„Die weltweite Durchsetzung des ‚Glaubenssatzes‘ der Menschenwürde wird Sache der in kooperativen Verfassungsstaaten organisierten ganzen Menschheit.“*<sup>38</sup>

34 Schon diese zivil–staatsbürgerliche Sichtweise allein legte es nahe, die westliche „Zivilität“ als eine Art von „innerer Religion“ zu deuten.

### **III. Radbruch: Rechtsphilosophie als Kulturphilosophie, Gerechtigkeit als Rechtsidee und als Sozialethik, Moral und Sitte**

35 1. Für die Idee der Gerechtigkeit, den darauf gegründeten Rechtsidealismus und dessen Verhältnis zur Religion ist kurz der Ansatz von *Radbruch* zu verfolgen, der (zumindest die deutsche) Rechtsphilosophie nach dem Zweiten Weltkrieg nachhaltig mitgeprägt hat.<sup>39</sup> Entwickelt hat sie *Radbruch*, der zugleich ein einflussreicher Reichsjustizminister in der Weimarer Zeit war, im und nach dem Ersten Weltkrieg. Dabei geht es einmal um die rechtstatsächliche Seite, weil sein Konzept immer noch ein wesentliches Element der (zumindest deutschen) Rechtsphilosophie bildet. Zum anderen sind *Radbruchs* nachfolgende Grundlinien es aber auch heute noch jedenfalls zum Teil würdig, sie aufzugreifen.

---

Orjikuwu, Fulfilment, ARSP Beiheft 118 (2009), 55 ff., 57 („Transcendental Contingency: the Root of Man’s Desire for Self–fulfilment“).

<sup>37</sup> Zur moralischen Selbstgesetzgebung: Kant, *Metaphysik* (Weischedel), 1956, 69; Luf, *Menschenwürde*, 1998, 307 ff., 309.

<sup>38</sup> Häberle, *Menschenwürde*, HdStR II 2004, § 22, Rn. 100.

<sup>39</sup> Siehe etwa: Kaufmann, *Radbruch*, 1987, Spindel, *Radbruch*, 1967, Wolf, *Radbruch*, 1963, 713 ff.; Dreier, R., *Radbruch*, 1997, 193 ff.

Bereits auf den ersten Seiten seiner Rechtsphilosophie geht *Radbruch* 36 auf die Religion ein, wenn er erklärt, „*Religion*“ sei die „*Überwindung des Gegensatzes von Wert und Unwert*“, sie „*setzt aber eben deshalb diesen Gegensatz voraus*“. Beide Thesen leuchten ein. So kann man „die Religionen“, gemeint sind die Europäischen, und zumindest einen ihrer Wirkungsbereiche offenbar verstehen.

*Radbruch* fügt außerdem, und im gleichen einzugrenzenden Sinne 37 nachvollziehbar, ontisch an: „*Religion ist die Bejahung allen Seiendem*“. Danach stellt er, dem klassischen Zwei–Welten–Modell folgend, welches scharf das Sein vom Sollen trennt,<sup>40</sup> die „Wirklichkeit“ dem „Wert“ gegenüber und betont:

*„Die Religion entspringt aus der Unerträglichkeit des Kontrastes zwischen Wert und Wirklichkeit“.*

Kurz danach verwendet er synonym zu „Wert und Wirklichkeit“ das Begriffspaar „Ideal und Natur“.

Die Welten des Sollens und des Seins verbinden für ihn die Grundidee 38 der „Kultur“ mit der Grundidee der „Religion“. So räumt *Radbruch* der „Kultur“ einen besonderen Platz, und zwar direkt neben der Religion, ein, wenn er schreibt:

*„Natur und Ideal, und über die Kluft zwischen ihnen zwei Verbindungen, der niemals vollendbaren Brückenschlag der Kultur und der in jedem Augenblick ans Ziel gelangende Flügelschlag der Religion – Werk und Glaube.“<sup>41</sup>*

---

<sup>40</sup> Hume, *Treatise*, 1961, III, § 2: „Moral Distinctions not derived from Reason“. Hume, *Treatise*, 1961, I, §§ 4, 6 („I never catch myself at any time without a perception and never can observe anything but the perception.“). Dazu etwa auch: Brandt, *Identity*, 2006, 45 ff. Sowie insbesondere: Frankena, *Fehlschluß*, 1974, 83 ff.

<sup>41</sup> Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 2003, § 1, 11 (3,4). Zur zeitweiligen Verdrängung und Zuordnung der gesamten Rechtswissenschaft zur Kultur durch die Rechtswissenschaft selbst, siehe unter dem Titel „Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft“: Seelmann, *Rechtswissenschaft*, ARSP Beiheft 115 (2007), 121 ff., 121. Seelmann’s Fazit (132) lautet, wegen der Bezugnahme auf „soziale Normen und Bewertungen in der Gesellschaft“ und deren „ständiger Reflexion ... in der Jurisprudenz“ sei und bleibe „die Rechtswissenschaft ein Kulturwissenschaft“.

- 39 Die pontifikale Aufgabe von Kultur und Religion erweitert dann das – dualistische – Zwei–Welten–Modell zu einem Drei–Welten–Ansatz, den Radbruch „Trialismus“ der Methoden nennt. Für die Religion eröffnet er dann sogar noch eine „vierte“ Dimension:

*„So wird der Übergang vollzogen von einem Dualismus zu einem Trialismus der Betrachtungsweisen (wenn man hier von der vierten, der religiösen Betrachtungsweise einmal absieht).“<sup>42</sup>*

Eine recht sinnvolle Folgerung schließt er an:

*„Dieser Trialismus macht die Rechtsphilosophie zu einer Kulturphilosophie des Rechts.“*

Formal trennt Radbruch schlüssig: *„die Rechtsidee ist Wert, das Recht aber wertbezogene Wirklichkeit, Kulturerscheinung.“<sup>43</sup>*

- 40 Auch betont Radbruch die geschichtliche Quelle seines Denkens, die ihrerseits auch die Menschenrechte speist. Er bezieht sich auf die Zeitspanne<sup>44</sup> des wieder aufblühenden (gesamteuropäischen) Naturrechts.<sup>45</sup>
- 41 Das Naturrechtsdenken stellt selbst eine große Kulturerscheinung in der Europäischen Geschichte dar. Von einer vorherrschenden weltlichen Kultur zu einer Art der Zivilreligion liegt in einer Schriftkultur dann nur ein kleiner Schritt. Man muss diesen Ideen, wie dem Dekalog, eine Schriftform geben und sie als allgemeine Grundlinien der eigenen Sozialethik anerkennen.
- 42 2. Den Kern des Rechts (der Rechtstaatlichkeit, des Rule of Law) und auch die ideale Art der Selbstorganisation der Freien umschreibt die Idee der Gerechtigkeit. Auch sind weder die Menschenrechte, die die

---

<sup>42</sup> Auf dieser vierten Stufe könnte dann auch: Hoffmann, *Recht*, JZ 2003, 377 ff., die „Rückkehr des Religiösen“, und zwar recht selbstständig verankert sehen.

<sup>43</sup> Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 2003, 31 (25). Das „Recht“ selbst ist für Radbruch deshalb ein „Kulturbegriff“, 34 (29). Die Idee des „Trialismus“ wird noch weiter zu verfolgen sein.

<sup>44</sup> Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 1. Aufl. 1914, 2. Aufl. 1922, 3. Aufl. 1932.

<sup>45</sup> Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 2003, 31 (26).

Staaten zu wahren haben, noch ist die Menschenwürde ohne Gerechtigkeit vorstellbar. Wie die Gerechtigkeit dabei im Einzelnen zu definieren ist, darf dabei offen bleiben.<sup>46</sup> Zu vermuten ist ohnehin, dass jede nationale Rechtskultur ihre eigene Ausprägung von Gerechtigkeit entwickelt. Denn jede Art der Kultur neigt zur Abgrenzung gegenüber den Nachbarkulturen und passt sich an die eigenen Besonderheiten, etwa die ökonomischen oder die geographischen, schnell an.<sup>47</sup>

Verankert ist die Gerechtigkeit in der bekennnishaften Präambel der Grundrechtecharta. Diese reiht einerseits die Gerechtigkeit nach der Demokratie ein, aber andererseits auch neben ihr. 43

3. *Radbruch* erläutert die Idee des Rechts mit der Gerechtigkeit und sucht zugleich über eine mittelalterliche Glosse die Rückbindung an das römische Recht, wenn er notiert: 44

*„Die Idee des Rechts kann nun einmal keine andere sein als die Gerechtigkeit. ‚Est autem ius a iustitia, sicut a matre sua, ergo prius fuit iustitia quam ius, sagt die Glosse zu 1.1. pr. D. 1. 1.‘“*

Dass das Recht von der Gerechtigkeit wie von einer Mutter abstammt, heißt, dass Radbruch die Idee über die Erfahrung, etwa des Unrechts, setzt. Dagegen dürfte allerdings das römische Recht selbst, das auf die Rechtspraxis ausgerichtet ist, besser von *Ulpian* als die (praktische) „Kunst des Angemessenen und Gerechten“ („*Ius est ars aequi et boni*“<sup>48</sup>) zu beschreiben sein. 45

---

<sup>46</sup> Dazu zunächst: Montenbruck, *Wie Du mir...*, 1995, 13 ff.

<sup>47</sup> Zu den verschiedenen Quellen des (deutschen, englischen und französischen) Naturrechts, siehe: Montenbruck, *Naturrecht*, 2010, 135 ff. Die gesamtwestliche Idee der Gerechtigkeit abstrahiert sich von ihnen und umfasst sie damit in verschwommener Weise. Siehe zum Verhältnis von Recht (also nicht Gerechtigkeit) und Kultur auch den Sammelband „*Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?*“, darin etwa: Senn, *Recht*, ARSP Beiheft 115 (2007), 13 ff., 16 („... keine Kultur ohne Recht und kein Recht ohne Kultur“), aber auch: 17 („Der Kontext von Recht und Kultur ...setzt... die Idee der Autonomie des Menschen als gedankliche Notwendigkeit voraus.“), allerdings einräumend, 20, dies sei ein eurozentrische Perspektive

<sup>48</sup> *Ulpian*, *Digesten*, 1. Buch, 1. Titel, 1. Fragment.

- 46 Auch will *Radbruch* die Gerechtigkeit ausdrücklich nicht als „Erscheinungsform des sittlich Guten“ ansehen, etwa in dem Sinne, dass es der ewige Wille des Rechts sei, „Jedem das Seine (angemessen<sup>49</sup>) zu gewähren<sup>50</sup>“. Denn sittlich gut sei nur der einzelne Mensch oder dessen (moralische) Gesinnung. Gerecht seien dagegen die Beziehungen zwischen Menschen, etwa im Sinne einer „Sozialethik“. Insofern entscheidet sich *Radbruch* an dieser Stelle für einen engen Gerechtigkeitsbegriff. Er sieht und diskutiert aber die auch für ihn offenbar denkbare Alternative, auch die Individualethik, die Moral, mit einzu beziehen. So hat *Radbruch* nach 1945 seine Thesen modifiziert.<sup>51</sup>
- 47 In seiner berühmten Schrift „Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht“<sup>52</sup>, zieht er mit dem berühmten Satz die Folgerung für das Verhältnis von Recht, verstanden als Rechtspositivismus<sup>53</sup>, und der materiellen Idee der Gerechtigkeit und beschreibt die verbliebene unmittelbare Rechtsmacht der Idee der Gerechtigkeit:
- 48 *„Der Konflikt zwischen der Gerechtigkeit und der Rechtsicherheit dürfte dahin zu lösen sein, dass das positive, durch Satzung und Macht gesicherte Recht, auch dann den Vorrang hat, wenn es inhaltlich ungerecht und unzweckmäßig ist, es sei denn, dass der Widerspruch des positiven Rechts zu Gerechtigkeit ein so unerträgliches Maß erreicht hat, dass das Gesetz als ‚unrichtiges Recht‘ der Gerechtigkeit zu weichen hat.“*

---

<sup>49</sup> Siehe zum Verhältnis von *ius commutativa* im Aristotelischen Sinne, also der Verkehrsgerechtigkeit, und *ius distributiva* eben im Sinne des „*suum cuique*“ (jedem das Seine) im Sinne von angemessenen, zu dem auch die *justicia compensatoria* gehört, etwa: Fikentscher, *Moral*, 1993, 71 ff., 79 f.

<sup>50</sup> Ulpian, *Digesten*, 1. Buch, 1. Titel, 10. Fragment: „Gerechtigkeit ist der beharrliche und beständige Wille, jedem sein Recht zukommen zu lassen“.

<sup>51</sup> Vgl.: Dreier, R./Paulson, *Einführung*, 2003, 236 ff., 247.

<sup>52</sup> SJZ 1946, 105, 107, abgedruckt in: *Radbruch, Rechtsphilosophie*, 2003, als Anhang 3, 211 ff., 216, zeitgeschichtlich eingeordnet und kommentiert von: Dreier, R./Paulson, *Einführung*, 2003, 236 ff., 247 ff. Ähnlich auch in der Vorlesungsmitschrift: *Radbruch, Vorschule*, 1959, 34.

<sup>53</sup> Zum Rechtspositivismus, siehe: das berühmte Wort von Hart, *Positivismus*, 1971, 14 ff., 44, 45 f. („Denn wenn wir uns Radbruchs Ansicht anschließen und mit ihm und den deutschen Gerichten unseren Protest gegen verwerfliche Gesetze in die Behauptung kleiden, daß gewisse Normen wegen ihrer moralischen Unhaltbarkeit nicht Recht sein können, so bringen wir Verwirrung in eine der stärksten, weil einfachsten Formen moralischer Kritik.“).

Diesen Satz hat auch die deutsche Rechtsprechung im „Mauerschützen–Urteil“ aufgegriffen, dort dann aber vor allem menschenrechtlich argumentiert.<sup>54</sup> 49

Mit der zunehmenden Verrechtlichung in der Form der Menschenrechte, die sich vor allem gegen grobes staatliches Unrecht wendet, ist die Bedeutung der Frage nach dem Verhältnis von formalem Recht und der materiellen Idee der Gerechtigkeit in den Hintergrund getreten. Schon dadurch, dass die deutsche und viele europäische Verfassungen das Gleichheitsgebot als subjektives Recht und die Rechtsstaatlichkeit als Staatsstruktur in nationale und übernationale Gesetzesform gebracht haben, hat sich diese dogmatische Frage entschärft. 50

4. Jedenfalls folgert *Radbruch* in seiner Rechtsphilosophie weiter, 51  
 „Gerechtigkeit in solchem Sinne bedeutet Gleichheit“, die allerdings in vielfältiger Weise verstanden werden könne.<sup>55</sup>

In der Tat beschreibt die Idee der Gleichheit einen objektiven Zustand. 52  
 Der Kern der Gerechtigkeit ist zunächst einmal eine Entscheidung, die über die Jahrhunderte hinweg immer wieder mit dem Bild der – ausgewogenen – Waagschalen illustriert wird. Bezieht man die Gleichheit auf Personen, so steckt dahinter auch noch eine – intersubjektive – Beziehung. Zudem will *Radbruch* die Gerechtigkeit nicht weiter hinterfragen, sie also nicht etwa als Zweck für die Schaffung und Erhaltung von Rechtsfrieden verstehen. Er versteht die Gerechtigkeit als Letztbegründung: Wir seien „berechtigt, bei der Gerechtigkeit Halt zu machen, denn das Gerechte sei wie das Gute, das Wahre, das Schöne ein absoluter, das heißt ein aus keinem anderen Werte ableitbarer Wert“. Damit verabsolutiert *Radbruch* die Gerechtigkeit zu einem Höchstwert, so solitär wie sie etwa auch in der Präambel der Grundrechtecharta erscheint.

Auf diese Weise steht *Radbruch* für einen „Gerechtigkeitsidealismus“, 53  
 gleichsam als Mutter des Rechts. Ferner, so scheint es jedenfalls auf den ersten Blick, setzt er die Gerechtigkeit von den anderen genannten Idealen ab. Gerechtigkeit sei etwas anderes als „das Gute, das Wahre, das Schöne“. Aber auf den zweiten Blick scheint es dann aber doch

---

<sup>54</sup> BGHSt 39, 1 ff., 15 ff., siehe auch: BGHSt 41, 101 ff.; BVerfGE 95, 96 ff. (Mauerschützen).

<sup>55</sup> Radbruch, Rechtsphilosophie, 2003, 35 (30).

auch sinnvoll, die genannten Ideale als pantheistisch, also als Mitglieder einer Familie von Idealen, zu begreifen, die sich dann auch gegenseitig stützen und zu erläutern helfen können. Das Gerechte kann etwa auch als ein gutes Urteil bezeichnet werden. Der Gerechtigkeit zu dienen, heißt zudem, in fairer Weise die Wahrheit der behaupteten Tatsachen zu ermitteln. Auch wenn das gerechte Urteil nicht „wahr“ im engeren Sinne ist, so hat das Gericht doch darauf „erkannt“ und es ist ein „richtiges“. Findet schließlich ein Ausgleich der Interessen statt, so kehrt Harmonie ein; das Gleiche birgt auch das Schönheitsideal der Symmetrie in sich etc.

- 54 Die Deutung der Gerechtigkeit vor allem über die Idee der Gleichheit, aber keinesfalls ausschließlich über diese, wird später noch zu vertiefen sein.
- 55 Die „Gleichheit“ bildet jedenfalls auch das Mittelstück des großen politischen Bekenntnisses, das lautet „Freiheit, Gleichheit und Solidarität (Brüderlichkeit)“. Die Freiheit führt zur Demokratie, die Gleichheit erzeugt Gerechtigkeit, und die Solidarität verheißt Mitmenschlichkeit. Auf den zweiten Blick ergänzen und begrenzen diese Ideen einander. Genauer noch beschneiden jeweils zwei Ideen die Absolutheit der dritten. So ist zum Beispiel die Demokratie nicht zu jedem Rechtsakt frei, etwa nicht zur spontanen Verbrennung einer bestimmten Person als Hexe. Die Ideen der Gerechtigkeit (als Kern des Rechts, der Rechtsstaatlichkeit, des Rule of Law) und der Mitmenschlichkeit (in der Rechtsform der Menschenrechte) stehen dem entgegen.
- 56 5. Allerdings ist die Zeitgeschichte weiter gelaufen. So hat *Radbruch*, wie auch der Blick in sein angehängtes Stichwortverzeichnis zeigt, die Verrechtlichung der Idee der Menschenwürde weitgehend ausgeblendet. Sie aber hat sich inzwischen zu einem mächtigen Grundbaustein der deutschen Grund- und der allgemeinen Menschenrechte entwickelt. Deshalb sind auch die Fragen nach der Zuordnung und dem Verständnis der „Moral und der Sitte“, die er beide vom Recht und der Gerechtigkeit trennt,<sup>56</sup> heute anders zu beantworten. Zur Menschenwürde gehört neben der Freiheit auch die Idee der Autonomie (Selbstgesetzgebung) des Einzelnen. Es handelt sich dabei allerdings um eine auf das Recht bezogene Moral, also um eine „Rechtsmoral“. Sie zeigt sich bei der (Rechts-) Schuld im Strafrecht, die auf der höchstpersön-

---

<sup>56</sup> Zur Moral: Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 2003, § 5, 41 ff. (36 ff.), zur Sitte: § 6, 50 ff. (46 ff.).

lichen Fähigkeit beruht, sich auf der Ebene des Rechtslaien zwischen Recht und Unrecht entscheiden zu können, weil man im Groben die elementaren Werte des Gemeinschaftslebens kennt, die unter dem Schutze des Rechts stehen.

Ähnliches gilt für die Idee der Sitte. Wenn in Art. 2 I GG die Ausübung der Freiheit nicht gegen die „verfassungsmäßige Ordnung oder das Sittengesetz“ verstoßen darf, so sieht das deutsche Verfassungsrecht wegen der Rechtsdichte inzwischen kaum noch Raum für eine Zuordnung von bestimmten Fallgruppen zum Sittengesetz.<sup>57</sup>

Der Bundesgerichtshof in Strafsachen, der das Merkmal der „Sittenwidrigkeit“ der Einwilligung des Opfers in eine Körperverletzung im Sinne des § 228 StGB auszulegen hat, sieht den Konsens über die guten Sitten derart aufgeweicht, dass er auch sadomasochistische Handlungen nicht mehr darunter fassen will. Er will nur noch die Einwilligung in konkrete Todesrisiken als sittenwidrig begreifen. Damit nähert er sich wieder dem Recht. Denn das Gesetz stellt ohnehin die eng verwandte ausdrückliche Tötung auf Verlangen in § 216 StGB unter Strafe.<sup>58</sup>

Moral und Sitte sind beide inzwischen also weitgehend verrechtlicht. Die Verrechtlichung der Menschenwürde und die Kodifizierung der Menschenrechte haben zu einer Art von „Rechtsmoral“ und „Rechts-sitte“ geführt. Deshalb bilden die Grundinhalte der „Individualethik“ und der „Sozialethik“ ihrerseits genuine Elemente des „Rechts“.

6. Damit stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zur Religion etwas anders. Wollte *Radbruch* noch, jedenfalls in seiner Rechtsphilosophie, die Gerechtigkeit zur Sozialethik verobjektivieren, so konnte er damit dann auch die „Rechtsphilosophie als Kulturphilosophie“ neben die Religion setzen, und dieser eine Sonderwelt des Glaubens zugestehen. Aber mit der verrechtlichten Menschenwürde ist auch der „Staatsglaube“ an die Freiheit und die Autonomie des Menschen verbunden. Würde zum Beispiel ein Straftäter vor Gericht behaupten, er halte sich für von Natur aus fremdbestimmt, und er könne deshalb keine Schuld

---

<sup>57</sup> „Wenig Raum“, so etwa: Kunig, in: Münch/Kunig, GG, 2003, Art. 2, Rn. 26 ff., 28. Ebenso: Jarass/Pieroth, GG, 2006, Art. 2, Rn. 16. Kunig geht noch weiter: „... zwar noch in Geltung, aber nach gegenwärtiger Rechtslage funktionslos geworden“).

<sup>58</sup> BGHSt 2, 258, 13, 165.



haben, und diese Ansicht auch noch mit guten soziobiologischen Gründen untermauern, dann wird das Gericht sich auf die Fiktion der Willensfreiheit, lies: der Schuldfähigkeit, im Strafgesetz zurückziehen und auf die Verfassung verweisen, in der das Schuldprinzip, vor allem in der Menschenwürde, verankert sei. Die Religion, also vor allem das Christentum, erweist sich, wenn auch mit großen nationalen Unterschieden als weitgehend privatisiert. Das undemokratische Staatskirchentum tritt weit zurück. In dieser zivilen Form ist die Religion nunmehr ein Element der Zivilgesellschaft. Der westliche Demokrat „hat“ menschenrechtlich betrachtet den Anspruch auf beides, auf die freie Religionsausübung und auch auf die Freiheit von der Religion. Ob der westliche zivile Mensch sich von einer Religion oder auch von einer Kirche beherrscht glaubt, ist zwar also weitgehend seine Privatsache. Aber als Demokrat vermag er dennoch gemeinsam mit seinen Mitgläubigen seine religiösen Überzeugungen in die Politik hineinzutragen.<sup>59</sup> Allerdings bleibt auch zu fragen, wie denn das Ideenpaar von Freiheit und Vernunft zu deuten ist. Wird es nicht strukturell (und wegen des Toleranzgebotes nur zum Teil und auch nur als ein negativer, beziehungsweise als ein abwägend pluraler aber dennoch) als „semireligiöser Fundamentalismus“ von seinen Gläubigen, den Freien und Vernünftigen, geglaubt und offensiv vertreten?<sup>60</sup> Sind nicht Demokratie und Recht, Wissenschaft und Technik etc. zwangsläufig strukturell

---

<sup>59</sup> Zur Ambivalenz und dem Thema Religion als Stütze oder Gefährdung der Zivilgesellschaft, siehe: Gabriel, Religion, 2008, 54 ff., 58 (zur us-amerikanischen Kritik an der Säkularisierungsthese und gegen die Privatisierungsthese und für deren Revision aus Sicht der Religionssoziologie), 60 ff. („Religion als Stütze der freien Gesellschaft“, mit einer „zivilgesellschaftlichen Rolle“), 62 f. (als Gefahr über den Fundamentalismus, mit „einem Wahrheitsmonopol, heiligen, patriarchalen Ordnung, einfachen, umfassenden Welterklärungen aus einem Guss und Verteufelung des Fremden, verbunden mit dem Glauben an das Politische, an die politische Machbarkeit der Welt und der Ordnung“). Die Idee der Freiheit wird mit dem religiösen Fundamentalismus völlig ausgehoben. Siehe ferner: Gabriel, Religion, 2008, 54 ff., 64 ff. (zur „Wandlungsfähigkeit religiöser Traditionen“).

<sup>60</sup> Siehe dazu auch, wenngleich ohne den Begriff der Zivilreligion zu verwenden, unter dem Titel, „Notwendigkeit und Umriss einer Kulturtheorie des Rechts“: Haltern, Notwendigkeit, 2008, 193 ff., 203 ff. (Rechtswissenschaft), 205 ff. (Konstitutivität), 207 („Recht als symbolische Form“), 211 ff. („Das Heilige im Politischen“), 213 ff. („Selbstoffenbarung des Souveräns“), 216 ff. („Metaphysisches Versprechen“; „Die Könige haben die Macht der Inkarnation des Heiligen verloren...“ (aber) „... auch der Volkssouverän besitzt die Macht, eine eigene Welt zur Existenz zu bringen.“).

vergleichbare Pfeiler einer neuen Art von zivilgesellschaftlicher Staatskirche?

7. Mit der „Verinnerlichung der Ethik“, dem Kernstück des Anspruchs auf die Subjektrolle des Menschen und auf die Staatsform der Demokratie, bricht die westliche Zivilisation in die Domäne der Religion ein. Auch auf der weltlichen Ebene ist die scharfe *Kantsche* Trennung von Moral und Recht nicht mehr aufrechtzuerhalten. Angelegt war diese Entwicklung aber bereits in der Rechtfertigung des Naturrechts – auch – über die Idee der Menschenwürde, die wiederum möglicherweise im Zusammenhang mit dem Begriff der „Seele“ des Menschen steht. 61

8. Da aber „Recht“ nach überaus herrschender Meinung nur Recht zwischen Menschen ist, und weder den Tieren, noch der sonstigen Umwelt, gar als natürliches Recht, zukommt, ist für dieses zweierlei bedeutsam: das Bild der jeweils vorherrschenden menschlichen Gemeinschaft, heute als Staatslehre, und das Menschenbild<sup>61</sup>. Beide Bilder aber sind dennoch gespeist von dem Weltbild. Denn Gemeinschaft und einzelner Mensch leben in der Welt, und die Existenz in ihr soll das Recht bestmöglich ordnen. 62

Der Zusammenhang zwischen Menschen–, Gesellschafts– und Weltbildern und den Normengefügen des modernen Rechts ist in den 60er und 70er Jahren in der deutschen rechtswissenschaftlichen Diskussion in den Hintergrund getreten. Dabei handelt es sich mutmaßlich um den gegenläufigen Pendelschlag auf die nachdrückliche Rückbesinnung auf das Naturrecht im Anschluss an den Zweiten Weltkrieg. Recht musste seinerzeit in Deutschland neu gegründet werden. 63

Einige Stimmen illustrieren die nachfolgende Entwicklung.

So ist zum Beispiel mit dem Staatsrechtslehrer und Rechtsphilosophen *Zippelius* festzustellen, dass sich das Staats– und Rechtsdenken in den nachfolgenden Jahrzehnten materialistischen, „handgreiflichen“ Realitäten zugewandt hat, „insbesondere den ökonomischen Bedingungen“<sup>62</sup>, den militärischen Machtpotentialen und jüngst dann auch den biologischen Grundlagen des sozialen Verhaltens. Den Anstoß dazu 64

---

<sup>61</sup> Zöllner, Menschenbild, 1996, 123 ff., 123, m.w.N.

<sup>62</sup> Zippelius, Bedeutung, 1987, 5, u. Hinw. auf: Kühne, Di., Rechtsbegriff, 1985.

hätten der Positivismus in der Soziologie, ausgehend von *Comtes*, die ökonomische Betrachtungsweise des Marxismus sowie die naturwissenschaftlichen Denkweisen des 20. Jahrhunderts gegeben. Doch dürfe die Bedeutung der „kulturspezifischen Leitideen“ für die Staats- und Rechtsgestaltung nicht unterschätzt werden.<sup>63</sup> Auch die Religion nimmt *Zippelius* in den Blick: *Durkheim* und *Weber*<sup>64</sup> hätten insbesondere dieser eine soziale Funktion zugeschrieben. Doch gerade mit *Zippelius*, aber auch mit *Häberle* hat sich in der deutschen Staatsrechtsphilosophie eine Geistesströmung entwickelt, die das Recht wieder als Teil der Kultur oder eben auch der vor allem westlichen Zivilisation versteht.

- 65 Der Soziologe *Tenbruck* unterstreicht zudem zu Recht, dass auch die scheinbar so wertneutrale Soziologie durch die Weltbilder<sup>65</sup> der jeweiligen Epoche mitbestimmt werde und versucht, dies anhand ihrer Geschichte nachzuweisen.<sup>66</sup>
- 66 *Zippelius* fährt im Übrigen zu Recht fort, trotz der Probleme, die eine pluralistische Gesellschaft mit umfassenden Weltbildern habe, weil sie begrenzt, das heißt unzulänglich und jederzeit kritisierbar und korrigierbar seien<sup>67</sup>, existierten und konkurrierten doch die Leitideen selbst in einer „offenen Gesellschaft“ miteinander.<sup>68</sup> Diesen soziologischen Begriff greift *Di Fabio* als ein weiterer Staatsrechtslehrer auf, der auch das rechtssoziologische Wort vom „System“ nicht scheut.<sup>69</sup> In der heutigen Zeit treffen also alte auf scheinbar neue Strömungen, zu denen dann insbesondere die Soziobiologie gehört, die die Rechtsphi-

---

<sup>63</sup> *Zippelius*, Bedeutung, 1987, 5 ff.

<sup>64</sup> *Weber*, M., Aufsätze, 1988.

<sup>65</sup> *Tenbruck*, Sozialwissenschaften, 1985, 56 ff.

<sup>66</sup> *Tenbruck*, Sozialwissenschaften, 1985, 131.

<sup>67</sup> *Bertalanffy*, Menschen, 1970, 58 f., 64 ff., u. Hinw. auf: *Popper*, Suche, 1984, 23; Siehe auch: *Zippelius*, Bedeutung, 1987, 24 f. beziehend auf: *Würtenberger*, Schwankungen, NJW 1986, 2281 ff.

<sup>68</sup> *Bertalanffy*, Menschen, 1970, 58 f., 64 ff., u. Hinw. auf: *Adler*, Leute, 1986, 159 ff. Zur Gefahr und kritischen Verwendung von Leitbildern: *König/Kaupen*, Ideologie, 1969, 147 ff.

Zur fortwährenden Veränderung der Leitbilder durch neue Informationen: *Zippelius*, Bedeutung, 1987, 9, Erläuterung 15; *Boulding*, Leitbilder, 1958, 26 ff.

<sup>69</sup> Zum „Rechtssystem als Adressat universaler Gerechtigkeitsansprüche“, siehe: *Di Fabio*, Recht, 1998, 152 ff.

losophie in der Form der „Rechtsanthropologie“ für sich nutzbar macht.

Der Biologe von Bertalanffy, der unter anderem das systemische Denken wiederbelebt, erinnert aus einem ganz anderen Blickwinkel daran, dass die Einzigartigkeit des Menschen darin liege, nicht nur durch die Gaben der Biologie bestimmt zu sein, sondern auch in einer „symbolischen Welt der Sprache, des Gedankens, der sozialen Systeme, der Religion, Wissenschaft und Kunst“ zu leben.<sup>70</sup> Eine solche Welt könne ein Eigenleben entwickeln.<sup>71</sup> Die Art des kulturellen Eigenlebens, so ist anzufügen, bestimmt die jeweilige Philosophie und das Weltbild. 67

Überlegungen wie diejenigen des Staatsrechtlers Zippelius, aber auch Häberles und, des Staatsrechtslehrers Wagner<sup>72</sup> – in den 80er Jahren – zeigen eine gewisse Trendwende in der deutschen (Staats-) Rechtskultur<sup>73</sup>. Sie öffnet sich wieder vorsichtig, aber durchweg vom Einzelnen getragen, dem rechtssoziologisch-kulturellen Blickwinkel. 68

Zu dessen Werte gehören aber auch die Menschenrechte und die Frage nach ihrer Herkunft und Begründbarkeit. Der Verfassungsrechtler Starck spricht zutreffend von der „biblisch-antiken Initialzündung der Idee der Menschenwürde“<sup>74</sup>. Das verwandte Bild vom „freien Bürger“ eines Stadtstaates hat sich, wie etwa Höffe<sup>75</sup> der von der philosophischen Seite aus auf das Recht blickt, erläutert, in der altgriechischen 69

---

<sup>70</sup> Bertalanffy, Menschen, 1970, 44.

<sup>71</sup> Bertalanffy, Menschen, 1970, 58 f., 64 ff.

<sup>72</sup> Wagner, Normenbegründungen, 1982 (eine Auseinandersetzung mit dem Positivismus aus dem Blickwinkel des historischen Marxismus, 24 ff.).

<sup>73</sup> Zum Begriff der „Rechtskultur“, vgl.: Raiser, Recht, 1999, 320, im Anschluss an: Friedman, Culture, 1969, 4 ff.; Münch, Rechtskultur, NJW 1993, 1673 ff., u. Hinw. auf: Karpen, Gesetzgebung, ZG 2 (1987), 76 ff.; Lamprecht, Meinungen, DRiZ 1992, 325 ff., Jungfer, Strafverteidigung, 1992, 510 ff.; Friedman, Transformations, 1985, 191 f., mit einer Definition von „legal culture“ als „Ideen, Haltungen, Wertschätzungen und Meinungen in Bezug auf das Recht“, sowie: Castendyk, Recht, ZRP 1992, 63 ff.

<sup>74</sup> Starck, Menschenwürde, 1982, 814 ff.

<sup>75</sup> Nachgezeichnet von: Höffe, Strafrecht, 1999, um die Frage zu beantworten, ob es ein interkulturelles Strafrecht gebe; zur Rechtsmoral, 34 ff.; zur Demokratie, 83 ff.

Antike entwickelt<sup>76</sup> und die Rechte des römischen Bürgers, des „civis“ mitgeprägt.

---

<sup>76</sup> Zu den Anfängen der europäischen Rechtskultur als politische Kultur im antiken Griechenland, siehe: Neschke–Hentschke, *Recht*, ARSP Beiheft 115 (2007), 33 ff. („Das Recht als das Ideal der praktischen Vernunft“), siehe auch: 42 („Das Recht als Vernunftideal“), 39 ff. („Das Ideal der Gewaltfreiheit als Rechtszustand“), 41 ff. (das Rechtsideal „Recht als Gerechtigkeit“).

## 2. Kapitel

### Religiöse Elemente einer Zivilreligion

#### I. Religion, Geistseele und Naturrecht

1. Die vage Vorstellung von „Religion“ und vor allem ihre konkreten Ausprägungen, die sie im Westen durch das Christentum erfahren hat, bestimmen den zweiten Teil des Begriffs der Zivilreligion. 70

Für das Verständnis von „Religion“ ist zunächst einmal nur von der Grundidee der Seelenlehre (Animismus, heiliger Geist, Gottes Atem etc.) auszugehen.<sup>77</sup> 71

Der naturnahe Animismus selbst stellt zwar eigentlich nur eine Sammelbezeichnung dar, sodass die nachfolgenden Abstraktionen nur einige Modellbausteine bilden. Mit diesem Vorbehalt aber scheinen alle körperlichen Wesen, von den tierischen und menschlichen Lebewesen, über Gewässer, Berge, Wälder, bis hin zu den Gestirnen über ein „geisthaftes Doppel“ zu verfügen. Eine solche Geistseele zu besitzen, heißt dabei dann auch, mittelbar am höchsten, allumfassenden Geist der Gesamtwelt Teil zu haben. Außerdem bedeutet es, über die übernatürliche Kraft des Lebensgeistes (ethnologisch strittig als „Mana“ in Melanesien, verwandt mit dem chinesischem „Chi“) zu verfügen, aus der sich auch Eigenschaften wie Autorität, Respekt oder Charisma speisen.<sup>78</sup> 72

Schamanen treten zumindest in nomadischen Gesellschaften als Mittler zwischen den Welten auf. Magische Riten und Handlungen bestimmen ihre durchaus auch theatralischen Akte. Zugleich wirken die Schamanen als Heiler von seelisch-körperlichen Konflikten. Auch die örtlichen Totenkulte, die ortsfeste Kleingruppen pflegen, dürften über ähnliche Riten verfügen. Sie benötigen dazu „Kenner“ derselben, zudem „Deuter“ der Umwelt und „Erzähler“ ihrer Mythen.<sup>79</sup> 73

---

<sup>77</sup> Zum Überblick, siehe: Käser, Animismus, 2004, etwa 94.

<sup>78</sup> Zum Überblick, siehe: Käser, Animismus, 2004, etwa 94.

<sup>79</sup> Zum narrativ-religiösen Hintergrund des Mythos aus religionswissenschaftlicher Sicht: Gulde, Tod, 2007, 31 ff., 36 ff.

- 74 Der Animismus nimmt also den Dualismus der zwei Welten, der empirischen und der normativen Welt, vorweg, legt aber das Schwergewicht auf die Geisteswelt (etwa als Traumwelt im australischen Sinne). Zudem kennt dieser Grundansatz typischerweise offenbar auch die Vermittlung zwischen beiden, und zwar sowohl durch einzelne priesterähnliche Personen, als auch durch kollektive Riten. Im Mana oder Chi etwa ist außerdem zumindest in Ansätzen die Idee der angeborenen Persönlichkeit zu erahnen. Umgekehrt gilt vermutlich ohnehin, dass, sobald Elemente der Ehre politische Bedeutung erhalten, sie zur Steigerung des Gewichts auch metaphysisch verankert und abgeleitet werden. Der Achtungsanspruch, den eine Gruppe gegenüber anderen Gemeinschaften vor sich her trägt, beruht vielfach auf dem jeweiligen Gründungsmythos, etwa dem Totemglauben. Jener bildet, mit den Worten der Präambel der Europäischen Grundrechtecharta, deren „geistig-religiöses Erbe“. Die Gründungsmythen für die kleinere Gruppe weisen in aller Regel auf vielfach reale, menschliche Übereltern zurück. Wer die Ahnen verehrt, heiligt also zum einen Menschen. Zum anderen handelt es sich um solche Überwesen, deren Macht blutsmäßig in den Gläubigen weiter leben (soll). Man ist Teil eines Geschlechtes. Doch aus der Ferne betrachtet heißt jede Ahnenverehrung hoch vereinfacht, dass Menschen eine „Menschenverehrung“ betreiben. Diese uralte Art des Kultes bildet damit eine Art von früher „humaner Zivilreligion“. Die eigene Tradition wird überhöht und verehrt.
- 75 Alle beseelten Wesen erscheinen ferner als verletzbar Gebilde. So entwickelt sich die Idee der „heiligen Gewalt“. Jagdtiere etwa haben unmittelbar nach ihrem Tod noch einen Anspruch auf Achtung und auf symbolische ausgleichende Opfergaben. Schließlich ist zu fragen, ob ihr Doppelgeist nicht auch selbst am feierlichen Mahl teilnimmt, sodass das Jagdessen als ein „versöhnendes Opfermahl“ zu begreifen ist.<sup>80</sup> Gesamte Sippen, deren Kollektivgeist den Zorn verletzter Wesen aus der Geisterwelt zu fürchten hat, wählen zudem einen zweifachen Weg. Sie werden den zuständigen Geistern regelmäßig tributähnliche „Dankesgaben“ opfern. Bei Umweltkatastrophen, die zum Beispiel auch noch das Volk des alten Testaments als zornige Strafe empfunden hat, wird die Gruppe die sprichwörtlichen „Sündenböcke“ als Opfergaben darbringen, um die offenbar verärgerten Geister zu versöhnen. Die Sündenböcke sind im Übrigen ebenfalls heilig. Anschließend

---

<sup>80</sup> Zur heiligen Gewalt, siehe: Girard, Heilige, 1987, 30 ff. Aus der Sicht der Ritualisierung: Gebauer/Wulf, Spiel, 1998, 173.

werden die Menschen sich dazu versammeln, ein besonders Versöhnungsmahl feiern, zu dem auch der zuständige Geist eingeladen ist.<sup>81</sup>

2. Der religiöse Animismus entspricht historisch und vermutlich auch anthropologisch dem Kern gleich dreier heutiger Menschenrechtsideen, 76

– der unantastbaren Grundwürde (der eigenen Geistseele),

– der strukturellen und intersubjektiven Gleichheit der Personen (der Geistseelen untereinander) und

– der kollektivistischen Wir-Idee der Solidarität, und zwar innerhalb eines demokratisch verfassten Volkes und auch der gesamten Menschheit mit universellen Menschenrechten (als Teilhabe an einem totemähnlichen Gruppengeist und darüber hinaus an einem beseelten und alles beseelenden universellen Weltgeist).

Als deren „Hüter“, also als zivile hohe Priester und Seher treten heute die „letztinstanzlichen“ Obergerichte auf. Vor allem die transnationalen Menschenrechts-, die nationalen Verfassungs-, aber auch die sonstigen Bundesgerichte nehmen diese Aufgabe wahr.<sup>82</sup> 77

3. Das frühstaatliche Naturrecht weist diesen Weg, wenngleich nur für die westliche Welt. Es führt von der mittelalterlichen christlichen Reichsreligion, über das hochmittelalterliche Stadtbürgertum<sup>83</sup> und 78

---

<sup>81</sup> Montenbruck, Wurzeln, 2004, 193 ff., 193 ff., (zur – auch psychologischen – Sündenbocktheorie und zur Bedeutung der Gabe, unter anderem als Versuch, Gerechtigkeit im Sinne der Wechselseitigkeit mit den Göttern auszuhandeln).

<sup>82</sup> Zur Deutung des Bundesverfassungsgerichts als „Hüter der Grundrechte“ (der Präsident des Bundesverfassungsgerichts): Papier, Bundesverfassungsgericht, 2004, 411 ff., 411 (zur Geschichte und dem Grundgedanken der höchsten Autorität). Entstanden ist die Hüterformel in Anlehnung an den entsprechenden Titel einer Schrift von Schmitt, Hüter, 1931.

<sup>83</sup> Zum komplexen deutschen Recht im Hochmittelalter, siehe: Hattenhauer, Rechtsgeschichte, 2004, Rn. 1462. Er verweist auf die Gegenmodelle der Sklaverei und Kriegsgefangenschaft und den Protest dagegen von Eike von Repgow (gest. 1233), der bereits in seinem Sachsenspiegel, Landrecht III, 42, unter anderem erläutert: *„Als man zum erstem Male Recht setzte, da gab es noch keinen Dienstmann und waren alle Menschen freie Leute...Ich kann es auch mit meinem Verstande nicht für Wahrheit halten, dass jemand das Eigentum eines anderen Menschen sein soll“*.



den spätmittelalterlichen städtischen Protestantismus zur Idee der Herrschaft des zunächst einmal weltlichen „Naturrechts“. Im Hinblick auf den Gedanken der unantastbaren „Menschenwürde“ ist dabei beispielhaft auf den Humanisten *Pufendorf* (1632–1694) zu verweisen:<sup>84</sup>

*„Der Mensch ist von höchster Würde, weil er eine Seele hat, die ausgezeichnet ist durch das Licht des Verstandes, durch die Fähigkeit, die Dinge zu beurteilen und sich frei zu entscheiden, und die sich in vielen Künsten auskennt.“*

- 79 *Locke* (1632–1704) spricht zur gleichen Zeit in diesem Sinne von der „angeborenen Rechtspersönlichkeit“.<sup>85</sup> *Rousseaus* Namen (1712–1778) verbinden die Rechts- und Staatsphilosophen mit der Idee des Volksgeistes und im personalen Sinne mit dem Bild des kollektiven Willens aller Demokraten.<sup>86</sup>
- 80 Historisierend betrachtet verklammert die Idee von Zivilreligionen also das Moderne des „Zivilen“ mit dem Vormodernen der „Religion“ zu einer Art von fortentwickeltem Naturrecht im Sinne einer fundamentalethisch gegründeten westlichen Postmoderne.
- 81 4. Zur Idee der Religion als Teil einer zivilen Religion ist außerdem auf den Satz zu verweisen, mit dem die freie Enzyklopädie Wikipedia ihren, im Übrigen religionswissenschaftlich breit angelegten diesbezüglichen Artikel einleitet:

---

<sup>84</sup> Pufendorf, *jure naturae*, 1998, Buch II, Kap. 1, § 5. Zu Pufendorf, siehe: *Wessel, Geschichte*, 2006, Rn. 249.

<sup>85</sup> *Locke*: Der Mensch sei „mit einem Rechtsanspruch auf vollkommene Freiheit und uneingeschränktem Genuss aller Rechte und Privilegien des natürlichen Gesetzes, in Gleichheit mit jedem anderen Menschen oder jeder Anzahl von Menschen auf dieser Welt geboren“. Übersetzt und betont aus Sicht der Religionsfreiheit von: *Uhle, Staat*, 2004, 111; *Locke, Second Treatise*, 1993, § 87, siehe auch: § 4, Buch II.

<sup>86</sup> *Rousseau, Gesellschaftsvertrag*, (Brockard), 1996, 18: „Gemeinsam stellen wir alle, jeder von uns, seine Person und seine ganze Kraft unter die oberste Richtschnur des Gemeinwillens und wir nehmen, als Körper, jedes Glied als untrennbaren Teil des Ganzen auf“.

*„Als Religion (lat: religio) bezeichnet man eine Vielzahl unterschiedlicher kultureller Phänomene, die menschliches Verhalten, Handeln und Denken prägen und Wertvorstellungen normativ beeinflussen.“<sup>87</sup>*

Für die eigenen Grundannahmen ist aber zu ergänzen: „Religion“ ist 82  
 zudem eine Idee, die in der Regel auf die geistige und seelische Rückbindung an das Letzte und das Höchste zielt, die zumeist auch für eine netzwerkartige personale und emotionale Einbettung des seelischen Selbst des Menschen in eine Gruppe sorgt und durchweg auch gesamte Glaubensgruppen von Menschen kennt, die sich als kollektiver Teil einer großen beseelten Umwelt verstehen.

5. In diesem Sinne hat die Grundthese, die das Wort von der „Zivilre- 83  
 ligion“ bereits beinhaltet, ferner auf die Gläubigen Rücksicht zu nehmen. Viele der heutigen gläubigen Menschen, zumindest diejenigen der drei großen abrahamistischen Offenbarungsreligionen, müssen derzeit mit einer für sie kaum erträglichen deutlichen Trennung zwischen einer irdischen Weltsicht und ihrer Art des Religiösen leben. Denn die Abspaltung der Religion von der Wissenschaft und der großen Politik sowie ihre Privatisierung prägen als fortwirkende Aufklärung das Abendland.<sup>88</sup> Dieser Umstand schließt aber nicht aus, sondern mit ein, dass die Zivilgesellschaft ihre demokratischen Entscheidungen mit religiösen Elementen untermauern.<sup>89</sup>

---

<sup>87</sup> Wikipedia, „Religion“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Religion>), Stand: Oktober 2010, mit einer ausführlichen Darstellung einer großen Vielfalt von wissenschaftlichen Definitionen und Sichtweisen.

<sup>88</sup> Zur historischen Entwicklung der Religionsfreiheit und dem Stand der Verfassungsrechtsprechung in den USA aus der Sicht des deutschen Staats- und Staatskirchenrechts: Funke, Religionsfreiheit, 2006, 15 ff. (zu den Pilgervätern vor dem Bill of Rights); 34 ff. (zum Ersten Zusatzartikel insoweit „Congress shall make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof, ...“ als „establishment clause“ und als „free exercise clause“). Zur Religionsfreiheit und der Idee des säkularen Staates in den USA, siehe auch: Swomley, Liberty, 1987, 48 f. Zudem: Levy, Establishment, 1994, 105 ff. Zu den drei Stufen, die inzwischen zu verzeichnen sind, (1) „secular purpose“, (2) „primary effect of advancement of religion“ und der übermäßigen Verwicklung von staatlicher und kirchlicher Belange als (3) „excessive enlargement“, siehe: Funke, Religionsfreiheit, 2006, 124 ff., 160 ff.

<sup>89</sup> Dazu: Kleger/Müller, Philosoph, 1986, 86 ff., zum politischen Philosoph als „Ziviltheologe“, nur tritt der (platonische) Philosoph nicht selbst als Herrscher oder Mitherrscher auf, sondern der politische Philosoph pflegt nur den „Geist“, den der praktische Rat der Demokraten zu „beschwören“, das heißt

- 84 Aber das Bekenntnis zu den „letzten Werten“ und das (Ur-) Vertrauen auf die Geltung von „Regeln und Riten“, so scheint es jedenfalls auf den ersten Blick, bestimmen jede Gruppe von Menschen.

Damit ist auch das religiöse Element in der Idee von der Zivilreligion näher umrissen.

## II. Barmherzigkeit, Mitgefühl und Versöhnung

- 85 1. Um konkret zu werden, ist zu fragen, welches denn die Kernelemente der großen Religionen sind. Die Enzyklopädie Wikipedia weist in ihrem diesbezüglichen, sorgfältigen Artikel vor allem auf den Grundgedanken der Versöhnung hin, und zwar mit den Worten:

*„Alle Weltreligionen und die meisten kleineren Religionen fordern Barmherzigkeit von ihren Mitgliedern. So ist im Islam zum Beispiel vorgeschrieben, dass jeder einen festen Anteil seines Einkommens für soziale Zwecke spenden soll (Zakat). Im christlich geprägten Mittelalter hat die Römisch-Katholische Kirche Universitäten und Schulen gegründet, Hospitäler und Waisenhäuser unterhalten und für die Armenspeisung gesorgt. Ein Aspekt von Religion kann der Frieden stiftende sein, der in den meisten Religionen durch besondere Vorschriften über Mitgefühl, Vergebung oder sogar Feindesliebe Ausdruck findet.“*

- 86 „Barmherzigkeit“ zu üben, erscheint dabei aus der Sicht der Ethik als eine Art der zuteilenden Gerechtigkeit. „Mitgefühl und Vergebung“ enthalten altruistische Emotionen. Rational gewendet dürften sie ihre soziale Bedeutung in den beiden Gerechtigkeitsideen der Wechselseitigkeit und der Verallgemeinerung entfalten. Auf der emotionalen Ebene dienen sie dazu, Vertrauen nach dem Modell der Familie zu schaffen.
- 87 2. Inhaltlich hat der ethische Grundgedanke einer „Zivilreligion“ vor allem die zivile Dialektik von Kooperation und Konflikt von und zwi-

---

für den konkreten Fall und jedes Gesetz sichtbar zu machen, also zu konkretisieren hat. In der westlichen Demokratie gilt (im protestantischen Sinne) jeder Demokrat als sein eigener „Ziviltheologe“. Die wissenschaftlichen Philosophen sind aus der Sicht der Demokraten degradiert zu deren „Sachverständigen“.

schen Menschen im Blick und zudem deren Synthese über eine rituelle Vermittlung zum Gegenstand. Nicht mehr die Natur mit ihren Gaben und ihre Katastrophen bestimmt das alltägliche Leben des städtischen westlichen Menschen, sondern der nächste Nachbar mit seiner zwiespältigen Anlage, genannt Freiheit, sowohl Gutes, als auch Böses tun zu können. Die Hauptaufgabe der Zivilreligion liegt dabei in der Frieden stiftenden Vermittlung.

Die entsprechenden Grundelemente der religiösen Seite der Zivilreligion beschreibt in etwa der folgende psychologische Dreisprung. Er setzt, jedenfalls in den westlichen Kulturen, bei der individuellen Grundfähigkeit zum „Mitgefühl (Empathie)“ an. Danach führt er zu dessen diabolischer Verneinung als kalte „Apathie“ oder gar zur wütenden „Antipathie“, zumeist verbunden mit dem sprunghaften Akt der „Verobjektivierung eines Nächsten zum Feind“. Und er endet, wengleich nur auf Zeit, in der friedensstiftenden Auflösung durch „ausgleichende Versöhnung“, und zwar mit Hilfe eines heiligen Geistes der Vernunft, der alle Beteiligten beseelt. 88

3. Aber der „heilige Geist“ kann auch mit heiligen Ordnungen<sup>90</sup> schon im Vorwege dabei helfen, Missbräuchen von Macht vorzubeugen. Mit seinem Wesen wird er dazu „gerechte“ Strukturen schaffen, die die Nothilfe mit einschließen und auch den verbleibenden Streit mithilfe von rituellen Verfahren ordnen. Dabei bildet die keinesfalls spannungsfreie Paarung der subjektivistischen Idee, die in der Vereinigung der „Demokratie der würdigen Freien“ mit dem eher sozio-politischen Gedanken des „sozialen Rechtsstaats“ besteht, den säkularen Ausdruck dieses Geistes. 89

Zu diesem Geist, der den westlichen Verfassungen eigen ist, muss sich aus der Sicht der Demokratie zumindest die Mehrheit der individuellen Menschen „frei“ bekennen. Aber das nationale Rechtsstaatssystem und die hoheitliche Idee der Gerechtigkeit werden ebenfalls tätig. Bei- 90

---

<sup>90</sup> Siehe auch: Marcic, Grundlegung, 1989, 13 ff., 55: „Was Gott erreichen will, lässt er aus dem Grund (logos, ratio) hervorgehen, der der Seinsordnung immanent ist“; Marcic, Grundlegung, 1989, 13 ff., 59, verweist auch auf: Welzel, Naturrecht, 1980, 96 ff., sowie 198. Zudem: Marcic, Grundlegung, 1989, 13 ff., 48 u. Hinw. auf: Thomas von Aquin, Summa theologica, 1953, Buch I, qu 1–13, 11, 13; Pieper, Hinführung, 1958, 191 f. und die Frage von: Verdross, Rechtsphilosophie, 1963, 217 f., 249 ff., weshalb er, Marcic, zunächst von Seinsrecht und nicht (gleich) von Gottesrecht spreche.

de werden einen entsprechenden sozialen, beziehungsweise kulturellen Druck auf die „Freien“ ausüben, sich diesem Bekenntnis verpflichtet zu fühlen. Die natürliche Umwelt tritt dann als dritte Macht und im Kern als ein objektives, grundlegendes Element hinzu. Der Geist der Natur wirkt dabei auf Mensch und Gemeinschaft durch seine eigenen „ewigen“ Gesetzmäßigkeiten ein. Erneut wird deutlich, dass wenigstens dreierlei Elemente zusammentreffen: der Geist des Freien, der Geist der Systems der Rechtskultur und der Geist der Umwelt. Aus der Sicht des Menschen wirken alle drei Kraftzentren teils eingeständig, teils auch zusammen. Sie organisieren sich selbst, und zwar auch zu einem höheren „Selbst“.

- 91 Jede Selbstorganisation beinhaltet, auf jeder Stufe, im Grossen wie im Kleinen, systemische Prinzipien zu beachten. Dazu gehört das Regime der dreifaltigen Idee, die aus der vorbeugenden Anpassung besteht, den aktuellen Verzicht als Option kennt und auch den nachträglichen Ausgleich. Aus der Sicht des Rechts bedienen diese drei Ansätze: erstens das öffentliche Ordnungsrecht und auch das private Sachen-, Familien- und Erbrecht etc., zweitens den Markt, als das private Schuldrecht und drittens das reaktive Deliktsrecht, als entschädigendes oder strafendes Recht. Sie sind begründet in der Dreiteilung von Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit.
- 92 4. Wirken diese systemischen Prinzipien nicht, so scheitert die Selbstorganisation, und die systemischen Verbindungen zerfallen. Das nachfolgende Chaos, unter Menschen und aus der Sicht der Zivilität also der Bürgerkrieg, kann und wird dann allerdings immer noch den Interessen der nächst höheren Systeme dienen.
- 93 Etwa aus biologischer Sicht betrachtet, aus der auch der systemische Ansatz stammt, haben offenbar die kollektive Fähigkeit zum „Bruderkrieg“ zwischen Gruppen und die individuelle Befähigung zum „Brudermord“ an Nachbarn und Nächsten einen evolutionären Vorteil dargestellt. Die Vormenschen haben offenbar auf diese Weise untereinander und gleichsam gottähnlich ihre „eigene Auslese“ be- und vorangetrieben. Der gegenwärtige homo sapiens kennt überdies, ganz anders als selbst die äffischen Primaten, auch keine hominidischen Verwandten mehr neben sich.
- 94 5. Die vielleicht provokativ erscheinende Grundthese des Wortes „Zivilreligion“ ist auf diese Weise etwas entmystifiziert.

Die Idee einer verweltlichten Weltanschauung, die zugleich aber die politischen Aufgaben und auch Grundelemente der großen Religionen übernimmt, ist auf diese Weise auch relativiert. Denn sie ist westlich-europäisch aus- und vorgeprägt<sup>91</sup>. Aber soweit und weil dieser philosophisch-politische Ansatz allgemein-menschliche Kulturbedürfnisse bedient, ist davon auszugehen, dass seine Leitideen verallgemeinerbar sind. Deshalb ist, soweit möglich, doppelspurig zu verfahren. Einerseits ist die westliche Tradition zu verfolgen. Sie ist mit Beispielen zu illustrieren und in einigen rechtlich-politischen Aspekten vielleicht auch noch zu vertiefen. Andererseits ist das Fenster zur Verallgemeinerbarkeit schon dadurch offen zu halten, dass anthropologische Sichtweisen in gleicher Weise mit verfolgt werden. Insbesondere Erkenntnisse der Sozialpsychologie und der Biosozologie könnten dazu dienen, die politisch-rechtliche Philosophie abzustützen.

### III. Universalität der Idee der „eigenwilligen Geist-Seele“

1. Zu vermuten ist ohnehin, so lautet eine weitere Hypothese, dass die Grundidee von *Descartes* vom recht selbstbewussten Denker und Zweifler ihrerseits einen universellen Ursprung besitzt. Diese Vermutung einmal unterstellt, liegt umgekehrt auch folgendes nahe: Jedes bewusste „Selbstbild“, das also der Mensch als Kreator selbst entwickelt hat, wird dann dieselben zivilreligiösen Grundzüge einer partiellen Selbstverherrlichung enthalten. 95

Schon mit der bewussten Wahrnehmung der Anderen und der Welt ist der erste Schritt auch zur Wahrnehmung des eigenen Bewusstseins verbunden. Zumeist dürfte ihr auch die Erkenntnis der eigenen Besonderheit, der Individualität, nachfolgen. Das eigene Bewusstsein bildet neben der kollektiven und symbolhaften Sprache den Kern des eigenen Geistes. Wer Tiere eigenhändig in Höhlen malt und wer Figuren 96

---

<sup>91</sup> Dazu als eine kritische und post-moderne Sicht: Beck, Gott, 2008, 37 ff. (zu den folgenden Fragestellungen und Argumentationslinien: (1) Ist Säkularisierung ein europäischer Sonderweg?; (2) Das Paradox der Säkularisierung; (3) Der Kern der „Wiederbelebung“ der Religion in Europa ist die Entkoppelung von (institutioneller) Religion und (subjektivem) Glauben; (4) Die prinzipielle Autorität des wiederbelebten Glaubens ist das souveräne Selbst“). Dabei besteht das Paradox für ihn darin, dass die Entmachtung der Kirche zur „Revitalisierung der Religiosität und Spiritualität im 21. Jahrhundert geführt hat“ (vgl. 42). Anzumerken ist, dass dabei dann aber das vergeistigte Subjekt als neuer „animierter“ Menschengott erscheint.

schnitzt, der „bannt“ sie. Er erschafft und prägt sie zugleich zu Symbolen aus. Er verwendet Bilder, die zugleich modellhafte Bilder sind, also „Ideen“ darstellen. Wer als Handwerker derartige Kunstwerke schafft, besitzt zudem Schöpfungsgaben. Wer ferner Gräber für große Tote errichtet, glaubt an die Geistseele der großen Menschen oder auch der Gemeinschaft, für die die Führerpersonen standen. An die eigene Beseeltheit, in welcher Form auch immer, zu glauben, bedeutet zwangsläufig, sich auch zu einem kleinen eigenen „Selbst“ zu bekennen.

- 97 2. Hinzu tritt das Element des Willens. Er besteht aus westlicher Sicht in der Verbindung von einer „Aktion“, also der verändernden „Tat“, mit einem „Beweggrund“. Mit dem Bewusstsein, bestimmte Taten, vor allem verletzende Taten unterlassen zu können, erfährt der Mensch, dass er „Herr“ seiner Taten ist. Auch kann er sich grundsätzlich „selbst“ beherrschen. Verletzt ein solcher Täter fremde „Geistseelen“, so verlangt schon der Animismus von ihm, bestimmte Ausgleichsopfer zu erbringen, die der Versöhnung mit diesem Geist dienen und die Harmonie des Ganzen wiederherstellen.
- 98 Jede Verantwortlichkeit für gute und schlechte Taten, jedes Opfern und jede Gabe, verlangt nach der Idee vom eigenen „eigenwilligen Selbst“. Sei dieses Selbst noch so bescheiden und klein, so ist es ferner doch auch zur Kommunikation mit anderen „Seelen“ fähig. Die drei großen Offenbarungsreligionen kennen alle das an eine personalisierte allergrößte Schöpfungs- und Seelenmacht gerichtete Gebet.<sup>92</sup>
- 99 3. Ihr Unterschied besteht vermutlich nur darin, dass die klassischen Religionen die Verankerung anders gewichten. Die Zivilreligionen betonen die „Verinnerlichung“ der „Geist-Seele“. Dementsprechend privatisiert der freie (meist städtische) Bürger auch die Religion. Die „mittelalterlichen“ monotheistischen Schriftreligionen legen dagegen das Hauptgewicht auf die „Veräußerlichung“ des Gedankens der „Geistes-Seele“. Sie stützen aus politischer Sicht eine Art von Kollektivierung, im Sinne einer familiären Einheit mit der belebten Natur, als alttestamentarischer Bund des Hirtenvolkes mit seinem Gott oder aber auf der imperialen Ebene die große mittelalterliche religiöse Reichsidee.

---

<sup>92</sup> Siehe: Orjikuwu, Fulfilment, ARSP Beiheft 118 (2009), 55 ff., 59: „Fulfilment of the Individual the Fundamental Link between Religion and Secular Law“ and as „a precept of the natural law“).

Aber beide Ansätze gehen jeweils davon aus, dass der Mensch, als Individuum und/oder als Gruppe, eine eigene Seele besitzt, und dass der Mensch über sie auch gewissen Anteil am „großen Natur- und Weltgeist“ hat. 100



### 3. Kapitel

#### Zivilreligion und Zivilisation

##### I. Einige Aspekte der Zivilisation

- 101 1. Die Grundelemente der ohnehin mehrschichtigen Idee der „Zivilisation“ und deren offenkundig enger Bezug zur Zivilreligion sind nur kurz anzureißen:
- 102 Die großen Leitlinien der Zivilisationen, und vor allem die der westlichen Zivilisation, sind an anderer Stelle gesondert „beschrieben“ und, soweit überhaupt möglich, geordnet. Denn die Besonderheiten von Kulturen lassen sich aus ethnologischer Sicht eigentlich nur beschreiben. Ordnen lassen sich die Grundelemente einer Kultur vielleicht, und dann am besten mit drei spannungsreichen Paarbegriffen.
- 103 Aus der westlichen Sicht ist mit der subjektivistischen Sicht oder auch dem liberalen Ansatz zu beginnen. „Staat und Mensch“ bilden eine Paarung, und sie bedienen sich auch gegenseitig. Der heutige Mensch ist typischerweise ein Staatsmensch und der Staat eine kollektive Person, die ähnlich wie der Mensch aus Körper, Seele und Geist besteht, dem Staatsgebiet, dem Staatsvolk und der verfassten Staatsmacht. Aus der objektivistischen oder auch der sozio-politischen Sicht suchen die empirische Gewalt und das normative Recht nach einer systemischen Balance. Gleichsam als Elternpaar wirken zwei eher holistisch-systemische Aspekte, die „Kultur“ und die „Natur“.

Davon ausgehend kann man dann auch noch einmal versuchen, ein knappes systemisches Grundmodell für „Zivilisation“ überhaupt aufzubauen.<sup>93</sup>

- 104 2. Zu ergänzen und zu bebildern ist dieses Modell mit Erwägungen zur Fähigkeit des Menschen, zwischen verschiedenen Gruppen zu wechseln (Groupishness als Form der Freiheit).<sup>94</sup> So zeigt, wie oben

---

<sup>93</sup> Montenbruck, Zivilisation, 2010, Rn. 1046.

<sup>94</sup> Lipgar, Bion's Experiences, 1998, 25 ff., 27 („human being as a group animal“). Miller, Note, 1998, 1495 ff. („unconscious basic assumption behaviour of groups“).

schon angemerkt, etwa die Grammatik zumindest aller westlichen Sprachen eine doppelte Fähigkeit des Menschen, der grundsätzlichen zu seiner Demokratisierung als Ich-, Du- und Wir-Person einerseits. Dahinter steht der Dreiklang von Freiheit des Individuums, Gleichheit der Partner und Solidarität der Wir-Gruppe. Ebenso sind auf diese Weise Grundelemente der Ethik in der Sprache angelegt. Andererseits kann der Mensch in seiner Kommunikation unvermittelt auf Verfremdung und „Neutralisierung“ von Nachbarn umschalten und sie als Er-, Sie-, Es- und Sie-Wesen einordnen. Menschen können auf diese Weise vom Subjekt zum Objekt degradiert und umgekehrt auch wieder resozialisiert werden.

## **II. Politischer Verbund von einer Haupt- und mehreren Subkulturen**

1. Zu den Thesen zur Struktur von Zivilisationen gehört auch die 105  
Vermutung, dass die menschliche Haupt- und Lebensgemeinschaft in aller Regel nur über ein einziges dominierendes Leitbild verfügt, das dann allerdings durch zumindest zwei (oder auch mehr) große Neben- oder auch Gegenmodelle ausbalanciert wird.

Auch hat dieses Hauptmodell bereits Elemente der Neben- und 106  
Gegenmodelle, schon aus machtpolitischen Gründen in sich zu integrieren.<sup>95</sup> Selbst der Alleinherrscher fürchtet sich nämlich, und zwar vor Freiheiten einfordernden Rebellengruppen und politischen Attentätern am Hofe. Deshalb spielen der klassische königliche Tyrann und der kriegerische Warlord<sup>96</sup> nur scheinbar willkürlich mit den Ideen von Almosen, Amnestien und Gnadeakten. Auch sie berufen sich gern auf das Frieden stiftende Bild vom sorgenden Landesvater, der sich wiederum auf ein Gottesgnadentum beruft. Aber es bleibt dabei, dass in der Regel in einer politischen Kultur ein „einzelnes Leitbild“ vor-

---

<sup>95</sup> Dazu grundsätzlich: Simmel, *Soziologie*, 1992, 70 ff. Eine Ethik sei konstitutiv für jede Gemeinschaft notwendig und als deren ständiges Regulativ unabdingbar. Im engeren Sinne der Verantwortungsethik einer politischen Klasse auf Zeit ähnlich: Röhrich, *Umgang*, 2004, 639 ff., 645 f.

<sup>96</sup> Zur Staatenbildung in der frühen Neuzeit, siehe: Tilly, *War*, 1985, 169 ff., 170; Geller, *Macht*, 2006, 30 f. (Der europäische Verstaatlichungsprozess als Interdependenz zwischen Kriegsführung und Staatenbildung als Ausprägung des organisierten Verbrechens.). „Warlords“ sind mit den alten Raubrittern und Räuberbanden strukturgleich.

herrscht. Es regiert und prägt die entsprechende politische Hauptkultur.

107 2. Hoch vereinfacht besteht die Wahl zwischen dem Führungsanspruch

– des (Ich–) Individualismus (der Händler und Krieger) und

– des (Wir–) Kollektivismus (der Clans und Personenverbände).

– In der Mitte steht das auf die (Du–) Gleichheit ausgerichtete Ordnungsmodell eines „Personalismus“.

108 Dieses Peer–Modell setzt blind auf gleiche Rechte und Pflichten (familiäre Rollen–Gleichheiten, Berufsgemeinschaften). Auch die Idee der Gleichheit aller Personen vor Gott oder dem Recht („Rule of Law“) gehört dazu.

109 Aus allen drei Einzelmodellen sind die sozialrealen Zivilisationen jeweils zusammengesetzt. Aber stabil sind sie offenbar nur, wenn ein Element erstens überwiegt, und zweitens auch noch Teile der beiden anderen als eigene übernimmt. So regiert in der westlichen Demokratie, die als verfasste Gesamtheit von Staat und Zivilgesellschaft zu verstehen ist, ein Dreiklang von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“. Die Deutschen singen in ihrer Nationalhymne aus feierlichen nationalen Anlässen, wengleich rückwärts gelesen, analog dazu: „Einigkeit, Recht und Freiheit“. Aber die „Freiheit“ bildet dennoch die Grundlage von Gleichheit und Solidarität. Die westlichen Nationalkulturen prägen diese drei Elemente dann noch einmal jeweils gesondert aus. Die Idee der Freiheit allein reicht aber nicht aus. *Böckenförde* beschreibt das Dilemma, dem sich ein reiner Liberalismus zu stellen hätte, mit seinem nicht ganz unbekanntem Diktum:

*„Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt, mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren versuchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkulari-*

*sierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.*<sup>97</sup>

Den weltlichen Totalitätsanspruch hebt dennoch zum einen die Notwendigkeit auf, neben der Freiheit auch die systemische Idee der Gleichheit (der Wechselseitigkeit, der Verallgemeinerbarkeit, der Fairness etc.) zu bedenken und zum anderen auch die Idee der Solidarität mit zu berücksichtigen. 110

3. Ergänzt werden diese drei Grundmodelle zudem noch durch drei Gegenmodelle: 111

– Die Idee der Freiheit kennt die egoistische Wildheit der wehrhaften Freien im Sinne von *Hobbes*.

– Das Leitbild der personalen Gleichheit pervertiert zur Akzeptanz von Eliten. Begründet wird sie mit der angeblichen Ungleichheit (von Ungleichen). Sie führt dazu, die Gleichen untereinander in die personalen Rollen wieder gleicher, blind-gehorsamen Diener- und Herrengruppen zu unterteilen, zu Kasten der Gleichen in sozial-heiligen Reichsordnungen oder in Fußsoldaten und Führer in militärischen Hierarchien.

– Die Utopie der Solidarität einer idealen Wir-Gesellschaft kann sich zudem zur kollektiven Wildheit von nationalen Kriegen nach außen wandeln und zur real-sozialistischen Unterdrückung nach innen führen.

Insgesamt stehen also nicht nur drei ideale Grundmodelle, sondern auch drei sozialreale Gegenmodelle zur Verfügung. Jede nationale Zivilisation wird sich dabei aus allen sechs Einheiten bedienen. Auch die Demokratie wählt sich etwa ihre elitären Führer, wenngleich nur aus ihrer Mitte und lediglich auf Zeit. Der Rechtsstaat wiederum verlangt den unterwürfigen Gehorsam gegenüber den Gesetzen, wenngleich nur bis an die Grenzen der Verfassungen. Auch ist in jeder Zivilisation mit Konflikten zu rechnen, die sich aus den egoistischen Grundmotiven ergeben, die die drei Gegenmodelle beschreiben. 112

---

<sup>97</sup> Böckenförde, Staat, 1976, 60, siehe auch: 46 (Zur Entstehung des Staates aus der Säkularisierung).

- 113 4. Ferner bestehen selbst kleine Kulturen aus Subeinheiten.<sup>98</sup> Diese Subsysteme werden schon durch die ständig wechselnde Rollenvielfalt ihrer erwachsenen, menschlichen Mitglieder gebildet. Schon Jäger und Sammler, Mütter und Väter, Geschwister und Gäste pflegen jeweils ihre eigenen Subkulturen, und deren einzelne Mitglieder bemühen sich auch noch, höchstpersönliche private Netzwerke zu schaffen und zu unterhalten. Das Verhältnis aller dieser vielen halbselbstständigen sozialen Einheiten zu einander wird die jeweilige Haupt- und Lebensgemeinschaft ständig halbwegs zu harmonisieren haben. Die Existenz derartiger kleinen und großen Subkulturen hat die Hauptgemeinschaft zwar einerseits duldsam auszuhalten, denn sie entspringt zum Teil der Natur des Menschen. Aber zum anderen wird die Lebensgemeinschaft aus dieser „Buntheit“ selbst ihren kreativen Nutzen ziehen können.
- 114 An der Metapher des Lichts richten wir uns gern aus. Die reale Welt, und jede Welt der Ideale ist wie das Licht eigentlich bunt. Welten sind also nicht nur „Weiß, Schwarz (Nichtweiß) und Grau“. Aber Menschen vermögen beides. Sie können in analytischer Weise die Lupe der Konkretheit über jeden Gegenstand, den sie betrachten, halten. Sie vermögen aber auch (binäre) Schwarz-Weiß-Modelle zu entwickeln, und zwar exakt nach dem Modell des Lichts, das sie sehen und dann mit dem Grau (der Theorie) umzugehen. Zu einem monistischen (einheitlichen), aber ontischen Modell (des Seins) steigern wir Menschen das binäre Modell dann, wenn wir uns etwa schlicht auf das „weiße Licht“ beschränken. Wir können es auch als Energie verstehen und es als den einen „Urquell“ von allem ansehen, das sich etwa aus einem „Urknall“ entwickelt hat. Religiös umgeformt heißt es dann, die Menschen verehren den „Geist des Lichts“. Sie unterwerfen sich einem

---

<sup>98</sup> Zur einer historisch angelegten Diskussion der „Kultur“ und dem Zwiespalt zwischen der universalen Idee der Kultur und dessen Beitrag zum Verständnis des Menschen einerseits und dem ethnologisch-empirischen Ansatz, der bunten Vielfalt von individuellen Kulturen andererseits, am Beispiel von Herder und Kant, siehe: Rudolph, Recht, ARSP Beiheft 115 (2007), 135 ff., 136 („zwei kontrovers gegenüberstehenden Anthropologien“). Aber mit dem Denkmodell der Systemtheorie, die vor allem auf immerhin „halbautonome“ Subsysteme und Sub-Sub-Systeme setzt, bis hin zum personalen Subsystem Mensch, lassen sich beide Ansätze fast vereinheitlichen. Außerdem erlaubt die biologische Ausrichtung dieser sozio-politologischen Analogie zum Zell-Modell, die Lebendigkeit von Kulturen zu erklären. Unter anderem zu Herders Bedeutung für die Kulturwissenschaft, siehe auch: Becchi, Ursprünge, ARSP Beiheft 115 (2007), 169 ff., (ausgehend vom naturrechtlichen Ansatz des „status civilis“).

Sonnengeist. Sie glauben dabei auch an den Geist des Lichts als Geist der Energie, die alles hervorbringt, also den großen Schöpfergeist. Aber mit der Metapher des Lichts ist auch die Grundidee der Erleuchtung der Menschen, oder des Einzelnen verbunden. Auch die Aufklärung (engl. the Enlightenment) greift auf die Lichtmetapher zurück. Der Mensch „erkennt“ die Dinge und Ideen.

Das Abstraktions-Modell, das sich aus dem Bild vom „einen Licht“ 115 ergibt, vermag zwar aus der Sicht eines jeden Idealismus eine nur „analoge“<sup>99</sup> bildhafte Umschreibung darzustellen. Aber ebenso nahe liegt es, zumindest aus der Sicht des „Naturalismus“<sup>100</sup>, dass der uralte sensorische Sinn des Augenlichts dem Augenwesen Mensch diese Art

---

<sup>99</sup> Zum philosophischen Begriff der Analogie: Fischer, G., *Geometrie*, 2006, 59 ff., 61 (vom ursprünglich mathematischen Begriff bis zur praktischen Erkenntnis, die er zu Recht in die Worte fasst: „Die Analogie nimmt folglich eine Mittelstellung zwischen der Äquivokität (Mehrdeutigkeit, völlige Sinnverschiedenheit bei bloßer Wertungsgemeinsamkeit) und Univokität (Eindeutigkeit, keine Sinnverschiedenheit) der Wortbedeutung ein. Die Elemente der Gemeinsamkeit und der Verschiedenheit, der Ähnlichkeit und der Unähnlichkeit machen im Begriffsgehalt selbst eine logisch nicht mehr trennbare Einheit aus“.).

<sup>100</sup> Zur häufig abfälligen Verwendung des Begriff des Naturalismus, siehe: Haferkamp, *Neukantianismus*, ARSP Beiheft 115 (2007), 105 ff., 105 („negativ konnotiert“). Aber zumindest für den Körper des Menschen gelten die Gesetze der Biologie, der Chemie und der Physik. Die Anthropologie beugt sich dieser Einsicht.

Der Naturalismus trägt offenbar immer noch den Makel des grausamen „status naturalis“ an sich, den es mit dem friedlichen „status civilis“ zu überwinden gilt. Aber ohne die Alternative des „status naturalis“ würde der soziale Mensch ähnlich wie in einem Ameisenstaat leben und weitgehend an genetische Sozialprogramme der Selbstaufopferung gebunden sein. Menschenrechte bräuchte er nicht, privates Unrecht gäbe es nicht. Ohne die historische Naturwissenschaft, ohne Medizin, Astronomie und Mathematik ist das Ich-Modell des Descartes vom denkenden Menschen nicht vorstellbar. Schon Aristoteles hat die Naturwissenschaften und die Technik in die Idee der „Vernunft“ mit einbezogen, Aristoteles, *De anima* (Hamlyn), 1968, 1138 b, 20 ff., 1139 b, 15 – 17. Zur neo-aristotelischen Begründung des Sozialstaates über das „gute Leben“, siehe: Nussbaum, *Sozialdemokratismus*, 1999, 24 ff. (gesund, mit anderen und mit der Natur „sein eigenes Leben zu leben“); dazu auch: Sturma, *Universalismus*, 2000, 257 ff.; ausführlicher: Heinig, *Normativität*, 2007, 138 ff. Zum (unvermeidlichen) Naturalismus im Recht, siehe: Hilgendorf, *Naturalismus*, 2003, 83 ff., 100 („naturalistisches Empiriegebot). Ebenso im Sinne eines „rechtstheoretischen Naturalismus von Seher, *Normativität*, 2007, 66 ff., 68. Das Recht verbindet beides, Tatsachen und Wertungen, Hilgendorf, *Tatsachenfragen*, 2004, 91 ff.

von Denken aufdrängt. Wer aus der Sicht der Philosophie davon ausgeht, dass die Fähigkeit des Menschen, etwas zu erkennen, natürlichen Grenzen unterworfen ist, der kann sich dem Naturalismus, und hier den Methoden des Denkens, nicht ganz entziehen.

## 4. Kapitel

### Heilsidee, etwa des demokratischen Humanismus

#### I. Friedens- und Heilsidee, Missachtung und Tod

1. Die eigene Bedeutung jeder „Kultur“ liegt insbesondere darin, mit 116  
umfassenderem Wir-Geist, größerem sozialen Druck und notfalls  
mächtigerer kollektiver Gewalt agieren zu können. Auf diese Weise  
kann die jeweilige Lebensgemeinschaft nicht nur ihr Leben nach au-  
ßen gewährleisten und damit auch ihre vielen „Subsysteme“ mittelbar  
schützen. Sie kann und wird, soweit möglich und nötig, auch „Frie-  
den“ im Inneren stiften. Aber die Hauptgemeinschaft lebt auch vom  
Streit. Denn ihre eigene Heiligkeit besteht nach innen vor allem in  
dieser Fähigkeit des „Heilens“.<sup>101</sup> Ohne Streit und ohne Verletzungen  
bedürfte es keiner Friedensidee und keines Heilens. Zum Heilen ge-  
hört im Übrigen und vor allem das kluge „Vermeiden“ von „Verlet-  
zungen“. Diese Prävention geschieht durch die kollektive Pflege gött-  
licher oder auch natürlicher Ordnungen. Bezogen sind diese Ordnun-  
gen der Hauptgemeinschaft zwar nur auf die jeweils von der Gesell-  
schaft anerkannten „Akteure“. Aber die Subgemeinschaften kennen  
dann vielfach noch einmal ihrerseits derartige Solidaritätspflichten.

Insofern tritt jede sozialreale Gruppe, die sich im Zustand des Frie- 117  
dens befindet, und sei es auch nur Frieden als Nicht-Krieg, als eine  
Art von zivilisierter Gesellschaft auf. Das wirft den Gedanken auf, ob  
nicht jede Gruppe zumindest über einige Substrukturen und Grund-  
elemente der Zivilität im bürgerlichen Sinne verfügt. Denn wenigstens  
ihren Eliten wird der Status einer rollenähnlichen Persönlichkeit eigen  
sein. Zudem ist mutmaßlich allen Kulturen die Idee eigen, dass Men-  
schen entweder eine eigene „Seele“ haben oder zumindest die männli-  
chen Mitglieder ihren Anteil an einer kollektiven „Gruppenehre“ be-  
sitzen. Selbst Pflichten zuzuschreiben, beinhaltet in der Regel die  
Vorstellung von, wenngleich nur dienenden, Personenrollen. Dies  
wiederum setzt Inhaber voraus, die dazu fähig sind, Normbefehlen zu  
gehören und ihnen selbstständig nachzukommen. Wenn Menschen

---

<sup>101</sup> Zur Heilssuche als religiöses Bedürfnis der Menschen und zur Heilshoffnung  
der Religionen: Weber, M., Objektivität, 1973, 186 ff., 238, Levine, Versuch,  
1994, 23 f.



dazu miteinander sprechen, treten sie zudem als „Sprachpersonen“ auf, und zwar Tag täglich. Sobald sie „geben und nehmen“, sind sie überdies Teilhaber einer Art von Geschäft. Jede Versammlung schließlich, etwa um ein nächtliches Feuer oder zu einem Gastmahl, schafft ein kleines politisches Forum. Grundsätzlich bildet aber die kollektive Fähigkeit, Frieden zu schaffen und zu erhalten,<sup>102</sup> den Kern von Zivilität.

- 118 2. Aus religiöser Sicht ist das Doppelbild vom personalen „Heiler“ und von der „heiligen Ordnung“ aus einer Idee des Heils „an sich“ abgeleitet. Aber auch diese Idee steht nicht allein. Denn sie beruht auf der Erfahrung von „elementaren Verletzungen“, und zwar der gesamten „Identität“ einer „Person“. Nur der Gedanke, dass jede Verletzung zugleich auch das Opfer an einen Weltgeist darstellt, Teil eines göttlichen Willens bildet oder der Preis und die Folge des biologischen Natursystems sein muss, vermittelt dem Menschen dann noch einen allerhöchsten Sinn.<sup>103</sup> Chaos und Leid auf Erden führen vielfach zur besonderen Verherrlichung eines jenseitigen Paradieses. Jenes ist mit dem Gedanken der Ewigkeit der Seele und mit der Idee der Seelenwanderung nach dem Tode verbunden.

Die Anthropologie belegt dazu die Bedeutung der Totenkulte für den homo sapiens. Und die Totenkulte, die alten und die heutigen, beruhen auf der Grundidee einer (ehren-) „würdigen Geistseele“.<sup>104</sup>

- 119 3. Aber zum Tod gehören auch die humane Fähigkeit, eigensüchtig zu töten, sowie die Möglichkeit, sich kollektiv zu Nachbarschaftskriegen zusammen zu finden, die sich dann von einer höheren Warte gesehen als Bürger- und Bruderkriege darstellen. Mit beidem verbunden sind die Missachtung des Getöteten und seiner Angehörigen und die Antwort der Vergeltung mit demselben Übel. Mit Mord und Bürgerkrieg und ihren Folgen gilt es deshalb auch kollektiv umzugehen. Das nationale Strafrecht und das Völkerstrafrecht bieten heute die rechtsför-

---

<sup>102</sup> Zur „Kultur des Friedens“ und den klassischen vier Merkmalen des Friedensstaates „iustitia, securitas, tranquillitas und caritas“: Senghaas, Kultur, 2005, 666 ff., 666.

<sup>103</sup> Ähnlich aus der Sicht der Anthropologie: Rappaport, Ritual, 1999, 456 ff. („Postmodern science and natural religion“).

<sup>104</sup> Für den Animismus: Girard, Heilige, 1987, 30 ff.; aus der Sicht der altgriechischen Tragödie: Burkert, Homo, 1997, unter anderem 9: „Der ‚homo religiosus‘ agiere und sei sich bewusst als der sterbliche ‚homo necans‘“.

migen Antworten. Die verrechtlichten Ethiken der einzelnen Menschen wie der Völker sollen Mord und Krieg verhindern. Alle verbotenen Gewaltakte bilden insofern nur Vorstufen zum Mord gepaart mit der Missachtung der unantastbaren Würde, also der Geist–Seele des Menschen.

## **II. Leitidee der westlichen Zivilreligion: demokratischer Präambel–Humanismus**

1. Als grobe Leitidee der westlichen „Zivilreligion“ dient also kurz 120 gefasst der Ansatz des „demokratischen Humanismus“. Einerseits beruht dieser Gedanke hoch vereinfacht auf der Herrschaft der Idee der „Freiheit der freien Personen“. Andererseits handelt es sich beim Wort vom Humanismus auch um den alten vagen Begriff des westlichen Naturrechts.<sup>105</sup>

Als Teil des westlichen geistigen Erbes soll der demokratische Humanismus als „Axiom“ zugrunde gelegt werden. Fortgeschrieben wird er durch den politischen Zusatz der Eigenheiten der Demokratie. Mit ihr tritt unter anderem die Idee des Nationalstaates der freien Wahlbürger hinzu. Auf diese Weise wird dann der Universalismus, der dem Naturrechtsdenken zugrunde liegt, mit staatspolitischen Realitäten ausbalanciert. Der kollektive Individualismus, der sich in nationalstaatlichen Rechts– und Staatskulturen widerspiegelt, entschärft somit den Universalismus, den wir heute als globale Menschenrechte kennen. 121

Zu betrachten ist zudem die sozialreale Kehrseite, die Verneinung von 122 „Demokratie und Humanität“ beziehungsweise die Verweigerung von Freiheit und Personalität. Dabei hilft das Recht, denn schon die Grundidee des Rechts beruht auf der Erfahrung von „Un–Recht“.<sup>106</sup>

---

<sup>105</sup> Überblick zur engen Verbindung von Naturrecht und Gerechtigkeit: Battisti, Naturrecht, 2006, 3 ff., unter anderem zur Trennung in (1) eine „objektiv–seinsorientierte“ im Sinne des höchsten Gesetzes oder des Logos und (2) „subjektiv–rationalistische Naturrechtslehre“ im Sinne der Sophisten, die den Menschen als das Maß aller Dinge begreifen, verbunden mit dem Primat eines Individuums.

<sup>106</sup> Zur binären Kodierung von Recht und Unrecht, die jedenfalls aus der wertfreien Sicht der Rechtssoziologie sachgerecht erscheint: Luhmann, Codierung, 1988, 337 ff., 340 ff.; Heraclitus, Fragmente, 1983, Fragment 23, erklärt: Recht kenne der Mensch nur, weil es Unrecht gebe. Zur Untrennbarkeit von

- 123 2. Das Recht der Gleichheit von Gleichen, das mit der Idee der Universalität einhergeht, und das sich am einfachsten in einem religiösen Pflichtensystem darstellen lässt, hat sich bereits im eher kastenartigen europäischen Mittelalter als Parallelwelt entwickelt und sich dort auf die Gleichheit aller Seelen der Gläubigen vor Gott bezogen. Nunmehr aber ist es kein ausschließlich göttliches Prinzip. Der ständige und möglicherweise sogar systemkonforme Machtmissbrauch der Mächtigen, die Willkür, muss nicht mehr im Jenseits gerichtet werden. Hoheitliche weltliche Gerichte, die die Staaten mit ihrem halbgöttlichen Gewaltmonopol einrichten konnten, übernehmen diese Aufgabe. Die öffentliche Sünde vor Gott wird von der öffentlichen Schuld vor den Menschen verdrängt.
- 124 *Habermas* erklärt zwar die Säkularisierung und meint, mit der Verweltlichung etwas verloren zu haben: „*als sich die Sünde in Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebote in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelten, ging etwas verloren. Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterlässt eine spürbare Leere*“.<sup>107</sup>
- 125 Die persönliche Wiederauferstehung im paradiesischen Jenseits, die *Habermas* vermisst, ist aber auch mit dem Fegefeuer und dem jüngsten Gericht verbunden. An die Idee der Ewigkeit der Seele tritt zudem auf den zweiten Blick die Naturidee des demokratischen Humanismus. Er setzt bereits auf Erden auf ein semireligiöses Bekenntnis zur Gerechtigkeit im besseren Diesseits, prägt über die Ideen von der Würde und Rechtspersönlichkeit die Grund- und Menschenrechte aus. Zudem fordert der Humanismus von den Menschen auch bereits die kollektive Mitmenschlichkeit ein. Diese Vorgaben leitet der Huma-

---

Recht und Unrecht aus der Sicht der allgemeinen Rechtsphilosophie: Marcic, Grundlegung, 1989, 13 ff., 14, sowie aus der Sicht der besonderen Strafrechtsphilosophie: Kaufmann, Recht, 1988, 11 ff., 11 ff., 16. Nachdrücklich auch: Rottleuthner, Ungerechtigkeiten, 2008, 6 ff. Ebenso auch in Bezug auf das Strafrecht: Rössner, Autonomie, 1992, 269 ff., 269.

<sup>107</sup> *Habermas*, Naturalismus, 2005, 115 f. Dazu auch: Bongardt, Endstation, 2010, 57 ff., 73. In der Tat, an die Stelle persönlicher Wiederauferstehung im Jenseits oder der Ewigkeit der Seele tritt die Naturidee des demokratischen Humanismus, der auf die Menschenrechte und die Mitmenschlichkeit setzt. Seine Vorgaben leitet er aus der natürlichen, weil angeborenen Würde des Menschen ab. Damit bietet dem bürgerlichen Menschen eine halbgöttliche Stellung auf Erden, und er assoziiert, jedenfalls in dieser Form, eine vage Idee der Ewigkeit der Natur. Die Religion verdrängt der westliche Staat weitgehend in den privaten Bereich.

nismus, der mit dem staatlichen Naturrecht einen kräftigen Schub erfahren hat, aus der natürlichen, weil angeborenen Würde des Menschen ab. Damit bietet er dem bürgerlichen Menschen die Utopie einer halbgöttliche Stellung auf Erden, und er assoziiert, jedenfalls in dieser Form, eine vage Idee der Ewigkeit und Schöpferkraft der „Natur“. Mittelbar abgesichert und rationalisiert wird diese Idee durch die an sich wertfreien mächtigen Wissenschaften von den Naturgesetzen. Deren Auswirkungen ragen bis in die soziobiologisch begründete Systemtheorie hinein. Das höchste ist danach das „System“. Die Optionen der Religionen belassen die westlichen Verfassungen ihren Bürgern gleichwohl noch. In ihren Zivilgesellschaften können sie sie pflegen.<sup>108</sup>

3. Politisch–ethische Elemente zeichnen das Zivilreligiöse, das der demokratische Humanismus beinhaltet, in Hinblick auf das „Zivile“ aus. Denn vereint mit der Vorstellung vom „inneren und vom internationalen Frieden“ prägt die vage Idee von der „vernünftigen Gerechtigkeit“, etwa als angloamerikanischer common sense, als französische *volonté générale* oder als deutsche Verfassungsethik, zumindest die westliche Rechtszivilisation. Denn Ethik heißt im Kern auch nur ein noch näher zu bestimmendes gutes Verhalten. Ohne Rechte und, wie anzufügen ist, Pflichten<sup>109</sup> kann vermutlich keiner der westlichen Staaten existieren. Kollektivistische Ethiken wie etwa die Chinesische setzen an die Stelle des Vorranges individualistischer Grund– und Freiheitsrechte durchaus analoge familienväterliche Pflichtenlehren. Der letztlich hoheitlichen Idee des Rechtsstaates entspricht im Grundansatz auch die hierarchische Strukturethik von alten Reichen, die vor allem auf idealen, aber kastenähnlichen Amtssystemen<sup>110</sup> aufbauen

<sup>108</sup> Zu den verschiedenen nationalen Grundmodellen des Verhältnisses von demokratischen Nationalstaaten und vor allem christlichen Kirchen, und zwar unter dem Leitgedanken „From Animosity to Recognition to Identification“, siehe: Brugger, *Animosity*, ARSP Beiheft 118 (2009), 7 ff., 11. Bruggers sechs Grundmodelle lauten: (1) „Aggressive Animosity between State and Church“ (11: Albania, 1976), (2) „Strict Separation in Theorie and Practice“, (13: partly „a variation of the US doctrine“), (3) „Strict Separation in Theory with Practical Accomodation“, (14 an US–Doctrine, too), (4) „Division plus Coordination and Cooperation“ (15: Germany), (5) „Formal Unity of Church and State“ with Substantive Division (17: United Kingdom, Greece, Israel), (6) Formal and Material Unity of State and Church (18: Pakistan).

<sup>109</sup> Dazu etwa: Jaffey, *Power–Liability*, 2004, 295 ff.

<sup>110</sup> Siehe: MacCromack, *School*, 2006, 59 ff. („officials’ duties“, and regarding the Legalist School that „official should be accountable under the law for the correct performance of their duties“).

oder sonstige Ordnungssysteme heiligen, die den Menschen ihren Ort oder ihnen ihre soziale Rolle zuweisen.<sup>111</sup> Ohne irgendwelche Normensysteme, die den vorherrschenden „Leitideen“ folgen und die sich zugleich auf solche sinnstiftenden sozialrealen Rituale stützen, die in das „Volk“ hinein wirken, gäbe es mutmaßlich überhaupt keine menschlichen Gemeinschaften.<sup>112</sup>

### **III. Recht: Versöhnung und Streit, Eigentum und Haftung**

An welchen Leiterwägungen gilt es sich also auszurichten und welche sind die zu diskutierenden Grundthesen?

- 127 1. Auf dieser Ebene verlangt der demokratische Humanismus nach der Gemeinsamkeit von Gerechtigkeit und Versöhnung. Gerechtigkeit besteht, wie im Einzelnen zu belegen sein wird, vereinfacht im Ausgleich und in der Nothilfe. Dienen soll die Gerechtigkeit dabei nicht nur sich selbst als einem höchsten Endzweck, sondern auch dem Frieden unter den Menschen und dem Gemeinwohl. Statt von Versöhnung könnte man auch von Empathie und Solidarität sprechen. Aber die Idee der Versöhnung birgt unter anderem den Vorzug, dass sie neben dem Ziel auch ein Verfahren assoziiert und zudem über einen religiösen Hintergrund verfügt.
- 128 Wie also findet „Versöhnung“ in den demokratischen Rechtsstaaten der säkularen westlichen Welt statt?

Die Rechtspraxis, also der Anwalt, der Staatsanwalt und Richter, arbeiten, so scheint es schon auf den ersten Blick, bei leichten wie bei schwersten Rechtsbrüchen mit dem Dreiklang der privaten Vermittlung von Schadensausgleich, der hoheitlichen Strafe und zumindest der Annäherung an die unerreichbare höchste Gerechtigkeit. Hinzu treten die Funktionen eines systemischen Rechts. Es sind die vorbeugenden Elemente einer höheren Ordnung, der symbolischen Warnung

---

<sup>111</sup> Aus der Sicht der vergleichenden Ethik, siehe: Bongardt, Endstation, 2010, 57 ff., 61 (Die „Ordnung einer Gesellschaft“ weise „ganz gleich, wie sie konkret gestaltet ist, jedem ihrer einzelnen Mitglieder seinen Ort und damit seine Pflichten und seine Rechte zu).

<sup>112</sup> Grundlegend für die Verbindung von Ritual, Religion und „the making of Humanity“ in anthropologischem Sinne: Rappaport, Ritual, 1999, 3 ff. („the evolution of humanity“), 7 ff. („The symbol“).

vor Verstößen und des empathischen Angebotes von solidarischer Rechtshilfe.

2. Die schon vorstaatlichen, mittelalterlichen Sühneverfahren, die heutigen westlichen zivilgesellschaftlichen Vermittlungsverfahren (Mediationen), die im angloamerikanischen Rechtskreis offen betrieben werden, die üblichen deutschen außergerichtlichen Vergleichsversuche und die nationalen und internationalen Schlichtungssysteme jeglicher Art stehen für den Gedanken der Versöhnung. Auch sind etwa die deutschen staatlichen Gerichte gehalten, Vergleiche und Absprachen jeder Art zu fördern. Die deutsche staatliche Strafe, ihr Verfahren und ihr Vollzug, kennen und verwenden den alten Gedanken der Gnade, insbesondere bei Geständnis und Reue. Selbst der Mörder bleibt in der westlichen Welt eine Rechtsperson. Die Idee der Gerechtigkeit gehört ebenfalls hinzu. Sie lässt sich ohne Mühe seither schon mit den Gedanken der Solidarität und Barmherzigkeit einfärben. 129

Das Recht bietet also zumindest dann, wenn es aus der Praxis gelesen wird, eine Reihe von näher zu betrachtenden Versöhnungsgedanken.

3. Die Ideen der „weltlichen Versöhnung im Recht und durch Recht“ setzen dabei einerseits den kriegsähnlichen Streit und überdies die grundsätzliche Streit- und Kriegsfähigkeit von Wehrhaften voraus, seien es einzelne Menschen, familienähnliche Gesellschaften oder gesamte Nationalstaaten. 130

Andererseits liegt der Versöhnung auch die Vorstellung zugrunde, dass diese streitbaren Akteure nach eigenem Bedarf und den jeweiligen sozialen Umständen dazu fähig sind, sich zu versöhnen und dazu passende „Rechtsverfahren“ zu entwickeln. Sie treten untereinander dann bereits als wechselseitig anerkannte „Rechtspersonen“ auf. 131

4. Grundsätzlich scheint der „Vertrag“, der zu Recht das allgemeinsprachliche Vertragen beinhaltet, wohl zu den Kernelementen eines jeden Rechts zu gehören. Üblicher Weise geht es beim Vertrag darum, friedlich und verlässlich Waren und Dienstleistungen auszutauschen. Aber man kann sich offenbar auch den Frieden selbst erkaufen. Vielfach wird ein Streit dadurch geschlichtet, dass beide Streitenden im Vergleichsweg einen Teil ihrer Rechtspositionen aufgeben. 132

Das allgemeine Recht, so wie es historisch dem römischen „ius commune“ entstammt, beinhaltet noch mehr: Die Rollen der Vertra- 133

genden werden dabei durch die zwei alten Grundideen geprägt, die Ideen des „Eigentums“ und der „Haftung“.

- 134 Zum einen regiert die Idee des „Eigentums“ vermutlich jedes Recht (der Sesshaften), zumindest schon das römische Recht, auf dem das gesamte westliche beruht<sup>113</sup>.
- 135 Jedes Eigentum verschafft dem Eigentümer, dem individuellen wie dem kollektiven Herrn, dem Freien, dem Bürger, dem König oder auch dem Stamm oder Volk eine souveräne Subjekt-Stellung. Zudem degradiert es den so beherrschten Gegenstand zur „Sache“ oder zum Objekt im Sinne eines Sachenrechts.
- 136 Mit dem Eigentum an einer körperlichen Sache, offenkundig bei Landstücken, aber ähnlich auch bei Wasser-, Jagd- und Weide-Nutzrechten, wird zugleich auch ein bestimmter „Raum“ als eigener beansprucht.
- 137 Insofern spricht viel dafür, dass der „eigene Körper“ den Ursprung für das Eigentumsempfinden eines jeden Menschen darstellt. Negativ gefasst, ist es dann der „Schmerz“, der dem Menschen zeigt, dass und inwiefern der Körper der Seine ist.
- 138 Hinzu tritt das eigene „aktive Tun“, das die Ursache für Wirkungen in der Außenwelt setzen soll. Auch auf Sklaven, die als Eigentum ihrer Herren gehalten werden, haben ihre Halter mit Schmerzzufügungen eingewirkt, um sie zu einem bestimmten Verhalten zu zwingen. Damit erweist sich als offenbar, dass selbst das einem Menschen abgenötigte Verhalten immer noch als dessen eigenes Tun zu begreifen ist. Auch aus strafrechtlicher Sicht handelt der Genötigte noch selbst, er befindet sich aber in einem „Nötigungsnotstand“, der ihn zumeist von Strafe befreit.
- 139 Mit der Stellung als Herr geht zum anderen auch die „Haftung“ des Eigentümers einher. Jener hat für die Gefahren, die von dem „Seinen“ ausgehen, und zwar im weiteren Sinne dann auch für seine Taten, ein-

---

<sup>113</sup> Zur europäischen Bedeutung des „jus commune“ als Grundlage für die europäische Rechtseinheit, zum Beispiel: Zimmermann, *ius commune*, JZ 1992, 8 ff.

zustehen.<sup>114</sup> Das tut er dann wiederum mit „dem Seinen“. Damit ist die Grundlage für die Idee der souveränen, aktiven und streitfähigen Rechtsperson geschaffen, die für „das Ihre“ mit „dem Ihren“ haftbar ist.

Der typische Streit, den zwei Rechtspersonen ausfechten, geht deshalb 140 um das Recht am Eigenen einerseits und um die Haftung für eigene Taten mit dem Eigenen andererseits. Gehen sie vor ein Gericht, etwa eines der Gleichen (peers), so wählen sie den Rechtsweg, um den Streit zu lösen.

Ein System von Rechten und von Rechtswegen schafft dann eine 141 Rechts- und Friedensordnung.

Zum Recht, also zum Vertrag, zum Eigentum und zur Haftung für das 142 Eigene, gehört aber immer auch das Interesse am „Frieden“ und damit zugleich auch das an der „Bewährung des Rechtssystems“ als solches. Aus der Sicht des Rechts entsteht und behauptet sich dann der „Rechtsfrieden“. Denn im Hintergrund eines jeden Rechts steht die Alternative des „Unrechts“ und damit auch die Drohung mit ihm. Als mächtiges Gegensystem zu „Frieden und Ordnung“ steht hinter dem zivilen Rechtssystem auch die humane Fähigkeit zu organisiertem, unrechtem Krieg und wildem Chaos des Kampfes aller gegen alle. Die Idee, an sich zwischen beidem, dem zivilisiertem Recht und dem grausamen Unrecht, „frei“ wählen zu können, durchdringt das Recht, und zwar auf der normativen Ebene zumindest das Recht der „Freien“.

Aber jenseits des normativen Rechts von Freien vermag grundsätzlich 143 und faktisch jeder Mensch den Körper anderer zu verletzen. Das geschieht auch, anders als Tötungen, alltäglich. So betrachtet bleibt jedem Menschen, auch ohne Recht, also auch dem Sklaven, zunächst einmal schon ein beachtlicher Rest an negativer faktischer Grundfrei-

---

<sup>114</sup> So: Rheinstein, Einführung, 1987, 30: mit erstaunlicher Regelmäßigkeit befänden sich Kategorien, wie dingliches und obligatorisches Recht, Vertrag, Eigentum und Haftung in den unterschiedlichsten Rechtssystemen, sodass sie vielleicht dem Recht selbst immanent seien, sodass sich aus ihnen eine „Morphologie des Rechts“ entwickeln ließe. Zustimmung und zugleich auch zur Europäisierung und dem ius commune bis zum Anfang des 18. Jahrhundert in Europa: Röhl/Röhl, Rechtslehre, 2008, 6 f. Zur europäische Bedeutung des jus commune als Grundlage für die europäische Rechtseinheit: Zimmermann, ius commune, JZ 1992, 8 ff.



heit. Er vermag andere zu schädigen. Wer zudem andere Menschen mit Gewalt oder unter Androhung eines empfindlichen Übels zu einem Verhalten zu nötigen versucht (§§ 240, 176 ff., 249 ff. StGB), erkennt damit auch dessen Restfreiheit schlüssig an. Auch Gewaltopfer verfügen also noch über Restfreiheit. Bietet ein Herr dem Sklaven statt der Schläge Belohnungen für gutes Verhalten an, so wechselt sogar der Sklavenhalter über zu einer Art von Recht im Sinne eines Tausch-, „Vertrages“.

- 144 Bestimmte Grundelemente des Rechts hängen also schlicht von der universellen Grundfähigkeit des Menschen ab, „Gewalt“ gegenüber anderen Menschen (oder gegen andere beseelte Wesen) zu üben oder auch darauf verzichten zu können. Hinzu tritt die Freiheit, stattdessen mit Tauschangeboten zu locken und dann einen Vertrag schließen zu können, mit dem dasselbe Ziel friedlich erreicht werden kann.
- 145 Jeder Gewaltakt ist schließlich mit der Gefahr verbunden, „Gegengewalt“ hervorzurufen, die eben auch den höchstgelegenen Körper betreffen kann. Deshalb besteht unter Menschen in allen körperlichen Nähebeziehungen ein unmittelbares Interesse am – vertragsähnlichen – wechselseitigen Gewaltverzicht. Jede derartig enge Gemeinschaft von Menschen schafft sich, selbst unter Fremden, zumindest über Nacht, einen Binnenraum des Friedens und der Anerkennung des Rechts auf Leib und Leben. Auf Dauer geübt und allgemein anerkannt ist damit die Idee eines verfassungsähnlichen Sozialvertrages geboren.
- 146 Vor allem das Merkmal der „Gewalt“ und bereits die bloße Möglichkeit, mit dem Einsatz von Gewalt drohen zu können, erweisen sich als universell. Die Gewalt verschafft grundsätzlich jedem Menschen eine fast gottähnliche Fähigkeit und Freiheit. Denn er vermag sich zumindest kurzfristig zum Herrn über Leib und Leben anderer Menschen aufzuschwingen.
- 147 Jeder rechtliche Vertrag beinhaltet auch eine Art von wechselseitigem Gewaltverzicht. Umgekehrt bildet jeder faktische Gewaltverzicht eine natürliche Art von Vertrag, mit dem beide Seiten den Kern „des Ihren“ schützen.

Damit ist versucht, darzulegen, was das Recht in etwa zu bieten vermag, sobald man sich auf dessen Grundelemente besinnt.

5. An eine Art von Heiligkeit gemahnt schließlich einerseits schon das Wort von der unantastbaren<sup>115</sup> „Menschenwürde“ (dignity of man)<sup>116</sup> und andererseits auch bereits die alte Vorstellung von einer gerechten „Ordnung“. Beide stehen in einem alten Spannungsverhältnis. Verbunden sind sie mit den Worten vom freien Individuum als Einzelfem einerseits und dem Kollektiv als Gemeinschaft mit einem wirkungsmächtigen Gemeinwohl andererseits. 148
6. Die Idee der Versöhnung könnte im Sinne einer politischen Trinität ein Drittes bieten. Sie könnte helfen, die Brücke zwischen idealer Kooperation und hartem Konflikt zu schlagen. Sie könnte als eine binensystemische Vermittlung dienen und dabei „durch Kommunikation und durch Druck“ wirken. Diese Sicht lässt die alte Idee der Harmonisierung von Grundwidersprüchen, etwa von Ying und Yang, aufleuchten. Die Versöhnung, die neben der Freiwilligkeit immer auch die ehrenvolle Unterwerfung unter ihre Idee anbietet, assoziiert ebenso den Gedanken eines selbstständigen politischen „heiligen Vernunftgeistes“. 149

---

<sup>115</sup> Aus der Sicht des deutschen Verfassungsrechts: Häberle, Menschenwürde, HdStR II 2004, § 22, Rn. 100.

<sup>116</sup> Dazu aus der Sicht der staatskritischen Kriminologie und der Strafphilosophie: Albrecht, Menschenwürde, 2006, 295 ff., 304 f. Er sieht ebenfalls im Sinne der Demokratie die Funktion der Menschenwürde als „staatskritische Absolutheitsregel“, zudem fügt er im Sinne einer „Zivilreligion“ an, dass „auch ein theologisch-ethischer Fundamentalismus als Menschenrechtsschutz außerrechtlicher Art selbst staatlichen Terror Grenzen zu setzen vermag“.

## 5. Kapitel

### Seelen– und Vernunftlehren: antike vorchristliche Zivilreligion und ihre Rezeption

#### I. Platonismus – Beseeltheit aller Bewegungen, Vernunftseele als Person

- 150 1. Neben der vagen Idee von der „Natur“ könnte auch die europäische Idee der „Seele“<sup>117</sup> weiterhelfen und eine nicht nur inhaltliche, sondern auch geschichtliche Brücke zwischen der (vor allem christlichen) Religion und der umrissenen Form einer weltlichen Präambel–Religion bilden.
- 151 2. Herauszugreifen ist zunächst einmal der Platonismus, der bereits als eine wirkungsmächtige „vorchristliche Zivilregion“ seinen Anfang in der „Achsenzeit“<sup>118</sup> nimmt. Der „Platonismus“ bildet zumindest ein Kernelement der gesamten westlichen Philosophie.<sup>119</sup>
- 152 3. *Platon* selbst sieht im Leben und vor allem in jeder „Bewegung“, und zwar der Gestirne ebenso wie der Pflanzen und Tiere, ein Zeugnis für ihre „Beseeltheit“. Insofern greift er Grundelemente des naturnahen Animismus auf. Im Einzelnen gelangt Platon zuletzt zu einer Dreiteilung der menschlichen Seele

---

<sup>117</sup> Zur „Seele“ im Überblick, siehe: Klein, Begriff, 2005. Ferner: den zitatenreichen Überblick über die universelle Idee der Seele bei: Wikipedia, „Seele“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Seele>), Stand: August 2010.

<sup>118</sup> Jaspers, Ursprung, 1955, 11 ff. Aus religions– und kulturvergleichender Sicht zur Achsenzeit, von ca. 900 bis 200 v. Chr., als „fruchtbarste Epoche geistigen, psychologischen, philosophischen und religiösen Wandels“: Armstrong, Achsenzeit, 2006, 8. Armstrong selbst wendet im englischen Originaltitel das Wort von der „großen Transformation“ (Great Transformation) an und beschreibt dort den Ursprung der Weltreligionen. Hinzu tritt aber auch die antike Idee der Säkularisierung als Philosophie und gegenwärtig als Privatisierung von Weltanschauungen.

<sup>119</sup> Whitehead, Process, 1929, 63. (Die gesamte abendländische Philosophie bestehe aus Fußnoten zu Platon.) Dazu: Heinrich Dörrie Dörrie/Baltes, Platonismus, 2002, 6/1, 288 – 291; 6/2, 100 – 103, 358.

- in einen begehrenden Trieb,
- einen mutigen Willen und
- eine Vernunftseele, die an der Unsterblichkeit und an der Weltseele teilhabe. Letztere bildet die „Vernunftperson“<sup>120</sup>.

Alle drei Elemente gehören in heutige Begriffe gefasst zur „Identität“, 153 dem „Selbst“ des Menschen. So muss jener deren drei Anforderungsarten stets erneut gegeneinander abwägen, sich also auf diese Weise selbst auch immer wieder neu und gerecht organisieren. Ferner stellt nach *Platons* Verständnis die Gerechtigkeit vor allem eine innere Einstellung dar: Sie bildet für ihn eine Kardinaltugend. Einerseits habe der Mensch zwar zu tun, was seine Aufgabe sei (*sum cuique*), aber dabei habe er auch dafür zu sorgen, dass die drei Seelenteile des Menschen (das Begehrende, das Muthafte und das Vernünftige) im richtigen Verhältnis zueinander stehen.<sup>121</sup>

Zumindest die vernunftbegabte Weltseele wiederum ist nach *Platons* 154 Ansicht gottähnlich vom „Demiurgen“ erschaffen.<sup>122</sup> *Platon* versteht also auch die Seele als unsterblich und deutet sie als eine metaphysische Person. Diese bewohne den Menschen nur und steuere ihn, wie ein Schiffer das Schiff.

Dieser Ansatz einer metaphysischen Realität und diese Deutung der 155 Seele erweisen sich aus der ethnologischen Fernsicht als eine Fortschreibung des Animismus zu einer Philosophie.

4. *Platon* und seine Schüler, die sich als „Platoniker“ verstanden, deren 156 „Platonismus“ auch als „heidnische Religion“ galt und später in viele philosophische Strömungen zerfiel, stellen dabei hoch vereinfacht die Idee über alles. Einen Platonismus im weiten Sinne stellt also auch jede Vorstellung dar, die Vernunft als eine Überidee begreift.<sup>123</sup>

---

<sup>120</sup> Platon, *Timaios* (Zekl), 1992, 30a – b, 34b – 37c.

<sup>121</sup> Platon, *Politeia* (Eigler), 1990, 443d.

<sup>122</sup> Platon, *Phaidon* (Eigler), 1990, 1 ff., 65a – 67b, 82b – 84b; Platon, *Politeia* (Eigler), 1990, 521c – 535a. Zudem: Steiner, *Psyche*, 1992, 58 ff.; Szlezák, *Seele*, 2005, 69 ff.

<sup>123</sup> Gerson, *Platonism*, 2005, 253 ff.; Balaguer, *Platonism*, 2006.

- 157 Auch die staatsrechtlichen Vorstellungen von positiven Höchstwerten (values), wie der Menschenwürde, gehen auf diesen urphilosophischen wertontologischen Ansatz zurück.
- 158 Doch stehen „höhere Ideen“ vielfach in Konkurrenz zueinander und verlangen von Fall zu Fall nach einem Ausgleich, wie etwa Freiheit und Solidarität. Dieser kann dann selbst noch einmal zum höheren Prinzip der „Gleichheit“ erhoben werden. Auf diese Weise relativieren sich mehrere Ideen. Deshalb drängt die Grundlogik des Platonismus auch zur gottähnlichen Monokratie des „einen Guten“,<sup>124</sup> das große Leitideen noch einmal bündelt.
- 159 Als die irdischen Vermittler treten dann die tugendhaften Philosophen auf, die alles aus dem einen Guten abzuleiten vermögen.<sup>125</sup>
- 160 Eigentum und Familienstrukturen, die Ungerechtigkeiten provozieren, will *Platon* abschaffen, Kinder kollektiv und gebildet aufziehen lassen. Die Grundstrukturen der römisch-katholischen Kirche und ihrer Klöster nimmt *Platon* auf diese Weise ebenso vorweg wie das Ideal eines tugendhaften Kommunismus.
- 161 Doch schon die bloße Pluralität mehrerer guter Leitideen erfordert Toleranz, und sie nötigt vor allem auch zu „Abwägungen“ in bestimmten Gruppen von Einzelfällen. Der Wertpluralismus führt zu einem internen „Wertrelativismus“ und zu einem formalen „Abwägungsidealismus“.
- 162 5. Damit ist der erste Schritt zur Bedeutung der „Form als solcher“ schon gesetzt. Noch weiter reicht deshalb das, was man auf der einen

---

<sup>124</sup> Zum idealen „Guten“, und deshalb das eine „Gute“ bei Platon und den vielen Arten des „Schlechten“: Platon, *Politeia* (Eigler), 1990, 445c: 1 – 449b: 1, Blößner, *Dialogform*, 1997, 46 ff.; zu den mehreren guten und den vielen schlechten Ordnungen bei Aristoteles, *Politik* (Gigon), 2003, 1279 a: Blößner, *Dialogform*, 1997, 50 Erl. 116.

<sup>125</sup> „Wenn nicht entweder die Philosophen Könige werden [...] oder die, die man heute Könige nennt, echte und gründliche Philosophen werden, und wenn dies nicht in eines zusammenfällt: die Macht in der Stadt und die Philosophie [...] so wird es mit dem Elend kein Ende haben. [...] Denn es ist schwer einzusehen, dass nur in einer solchen Stadt das Glück für den einzelnen und die Gesamtheit zu finden sein sollte“ (Platon, *Politeia* (Schleiermacher), 2006, 437d (Zweisprachige Standardausgabe im Rahmen der sämtlichen Werke. Recht nah am Original, deshalb stellenweise schwieriger zu lesen)).

Seite als formalen Platonismus der symbolischen Form (Zahl, Geometrie) bezeichnen könnte. Andererseits reicht dieser mathematisch-symbolische Ansatz dann zur Vorstellung von *Aristoteles* hinüber, der die Vernunft als bloße „Form“ im Sinne einer „Vollendung“ der Materie versteht. Die Form benötigt dann zwar ein Material, aber dieses formt und vollendet sie zugleich auch. Sobald die Formen sich jedoch wiederholen und zum Beispiel die Ideen der Symmetrie oder der Paarung widerspiegeln, so erlauben es die geformten Körper zumindest, unvollkommene theoretische „Modelle“ von ihren Formen zu erstellen. Das einfache Modelldenken gehört zwar noch zum Empirismus, der vom Konkreten ausgeht. Aber typischerweise lassen sich Modelle auch als „Theorien“ deuten. Aus den Modellen ergeben sich insofern zumindest dem Anschein nach auch Leitideen, weil sich die Wirklichkeit den groben, etwa den physikalischen Form-Gesetzen, die ihr innewohnen, zu „unterwerfen“ scheint.

Umgekehrt geht auf *Platon* das einprägsame Bild zurück, dass die Menschen die reale Welt, und damit auch die Welt der sie formenden Ideen, nur schattenhaft im Sinne des Höhlengleichnisses zu verstehen vermögen.<sup>126</sup> Als die Höhle lässt sich inzwischen sehr wohl der menschliche Kopf mit seinem Gehirn deuten, der mit seinen Sinnen, hier also den Augen, die Reflexe der Außenwelt aufnimmt und mit seinem genetisch vorprägten Verstand deutet. 163

## **II. *Aristoteles* und *Thomas von Aquin* – Seele als Form, Unteilbarkeit der Seele**

1. Das Verständnis und der Umgang mit der Seele waren also bereits der Antike ein wichtiges Anliegen. *Aristoteles* selbst diskutiert seinerseits die Seelenlehren etwa von *Platon*. Das geistige Umfeld der griechischen Antike schließt dabei den gesamten ägyptisch-vorderasiatischen Kulturkreis mit ein. Die Pyramiden etwa waren weit sichtbare Gefäßkörper für die Seele des Pharaos, der nach dem Tode auf eine Reise ging. 164

*Aristoteles* baut auf dem frühen Platonismus auf, indem er sich von ihm absetzt. Mit der fachwissenschaftlichen Zusammenfassung aus der offenen Enzyklopädie Wikipedia: 165

---

<sup>126</sup> Platon, *Politeia* (Eigler), 1990, 514a – 517a.

*„Dabei stellt er fest, dass die ‚Seele‘ bisher als Ursache für das Lebendigsein, für die Wahrnehmung und die Selbstbewegung der Lebewesen aufgefasst wurde...“*

- 166 Damit löst er sich von einem Animismus, der der Seele die Aufgabe einer Urkraft zuschreibt.
- 167 Denn: *„Weder kann die Seele als das sich selbst Bewegende definiert werden, noch bewegt sie sich im Kreis, noch ist sie eine Harmonie, eine Zahl oder ein räumlich ausgedehntes, aus den Elementen zusammengesetztes Objekt.“*
- 168 Auf diese Weise kann er die Seele aber nur negativ bestimmen. Positiv ist die Seele nach *Aristoteles*<sup>127</sup> dasjenige, was dem Körper, der potenziell zum Leben fähig sei, seine tatsächliche Belebtheit verleihe. Sie vollende<sup>128</sup> die Anlagen des Menschen. Was die Sinne der Lebewesen einschließlich derjenigen der Tiere und Pflanzen über Organe als Werkzeuge ermittelten, sei die Seele. Körper und Seele verhielten sich wie das Auge zum Augenlicht. Auch einfache Motivationen, wie der Stoffwechsel und die Fortpflanzung, die schon den Pflanzen eigen sind, rechnet *Aristoteles* dazu. Dem Menschen seien zudem Einsicht und Vernunft, die er noch weiter auffächert, zueigen. Die passive Vernunft sei dem Menschen von der Natur gegeben und sterbe mit ihm. Die „aktive Vernunft“ sei dagegen unsterblich, weil auch nicht an die Person gebunden. Aber alle Vernunft ergebe sich für den Menschen durch die Wahrnehmung der Form der äußeren Dinge. Auch sich selbst könne der Mensch nur mittelbar über die Außenwelt verstehen.

---

<sup>127</sup> Aristoteles, *De anima* (Theiler), 1995, Kap II und III, siehe etwa: III 8, 432a: 3 – 10 zur These von der Wahrnehmung von Außen und der ursprünglichen tabula rasa im Inneren des Menschen, das wir heute dann aber als genetisch vorprogrammiert betrachten würden. Zur Art der Selbsterkenntnis, siehe: Aristoteles, *De anima* (Theiler), 1995, III 4, 429b: 5 – 9.

<sup>128</sup> Zu Seele als „Vollendung“ der Angebote der Organe: Aristoteles, *De anima* (Theiler), 1995, 412a: 27, 412b: 6 („erste Entelechie“). Aristoteles, *De anima* (Theiler), 1995, I 1, 403a: 3 ff.; II 3, 414a: 29 ff. Zu den Funktionen der Sinnen Seele bei Mensch und Tier, siehe: Sorabji, *Intentionality*, 1992, 195 ff., zu den einzelnen Emotionen: Rapp, *pathos*, 2005, 403 f.; Sorabji, *Animal*, 1993, 267 ff., sowie zusammenfassend und literaturreich: Wikipedia, „Seele“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Seele>), Stand: August 2010. Siehe ferner: Busche, *Seele*, 2001, unter anderem 13 ff.

Die Vernunft im Sinne der „aktiven Vernunft“ könnte man heute als 169  
 die Naturgesetze im Allgemeinen deuten und ebenso auch als die  
 Formen der äußeren Dinge im Konkreten. Als „aktiv“ erscheint dann  
 einerseits etwa die urphysikalische Treibkraft des sich aufblähenden  
 Weltalls, das auch die Zeit und die Kausalität begründet (Idee der  
 Emergenz).<sup>129</sup> Andererseits ist auch das Leben im Sinne der Biologie  
 ein aktiver Vorgang, beginnend mit der Trias von Stoffwechsel, Fort-  
 pflanzung und dem Überleben als der Abwehr von Lebensgefahren.<sup>130</sup>  
 Die aktive Vernunft erscheint dann zugespitzt als die Definition einer  
 göttlichen Allmacht, an der auch der Mensch seinen Anteil hat. Hinter  
 diesem Bild stehen offenbar zudem die Grundideen der „Verwirkli-  
 chung“ des Lebendigen und der „aktiven Vernunft“, die als solche  
 gottähnlich ewig zu sein scheint. Damit lässt sich dann auch die Brü-  
 cke zur Nikomachischen Ethik schlagen.

Das Ganze vollzieht sich zwar in einem Weltmodell, in dem zwischen 170  
 Innen und Außen, Subjekt und Objekt zu trennen ist, aber die innere  
 Seele speist sich aus den Informationen, die sie aus der Außenwelt  
 erspürt, beziehungsweise erfährt und erkennt und die sie verarbeitet.

Das Wesen der Seele aller Geschöpfe erweist sich also darin, dass sie 171  
 etwas vollendet, indem sie dessen Möglichkeiten wirklich werden  
 lässt. Damit erscheint Seele, wenngleich nur im Verbund mit der welt-  
 lichen Person, als aktiver Kreator, als halbgöttlicher Kunsthandwer-  
 ker. Mit einem postmodernen Begriff umschrieben und  
 entpersonalisiert gedeutet erweist sich die Seele als die systemische

---

<sup>129</sup> So: Walter, *Neurophilosophie*, 1999, 172 ff., 182 und Kim, *Supervenience*, 1993, unter anderem 267. Walter erhebt den Gedanken der „Supervenienz“ und der „Emergenz“ zur Grundlage einer – vorgeblich – monistischen, „minimalen Neurophilosophie“. Zu „supervenieren“ bedeutet im Groben „darüber kommen“. Das Mentale beruhe, so Walter, zwar einerseits auf dem Physischen, gehe aber andererseits überraschend darüber hinaus und sei vor allem nicht auf das Physische zu reduzieren. Kurz: ohne Körper kein Geist, aber Geist ist etwas anderes als Körperlichkeit. Diese Sicht begründet, und zwar statisch betrachtet, eine Art der Transzendenz.

<sup>130</sup> Aristoteles, *De anima* (Theiler), 1995, Kap II und III, siehe etwa: III, 8, 432a: 3 – 10 zur These von der Wahrnehmung von Außen und der ursprünglichen *tabula rasa* im Inneren des Menschen, das wir heute dann aber als genetische vorprogrammiert betrachten würden. Zur Art der Selbsterkenntnis, siehe: Aristoteles, *De anima* (Theiler), 1995, III, 4, 429b: 5 – 9. Zur „Seele“ im Überblick, siehe: Klein, *Begriff*, 2005. Siehe ferner: Wikipedia, „Aristoteles“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Aristoteles>), „De anima“ ([http://de.wikipedia.org/wiki/De\\_anima](http://de.wikipedia.org/wiki/De_anima)), Stand: Oktober 2010.



Struktur der Lebewesen. Die Idee des „Systems“ und die der „Seele“ gehören zumindest eng zusammen.

- 172 Aber es geht nicht einmal um diese Feinheiten. Auch die Ansichten, von denen sich *Aristoteles* selbst absetzt, muss er wenigstens in seine Argumentation mit einbeziehen. Denn umgekehrt ist die generierende Seele nichts ohne die Elemente, mit denen sie arbeitet. Dazu gehört eben auch die Idee von der vernünftigen oder der systemischen Formung des Materials.
- 173 Auf diese Weise verbindet *Aristoteles*, und mutmaßlich auch seine gesamte antike Umwelt mit heutigen Begriffen drei Elemente zu einer dreifaltigen Art von „bio-systemischer Geistseele“:
- die urbiologischen Motivationen des Lebens, des Fortlebens und des Überlebens,
  - die Seele als eine Art von Formung, vor allem mit Hilfe der körperlichen Sinnesorgane und
  - die besondere humane Vernunft als sinnenähnlicher Teil der Erkenntnis.
- 174 2. Die christliche Hochscholastik hat mit der breiten Rezeption der Seelenlehre von *Aristoteles* die nachfolgende Renaissance mit vorbereitet.
- 175 Vor allem *Thomas von Aquin*s Kommentierung und Deutung der Schriften des *Aristoteles* hat zudem die katholische Seelenidee mitgeprägt. Mit einer Art Schichtenmodell erklärt *Thomas von Aquin*, dass die Seele den Geist als Kraft besitze, insofern also das Erkennen die Form der Seele sei. Die Seele wiederum sei die Form des Körpers (*anima forma corporis*). Der Geist jedoch sei nicht mehr teilbar, deshalb auch nicht zerstörbar und somit ewig. Aber auch nach der Trennung vom Körper könne er weiterhin denken, wollen und jedenfalls

aus theologischer Sicht sich mit dem wieder auferstandenen Körper auch erneut vereinen.<sup>131</sup>

Den Gedanken der Unteilbarkeit greift das Wort von der „Individualität“ aller einzelnen Menschen (und aus biologischer Sicht auch der sonstigen Lebewesen) auf. Schon die bloße Besonderheit, die zu seiner teilweisen Einzigartigkeit führt, verschafft im Übrigen jedem Menschen eine einfache Grundlage für seine partielle Souveränität, die notwendige Selbstbeherrschung und seine Selbstorganisation, kurz seine „Autonomie“. Individuell zu sein und sein zu dürfen, bildet deshalb einen wesentlichen Teil der Würde des Menschen, und die Individualität speist das Bedürfnis nach derjenigen freien Entfaltung seiner Persönlichkeit, die etwa Art. 2 I GG zusichert. Ferner erwirbt jeder Mensch durch seine Einmaligkeit auch einen Teil seiner eigenen „Persönlichkeit“. Auch die Idee des „Subjektes“ gründet sich auf der der Vernunftperson sowie bereits logisch auf der – monistischen – Vorstellung von der Unteilbarkeit der Seele.<sup>132</sup> 176

3. Die mit der Individualität verwandte Vorstellung von der Einfachheit der Seele bedeutet zumindest auch, dass das Prinzip der „Einheit“ zum Wesen der Seele gehören muss. Das Wort von der „Identität“ findet somit ebenfalls eine Heimat in dem Seelenmodell von *Aristoteles* und *Thomas von Aquin*. Gesellt man den dynamischen Gedanken der Vollendung des Lebendigseins durch die Seele hinzu, dann ist die psychologische Grundvorstellung, seine eigene Identität im Sinne einer „eigenen Einheitlichkeit“ immer wieder neu zu organisieren, nicht mehr fern. Bekanntlich bildet die Persönlichkeitsspaltung (Schizophrenie) ebenso eine typische Krankheit der Seele wie das Sich-Unterwerfen unter „fremde Stimmen“. Auch die heutige Psychologie arbeitet also mit einem verwandten Seelenmodell. 177

4. Die antike Sichtweisen von Seele, und vor allem die *aristotelische* Erklärung, haben also Eingang in die christliche Deutung der Seele gefunden. Auch das Kirchenrecht hat im Hochmittelalter eine Art von 178

---

<sup>131</sup> Thomas von Aquin, *De Unitate Intellectu* (Klünker), 1967, 29, 39. Siehe auch: Wikipedia, „Thomas von Aquin“ ([http://de.wikipedia.org/wiki/Thomas\\_von\\_Aquin](http://de.wikipedia.org/wiki/Thomas_von_Aquin)), Stand: Oktober 2010.

<sup>132</sup> So vertritt Ludwig Wittgenstein die Auffassung, dass „die Seele – das Subjekt etc. – wie sie in der heutigen oberflächlichen Psychologie“ aufgefasst werde, „ein Unding“ sei. Denn: „*Eine zusammengesetzte Seele wäre nämlich keine Seele mehr*“. Wittgenstein, *Tractatus*, 1996, 5.5421.

geistiger Hochgotik erfahren. Mit *Max Weber* hat sich die christliche Kanonistik als „*Führer auf dem Wege zur Rationalität*“ erwiesen.<sup>133</sup> Das Zivile, das mit der Idee der eigenen Vernunft ebenso einhergeht wie das Recht, und zwar insoweit vor allem das Recht als systemisch–heilige „Ordnung“, hat also auch religiöse Wurzeln. Es bedurfte daher nur noch des Schritts der Verselbstständigung zum Naturrecht. Dabei half der Protestantismus, der zu einer religiösen Verinnerlichung von „asketischen“ Tugendpflichten führte und mit den Worten von *Hilgendorf* eine Art von „*weitreichender Selbst–Säkularisierung des europäischen Christentums*“ darstellt.<sup>134</sup> Auf der weltlichen Ebene ließ sich dann das vernünftige Gottesrechts im Geiste der, vor allem deutschen idealistischen Aufklärung auf das neue Bild vom freien und vernünftigen Menschen übertragen. Romantisch gefärbt wurde es dann später in Europa als dessen natürliches Menschenrecht verkündet und gefeiert. Weit später erst war dieser Humanismus ausgereift. Er konnte sich in den Demokratien mit den Grund– und Menschenrechten durchsetzen, die die Sklaverei ausschlossen und die Frauenrechte anerkannten. Die Seelenlehre war damit zum Kern der Menschenrechte geworden. Die damit eng verwandte Selbst–Subjektstellung des autonomen, also frei und vernünftig gedachten Menschen und die politische Folgerung damit auch der Souverän zu sein, beschäftigt *Haltern*. Er leitet sie mit folgender schlichten Kette ab: „*Die Souveränität Gottes wird zur Souveränität des Königs, die zur Souveränität des Volkes wird und schließlich zur Souveränität des Menschen*“.<sup>135</sup> Die kulturelle Grundidee der heiligen Souveränität bleibt also. Sie sucht sich jeweils nur einen neuen Träger. Aber umgekehrt gilt dann wohl auch, will der Mensch die Selbstherrschaft, so muss er sich, etwa über seine höchsteigene Vernunft, zum gottähnlichen Selbstsubjekt erheben. Das christliche Imago–dei–Modell bereitet ihm dafür den Weg.

---

<sup>133</sup> Weber, M., *Wirtschaft*, 1976, 481. Dazu: Dreier, H., *Religion*, 2008, 11 ff., 16 („Rationalitätsschub durch die Kanonistik“) Grundsätzlich betont Dreier, H., *Religion*, 2008, 11 ff. (m.w.N) die unbestreitbare Ambivalenz der Religionen. Dort vor allem hat die Religion ambivalent gewirkt, so ist anzufügen, wo als politisch–geistige Leitmacht mitgeholfen hat, großen Reiche aufzubauen und zu erhalten.

<sup>134</sup> Hilgendorf, *Religion*, 2008, 167 ff., 167.

<sup>135</sup> Haltern, *Notwendigkeit*, 2008, 193 ff., 203 ff., 216.

### III. Vernunft des Freien: Kants moralischer Imperativ, seine Weltreligion, Fichtes Freiheitslehre

1. Aus den Schriften zum Verhältnis von Vernunft und Religion ist 179 nur diejenige von *Kant* herauszugreifen. Denn er hat nicht nur das Ideenpaar der Vernunft an sich und der Moral des Menschen, in wirkungsmächtiger Weise ausgearbeitet. Er hat auch die goldenen Regeln der Wechselseitigkeit<sup>136</sup> zu einer Art von persönlichem Universalismus überhöht. Der „kategorische Imperativ“ erhält bei ihm den Rang eines moralischen Pflichten–Fundamentalismus.

Das Prinzip der Verallgemeinerbarkeit und die Idee des Gesetzes verbindet die liberalistische Definition des Rechts mit *Kants* moralischem kategorischen Prinzip: Handle persönlich nach derjenigen Maxime, die zugleich als allgemeines Gesetz gelten kann.<sup>137</sup> *Kant* bezeichnet zudem die vernünftige Person als „*dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind*“. Damit verwendet auch er den Begriff des Subjekts. Unterworfen im Wortsinne ist das Selbst–Subjekt bei *Kant* einem Selbst, das in der persönlichen Vernunft besteht. Mit seiner Vernunft bindet sich der mündige Mensch freiwillig an die moralischen Gesetze zurück, die ihrerseits gleichsam objektiv–universell zu denken sind:

*„Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anderes als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen.“*<sup>138</sup>

---

<sup>136</sup> Zur interkulturellen Universalität der goldene Regel und dem Bezug zu den Menschenrechten, siehe: Höffe, Menschenrechte, 1994, 121 ff., 131 (im Hinduismus, im Konfuzianismus, im Alten und neuen Testament, im Koran). Zur goldenen Regel in der Form des „Wie Du mir, so ich Dir“ aus Sicht des Verfassers: Montenbruck, Vergeltung, 2010, 3 ff.

<sup>137</sup> *Kant*, Anfangsgründe, 1986, 226; Kühl, Strafrecht, 959 ff.

<sup>138</sup> *Kant*, Metaphysik, 1968, Einleitung IV (Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten). Aus staatsrechtlicher Sicht betont von Starck, Grundlagen, 2004, 556 ff., 559.

- 181 Auf diese Weise handelt der Mensch autonom, er gibt sich seine Gesetze selbst.<sup>139</sup> Als autonomes Wesen ist er also unter anderem auch fähig, sich und seinesgleichen demokratisch selbst zu regieren, und zwar durch eine Legislative und mit eigenen Gesetzen.<sup>140</sup>
- 182 Ersetzt man bei *Kant* „moralisch“ durch „göttlich“, so wird deutlich, dass an die Stelle einer äußeren Verankerung nunmehr eine innere tritt, die als eine Art von Zivilreligion erscheint, dies zumal dann, wenn man das „Zivile“ im westlichen Sinne über die Selbstbeherrschung des Freien deutet.
- 183 2. Zugleich versucht *Kant*, Vernunft und Religion zu verbinden. In seiner Schrift „Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft“ geht *Kant* vom Prinzip des Bösen aus, das dem Menschen innewohne. Damit greift *Kant* im Kern die Idee des wilden Freien auf, der den Kampf aller gegen alle führt. Es handelt sich um die unzivilisierte oder unmoralische Seite des Menschen. Im Übrigen beruhen auch die religiösen Ethiken auf dem Moralischen. Zudem aber geht *Kant* von der Unsterblichkeit der Seele aus und bekennt sich zumindest grundsätzlich zur Existenz Gottes, die allerdings nicht bewiesen werden könne.<sup>141</sup>

---

<sup>139</sup> Etwa: *Kant*, *GMS*, 440: „Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist (...) Allein daß gedachtes Princip der Autonomie das alleinige Princip der Moral sei, läßt sich durch bloße Zergliederung der Begriffe der Sittlichkeit gar wohl darthun. Denn dadurch findet sich, daß ihr Princip ein kategorischer Imperativ sein müsse, dieser aber nichts mehr oder weniger als gerade diese Autonomie gebiete“. Dazu auch: *Kant*, *KpV*, 55: „Die objective Realität eines reinen Willens oder welches einerlei ist, einer reinen praktischen Vernunft ist im moralischen Gesetze a priori gleichsam durch ein Factum gegeben; denn so kann man eine Willensbestimmung nennen, die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Principien beruht“. Ferner: *Kant*, *MdS* 213: „Der Wille (...) hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie (die Vernunft, d.V.) die Willkür bestimmten kann, die praktische Vernunft selbst“. Siehe ebenso: *Kant*, *GMS* 413 und 446 und *KpV*, 32 f. (Aus: *Jakl*, *Recht*, 2009, 130 f.).

<sup>140</sup> Vgl. etwa: *Kersting*, *Kant*, 2004, 115, demzufolge der *Kant*'sche Vertrag den vernunftrechtlichen Konstitutionsakt in Form eines idealen Rechtsgrundes für die Legitimation staatlicher Herrschaft darstellt. Vgl. auch: *Röhl/Röhl*, *Rechtslehre*, 2008, 292 und *Jakl*, *Recht*, 2009, 154.

<sup>141</sup> *Kant*, *Religion*, 1969, siehe: Erste Vorrede, sowie Erstes Stück, Abschnitt III (Zur Idee des Bösen); Drittes Stück, Erste Abteilung, VI (mit Bezug zur Idee

Hoch reduziert verwertet *Kant* danach letztlich drei Elemente, die zusammen ebenfalls eine Trinität bilden, und zwar die Idee der Autonomie des vernünftigen Individuums, etwa als Willens- und Entscheidungsfreiheit von Akteuren, die Vorstellung einer gesonderten Seele des Menschen (oder aller Geschöpfe), die etwa in der Belebtheit zu sehen ist und die göttliche Überidee eines allerletzten Welt- und Schöpfergeistes. 184

3. Doch bietet *Kant* ebenfalls eine monistische zivile Offenbarungs-Religion, deren Gesetze wir, wie er erklärt, „durch reine Vernunft als offenbart anerkennen“. 185

Zudem folgert er im Sinne seiner universellen Moralitätslehre konsequent, dass reine Vernunft den idealen Kern einer jeden Religion darstelle und damit auch die „allgemeine Weltreligion“ bilde. Zugleich bezieht er die Gedanken des idealen „Gesetzes“, und zwar als „Prinzipien“ verstanden, mit ein. Er schreibt: 186

*„Die wahre, alleinige Religion enthält nichts als Gesetze, d. i. solche praktische Principien, deren unbedingter Nothwendigkeit wir uns bewußt werden können, die wir also als durch reine Vernunft (nicht empirisch) offenbart anerkennen.“*

Für die Religionen, vor allem die christlichen, setzt *Kant* nach: 187

*„Nur zum Behuf einer Kirche, deren es verschiedene gleich gute Formen geben kann, kann es Statuten, d. i. für göttlich gehaltene Verordnungen, geben, die für unsere reine moralische Beurtheilung willkürlich und zufällig sind. Diesen statutarischen Glauben nun (der allenfalls auf ein Volk eingeschränkt ist und nicht die allgemeine Weltreligion enthalten kann) für wesentlich zum Dienste Gottes überhaupt zu halten und ihn zur obersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menschen zu machen, ist ein Religionswahn, dessen Befolgung ein Afterdienst, d. i. eine solche vermeintliche Verehrung Gottes ist, wo-*

---

des Menschen als „Gottesmenschen“, also dem Gottessohn-Modell, ohne allerdings Jesus zu nennen). Dazu: Höffe, *Kant*, 2007, 40. Zudem: Kühn, *Kant*, 2004, 168 (Zwar habe *Kant* Gott und die Unsterblichkeit postuliert, aber den Glauben daran habe er als ein individuelles Bedürfnis angesehen, das er offenbar selbst nicht verspürt habe.).

*durch dem wahren, von ihm selbst geforderten Dienste gerade entgegen gehandelt wird“.*<sup>142</sup>

- 188 Aus religiöser, vor allem christlicher Sicht bleibt innerhalb dieses Ansatzes aber immerhin die nicht unbekannt Folgerung offen, das eigentliche „Wesen Gottes“ müsse in der „Vernunft“, der unerforschlichen Weisheit, bestehen, die die Güte Gottes mit einschließe. Begreift man nun aus Sicht des Christentums den „heiligen Geist“ in diesem Sinne als „Vernunft“ und füllt umgekehrt auch deren vagen Begriff mit demjenigen des heiligen Geistes, so können Zivilreligion und Christentum nebeneinander bestehen und bei Bedarf einander auch wechselseitig stützen. Denn auch die Idee der Zivilreligion wildert im Bereich des Religiösen. Zudem greift einer ihrer Stammväter, *Kant*, seinerseits unter anderem den Gedanken der „Offenbarung“ auf. Allerdings erscheint es auch nicht ausgeschlossen, dass sich weltliche Vernunftlehre ebenso wie die christliche Seite der Weisheits- und Gütelehre aus demselben urmenschlichen geistigen Ideenschatz bedienen
- 189 Die Idee der Vernunft allein genügt aber nicht. Die „Vernunftperson“ im Sinne von *Platon* verlangt daneben auch nach der Bindung an ein Subjekt, eine „Person“. Das Christentum bietet dazu zwei Personenmodelle. Zum einen verehrt es den „Menschensohn“, dessen Beispiel die Christen nachfolgen sollen, das Ideal des individuellen Menschen. Daneben ragt die erratische Figur des allmächtigen, nicht fassbaren Gottvaters auf, auf den sich im Mittelalter die göttliche gesamteuropäische Volksgemeinschaft, die „*civitas dei*“, berufen hat. Auch die späteren absoluten Herrscher über die frühen Staatsgebilde reklamierten ein Gottesgnadentum. So hat der Gott des alten Testaments auch einen Bund mit dem gesamten Volk geschlossen und es zu einem ausgewählten erhoben. Deshalb beseelt Gott als Gottvater mit seiner Art der Persönlichkeit die kollektive Seele als den „Geist des Volkes“. Zu dieser mittelalterlichen Sicht des „*civitas dei*“, deren zumindest sprachliche Wurzel auf den *civis*, den römischen Bürger hinweist, ist der Katholizismus, jedenfalls mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil

---

<sup>142</sup> Kant, *Religion*, 1969, Viertes Stück, Zweiter Theil: Vom Afterdienst Gottes in einer statutarischen Religion. Zu Kants Sicht des Verhältnisses von Staat und Kirche, siehe: Johnson, *Church*, ARSP Beiheft 118 (2009), 27 ff., u.a. 39 (zu Kants These, dass Religion ein integraler Teil der allgemeinen Pflichtenlehre sein könne.).

mit seiner Konzilsverfassung auch wieder zurückgekehrt.<sup>143</sup> Gekräftigt werden auf diese Weise die Souveränität und der Patriotismus einer aktiven und wehrhaften Gemeinschaft, die sich fast demokratisch aus allen beseelten Gläubigen zusammensetzt. Ihre allerhöchste Ableitung erhalten sie unter anderem aus dem heiligen Geist, aus dem heiligen Licht.

4. Aus Sicht *Kants* ist diese Art der „Vernunft“ dann vereinfacht über 190 den kategorischen Imperativ zu lesen. Jener absolute Befehl beruht auf der „goldene Regel“ des „Wie Du mir, so ich Dir“. Zudem verlangt er bei Kant die Probe der Verallgemeinerbarkeit. Mit der Forderung nach der Universalisierbarkeit des eigenen Verhaltens wählt *Kant* exakt diejenige Form, die jeden religiösen Fundamentalismus auszeichnet. Die Form des Fundamentalismus selbst gerät ihm also zum vernünftigen Inhalt. Mit *Aristoteles* war es ohnehin die Form, die allen Dingen ihre Seele gibt. Aber auch jedes Naturgesetz im klassischen Sinne, das im Übrigen die Gleichheit vielfach in der Form der Gleichung, etwa der *Einsteinschen* Gleichung, in sich birgt, erhebt den Anspruch, universell zu gelten. Damit beschreibt *Kant* ferner auch den idealen Zuschnitt eines rechtlichen Gesetzes, nämlich für alle gleich und ohne Ansehen der Person zu gelten, weshalb die *Justitia* beim Abwägen auch eine Binde vor den Augen trägt.

5. Kants Vernunftoffenbarung ist zwar noch eine reine staatsferne – 191 moral–philosophische – Ethik. Aber man kann sie auch erneut im Sinne von *Aristoteles* und zudem mit Blick auf die bekenntnishaften Prä-

---

<sup>143</sup> Zur Frage, was denn die „katholische Kirche“ sei (und zudem im Bezug des Katholizismus zur Rechtsordnung), siehe: Hense, *Katholizismus*, 2008, 69 ff., 77 (lange „von ihrem sichtbaren Wesen und ihrer hierarchischen Verfasstheit her definiert“, etwa als eine Papstkirchengemeinschaft. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil“ sei es „zu einer „ekklesiologischen Neujustierung“ gekommen, vor allem durch die „Konzilskonstitution *Lumen gentium*“, also dem „Licht der Völker“, womit sich einerseits die mittelalterliche „*civitas dei*“ dem politischen und völkerrechtlichen Vielvölkermodell anpasst, aber sie andererseits zur „Menschheit“ zusammenfasst). Ergänzend zum Verhältnis von „Protestantismus und Rechtsordnung: Graf, *Protestantismus*, 2008, 129 ff., 150 (mit dem von ihm abstrahierten Leitsatz „*Recht ist eine von Gott gestiftete gute Ordnung des Lebens, das das friedliche Zusammenleben der ihre je eigenen Interessen und Pläne verfolgenden Menschen ermöglichen soll*“). Ferner zur staatsfreien Grundlage der Orthodoxen Kirche: Alipantes, *Glaube*, 2008, 163 ff., 163 (ein „antinomisches Verhältnis von Gott und Cäsar“; Jesus habe gesagt, sein Königtum sei nicht von dieser Welt), 165 ff. die These von „dem aufgezwungenen Staatskirchentum.



ambeln der Verfassungen und Konventionen mit Recht und Politik aufladen. Der autonome Mensch lebt in einer Gemeinschaft. Zugleich profitieren dann auch Recht und Politik von der Ethik. Auf diese Weise erwächst der Idee des „Rule of Law“, der minimalethischen Kern der Gerechtigkeit.

192 Zudem bietet die Ethik der politischen Idee der Volksherrschaft der Freien eine ethische Begrenzung und Kernbegründung, und zwar als angloamerikanischer „common sense“ oder auch als französische „volonté générale“. Aus deutscher Sicht gehört die idealistische Sicht dazu, wechselseitig auf Freiheit zu verzichten,<sup>144</sup> und dieser Gedanke der Verselbständigung des Rechts als „verfasste Freiheit“<sup>145</sup> bestimmt das westliche Bild von der Freiheit des Freien.

193 *Fichte*<sup>146</sup> erklärt die Idee des Rechts im Sinne des deutschen Idealismus:

*„Das deduzierte Verhältnis zwischen vernünftigen Wesen, das jede seiner Freiheiten durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit des anderen beschränkt, unter der Bedingung, dass der andere die seini- gen gleichfalls durch die des ersteren beschränke, heißt das Rechts- verhältnis.“*

194 6. Aus Sicht des Naturrechts kann für den Gedanken der Zivilreligion angefügt werden: Den (staats-) bürgerlichen Stand, den status civilis, erlangt der Mensch also erst über die Vernunft. Um diesen Status zu erhalten und nicht in den status naturalis zurückzufallen, in dem im *Hobbesschen* Sinne alle gegen alle kämpfen, muss der bürgerliche Mensch die Vernunft als ein Höchstes verehren und sich ihr zugleich gehorsam unterwerfen.

---

<sup>144</sup> Dazu aus der Sicht der deutschen Rechtstheorie: Hoerster, *Wirklichkeit*, ARSP 75 (1989), 145 ff., mit dem Schlusssatz, 180: „Freiheit ist diskursiv einlösbar, indem jedes empirische Subjekt sich mit seinen Interessen und Bedürfnissen in einem bestehenden Normgefüge zur Geltung bringt. Auf der Basis so verstandener Freiheit können Normen intersubjektive Anerkennung finden“. Zudem: Montenbruck, *Wie Du mir...*, 1995, 13 ff., 37 ff. m.w.N.

<sup>145</sup> Zaczyk, *Gesellschaftsgefährlichkeit*, 1990, 113 ff., 121, u. Hinw. auf Zaczyk, *Strafrecht*, 1981, 14 ff., und Fichte, *Grundlage*, 1971, 1 ff., 41 ff., (3. Lehrsatz).

<sup>146</sup> Fichte, *Grundlage*, 1971, 1 ff., 52.

Aber der Mensch erweist sich auch als fähig, gegen die Vernunftregeln zu verstoßen. Gerade darin zeigt sich seine eigentliche Freiheit. Vernunft ist überhaupt nur nötig, weil es Unvernunft gibt. Die Vernunftperson antwortet darauf mit Vernunftregeln, deren Kern lautet, auf Wechselseitigkeit zu setzen, aber auch Barmherzigkeit und Toleranz zu zeigen. Zudem sind die Opfer durch den Täter zu entschädigen, und notfalls muss die Allgemeinheit helfen. Vernünftiger ist es aber noch, solche Verstöße durch Gesetz und Recht im Vorwege zu verhindern. Als noch vernünftiger gilt es, wenn alle Menschen diese Regeln „als die ihren“ verinnerlichen und sich weitestgehend freiwillig danach richten. 195

Wie die Vernunft im Einzelnen auch immer zu verstehen sein mag, der Glaube an die Macht der eigenen menschlichen „Vernunft“ erweist sich als der ethische Kern der (westlichen) Zivilreligion. 196

Aber die Anthropologie geht noch einen Schritt weiter. Sie bezieht die Naturwissenschaften auf ihrem jeweiligen Stande mit ein. So nimmt die dem Schöpfergott ähnliche Evolutionsbiologie eine Fernsicht auf das Verhalten des Menschen ein. Sie wird erklären, unterstellt, es gäbe überhaupt so etwas wie die Vernunft, dann bestünde eine höhere Vernunft in beidem, der Vernunft und der Unvernunft des Menschen, im Frieden und im Krieg. Denn die relative genetische Befreiung von den Vorprogrammen seiner nächsten Verwandten, von den anderen Primaten bis hin zu den Wirbeltieren, hat die Spezies des homo sapiens erst dazu gebracht, die Welt in bestimmten Bereichen zu beherrschen. Auch die großen Religionen kennen „Gegenkräfte“. Mit diesen umzugehen, sehen sie als eine ihrer Hauptaufgaben an. 197

#### **IV. Hegel: Versöhnung und Dialektik, Freiheit und Staat**

1. *Hegel* vermittelt zwischen der weltlichen Philosophie und der vor allem christlich–protestantischen Religion. 198

Den Einschätzungen über und den Kurzfassungen von *Hegel* sollte man sich dabei am besten über Vermittler nähern. Die freie Enzyklopädie Wikipedia biete die folgende Erläuterung: 199

*„Die vielgestaltige Auseinandersetzung mit dem Thema Religion und besonders mit dem Christentum begleitet Hegels gesamtes philosophisches Denken. Die Aufgabe der ganzen Philosophie ist nach ihm keine andere als Gott zu begreifen: ‚der Gegenstand der Religion wie der*

*Philosophie ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst, Gott und nichts als Gott und die Explikation Gottes*“.<sup>147</sup> Insofern ist für Hegel die ganze Philosophie selbst Theologie: „*In der Philosophie, welche Theologie ist, ist es einzig nur darum zu tun, die Vernunft der Religion zu zeigen*“.<sup>148</sup>

200 Dass jedenfalls die westliche Philosophie eine Art von Theologie der Vernunft sein könnte, legt die Idee von der Zivilreligion nahe. Die Vernunft der (christlichen) Religion zu zeigen, ist dann allerdings die Aufgabe der Religionswissenschaften.

201 Wichtig erweist sich *Hegels* zumindest sprachlicher Brückenschlag zur alten Idee des Weltgeistes:

Die Religion sei „das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes“.<sup>149</sup> Auch lenkt *Hegel* zum Humanismus hin:

„*Gott wirkt im religiösen Glauben selbst, der Glaubende hat umgekehrt im Glauben an Gott teil. Gott ist nicht nur als Objekt des Glaubens, sondern v.a. in dessen Vollzug präsent. Das Wissen von Gott muss zu einem Sich–Wissen in Gott werden. Der Mensch weiß nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selbst weiß*“.<sup>150</sup> Ebenso ist aber auch umgekehrt Gott „*nur Gott, insofern er sich selber weiß*“. Sein Sich–Wissen ist „*sein Selbstbewusstsein im Menschen und das Wissen des Menschen von Gott, das fortgeht zum Sich–Wissen des Menschen in Gott*“.<sup>151</sup>

202 2. In enger Anlehnung an *Rózsa*<sup>152</sup> ist zudem ein Blick auf die Idee der „Versöhnung“ zu werfen, und zwar in Bezug auf *Hegels* Sicht zur (di-

---

<sup>147</sup> Hegel, Vorlesungen (Moldenhauer/Michel), 1979, 28; Wikipedia, „Hegel“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Hegel>), Stand: August 2010.

<sup>148</sup> Hegel, Vorlesungen (Moldenhauer/Michel), 1979, 341.

<sup>149</sup> Hegel, Vorlesungen (Moldenhauer/Michel), 1979, 197 f.; vgl. auch: Theunissen, *Hegels Lehre*, 1970, 60. Wikipedia, „Hegel“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Hegel>), Stand: August 2010.

<sup>150</sup> Hegel, Vorlesungen (Moldenhauer/Michel), 1979, 480.

<sup>151</sup> Hegel, Enzyklopädie (Moldenhauer/Michel), 1979, III 374 A, Wikipedia, „Hegel“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Hegel>), Stand: August 2010.

<sup>152</sup> Rózsa, *Wege*, 2010: Versöhnung im Spannungsfeld von dem Weltlichen der „neueren Zeit“ und dem Christentum in Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religion.

alektischen) Entwicklung der Religionen. So sieht *Hegel* in der „unmittelbaren Religion“ der „Morgenländer“ ein „ursprüngliches Versöhntsein ohne geschene Entzweiung“. Dies sei „eigentlich nicht ein Versöhntsein“. <sup>153</sup> In der Tat setzt eine Versöhnung üblicherweise einen Streit und eine Entfremdung voraus, entweder von zwei Subjekten, also Akteuren oder aber wie bei *Hegel* zwischen dem Subjekt/Individuum und dem objektiven Geist. Beide sind im idealen Freiheits- und Rechtsstaat versöhnt.

Sobald das Volk sich als ein Kollektiv der Glaubenden begreift, und wie im Islam oder Judentum auf seinen eigenen Gott bezogen ist, passt die Idee der Versöhnung in der Tat nicht recht. Sühneopfer und asketische Pilgerfahrten gehören dagegen zu einer solchen Religionsethik. 203

Nach *Hegel* stellt sich diese unmittelbare Art der Religion als eine dar, die „nicht Versöhnung, Besserung zum Zwecke, nicht einen moralischen Zweck“ hat, wie hier auch „Zeremonien nicht Versöhnung“ beinhalten. 204

Die „wahre Versöhnung“ im *Hegelschen* Sinne besteht also einerseits in der Subjektivität als „subjektive Versöhnung“, andererseits in ihrem Bezug auf das Wirkliche als „objektive Versöhnung“. <sup>154</sup> An die Stelle des Volkes setzt *Hegel* offenbar den Staat, von dem sich der Bürger als das Individuum getrennt habe. *Hegel* versteht „die Vereinigung beider Seiten, des Prinzips der Subjektivität als Persönlichkeit und des Staatslebens als geschichtliches Fundament der ‚wahren Versöhnung‘“. Nach *Hegel* sei es erst bei den Europäer, lies: mit deren Philosophie, möglich geworden, „ein auf die Persönlichkeit und absolutes Recht, freies Recht gegründetes europäisches Staatsleben“ auszugestalten. <sup>155</sup> 205

---

<sup>153</sup> Hegel, Vorlesungen (Jaeschke), 1996, VR II, 17.

<sup>154</sup> Hegel, Vorlesungen (Jaeschke), 1996, VR II, 20, 26. Den Grund des Mangels der „wahren Versöhnung“ sehe Hegel darin, dass das Prinzip der Subjektivität als ein „geschichtliches“ das Prinzip der „Europäer“ ist, welches den Orientalen überhaupt ganz fern sei. (VR II, 18). Aber ohne „subjektives Bewusstsein“, ohne „innerliche Totalität, die sich als Freiheit erfassen könnte“ ist kein „wirklicher Mensch“, sodann auch keine „wahre Versöhnung“ (Vgl. VR II, 26 – 27).

<sup>155</sup> Hegel, Vorlesungen (Jaeschke), 1996, VR II, 28.

- 206 3. Damit greift *Hegel* zu Recht einen geschichtlich–politischen Gesichtspunkt auf. Hinter seiner Deutung der Versöhnung steckt zunächst einmal die schon antike Idee des Individualismus, der den (gebildeten Stadt–) Menschen vor allem als freies (Ich–) Wesen zu begreifen sucht. Dieser politische Leitgedanke löst die Vorherrschaft der Pflichtenmodelle des Kollektivismus ab, der auf die Idee der Familie oder auf die Vorstellung von einer gesamten beseelten Welt ausgerichtet ist. In der Tat beinhaltet, auch später, die Idee der (negativen) Freiheit, sich von etwas, von der alten Gesellschaftsordnung (im Mittelalter von der Familie) abzulösen und erlaubte die (positiven) städt–bürgerlichen Freiheitsrechte auf– und auszubauen. Diese städtischen Freiheiten von und zu etwas wurden dann mit den Stadtmauern und auch etwa über ein eigenes republikanisches Rechts– und Verwaltungswesen gesichert. Im Falle der Hansestädte verstand man sich zugleich als Teil eines übernationalen Netzwerkes der Republiken. Aber mit der Versöhnung der streitenden freien Subjekte wird dann doch wieder eine Art höhere kollektive Einheitlichkeit verehrt.
- 207 Jede derartige Polis kennt als höchsten „objektiven Geist“ die (verobjektivierte) „öffentliche Sache“, die *res publica*. Diese wird dann von dem kollektiven „Subjekt“ des demokratischen Staatswesens verwaltet. Verkörpert und versubjektiviert ausgedrückt, handelt es sich um das „Gemeinwohl“ des Staates, dem bekanntlich Opfer zu erbringen sind wie Steuern und Wehrpflicht. Auch die Pflicht zum Gewaltverzicht gehört dazu. Dieses Opfer mündet für den Streitfall in die Pflicht, sich entweder freiwillig vertraglich zu versöhnen oder sich dem heiligen Geist des kollektiven Rechts zu unterwerfen. Das Recht der Freien soll dann gegenüber den Konfliktparteien als das demokratische, das gerechte und das solidarische Versöhnungssystem seine Wirkung entfalten.<sup>156</sup>
- 208 4. Der Gedanke der Versöhnung geht zudem mit den Standardmethoden der Philosophie einher.

---

<sup>156</sup> Allgemein zum Verhältnis von „Idee des Rechts, Gemeinwohl und öffentliches Interesse“ sowie zum Gemeinwohl als Ziel von Staat und Recht: Brugger, *Gemeinwohl*, 2000, 45 ff., 45 f., zu Staatszielen, 48 ff., zur Verwandtschaft mit der Rechtsidee, 66 ff. Siehe auch: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, unter anderem Rn. 677 ff.

Hinter ihm verbirgt sich zunächst einmal die alte platonische Idee der 209  
 Deduktion. Die Methode der zerlegenden Analyse,<sup>157</sup> die die Moderne  
 prägt, beinhaltet dabei den ersten Schritt. Danach aber verlangt die  
 Idee der Versöhnung nach einer „synthetischen“ Zusammenfügung.  
 Denn die Betrachtung der Einzelteile sollte ein Ganzes zu erklären  
 helfen. Die Gesamtschau trägt dabei immer auch Elemente einer krea-  
 tiven Induktion mit sich. Denn das Ganze ist eben mehr als die Einzel-  
 teile, ohne diese aber rational kaum erklärbar. Mit dieser Gesamtschau  
 geht dann beides, eine Harmonisierung und ein Ertragen von Wider-  
 sprüchen, einher. Denn jedes Unterelement ist wie eine „osmotische  
 Zelle“ eine Art Individuum. Es ist von halbselbstständiger Art, sonst  
 würde es auch das Ganze nicht zu erläutern helfen können und damit  
 auch nur von halboffenem Charakter mit Blick auf die ihm eigenen  
 Bedürfnisse. So bestimmen etwa die Begriffe „Freiheit, Gleichheit  
 und Solidarität“ die „Demokratie“. Aber zwischen ihren jeweiligen  
 Regimen existiert ein Widerspruch. Diese Antinomien auszugleichen  
 oder auch auszuhalten, gehört ebenfalls zum Wesen und zur Aufgabe  
 der Demokratie. Insofern „versöhnt“ die Über-Idee der Demokratie  
 die Anforderungen der Unterelemente Freiheit, Gleichheit und Solida-  
 rität mit einander. Darin besteht dann der höchsteigene „heilige Geist“  
 der Demokratie.

Nach dem Modell des Sehens vermag der Betrachter der Welt tags- 210  
 über die Dinge in bunten Farben zu sehen. Auf diesem Wege indivi-  
 dualisiert er sie. Sie erhalten eigene „Qualitäten“. Des Nachts aber er-  
 scheint ihm die Welt als vage Einheit, die sich nur durch Umrisse und  
 Graustufen unterscheidet. Aus den „Qualitäten“ werden „Quantitä-  
 ten“. Als Quantitäten lassen sich die Dinge dann miteinander verglei-  
 chen. Jede menschliche Bewertung nach bloßen Graden des Guten wie

---

<sup>157</sup> Platon, *Sophist* (Apelt), 1985, 253 b 9 – e 2: „Das Trennen nach Gattungen (to kata genê diarheisthai), dass man weder denselben Begriff (eidos) für einen anderen, noch einen anderen für denselben halte, wollen wir nicht sagen, dies gehöre für die dialektische Wissenschaft (dialekikê epistêmê)? – Das wollen wir sagen. – Wer also dieses gehörig zu tun versteht, der wird eine Idee (idea) durch viele einzeln voneinander gesonderte nach allen Seiten auseinandergereitet genau bemerken, und viele voneinander verschiedene von einer äußerlich umfasste und wiederum eine durch viele Ganze hindurch in einem zusammengeknüpfte, und endlich viele gänzlich von einander abgesonderte (dihorismenas). Dies heißt dann, inwiefern jedes in Gemeinschaft treten kann und inwiefern nicht, der Art nach zu unterscheiden wissen“. Siehe: Wikipedia, „Dialektik“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Dialektik>), Stand: August 2010.

des Bösen beruht auf einer solchen Umwertung. Auch das alte Bild der Waage nutzt diese Art der Reduktion.<sup>158</sup>

- 211 Die *Hegelsche* Logik besteht vor allem in derjenigen Dialektik, die jeder These die Antithese in der Art der *Sokratischen* Methode der „Negation“ entgegensetzt:

*„Das dialektische Moment ist das eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzten.“*<sup>159</sup>

- 212 Mithilfe dieses Vorganges des negativen kritischen Hinterfragens gelingt es dann – als Synthese – eine wiederum positive höhere Einsicht zu ziehen. Der Betrachter wirft also gleichsam das Licht auf eine Sache. Mit dem Licht schafft er dann aber auch auf binäre Weise das „Nicht-Licht“ des Schattens. Licht und Schatten ergeben dann die Umrisse. Bei Abwägungen, einem Vorgang der Synthese zwischen verschiedenen, jeweils gewichtigen Dingen oder auch Argumenten, ist es der Umstand, dass ein Gegenstand in Bezug auf einen anderen schlicht „weniger“ Gewicht erhält und deshalb – insgesamt – nicht mehr ins Gewicht fällt. Aber abgewogen und bedacht worden ist dieses Element.

- 213 Wie auf einer höchsten Stufe von Existenz und Nichtexistenz deutlich wird, arbeitet diese „binäre“ Sicht mit den alten Ideen der Auflösung und der Endlichkeit.<sup>160</sup> Auch alle Theorien, die derart hinterfragt werden, werden über ihre Auflösung zu etwas komplexerem Neuen. Der Sache nach handelt es sich um den induktiven Vorgang.

- 214 Aber die Dialektik erlaubt grundsätzlich auch den „dialogischen“ Disput zwischen zwei positiven Lehren oder gar auch, wie bei *Hegel* auf der höchsten Stufe, Ideen und Wirklichkeit miteinander zu versöhnen.

Die jeweilige Synthese bildet aber vor allem das „Aufheben“ in etwas (nicht voll fassbarem) Höherem.<sup>161</sup> Je weniger Licht zur Verfügung

---

<sup>158</sup> Zur „Abwägung und Umwertung“, und deren typischen Grenzen, im Licht der Strafbemessung, siehe: Montenbruck, *Abwägung*, 1989, 22 ff.

<sup>159</sup> Hegel, *Enzyklopädie* (Moldenhauer/Michel), 1979, §§ 79 ff., 81.

<sup>160</sup> Vgl.: Majetschak, *Logik*, 1992, 224 – 226.

<sup>161</sup> Hegel, *Wissenschaft* (Moldenhauer/Michel), 1979, 5, 114: „Aufheben und das Aufgehobene (das Ideelle) ist einer der wichtigsten Begriffe der Philosophie, eine Grundbestimmung, die schlechthin allenthalben wiederkehrt, deren Sinn

steht, desto eher vermag der Mensch die Welt „als solche“, wie im Höhlengleichnis nur noch in Umrissen und als Schatten zu erfassen.

In seiner Logik, ein Wort, das auch für Vernunft im weiteren Sinne 215 steht, erklärt *Hegel* folgendes:<sup>162</sup>

*„Das Denken als Verstand bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seiend.“*<sup>163</sup>

Das Denken erscheint *Hegel* insofern also als etwas Unvergängliches. 216 Der Satz *Descartes* „Ich denke (zweifle), also bin ich.“ wird dahinter sichtbar.<sup>164</sup> Und das doppelte „Aufheben und Bewahren“ als der Vorgang der Versöhnung erscheint dann als die Methode und der Ausdruck der Vernunft.

---

bestimmt aufzufassen und besonders vom Nichts zu unterscheiden ist. – Was sich aufhebt, wird dadurch nicht zu Nichts. Nichts ist das Unmittelbare; ein Aufgehobenes dagegen ist ein Vermitteltes, es ist das Nichtseiende, aber als Resultat, das von einem Sein ausgegangen ist; es hat daher die Bestimmtheit, aus der es herkommt, noch an sich. Aufheben hat in der Sprache den gedoppelten Sinn, dass soviel als aufbewahren, erhalten bedeutet und zugleich soviel als aufhören lassen, ein Ende machen. Das Aufbewahren selbst schließt schon das Negative in sich, dass etwas seiner Unmittelbarkeit und damit einem den äußerlichen Einwirkungen offenen Dasein entnommen wird, um es zu erhalten. – So ist das Aufgehobene ein zugleich Aufbewahrtes, das nur seine Unmittelbarkeit verloren hat, aber darum nicht vernichtet ist“. Oder auch: *Hegel*, *Phänomenologie* (Glockner), 1951, „Das Aufheben stellt seine wahrhaftige gedoppelte Bedeutung dar, welche wir an dem Negativen gesehen haben; es ist ein Negieren und ein Aufbewahren zugleich; das Nichts, als Nichts des Daseins, bewahrt die Unmittelbarkeit auf und ist selbst sinnlich, aber eine allgemeine Unmittelbarkeit“. Siehe auch: *De Vos*, *Aufheben*, 2006, 142 ff.; *Wikipedia*, „Dialektik“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Dialektik>), Stand: August 2010.

<sup>162</sup> Siehe zudem: *Jaeschke*, *Vernunft*, 1986, insbesondere 229 – 239. Siehe auch: *Emundts/Horstmann*, *Hegel*, 2002, 16 – 19: in Anlehnung an *Heraklit* sieht *Hegel* im Streit („polemos“) als den „Vater aller Dinge“. Auch: *Heraklit*, *Fragmente* (Diels/Kranz), 2004, B 115: „Der Seele ist der Logos eigen, der sich selbst mehrt“, sowie B 53: „Der Krieg ist aller Dinge Vater“.

<sup>163</sup> *Hegel*, *Enzyklopädie* (Moldenhauer/Michel), 1979, § 80.

<sup>164</sup> Zum geschichtlichen Umfeld von *Descartes* Weltbild: *Hattenhauer*, *Rechtsgeschichte*, 2004, Rn. 1217 ff., zudem: Rn. 1223 f.: diese Sicht sei dem „tiefen Hunger nach klarer Form“ entsprungen, der sich aus den Konfessionskriegen des 17. Jahrhunderts ergeben habe.



- 217 5. Der Darwinismus, der derselben Zeit entstammt, verwendet denselben Grundansatz. In der Sprache der soziobiologischen Systeme ausgedrückt entstand nach heutigem Wissensstand das gesamte genetische zelluläre Leben mutmaßlich aus den Genen der ersten (fiktiven) Urzelle und aus deren Teilung. Jede Zelle bildet mit ihrem Umfeld, mit dem sie vor allem Stoffwechsel betreibt, ein „System“. Modellhaft startet der Wettbewerb zwischen den ähnlichen und einander nahen Systemen auf der ersten (positiven) Stufe, der „Existenz“ von lebendigen Systemen. Aus deren (negativem) Tod als ihrem „Untergang“, der zweiten Stufe ergibt sich dann die Chance zur Synthese, und zwar in der Form der Entwicklung von (positiven) komplexeren neuen Systemen, die das Alte zum Teil bewahrend verinnerlichen, einiges zum Teil aber auch aufgeben und Drittes erfinden.
- 218 Aus politischer Sicht betrachtet gilt – auch nach *Hegel* im Sinne von *Heraklit* – der Streit als der Vater aller Dinge. So lässt sich auch umgekehrt vorgehen. Im Darwinismus als neue Deutung der Biologie spiegelt sich die Idee des *Hobbesschen* Naturkampfes ebenso wie der neuere händlerfreundliche Utilitarismus wider. Beide Modelle waren jedenfalls auf dem europäischen Markt der Ideen im Angebot.
- 219 Auch die Idee der Freiheit besteht im ersten Schritt aus der negativen Freiheit in einer Ablösung vom Alten. Sie führt dann zur Gewinnung einer neuen Identität, etwa über eigene subjektive Rechte.
- 220 Die Aufhebung besteht dann – aus heutiger deutscher Sicht – in den Schranken, die die Rechte der anderen Freien setzten und zudem in die Notwendigkeit zu einer sittlichen „Verfasstheit“ des allgemeinen Ganzen, Art. 2 I GG. Hinter dem allgemeinen Sittengesetz verbergen sich dann doch – auch – wieder Elemente der alten Idee einer übermächtigen kollektiven Solidargemeinschaft, von denen sich der Freie zunächst gelöst hatte.
- 221 6. Zurück zu *Hegels* philosophischem Ansatz. Jener setzt vereinfacht also auf die bereits postmoderne Vermittlung der frühmodernen Gegensätze. Die Aufspaltung von Subjekt und Objekt, die Trennung von Sollen (Vernunft) und Wirklichkeit (Sein) sucht er „aufzuheben“. Hegel nennt diese (Wieder-) Vereinigung samt ihrem Verfahren jeweils „Versöhnung“. Dieser an sich urchristliche Gedanke wird aufzugreifen sein. Allerdings ist eine Einsschränkung geboten. So ereignet sich diese Versöhnung auf den zweiten Blick nur in einer „künstlichen Sonderwelt“, und zwar auf der idealen politischen Ebene, im idealen Freiheits- und Rechtsstaat.

Auch *Hegel* bezieht sich der Sache nach auf den idealen Staat, der für 222  
ihn aus Recht, Freiheit und Rechtszwang zu einer Einheit verschmolzen  
ist. Doch legt *Hegel* aus der Sicht der heutigen Demokratie, die  
auf der individualistischen Idee der Menschenwürde des Einzelnen  
gegründet ist, ein im Übrigen auch methodisch unnötiges Schwergewicht  
auf den „Staat“. So erhält der Bürger bei *Hegel* die Freiheit und  
„allen Wert“ überhaupt erst von diesem heiligen Einheitswesen:<sup>165</sup>

*„Allen Wert, den der Mensch hat, alle geistige Wirklichkeit verdankt  
er dem Staat.“*<sup>166</sup>

Vereinfacht folgen bei *Hegel* also aus der personalen Verdichtung des 223  
Ideals der allgemeinen Freiheit zum Staatskollektiv das Recht und die  
Freiheit des staatsbürgerlichen Menschen.<sup>167</sup>

Die „Versöhnung“ zwischen den Ideen des Individuums, als dem 224  
Freien und dem Kollektiv, und der organisierten Gemeinschaft, bildet  
vielmehr zum einen die Idee der Person. Als Person (oder auch Akteur)  
tritt sowohl der würdige Freie, als auch der exekutive Staat gegenüber  
anderen Staaten und gegenüber seinen Bürgern auf. Beide verfügen über  
eine Art von verrechtlichtem „status“. Die Persönlichkeit bildet das  
Gemeinsame von Mensch und Staat und erlaubt als Rechtspersönlichkeit  
zum Beispiel auch, einen zivilisierten Rechtsstreit gegeneinander zu  
führen. Zum anderen hat sich das vage Begriffspaar der „Allgemeinheit“  
und der „Öffentlichkeit“ herausgebildet.<sup>168</sup> So gilt es etwa mit der  
Strafe, die Rechtstreue der Allgemeinheit zu erhalten, und unter anderem  
auch im Strafprozess das Fehlen eines „öffentlichen Interesses“ an der  
Strafverfolgung zu berücksichtigen.

---

<sup>165</sup> So auch schon: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, Rn. 469 ff.

<sup>166</sup> Hegel, *Grundlinien* (Hoffmeister), 1995, § 257, § 260.

<sup>167</sup> Vereinfacht gelesen fließen in Hegels Staatslehre alle wichtigen Elemente  
zum ganzheitlichen Ansatz eines idealen, aber dennoch wirklichen bürgerlichen  
Freiheits- und Rechtsstaats zusammen; der Mensch komme nur „*darin, dass er  
Bürger eines guten Staates ist..., zu seinem Recht*“, Hegel, *Grundlinien*  
(Hoffmeister), 1995, § 153, und auch die Gleichsetzung mit Gesellschaft:  
Der Staat sei der Ausgangspunkt des menschlichen Seins, er sei das „erste,  
innerhalb dessen sich erst die Familie zur bürgerlichen Gesellschaft ausbildet“,  
Hegel, *Grundlinien* (Hoffmeister), 1995, § 256, § 260.

<sup>168</sup> Zu den Begriffen „Allgemeinheit“ und „Öffentlichkeit“, die nicht dem Staat,  
sondern der weicheren Rechtskultur zugehören, ausführlicher: Montenbruck,  
*Zivilisation*, 2010, Rn. 767 ff.

- 225 Aus rechtspolitischer Sicht nimmt auch das Wort von der Zivilgesellschaft Elemente dieser Allgemeinheit auf. Aus der Sicht der Präambeln der nationalen Verfassungen entspricht diese Allgemeinheit auch dem Volk zumindest dann, wenn jenes als eine hoch kommunikative „Versammlung“ von Individuen verstanden wird. Rechtsethisch greift das Wort vom common sense auf Elemente dieser nicht klar bestimm- baren Idee von der Allgemeinheit zurück, die die für die Demokratie so notwendige Brücke zwischen Einzelem und Gemeinschaft zu schlagen sucht.
- 226 7. Von der einseitigen Überhöhung des Staates einmal abgesehen, wer die Präambeln der Verfassungen und Konventionen liest, der wird diese idealisierte politische Sonderwelt dort wieder finden.
- 227 In einem weiteren Gegensatz zu *Hegel* geht es aber nachfolgend nicht darum, die Idee von der Zivilreligion mit der christlichen Theologie zu versöhnen. Schließlich existieren auch andere Weltreligionen. Vielmehr sind die Möglichkeit und Selbständigkeit höchster philosophischer Ideen, wenngleich zwingend nur für einen weltlichen Bereich der Grund- und Menschenrechte, anzuerkennen, aber deren Fundamentalismus ist im (positiven wie im negativen) Sinne einer offenen Selbstkritik zu beschreiben.

## **V. Ganzheitliche Trinität und der würdige, weil vernünftige Mensch**

- 228 1. Die Trinität gilt uns zunächst einmal als ein christlich-katholisches Denkmodell. Der unerforschliche Allerhöchste, aber souveräne, weise und gütige Vater- und Schöpfergott, wird durch eine Dreieinigkeit näher bestimmt.<sup>169</sup> Vielleicht allerdings stellt das Dreifaltigkeitsden-

---

<sup>169</sup> Siehe zum einen zur Trinität von „Vater, Sohn und heiligem Geist“, vgl. zum anderem zur Erneuerung der an sich sogar demokratischen Idee der Volksgemeinschaft in einer bereits ansonsten globalen Menschenwelt, siehe ferner den Rückgriff auf die „Weisheit und Güte“ und auf die Person des „Gerechten“ sowie schließlich (vorgreifend) die Idee des Opfers, als die „heilige Gewalt“: die ersten Absätze des Zweite Vatikanische Konzil, die „Dogmatische Konstitution über die Kirche, *Lumen gentium*“ (Hervorhebungen vom Verf.).

1. Kapitel: Das Mysterium der Kirche

1. Christus ist das *Licht der Völker*. Darum ist es der dringende Wunsch dieser im Heiligen Geist versammelten Heiligen Synode, alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, in-

---

dem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet (vgl. Mk 16,15). Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die *innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit*. Deshalb möchte sie das Thema der vorausgehenden Konzilien fortführen, ihr Wesen und ihre universale Sendung ihren Gläubigen und aller Welt eingehender erklären. Die gegenwärtigen Zeitverhältnisse geben dieser Aufgabe der Kirche eine besondere Dringlichkeit, dass nämlich alle Menschen, die heute durch vielfältige *soziale, technische und kulturelle Bande* enger miteinander verbunden sind, auch die volle Einheit in Christus erlangen.

2. Der ewige Vater hat die ganze Welt nach dem *völlig freien, verborgenen Ratschluss seiner Weisheit und Güte* erschaffen. Er hat auch beschlossen, *die Menschen zur Teilhabe an dem göttlichen Leben* zu erheben. Und als sie in Adam gefallen waren, verließ er sie nicht, sondern gewährte ihnen jederzeit Hilfen zum Heil um Christi, des Erlösers, willen, „der das Bild des unsichtbaren Gottes ist, der Erstgeborene aller Schöpfung“ (Kol 1,15). Alle Erwählten aber hat der Vater vor aller Zeit „vorhergekant und vorherbestimmt, gleichförmig zu werden dem Bild seines Sohnes, auf daß dieser der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern“ (Röm 8,29). Die aber an Christus glauben, beschloß er in der heiligen Kirche zusammenzurufen. Sie war schon seit dem Anfang der Welt vorausbedeutet; in der Geschichte des Volkes Israel und *im Alten Bund* wurde sie auf wunderbare Weise vorbereitet, in den letzten Zeiten gestiftet, durch die Ausgießung des Heiligen Geistes offenbart, und am Ende der Weltzeiten wird sie in Herrlichkeit vollendet werden. Dann werden, wie bei den heiligen Vätern zu lesen ist, alle Gerechten von Adam an, „von dem gerechten Abel bis zum letzten Erwählten“, in der *allumfassenden Kirche beim Vater* versammelt werden.

3. Es kam also der Sohn, gesandt vom Vater, der uns in ihm vor Grundlegung der Welt erwählt und zur Sohnesannahme vorherbestimmt hat, weil es ihm gefallen hat, in Christus alles zu erneuern (vgl. Eph 1,4–5.10). Um den Willen des Vaters zu erfüllen, hat *Christus das Reich der Himmel auf Erden* begründet, uns sein Geheimnis offenbart und durch seinen Gehorsam die Erlösung gewirkt. Die Kirche, das heißt das im Mysterium schon *gegenwärtige Reich* Christi, wächst durch die Kraft Gottes sichtbar in der Welt. Dieser Anfang und dieses Wachstum werden zeichenhaft angedeutet durch Blut und Wasser, die der geöffneten Seite des gekreuzigten Jesus entströmten (vgl. Joh 19,34), und vorherverkündet durch die Worte des Herrn über seinen Tod am Kreuz: „Und ich, wenn ich von der Erde erhöht bin, werde alle an mich ziehen“ (Joh 12,32). Sooft das *Kreuzesopfer, in dem Christus, unser Osterlamm*, dahingegeben wurde (1 Kor 5,7), auf dem Altar gefeiert wird, vollzieht sich das Werk unserer Erlösung. Zugleich wird durch das Sakrament des eucharistischen Brotes die Einheit der Gläubigen, die einen Leib in Christus bilden, dargestellt und verwirklicht (1 Kor 10,17). Alle Menschen werden zu dieser Einheit mit Christus gerufen, der das Licht der Welt ist: Von ihm kommen wir, durch ihn leben wir, zu ihm streben wir hin.

4. Als das Werk vollendet war, das der Vater dem Sohn auf Erden zu tun aufgetragen hatte (vgl. Joh 17,4), wurde am Pfingsttag der *Heilige Geist* gesandt, auf daß er die Kirche immerfort heilige und die Gläubigen so durch Christus

ken auch nur eine Transformation der antiken Dialektik dar“.<sup>170</sup> Näher liegt allerdings die Annahme, dass beide Arten von Weisheitslehren sich aus demselben begrenzten Ideenschatz des Menschen bedienen haben. Weisheitslehren versuchen, rational anzusetzen. Vor allem suchen sie offenbar, den geistigen Individualismus „der Freien“, der Handelnden, der Denkenden etc. mit dem kosmischen Kollektivismus der Einheit von allem mit allem zu verbinden, und zwar durch eine Art von grober Analyse der Komplexität. Die geistige Klammer und die Vermittlung die Freiheit und Abhängigkeit durchdringt dann die Gerechtigkeit, etwa als Verbund der beiden Gerechtigkeitsideen der allgemeinen Ordnung und des konkreten ausbalancierenden Ausgleichs. Vor diesem Hintergrund der Vermutungen sollte es nun erlaubt sein, noch einen weiteren postmodernen Schritt zu gehen.

- 229 Die Methode der Dreifaltigkeit fasst ihre jeweiligen drei Elemente noch einmal zu einer vierten und allerhöchsten Einheit zusammen. Insofern geht sie über die einfache Dialektik hinaus. „These, Antithese und Synthese“ bilden danach zumindest am Anfang und auch am Ende wieder eine Art kosmisch–animistische „Einheit“. Eine solche bildet in ihrer allerhöchsten Form eine Art von „Weltgeist“. Bei diesem

---

in einem Geiste Zugang hätten zum Vater (vgl. Eph 2,18). *Er ist der Geist des Lebens, die Quelle des Wassers, das zu ewigem Leben aufsprudelt* (vgl. Joh 4,14; 7,38–39); durch ihn macht der Vater die in der Sünde erstorbenen Menschen lebendig, um endlich ihre sterblichen Leiber in Christus aufzuwecken (vgl. Röm 8,10–11). *Der Geist wohnt in der Kirche und in den Herzen der Gläubigen wie in einem Tempel* (vgl. 1 Kor 3,16; 6,19), in ihnen betet er und bezeugt ihre Annahme an Sohnes Statt (vgl. Gal 4,6; Röm 8,15–16.26). Er führt die Kirche in alle Wahrheit ein (vgl. Joh 16,13), eint sie in Gemeinschaft und Dienstleistung, bereitet und lenkt sie durch die verschiedenen hierarchischen und charismatischen Gaben und schmückt sie mit seinen Früchten (vgl. Eph 4,11–12; 1 Kor 12,4; Gal 5,22). Durch die Kraft des Evangeliums läßt er die Kirche allezeit sich verjüngen, erneuert sie immerfort und geleitet sie zur vollkommenen Vereinigung mit ihrem Bräutigam. Denn der Geist und die Braut sagen zum Herrn Jesus: „Komm“ (vgl. Offb 22,17). So erscheint die ganze Kirche als das von der Einheit des Vaters und *des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk*.

<sup>170</sup> Zur Trinität aus christlich–evangelischer Sicht, siehe demnächst den Sammelband: Drecoll, Trinität, 2011 (mit Beiträgen von Doehorn, Jan; Drecoll, Volker Henning; Feldtkeller, Andreas; Käbisch, David; Tietz, Christiane). Aus der Verlagsankündigung: „Ist die Trinität eine Spekulation, die in der Bibel nur wenig Anhalt hat, vielleicht die Folge der ‚Hellenisierung‘ des Christentums? Oder führt die Trinitätslehre ins Zentrum der christlichen Theologie, da sie die Identität des christlichen Gottes beschreibt?“. Meine erste Antwort würde lauten: Es trifft wohl beides zu.

Wort ist im Groben auch seine Ausprägung im hegelschen Sinne mit assoziierbar. Aber im Kern ist vor allem die gottähnliche Unfassbarkeit gemeint, die aber durch diese Dreieinigkeit zumindest drei einzelne sinnvolle Elemente erhält. Dabei ist schon auf dem höchsten Niveau des Dualismus von Sein und Sollen kaum eine klare synthetische Brücke erkennbar. Auch ist die binäre Spannungslage, etwa zwischen Sein und Nichtsein mit dem ewigen Werden und Vergehen, dem einzelnen Menschen für seine Person nur schwer zu erläutern. Jeder wird glauben, er sei wirklich. So sind zumeist schon die Synthesen ein rationales Wagnis. Die Zusammenfassung einer gesamten Dreifaltigkeit zu einer, zudem allerhöchsten Trinität erfordert dann eben, noch einen Schritt über die Idee der Synthese hinaus zu setzen. Wer aber nach Letztbegründungen forscht, will und muss dieses Wagnis eingehen. Mit dem Modell der Trinität verfügen wir, im Westen zumindest, über eine im Christentum lange erprobte Form: Gott als „Vater, Sohn und heiliger Geist“ zu deuten.

Jedenfalls ist mit diesem kosmischen Denkmodell, etwa über die *Hegelsche* Idee der „Aufhebung“, die Idee der „Versöhnung“ verbunden. 230  
Voraussetzen ist dazu nur, dass man von einer Art der „Halb-Selbstständigkeit“ aller natürlichen Unter-Wesenseinheiten ausgeht und zudem eine Art des streitigen Wettbewerbes zwischen allen Einheiten akzeptiert, dies schon deshalb, weil zumindest jeder physikalische Körper seinen eigenen Raum beansprucht und damit andere aus ihm verdrängt. Die stärkste Form der Versöhnung ist dann die „Vereinigung“.

Umgekehrt gelesen ist jede größere rationale These schon mit dem 231  
Umstand belastet, nur ein schattenhaftes, unvollkommenes Modell sein zu können. Zugespitzt stellt jede wichtige Theorie eine Position dar, die auf einem bestimmten Fundament und also auf einem Fundamentalismus beruht. Jede dogmatische These ruft schon deshalb selbst ihre Antithesen hervor, um in das Dilemma zu geraten, das die Suche nach irgendeiner Synthese beinhaltet. Das gilt gerade auch für den postmodernen (ontischen) Dreiklang von „(geistigem) Subjekt, (realem) Objekt und (interaktivem) Welt-System“. Am Ende dieses Dreisprungs steht der Versuch, beides, Subjekt und Objekt in einer ganzheitlichen Betrachtung zu vereinen, hier „Welt-System“ genannt.

2. *Radbruchs* Trialismus der drei Betrachtungsweisen ist also sinngemäß 232  
aufzugreifen. Allerdings bietet es sich an, stattdessen besser auf ein Drei-Stufen-Modell zu setzen, das zugleich die zunehmende Komplexität widerspiegelt. Es beginnt mit irgendeinem einfachen

Monismus, also etwa der Welt des Sollens, die dann im Spannungsverhältnis zur Welt des Seins steht. Die Aufhebung in einem synthetischen Dritten könnte dann die Kultur als den heiligen Geist darstellen. Die Kultur oder auch Zivilisation überwölbt nicht nur die Welt der Ideale und die Welt der Natur, sondern aus ihrer Sicht durchdringt sie auch beide Welten schon von Anfang an.

- 233 Derzeit kann man das postmoderne Wort vom „System“ an die Stelle des Kulturbegriffs setzen. So arbeiten neben den Kulturwissenschaften auch die Naturwissenschaften, wie die Physik und die Biologie mit dem Systemdenken. Ebenso aber vermag man, beide Wortinhalte mithilfe des jeweils anderen zu erklären. Jedenfalls wird auf diese Weise die deutsche rechtsphilosophische Tradition deutlich, in die sich die Idee von einer weltlichen Trinität einpassen lässt.
- 234 Für *Radbruchs* Modell von der vierten Betrachtungsweise, die er der Religion offen hält, ergibt sich dann folgende interessante Erwägung: Die Analogie zur christlichen Trinität zu ziehen, heißt danach, noch einen, also den vierten Schritt weiter zu gehen. Eine Dreieinigkeit meint der Logik zufolge auch noch einmal „Subjekt, Objekt und Welt-System“ als eine umfassendere Einheit. Denn der christliche Ansatz beschreibt „Gott“ als die Vereinheitlichung der Trinität von „Vater, Sohn und heiligem Geist“. Diese vierte Ebene ist inhaltlich nicht mehr fassbar. Gott ist also auch deshalb unbegreiflich. Aber auf diese Weise ist immerhin auch ein Hauch vom großen „Einen“ erahnt. Mit dem Ansatz der Systemtheorie wird formal jedenfalls einerseits eine Stufe kürzer getreten. Wird sie zu Ende gedacht, so führt sie zum höchsten oder auch kosmischen „Über-System“, das dann bereits einen dem „heiligen Weltgeist“ ähnlichen Charakter besitzt. Schon dessen Geist und dessen Gesetz erfordern seitens der Physik die offenbar noch nicht gefundene Weltformel, die die Astro- und die alles durchdringende Quantenphysik beschreibt. Andererseits ist auch dieser heilige Geist des höchsten Systems also kaum noch fassbar.
- 235 Methodisch dürfte es sich sogar, etwa im Sinne der Suche nach der rationalen Letztbegründung, noch aufdrängen, die Kette der Vereinheitlichungen über die vierte auf eine fünfte Ebene zu heben und dann in alle Ewigkeit fortzusetzen. Damit ist dann das beschrieben, was in der Physik das Prinzip der Emergenz meint.
- 236 3. Aber gerade noch fassbar ist offenbar bestenfalls die einfache Trinität. Deshalb ist frühzeitig abubrechen. Die Methode der Dialektik, in welcher Form auch immer, bildet den guten alten Weg des Rationa-

lismus. Die „Synthese“ ist dabei selbst schon kaum fassbar, weil sich das „Dritte“ typischerweise entweder aus dem einen binären Spannungsverhältnis von der These und deren Verneinung ergibt oder wie bei der dialogischen Dialektik aus der Spannung zwischen zwei Polen entspringt. Stets aber muss das Dritte in beiden Positionen von vorn herein auch heimlich angelegt sein. Die Synthese erscheint dann entweder als überhöhendes Drittes oder verkörpert ein der Vermittlung dienendes Subsystem. Jeweils stellt das ganzheitliche Synthesedenken das rationale gerade noch greifbare Ende des „künstlichen“ Denkens dar.

Dieser bloße Dreisprung beschreibt deshalb auch den üblichen Weg 237 zur (praktischen) Vernunft. Das Dreifaltigkeitsdenken geht dennoch einen, vermutlich notwendigen, Schritt weiter. Erst dann ist auch das Ideal des hier gemeinten (wissenschaftlichen) „Synkretismus“ wirklich erreicht.

Als notwendig erweist sich dieser Schritt zum Synkretismus – aus der 238 Sicht des Humanismus – deshalb, weil „der Mensch“ sich stets auch „als Einheit“ zu verstehen sucht. Begreift der Mensch sich zum Beispiel hoch vereinfacht als ein dreifaltiges Wesen, etwa mit Körper, Seele und Geist oder demokratisch mit „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“, so muss er den jeweiligen Dreiklang zu irgendetwas vereinheitlichen. Dann spricht er von „Identität“ oder auch von seiner „Verfasstheit“.

Aber methodisch bildet, jedenfalls auf der höchsten Ebene des Denkens die „Synthese“, etwa als der „heilige Geist“ das Ende jeder Rationalität, und mit dem Trinitäts– als Einheitsdenken selbst beginnt eine gottähnliche Meta–Metaphysik. Das gilt zumindest für die klassische Trennung zwischen dem normativen Subjekt– und dem naturwissenschaftlichen Objektdenken, die dann das postmoderne Systemdenken wieder zusammen führt. 239

Mit „systemischen Spannungen“, mit deren Erklärung, Auflösung 240 oder besser noch mit deren Vermeidung, und auch mit deren tolerantem Ertragen beschäftigen sich seit jeher schon Politik, Recht und Ethik. Hinzu tritt die Seelsorge. So bildet der Schicksalskonflikt von (subjektivem) Leben und (objektivem) Tod auch ein elementares Thema der großen Religionen und der weltlichen Psychologie. Einen vermutlich wesentlichen Teil der Vernunft, im umfassenden Sinne stellt auf der gleichen Ebene die menschliche Fähigkeit zur Empathie dar, die dann wiederum die emotionalen Seiten der Ideen der weltli-



chen Solidarität und der christlichen Nächstenliebe bildet. Auch die analoge Idee von der emotionalen Intelligenz<sup>171</sup> entfaltet sich unter diesem derart weit gefassten Vernunftmantel.

- 241 3. Zur „Reduktion der Komplexität“ gehört also auf der höchsten Denkebene am besten auch die Reduktion auf eine Trinität. Jeder Dreifaltigkeit wohnt dabei zwar zumindest der Selbstanspruch auf eine „Gesamtschau“ inne. Doch sie erlaubt, wie sie auch ausfallen mag, keinen Ertrag zu bringen, aus dem dann umgekehrt eine Deduktion möglich wäre. Denn die Erkenntnis eines höchsten – fassbaren – „Einen“ ist vermutlich schon aus logischen Gründen, und selbst dem *Laplaceschen* Weltgeist nicht möglich.<sup>172</sup> Denn ein solcher Weltgeist ist, wie der Mensch, stets selbst Teil der Welt, die er selbst wie ein drittes Objekt zu begreifen sucht.
- 242 4. Aber eine Gesamtschau erweist sich zumindest für diejenigen halbkonkreten Fragen als sinnvoll, die die soziale Binnenwelt von Menschen betreffen, die sich – in zivilreligiöser Weise – jedenfalls insofern als Selbstherren verstehen und damit als autonom begreifen. Alles beginnt also auch insofern mit der kollektiven Fiktion der „Selbstherrlichkeit“.
- 243 Aus soziobiologischer Sicht ist diese Eigenschaft – in Ansätzen – aber jedem „Individuum“ eigen. Eingeschränkt ist die innere Autonomie vom Prinzip der Solidarität erzwingenden „Abhängigkeit von der Umwelt“. Beide Prinzipien bilden den Teil eines Systems, das zu seiner Stabilisierung wiederum nach der Verkörperung des dritten Prinzips, des gelegentlichen Ausgleichens von unerträglicher Spannung, verlangt. Die kulturelle Fiktion des Westens besteht also aus dieser Sicht in der gottähnlichen Verabsolutisierung des Prinzips der Individualität, lies: der Freiheit. Für sie hat der Freie dann den hohen, aber zwangsläufigen Preis der Haftung für das Seine, also der „Eigenverantwortung“, zu entrichten.
- 244 5. Zudem ist aber noch einmal der Blick auf den westlichen Humanismus zu werfen. Er bietet zum einen hoch reduziert mit dem Dreiklang von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ eine großartige Drei-

---

<sup>171</sup> Siehe dazu: Ciompi, *Außenwelt*, 1988, 186 ff., sowie: Ciompi, *Integration*, 1986, 373 ff., unter Rückgriff auf: Piaget, *Intelligence*, 1981, unter anderem 25, 65, 74, insbes. 15 („Intellektualisierung der Affekte“).

<sup>172</sup> Dazu: Wiener, *Persönlichkeit*, 1987, 92 ff., insbes. 98 ff.

faltigkeit. Mit der Idee der „Menschenwürde“, die ihrerseits auch eng mit der Idee der „natürlichen Rechtspersönlichkeit“ verbunden ist, offeriert der Humanismus zum anderen auch noch einen vagen Höchstbegriff. Jener stellt den einen säkularisierten „Abglanz“ des die Trinität vereinheitlichenden Gottesbegriffs dar und schreibt damit die christliche Idee der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott (*imago dei*) fort.

6. Das deutsche Bundesverfassungsgericht, dessen Kollegium als den hohen Priestern ähnliche „Hüter“ der Deutschen Verfassung auftritt,<sup>173</sup> formuliert zutreffend: 245

*„Dem Schutz der Menschenwürde liegt die Vorstellung vom Menschen als einem geistig–sittlichen Wesen zugrunde, das darauf angelegt ist, in Freiheit sich selbst zu bestimmen und sich zu entfalten.“*<sup>174</sup>

Formal verweist die Wortwahl „liegt... zugrunde“ dabei auf ein „Fundament“ und zeigt damit eine Art von Fundamentalismus. Inhaltlich umschreibt das Gericht zu Recht der Sache nach einen dreifachen Kern der Idee der Menschenwürde. Jenen bilden zunächst die natürlichen Grundfähigkeiten eines „freien“ Menschen, der sich gegenüber seiner Umwelt und gegenüber den anderen Menschen als ein mächtiger Akteur erweist. Zudem ist der Mensch zu einer prägenden Art der individuellen „Selbstbestimmung“ fähig. Er organisiert sich also in einem erheblichen Maße selbst. Damit verfügt der würdige Mensch zugleich über ein entsprechendes „Selbst“ (oder zumindest das Selbst–Bild davon). Hervorstechend ist aber die Beschreibung des *homo sapiens* als einem „geistig–sittliches Wesen“. Kreativität und Wille stecken dabei im animistischen Wort „Geist“. Sittlichkeit meint die weltliche Ethik. 246

Mit einem einzelnen Begriff beherrscht und beschreibt dieses (fast schon götzenhafte) Menschen–Selbst–Bild die grundlegende Fähigkeit zur eigenen „Vernunft“. 247

---

<sup>173</sup> Zur Deutung des Bundesverfassungsgerichts als „Hüter der Grundrechte“ äußert sich der frühere Präsident des Bundesverfassungsgerichts: Papier, Bundesverfassungsgericht, 2004, 411 ff., 411 (zur Geschichte und dem Grundgedanken der höchsten Autorität). Entstanden ist die Hüterformel in Anlehnung an den entsprechenden Titel einer Schrift von Carl Schmitt, *Hüter*, 1931.

<sup>174</sup> Siehe: Lissabon–Entscheidung des BVerfG, 2 BvE 2/08 vom 30.6.2009, Absatz–Nr. (1–421), Absatz–Nr. 364; vgl. auch: BVerfGE 45, 187 ff., 227.

## 6. Kapitel

### „Eigene“ Grundlagen

#### I. Synkretismus, ontische Philosophie und naturwissenschaftliche Emergenz, bei Verzicht auf Quantenphysik der Erscheinungen

- 248 1. Der Synkretismus, der auf das Bild streitender Kreter, die sich in der Not versöhnen, zurückgreift, versucht „im Zweifel“ eine moderate „Mitte“ zu finden. Im 16. Jahrhundert ging es seinen Vertretern offenbar auch darum, *Platon* und *Aristoteles* zu versöhnen.<sup>175</sup>
- 249 Ein großes religiöses Modell findet der Synkretismus in der mittelalterlichen Tradition des Christentums. Zum einen ist die christliche Trinität von „Vater, Sohn und heiligem Geist“ dazu bestimmt, den Monismus des „einen Gottes“ zu erklären. In ähnlicher Weise erklärt die weltliche Dreifaltigkeitsformel der französischen Revolution „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit (Solidarität)“<sup>176</sup> den neuen zivilen Ich–Menschen und begründet auch die Art seiner Selbstherrschaft. Zum anderen gehörte zum mittelalterlichen Gott (der Schöpfung und vernünftigen Ordnung) über langen Zeiten in dominanter Weise das Bild des Teufels. Er tritt als Inkarnation von Vernichtung und Chaos auf. Aber als ein göttlicher Diener muss er gleichwohl auch irgendwie zur Schöpfung selbst zu rechnen sein. Auch dem Menschen sind „teuflische Züge“ eigen, und er muss sie mit der Fähigkeit zur Vernunft vereinen. Sie bilden Teile seiner Identität.
- 250 Dass auch der selbstbewusste Mensch zur grausamen Vernichtung anderer Menschen fähig ist, sei es kollektiv im organisierten Krieg oder mit individuellen Gewalttaten, bildet den Urquell der antiken Rechts– und Staatsphilosophie. Auch das gesamteuropäische Naturrecht beruht auf der Erfahrung von Krieg und Gewalt. Es begegnet

---

<sup>175</sup> Zum Begriff des Synkretismus und der Art seiner Verwendung, zum Teil auch abfällig als undogmatisch oder pragmatisch, siehe: Wiktionary, „Synkretismus“, (<http://de.wiktionary.org/wiki/Synkretismus>), Stand: August 2010.

<sup>176</sup> Dazu aus der Sicht der Rechtsphilosophie: Pawlowski, Schutz, 2000, 9 ff., 21, die Dreizahl der Grundwerte entspränge der französischen Revolution und der christlichen Tradition der göttlichen *Trinität*: „Freiheit (Sohn), Gleichheit (Vater) und Brüderlichkeit (Heiliger Geist)“.

den Ängsten um die eigene Existenz mit dem Kampf für die Ideale des natürlichen Rechts und des aufgeklärten Staates.

Das Naturrecht verstand sich als eine geistige Führungskraft und als Wiedergeburt der Antike. Aber es hatte realpolitisch zugleich die – dienende – Aufgabe übernommen, die Ideenwelt des eher ländlichen christlichen Mittelalters den neuen kriegerischen und kolonialen Herrschaftssystemen der europäischen Frühmoderne anzupassen.<sup>177</sup> Diese beiden Aufgaben, die der geistigen Führung einerseits und der realpolitischen Nützlichkeit andererseits, gilt es irgendwie, und sei es auch nur von Fall zu Fall, zusammen zu sehen. Auch diese Forderung gehört zum – postmodernen Ansatz des – Synkretismus. 251

Heute bildet der zu verfolgende Synkretismus eine Art des westlichen wissenschaftlichen Pluralismus. Dieser Ansatz versucht dabei zunächst beides, die Vielfalt der Formen zu achten und die Einheit des Ganzen zu bedenken. Aber auf der letzten Stufe muss er auch mit „Sein“ und „Nichtsein“ umgehen. 252

2. Die aus der Flut der Angebote ausgewählten „eigenen“ Grundlagen sind diejenigen einer Rechtsanthropologie. Auch der Methodik der Überlegungen entspricht diese Sichtweise. Sie ist vor allem um Synthesen bemüht, was sich schon in der Deutung der beiden großen geschichtlichen Geistesströmungen zeigt. 253

Zwei Grundmodelle gehören also zur europäischen Philosophie, die idealistische Sicht von *Platon* ebenso wie der materialistische Versuch von *Aristoteles*, die Ideen über die Form an die Körper zu binden. Im Zweifel ist von einem spannungsreichen Dualismus zweier – ontologischer – Fundamentalismen auszugehen. Diese erheischen wissenschaftliche Fairness und im Übrigen schmerzhaft Toleranz, weil beide gut begründet sind und damit auch beide als vertretbar erscheinen. Am Ende ist irgendeine Synthese zu erwarten, die auch als (letztlich) offene Trinität zu deuten ist. 254

Mit dem platonischen Grundmodell vom selbstständigen Wesen und der Ewigkeit der Vernunftseele ist auch die Vorstellung von der Besonderheit der Persönlichkeit und der Würde des Menschen vorweg- 255

---

<sup>177</sup> Zum sowohl dreifaltig als auch monistisch zu lesenden Naturrecht (unter anderem Grotius, Locke, Bodin, sowie Pufendorf), siehe: Montenbruck, Naturrecht, 2010, 135 ff.

genommen, die alle Menschen mit der Geburt erlangen. Nötig ist nur ein, allerdings nahe liegender Gedankenschritt. Das Ideenpaar von Persönlichkeit und Würde muss vorher schon vorhanden sein. Dann „bewohnt“ dieses Paar jeden Menschen bis zu seinem Tod und vielleicht auch noch – wie die Friedhofsordnungen es belegen – noch eine Generation darüber hinaus.

256 3. Auch ist *Platons* Deutung der Seele mit Hilfe der Bewegung aufzugreifen und mit dem physikalischen Gedanken der Emergenz einerseits und dem geistigen Aspekt der Transzendenz andererseits zu verbinden.<sup>178</sup> Das naturwissenschaftliche Modell von der zunehmenden Komplexität könnte die an sich idealistische urplatonische Sichtweise belegen, wenn man nur die Emergenz rückwärts liest und zudem vielleicht auch noch die höhere Vernunft nicht etwa als klar vorgegeben versteht, sondern nur als eine jeweils angemessene, weil systemisch sinnvolle Gerechtigkeit deutet. Denn Emergenz meint, dass die Teile mehr als die Summe darstellen und dass die immer größere Komplexität die Triebkraft der gesamten kosmischen Physik darstellt und die Idee der Ausdehnung die Zeit und die Kausalität begründet. Vereinfacht werden also aus Atomen und Zellen gesamte Lebewesen und aus der Vereinigung von einfachen Systemen und deren Degradierung zu organischen Subsystemen entstehen die zusammengesetzten höheren Systeme etc. Geht man nun rückblickend davon aus, die Möglichkeit der höheren Formen müsse schon in den niedrigen Formen als Potential angelegt sein, dann tritt neben die naturwissenschaftlichen Elemente „Energie, Zufall und Auslese“ zumindest auch die entsprechende „Leitidee“.

257 Das Prinzip des „Höheren“ muss allen Einzelteilen schon immanent sein. Allerdings dürfte aus naturwissenschaftlicher Sicht die konkrete Art der Ausprägung des nächst höheren Systems vom chaotisch-zufälligen Zusammentreffen vieler Bedingungen abhängen. Dennoch geben uns die Naturgesetze quasi fundamentalistische Aussagen über die Art der höchsten Vernunft. Setzt man auch sie unter den Vorbehalt der möglichen Emergenz (zumindest der Erkenntnis), dann erweist sich wenigstens die Idee der „Emergenz“ als eine Art von dynamischen und systemischen „Leitregeln“ im Sinne einer Höchstvernunft. Ob aber die Emergenz des Kosmos auf Ewig gilt, ist offen. Auch

---

<sup>178</sup> Siehe auch: Anderson, *Physics*, 1995, 6653 ff. („This principle of emergence is as pervasive a philosophical foundation of the viewpoint of modern science as is reductionism.“).

bleibt die große Leitidee der Bewegung als solcher, die sich derzeit vor allem aus der Triebkraft ergibt, die sich in der stets „zunehmenden Komplexität“ aller kosmischen Dinge zeigt und nachweisen lässt.

Der Evolutionsbiologe *Mayr* definiert Emergenz im Sinne einer naturwissenschaftlichen „Transzendenz“, also als etwas über sich selbst Hinausgehendes. Emergenz sei „in Systemen das Auftreten von Merkmalen auf höheren Organisationsebenen, die nicht aufgrund bekannter Komponenten niedrigerer Ebenen hätten vorhergesagt werden können“.<sup>179</sup> 258

Das Potential zur höheren Ordnung mutmaßlich bereits in sich zu bergen, würde heißen, das Element der „Transzendenz“ bereits in sich zu enthalten und zudem von ihm auch mit angetrieben zu werden.<sup>180</sup> 259

4. Als Vorläufer der Theorie von emergenten Eigenschaften eines Systems tritt *Aristoteles* auf: 260

*„Das, was aus Bestandteilen so zusammengesetzt ist, dass es ein einheitliches Ganzes bildet, ist nicht nach Art eines Haufens, sondern wie eine Silbe, das ist offenbar mehr als bloß die Summe seiner Bestandteile. Eine Silbe ist nicht die Summe ihrer Laute: ba ist nicht dasselbe wie b plus a, und Fleisch ist nicht dasselbe wie Feuer plus Erde.“*<sup>181</sup>

Wie weit der philosophische „Platonismus“ auch reicht, er erweist sich zumindest insoweit als eine „Religion“, als er von der Existenz und der Herrschaft einer „äußeren Metaphysik“ über die Physik, als der realen Welt, ausgeht. 261

Sobald überdies die Physik in dem schlichten Sinne gedeutet wird, dass sie bestimmten Gesetzen „unterworfen“ ist, nähert sie sich dem Begriff des „Zivilen“ an. Zumindest drängt sich die folgende „Metapher“<sup>182</sup> auf: So „verinnerlicht“ die materiale Welt ihre Gesetze, in- 262

---

<sup>179</sup> Mayr, *Biologie*, 2000, 403.

<sup>180</sup> Anderson, *Physics*, 1995, 6653 ff. („This principle of emergence is as pervasive a philosophical foundation of the viewpoint of modern science as is reductionism.“).

<sup>181</sup> *Aristoteles, Metaphysik* (Szlezák), 2003, Buch 8.6., 1045a: 8 – 10.

<sup>182</sup> Zur Metapher diesem Begriff aus religionswissenschaftlicher Sicht zusammenfassend: Gulde, *Tod*, 2007, 46 ff. (mit der Betonung der Vieldeutigkeit

dem sie sie als die „eigenen“ erscheinen lässt. Ohne die Welt gäbe es auch deren formende Leitgesetze nicht. Begreifen wir aber das „Zivile“ der westlichen Zivilisation als Ausdruck einer vernünftigen „Selbst-Gesetzgebung“, der wohl verstandenen „Autonomie“ des Menschen und seiner Gesellschaft, dann öffnet sich für die Idee der Zivilreligion überdies das Tor zum *aristotelischen* Ansatz einer Art „Selbstorganisation“.

- 263 Mit der in der Ontologie angelegten Betonung des Seins als „Körperlichkeit“, etwa im Dreiklang von „Körper, Seele und Geist“, ist zunächst einmal eine physikalische Festlegung erfolgt. Gewählt ist die Welt der körperlichen Makro-Physik. Damit ist zugleich die „Quantenphysik“, die alle kleinsten Teile beherrscht, aus denen die Welt zusammengesetzt ist, im Sinne der heisenbergschen Unschärferelation zumindest nur beschränkt wahrgenommen. Denn danach ist zwischen der (körperlichen) Verortung und dem (wellenhaften) Impuls zu trennen. Beides lässt sich nicht gleichzeitig bestimmen. Die Messung des einen stört diejenige des anderen. Aber beide Messungen sind wiederum überhaupt Sache der Menschen.
- 264 Insofern mag es vielleicht nur kleinste Geschehnisse in einer Welt geben. Vielleicht gibt es aufgrund der *einsteinschen* Relation überhaupt nur Relationen, weil alle subatomare Quanten, die einmal miteinander zusammengetroffen sind (und das sind inzwischen mutmaßlich alle Kleinstteilchen), nur noch in Abhängigkeit voneinander existieren.
- 265 Damit gäbe es überhaupt nur ein Ganzes und keine davon wirklich abtrennbaren Teile. Insofern existiert eigentlich nur ein durch und durch „ganzheitliches Ganzes“. Der Animismus und das meditative Mantra, „Eins mit dem Ganzen“ zu sein, könnten sich also durchaus auf die Quantenphysik stützen.
- 266 Die Verortung, und damit die Trennung von Teilen wäre dann letztlich nur ein Hilfsmittel der Lebewesen. Auf diese Weise verschaffen sie „sich selbst“ über ihre Sinne Strukturen, um das Ganze zu ordnen. Sie verselbständigen sich, wenngleich nur auf der Ebene der (atomaren, und größeren) Körper. Bislang jedenfalls ist es noch nicht recht

---

und der Kreativität, sprachlich und inhaltlich Neues zu schaffen, sowie mit dem Ziel „das Allgemeine und Kollektive verständlich zu machen“).

gelingen, die Gesetze der Quantenphysik mit denen der Makrophysik zu verbinden.

Insofern hat zudem die *aristotelische* Vorstellung, dass das Leben vor allem in der Energie oder in der Bewegung liegt, einen quantenphysikalischen Hintergrund erfahren. Auch die Idee der Neurophilosophie, an den „Impuls“ anzuknüpfen, erhält damit einen eigenen Untergrund wie die Idee, das Gehirn als Spiegelung der Welt zu begreifen, mit der es auf der Ebene der kleinsten Teile in völliger Abhängigkeit verbunden ist. Auch passt zur Quantenphysik, sich auf phänomenologische Weise mit dem Erscheinen zu begnügen. 267

Hinzu tritt der – unstrittige – biophysikalische Umstand, dass auf der viel höheren physikalischen Ebene des Körpers der Mensch vor allem aus „Information“ und „körperlicher Selbstorganisation“ besteht. Denn alle Körperzellen sterben bekanntlich regelmäßig ab. Sie werden dann im Weg des Stoffwechsels, also mithilfe der Außenwelt, erneut und über eine Binnenorganisation ihrer internen Umwelt angepasst. Menschen bestehen danach, wie alle anderen Lebewesen auch, vor allem aus „Information“ und „Struktur“, kurz: aus ihrer individuellen „Verfasstheit“. 268

Auch deshalb ist zu überlegen, den Menschen modellhaft vielleicht über eine klassische Dreieinigkeit zu verstehen. Zudem liegt bereits eine weitere Art des Bekenntnisses zu einem bestimmten Fundament vor. Dieses verfügt überdies über eine gewisse Selbstevidenz, die darauf beruht, dass es die „Sinne“ sind, die uns etwa von der Körperlichkeit der Umwelt berichten. Gemeint ist der Versuch, die kaum fassbare „Gesamtheit“, die schon damit semi-religiösen Charakter besitzt, über einer Trinität zu umreißen. 269

Diese Dreifaltigkeit besteht in der vor allem körperlich zu denkenden „Natur“, in der impulshaft-bewegenden „Seele“ und in der ideal-ordnenden „Vernunft“. 270

## II. Natur, Seele, Vernunft

1. Insgesamt schlägt also neben der „Natur“ auch die Idee der „Seele“ eine Brücke zur (vor allem christlichen) Religion. Nimmt man den Gedanken der „Vernunft“ hinzu, etwa als eine Ordnungskraft, dann ergibt sich der dritte Brückenschlag. Die Kraft oder der „heilige Geist“ einer „höchsten sinnvollen, weil gesamtsystemischen Ord- 271



nung“ ist den großen Strömungen der westlichen Philosophie und auch den großen Religionen eigen. „Natur“ und Geistseele“ lautet die dualistische Paarung. Zu einer Dreifaltigkeit umgepolt ist dann von „Natur, Seele und Vernunft“ zu sprechen.

- 272 Trennt man für die weltliche Anthropologie die Vernunft von der Seele, so ergibt sich für das westliche Menschenbild der übliche Dreiklang von Körper, Seele und Geist. Der Körper verbindet den Menschen mit der „Natur“. Der „Geist“, der von der vielfach auch eigenwillige Seele getrennt ist, wird zum reinen Geist, und dient dem Menschen dann unter anderem als Teilhabe an der (objektiven Idee der) „Vernunft“. Diese Trinität wird offenbar zumeist von einer dieser Ideen beherrscht.
- 273 2. Rückblickend kann man sich auf dieser Ebene dann über die Reihung und die Verlagerung des Hauptgewichtes streiten. Drei bedeutsame Grundformen stellt jedenfalls die Geschichte zur Verfügung:
- 274 – Der naturnahe Animismus, etwa der verstreut lebenden Nomaden,<sup>183</sup> geht schon für das Diesseits vor allem von der Idee der „(Geister–) Seele“ aller einzelnen Geschöpfe aus. Rituell geopfert werden Teile des von der Umwelt mit Gewalt Erworbenem, um sich mit den betroffenen Geistern zu versöhnen. Strafähnliche Sanktionen, die insbesondere Tabubrüche ahnden, betreffen die „Seele“ des Normbrechers.
- 275 – Die drei recht unterschiedlichen abrahamistischen Offenbarungsreligionen, die eher agrarisch–ländlich und patriarchalisch geprägt sind, bekennen sich alle zu einem höchsten Gott, der Schöpfer, Herr und Übergeist in einer Person ist, der aber dem Menschen den gesonderten Platz von Kindern zuweist. Zum anderen stützen sich die drei Buchreligionen auf die Niederschrift der „Gründungsgeschichte“ des Stammvaters Abraham und mit ihr auf eine bereits prä–humanistische Versöhnungsidee. Gemeint ist Abrahams Angebot, seinen einzigen Sohn zu opfern, ohne den das eigene Geschlecht nicht weiter existieren würde, das aber von seinem Gott nicht angenommen wird. Strafähnliche Sanktionen, wie Hungersnöte und Seuchen, treffen auf alttesta-

---

<sup>183</sup> Aus ethnologischer Sicht, siehe den Überblick bei: Hinz, Zivilisationsprozess, 2002, 223 („Mit der Abhängigkeit der Inuit von nicht–menschlichen Naturgewalten korrespondiert ein starker Glaube an Schamanismus, Geister und Tabus.“). Zudem: Hoebel, Recht, 1968, 93; Raach, Bilder, 1991, 6 (in Bezug auf die Inuit).

mentarischer Ebene vor allem das gesamte Volk, und zwar dafür, dass es die Gebote des Herrn nicht eingehalten und damit seinen oberherrschaftlichen Subjektstatus missachtet hat. Hoch vereinfacht regiert diese Religionen für das Diesseits der Glaube an den unberechenbaren Übervater und Herrn (Subjekt) der (verobjektivierten) Welt. Die Besonderheit dieses Dualismus besteht, zumal gegenüber dem Animismus, in der Verselbstständigung der übermächtigen „Natur“.

– Die Ethik des westlichen Säkularismus, die in Handelsstädten ihren Nährboden findet und vom christlichen Protestantismus mitgeprägt ist, beschränkt sich weitgehend auf das Diesseits. Das Hauptgewicht legt sie auf die Freiheit des aktiven Einzelnen und seine Fähigkeit zur Selbstbindung. Ethische Selbstbeschränkungen und Freiheitsverzichte bilden dabei die persönlichen Selbstopfer. Ebensolche Opfer dienen bei allgemein-sittlichen Normbrüchen der ausgleichenden Versöhnung. Erfährt ein eigenverantwortlicher Freier durch einen anderen Freien einen „unvernünftigen Freiheits- und Statusentzug“, so ist dieser Verlust an Säkular-Heiligem auszugleichen, und zwar aufgrund der Vernunftidee der Gerechtigkeit. Die Idee der Gerechtigkeit ist naturrechtlich gegründet und stellt damit ihrerseits ein säkular-heiliges Unterprinzip der Vernunft der Freien dar. Der Glaube an die eigene „Vernunft“ dominiert in diesem Modell das vor allem städtische Leben. 276

Zwar dominiert zumindest in aller Regel ein einzelnes dieser drei Leitprinzipien die anderen beiden. Aber es lässt sie neben sich bestehen, so dass sich am Ende in jeder Kultur mutmaßlich eine individuell bunte von Dreifaltigkeit des Seelen-, des Natur- und des Vernunftdenkens ergibt. 277

Zu wiederholen ist zudem noch einmal: Jedes vorherrschende Leitprinzip saugt gern möglichst viele Unterelemente der beiden anderen in sich auf. Damit vermag es sein Gewicht zu stärken und dasjenige der anderen beiden zu mindern. Insofern gelten die Grundsätze einer jeden Vorherrschaft auch für höchste Leitideen. Aber stets haben auch die beiden anderen die Kraft entweder heimlich oder aber offen akzeptiert, Subkulturen auszuprägen. Ferner handelt es sich bei diesem wie jedem nachfolgend verwendeten Trinitätsdenken um ein Modell. Als solches reduziert es die Wirklichkeit und bietet von ihr nur eine Abstraktion. Genauer handelt es sich dabei erneut um eine Dreifaltigkeit. Zur idealisierenden Abstraktion treten immer auch induktive Modell-Geschichten hinzu. Sie finden zudem eine subjektive Einfärbung durch die jeweilige Interpretation. Wie auch immer, mit dem Worten 278

des *Platonischen* Höhlengleichnisses handelt es sich darum, den schattenhaften Abglanz der Wirklichkeit zu erlangen. Die Wege der Dialektik und das Trinitätsdenken bilden dazu die einfachste, mit der allgemeinen Sprache gerade noch beschreibbare Form, Komplexität zu begreifen, und dann auch mit ihr umzugehen.

- 279 Damit derartige Leitideen aber soziale Geltung und Wirkkraft erlangen können, damit sie auch tatsächlich eine gesamte bunte Kultur begründen, leiten und aufrechterhalten helfen können, muss der Mensch sich persönlich und kollektiv zu dieser Abstraktion „bekennen“.
- 280 3. Die Grundvorstellung einer Zivilreligion ist also jedenfalls im westlichen Sinne durch die alte Idee der „individuellen Vernunftperson“ beherrscht. Daneben existiert aber zum einen eine von der Vernunft formal abgekoppelte (Rest-) „Seele“. Diese Seelenidee umfasst die politische Solidarität und die mitmenschliche Empathie. Zum anderen bestimmt die Natur, also die natürliche Umwelt den bürgerlichen Menschen nicht nur mit. Überdies weisen ihn seine eigenen Naturwissenschaften als einen Teil der belebten Natur und des physikalischen Kosmos aus.
- 281 Die vage allgemeine Idee der Seele zerfällt nach allem also in eine Trinität:
- Die Vernunftseele wird zur „Vernunft“.
  - Die Triebseele wird zur „Natur“.
  - Als derart reduzierter Kern der Idee der „Seele“ verbleibt also die mittlere und vermittelnde Art der Seelentrias.
- 282 Der Kern der Seele umfasst danach zum einen diejenige (mutige) Handlung, die sich aus einem „inneren Beweggrund“ ergibt und damit auf einer Art von zielgerichtetem Willen beruht. Zum anderen gehört zu ihm das, was als Psyche, als „Selbst“ oder „Identität“ auftritt, und was ebenfalls vor allem die Psychologie beschreibt.
- 283 Zumindest zwei der drei Grundelemente (die alten Seelentrias) verfügen über eine starke Ideenlehre. Die Dritte lebt dagegen mit und von dem Hauptgedanken der Identität, der die Aufgabe der „Vereinheitlichung“ beinhaltet, also zumindest auch die Synthese von Vernunft und Natur zu einem ihrer Prinzipien erhebt. Der Vernunftlehre, kurz

der Philosophie, steht auch die Naturlehre gegenüber, kurz die Naturwissenschaften. Aus der Sicht der Philosophie ergibt sich aus den Naturlehren der Naturalismus. Beide Sichtweisen kommen aus der Sicht des „weisen“ Menschen nicht ohne einander aus. Deshalb muss die Seelenidee mit ihrer Art von Ganzheitlichkeit beide „irgendwie“ zu vereinen helfen, und sei es auch nur mit Toleranzregeln.

### **III. Naturalismus: „goldene Regel“ als genetisches Kooperationsprinzip, synchrones Schwarmverhalten und die genetische Befreiung des Menschen**

1. Fortzufahren ist mit Schlaglichtern auf den Naturalismus, der die empirische „Welt“ zu erkennen sucht und dabei universalistisch ansetzt. So hat der „weise“ Mensch, der homo sapiens in besonderem Maße an dem „Geist des Weltgeistes“ Anteil, beziehungsweise erweist sich als ein schattenhaftes Abbild Gottes. Denn er vermag zumindest einige der Weltgesetze zu erkennen und auch konkret zu seinem Nutzen einzusetzen. 284

Schon der Umgang mit dem Feuer verschaffte den Vormenschen den Zugang zu einer „Leben“ spendenden Idee. Sie beinhaltet die Umwandlung von „Materie in Energie“. Der Mythos von „Prometheus“, der die universelle Personalität des handwerklichen homo faber beschreibt, bildet den Kristallisationskern einer jeden Art von Zivilreligion. Aber umgekehrt nimmt zum Beispiel jeder Totenkult auch den Gedanken der Selbstständigkeit der Seele mit auf. Insofern findet lediglich eine „Verinnerlichung“ statt. 285

Für die Art der Verinnerlichung steht dann etwa *Kant* mit seinem kategorischen Imperativ. Das eigene Verhalten sei so auszugestalten, dass es zur Maxime eines „allgemeinen Gesetzes“ erhoben werden könnte. Zur wirklichen Zivilreligion im engsten Sinne erwächst dieser Ansatz, sobald man an das Gute glaubt, das der Befehl „zur Verinnerlichung der Idee der Verallgemeinerung“ beinhaltet. 286

2. Der kategorische Imperativ bildet dabei seinerseits nur eine Ausprägung der mutmaßlich universellen „goldenen Regel“. Sie bildet den eigentlichen Kern für die Idee des „guten Verhaltens“. Auf eine einzige Formel gebracht, stellt die goldene Regel der „Wechselseitigkeit“ den, allerdings nur formalen Kern jeder säkularen Rückbindung an höchste Leitideen dar. 287

- 288 Die „goldene Regel“ bezieht auch dasjenige Verhalten mit ein, das wir vielfach auch sprachlich mit einer Negation umschreiben und als unethisches oder unwertiges Verhalten bezeichnen. Gemeint ist die Verweigerung der Wechselseitigkeit von Vorteilen. Gutes wird deshalb mit Gutem belohnt. Auf der nächsten Stufe erfolgt dann die Umkehrung. Der Akt der Verweigerung der Kooperation wird mit Verweigerung erneuter Kooperation „vergolten“.
- 289 Das Recht kennt seit jeher beide Fallgruppen. Die Austauschverträge des privaten Handelsrechts entstehen durch die beiderseitige Kooperation. Die vergeltende Seite des Strafrechts erweist sich als komplexer. Sie gründet sich sowohl auf der Idee der Verweigerung der Zusammenarbeit mit dem Übeltäter, als auch auf der Spiegelung der Straftat.
- 290 3. Doch reicht die goldene Regel der Reziprozität viel weiter:

In der Spieltheorie tritt sie als mathematische Strategie des schlicht reaktiven „Tit for Tat“ in Erscheinung und löst dort in überlegener Weise das ständig wiederholte Zufallsspiel des Gefangenendilemmas. Die Strategie beginnt im Übrigen mit der Vorleistung des vertrauensvollen Gebens. Damit setzt sie exakt das alte lateinische Gerechtigkeitsprinzip des „Do ut des“ (Ich gebe, damit Du gibst.) um, die Grundregel des idealen Marktes. Vorsorglich ist allerdings anzumerken, dass dieses Prinzip die Alternative der Verweigerung der Kooperation durchaus kennt und auf diesen Akt mit der Strategie der eigenen Verweigerung von Zusammenarbeit solange antwortet, bis die Gegenseite vorleistet. Die Vorleistung des ungerechtfertigt Bereicherten bildet je nach dem Standpunkt eine Strafbuße für die vorherige Verweigerung oder, wenn man es gesamtrechnerisch betrachtet, den einfachen Schadensersatz für die eingesteckte Gabe, auf die keine Gegengabe erfolgte.

- 291 Auch die biologische Evolutionstheorie bedient sich inzwischen desselben Gedankens und sieht in der Reziprozität des „Wie Du mir, so ich Dir.“ die Grundregel einer jeden sozialen „Kooperation“.<sup>184</sup> Also

---

<sup>184</sup> Boyd, Mistakes, 1989, 47 ff. Vogel, G., Evolution, Science 303 (2004), 1128 ff.. Siehe aus der Sicht des Strafrechts und zusammenfassend auch: Montenbruck, Wie Du mir..., 1995, 13 ff., 13 ff., dort auch zu den Grenzen dieses Ansatzes. Er setzt er die „ewige“ Lebens- und Aktionsfähigkeit der Spieler voraus. Auch geht es davon aus, dass sie in elementaren Dingen dieselben Le-

selbst die „natürliche Schöpfung“, die nicht zuletzt auf dem Gedanken der zunehmenden Komplexität beruht, bedient sich dieses einfachen Prinzips.

In der Physik steckt derselbe Gedanke der schlichten Spiegelung, die zu Symmetrien führt und uns als besonders kunstvoll erscheint. Aber wie immer kennt die Natur auch die Negation, also das Chaos oder die Unordnung. In der Wirklichkeit findet deshalb, wie bei der Spiegelung selbst, bestenfalls nur die Kopie in der Form eines Ähnlichen statt. Beides, das jeweilige Original und seine Abbildung unterliegen dem allgemeinen Werden und Vergehen. 292

Aus der Sicht der Soziobiologie regiert eine durchaus ähnliche Weltidee die lebendige Welt, wenn sie auf die Schöpfungs-idee der wechselseitigen „Selbstorganisation“ setzt und damit eine Art von heiligem Geist des Lebendigen meint. Auch das mit der Selbstorganisation verbundene große methodische Modell der Systemtheorie beruht vereinfacht auf dem wertblinden Prinzip der Wechselseitigkeit, das die Beziehung zwischen osmotischen Subsystemen regiert. 293

Schon die europäische Frühgeschichte des ersten gesetzten Rechts kennt die soziale „Vergeltung“ mit demselben Übel als Retaliation, die bereits im wirkungsmächtigen babylonischen Kodex des Stadtkönigs Hammurabi die private Rache<sup>185</sup> ersetzt.<sup>186</sup> 294

---

bens- und Überlebensinteressen verfolgen. Die Motive der Selbstzerstörung und der Selbstopfer kennen sie ebenfalls nicht.

<sup>185</sup> Dazu aus gesellschaftlicher und politischer Sicht: Gauck, Versöhnung, 2010, 17 ff., 19 (Strafe als Ausdruck des „ganz ursprünglichen, menschlichen Impuls nach Rache“).

<sup>186</sup> Grundlegend, und mutmaßlich auch für den Dekalog der Bibel, ist der Babylonische Codes des Hammurabi: Lyons, history, 2003, 8, 23. „The abiding of the Code is the talio, the term for sympathetic punishment in which the part of the body that committed the crime is mutilated or amputated. If a man put out the eye of another man, his eye shall be put out. If a man knock out the teeth of his equal, his teeth shall be knocked out. If he breaks another man’s bone, his bone shall be broken“. Zudem: Lyons, history, 2003, 25: „The earliest complete legal code in our possession is the Babylonian Code of Hammurabi, famous for its reliance on sympathetic punishment ‚an eye for an eye‘. The Code of Hammurabi was a blueprint for later legal codes, the Biblical laws of the Hebrews and the Islamic Laws of Sharia, the laws of ancient Greece and Rome, and the legal codes of Europe“.

- 295 4. Um auf der anderen Seite auch die gegenwärtig politisch bedeutende angloamerikanische Ethik mit einzubeziehen, die pragmatisch und rechtlich ausgerichtet ist und weniger auf elementare Werte als auf prozessuale Prinzipien setzt, handelt es sich bei der symmetrischen Vergeltung um die formale Idee der Gleichheit.<sup>187</sup> Mit den Worten von Dworkin:

*„It is the task of moral philosophy, according to the technique of equilibrium: to provide a structure of principles that supports these immediate convictions about which we are more or less secure.“*

- 296 Die Idee der Achtung der Person beschreibt er mit dem an die archaische Ehre erinnernden Begriff des Respekts, der schon vom Wort her die Rückbezüglichkeit der Sicht erfasst (*„Equal Concern and Respect as a right so fundamental...“*).<sup>188</sup>
- 297 Von der „Wiederherstellung der Würde“ spricht in ähnlicher Weise Hoppe, der eine katholische Soziallehre anbietet, die sowohl psychologische, als auch ethnologische Elemente mit aufgreift und mit der er auf das versöhnende Wesen der „Erinnerung“ hinweist.<sup>189</sup>

---

<sup>187</sup> Siehe: Hobbes, *Leviathan*, 1962, 94 f. („Nature hath made man so equal in their faculties of body and mind... And therefore if any two man desire the same thing, which nevertheless they cannot both enjoy, they becomes enemies and the result being that men endeavour to destroy or subdue one another.“). Siehe auch: Mensch, *Violence*, 2008, 285 ff., 288 („Hobbes traces the origin of violence among men to their natural Equality.“). Zudem etwa: Rawls, *Theorie*, 1993, 511; Verbunden mit der Idee der Gnade: Nussbaum, *Equity*, 1999, 157 f.

<sup>188</sup> Dworkin, *Rights*, 1981, 155 ff.: Sowie: Dworkin, *Rights*, 1981, XV: „Equal Concern and Respect as a right so fundamental that it is not captured by the general characterization of rights as trumps over collective goals, except as a limit in case, because it is the source both of the general authority goals and the special limitations on their authority that justify more particular rights“. Ebenso: Dworkin, *Rights*, 1981, 180; Dworkin, *Sovereign Virtue*, 2000, 118; Dworkin, *Freedom’s law*, 1996, 225 f. Dazu: Jakl, *Recht*, 2009, 49. Dworkin, *Rights*, 1981, 158 (Allerdings reicht ihm auch diese formale Gleichheit allein nicht; er schreibt auch: eine „deeper theory“ sei erforderlich für Begründung der Gerechtigkeit – als „Gleichheit“ in seinem Sinne, 177).

<sup>189</sup> Hoppe, *Erinnerung*, 2010, 29 ff., 30 u. Hinw. unter anderem auf die Analyse vom Verbrechen in Konzentrationslagern: Eissler, *Ermordung, Psyche* 5 (1963), 265 f. (Demoralisierung und Entzugs des Selbstrespekts).

Die Idee des Ausgleichs beinhaltet dabei schon einen Wert an sich. 298  
Ihre Wahrung bildet für den Menschen einen Teil der eigenen Identität. Selbst die Verletzung des Prinzips der Gleichheit im Kleinen kann und wird deshalb vielfach auch als Angriff auf die eigene Ehre gedeutet. Dieser Grundkern der Gerechtigkeit prägt auf diese Weise somit die Idee von einer Person.

Nicht nur jede große Ethik kennt mutmaßlich die goldene Regel. Auch 299  
jede Religion, die ihren Göttern Opfertgaben anbietet und gutes Gelingen erwartet oder Versöhnung erhofft, setzt der Sache nach auf das „do ut des“. Das Christentum verlangt ein asketisches Selbstopfer, wenn es diesen Gedanken in der Form des Satzes „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst“ verwendet.<sup>190</sup> Aber auch dahinter steckt der Gedanke, dass sich daraus ein allgemeines Gesetz ergibt, das jede Gemeinschaft von Christen bestimmt.

5. Das Prinzip der goldenen Regel ist also in der Natur vorgegeben. Es 300  
bestimmt jede Form der Kooperation. Zugleich geht mit ihm auch seine „Negation“ einher, sei es als Täuschung oder List, sei es mit Gewalt als Zerstörung oder als Raub, als Nehmen, ohne zu geben. Das schließt nicht aus, dass auf einer höheren kollektiven Ebene dann wieder ein Ausgleich stattfinden kann. Zum Beispiel können und werden die Populationen von Raub- und Fresstieren interagieren, letztere auch mit ihrer pflanzlichen Umwelt etc. Innerhalb ihres Biotops (also einer Art von staatsähnlichem Territorium) müssen alle untereinander einen Ausgleich erreichen oder aber an Nahrungsmangel eingehen. So haben die existenten Biotope über das Prinzip der Wechselwirkung eine Form der inneren systemgerechten Ordnung geschaffen und müssen sie ständig erhalten. Dazu müssen sie zumindest ihre nächsten Populationen wie sich selbst lieben. Denn sie sind auch tatsächlich Teil ihres erweiterten Selbst.

Das Wesen des Menschen besteht nun gerade darin, sich in beachtlicher 301  
Weise von den fertigen Programmen der Natur gelöst zu haben. Er verfügt insofern über ein beachtliches Maß an – gottähnlicher – Freiheit. Diese muss er nun selbst zivilisieren. Dabei aber kann und

---

<sup>190</sup> „Alles was Ihr wollt, dass Euch die Menschen tun, das tut auch Ihr Ihnen ebenso“ – Neues Testament, Matthäus 7,12; Lukas 6,31 bzw. „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst“ – Levitikus 19,18 AT, Lukas 10,27, Matthäus 19,19, Matthäus 22, 39, Römer 13,9, Galater 5,14.



wird er auf die Grundprinzipien derjenigen Natur zurückgreifen,<sup>191</sup> von der er sich zum Teil emanzipiert hat. Er „verfügt“ über viele Gesetze der Natur. Außerdem vermag er seinen Nächsten und Nachbarn, einzeln oder organisiert kollektiv mit Gewalt zu unterwerfen und zu töten.

- 302 Dabei spricht zwar vieles dafür, dass die genetischen Urprogramme der Wechselseitigkeit etwa im Reptilien–Kleinhirn noch weiter mitlaufen. Aber wie beim Verhältnis von „Vogel und Flugzeug“ erzwingen dieselben Umstände auch ähnliche Lösungen. Die Notwendigkeit, die Zivilität der Gerechtigkeit zu entwickeln und ständig zu pflegen, ergibt sich aus der Freiheit des Menschen. Die goldene Regel gilt dabei als Prinzip innerhalb einer bestimmten Gruppe, und zwar in Bezug auf deren unmittelbaren Mitglieder. Gegenüber den mittelbaren Mitgliedern, wie Kindern und Alten, gilt es zumindest eine Art von Sub–Gruppen–Gerechtigkeit aufzubauen. Aber Menschen vermögen eben neue Subgruppen aufzubauen oder sich sogar gänzlich aus den Gemeinschaften zu verabschieden. Darin liegt ihre empirisch nachweisbare „soziale Freiheit“<sup>192</sup>.
- 303 Darauf ist dann zum einen systemisch vernünftig zu reagieren. Zum anderen helfen die wilden Emotionen, die individuellen wie die kollektiven, wie Wut, Zorn oder auch Rache. Sie verstärken die Reaktion und wirken, weil auch sie irgendwie befriedigt werden müssen, zugleich als Drohung, die Gruppe nicht zu „verraten“ und ihr Vertrauen zu missbrauchen. Unter den Nächsten wird der Missbrauch, der zugleich einen unberechtigten Gewinn von Handlungsfreiheit bedeutet, mit dem Verlust von Handlungsfreiheit „bestraft“ („Wie Du mir, so ich Dir.“).
- 304 Mit dem Grad der genetischen Befreiung des Menschen wächst auch die Notwendigkeit, sich Kulturen der inneren Zivilität, das heißt zunächst einmal unter den wirklich Nächsten, zu schaffen. Dabei bewirken Handel und Wanderungen seit jeher schon viele weiteren Nähebeziehungen. Mit ihnen entstehen faktische „allgemeine“ (im Wortsinn schon) „Erfahrungen“. Diese führen zu Ritualisierungen als Handels– und Gastrechte und entsprechende Rechtspflichten, die im

---

<sup>191</sup> Dazu: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, Rn. 677 ff. („Mensch als Evolutions–träger“).

<sup>192</sup> Dazu: Montenbruck, *Western Anthropology*, 2010, Rn. 114 ff. (Freedom as „status communicativus“).

Kern schlicht das gegenseitige friedliche Achten sowie das „Geben und Nehmens“ regeln.

6. Das große Ideenpaar der (dynamischen) Wechselseitigkeit und der damit eng verbundenen (statischen) Gleichheit der Akteure richtet sich vor allem am Modell der Zweiseitigkeit aus. 305

Hinzuzufügen sind deshalb die soziobiologische Grundregel, nicht deren euphorische Übertreibungen, der sogenannten „Schwarmintelligenz“. <sup>193</sup> Herauszugreifen ist schlicht die Fähigkeit zum gleichzeitigen (synchronen) und gleichartigen Verhalten, das eine mehrseitige Assimilation beinhaltet. Das Grundmodell dafür bietet die panikartige Flucht. Dazu genügt es für jedes Individuum eines Schwarms, sich schlicht am Verhalten der wenigen „unmittelbaren Nachbarn“ auszurichten. Das bedeutet zugleich, einen geringen Abstand zu wahren. Jenen darf dabei aber andererseits auch der Weg nicht abgeschnitten werden. Das „Seine“ an Raum und Bewegungsfreiheit ist also dem Nachbarn zu belassen. Er ist stets als Nächster zu beachten und damit auch zu achten. Aber jeder unmittelbare Nachbar reagiert seinerseits. Auch er „gleicht“ sich an, nimmt also seinerseits Rücksicht. Insofern regiert die Idee der weitgehenden „Gleichheit“. Alle Nachbarn opfern die eigene Individualität und verzichten damit auf ein Kernelement der Freiheit. Verbunden ist damit faktisch eine Art von internem egoistischem Gewaltverzicht. 306

Wird nun der Schwarm, lies: die Gruppe von außen angegriffen, so überträgt sich das Ausweichverhalten der äußeren Kleingruppe auf die nächsten inneren Kleingruppen etc. Insofern handelt es sich, wie beim einfachen Grundprinzip des „Wie Du mir, so ich Dir.“, nicht um eine besonders intelligente Verhaltenskultur, sondern nur um primitive Synchronität. Diese bildet eine Art der abschwächenden und insofern dann auch autonomen „Spiegelung“ des Verhaltens der wenigen unmittelbaren Nachbarn. Unter anderem aus diesem Grunde sind ver- 307

---

<sup>193</sup> Als Überblick über die Ergebnisse der Verhaltensforschung zur Schwarmintelligenz, siehe: Pintscher, Lydia, Schwarmintelligenz, <http://www.lydiapintscher.de/uni/schwarmintelligenz.pdf>, m.w.N. Zudem für die „Herde“: Reynolds, Flocks, 1987, 25 ff. Partridge, dynamics, 1981, 313 ff. Zum „Schwarm“: Mondada/Pettinaro/Guignard/Kwee/Floreato/Deneubourg/Nolfi/Gambardella/Dorigo, Swarm-bot, 2004, 193 ff.; Zugleich auch zur Anwendbarkeit des Schwarmmodells auf die Wirtschaft, siehe: Krause/Krause, Verhalten, 2011, 127 ff.

mutlich die zwei Augensinne der Tiere zu beiden Raumseiten hin ausgerichtet, bei Pflanzenfressern mehr, bei Raubtieren und dem Menschen weit weniger.

- 308 Diese Angleichung und „Uniformierung“ schafft einen Überlebensvorteil, weil sie den Kleinen und Schwachen erlauben, große Schwärme und Herden zu bilden und kollektiv großen Fressfeinden entgegenzuwirken.
- 309 Auch für diese einfache Fähigkeit zum assimilierten Verhalten von Individuen, also dieser Art von „guter Gemeinsamkeit“, die sich aus der Ferne betrachtet als eine einheitliche große und – vernünftige – Schwarmbewegung eines kollektiven Körpers zeigt, gilt wieder dasselbe: Entweder ähneln Schwarmbewegungen der menschlichen Ethik, weil die Verhaltenssynchronität dieselben Aufgaben lösen soll. Oder aber, und vor allem aus der Sicht der Evolutionsgenetik, bildet die Fähigkeit der Beachtung des Nachbarn und der Anpassung an ihn bereits eine prä-moralische Verhaltensweise. Diese Grundanlage hat der biologisch gedachte Mensch zumindest in seinem genetischen Gepäck. Ob er sie nutzt oder als hinderlich aussortiert, ist offen. Jedenfalls stammen seine Gene mutmaßlich aus demselben Ur-Genpool, wie die der Fische, Vögel etc. Der Mensch kann sich nach dem hier vertretenen Modell zumindest aber besonders weitgehend von solchen genetischen Programmen lösen, und sei es auch nur kulturell. Begreift er sich derart frei, so kann und wird er naturanaloge Ethiken als sinnvoll erachten und sie dann auch im Einzelnen entwickeln. Aber der Mensch kann, vermutlich gerade in (realen und fiktiven) Not- und Paniklagen, auch blind und „regressiv“ in kollektives Panikverhalten zurückfallen und das Verhalten der „unmittelbaren Nachbarn“ nur leicht abgewandelt kopieren, und sei es auch nur dadurch, dass er sich von der Panik des Nachbarn anstecken lässt.
- 310 7. Gemeint ist dabei also der massenpsychologische „Herdentrieb“ des Menschen. Aber Gefahren, zumal die latenten, rufen ebenso menschliche „Hirten“ als militärische Führer hervor. Der Mensch ist grundsätzlich fähig, beide Rollen zu übernehmen, sich – passiv – zu unterwerfen und auch – aktiv – Sichunterwerfende zu führen. Zurückgreifen könnte man dazu auch auf das Bild vom Schwarm, der einem Angreifer ausweicht. Denn offenbar genügt bei einer Herde die Aktion einer „kleinen Randgruppe“ im Verein mit dem Signal der äußeren Gefahr, um die Bewegungen der gesamten Gruppe zu beeinflussen. Geschieht diese Beeinflussung bewusst, so treten die Mitglieder dieser Untergruppe als elitäre Führungsgruppe auf. Um im Bilde der Herde zu

bleiben, der Hirte muss einige Wölfe zu Schäferhunden domestizieren, um mit ihnen „Panikreaktionen“ auslösen zu können und sie damit in seinem Sinne zu lenken. Denkbar wäre sogar, dass der Hirte aus Schafen selbst Führungstiere kreiert, durch Erziehung oder Zucht, die im Kern dieselben dienenden Aufgaben erfüllen.

Dennoch geschieht kollektive Gefahrenabwehr am besten im Vorfeld. 311  
 Ordnungen und deren Hüter gilt es vorausschauend einzusetzen. Im Lichte der demokratischen Verfassungen bilden die Gesetzgeber und die Verwalter dann auf Zeit gewählte Repräsentanten. Im schlechten Fall sind es Tyrannen und ihre Eliten, die zumeist folgerichtig auch auf die Kriege nach außen und die Notstandslagen im Inneren setzen, um sich selbst an die Macht zu bringen. Die demokratischen Verfassungen beinhalten die Ethiken, die auf die Gefahren der Tyrannei und die Erfahrungen mit totalitären Regimen antworten.

Zurück zur Natur, Schwärme von Fischen und Vögeln, Herden von 312  
 Pflanzenfressern und auch Rudel von Jagdtieren antworten also mit der Gruppenbildung unter anderem auf die Gefahren, die von für sie bedrohlichen Raubtieren ausgehen. Denn drei Aufgaben hat die belebte Natur für ein Lebewesen vorgesehen:

- Stoffwechsel (Leben),
- Fortpflanzung (Fortleben) und die
- Reaktion auf Gefahren (Überleben).

Auch die Gefahren von außen erschaffen also die Gruppe der Nächsten, und zwar im Groben „zu einem Drittel“. Insofern prägt die Aufgabe der gemeinsamen Gefahrenabwehr – unter anderem – das soziale Verhalten eines Schwarms, einer Herde oder eines Rudels. Dabei erweist es sich als sinnvoll, mit dem „Prinzip der Gruppe“ zu agieren und auf diese Weise schon bestimmte Gefahren im Vorweg zu vermeiden. Schon die geballte Größe und der Eindruck einer Gruppe, etwa auf Fressfeinde, können dabei helfen. 313

8. Der weitere Seitenblick auf den befreiten Menschen zeigt, dass jener 314  
 gleichsam die nächste Stufe erreicht hat und nach dem Wolfsmodell von *Hobbes* sogar sein eigener Wolf sein kann, nicht zuletzt deshalb, weil der Mensch seine Gruppen wechseln und in vielen Untergruppen gleichzeitig zu leben vermag. Diese – selbst geschaffene –

Gefahrenlage prägt danach die Binnenstruktur seiner Lebensgemeinschaft mit.

- 315 Aus humanistischer Sicht formuliert tritt bei Gruppen von subhumanen Lebewesen (jedenfalls weit stärker als beim Menschen) an die Stelle der menschlichen „Ethik der Solidarität oder der Nächstenliebe“ (in der Kleingruppe, dem Stamm, dem Volk, der Menschheit) das „genetische Sozialprogramm“. Es ordnet das jeweilige kollektive Verhalten, indem es die Individualität beschränkt und Imitationen einfordert. Die einfache genetische Grundregel der Synchronität ersetzt zumindest bei Fischen und Vögeln (zum Teil weitgehend) auch die Notwendigkeit von Führungspersonen. Das Umschalten auf das genetische Grundprogramm zur uniformen Anpassung bestimmt aber auch noch das Fluchtverhalten der Herden von Säugetieren mit.
- 316 Bei Panikausbrüchen innerhalb von Menschenmassen hilft dieses Prinzip allerdings bekanntlich nicht in gleichem Maße. Der Grund liegt vermutlich unter anderem in dem Umstand, dass der Mensch seinen Nächsten nicht mehr als den ihm körperlich gerade Nahestehenden definieren kann. Auch darin ist der große Unterschied zur Tierherde zu erkennen. Die humane Antwort auf solche Gefahren besteht darin, „im Vorweg“ ordnend und hoheitlich einzugreifen, um die Panik zu vermeiden, notfalls sogar auch dadurch, dass reale kollektive Gefahren geleugnet werden. Große Menschengruppen werden heutzutage von den Hirten zusammengefasst, sie werden beruhigt, gelenkt und an bestimmten Stellen wird innerhalb der Gruppen auch noch geschultes Personal eingesetzt, dessen Auftreten Vertrauen schafft. Der homo sapiens generiert sich zu diesen Führungsaufgaben seine politischen Hüter und auch deren exekutivepolizeilichen Hüterhunde selbst. Ferner sorgt er für etwaige künftige Kriegszeiten vor, indem er eine strenge militärische Grundstruktur aufbaut, die auch in Friedenszeiten eine kollektive Kriegskultur der Gleichschaltung (und auch der Selbstaufopferung) bereithält.
- 317 9. Zurück zum Prinzip der Schwarmintelligenz. In seiner humanisierten Form gebietet es die individuelle „Achtung und die Berücksichtigung der Interessen der wenigen unmittelbaren Nächsten“. Die „Angleichung“, also zu werden „wie der Nächste“ stellt zugleich ein hoch wirksames Prinzip dar, um dem Gemeinwohl einer massenhaftgroßen „Population“ von Lebewesen zu dienen.

Den Weg dazu bildet der simple Umstand, dass jedes einzelne Mitglied einer Gemeinschaft „andere Nachbarn“ hat (und als solche akzeptiert) als sein eigener Nachbar. Auf diese einfache Weise ergibt sich ein breites Netzwerk. Auf den Menschen bezogen hilft diese goldene Regel der Rücksichtnahme durch Anpassung in sozialen Notfällen, aber auf den zweiten Blick auch beim alltäglichen Austausch von Informationen, Dienstleistungen und Waren. 318

Vonnöten ist nur auch, dass dieser Grundansatz, auch wenn er unter Menschen niemals tatsächlich als allgemeine Maxime gilt, so doch von „der Mehrheit“ befolgt wird. Dazu liegt es nahe, dieses Prinzip als gutes Verhalten zu heiligen und es über den Rahmen der engsten und natürlichen Bezugspersonen eines Menschen, kurz der Familie und enger Freunde, hinaus zu erweitern, und zwar auf die überschaubaren Gruppen der räumlichen Nachbarn, derzeit kurz der „Kommune“ (der Gemeinde, den Vereinen etc.). Zum politischen Dogma oder einem weltlichen Fundamentalismus erhoben, führt dieses Prinzip der Angleichung allerdings zum Kommunismus. Deshalb ist vonnöten, seinen Ursprung zu beachten, der in der Anpassung des Einzelnen an die kleine Gruppe der wirklich Nächsten besteht. Zudem ist der Umstand zu bedenken, dass zumindest schon die Mitglieder der Herden von Säugetieren sich nur in Notlagen derart blind konform verhalten. Im Übrigen haben sie einen hohen Grad an Individualität. Auch vermögen sie sich untereinander als Individuen zu erkennen. 319

Die „Verallgemeinerung“ der Idee der Achtung und der rücksichtsvollen Anpassung an die Nächsten erweist sich als ein großes humanes Gebot (und zwar auch eines des „natürlichen Lebens“). Diese Art der „Solidarität“, die zumindest auch im Kleinen wirken muss, bildet damit ein weiteres ethisches Ideal, dem der Naturalismus zu einer weiteren rationalen Begründung verhilft. 320

Aber auch diese Forderung an den Einzelnen nach Solidarität, zumal diejenige nach Anpassung an die Bedürfnisse der eigenen jeweiligen Nächsten, lässt sich – noch – unter die goldene Regel des „Gebens und Nehmens“ fassen. Deshalb ist auf diese Grundnorm gleichsam als die höchste, als die „monistische“ Leitidee abzustellen, zumal sie so gelesen auch die mitmenschliche Seite mit umfasst. 321

#### IV. Blinde Wechselseitigkeit und *Küngs* semireligiöses Weltethos

- 322 1. Mit diesen durchaus bekannten Erwägungen soll aber nicht der nächste Schritt zu einem „Weltethos der Religionen“ im Sinne von *Küng* gesetzt werden, auf den sich dann eigentlich alle Religionen einigen könnten.
- 323 Die Überlegungen zu einer „Zivilreligion“ begnügen sich vielmehr ausdrücklich mit der zivilen Ausrichtung, kurz gefasst also mit der westlich vorgeprägten „philosophischen“ Seite.<sup>194</sup> Umgekehrt ist davon auszugehen, dass die goldene Regel ein Prinzip darstellt, das gerade nicht zwingend auf eine Religion gegründet ist. Als ein vor allem formaler und mechanistischer Ansatz kann der Satz „Wie Du mir, so ich Dir.“ auch neben den Religionen stehen. Ohnehin bedarf dieser Ansatz, um sich zu den weltlichen Menschenrechten entwickeln zu können, auf die die Idee des „Weltethos“ zielt, auch noch umgekehrt des Gedankens der aktiven wie passiven „Personalität“ oder auch „Subjektivität“ eines jeden Menschen. Jeder Mensch muss ein anerkannter „Marktteilnehmer“ sein. Vereinfacht scheint es, als verwende die große Idee des Weltethos die Grundansätze einer Zivilreligion der Vernunft, um eine Synthese zwischen den großen Religionen zu erreichen. Zu überlegen wäre vermutlich eher, ob der Grundansatz des Animismus nicht den gemeinsamen Urgrund der Religionen darstellt und er es nicht auch ist, der den Weg zum Platonismus eröffnet hat.
- 324 2. Jedenfalls stellt auch schon die Vorstellung von der angeborenen Subjektivität des Menschen einen Umstand dar, der sich, sobald man ihn als ethischen und politischen Fundamentalismus deutet, nur schwer mit der Subjektivität und Allmacht des einen Gottes der Offenbarungsreligionen verbinden lässt, der mehr als ein Schöpfergott ist. Auch etwa die amerikanische Verfassung hat schon früh auf diese Gefahr reagiert und sich gleichzeitig von König- und Papsttum gelöst.<sup>195</sup> Politisch gewendet könnte man sogar zuspitzen, wer – auch –

---

<sup>194</sup> Dazu zum Beispiel: Küng, Projekt, 1990, 113 (Die Führer aller Religionen müssten sich bekennen zu ihrer Mitverantwortung für den Weltfrieden, Nächstenliebe, Gewaltlosigkeit, Versöhnung und Vergebung). Zusammenfassend: Hasselmann, Weltreligionen, 2002, 300 ff. Grundsätzlich kritisch, unter anderem weil dieser Ansatz dem europäischen Denken verhaftet sei: Spaemann, Weltethos, Merkur 9/10 (1996), 891 ff.

<sup>195</sup> First Amendment: „Congress shall make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof, ...“. („establishment

keinen „Gottesstaat“ und seine gelehrten Vertreter will, und sei es auch nur des Gottes der Vergebung und der Nächstenliebe, der muss die Religion und ihre Allmachtsansprüche in die Zivilgesellschaft<sup>196</sup> verpflanzen. Er muss die Religion privatisieren, kann ihr dort aber die Rolle einer Subkultur belassen. Auf der zivilen Ebene ist religiöse Toleranz auch am ehesten gewährleistet. Von der pluralistischen Zivilgesellschaft aus können die Religionen dann immer noch auf dem Wege über den Demokraten das Staatswesen beeinflussen. Das westlich-demokratische Prinzip der Staatsferne der Weltanschauungen gibt auch den Zweiflern und dem Atheismus ihren Raum. Vor allem aber sichert dieser zivile Ansatz insbesondere der an sich neutralen Macht der Naturwissenschaften ihren wichtigen Platz.

### 3. Vereinfacht ist zweierlei zu trennen.

Die Grundformel der goldenen Regel, das Prinzip der Wechselseitigkeit, ist zumindest aus der Sicht der Soziobiologie ein wertblinder Grundsatz des Marktes. Dieser Grundsatz wirkt als solcher überdies nur zwischen „Akteuren“, und zwar auch nur unter solchen, die einander ähnlich sind. Die Art ihrer Interessen und auch ihr Marktgewicht müssen also – zuvor schon – in etwa gleich und kompatibel sein. Aber die Natur sorgt mit der Idee der „Vervielfältigung“, die ebenfalls eine Form der Kopie darstellt, dafür, dass in der Regel von jeder Art auch viele gleichartige und gleichwertige Lebewesen existieren. 325

Wer aber in menschlichen Beziehungen und Gruppen als „Akteur“ gilt – jeder Mensch, nur die Freien, nur die Familienväter, nur die absoluten Herrscher unter einander oder auch nur der eine Gottmensch etc.–, ist auf der politischen Ebene eine Frage der jeweiligen Hauptkultur, also der Zivilisation im weiteren Sinne. Doch setzt sich auch jede Großkultur aus Unterstrukturen bis hin zu vielen kleinen, vom Einzelnen überschaubaren Gemeinschaften zusammen. Diese kennen immer auch subkulturelle Netzwerke der „Peers“. Das Gleichsein beginnt mit den natürlichen Rollen, etwa der Geschwister, von denen sich die Idee der „Brüderlichkeit“ ableitet. Hinzu treten dann weitere Rollen, etwa der Jäger, der Sammler, der Handwerker, der Heiler und eben auch der 326

---

clause“ or „free exercise clause“), see: Swomley, Liberty, 1987, 48 ff., and: Levy, Establishment, 1994, 105 ff.

<sup>196</sup> Kang, Manliness, 2009, 261 ff., 294 („...civility can be an indispensable social adhesive for a community. As hinted by its etymological presence in ‚civilization‘ and ‚civil society‘, civility is at base an ethic of cooperation...“).



Händler. Alle diese Gleichen finden sich regelmäßig zu einer besonderen Peer-Gruppe zusammen, weil sie in dieser Subgemeinschaft ihr Sonderwissen teilen und pflegen können.

- 327 4. Die Menschenrechte billigen nunmehr auch auf der politischen Ebene jedem Menschen den Status der „Selbstherrschaft“ zu. Auch die Staaten agieren ihrerseits in diesem Sinne. Deshalb sind hoch vereinfacht auch alle Streitigkeiten zwischen Menschen, zwischen Staaten und auch zwischen Staaten und Menschen zunächst einmal nach dem Grundsatz des „Ausgleichs“ unter „Freien“ zu lösen.
- 328 Hinzu tritt dann der Umstand, dass alle „Nachbarn“ und auch die Gemeinschaft, die sie bilden, ein eigenes Interesse an „Ruhe und Frieden“ besitzen. Dem dient der Gedanke der „Versöhnung“ im Interesse des allgemeinen Friedens. Ihn haben die Streitenden vernünftigerweise mit zu bedenken, denn sie sind Teil dieser Nachbarschaft. Notfalls aber werden die Nachbarn sich auch zusammentun, dieses eigene Interesse an der Versöhnung mit eigenen Streitmitteln durchsetzen und auf diese Weise den Ausgleich mit dem allgemeinen Interesse am Frieden zu erzwingen suchen.
- 329 Dieser Ansatz argumentiert zwar utilitaristisch, aber er beruht zudem auf der ethischen Grundannahme, dass alle Menschen als Freie, das heißt als Personen und als würdige Selbstsubjekte anzusehen sind. Die Pflichten des Freien ergeben sich aus dem Gedanken der wechselseitigen Anerkennung als Freie, die mit *Kant* deshalb sogar zum allgemeinen Gesetz erwächst, weil es jeder vernünftige Freie in sich trägt.
- 330 5. Die großen Religionen kennen zwar ähnlich gefasste goldene Regeln. Der Unterschied besteht jedoch darin, dass sie sie am Ende aus „Gehorsamspflichten“ gegenüber einem allerhöchsten externen Wesen ableiten.
- 331 Die zivile westliche Sicht muss sich insofern nur fragen, ob sie nicht immer auch Solidaritätspflichten kennt, denen auch sie sich unterwirft, und der Idee des kollektivistischen Gemeinwohls huldigt. Am Ende regiert insofern erneut die formale Idee des „Ausgleichs“. Aus der Sicht der Rechte des einzelnen, würdigen Menschen heißt es dann, dass den persönlichen Menschenrechten auch karitative Menschenpflichten entsprechen müssen.

Möglicherweise, so wird im dritten Teil zu prüfen sein, existieren in 332  
 der Gefühlsseele des Menschen sogar nachweisbare Mechanismen, die  
 ganze Gruppen von Menschen dazu bringen, sich fast blind wie die  
 Schafe dem Hirten und dessen Weisheit zu unterwerfen. Die Experi-  
 mente vom *Milgram*<sup>197</sup> weisen ebenso in diese Richtung, wie die Exis-  
 tenz von Genozid und Folter<sup>198</sup> auf der nationalen Ebene und Mord  
 und brutaler Unterdrückung im privaten Lebenskreis. Dieses pastorale  
 Bild verwenden die christlichen Gemeinden seit langem, und dies  
 vermutlich zu Recht. Es lässt sich vielleicht auch auf alle Führer und  
 alle höchsten Ideen übertragen, und zwar gleichgültig, ob sie als von  
 Priestern geführte Religionen ausgestaltet sind oder den Gehorsam  
 gegenüber einem säkularen politischen Höchstwert einfordern wie  
 dem Gemeinwohl der Nation und dem gewählten Führer.<sup>199</sup>

An dieser Stelle wird dann vermutlich die Qualität der jeweiligen 333  
 „Leitideen“ bedeutsam, und auch diejenige der Führerschaft. Insofern  
 übernimmt die Idee der Zivilreligion dann doch auch Elemente einer  
 extern verankerten, hierarchischen Religion, die mit Gehorsam und  
 Pflichten arbeitet.

6. Ein absoluter innerer Zwang zur Unterwerfung unter ein Gemein- 334  
 wohl und ein blinder Gehorsam gegenüber „Übereltern“ regieren den  
 Menschen aber andererseits offenbar auch nicht. Vielleicht zeichnet  
 sich die gleichwohl verbleibende Freiheit des Menschen sogar schlicht  
 dadurch aus, dass er – auch, und jedenfalls grundsätzlich – wählen  
 kann. Er kann, persönlich und als Mitglied einer Gemeinschaft, offen-

---

<sup>197</sup> Milgram, *Milgram-Experiment*, 1974, 30 ff.; Blass, *Obedience*, 2000, 968.  
 Burger, *Replicating Milgram*, 2009, 1 ff. („We found obedience rates in 2006  
 only slightly lower than what Milgram found 45 years earlier.“). Dazu auch:  
 Eisenberg, *Kriminologie*, 2005, § 57, Rn. 95; siehe auch: Weber, H.-M., *Ab-  
 schaffung*, 1999, 284 ff. („sozialer Sadismus“). Aus Sicht der Theologie:  
 Kreuter, *Staatskriminalität*, 1997, 62 ff.

<sup>198</sup> The torture as a „crime of obedience“, Kelman, *policy*, 2005, 127; siehe auch:  
 Monahan/Quinn, *bad apples*, 2006, 361 ff.; sowie: Meyer/Rowan,  
*organizations*, *AJS* 1977, 340 ff. Zudem: Tittle, *Control Balance*, 1995, 135:  
 „The central premise of the theory contends that the amount of control to  
 which an individual is subject, relative to the amount of control he or she can  
 exercise, determines the probability of deviance occurring as well as the type  
 of deviance likely to occur“. He offers a theory of balance between being  
 controlled and controlling others. To add is of a third element that accepts the  
 „free will“, that of moral „self-control“. Aus deutscher kriminologischer  
 Sicht: Müller, E.-H., *Staatsführungen*, 2009, 88 ff.

<sup>199</sup> „Crimes of authorities“, siehe dazu: Kauzlarich, *crimes*, 2005, 1230 ff.

bar zwischen der Freiheit des status naturalis, der sich durch Gewalt und Krieg auszeichnet, und dem status civilis, der ihm Handel und Frieden bringt, hin und her wechseln. Zudem kann jeder einzelne Mensch auch noch ständig zwischen höchst verschiedenen Wir-Gruppen und ihren jeweiligen Solidaritätspflichten hin und her schalten, und er kann notfalls auch neue Bünde gründen.

- 335 Mit dieser besonderen Freiheit des menschlichen „Akteurs“ ist dann aber, und erneut systemkonform im Sinne der Nützlichkeit argumentiert, der harte Preis der „Wechselseitigkeit“ verbunden. Denn diese Freiheit gilt in diesem Denkmodell, das seinerseits letztlich der Idee der Vernunft huldigt und an die Weisheiten von deren großen Propheten, beginnend mit *Platon* und *Aristoteles*, glaubt, folglich für jeden und für alle Menschen.

## V. Struktur der Grundrechtecharta als Modell für die Rechtsethik

- 336 1. Mit der „goldenen Regel“ kommt auch der Idee der „Gerechtigkeit“ und über sie auch dem „gerechten Recht“ eine maßgebliche Rolle zu. Auch der Gedanke einer idealen und damit einer höchsten „legalen Ordnung“, etwa im Sinne von *Thomas von Aquin*, ist in diesem ethischen Denken mit gegründet.<sup>200</sup> Ohne irgendeine konkrete Normordnung ist die Gerechtigkeit ebenfalls nicht umzusetzen.

---

<sup>200</sup> Thomas von Aquin (1225–1274), *Summa theologica*, 1953, Buch II. 2., qu 57–79, 57, 58; vgl. etwa auch: Fechner, *Rechtsphilosophie*, 1962, 11. Zudem für das Hochmittelalter: Imbach, *Perspektiven*, ARSP Beiheft 115 (2007), 49 ff., 49 mit seiner These: „Ein der Erfahrung nahe stehendes Konzept des Gesetzes hat Thomas von Aquin zu einer metaphysischen Weltsicht ausgeweitet, die den Menschen in ein geordnetes Ganzes einfügt und den Rahmen des menschlichen Zusammenlebens bildet“, und zwar bezogen auf den Kernsatz von Thomas von Aquin, *Summa theologica*, 1953, I – II, 90, 4: „Das Gesetz ist eine Anordnung des Verstandes (*ordination rationis*), im Hinblick auf das Gemeinwohl (*bonum commune*) erlassen und öffentlich bekannt gegeben von dem, dem die Sorge für das Gemeinwohl obliegt.“ Siehe auch: Imbach, *Perspektiven*, ARSP Beiheft 115 (2007), 49 ff., 53 (... „dass dieses Gefüge von Thomas als vernünftig, d.h. als philosophisch einsehbar und also von den Glaubenssätzen der christlichen Religion unabhängig verstanden wird“ führt dann zu Imbachs zweiter These, nämlich (etwa um 1300) Dante Aligheri zur „klaren Trennung von Kirche und Staat“).

Die „Rechtsethik“, die sich auch in den Präambeln vieler nationaler 337 Verfassungen und etlicher transnationaler Konventionen widerspiegelt, ergänzt also zunächst einmal den vagen Gedanken der „Zivilität“. Sie erweist sich als untrennbarer Bestandteil einer Gesellschaft, die sich zu einer Zivilreligion bekennt. Die großen Kernelemente des Rechts sind:

- Das bürgerliche Recht der privaten vertraglichen Einigungen und der privaten Rechte. Insofern regiert der „Konsens“ der Bürger. Mit dem Erlebnis des Konsenses bestärken sie zugleich ihr Empfinden, über Kommunikation und Kooperation eine Art von zivilem „Bund“ zu bilden.
- Das kollektive Strafrecht, das vor allem bei Verletzungen von Personen und Rechten eingreift und die impulsive Selbstjustiz ersetzt. Es dient der „bündischen“ Verarbeitung schwerer „Konflikte“.
- Vorbeugend wirkt bereits das öffentlich–rechtliche Prinzip des geschriebenen Gesetzes, sei es Zivilrecht, Strafrecht oder auch Verwaltungsrecht, einerseits und die kollektive kontrollierte Exekutive, also vor allem die Polizei (die Wächter), andererseits. Das öffentliche Recht dient insofern der „Konfliktvermeidung“. Zudem schafft und erhält es durch seine Öffentlichkeit die „Identität der Gemeinschaft“.
- Alles Recht aber unterliegt einer Minimaethik des Rechts. Sie besteht in den Grundlinien, die die Präambeln der Verfassungen vorgeben, und vor allem beruht sie in der Herrschaft der Idee der Gerechtigkeit.

So wie die „Freiheit“ zur Demokratie führt, gründet sich die Herrschaft des Rechts auf der Grundidee des Rechts. Recht verlangt immer auch eine Pflicht zur „Unterwerfung“, und zwar wenigstens unter die Idee des Rechts. Die Grundidee des Rechts besteht üblicherweise und jedenfalls formal in der Einhaltung der goldenen Regel.<sup>201</sup> Sie lässt sich verkürzen auf das Gebot irgendeines „Ausgleichens“ in der Sache. Hinzu tritt im Modell des Rechts der Freien das Gebot des „wechselseitigen Achtens“ (des Freien, der Person, des Selbst–Subjekts etc.), und zwar jeweils als eines anerkannten Akteurs.

---

<sup>201</sup> Dazu: Radbruch, Rechtsphilosophie, 2003, 29 f. (34 f.): „Die Idee des Recht kann keine andere sein als die Gerechtigkeit“ und Gerechtigkeit bedeute im Kern „Gleichheit“.

- 339 2. Zwar wäre es die Sache der Religionswissenschaftler, aufzuzeigen, inwieweit nicht auch die Religionen auf diese Grundgedanken zurückgreifen. Aber die Idee des „Bundes“ und die Elemente von „Veröhnung, Strafe und Gerechtigkeit erweisen sich zumindest auf den ersten laienhaften Blick als Bestandteile des Alten und des Neuen Testamentes.<sup>202</sup>
- 340 Vereinfacht stellt die „Philosophie“, die zugleich auch das „Recht“ mit beachtet, einen Kern der Zivilreligion dar. Sie bestimmt auch deren Ausformungen und Sekten mit. Der andere Kern besteht in den „Wahrheiten“ der Naturwissenschaften. Der Philosoph und der Naturwissenschaftler glauben in der Regel an die jeweiligen „Grundgesetze“ ihrer Lehren. Die Gebildeten des Volkes wiederum ziehen ihr Selbstverständnis aus beiden, den Geistes– und den Naturwissenschaften.
- 341 3. Eine exemplarische Kurzfassung der europäischen Verfassungsethik bietet die Grundrechtscharta der Europäischen Union (EU), und zwar mit den Worten ihres eigenen Selbstverständnisses in ihrem Vorwort. In dieser Präambel treten die „Völker“ zunächst als aktive und entschlossene Willenspersonen und Akteure in Erscheinung. Ihre „gemeinsamen Werte“, die zugleich der „friedlichen Zukunft“, also dem Frieden, dienen, beschwören die Vertreter der Völker mit den Worten:

*„(1) Die Völker Europas sind entschlossen, auf der Grundlage gemeinsamer Werte eine friedliche Zukunft zu teilen, indem sie sich zu einer immer engeren Union verbinden.*

*(2) In dem Bewusstsein ihres geistig–religiösen und sittlichen Erbes gründet sich die Union auf die unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität. Sie beruht auf den Grundsätzen der Demokratie und der Rechtsstaatlichkeit. Sie stellt die Person in den Mittelpunkt ihres Handelns, indem*

---

<sup>202</sup> Bongardt, Endstation, 2010, 57 ff., 66, zugleich mit dem Bezug zur Vergebung; Bibel, Paulus, Römer 3, 25 b („So weist Gott seine Gerechtigkeit durch Vergebung der Sünden“), und zwar gegründet auf dem Tod und die Auferstehung seines Sohnes Jesus Christus– Doch daraus folgt der Gotteseinsetz hat also das ausgleichende Opfer erbracht. Denn er ist um der Sünden der Menschen willen gestorben ist (Römer 3, 21 – 26).

*sie die Unionsbürgerschaft und einen Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts begründet.“*

Zerlegt man den zweiten Absatz in seine Hauptbestandteile, so betonen die Völker zunächst ihr „geistig–religiöses und sittliches Erbe“<sup>203</sup>, das aber als Erbe nur einen alten Besitz und nicht zugleich unmittelbar einen Teil ihrer Identität darstellt und mit der sittlichen Seite die weltlich–ethischen Vernunftideen meint. Die Religion, die im Wort „geistig–religiös“ auftritt, also vermutlich die nicht ausdrücklich genannte christliche Religion, wird auf diese Weise sogleich mit der Idee des Geistes verknüpft. 342

Danach bekennen sich die „Völker“, also die Demokratien, zu „unteilbaren und universellen Werten“<sup>204</sup>. Die Reihe der Werte führt der (eher) deutsche humane Höchstbegriff<sup>205</sup> der „Menschenwürde“ an.<sup>206</sup> Ihm folgt sofort die französische Revolutions–Trinität von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ (Brüderlichkeit) nach. 343

---

<sup>203</sup> Zum Streit um die religiöse Seite der deutschen Fassung der Präambel, siehe: Stern/Tettinger, in: Tettinger, Gemeinschaftskommentar, 2006, Präambel, Rn. 6; auf Englisch etwas abgeschwächer als „spiritual and moral heritages“.

<sup>204</sup> Zur Art und Bedeutung der „gemeinsamen Werte“, siehe: Stern/Tettinger, in: Tettinger, Gemeinschaftskommentar, 2006, Rn. 25 ff. Zur Entwicklung einer europäischen und internationalen Werteordnung der Grund– und Menschenrechte, siehe umfassend und rechtsvergleichend: Rensmann, Werteordnung, 2007, 2, 208 (Aus der Sicht des deutschen Bundesverfassungsgerichts: die Menschenwürde sei, neben ihrem universalen Ansatz, mit dem „internationalen Menschenrechtskonstitutionalismus“ verbunden.); 203 ff. (zur Rationalität und Legitimität der Wertordnungsjudikatur und zwar in ihrem gegenwärtigen übernationalen Kontext); 243 ff. (unter anderem Vergleich der Schutz– und Gewährleistungspflichten mit der „liberalrechtsstaatlichen“ Verfassungskonzeption der Vereinigten Staaten); 329 ff. (Entwicklung im Hinblick auf die Europäische Union); 360 ff. (hinsichtlich der nationalen Gemeinschaft).

<sup>205</sup> Siehe: Häberle, Menschenwürde, HdStR II 2004, § 22, Rn. 100 mit der an sich fundamentalistischen Forderung: „Die weltweite Durchsetzung des ‚Glaubenssatzes‘ der Menschenwürde wird Sache der in kooperativen Verfassungsstaaten organisierten ganzen Menschheit“.

<sup>206</sup> Dazu aus der Sicht der staatskritischen Kriminologie und der Strafphilosophie: Albrecht, Menschenwürde, 2006, 295 ff., 304 f. Er sieht ebenfalls im Sinne der Demokratie die Funktion der Menschenwürde als „staatskritische Absolutheitsregel“, zudem fügt er im Sinne einer „Zivilreligion“ an, dass „auch ein theologisch–ethischer Fundamentalismus als Menschenrechtsschutz außerrechtlicher Art selbst staatlichen Terror Grenzen zu setzen vermag“.

- 344 Die Europäischen Völker stellen ferner den großen Gedanken der Person nicht nur heraus, sondern setzen ihn sogar „in den Mittelpunkt ihres Handelns“.
- 345 4. Auch die Grundrechtscharta selbst gliedert sich in ähnlicher Art in sechs Abschnitte: „Würde des Menschen“ (Titel I) einschließlich des Rechts auf Leib und Leben; „Freiheiten“ (Titel II) beginnend mit dem „Recht auf Freiheit und Sicherheit“; „Gleichheit“ (Titel III) einschließlich der Nichtdiskriminierung und der „Vielfalt der Kulturen, Religion und Sprache“; „Solidarität“ (Titel IV) von den Arbeitnehmerrechten über die soziale „Sicherheit“ bis hin zum Verbraucherschutz.
- 346 Danach regelt die Charta die Demokratie als „Bürgerrechte“ (Titel V) einschließlich des „Rechts auf eine gute Verwaltung“.<sup>207</sup> Den Schluss bilden die „Justiziellen Rechte“ (Titel VI), die insbesondere das Strafrecht mit dem Recht auf Verteidigung und dem Grundsatz der Gesetz- und der Verhältnismäßigkeit von Straftaten und Strafen betreffen.

---

<sup>207</sup> Rechtsvergleichend zur Herkunft, Entstehung und Bedeutung der „Guten Verwaltung“ in den verschiedenen europäischen Staatskulturen, siehe: Classen, Verwaltung, 2008, 100 ff. („gute Verwaltung“ in den nordischen Staaten), 116 („ordnungsgemäße Verwaltung“ in den Benelux-Staaten), 125 („gute Verwaltung“ in den Common-Law-Staaten, Vereinigtes Königreich, Irland), 137 (in den „traditionellen rechtsstaatlich geprägten Verwaltungsordnungen“, Frankreich, Deutschland, Österreich, und Italiens), 162 ff. („verfassungsrechtlich verankerte Verfahrensrechte“ Griechenlands, Spaniens und Portugals) sowie 403 ff. (grundrechtsrechtlich), 423. (Am Ende schließt er mit den Worten: „...vorsichtig zu konkretisierendes Verfahrensgrundrecht“.). Die „Gute Verwaltung“ ist hoch vereinfacht struktur-ähnlich mit dem absolutistischen Gedanken der „Staatsraison“ zu deuten. In den westlichen „Demokratien“ und „Rechtsstaaten“ besteht sie vor allem in der Sicherung und dem Schutz der „Demokratie“ und der „Rechtsstaatlichkeit“.

Die „Würde des Menschen“ stellt dabei vermutlich, wie der deutsche 347  
 Art. 1 GG, den Mutterbegriff<sup>208</sup> für die Subjektivität<sup>209</sup> des Menschen  
 dar. Ihn füllen insbesondere die personalen Ideen der „Freiheit,  
 Gleichheit und Solidarität“ aus. Die politischen Bürgerrechte und die  
 justiziellen Rechte beschreiben folglich aus der Sicht der Präambel die  
 „Demokratie“, beziehungsweise die „Rechtsstaatlichkeit“.

Mit der Präambel und mit den sechs Titeln der Grundrechtscharta er- 348  
 klären die EU-Völker aus ihrer Sicht zugleich das politisch-rechtliche  
 „Wesen“ des Menschen. Ferner schreiben die Vertragsstaaten den  
 „Humanismus“ fest. Die Union begreift sich auf diese Weise mit ei-  
 nem religiösen Wort gleichsam als eine Inkarnation dieses alteuropäi-  
 schen Geistes. Die gesamteuropäische Bürgerlichkeit, die das früh-  
 staatliche Naturrecht mit seinem Kerngehalt vorgibt,<sup>210</sup> scheinen die  
 Präambelstaaten zudem selbstbewusst mit neuen Elementen auszu-  
 bauen, und zwar sowohl mit den drei französischen revolutionären  
 Begriffen Freiheit, Gleichheit und Solidarität, als auch mit den beiden  
 deutschen evolutionären Elementen der Menschenwürde und der  
 Rechtsstaatlichkeit.<sup>211</sup>

---

<sup>208</sup> BVerfGE 93, 266, 293 („...denn die Menschenwürde als Wurzel aller Grund-  
 rechte ist mit keinem Einzelgrundrecht abwägungsfähig.“). Dazu auch:  
 Bernstorff, Pflichtenkollision, Der Staat 47 (2008), 21 ff., 25 (Noch weiterge-  
 hend: keine Abwägung „Würde gegen Würde“, es bleibt aber die Möglichkeit  
 einer „tragischen Entscheidung“ bei Rettungstötungen, die Unschuldige be-  
 treffen.).

<sup>209</sup> Zur Bedeutung der Menschenwürde als Muttergrundrecht, das aber das Sub-  
 jekt und dessen Recht mit dem Kernsatz umschreibt, dass der Mensch „nicht  
 bloß zum Objekt“ staatlichen (und mitmenschlichzivilen) Handelns gemacht  
 werden dürfe, siehe: Dürig, in: Maunz/Dürig, GG, 2007, Art. 1, Rn 34.

<sup>210</sup> Aus der Sicht der europäischen Geistes- und Wissenschaftsgeschichte: Coing,  
 Naturrecht, 1965, 7 ff. (unter anderem zur wieder belebten Antike). Zum Na-  
 turrecht und der nachfolgenden Aufklärung in der Zeit zwischen 1600 und  
 1800 aus der Sicht der deutschen Rechtsgeschichte: Eisenhardt, Rechtsge-  
 schichte, 2008, § 29, Rn. 275 ff.

<sup>211</sup> Zum Wandel der europäischen Idee des „Rechtsstaats“, siehe: Calliess,  
 Rechtsstaat, 2001, 53 ff., und zwar ihm zufolge als historischer Dreisprung:  
 (1) „liberaler Rechtsstaat“ bis Mitte des 19. Jahrhunderts beruhend auf Frei-  
 heit, Gleichheit und Rechtssicherheit, (2) „sozialer Rechtsstaat“ (58 ff.), der  
 die soziale Frage mit staatlicher Sozialpolitik als „Schutz vor ‚struktureller  
 Gewalt‘“ beantwortet, sowie (3) der heutige „Wandel vom formellen zum ma-  
 teriellen Rechtsstaat als Merkmal des sozialen und demokratischen Rechts-  
 staates“. Hinzu tritt die Verbindung des Rechtsstaats mit dem Gedanken der  
 Umwelt zum „Vorsorgeprinzip als Leitprinzip des Umweltstaats“ (153 ff.).



- 349 Ferner wird in der Präambel deutlich, was die Völker Europas fürchten, nämlich „Tyrannei“ und „Unrechtsregime“ sowie die soziale Realität von Kriegen und die Wertlosigkeit.
- 350 Die Sorgen der einzelnen Menschen sind ebenfalls aus der Grundrechtscharta herauszulesen. In Anlehnung an deren sechs Titel bestehen sie in der Furcht vor Entmenschlichung, vor völliger Unfreiheit und Unsicherheit, vor unerträglicher Ungleichheit und Diskriminierung, vor roher Entsolidarisierung, vor willkürlicher Verwaltung und vor willkürlichen Urteilen, und zwar insbesondere als Strafen.<sup>212</sup>
- 351 5. Der zweite Satz des zweiten Absatzes der Präambel gilt der Beschreibung der Art der staatlichen Verankerung der Staatsvölker als Staatswesen. „Demokratie und Rechtsstaatlichkeit“ bestimmen ihre gemeinsame Staatsform. Damit wird die Idee des „demokratischen Rechtsstaates“ in seine zwei Grundbestandteile zerlegt und beide werden als eigenständig begriffen.
- 352 Das gefürchtete geschichtliche Gegenmodell<sup>213</sup>, von dem sich die europäischen Staatsvölker mit der Demokratie und dem Rechtsnotstand absetzen wollen, kann danach mit den zwei alten Begriffen „Tyrannei“ und „Willkür“ ausgedrückt werden. Aber die Grundvorstellung von der Notwendigkeit der Herrschaft selbst, und zwar in der Form des Staates, wird auch mit den beiden Ideen der Demokratie und des Rechtsstaates mitgedacht. Den Staat wollen die Völker als solchen behalten und ihren Bedürfnissen anpassen. Auch das Recht bezieht die Präambel direkt auf den Staat.

---

Diese groben drei Stufen der Entwicklung des „Rechtsstaats“ geben gewiss die deutsche Entwicklung gut wieder und sind wohl auch im Kontinentaleuropa zu finden. Aber sie dürften nicht auch für den angelsächsischen Rechtskreis zutreffen, und jedenfalls nicht für die USA. Die USA sind dem alten „liberalen Rechtsstaatsdenken“ weiterhin verhaftet, und haben dafür eine gesonderte Zivilgesellschaft ausgebildet, die Aufgaben des Sozialstaates im karitativen Sinne übernimmt. Der Frage nach dem Verhältnis von Staat und Umwelt nehmen die USA sich gegenwärtig auf der politischen, vielleicht auch bald auf der völkerrechtlichen, aber noch nicht auf der (staats-) rechtlichen Ebene im nationalen Sinne an.

<sup>212</sup> Tettinger, Gemeinschaftskommentar, 2006, Präambel, Rn. 21 ff.

<sup>213</sup> Zum Begriff des Modells zunächst der Satz, dass Modelle zwar auch der Formalisierung eines Themas dienen können, aber sie beruhen immer auch auf einer bewussten „Reduktion der Komplexität“: Bortz/Döring, Forschungsmethoden, 2006, 367.

Das Verhältnis von „Staat“ und „Mensch“ regelt die Präambel in ihrer nachfolgenden Einordnung auf ihre Weise. Danach steht nicht der Mensch als Mensch, sondern die „Person“, wie es heißt, „im Mittelpunkt“ des staatlichen Handelns. Sie verfügt als solche über einem festen „Status“. Aber die Strukturen, die diesen Verfassungsmenschen auszeichnen und auch einbinden, sind ebenfalls beschrieben. Sie ergeben sich aus dem „Raum“<sup>214</sup>, also dem realen Unionsgebiet einerseits und aus dem normativen Raum „der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts“ andererseits.<sup>215</sup> Auch die Freiheit des Menschen vor dem Staat, und erst recht diejenige durch den Staat, sollen danach offenbar durch die Synthese von Freiheit und Sicherheit durch das Recht stattfinden. Als drei Subsysteme gedeutet sind „Freiheit, Sicherheit und Recht“, jeweils von den anderen beiden Forderungen abhängig. Schon deshalb erweisen sich alle drei Verfassungsideale als relativer und weit pflichtenlastiger, als sie einzeln gelesen erscheinen.<sup>216</sup>

---

<sup>214</sup> Aus der Sicht der politischen Philosophie: Mensch, Violence, 2008, 285 ff., 302, „the space of freedom that their alterity affords us“, gemeint ist das Bild vom „Anderen“. Mensch fügt jedenfalls für eine innere Friedenspolitik folgerichtig an: „The moral authority of such rules is that of the space of judicial order that embodies our alterity and freedom“ (Hervorhebungen nicht im Original). Aber damit verweist Mensch, zumindest der Sache nach, zum einen auf den an dem Richter ausgerichteten Rechtsstaat. Ferner zeichnet sich zum anderen die Höchstidee eines Alter-Ego ab, welches offenbar das „Ich“ bestimmt und die Freiheit, und somit die Idee der „Gleichheit“ im Sinne von freiwilligem und zwangsweisem Ausgleich, konstituiert.

<sup>215</sup> Zum Schutz der Grundrechte im „Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts“, siehe aus der Sicht eines sozialliberalen Rechtspolitikers: Hirsch, Bemerkungen, 2006, 307 ff., 307 („Grundrechte im Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Recht“ als der „feste Kern unserer staatlichen Existenz und die eigentlichen Grundlagen einer Europäischen Gemeinschaft, die diesen Namen verdient“.).

<sup>216</sup> Zur europäischen Furcht vor einem übermächtigen „europäischen Leviathan“, siehe: Calliess, Binnenmarkt, 2007, 755 ff., 765 ff. (Zum „europäischen Rechtsstaatsprinzip als Steuerungsmodus für die Balance von Freiheit und Sicherheit“) und 770 (als Abwehrprinzip gegen einen „europäischen Leviathan“).

- 354 Der Mensch, der als Person<sup>217</sup> im Mittelpunkt stehen soll, ist dabei schon näher umrissen. Er kann sich als ein „personales“ Wesen begreifen, das für sich „Freiheit, Sicherheit und Recht“ beanspruchen und das einen Staat und auch eine europäische Vertrags–Gemeinschaft zu organisieren vermag.
- 355 Damit ist die „Rechtsethik“ umrissen, die neben einer ethischen Leitidee immer auch einer konkreten Ausformung als Recht bedarf, wie etwa in der neuen Grundrechtscharta, um überhaupt sinnvoll wirksam sein zu können.
- 356 Jede Rechtsethik aber beruht aus der empirischen Sicht, die die dialektische Rechtsanthropologie auch mit einnimmt, auf der Erfahrung von Un–Recht.

---

<sup>217</sup> Zur groben Unterscheidung von „Mensch“ und „Person“ als Schutzobjekte im Strafrecht, siehe: Amelung/Lorenz, Mensch, 2007, 527 ff., 527: „Der Begriff des ‚Menschen‘ betont seine biologische Eigenart als einer Spezies, die sich von anderen historischen Wesen, den Tieren, unterscheidet“. Damit allerdings muss ein Element wie Geist, Moral, Willensfreiheit und Verantwortung oder Vernunft eingefügt werden. Zur Person heißt es: „Der Begriff der ‚Person‘ betont dagegen die soziale Seite des Menschen als ein Wesen, das von anderen Wesen seiner Art einen besonderen Respekt verlangen darf“ (mit ausführlichen Nachweisen). Gemeint ist die Rolle, die nicht an einzelnen Menschen gebunden ist. Aber die Elemente des Akteurs und der Verantwortung als Haftung für eigenes risikoreiches Tun verbindet dann beide Sichtweisen. Es tritt auch noch die „Personalität des Menschen“ im Sinne der anerkannten Menschenrechte hinzu.

## 7. Kapitel

### Zur Abrundung: Begriffliches zur Zivilreligion

#### I. Synthetisches: Verschmelzung von Geist, Recht und Ethik

1. Die Idee der Zivilreligion ist auf diese Weise inhaltlich im Groben 357 umrissen. Der weiteren Illustration soll ein bunter Strauß von Begrifflichem dienen. Mit „synthetischen“ Aspekten ist zu beginnen.

Der weit aufgefächerte – naturnahe – Animismus kennt die rituellen 358 Opfer für die Tötung von Jagdtieren, um auf diese Weise deren Geist zu versöhnen. Hoch vereinfacht und nach seiner Grundidee verfügen danach alle Wesen, Menschen und Tiere, aber auch kleine und große Lebensräume wie Berge und Gewässer, heute Biotope genannt, über eine „Geistseele“. Diese erhebt Anspruch auf Achtung. Vernetzt miteinander bilden sie alle eine Art von „Weltgeist“. Die Buchreligionen erstrecken diese Geistseele auf alle ihre Gläubigen, und zwar gleichgültig ob sie Herren oder Sklaven sind, ob Männer oder Frauen. Das Christentum, das in Rom auch schon die Sklaven miterfassen wollte, trennt dabei weit stärker als der politische Islam zwischen dem weltlichen Rechtssystem und der religiösen Geistseele des Menschen, etwa nach dem Modell der mittelalterlichen Zwei–Schwerter–Lehre.

2. Dennoch ist damit der Doppelschritt zur inneren Menschenwürde 359 und den angeborenen Menschenrechten vorbereitet. Es bedarf nur noch der Verschmelzung der Idee von der Geistseele im Sinne des Christentums mit dem Rechtsdenken. Dieses Rechtsdenken stellte bereits das römisch–republikanische Bürgerrechtssystem zu Verfügung. Jenes löste sich überdies in derselben Kaiserzeit Roms auf, in der das Urchristentum als eine Art von geistig–romantischer Gleichheitsidee sich als Gegen– und Subkultur des Friedens entwickelte.

Hinzu tritt etwas Drittes. Um im selben Bild zu bleiben, deren Ener- 360 gie, die einer solchen Verschmelzung bedarf, spendete eine zumindest dreifache Kraft. Es sind die wirkungsmächtigen Triebkräfte der stadtgriechisch–hellenistischen Vernunftethik, diejenige der ebenso aufklärenden Naturwissenschaften und die Entwicklung der Großtechniken, die bereits mit der Bronzezeit begann.

- 361 Vereinfacht verschmelzen also Geist und Recht zur Ethik der angeborenen, natürlichen Menschenrechte. Die Brücke zu den Religionen schlägt dabei immer noch der Rückgriff auf den Gedanken der „Natur“<sup>218</sup> als der Spenderin und Garantin von höchstem Recht.

## **II. Logisches: Religionen, Letztbegründungen und systemisches Denken**

- 362 1. Mit einem Schlaglicht auf die Form ist noch einmal zum Wesen von Religionen zurückzukehren.
- 363 Sie beinhalten – aus weltlich–humaner Sicht – höchste Ideen. Rational betrachtet stellen sie allumfassende, aber weiche Letztbegriffe dar.<sup>219</sup> Diese zeichnen sich dadurch aus, dass sie ihrerseits nicht sinnvoll weiter abgeleitet werden können. Grundlegend und zugleich plakativ zur Problem von Letztbegründungen ist auf *Alberts* sogenanntes Münchhausen–Trilemma zu verweisen. Es stellt dreierlei zur Sinnlosigkeiten zur Wahl: (1) Sich entweder mit Zirkelschlüssen an den eigenen Haaren aus dem Sumpf ziehen zu müssen, falls man nicht (2) ein höchstes Dogma als fundamentalistisch als Axiom zu setzen oder aber (3) im infiniten Regress ewig weiter nach Begründungen der Begründungen der Begründungen etc. zu suchen. Den Weg des Fundamentalismus schlagen notgedrungen die Theorien der dogmatischen Fachwissenschaften ein. So setzt die Rechtswissenschaft im Kern das Recht absolut, die Soziologie die Idee der Gesellschaft, der Psychologie die Psyche, die Biologie das Lebewesen, die Theologie die Idee des Gottes etc. Interdisziplinäre Forschung findet folglich eher in Sammelbänden und im Hinblick auf konkrete Themen statt. Bestimmte Gegenstände werden darin aus den unterschiedlichen fachlichen Blickwinkeln beleuchtet. Ein pragmatischer Konsens ergibt sich dann erst aus der persönlichen Gesamtschau des jeweiligen, einigermaßen vorgebildeten Lesers. Ganzheitliche philosophische Betrachtungen tendieren dagegen dazu, sich kräftigerer Bilder zu bedienen und in der Weise der Bi-

---

<sup>218</sup> Dazu, dass die „Natur“ als Ganzes nicht allein Gegenstand der Naturwissenschaften ist, sondern von Anfang an ein Begriff der Philosophie darstellt, siehe: Gil/Wilke, *Natur*, 1994, 11 ff., 11.

<sup>219</sup> Albert, *Traktat*, 1980, 13 ff.; vgl. auch: Albert, *Wissenschaft*, 1982, 9 ff., 58 ff. Zur (zirkelschlüssigen) Selbstbezüglichkeit der Struktur einer Letztbegründung: Apel, *Letztbegründung*, 1976, 55 ff.; Becker, *Wahrheit*, 1988, 299; Kuhlmann, *Letztbegründung*, 1985, unter anderem 82.

bel narrativ mit konkreten Geschichten zu arbeiten. Postmoderne Ansätze, für den das Wort vom Synkretismus steht, greifen fachwissenschaftliche Standartlehren auf und versuchen, sie möglichst harmonisch zu einem vagen Ganzen zusammenzufügen.

Andererseits werden an Letztbegründungen aber gesamte Großkulturen 364 verankert. Ihre politische Macht erhalten sie durch den „Glauben“ an deren Bedeutung. Der Glaube an „selbstevidente“ Ideen und Dogmen ist der übliche Ausweg aus diesem formallogischen Trilemma. Aus soziobiologischer Sicht liegt ihnen die prometheische Eigenschaft des Menschen zugrunde, sich insofern gottgleich (systemische) Sonderwelten zu erschaffen. Er vermag durch Kommunikation sogar höchst verschiedene Unterarten menschlicher Gemeinschaften zu bilden und für sie auch noch wenigstens halbgeschlossene eigene Sprachsysteme und kulturelle Handlungsrituale zu entwickeln.

2. Die weltlich–humane Sicht beruht auf der Säkularisierung. Dazu 365 gehört unter anderem auch die selbstkritische spätmoderne Wissenschaftstheorie, die den Gedanken der Letztbegründung entwickelt hat. Die bereits postmoderne Systemtheorie mit ihrem Grundgedanken des Rückzuges auf die paradoxe Idee der „Selbstorganisation“ gehört dazu.

Angeblich verzichtet aber die Systemtheorie, die auf die Selbstorgani- 366 sation setzt, weitgehend auf *Subjekte*<sup>220</sup> und scheint deshalb auch die Trennung von Subjekt und Objekt zu überwinden, was ihr *innerhalb* der jeweiligen Systeme und der kleinsten Subsysteme auch gelingt. Denn dort regiert der ständige Austausch. Die Lehre könnte demzufolge, so scheint es zunächst, dann doch nicht die Idee des politisch Freien und die Personalität der Rechtsperson miterfassen und auch nicht deren beider Intersubjektivität erklären helfen.

3. Zu prüfen ist aber, ob sich die Systemtheorie wirklich gänzlich vom 367 *Subjektbegriff* löst, oder ob sie nicht vielleicht nur einen anderen wählt.

---

<sup>220</sup> Ladeur, Rechtstheorie, 1992, 16, 45: „Das Subjekt wird zum differentiellen Kräfteverhältnis“. „Damit verliert es seine Stellung als einheitsstiftende Synthesis“.

- 368 (1) Die Philosophie, die hinter der Systemtheorie steht, bedient sich jedenfalls der Naturvorstellung der sich selbst organisierenden Zellen, Organismen und der gesamten vergänglichen Lebenswelten.<sup>221</sup>

Sie setzt deshalb am Ende auf das sich selbst erhaltende *Gesamtsystem* des Werdens und Vergehens. Der unvergängliche *Kosmos* tritt an die Stelle eines tätigen Schöpfergottes.<sup>222</sup> Er allerdings benötigt zu seiner Existenz die Schöpfung, die durch ihre Hauptbestandteile zu beschreiben ist. An dieser Gesamtschöpfung hat wiederum jedes kleinste Subsystem seinen mittelbaren Anteil. Ohne es wäre der hoch vernetzte Kosmos nicht einmal mehr derselbe.

- 369 (2) Die Systemtheorie kennt zwar keine Werte, weil und soweit sie sich, innerhalb des dualistischen Ansatzes gelesen, als Teil des objektiven *Seins* begreift. Aber *parallel* zur Wertewelt kennt die natürliche Welt, auf die die Theorie sich als Modell beruft, das Prinzip der zeitweiligen Existenz. Das „Werden und Vergehen“ kommt ohne diesen Zwischenschritt nicht aus. *Sein* meint also wenigstens *Existenz* der *Systeme* und ihrer bunten Untersysteme auf Zeit.

- 370 (3) Die Systemtheorie wird für die Notwendigkeit, die Bewegungen und den Austausch zu erfassen, die Subsysteme personalisieren müssen. Denn Aktionen sind mit Akteuren verbunden. Sie bilden dann Subjekte und Subjekte sind ihrerseits wenigstens in diesem weiten Sinne zu verstehen. *Di Fabio* spricht in diesem Sinne zum Beispiel vom Rechtssystem als Adressat<sup>223</sup>. Danach tritt das gesamte Recht als eine Art von Person auf.

- 371 (4) Aus der Sicht der naturnahen Anthropologie stellt sich das dynamische Systemdenken als eine soziobiologische Triblehre des Lebens dar. Es fragt zwar scheinbar weder nach dem Getriebenen noch nach dem Treiber, muss aber beide als *Akteure* mitdenken.

---

<sup>221</sup> Aus strafrechtlich–anthropologischer Sicht: Kargl, *Handlung*, 1991, 8, sowie 17 ff., u. Hinw. auf die Kritik an den gegenstandsbezogenen statischen Modellen, die das Leben von einem einzigen Molekül getragen sähen, durch Eigen, *Stufen*, 1987, 55. Aus der Sicht der Soziobiologie: Riedl, *Wiederaufbau*, 1988, 19; Riedl, *Folgen*, 1981, 67 ff.; Wuketis, *Biologie*, 1981, 95; Probst, *Selbstorganisation*, 1987, 21; sowie: Fechner, *Selbstorganisation*, 1990, 68.

<sup>222</sup> Dazu: Böckenförde, *Staat*, 1976, 60; Kargl, *Handlung*, 1991, 21.

<sup>223</sup> Zum „Rechtssystem als Adressat universaler Gerechtigkeitsansprüche“, siehe: *Di Fabio, Recht*, 1998, 152 ff. Er versubjektiviert also das Rechtssystem.

(5) Umgekehrt besitzt die Vorstellung vom Subjekt eine eigenständige Aussagekraft und Geschichte und passt ihrerseits auch für den Grundbegriff des *nach außen* aktiven Systems als Teil eines höheren Systems. 372

(6) Das System funktioniert nach außen weitgehend analog zum Subjekt im Sinne einer sozialen Person. Das System ist der Adressat von Informationen. Es lernt im Sinne der Rückkoppelung durch sie und sendet dann verarbeitete Antworten an die Nachbarsysteme. Es tritt also als Schüler und als Lehrer auf. Es beharrt so lange wie möglich auf seine erprobten Strukturen. Innerhalb seines Umfeldes, wenn gleich mit Bezug auf seine Umwelt, entwickelt sich das einzelne System durchaus als ein lebendiges *Individuum*. 373

(7) Die Systemtheorie gibt sich schließlich als eine Chaos–Rand–Theorie derart offen, dass dieser chaotische Teil durchaus das eine Grundelement der Willensfreiheit, nämlich die selbstbeherrschte Willkürlichkeit, mit umfassen kann. Zudem erklärt sich diese Lehre selbst als unvollständig und sogar als begrenzt rational. Dadurch gleicht sie durchaus dem philosophischen Subjektdenken, das die Idee der Subjektivität als solche auch nur erahnen und rational nur mittelbar aus den Folgen ableiten kann. 374

Deshalb kommt auch die Systemtheorie nicht ohne die Idee der halbgesonderten *individuellen Systeme* aus. Sie bilden alle Untersysteme von irgendwelchen Zwischensystemen und treten als begrenzte *Subjekte* im Sinne von *Mitgliedern* und Teilhabern einer höheren lockeren Hauptgemeinschaft auf. 375

4. Subjekt– und Systemdenken besitzen am Ende auch den gemeinsamen metaphysischen Grundansatz. So ist das säkulare westliche Subjekt aus der monotheistischen Gottesidee abgeleitet. Es tritt offen als deren Kind auf. Der christliche Mensch begreift sich vor allem als die Verselbstständigung des aktiven, natürlichen *Gottessohnes*. Die Systemtheorie entspringt dem weit älteren „großen und heiligen Geist“ der beseelten Welt. Jedes Wesen, lies: System, hat Anteil an diesem *Geist*. Die Systemtheorie stellt also eine säkulare Neufassung des religiösen *Animismus* dar. 376

Aus der Sicht der Analogie zur christlichen Trinitätslehre von Vater, Sohn und heiligem Geist ist nur festzustellen, dass die Systemtheorie den Gedanken des allgegenwärtigen *heiligen Geistes* und seines stän- 377



digen Austausches betont. Sie drängt damit die Idee des *aktiven* irdischen Sohnes zurück, den der Protestantismus besonders herausstellt, und verzichtet auch auf das Bild des *überwachenden* heiligen Vaters, das der Katholizismus mit seinem Priester- und Hirtenbild besonders bemüht und mit seinem Kirchenmodell in das fürsorgerische Staat- und Familienmodell fortreichen konnte.

- 378 5. Aus der Sicht des Dreiklangs von „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ stützt sich die Systemtheorie auf einen Querschnitt in der Form. Denn sie betrachtet die formale Seite der Freiheit nach innen als Individualität und die Freiheit nach außen als osmotisch, vereinfacht als halbautonom und halbabhängig. Diese Denkweise bedient sich der Gleichheit in der Form der Wechselseitigkeit. Der rückkoppelnde Austausch im Nahfeld bildet ihren Kern. Sie kann als ihre Gerechtigkeitslehre die wichtige Austauschgerechtigkeit oder *iustitia commutativa* besitzen<sup>224</sup>. Ebenso greift das Systemdenken die formale Seite der Brüderlichkeit als Rücksicht auf den Nächsten auf.
- 379 Das Familienmodell beschreibt das Systemdenken am besten. Alle Mitglieder bilden einzelne, aber miteinander hoch vernetzte, lebendige „Subsysteme“ des Hauptsystems der „Familie“. In der sozialrealen vorstaatlichen Welt der Sesshaften und der Nomaden gehören zur Familie im vagen Sinne einer Sippe dabei stets auch genetische Fremde, wie die Angeheirateten, die Freunde und Gäste sowie die Hörigen und die Sklaven hinzu. Dieser Clan besteht zudem aus verschiedenen „führenden Individuen“, den Eliten. Vereinfacht sind es die Unterführer einerseits und die Berater andererseits. Unter einander verwenden auch entferntere Verwandte oder Freunde das Modell der „Brüder“ einer Familie. Diese gleichberechtigten Personen treten als Halb-Freie auf und setzen auf das Prinzip der Wechselseitigkeit, das auch die gegenseitige Achtung mit umfasst.<sup>225</sup>

---

<sup>224</sup> Zur Dreiteilung von „legaler, wechselseitiger (communitativer) und zu teilender (distributiver) Gerechtigkeit bei Thomas von Aquin und Aristoteles, siehe: Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (Dirlmeier), 1999, 5. Buch, 5. – 7. Kap. (1.130 b / 1131a); Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, 1953, Buch II. 2., qu 57–79, 57; Fechner, *Rechtsphilosophie*, 1962, 11, Fn. 1.

<sup>225</sup> Aus der gemeinsamen Sicht der Früh- und der römischen Rechtsgeschichte bietet etwa Wesel, *Geschichte*, 2006, 19 ff., die folgende Aufteilung in (1) für die Lebensweise: Jägern und Sammlern, 19 ff., (2) für die Religion: Ideen zur „Ewigkeit“, 23 f., (3) für das Recht: das erste Eigentum und Vorstellung von der Reziprozität, 29 ff. (4) Aus soziologischer Sicht sind sie zugleich negativ

In Wirklichkeit repräsentieren viele dieser Personen eigene Untergruppen und wirken in ihnen mit. Sie stehen entweder eigenen Familien vor oder sind Mitglieder innungsähnlicher Bruderschaften, der Heiler, der Hebammen, der Handwerker etc. Alle Menschen, auch die Sklaven, greifen zudem als politische Mit-Akteure auf private Netzwerke zurück. Die führenden Mitglieder eines Clans (von vielleicht bis zu 200 Personen) sind dennoch relativ fest miteinander verbunden und zwar bis hin auf den „familiären Tod“ der Sippe. 380

Diese politische Ausrichtung des Systemdenkens beruht vermutlich selbst auch auf dem alten Gedanken der (führenden Mitglieder) einer Familie. Aus evolutionsbiologischer Sicht entspricht es dem in der Sache lockeren und „offenen“, aber formal dennoch eher absoluten „Kollektivismus“, und zwar grob im Sinne des genetischen Familienmodells der Kin-Selektion<sup>226</sup>. 381

Sobald aber, wie in der Demokratie, vor allem einzelne Menschen als körperliche Träger von Rollen auftreten, übernehmen sie auch höchstpersönlich die Aufgaben eines relevanten Subsystems. „Menschen“ können dann auch nicht mehr vor allem als ein Beziehungsgeflecht gedacht werden, obwohl auch die psychologischen Ideen der Selbst- oder der Identitätssuche diesen Weg einschlagen. Denn Menschen zeigen und erleben sich zumindest auch als verkörperlichte und führende Einheiten. Ihr Verständnis als kaltes System bildet deshalb eine Fiktion, die aber weitgehend derjenigen der Rechtsperson oder des Lehnsmannes als Rechts- und Rollenträger entspricht. Für Gruppen von Menschen trifft das systemische Modell dann wieder unmittelbar zu. Jene bilden eine halbkonkrete Allgemeinheit, die sich in einer bekannten Umwelt, einem „soziobiologischen Biotop“, aufhält. 382

6. Die westliche Idee der Säkularisation ist vor diesem – postmodernen – Hintergrund kurz zu umschreiben. *Luhmann* erläutert einsichtig und im Sinne der Systemtheorie: 383

---

bestimmbar: Sie bilden noch keine zentralistische, sondern vielfach nur häuptlingslose (akephale) und insgesamt nur „segmentäre Gesellschaften“, 47 ff.

<sup>226</sup> Zum „Selfish Gen“, siehe: Hamilton, evolution, 1964, 1 ff.; und aus sozialpsychologischer Sicht: Archer, Sozialpsychologie, 25 ff.; Trivers, Evolution, 1971, 35 ff.

„Säkularisierung ist eine der Konsequenzen des Umbaus der Gesellschaft in Richtung auf ein primär funktional differenziertes System, in dem jeder Funktionsbereich höhere Eigenständigkeit und Autonomie gewinnt, aber auch abhängiger davon wird, dass und wie die anderen Funktionen erfüllt werden.“<sup>227</sup>

- 384 7. Dabei bildet dann der politische Mensch das kleinste schon (halb-) „autonome System“. Er steht als Akteur auf einem politischen Forum, und er gilt auch als ein solcher. Er tritt in der Demokratie gemeinsam mit den vielen anderen autonomen Menschen als demokratischer Mit-Herrscher auf. Innerhalb der heutigen alltäglichen Welt ist der Mensch weit mehr von Seinesgleichen abhängig als von der alten ländlich-göttlichen Natur. Denn mit Seinesgleichen lebt er höchst arbeitsteilig in einer „humanen künstlich-technischen Sonderwelt“ zusammen. „Herr“ zu sein, heißt überdies auch schon, zumindest sich und die anderen Mitherrscher innerlich als autonom zu begreifen. Autonom ist zuvor nur der Gott der Buchreligionen gewesen, der als Schöpfer die Natur und ihre Gesetze geschaffen und vielleicht auch noch das Schicksal des einzelnen Menschen gestaltet hat. Nunmehr, so scheint es, liegt das Schicksal des Einzelnen weit eher in der eigenen Hand, und vor allem in den Händen der Mitmenschen.<sup>228</sup>
- 385 8. Dieses Miteinander ist also zunächst einmal vom Menschen selbst und mit seinen Mitteln zu ordnen. *Religion* als die Rückbindung an einen Gott, an eine Sonderwelt von Göttern und Geistern oder an die Idee der Seelenwanderung der Ahnen und an eine gesamte vergeistigte Natur *ist danach weiterhin möglich*. Aber sie erweist sich als „Privatsache“ des auch insofern autonomen Einzelnen. So bildet die Ge-

---

<sup>227</sup> Luhmann, Funktion, 1977, 255. Ebenso: Müller, A., Religion, 1990, 285 ff., 285. Die größere Autonomie und die zunehmende Komplexität verschaffen also der Säkularisierung und auch der Gesellschaft ihre erhöhte Funktionalität. Monotheistisches und fundamentalistisches Denken fehlt es eben an Autonomie und an „Säkularisierung“.

<sup>228</sup> Zur Verfassung als kulturelle „Selbstschöpfung“ aus staatsphilosophischer Sicht, siehe: Hofmann, Entstehung, 2004, 171 ff., 167 ff. („nicht erwartbar gewachsen und nicht revolutionär, nicht in einem bewussten Akt politischer Gestaltung subjektiv willentlich hervorgebracht“). In Anlehnung an Luhmann, Recht, 1993, 470 ff. („Verfassung als evolutionäre Errungenschaft“) und, u. Hinw. auf: Hegel, Grundlinien (Hoffmeister), 1995, „nicht bloß von Subjekten geschaffen“, § 274 Zusatz, und „obgleich in der Zeit vergangen, nicht als ein Gemachtes“ anzusehen, § 273 a.E. Siehe auch: Montenbruck, Zivilisation, 2010, Rn. 16.

rechtigkeit aus der Sicht der westlichen Demokratien, die sich immer auch als Staat mit einem Rechtssystem verstehen, einen überstaatlichen selbstständigen „Höchstwert“. Zwei altbekannte Mittel und Wege könnten helfen, diese weiche Metaidee der guten systemischen Gerechtigkeit auf eine harte irdische Welt zu projizieren, die sich vor allem durch den biologisch-ökonomischen Wettbewerb auszeichnet. Die herkömmlichen Reaktionen auf den personal-egoistischen Streit und die tödlich-gewaltsamen Konflikte bilden die eher ausgleichende „Versöhnung“ und die vor allem gerechte „Strafe“. Auch damit ist die Reichweite dieser Sonderwelt bestimmt.

Die Zivilreligion betrifft nur, aber immerhin das *Diessets der humanen Binnenwelt und die geistige Reichweite ihrer eigenen Naturwissenschaften*. Diese Sonderwelt hat es immer schon geben, aber deren Umfang und Bedeutung ist inzwischen derart exponentiell gestiegen, dass sie das Leben der Menschen in den großen Industriestaaten beherrscht und nunmehr mittels der neuen Kommunikationsformen auch auf dem Lande die Globalisierung der Verweltlichung vorantreibt. 386

### **III. Staatspolitisches: Zivilreligion als Begriff der staatspolitischen Philosophie (Rousseau, Lübke, Böckenförde)**

1. Das Wort von der (bürgerlichen) „Zivilreligion“ verwendet, wenn auch in einem besonderen politischen Sinne, auch *Rousseau*. Mit seinem wirkungsmächtigen Werk „Vom Gesellschaftsvertrag oder den Prinzipien des Staatsrechts“ (1762) begründet und fördert *Rousseau* die scharfe Trennung von Staat und Kirche, die das politische Frankreich bis heute bestimmt. 387

Mit seinem Ansatz setzt er die Friedensidee von einer machtpolitischen Vorstellung von „Religion“ ab, die er als Quelle von Krieg und Machtmissbrauch begreift. Aus heutiger, sowohl ethnologischer als auch ethischer Sicht, sind Religionen dagegen eher als ambivalent zu verstehen. Sie dienen als Identität und auch Motivation. Als solche können sie sowohl den Verteidigungskrieg rechtfertigen, als auch zu Frieden und Versöhnung auffordern. Auch schwere Verletzungen von Menschenrechten erlauben, etwa von Seiten der Vereinten Nationen, militärischen Maßnahmen. 388

Die Zivilreligion werde dagegen, so die Gedankenführung *Rousseaus* weiter, den politischen Erfordernissen einer „freien“ Gesellschaft gerecht. Dazu aber gehört bei ihm auch noch die Anerkennung der Exis- 389

tenz Gottes und die Vorstellung eines Lebens nach dem Tod. Diese beiden Formen der Rückbindung sind aus der gewählten verfassungsnahen, aber rein säkularen Sicht abzutrennen. Ihre Existenz sollte dem privaten Glauben im Sinne der Religionsfreiheiten vorbehalten sein. Dennoch bleibt die Frage, wie die Menschen mit dem Tod umgehen, wesentlich. Sie erfährt dann noch eine Steigerung ihrer Bedeutung, wenn die tröstliche Idee des Weiterlebens nach dem Tod in den privaten Bereich verdrängt wird.

390 Aber zuzustimmen ist *Rousseau* wieder, wenn er meint, dass

– die Vergeltung von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zur Zivilreligion gehöre, ferner

– die Unantastbarkeit (Heiligkeit) des Gesellschaftsvertrages (lies: die Grundkerne der westlichen Verfassungen) ihr Bestandteil sei,

– die Unantastbarkeit der Gesetze (lies: als Idee von Gesetz und Recht) hinzu zähle und schließlich

– der Toleranz ein großes Gewicht zukäme.

391 Die unmittelbare Aufgabe dieser Art der Zivilreligion besteht darin, in Anlehnung an *Rousseau*, zur Stabilität der Gemeinschaft (lies: als Friedensgemeinschaft) der „freien, gleichen und solidarischen Menschen“ allgemein, und nicht nur der nationalen Bürger, beizutragen.<sup>229</sup>

392 2. In diesem Sinne besitzt das Wort von der Zivilreligion einen ausgefeilten politologischen Hintergrund. In Anlehnung an *Lübbe, Kleger* und *Müller*<sup>230</sup> lässt er sich in zweierlei Weise auffächern.

393 Zunächst können die Facetten der Zivilreligion auf einer kulturellen Ebene unterschieden werden in:

---

<sup>229</sup> Rousseau, Gesellschaftsvertrag, (Brockard), 1996, 8. Kapitel: „Die bürgerliche Religion“ (religion civile).

<sup>230</sup> Lübbe, Staat, 1986, 195 ff.; Kleger/Müller, Mehrheitskonsens, 1986, 221 ff., insbes. 240, noch ausführlicher zu den verschiedenen Ansätzen zur Religion des Bürgers, siehe: das Schaubild, 284 f.

- bürgerliche Religion als privatistisches Christentum,
- Religion des Bürgers als Philosophie des Bürgers,
- politische Religion aus Sicht der politischen Soziologie,
- Zivilreligion im amerikanischen Sinne als Aufladung der Politik und der Zivilgesellschaft durch religiöse Elemente,
- Staatsreligion im deutschen Sinne des Bekenntnisses zur Verfassung und deren Grundelementen als Zivilreligion,
- Kulturreligion als über- und postkonfessionelle Säkularisierung im Verfassungsstaat im weiten Sinne, als Staat, Recht und Kultur.

*Kleger* und *Müller* bieten zur Verdeutlichung zudem ein Panorama an, 394 dem die Aufteilung in vier Disziplinen zugrunde liegt:

- aus der Sicht der soziologischen Systemtheorie: Religion als „generalisierte Werte in einer funktional differenzierten Gesellschaft“,
- aus der Sicht der Staatsphilosophie: Religion als kulturelle Erhaltungsbedingung des liberalen Staates,
- aus der Sicht der Verfassungstheorie: Religion als „strukturelles Verhältnis von Staat, Gesellschaft und Kirche“,
- aus der Sicht der christlichen Theologie: eine „christliche Philosophie der entzweiten Existenz“ – „Religion als politisch-theologisches Verhältnis von Staat, Gesellschaft und Kirche“.

Anzufügen ist die psychologische Seite der Zivilreligion: Religion als 395 Struktur der emotional-geistigen Ausprägung und Verankerung der „Identität des einzelnen Menschen und seiner Gemeinschaften“.

Die *Aristotelische* Grundidee<sup>231</sup> der politischen Philosophie des com- 396 mon sense bietet für diese Auffächerungen zum einen den vagen Gesamtrahmen. Zum anderen aber sollte diese Art der Philosophie, und

---

<sup>231</sup> Siehe etwa: Aristoteles, *De anima* (Hamlyn), 1968, 430 a, 10 ff., a 17 – 18.

mit ihr die gesamte rationale Wissenschaft, dann allerdings auch den ihr eigenen Skeptizismus mit bedenken. Sie wird dann im Sinne der heutigen selbstkritischen Wissenschaftstheorie einräumen, dass sie ihre eigenen Grundlagen, nämlich die rationale Vernunft, in gleicher Weise als eine Art von geistiger Letztbegründung verwendet.

- 397 Doch die demokratische Politik und das westliche Rechtswesen zeichnen sich dadurch aus, dass sie sich soweit möglich jeweils auf halbkonkrete und typisierbare Tatbestände zu beschränken suchen. Dieser Pragmatismus<sup>232</sup> besteht aus einem Dreiklang von idealem Diskurs auf der Suche nach Konsens<sup>233</sup> auf planbare Zeit, von gottgleichem Deziisionismus<sup>234</sup> und dem Vorbehalt der Abänderung, etwa bei Änderung der Sachlage oder groben Fehlentscheidungen.

---

<sup>232</sup> Zu dieser Trennung und zugleich zur Entwicklung des amerikanischen Pragmatismus, siehe: Dewey, *Entwicklung*, 2003, 16 ff., in Anlehnung an Kants Trennung von „pragmatisch“ und „praktisch“, also der vor allem empirisch-praktischen „Kunst und Technik“, und somit auch der Funktionalität einerseits, und dem Pragmatismus als konkretem Gegenstand der Anwendung von moralischen Gesetzen andererseits (etwa als *common sense*). Dazu – allerdings wiederum zu dogmatisch – aus der angloamerikanischen Sicht: Rorty, *Pragmatismus*, 2005, 76 ff., 76 (Pragmatismus sei eine „Bewegung ... , der es ganz speziell darum geht, Dualismen bloßzustellen und herkömmliche Probleme aufzulösen, die durch diese Dualismen in der Welt gesetzt werden“.). Insofern ist, vorsichtiger noch, zunächst von einem „interaktiven Dualismus“ von Sollen und Sein auszugehen, der aber insgesamt in einen „offenen Pluralismus“ der „forensischen Methoden“ einmünden soll. Zum Pragmatismus aus deutscher Sicht etwa: Weinberger, *Rechtslogik*, 1989, 83 f. mit Bezug auf die „pragmatischen Wahrheitstheorien“. Zu entsprechenden „pragmatischen“ Erklärungsbegriffen, siehe: Buchwald, *Begriff*, 1990, 95 ff.; Stegmüller, *Erklärung*, 1983, 116 f.

<sup>233</sup> Jaspers, *Wahrheit*, 1991, 58 ff., 74: „Aus dieser Situation der Existenz in der Zeit folgt..., dass, wenn Wahrheit an Kommunikation gebunden ist, die Wahrheit selbst nur werdend sein kann, dass sie in ihrer Tiefe nicht dogmatisch sondern kommunikativ ist“. Dazu: Tschentscher, *Konsensbegriff*, 2002, 43 ff., 50.

<sup>234</sup> Zu Entschluss und Deziision, siehe: Kohler, *Entschluss*, 1990, 37 ff., 45 („Eine Deziision, ein Handlungsentschluss ist in der Perspektive dieser Kritik nicht der Akt einer speziellen Kompetenz, sondern schlicht die von einem mit der Frage ‚Was tun?‘ konfrontierte Handlungssubjekt als Antwort auf diese Frage gefundene und insoweit einleuchtende Antwort: ‚Es ist am besten (es ist richtig) – hier und jetzt, für mich, für diese besondere Person –, das und das zu tun‘.“). Jeder Entscheider versteht sich auch als „Herr“ zumindest über seine Handlungen. Insofern gilt auch der Satz: „Auctoritas, non veritas facit legem“. Insofern bestimmt die „Autorität, nicht die Wahrheit“ auch das Handeln

3. Mit *Böckenförde* lässt sich der Begriff der vagen Zivilreligion, so wie er in der staatspolitischen Diskussion bisher verwendet wurde, noch etwas differenzieren:<sup>235</sup> 398

Zum einen kann man in Anlehnung an *Lübbe* die Zivilreligion als das politische System begreifen, in welchem faktisch oder auch institutionell gewisse Bestände religiöser Kulturen verankert sind.<sup>236</sup> Der Hinweis auf das geistige Erbe bedient diesen Gesichtspunkt. 399

Zum anderen kann man aber die Zivilreligion im Sinne von *Rousseau* verstehen und mit ihm wäre dann auch zuzuspitzen, dass wer die Grundbedingungen für den Zusammenhalt des Gemeinwesens („sentiment de socialibilité“) nicht mit trägt, weder ein guter Bürger, noch ein getreuer Untertan sein kann. Er ist folglich nicht gemeinschaftsfähig („insociable“)<sup>237</sup>. 400

*Böckenförde* erinnert insofern auch zu Recht an die gelegentliche Berufung des Bundesverfassungsgerichts auf die „Werteordnung des Grundgesetzes“ und den Umstand, dass von Ausländern wie Deutschen verlangt wird, sich zu dieser zu bekennen. Insofern diene die Zivilreligion dann dem Zweck der „Selbststabilisierung“. Wertelemente und Machtelemente fügt *Böckenförde* insofern zu Recht zusammen. Diese zweite Art der eigenständigen Sinnstiftung durch Zivilreligion ist hier vor allem gemeint und so auch zuvor schon näher beschrieben. 401

Zwar hält *Böckenförde* diese zweite Version der Zivilreligion für „hochproblematisch“, weil sie auf eine Art von staatlichem Totalitarismus hinauslaufe. Diese Sorge ist grundsätzlich zu teilen. Sobald man die Zivilreligion als Ersatzreligion in der Form einer die politi- 402

---

des autonomen Menschen, der sich seine Gesetze selbst gibt. Grundlegend: *Lübbe*, *Dezisionismus*, 1978, 61 ff., unter anderem 73 (mit der Einforderung der praktischen Vernunft, aber auch um überhaupt handlungsfähig sein zu können). Insofern stellt der „vernünftig-liberale Dezisionismus“ eine Form der „Reduktion der Komplexität“ der „theoretisch möglichen Abwägung“ für die Bedürfnisse der alltäglichen Praxis dar.

<sup>235</sup> *Böckenförde*, *Staat*, 2007, 11 ff., 27.

<sup>236</sup> In diese Sinne auch: *Lübbe*, *Religion*, 1986, 308, 321; siehe auch: *Jüngel*, *Religion*, 2005, 52 ff., 55 ff.

<sup>237</sup> *Böckenförde*, *Staat*, 2007, 11 ff., 29, *Rousseau*, *contrat (Bouchardy)*, 1946, Buch IV, Kap. 8, 205 ff.



sche Herrschaft begründenden Ideologie ansieht, droht die Gefahr des staatlichen Fundamentalismus. Aber die staatlich–rechtliche Ausrichtung lässt sich in eine Verständnisebene zurückdrängen. So ist besser noch auf die vorstaatliche Ebene der Präambel des demokratischen Volkes abzustellen. Dennoch besteht eine Art von humanistischem Präambel–Dogmatismus von Werten und Prinzipien.

- 403 Zu diesen Werten gehört auch die Freiheit, einschließlich der Meinungs– und Glaubensfreiheit. Die Freiheit ist nur durch die Gleichheit und die Solidarität eingeschränkt. Auch *Böckenförde* eröffnet sich einen ähnlichen Ausweg, wenn er nachfolgend erklärt, der säkularisierte Staat sei darauf zu verweisen, die „vorhandene und gelebte Kultur zu stützen und, soweit er vermag, zu schützen“. Der Staat müsse auch um seiner selbst Willen Kulturpflege im eigenen Sinne betreiben, freilich „nicht auf Kosten, sondern im Rahmen seiner Freiheitsordnung“.
- 404 Insofern sind letztlich alle Gesichtspunkte zusammenzufügen, der vorstaatliche idealistische Präambel–Fundamentalismus, der selbst auf sein geistiges Erbe<sup>238</sup> verweist, die lockere Kulturidee, die gegenwärtig die Gestaltungsfreiheit der außerstaatlichen Zivilgesellschaft unterstützt, und der in der jeweiligen Verfassung verrechtlichte Freiheitsrahmen.
- 405 Grundsätzlich aber bleibt eine Art von Rahmenfundamentalismus bestehen. Am einfachsten ist er mit Negativa zu beschreiben. Ein subkulturelles, etwa ein sektenreligiöses, Dogma, das blinde Unterwerfung und Arten der persönlichen Versklavung, vielleicht sogar Selbstmordattentate einfordert, würde dann, wenn es den Bereich der Privatheit verlässt und auf politischer Ebene umgesetzt wird, vom Volk und seinem Rechtsstaat bekämpft werden. Bei Gewaltakten, die gegen die verfasste Ordnung gerichtet sind, wäre in Deutschland der Bereich des Hochverrates gem. § 81 StGB erreicht. Ansonsten bildet die Volksverhetzung im Sinne des § 130 StGB die deutsche Grenze für die Meinungsfreiheit. Aber transnational und grundsätzlich gelten alle schwereren Menschenrechtsverletzungen als nicht mit der Idee des Rechts vereinbar.
- 406 Zumindest die Welt der westlichen Politik wird vom „Glauben“ an die Freiheit und auch die „Würde“ des Menschen beherrscht. Da „Frei-

---

<sup>238</sup> In diesem Sinne der Sache nach auch: Böckenförde, Staat, 2007, 11 ff., 33.

heit“ und „Würde“ jedem einzelnen Menschen zukommen, greift das *Kant'sche* Universalisierungsprinzip. Mit der Universalisierbarkeit entsteht unvermeidbar eine Art von Fundamentalismus. Allerdings verlangt er auch nach dem Prinzip der Allseitigkeit. Anzufügen ist, dass von der Würde des Menschen auch die Gedanken der Empathie und damit auch ein Grundelement der Solidarität im Sinne einer allgemeinen Humanität mitgetragen werden.

Insofern handelt es sich bei der Zivilreligion also um eine Art von „weltlicher Ersatzreligion“.

#### **IV. Amerikanistisches: „Civil Religion in America“ (Bellah), „religious restraint“ und „Civic Ethics“**

1. „Civil Religion in America“ lautet ein Aufsatz von *Bellah*, der in 407 den USA für Aufsehen gesorgt hat. Schon der Begriff der „civil religion“ konnte vermutlich in erheblichem Maße religiöse Gefühle berühren, weil die amerikanische Zivilgesellschaft sich sowohl auf der kommunalen als auch auf der bundespolitischen Ebene auf einen Gottesbezug setzt. Außerdem ist es vor allem der national-emotionale Patriotismus, der die Fliehkräfte des freien Bürgertums zusammen hält.<sup>239</sup> Ferner ist ihr politisches System auf die Wahl von starken und charismatischen politische Führungspersonlichkeiten ausgerichtet. Demgegenüber treten neutrale weltliche „Ideen“ zurück, wie etwa in Deutschland die geistige Macht eines starken Rechts- und Gesetzesystems, in Frankreich eine kraftvolle zentrale politische Eliteverwaltung oder in Großbritannien die monarchisch-aufgeklärten Traditionen.

---

<sup>239</sup> Bellah, *Religion*, 1967, 1 ff.; Mathisen, Bellah, 1989, 29 ff. Siehe auch den Artikel: „Civil Religion“, Swatos, *Religion*, 1998. Zudem: Wikipedia, „civil religion“ ([http://en.wikipedia.org/wiki/Civil\\_religion](http://en.wikipedia.org/wiki/Civil_religion)), Stand: 28. März 2011: „Bellah wrote that civil religion in its priestly sense is ‚an institutionalized collection of sacred beliefs about the American nation.‘ Bellah describes the prophetic role of civil religion as challenging ‚national self-worship‘ and calling for ‚the subordination of the nation to ethical principles that transcend it in terms of which it should be judged.‘ Bellah identified the American Revolution, the Civil War, and the Civil Rights Movement as three decisive historical events that impacted the content and imagery of civil religion in the United States.“ Siehe auch den Überblick bei: Kippenberg/Stuckrad, *Einführung*, 2003, 94 ff.

- 408 Einerseits erfasst die Idee der „Civil Religion in America“ viele Elemente, die auch hier zur Begründung der Zivilreligion verwendet werden. Andererseits tritt sie in den USA in Konkurrenz zum praktizierten Glauben, weil sie weniger philosophisch ausgerichtet ist. Vor allem setzt sie nicht in gleichem Maße auf den idealistischen Inhalt der us-amerikanischen Verfassung. Dies gründet sich schon darauf, dass die vorherrschende us-amerikanische Leitkultur weit pragmatischer und damit ganzheitlicher als die deutsche ausgerichtet ist. Die eigenen Emotionen, die eigene Geschichte und die eigenen Personen bilden einen festen Verbund mit der Idee der Nation. Vereinfacht hat sich in den USA die Nation zwar eine Verfassung gegeben. Aber die Verfassung bleibt von der Idee der Nation getrennt. So könnten sich die amerikanischen Bundes- fiktiv auch wieder in Einzelstaaten auflösen. Vereinfacht erweist sich die politische Idee der Demokratie in den USA weit stärker als die europäischen Ideen des vernünftigen Rechts oder des politischen Zentralstaates oder der monarchisch-liberalen Traditionen. Der Gedanke der Zivilreligion kann also in den USA offenbar den Anschein eines „areligiösen Kampfbegriffs“ kaum vermeiden. Seine positive ethische Seite tritt dahinter zurück. So verzichtet etwa auch die große Stanford Enzyklopädie darauf, den Begriff „civil religion“ zu diskutieren.
- 409 Der hier vertretende Ansatz ist dagegen vor allem auf das weltliche Bürgertum der schriftgebildeten Demokraten ausgerichtet. Dieser Ansatz verzichtet in ur-toleranter Weise darauf, die Frage nach einer –zusätzlichen– religiösen Rückbindung zu entscheiden. Vereinfacht „gelten“ die Menschenrechte, ob man sie religiös verankert oder auch nicht. Dennoch bedient man sich zur Verfestigung der Bürgerethik offenbar religiöser Mittel. Ein passenderer englischsprachiger Begriff ist deshalb das Doppelwort von den „Civic Ethics“, auch wenn es die religionsanalogen Methoden nicht mehr herausstellt. „Civic Ethics“ ist auch nicht derart vorbestimmt wie der Begriff „Civic Humanismus“<sup>240</sup> Aber an den „Eigenwert“ der civic ethics wird semireligiös „geglaubt“. Analog dazu heißt die us-amerikanische politische Erziehung, zu deren Grundsätzen man sich bekennt, „Civic Education“.
- 410 2. In der us-amerikanischen Diskussion der „Civil Religion“ wird darauf aufmerksam gemacht, dass *Abraham Lincoln* von „political religion“ im verfassungsrechtliche Sinne gesprochen habe, als er sich gegen

---

<sup>240</sup> Moulakis, *Humanism*, 2008 (als republikanisches kontinentaleuropäisches Gegenmodell zum Liberalismus im Sinne von Locke).

die Lynchjustiz wandte. Er forderte, Verfassung und Gesetze sollten eigentlich die „politische Religion“ eines jeden Amerikaners bilden.<sup>241</sup> Aber eine politische Religion reicht viel weiter und erfasst jedes politische System. Insofern ist dieser Begriff dem Wortsinne nach leider nicht auf die Idee von politischen Bürgerrechten (nicht nur für US–Amerikaner, sondern für jeden Menschen!) beschränkt. Jedoch spricht im weiteren Sinne vieles dafür, dass jedes säkulares politisches System, wie etwa der Kommunismus oder der Faschismus, sich religions-analoger Riten bedient.

*Bellah* spricht außerdem im Sinne von „Civic Ethics“ zurecht davon, 411 dass die „Civil Religion in America“ eine institutionalisierte Sammlung heiliger Glaubenssätze über die Amerikanische Nation darstelle, und ruft damit nach einer Art ziviler Bürgerethik.

Um die gegenwärtige Deutung des Begriffs der „Civil Religion“ in 412 den USA im Groben zu erfassen, ist auf die freie Enzyklopädie Wikipedia zu verweisen. Dort heißt es unter anderem:

*„Religious denominations compete with one another for allegiance in the public square. These facts have made public displays of religious piety by political leaders important to a large sector of the population; lacking an established church, they need public assurance of those leaders’ religious beliefs.“*

Damit wird die „Civil Religion“ erkennbar auch ein Bekenntnis, das 413 die Gruppen–Ethik der politischen Führer mitbestimmt

*„This assertive civil religion of the United States is an occasional cause of political friction between the U.S. and its allies in Europe, where (the literally religious form of) civil religion is less extreme. In the United States, civil religion is often invoked under the name of ‘Judeo–Christian tradition’, a phrase originally intended to be maximally inclusive of the several monotheisms practiced in the United*

---

<sup>241</sup> Wikipedia, „civil religion“ ([http://en.wikipedia.org/wiki/Civil\\_religion](http://en.wikipedia.org/wiki/Civil_religion)), Stand: 28. März 2011: „Arguing against mob violence and lynching, Abraham Lincoln declared in his 1838 Lyceum speech that the Constitution and the laws of the United States ought to become the ‘political religion’ of each American. (Address Before the Young Men’s Lyceum of Springfield, Illinois January 27, 1838)“; Levinson, *Constitution*, 1979, 123 ff.

*States, assuming that these faiths all worship the same God and share the same values.“*

- 414 Damit wird die Konkurrenz mit der praktischen Politik deutlich. Ethik und Religion sind nicht mehr voneinander zu trennen.
- 415 3. Die „Doctrine of Religious Restraint“ (DRR), die anders als der Begriff der „Civil Religion“ auch die „Stanford Encyclopedia of Philosophy“ erörtert, drängt mit ihrer negativen Seite einerseits die Religion auf dem politischen Forum zurück. Andererseits bietet sie eine Art positiven Widerpart zum ethischen Gegenmodell.<sup>242</sup>
- 416 *Eberle* und *Cuneo*<sup>243</sup> fassen die Idee von der religiösen Zurückhaltung im Sinne des „DRR“ zusammen und suchen sie zudem zu vertiefen. Vereinfacht setzen sie dabei auf dreierlei,

---

<sup>242</sup> Zur „Religion in the Public Square“, siehe etwa: Rorty, *Religion*, 2003, 141 ff.; Habermas, *Religion*, 2006, 1 ff.; Wolterstorff, *Role*, 1997, 67 ff.

<sup>243</sup> Eberle/Cuneo, *Religion*, 2009: „The standard view among political theorists, such as Robert Audi, Jürgen Habermas, Charles Larmore, Steven Macedo, Martha Nussbaum, and John Rawls is that religious reasons can play only a limited role in justifying coercive laws, as coercive laws that require a religious rationale lack moral legitimacy.... First, the DRR is a moral constraint, one that applies to people in virtue of the fact that they are citizens of a liberal democracy. As such, it need not be encoded into law, enforced by state coercion or social stigma, promoted in state educational institutions, or in any other way policed by the powers that be. Second, the DRR does not require a thorough-going privatization of religious commitment. Indeed, the DRR permits religious considerations to play a rather prominent role in a citizen's political practice: citizens are permitted to vote for their favored coercive policies on exclusively religious grounds as well as to advocate publicly for those policies on religious grounds. What the DRR does require of citizens is that they reasonably believe that they have some plausible secular rationale for each of the coercive laws that they support, which they are prepared to offer in political discussion.... Although the required secular reasons must be „plausible“ (more on this in a moment), they may make essential reference to what Rawls calls „comprehensive conceptions of the good,“ such as Platonism, Kantianism, or utilitarianism.... Fourth, the DRR itself has no determinate policy implications; it is a constraint not on legislation itself, but on the configuration of reasons to which agents may appeal when supporting coercive legislation.“ Zum Gedanken des „Public Reason“, siehe: Rawls, *Idea*, 1997, 765 ff., sowie: Weithman, *Idea*, 2007, 47 ff.

- die Idee des „respect“ für jede „person“,
- auf eine außerstaatliche freie Moral, die allen Bürger eigen ist
- und auf das Gebot, dass jeder Staatszwang rational den Betroffenen gegenüber zu begründen sein muss, aber sich keinesfalls auf die Religion stützen darf .

4. Die mit der negativen Seite der „DRR“ verbundene Forderung, die Religion zurück zu drängen, stellt aus kultureller Sicht derzeit eher die Auffassung einer mächtigen, weltlich städtischen Subkultur dar. Vermutlich wird sie so lange Mühe haben, sich als klar herrschende Ansicht durchzusetzen, wie der politische Amerikanismus der USA sich vor allem auf die „Freiheit der Freien“ gründet. Die Freien benötigen ähnlich wie im Mittelalter die Rückbindung an eine höhere Gerechtigkeit und an eine höhere Fürsorge. 417

Der liberale Staat sorgt nur für den Schutz der Freien, nach innen und außen. Vereinfacht hat der Freie keine Moral, sondern nur Interessen. Es regiert der Utilitarismus. Hat der Freie das Interesse an einer Moral, die von Innen kommt oder hat er das Interesse daran, dass die Nachbarn in seiner Gemeinde auch seine Nächsten sind, so muss er sich die Moral von außen besorgen. Das gute Verhalten muss in den Freien von außen immer wieder aufs Neue implementiert werden. Insofern gilt einen Art von Völkerrecht zwischen den Freien. Sie agieren in etwa nach den Regeln, aufgrund derer „souveräne Staaten“ miteinander umgehen. 418

Dieses betont liberale Denken hat eine, wie sich zeigt, in sich sinnvolle politische Leitkultur hervorgebracht. Sie stellt aber nur eine von mehreren westlichen Leitbildern dar. Dass das Leitbild der Freien von anderen Neben- und Gegenkulturen ergänzt, beziehungsweise herausgefordert wird, gehört dabei zu jeder Zivilisation. 419

5. In den Demokratien Kontinentaleuropas, vor allem in Deutschland, verfügt der Demokrat dagegen vorherrschend über ein anderes Selbstverständnis. Er versteht sein „Selbst“ etwas anders. Der kontinentale Demokrat bindet seine private Freiheit sofort mit der Moral, und diese dann mit dem Rechtssystem und der politischen Idee der solidarischen Sozialhilfe. Historisch hat der kontinentale Demokrat, anders als die Pilgerväter und alle andere Einwanderer in die USA, sich seine Freiheit vom Staat nicht etwa genommen, indem er in eine neue offene 420

Gesellschaft gegangen ist. Er hat seine Freiheiten vielmehr innerhalb eines bestehenden Staates erst nach und nach über die aufgeklärten Ideen von persönlicher Moral und vernünftigem Recht erhalten. Deshalb nennt der deutsche Demokrat seinen Staat auch Rechtsstaat. Auf dem Wege über die staatliche Sozialversicherung erweitert sich derselbe Staat zum Sozialstaat.

- 421 Die Hauptwesensmerkmale des „guten Verhaltens“ sind also bereits Teil der nationalen Staatsverfassung, Gerechtigkeit unter den Menschen und Solidarität mit allen Menschen, als den Nächsten. Der kontinentale Demokrat sieht sich nicht nur „frei“, sondern auch, und vor allem vor dem Recht „gleich“, und er weiß, dass die demokratische Staatsgesellschaft auch mit ihm „solidarisch“ ist. Der Grund besteht aus seiner Selbstsicht darin, dass allen Menschen, und nicht nur den Bürgern des jeweiligen Staates, die „Menschenwürde“ von Natur aus gegeben, weil angeboren ist. Das, was eine Religion politisch bietet, die Unterwerfung des Freien unter ein „gutes Verhalten“, das sich aus einer göttlichen Vernunft ergibt, trägt der moralische Mensch also bereits in sich.
- 422 Der Mensch ist aus dieser Sicht eben niemals nur frei, sondern immer auch ein soziales Wesen. Beides miteinander gerecht zu verbinden, ist dann die Aufgabe der politischen „Vernunft“. Das Wort von der „Selbstverantwortung“ reicht deshalb auch weiter als das der „Responsibility“ und weiter als die dazu gehörende Pflicht, den „Anderen“ gegenüber Zwangsakte vernünftig begründen zu müssen.
- 423 6. Anders gefasst, geht es bei dem „sozialen Selbst“ um die zivile „Selbstorganisation“ des Menschen. Die ethischen Ideen der Zivilität, vor allem ihre Umsetzungen und die Verstöße dagegen, mag der Mensch dann (kollektiv und auch individuell) „vor seinem Schöpfer“, der Natur, dem Kosmos etc. auch noch einmal nach außen verantworten. Dann gerät die Binnenwelt, die der Mensch in immer größerem Maße selbst zu organisieren hat, zu einem bloßen „humanen Subsystem“. Dieses ist dann Teil eines großen Systems der Schöpfung der Welt, der Natur, des Kosmos etc. Aber soweit der Mensch in seiner großen sozialen Binnenwelten lebt, und das gilt vor allem in den von ihm geschaffenen Städten, hat er Verletzungen seiner Regeln zunächst sich selbst gegenüber zu verantworten und danach hat er seinen Mitmenschen Rechenschaft über sein Handeln zu geben.

Politisch gewendet: Die Demokratie setzt die Selbstbeherrschung voraus und verlangt deshalb auch nach einem „Selbst“. Die Idee der Selbstverantwortung ersetzt – insofern – die Idee der unmittelbaren Fremdverantwortung. Aus dem Fremdzwang wird – wenigstens zunächst einmal – Selbstzwang. 424

Aber die weltlichen westlichen „Binnenethiken“, die von Staat zu Staat etwas anders ausfallen, also besser die „Civic Ethics“, greifen offenbar auf dieselben Techniken zurück, derer sich auch die Religionen bedienen. Aus anthropologischer Sicht dürften sie im Menschen und seiner Grundfähigkeit, Kulturen aufzubauen, angelegt sein. Der Demokrat jedenfalls bekennt sich zu seinen Leitbildern, den nationalen vor dem Hintergrund der gesamtwestlichen. Deren Geist, der auch sein eigener ist, hat sich in Form von Symbolen verselbständigt. Jenen Konsens hat er, im Westen zumindest, in der Regel in fast heiligen Schriften urkundlich verfestigt, und er leitet aus ihnen unter anderem seine subjektiven Rechte ab. 425

## V. Etymologisches: Religion als Rück–Binden

1. Für die sprachliche Herleitung des lateinischen Wortes Religion sind drei Erläuterungen im Umlauf: 426

– Zu Beginn des 4. Jahrhunderts, so heißt es, führte der christliche Apologet *Lactantius* das Wort *religio* auf *religare* = „an–, zurückbinden“ zurück.<sup>244</sup>

– Mit *Cicero* (1. Jh. v. Chr.) geht *religio* dagegen auf *religare* zurück, was wörtlich „wieder auflesen, wieder aufsammeln, wieder aufwickeln“, im übertragenen Sinn „bedenken, Acht geben“ meine.<sup>245</sup>

– Der Religions– und Sprachwissenschaftler *Bergmann* vermutet, dass Religion auf das altlateinische *rem ligere* (= eine „Sache“ (also ein Vorhaben) zu „binden“) zurückzuführen sei, das heiße: mit Skrupel

---

<sup>244</sup> Bergmann, Grundbedeutung, 1998, 48 ff.; Brandt/Laubmann, *Lactanti Divinarum Institutionum*, 1980, 389 ff.

<sup>245</sup> Cicero, *De natura* (Gerlach/Bayer), 1978, 226; dazu: Bergmann, Grundbedeutung, 1998, 45 ff.



oder Skepsis zu betrachten und wegen dieser Bedenken zu zögern und davor zurückzuschrecken.<sup>246</sup>

- 427 2. Die frühchristliche Deutung über „religere“ hat dabei vor allem den Vorzug, zugleich eine frühe „Selbstdeutung des Christentums“ zu bilden. Diese Lesart passt überdies am besten zum Bild von der Rückbindung des Menschen an ein Normensystem. Es stützt die Metapher von der „Verankerung“ an höchsten Werten und Prinzipien. Aus der Sicht des (De-) Konstruktivismus würde man allerdings spöttisch anfügen, es handele sich nur um eine Art des „Treibankers“. In Wirklichkeit gehe es bestenfalls um den Glauben an das biologische Paradoxon, dass die systemische Idee von Selbstorganisation ausdrücke.
- 428 3. Unstreitig ist offenbar das Element des „Bindens“. Verwandt ist das Binden wiederum mit „Fesseln“ und „Gefäß“, das als Metapher auch in dem Wort „Verfassung“ steckt.<sup>247</sup> Zumindest aber zielt die Handlung des „Bindens“ auf den Erfolg und die Idee des „Bundes“. Diese Metapher prägt die Idee des Bundes Gottes mit dem Menschen und sie bestimmt auch den Gedanken des solidarischen Bundes der Mitglieder eines Volkes. Auch kennen wir diese Metapher als politische „Union“ von Ländern und Staaten und auch als internationale Vereinigung aller Staaten, den United Nations.
- 429 Im Gedanken der Bindung steckt, jedenfalls ferner auch, die Idee einer gewissen Auswahl- und Entscheidungsfreiheit des Bindenden.
- 430 Hinzu tritt auf den zweiten Blick eine gewisse Auswahlfreiheit eines Bundes. Auf einige widerspenstige Mitglieder kann er sogar verzichten, sofern damit sein Gesamtgefüge bestehen und seine Ethik unangestastet bleibt. Zumindest kann der Bund die Wahrnehmung ihrer Rechte, zum Beispiel strafweise einschränken oder aussetzen.
- 431 4. „Zivilreligion“ meint danach vom Wort her betrachtet, und damit schließt sich der Kreis, eine religionsähnliche (Rück-) Bindung, und zwar an die säkulare Ethik der „Zivilität“.

---

<sup>246</sup> Bergmann, Grundbedeutung, 1998, 45 ff., 13 ff. Siehe auch: Stolz, Grundzüge, 2001, 31 ff.

<sup>247</sup> Montenbruck, Zivilisation, 2010, Rn. 536.

## VI. Seinskritisches: Sein, seine Negation und systemisches Werden und Vergehen

1. Im Sinne des selbstkritischen Skeptizismus könnte man diese drei 432 Grundelemente, des Akteurs, seiner Seele und des naturähnlichen Welt- und Schöpfungsgeistes, noch einmal hinterfragen und sie damit einzeln und insgesamt auch öffnen. Denn ihnen ist ihr „Sein“, also der ontologische Grundsatz, gemeinsam. Dialektisch gelesen gehört zu dieser Dreieinigkeit dann auch die Möglichkeit der existentialistischen Idee hinzu, alle drei Elemente zu negieren. Danach würde dann alles Seiende über eine Lehre von Vergehen oder gar über die Idee des Nichts zu begreifen sein.

2. Einen scheinbaren Mittelweg bildet dann der Ansatz eines systemi- 433 schen Strukturalismus, der auch die Naturwissenschaften aufgreift. Jener begnügt sich im Kern mit bloßen Beziehungen. Auch setzt er die evolutionsbiologische Dynamik von „Werden und Vergehen“ an den Anfang. Aus physikalischer Sicht gehört dann aber zur Materie auch die Antimaterie. Beide vermögen sich aufzulösen, aber auch eine Auflösung kann dann eigentlich nicht zu einem blanken Nichts führen. Die physikalische Materie selbst unterscheidet sich zudem von der Idee der dunklen Materie. Ferner hat auch das „Vergehen können“ kein logisches Ende. So kann selbst der physikalische Kosmos analog zur Idee des Urknalls vor rund 14 Milliarden Jahren als zeitig und damit auch als möglicherweise vergänglich gedeutet werden. In Schleifen könnte sich die kosmische Weltengeburt entweder wiederholen oder sich doch im Wärmetod<sup>248</sup> der ewigen Emergenz auflösen. Die physikalisch– kosmische Stringtheorie errechnet überdies die mögliche Existenz von mehreren Welten im heimlichen Verbund miteinander.

3. Die höchst vage Grundidee der Zivilreligion geht also von der onti- 434 schen Vorstellung aus, dass die freien Menschen, jedenfalls in ihrer evolutionsbiologischen Gegenwart, „existieren“. Diese zum Guten wie zum Bösen freien Menschen unterwerfen sich jedoch in der Regel freiwillig ihrer eigenen Vernunft. Sie bekennen sich damit indirekt auch zu den Ideen von Demokratie und Recht. Denn ihr Selbstbild

---

<sup>248</sup> Zu einer derartigen Sichtweise der Kulturtheorie: Koslowski, Kultur, 1988, 13.

definieren sie als humane Ethik, etwa über den Dreiklang von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“.

- 435 Die Gleichheit beinhaltet dabei ein Grundelement des gerechten Rechts. Die Solidarität umfasst den Geist der Humanität. Die Idee der Freiheit ist durch die autonome Seite der Ethik aufgewertet. Mit einem Doppelbegriff lässt sich dieses impressionistische Gesamtbild in etwa mit „demokratischem Humanismus“ einfangen.

## **VII. Pragmatisches: Verfassungspatriotismus, Minimaethik, zivilreligiöse Aufhebung des Böckenförde–Dilemmas**

- 436 1. Von der Transzendental– ist noch einmal zur rechtspolitischen Philosophie zurückzukehren. Drei Einzelfragen sind aufzugreifen:

Die deutsche zivil–politische Idee vom „Verfassungspatriotismus“ ist zunächst zu deuten. Er enthält wesentliche Elemente dessen, was mit Zivilreligion gemeint ist.<sup>249</sup> Dieser Doppelbegriff verfügt dabei über eine ähnliche Spannbreite wie derjenige, der die Zivilität mit Religion verknüpft. Zwar wird das Wort vom Verfassungspatriotismus in der Regel nicht dafür verwendet, die (deutsche) Kerngesellschaft selbst mit einer vagen Leitidee zu überhöhen. Der Verfassungspatriotismus dient aber immerhin dazu, ethnischen und sonstigen subkulturellen Gruppen ein weltliches Dach zu bieten und sie mit allen anderen Deutschen zu einer über–sub–kulturellen Normengemeinschaft zusammenzufassen. Mit dem Wort „Patriotismus“ wird außerdem versucht, ihnen eine Art von postnationalem Wir–Gefühl zu eröffnen. Alle Bürger sind Teil eines „Verfassungs–Bundes“. Vor allem Mitglieder solcher Subkulturen, deren eigenen Subkulturen nicht nur religiös ausgerichtet sind, sondern zugleich auch auf die Gruppenehre und auf Familienverbände setzen, dürften sich damit werben lassen. Auf diese Weise sind sie mit dem Leitbild derjenigen Staatsbürger zu einer nationalen Gemeinschaft zusammenzubinden, die unmittelbar auf die Präambel–Werte setzen. Diese Werte und Prinzipien reichen aber ei-

---

<sup>249</sup> Aus der Sicht der Politologie: Sternberger, Verfassungspatriotismus, 1990, 26, 30; aus der Sicht der Philosophie: Habermas, Grundlagen, 2009, 106 ff.; aus der Sicht des Staatsrechts: Böckenförde, Entstehung, 1992, 92 ff., 112; aufgegriffen von der Bundesjustizministerin: Leutheusser–Schnarrenberger, Leitkultur, 2008. Zusammenfassend auch: Kronenberg, Verfassungspatriotismus, 2009.

gentlich über die Nation hinaus und umfassen die gesamte transnationale westliche Ideenwelt.

Auch die US-amerikanische Staatsgesellschaft „kollektivierte“ ihre Mitglieder und vor allem die neuen Einwanderer mit einer solchen Art von Verfassungspatriotismus. Jener verschleißt in den USA vor allem die Idee der „privaten Freiheit“ mit derjenigen der „Nation“ (der Freien). Auf diesem Wege ist eine sinnstiftende kollektive Identität aufzubauen, die neben der ethisch-vernünftigen Seite zugleich auch auf eine emotionale Bindung setzt. Patriotismus ist stets mit einem auf den zweiten Blick durchaus sinnvollen Nationalstolz unterlegt. Jener duldet, wie früher die Clanehre, keine ungesühnten Verletzungen. Verletzter Stolz schafft dann die emotionale Bereitschaft der Bevölkerung, viele Werte und selbst das Leben zu „Unrecht ausgleichenden Verteidigungskriegen“ einzusetzen.<sup>250</sup> Der mögliche Missbrauch dieser Emotionen ist davon zu trennen. In diesem Sinne begründet gerade auch der amerikanische Verfassungspatriotismus die „Opfer“ des Wehrdienstes im nationalen Interesse, aber auch etwa ganz allgemein die Pflicht, Steuern zu zahlen. 437

Analog dazu versucht der deutsche Verfassungspatriotismus vorzugehen. Er sucht, den Stolz auf die Ideen der religiösen Toleranz auszubilden. Er hebt die Friedensmacht von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit hervor und betont die Dreifaltigkeit von individueller Freiheit, intersubjektiver Gleichheit und kollektiver Solidarität. Seine Antwort auf Verletzungen lautet, Durchsetzung von Recht und Gerechtigkeit im Sinne der Verfassung zu gewährleisten und dabei vor allem das Gebot der Wahrung der Menschenwürde, Art. 1 I GG, zu beachten. 438

Die Leitidee der Zivilreligion wendet sich nicht vor allem an die Vertreter starker Subkulturen. Sie spielt ihre Rolle auf der nächsthöheren 439

---

<sup>250</sup> Zur politischen Idee der „Vernunft der Gefühle“ und der Bedeutung des Nationalstolzes: Jener wirkt dann zwar bei Verletzungen als großer Motivator für (notfalls auch fingierte) Verteidigungs- und Gerechtigkeitskriege. Aber im Vorwege wirkt der Patriotismus insofern als friedensstiftendes Mittel, als er der Abschreckung dient. Man werde sich notfalls mit großen Opfern verteidigen. Zu dieser auch evolutionsbiologisch nachvollziehbaren Begründung nationaler Emotionen: Bolle, *Emotionen*, 1995, 155 ff.; Frank, *Passions*, 1988, Chap. III, 43 (*Theory of Moral Sentiments*), 54 („The impulse to seek revenge is likewise counterproductive unless others have some way of anticipating that one has it. The person in whom this sentiment resides has to deter potential predators.“).

Ebene. Sie wendet sich an das Volk insgesamt. Analog zur mittelalterlichen *civitas dei*, dem Gottesstaat des *Augustinus* (354 – 430 n. Chr.), begründet die jeweilige nationale Ausprägung der gesamtwestlichen Zivilreligion die Verfassungsgemeinschaft. Zunächst einmal stellt sie eine *civitas* der inneren Werte und Prinzipien dar. Als ihre Gläubigen gelten, und der Art nach wie schon bei *Augustinus*, alle „verfassungsgläubigen“ Mitglieder „des Präambel–Volkes“. Daneben existiert dann zusätzlich der nationale Verfassungsstaat. Dieser ist, wie die vielen nationalen Präambeln belegen, von den Präambel–Demokraten um– oder auch neu gegründet. Einerseits verfügt ihr Staat, wie schon bei *Augustinus*, über eine ideale (göttliche) Seite des Menschenwürdigen und des Vernünftigen. Andererseits antwortet der irdische Staat, bei *Augustinus* als *civitas terrena* bezeichnet, mit seinem Gewaltmonopol auf die sozialreale Seite, der Empirie. Insofern sucht der Verfassungsstaat dann vor allem, das verfassungswidrige (teuflische) Unrecht wieder – auf humane Weise – zu richten und zugleich weiteren Verfassungsverstößen soweit möglich schon im Vorwege mit demokratischen Befehlen vorzubeugen.<sup>251</sup>

- 440 2. Diese Gemeinschaft bedarf einer „Minimaethik“ der Vernunft und eines Bekenntnisses dazu.

---

<sup>251</sup> Dazu: Augustinus, *De civitate dei* (Horn), 1997, Ratzinger, Volk, 1954. Der in der Spätantike und danach im Mittelalter verwendete Begriff *civitas* meint in etwa „Bürgerschaft, Staat, Stadt, Gemeinschaft“. Diese Art des Staates verwirklicht sich vor allem in den Gläubigen selbst. Dieser Gottesstaat der Gläubigen steht zum „irdischen Staat“ im Gegensatz. Jener enthält aber in dialektischer Weise auch immerhin zwei Ebenen, eine göttliche und eine teuflische. Die göttliche Seite ergibt sich aus einer göttlichen, also einer Art von höchster von Gott verfasster Ordnung. Die teuflische Seite beschreibt den machiavellistischen Kern des Bösen oder aber wertneutraler, die sozialreale Machtseite des Leviathans. Siehe dazu: Augustinus, *De civitate dei* (Horn), 1997, XV, 1: „...die wir auch gemäß dem Glaubenssinn als zwei Staaten bezeichnen“, „... ist vorherbestimmt, auf ewig mit Gott zu herrschen“. *Ibid.*: „...mit dem Teufel dem ewigen Verdammungsurteil anheim zu fallen“. Zur Bedeutung siehe auch die Schrift des gegenwärtigen Papstes Benedikt XVI: Ratzinger, *Herkunft*, 1961, 55 ff.

Der Gedanke einer Minimaethik beschäftigt vor allem die westliche 441  
 Naturrechtsphilosophie und die Verfassungstheorie.<sup>252</sup> Worin besteht  
 aber diese Minimaethik? Deren Grundelemente ergeben sich vereinfacht  
 eben aus den Präambeln und deren Ausführungen in den nationalen  
 Verfassungen und den transnationalen Konventionen. Dieser politische  
 Humanismus ist vor allem von den beiden Mantras „Demokratie und  
 Rechtsstaat“ und „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ beherrscht.  
 Diese erscheinen als höchster Selbstzweck.

Zu bedenken sind auch die geistigen Grenzen der einzelnen Ideen, der 442  
 Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität. Denn weder der Liberalismus  
 („Freiheit von was und wozu?“) noch die Gleichheit („Gleich nach  
 welchem Maßstab?“) noch die Solidarität („Opfer zu welchem Zweck  
 und zu geben an wen?“) kann sich aus sich selbst heraus erklären.  
 Die Freiheit („von etwas“) ist von der Gegenidee und der Macht der  
 Solidarität (lies: der Bindung) abhängig. Wiederum heißt, etwas zu  
 binden (zu irgendeinem Gemeinwohl) zugleich auch, dass irgendwelche  
 Einzelnen gebunden werden, die mit ihrer Persönlichkeit die Art des  
 Bundes mitbestimmen. Die Gleichheit, etwa als gerechter Ausgleich  
 von Interessen, erfordert die Antwort auf die Frage nach den Interessen  
 der jeweiligen Parteien (Personen, Subjekten, Akteuren etc.), die sie  
 selbst nicht geben kann.

Freiheit allein führt zu Ende gedacht zur Auflösung aller Strukturen. 443  
 Ihre Folge ist das Chaos oder der Kampf aller gegen alle. Die globale  
 Solidarität führt dagegen am Ende zu einer völlig erstarrten, versteinerten  
 Ordnung. Die Brücke zwischen Chaos und Ordnung, lies, das Bemühen  
 um den Ausgleich zwischen dem – ewigen – Chaos und der

---

<sup>252</sup> Aus der Sicht der Rechtsphilosophie: Hart, *Concept*, 1961, 181 ff. („Minimum an Naturrecht“); soziologisch ebenso: Wesche, *Gegenseitigkeit*, 2001, 44; aus Sicht des deutschen Verfassungsrechts: Dreier, R., *Rechtsbegriff*, 1986, 33 ff. („immer ein Minimum an ethischer Rechtfertigung oder Rechtfertigungsfähigkeit“); Alexy, *Verteidigung*, 1993, 85 ff., 98; siehe aus der strafrechtlichen Sicht der Normen auch: Baurmann, *Thesen*, 1998, 409 ff., 437: „Eine Übertretung materiell illegitimer, aber legaler Normen ist nur dann gerechtfertigt, wenn der Verfassung ihre Legitimität entzogen wird“.

Das Strafrecht schützt auch nach Ansicht des deutschen Bundesverfassungsgerichts die „elementaren Werte des Gemeinschaftslebens“, BVerfGE 45, 187 ff., 253 ff.; dazu auch: Lecheler, *Unrecht*, 1994, 8, der die Verbindung von der Radbruchschen Formel vom „unrichtigen Recht“ zu Art. 5 der französischen Menschenrechtserklärung von 1789 aufzeigt: „Das Gesetz darf nur Handlungen verbieten, die der Gesellschaft schädlich sind“.

– ewigen – Ordnung bietet das Modell halbautonomer Systeme, denen dann aber wieder beides zueigen ist, also das „Werden und Vergehen“. Das Systemdenken spiegelt zwar gut die Wirklichkeit wider, aber es beruht dennoch auf beidem, auf dem Chaos und auch auf der Idee der Ordnung.

Diese Gedanken sind alle bekannt, aber sie sind, jedenfalls auf rationaler Ebene, bisher nicht wirklich überwunden.

- 444 Alle drei Ideen, Freiheit, Gleichheit und Solidarität, stützen sich deshalb gegenseitig. Sie bilden untereinander ein Netzwerk, das mehr bietet als die schlichte Summe von Elementen. Schon deshalb ist es sachgerechter, alle drei Grundideen, etwa als das Humane und im Sinne eines „demokratischen Verfassungs– Humanismus zu heiligen. Selbstverständlich stehen diese drei Ideen auch untereinander in einem Wettbewerb. Das „Gute“, der common sense oder auch die praktische Vernunft, besteht in der „Kunst“ nach den Umständen und im Konkreten aus allen drei Leitideen das Beste herauszuziehen.
- 445 Dabei wird allerdings eine Sichtweise den Vorrang einnehmen müssen. So herrscht im Westen ein System, dessen Dreiklang in dieser Reihung verläuft: Zuerst besteht die Freiheit des Freien. Daraus folgend ergibt sich die Gleichheit unter Freien und danach die Solidarität (Bindung und Verbindung) innerhalb einer Gemeinschaft von Freien und Gleichen. Opfernde Abgaben (Tribute) der Freien erlauben dann nach dem fiktiven Begriff des Gesellschaftsvertrages eine Gemeinschaft aufzubauen, die den Schutz der Freiheit und Gleichheit bewirkt. An die Stelle des Begriffs des Freien kann man auch denjenigen des würdigen Menschen setzen. Aus dem westlichen Menschenbild ergibt sich dann die Trinität der Menschenrechte: die „liberalen“ Menschenrechte als die Freiheitsrechte, das Gleichheitsprinzip vor allem als prozessuale Fairnessrechte und zudem auch die sozialen (lies: solidarischen) Menschenrechte.
- 446 Ein umfassender Oberbegriff wie das „Gute“, die „Vernunft“ oder der „common sense“ kann dabei nur ein Sammelbegriff sein. Er beschreibt eine Art „heiligen Geist“, und zwar zuvor personifiziert als ein unerforschlicher „Gott“.
- 447 3. Das bedrückende *Böckenförde*–Dilemma ist ebenfalls kurz zu betrachten. Es lautet mit den Worten des Urhebers:

*„Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt, mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren versuchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.“<sup>253</sup>*

Die „Lösung“ dieses Dilemmas kann nur auf einer noch höheren Ebene, etwa derjenigen der Präambeln, stattfinden. Das Volk muss jenseits des Staates eigene „Ersatzreligion der verinnerlichten Werte und Prinzipien“ schaffen, denen es sich dann unterwerfen muss. 448

Über jene verfügen die Völker, wie es die Präambeln ihrer Verfassungen etc. belegen. Nur bereitet es ihnen verständlicher Weise Mühe, nun doch auch wieder von einer Religion zu sprechen, und sei es auch nur von einer Zivilreligion. 449

Aus einem etwas anderen individualistischen Ansatz heraus lässt sich 450 vielleicht mit dem Wort vom „Herrn“ arbeiten. So gilt der Freie einerseits deshalb als frei, weil er sein „eigener Herr“ ist. Andererseits kann er nur sein eigener Herr sein, wenn er sich selbst nicht ausschließlich von blinden Trieben beherrschen lässt. Erforderlich ist also das eigentlich paradoxe Verlangen nach der „Selbstbeherrschung“. Dieses Modell setzt die Fähigkeiten zur Selbst-Erkenntnis, zur Selbst-Kritik, zur Selbst-Gesetzgebung und zur Selbst-Erziehung voraus. Es führt auf diese Weise zum bekannten dialektischen freudschen Menschenbild der Persönlichkeits-Spaltung. Jenes bildet im Übrigen auch nur eine verinnerlichte Form der Subjekt-Objektspaltung. Einem triebhaften (teuflischen) „Es“ steht ein mahnendes Gewissen in der Form eines moralischen (gottähnlichen) „Über-Ichs“ gegenüber. Die biologischen Sonderethiken, als Mann/Frau, Vater/Mutter etc. agieren zu müssen, variieren dabei noch einmal die Moral, für die das „Über-Ich“ aus rechtsphilosophischer Sicht steht. Weitere sozialetische Anforderungen an das „Über-Ich“ kommen hinzu. Der Mensch muss als Lehrer,

---

<sup>253</sup> Böckenförde, Staat, 1976, 60.



Politiker, Richter, Verwalter etc. tätig sein. Ein ganzheitliches „Ich“ sorgt dabei ständig, und soweit ihm überhaupt möglich, für eine Einheit stiftende Harmonisierung. Dieses „Über-Ich“, und also mittelbar auch das „Ich“ des Akteurs, bedarf dann eines „Ankers“. Jeder Freie sucht deshalb nach seinen privaten Leitideen, bei denen ihm externe Gruppenwerte, nationale Staatsethiken und auch universelle Menschenrechtsmodelle helfen. Im Idealfall orientiert sich der „Herr als der Freie“ dann am ganz einfachen Dreiklang von „Freiheit der Herren, Gleichheit zwischen den Herren und Solidarität unter den Herren“.

- 451 Als Präambel–Demokrat gibt er zudem wesentliche Teile seiner Herrschaft an das Kollektiv des Verfassungsstaates ab. Jener beherrscht den Demokraten dann auch in dessen Auftrag. Insofern muss der Verfassungsstaat den „Rechtszwang“ und die „Autorität“ nicht von sich aus belegen. In der Demokratie handelt der Staat aus einer abgeleiteten Macht heraus. Vereinfacht muss er nur die Verfassung achten. Aber damit wird das Dilemma nur, und zwar mit Hilfe der Fiktion des Gesellschaftsvertrages der Freien, auf die „Freien“ verschoben. Sie müssen sich dann, wie angesprochen, auf dieselbe Weise „selbstbeherrschen“. Sie müssen sich selbst „zwingen“, sich an die eigenen Regeln zu halten. Auch werden sie dabei ihre eigene Art von Autorität einsetzen. Jedenfalls bleibt die Frage nach dem Totalitarismus. Jener besteht in der Tat vereinfacht in der Weise fort, dass der westliche Staat, und auch jeder Demokrat, sich einem „Menschenrechts–Totalitarismus“ unterwirft. Menschenrechts–Verletzungen muss der Staat dann, wenngleich in humanistischer Weise, mit aller Macht und seinem Ansehen wieder „richten“. Der Unterschied zu anderen Formen totalitärer oder auch fundamentalistischer Staaten besteht nur darin, dass der westliche Staat (versucht), den „Menschen“ als würdigen Selbstherren zu deuten und damit zugleich jeden einzelnen Menschen zu heiligen. Sich selbst versteht der westliche Staat nur als „ersten Diener“ der Gemeinschaft der Demokraten.
- 452 Der Präambel–Humanismus lässt sich also, sobald man sich ausdrücklich zu ihm bekennt, als eine „Ersatzreligion der Vernünftigen“ deuten. Die Verwendung des Wortes Religion stellt dabei – auch – eine rationale Selbstkritik dar.

## 8. Kapitel

### Zur weiteren Abrundung: Neurophilosophisches zur Zivilität

#### I. Biologische Entsprechungen: Informationen, Selbst und Geist- idee

1. Ein weiterer wichtiger Teil des Naturalismus<sup>254</sup> entspringt den An- 453  
geboten und Deutungen der Hirnforschung. Das Doppelwort von der  
Neurophilosophie fasst die beiden Teile zusammen.

Aus der Sicht des soziobiologischen Naturalismus ist jedes Verhalten 454  
darauf angelegt, Ressourcen, Partner etc., aber auch Lebensgefahren  
zu erkennen. Damit sind wesentliche „Beweggründe“, auch des Men-  
schen, umrissen. Vonnöten sind dann aber auch entsprechende Infor-  
mationen und eine diesen Verhaltensmustern angepasste Verarbei-  
tung. Zu beginnen ist deshalb mit dem einfachen Aspekt der Informa-  
tionen.<sup>255</sup> Informationen sind bekanntlich derart lebens- und überle-  
benswichtig, dass sie den Kern unserer genetischen Identität und deren  
persönlicher und sozialer Fortschreibung ausmachen. Informationen

---

<sup>254</sup> Zum Überblick über die Evolutionsbiologie sowie die auf ihr beruhende So-  
ziobiologie, siehe: Meier, Herausforderung, 1989, mit Beiträgen etlicher re-  
nommierter Wissenschaftler wie: Prigogine, Wurzeln, 1988, 19 ff.; Dawkins,  
Einheiten, 1988, 53 ff.; Bischof, Ordnung, 1988, 79 ff., zu Identität und Fluktua-  
tion vgl. insbes. 108 ff.; Alexander, Interessen, 1989, 129 ff.; Kummer, Grup-  
penführung, 1988, 173 ff.; Vogel, C., Moral, 1989, 193 ff.; Mayr, Revolution,  
1989, 221 ff.; Masters, Natur, 1988, 251 ff. Siehe aus der geisteswissenschaftli-  
chen Ausprägung der Anthropologie und mit im Grundansatz jedenfalls ähnli-  
chen Deutungen: Ehrlich, Protonorms, ARSP 76 (1990), 83 ff.; und Lampe,  
Menschenbild, ARSP Beiheft 22 (1985), 9 ff. Zudem: Montenbruck, Zivilisati-  
on, 2010, Rn. 679.

<sup>255</sup> Wieser, Gehirn, 2007, 46 ff. („Wie kommt die Welt in den Kopf?“), 48 „Wir  
haben also keine Wahl, als aus dem philosophischen Diskurs über das Ver-  
hältnis von ‚Realität und Wirklichkeit‘ auszusteigen und uns stattdessen auf  
nachprüfbar Strukturen und Mechanismen zu konzentrieren“. Er bietet an:  
(1) „Technische Mittel der digitalisierten Zeichenfolge von einem Sender zu  
einem Empfänger zu übertragen“, (2) „ursprüngliche Informationen mithilfe  
von Prozessoren und Software-Programmen zu rekonstruieren“, (3) „das Re-  
sultat der Rekonstruktion dem Empfänger in der Form sichtbarer oder hörba-  
rer Bilder zu präsentieren“. Kurz: die Empirie versucht ihre Oberhoheit empi-  
risch zu vermitteln.

prägen dabei über das einfache Wissen zugleich auch unsere Vernunft.<sup>256</sup>

- 455 2. Aus biologischer Sicht „sind“ vermutlich sogar alle Lebewesen vor allem „Informationssysteme“. Denn während ihres Lebens erneuern sie ihre körperlichen Zellen und deren Zellstrukturen ständig anhand von festen Bauplänen. „Zielgerichtet“ verwenden sie ihr Wissen zum alltäglichen Leben, zum Fortleben, zur Fortpflanzung, und zum Überleben. Verankert ist dieses Wissen schon nicht nur in den Genen. Es handelt sich immer auch um ein individuelles Wissen, weil alle Lebewesen mit ihrer jeweiligen Umwelt in ständigem Austausch und zugleich in ständigem Wettbewerb stehen. Schon mit ihrem Stoffwechsel verinnerlichen sie ihre jeweilige Umwelt.
- 456 Hoch spekulativ ist mit der Deutung aller Lebewesen und damit auch des Menschen als „Informationswesen“ die erste Brücke zur Philosophie zu schlagen. Als Informationssysteme gedacht erweisen sich Lebewesen in der Tat vor allem als „Geist“. *Platon* und vor allem *Aristoteles* liegen aus der Sicht der Biologie mit ihrer entsprechenden „Seelenlehre“ also nicht ganz so falsch.
- 457 Mit neuronalen Zentren, also vor allem dem Gehirn, schaffen die höher entwickelten Lebewesen sich dann gesamte „Innenwelten“. Diese ermöglichen es ihnen, eine Art von „Selbst“ zu organisieren.<sup>257</sup> Zugleich stellen sie in spiegelnder Weise Nachbildungen ihrer jeweiligen „Außenwelt“ dar, indem sie über ihre Wahrnehmungen ihre Art der Außenwelt als „Modell“ gleichsam nachbauen. Dabei findet im Gehirn auch eine Art räumlicher Verortung statt, und zwar über viele im Gehirn verstreute Zentren.<sup>258</sup> Insofern erweist sich das „Selbst“, das sich ständig neu organisiert, vor allem als eine komplexe und eher ganzheitliche Einheit.

---

<sup>256</sup> Siehe dazu: Singer, *brain*, 2009, 321 ff.

<sup>257</sup> Dazu auch: Singer, *brain*, 2009, 321 ff.; Roth, *Mensch*, 1993, 55 ff., 65 (Diese Kombination sei einmalig). Zudem: Roth, *Gehirn*, 1992, 277 ff. (Die geistigen Fähigkeiten des Menschen seien in sehr vielen räumlich weit über das Gehirn verstreuten Zentren angesiedelt. Es gäbe kein „oberstes“ Denk-, Bewusstseins-, Wahrnehmungs- oder Ich-Zentrum.).

<sup>258</sup> Roth, *Mensch*, 1993, 55 ff., 65 (Diese Kombination sei einmalig.). Zudem: Roth, *Gehirn*, 1992, 277 ff. (Die geistigen Fähigkeiten des Menschen seien in sehr vielen räumlich weit über das Gehirn verstreuten Zentren angesiedelt. Es gäbe kein „oberstes“ Denk-, Bewusstseins-, Wahrnehmungs- oder Ich-Zentrum.).

Zu einem „Selbst“ entwickelt, spiegelt dann die systemische „Funktionalität“ des Gehirns die Geistidee, und umgekehrt.

3. Drei andere Arten des Gehirns bestehen in den drei Stufen der Vergrößerung: 458

(1) Sehen können wir die „biophysikalische“ Form des Gehirns. Verorten können wir dann auch bestimmte Funktionseinheiten.

(2) Die „Biochemie der Moleküle“ verweist den Betrachter bereits auf die Ebene der Moleküle, die etwa mit Botenstoffen und Reizsystemen für den „Austausch“ sorgen. Auf dieser Tiefenebene dürfte vor allem die „Gefühlsseele“ ihre technischen Aufgaben wahrnehmen.

(3) Bereits im „subatomaren Bereich der Elektrizität“ funkt das Feuerwerk der Gehirnströme. Eben auf dieser Ebene der „Kommunikation“ bildet sich dann das „Selbst“ ständig neu. In der Welt der Elektrizität herrscht gleichermaßen und bislang unvereinbar ein „Dualismus“. Wellen- und Quantentheorien erklären beide die Welt der „Energie“. Die strukturelle Analogie zum Dualismus von Sein (Quanten?) und Sollen (Wellen?) drängt sich auf. Wesentlich ist dabei aber zugleich die unbegreifbar hohe Zahl von Milliarden von Interaktionen. Aus dieser Vielfalt erwächst in emergenter Weise der „systemische Geist“.

Wer einfach ordnen will, wählt zumindest zunächst einmal die Ebene, auf der der Mensch etwas zu „sehen“ und nicht nur im übertragenen Sinne etwas zu begreifen vermag. Diese mittlere Ebene der körperlichen Physik bildet die – natürliche – Ordnungsebene, auf die menschlichen Sinne und damit auch das menschliche Gehirn ausgerichtet sind. 459

## II. Schichten der Gehirns und Arten der Seelen

1. So kann man das Gehirn des Menschen mit dem Gehirn subhumaner Lebewesen, vor allem demjenigen der Wirbeltiere, vergleichen. 460  
Danach erweist sich das Gehirn als aus Schichten zusammengesetzt, die offenbar evolutionsgeschichtlich nacheinander entstanden sind. Im vorderen Teil des Gehirns liegen wahrscheinlich die Hauptzentren des „Denkens“. Zunächst ist auf das Großhirn zu blicken. Die Existenz zweier einerseits recht selbständigen Gehirnhälften, die aber ander-

seits doch mit einander verbunden sind, legt eine weitere „neurophilosophische“ Spekulation zur Methode der Dialektik nahe. So bietet Wikipedia zum „Gehirn“ die Auskunft:

*„Die sensorischen und motorischen Felder für die rechte Körperseite befinden sich in der linken Gehirnhälfte und umgekehrt. Es gibt aber auch Zentren, die nur in einer Gehirnhälfte vorkommen, wie zum Beispiel das Sprachzentrum.“*

461 Im Groben ergänzen sich also beide Gehirnhälften auf dialogische Weise, und zwar in etwa nach dem taoistischen „Yin–Yang“-Modell. Auch sind damit die abendländischen Methoden des „Dialoges“ und der nur brückenhaften „Synthese“ in dieser Grundstruktur des Großhirns mit angelegt. Ebenso könnte hier auch die „Subjekt–Objekt“-Spaltung verankert sein, und zwar in

– das „aktive und körperliche Sein“ einerseits und

– das die Sinnwahrnehmungen „ausdeutende Sollen“ andererseits.

– Die „Synthese“ bildet dann die ganzheitliche Nutzung des Gehirns.

462 Ferner nötigt dann offenbar das Sprachzentrum den sprechenden Menschen zu einer kommunikativen Abstraktion. Aber nach diesem Modell führt die Sprache nur zu einer „einseitigen“ Begriffswelt. Der motorischen Gehirnseite bedienen sich dann die Menschen zusätzlich, und zwar stets dann, wenn sie kollektive, aber abgestimmte „nonverbale“ Kommunikation in Form von „Körperübungen“ ausführen. Zu diesen gehören auch die einer Theateraufführung ähnlichen nonverbalen „Riten“.

463 Wer die Tätigkeit des Gehirns zugleich als hochkomplexe „Kommunikation“ zwischen Hundertmilliarden von Nervenzellen begreift, wird einschränken. Er wird vermuten dürfen, dass alle gedanklich-schematischen Trennungen zwar dem Grundverständnis von etwas, hier also des Gehirns dienen, die Neigung zu solchen Abstraktionen und Schemata vermutlich aber vor allem einseitig von der Sprache und ihren Begriffen mit geprägt ist.

464 Schon deshalb besitzen diese wie alle Begriffe nur einen recht groben Modellcharakter. Aber für die soziale Binnenwelt, die von der Sprache und dem Dialog bestimmt ist, erweisen sich solche Modelle des

dialektischen (Sprach-) Denkens dann doch wieder als angemessen und sinnvoll. Die aktive und reaktive motorische Seite begnügt sich dagegen mit Standardsituationen. Ihnen entsprechen dann die Experimente der Naturwissenschaften.

2. Fachwissenschaftlich in beide Richtungen, der Neurologie und der Philosophie, bestens abgesichert, nehmen *Pauen* und *Roth*<sup>259</sup> den interdisziplinären Blickwinkel der „Neurophilosophie“ ein. Sie suchen auf diese Weise das Phänomen der Willensfreiheit in naturalistischer Weise zu erläutern. Aus ihrem Ansatz sind einige Aspekte herauszugreifen. So erklären sie zu Recht, gehe man nicht von der Existenz eines immateriellen Geistes aus, „müssen unsere Wünsche und Überzeugungen durch neuronale Prozesse in unserem Gehirn realisiert werden“. „*Selbstbestimmung basiert also auf bestimmten neuronalen Aktivitäten*“. *Aristoteles* würde vermutlich das Wort „Aktivitäten“ und zudem der Umstand freuen, dass danach eine Art von Selbst-Formung das Innere eines Wesens, hier des Menschen, ausmacht.

3. Auch nach *Pauen* und *Roth* erfolgt die „rationale“ Reflexion in der jüngsten Gehirnschicht, zumal die kommunikative. Zwar erweist sich das reflektierende Denken im gesamten Gehirn als hoch vernetzt. Aber ihm ist dann eben doch auch ein eigener „regionaler Aktionsraum“ zuzuweisen.

---

<sup>259</sup> Pauen/Roth, *Freiheit*, 2008, 168. Die Autoren gehen also statt von einem Drei-Schichten-Modell von einem Vier-Ebenen-Modell aus, indem sie aber ebenfalls den Gehirnaufbau und die Persönlichkeitsstruktur des Menschen aufeinander beziehen (99 ff.): (1) Lebens- und Überlebensbedürfnis, inklusive einer entsprechenden Affektstruktur, (2) die mittlere limbische Ebene, die die emotionale Konditionierung vollzieht, (3) die bewusste limbische Ebene, die für Erziehung und Sozialisierung im Nahbereich von Familie, Freunden und Schule zuständig sei, (4) die rational kommunikative Ebene. Alles ist aber miteinander hochkomplex vernetzt. Pauen und Roth fügen demgemäß auch an (169), das alles ergebe ein „multizentrisches Netzwerk, das der Entscheidungen und Handlungsteuerungen“, und zwar „entlang der drei Achsen“ (1) „bewusst-unbewusst“, (2) „rational-emotional“ und (3) „individuell-sozial“. Erkennbar handelt es sich dabei auch nur um eine dreidimensionale Art der Grundstruktur. Die Zeitachse mit der dynamischen Veränderung der den Verkehrswegen ähnlichen Verknüpfungen und dem Werden und Sterben ist ausgeblendet.

- 467 Ebenso existiert in diesem Gehirnmodell die „bewusste limbische Ebene“, die für „Erziehung und Sozialisierung im Nahbereich von Familie, Freunden und Schule“<sup>260</sup> zuständig ist. Über die Idee vom Nahbereich lässt sich dem Kern der Nächstenliebe eine eigene Ebene zuweisen. Auch die Idee der Gerechtigkeit, also vor allem in der Form der Fairness gegenüber dem Nächsten, ist offenbar in dieser Schicht des Gehirns vor allem verankert.<sup>261</sup> Zudem liegt die Vermutung nahe, dass schon die primitive Schwarmintelligenz diese Grundgedanken widerspiegelt, weil sie vor allem in der Achtung der hinreichenden Fortbewegungs–„Freiheit“ der unmittelbar Nächsten und in der „solidarischen“ Anpassung an deren Bewegungen besteht.
- 468 Ferner ist der Aspekt des „Vermittelns“ in mancherlei Art im Gehirn zu entdecken. So spiegelt sich etwa die Funktion der Person eines „Vermittlers“ aus der Sicht der Hirnforschung in der Art der Neurophilosophie“ im Aufbau des Gehirns wider. Jenes „repräsentiert“ (auf dem Wege über die Spiegelneuronen) zugleich die Erfordernisse der Außenwelt.<sup>262</sup> Aber über die Verarbeitung der Sinneseindrücke „vermittelt“ es auch zwischen der jeweiligen Um- und der Innenwelt.
- 469 Grundsätzlich erweist sich also das Gehirn schon einmal als eine Art von vermittelnder Institution, und es erweist sich in seiner Grundstruktur als sehr alt. Es ist also genetisch betrachtet sehr erprobt. Die uralten genetischen Baupläne werden insofern auch nur fortentwickelt.<sup>263</sup> Der Mensch hat sich deshalb auch sinnvoller Weise offenbar

---

<sup>260</sup> Erneut: Pauen/Roth, Freiheit, 2008, 99 ff. (die dritte bewusste limbische Ebene, die für Erziehung und Sozialisierung im Nahbereich von Familie, Freunden und Schule zuständig sei).

<sup>261</sup> Dazu aus der Sicht der Soziobiologie: Rohr, Grundlagen, 2001, 102; zum Zusammenhang von limbischem System und Gerechtigkeitssinn, siehe: Wuketits, Biology, 1994, 245; Friedmann, Rechtssystem, 1981, 1 ff., 122 ff.

<sup>262</sup> Zur Idee der inneren Repräsentation, siehe aus der Sicht der Hirnforschung: Pasemann, Repräsentation, 1996, 42 ff., 82 f. „Repräsentation“ geschehe „... in der Form dynamischer Muster der Hirnaktivität. Sie ist Ausdruck einer Kohärenz zwischen internen neurodynamischen Prozessen und der Dynamik der äußeren Umwelt...“. Mit dem fast metaphysischen Zusatz: „Als semantische Konfiguration ist eine innere Repräsentation nirgends gespeichert, sie wird erst durch und in der globalen Dynamik eines kognitiven Prozesses entfaltet“. Dazu auch: Walter, Neurophilosophie, 1999, 151, 222.

<sup>263</sup> Roth, Mensch, 1993, 55 ff., unter anderem 67 (Überraschenderweise zeige sich sogar, dass das *Gehirn der Wirbeltiere* sich im Laufe von Hunderten von Millionen Jahren der Evolution nur wenig geändert habe. Vom Gehirn der *Menschenaffen*, von denen sich der Mensch seit ca. 5 Millionen Jahren ge-

kein neuartiges, aber immerhin ein noch einmal deutlich komplexeres Gehirn geschaffen.

4. Wiederum in Schichten zerlegt, verfügt der Mensch unterhalb des Großhirns über ein „Mittelhirn“, das die Vermittlung noch einmal in anderer Weise betreibt. Hoch vereinfacht bildet das „Zwischenhirn“ unter anderem den Ort der vegetativen „Gefühlsseele“. Mit den Worten aus Wikipedia<sup>264</sup> umrissen:

*„Der Thalamus ist der Mittler sensibler und motorischer Signale zum und vom Großhirn. Bei ihm laufen alle Informationen der Sinnesorgane zusammen und werden weiter vermittelt. Er besteht hauptsächlich aus grauer Substanz. Der Hypothalamus steuert zahlreiche körperliche und psychische Lebensvorgänge und wird selbst teils neural über das vegetative Nervensystem, teils hormonell über den Blutweg gesteuert.“*

Nimmt man das „mittlere limbische System“ hinzu, in dem auch die empathischen Nähebeziehungen verankert sind, bietet das Gehirn dort eine Doppelschicht für eine ganz breit angelegte Gefühlswelt.

Unterhalb des Zwischenhirns existiert eine weitere, evolutionsgeschichtlich ältere Gehirnschicht. Auch sie lässt sich noch einmal aufteilen. Zum einen birgt sie den schlichten Hirnstamm und zum anderen den Sitz des „Kleinhirns“, das dem Hirnstamm aufgelagert und bereits allen „Wirbeltieren“ eigen ist. Auch die heutigen Reptilien verfügen über diese Gehirnstruktur. Dieses Ur-Hirn, wie man es zusammenfassen könnte, bedient dann Anforderungen an die „Natur“. Es ist für das einfache Leben und Überleben zuständig.

Man kann also im recht Groben zwischen einem biologischen „Naturtrieb“-Gehirn, einem emotionalen (Gefühls-) „Seelengehirn“ und einem rational-kommunikativen „Vernunftgehirn“ unterscheiden. *Platon* und seine antiken Vorgänger würden sich also bestätigt sehen können. Zugegeben, hinter dieser Dreiteilung steckt vermutlich auch

---

trennt entwickelt habe, sei es mit Ausnahme seiner relativen Größe nahezu ununterscheidbar. Auch heutige Affen besäßen ein komplexes Laut- und Kommunikationsrepertoire und zumindest Vorstufen der menschlichen Sprachzentren); u. Hinw. auf: Deacon, Brain, 1988, 363 ff.

<sup>264</sup> Wikipedia, „Gehirn“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Gehirn>), Stand: Oktober 2010.



wieder das menschliche Bedürfnis, die Realität auch aus der Sicht einer bunten Vielfalt durch die Reduktion der Komplexität zu ordnen. Aber die Medizin selbst verwendet Begriffe wie Klein-, Zwischen- und Großhirn. Sie greift sprachlich dann also auch auf eine Dreiteilung zurück.

- 474 Insofern lässt sich immerhin in der Struktur des menschlichen Gehirns eine grobe Parallelität zum Dreiklang von „Natur, Seele und (rationaler) Vernunft“ aufzeigen.

### **III. Zivilisierende Kampfprogramme im „Ur“-Gehirn, Nächstenliebe im Zwischenhirn, komplexes Gesamtgehirn als Monismus-Modell**

- 475 1. Außerdem bauen die Gehirnschichten aus evolutionärer Sicht aufeinander auf. So bilden zum Beispiel der Hirnstamm und das darauf aufgepfropfte Kleinhirn die beiden stammesgeschichtlich ältesten Teile des Gehirns. Zu ihrer Aufgabe mit Wikipedia zum Stichwort „Gehirn“ weiter:

*„Der Hirnstamm verschaltet und verarbeitet eingehende Sinneseindrücke und ausgehende motorische Informationen und ist zudem für elementare und reflexartige Steuermechanismen zuständig.“*

- 476 Der Mensch hat die Grundstruktur seines auch weiterhin hoch aktiven Kleinhirns gemeinsam mit den Wirbeltieren und damit auch den „Reptilien“. Zu deren alten impulshaften „Reflexen“ gehört bereits die Fähigkeit zum „rituellen Verhalten“ der demütigenden Unterwerfung. Bereits bei Reptilien tötet der überlegende Wettbewerber seinen Konkurrenten nicht, sofern dieser bei ihm mit einer Demutsgeste die Beißhemmung auslöst. Vermutlich handelt es sich um die Fortentwicklung des bloß regressiven Tot-Stell-Reflexes. Diese Unterwerfung beinhaltet eine Aktion und eine Reaktion, insofern eine Art von Kommunikation. Dieses ur-zivile Verhalten ist also bereits im Hirn der Reptilien verankert.<sup>265</sup> Es beendet den Kampf zwischen Rivalen, und es bewirkt eine Art genetisch verankertes „Recht auf (Weiter-)Leben“. Nützlich ist es zudem, weil es die Gefahr tödlicher Verlet-

---

<sup>265</sup> MacLean, *Mind*, 1978, 308 ff., 326 ff.; MacLean, *Dimensionen*, 1983, 111 ff.; siehe auch: Schurig, *Überlegungen*, 1983, 68 ff. Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, Rn. 731.

zung auf beiden Seiten mindert. Zu entrichten haben beide Seiten dafür den Preis der Verstetigung. So werden beide Wettbewerber später einmal erneut gegeneinander antreten können. Außerdem ist dann auch der Weg eröffnet, die Kämpfe über Imponiergehabe zum zivilisierten Ritus werden zu lassen, so dass sie sich zu „Schau- und Kampfspielen“ ausweiten. Diese Riten helfen dann vielfach körperliche Kämpfe, die immer ein gewisses Verletzungsrisiko für beide Seiten bergen, im Vorweg zu vermeiden.

Im „Reptilienkern“ des menschlichen Gehirns sind diese Reflexe also 477 angelegt und stehen mutmaßlich auch weiter zur Verfügung.

2. Sobald – und soweit – aber der homo sapiens sich vom genetischen 478 Zwang zum rituellen Kampf befreit, ist er auch fähig, andere Menschen, mit denen er im Wettbewerbs steht, zu töten, und zwar auch wenn sie bereit sind, sich ihm zu „unterwerfen“. Dennoch wird er geneigt sein, dem Demütigen „Gnade“ zu erweisen. Zum Ausgleich für den zumindest teilweisen Verlust der natürlichen Hemmungen baut der Mensch dann in seinen Nahgruppen – analog dazu – kulturelle Tötungs- und Verletzungshemmungen auf. Er entwickelt dazu Ge- und Verbote und bestimmt auch Ausnahmen, wie die Notwehr oder den gerechten Krieg. Aber der teilbefreite Mensch kann sich grundsätzlich auch gegen diese Gruppennormen entscheiden, und zwar soweit er nicht von der nächsten Stufe, dem „Mitgefühl mit dem Nächsten“ daran gehindert wird.

Auch könnte man folgendermaßen spekulieren: Im echten Kampf re- 479 giert auch bei Menschen eher das primitive Kleinhirn. Im zivilen Rechtsstreit wird vermutlich auch deshalb umgekehrt vielfach gleichsam ein Überlebenskampf simuliert. Im Streitfall muss der versöhnende, aber zugleich auch faire Vermittler also versuchen, beides zu bedienen. Er muss und wird zunächst das Ego der Kämpfer aufbauen, also die Fähigkeit des Menschen, selbst wieder im Sinne des „Mittelhirns“ ganzheitlich zu agieren. Zudem aber muss und wird der Mediator auch versuchen, den alten Ur-Reflex auszulösen. Er wird auf das alte Ritual der demütigenden Unterwerfung hinarbeiten. Gemeint ist aber nicht die primitive Form der scheinbar einseitigen Unterwerfung unter den Sieger, der seinerseits nur großmütig darauf zu verzichten scheint, den Unterlegenen zu töten, auf diese Weise aber selbst auch Verletzungsgefahren vermeidet. Der zivile Konsens des Menschen ist auf die beiderseitige Unterwerfung gerichtet, und zwar unter die heilige, weil heilende Idee der Versöhnung. Beide Seiten vollziehen aus ihrer Sicht ein freiwilliges Selbstopfer.

- 480 Vereinfacht ist die „Zivilisierung des Kampfes“ mit Artgenossen also zumindest schon im (Reptilien–) Kleinhirn des Menschen mit angelegt. Von dort aus dürfte dann der „Zwang zum Ritus“ und zur „Achtung von Leib und Leben“ über die mehrschichtige Gehirnstruktur auch weiterhin auf den Menschen Einfluss nehmen. Reptilien verfügen also bereits über „moralanaloge“ genetische Programme.<sup>266</sup> Aber mit dem Grad der Befreiung des Menschen von genetischen Vorprogrammen, also auch vom (limbischen) Mitempfinden für die Nächsten, hat homo sapiens den weiteren Schritt zu gehen. Er hat sich mit demselben Grad der Befreiung „freiwillig“ auf die drei goldenen Regeln der Ethik einzulassen, der Achtung, der Wechselseitigkeit und der Solidarität.
- 481 In demselben Grad kann er allerdings auch darauf verzichten und seine Nächsten und Nachbarn wie Beutewesen einer fremden Spezies behandeln. Ebenso kann derselbe Mensch mit völlig Fremden eine neue, ganz andere Nächstengruppe bilden, und er kann auch diese Gemeinschaft wieder verlassen und verraten. In der Regel lebt jeder Mensch im Laufe seines Lebens sogar in einer Reihe von Kleingruppen der ihm Nächsten.
- 482 3. Über die mittlere limbische Nächsten–Ebene verfügt der Mensch dann über den Zugriff auf zwei alte Nächstenmodelle:
- (1) die „Eltern–Kind–Beziehung“, aus der sich für die Eltern die Fürsorgepflichten ergeben, die in der Regel auf mehrere Nachkommen ausgerichtet sind und die bei subhumanen Wirbel– und vor allem den Säugetieren zu gesamten kollektivistischen Familiensystemen geführt haben, (Herden, Rudel, aber auch Schwärme) sowie
- (2) die dauerhaftere persönliche „Partner“–Beziehung, sei es das Geschwistermodell („Brüderlichkeit“) oder die einfache ebenso dauerhaftere „Zweisamkeit“ der Eltern untereinander, die eine einfache Austauschbeziehung auf emotionalem Weg zu einer Lebensbeziehung verfestigen (können).

---

<sup>266</sup> Dazu bereits: Vogel, C., *Moral*, 1989, 193 ff., *Masters, Natur*, 1988, 251 ff. Siehe aus der geisteswissenschaftlichen Sicht: Ehrlich, *Protonorms*, ARSP 76 (1990), 83 ff. und Lampe, *Menschenbild*, ARSP Beiheft 22 (1985), 9 ff.

Zugriff auf diese emotionalen Angebote zu haben, heißt aber gerade 483  
 beim Menschen nicht, daran genetisch fest gebunden zu sein. Andererseits kann der Mensch sie auch aufgreifen und verfeinern, indem er mit Fremden Freundschaften knüpft. Soweit dies aber unter Heranwachsenden geschieht, muss er sich auch darauf hinweisen lassen, dass viele Säugetiere auch Arten von „Jugendbanden“ kennen.

4. Der Trinität der drei Gehirnschichten liegt lediglich eine vor allem 484  
 „körperliche“ Unterscheidung zugrunde. Nimmt man eine größere Lupe in die Hand, so betrachtet man die bio-chemischen Reize und die Botenstoffe. Zudem fehlt die Betrachtung der kleinsten Einheiten, der elektrischen Ströme, also der Energie, die die eigentliche Interaktivität beinhaltet. Spätestens auf dieser Ebene wird neben jedem Schichtenmodell der wirkungsmächtige Umstand der außerordentlichen Komplexität des Gehirns sichtbar. Diese Lebendigkeit ergibt sich aus der übergroßen Anzahl von Interaktionen einerseits und den ständigen Umformungen der Assoziationen andererseits. Die Komplexität sprengt also bei näherem Hinsehen jede schlichte Trinität wieder auf. Sie offenbart damit eine recht offene, aber am Ende chaotische Vielfalt, die intensive Vernetzung und die ständige Neuverknüpfung innerhalb des gesamten Gehirns. Das Gehirn schafft und erhält auf diese Weise eine Art von all seinen Schichten umfassten Gesamt-„Geist“. Dieser ergibt sich vor allem aus der ständigen „Kommunikation“<sup>267</sup> und der Art der benutzten „Verkehrswege“, die mit der Benutzung weiter befestigt oder wieder aufgelöst werden. Es entsteht eine Art von lebendiger ganzheitlicher „Binnenkultur“. Je größer die Kommunikation ist, desto geringer ist die „Autonomie“ der einzelnen Gehirnschichten und desto wirkungsmächtiger ist die synthetisierende Art des Gehirns.

5. Insofern jedenfalls ist nicht nur in der Struktur des menschlichen 485  
 Gehirns schon eine Parallelität zum Dreiklang von „Natur, Seele und (rationaler) Vernunft“ auszumachen. Vielmehr sollte man aus der Sicht einer Philosophie, die alles umfassen will, auch den Begriff der „Vernunft“ noch einmal aufteilen. Die reflektierende Vernunft umfasst dann vor allem die Vorstellung vom „Verstand“. Der Vernunft im eigentlichen Sinne der Weisheit, entspricht dann die – harmonische – Ganzheitlichkeit des Gehirns, die sich aus der allerhöchsten Kommunikation ergibt. Danach wäre dann die Vernunft, in diesem weiten

---

<sup>267</sup> Wieser, Gehirn, 2007, 102 („Die Leistungen des Gehirns basieren somit auf der integrierten Aktivität zahlloser lokaler Netze.“).

Sinne, ein Ausdruck, der sich im „Gesamtssystem des menschlichen Gehirns“ dann wieder findet, wenn dieses seine volle Kapazität ausnutzt. Das geschieht vereinfacht, wenn der Mensch nicht seinen schnellen Impulsen folgt, sondern für sich und auch mit anderen „nachdenkt“ und dann erst abgewogen und „frei“ entscheidet.

- 486 6. Insofern vermag der Begriff der höchsten Vernunft, als einer Weisheit, eine Art von „säkularem Monismus“ zu bilden. Die Idee dieser Art der Vernunft ist letztlich von objektiver Art. Sie fasst, jedenfalls für die (dann ethischen) Handlungen des Menschen, die Trinität von „Natur, Seele und (rationaler) Vernunft“ noch einmal zusammen. Diese Weisheit überhöht und versöhnt sie zu einer (faktisch unerreichbaren) Synthese. Der neurologische Ursprung dieser Weisheit ist dann die „Gesamtheit“ des Systems Gehirn, geleitet aber von der evolutionär betrachteten letzten Schicht des Gehirns, dem „Großhirn“. Der Verstand, der dort angesiedelt ist, vermag vor allem auch zu erklären, dass alle Menschen von Natur aus „Freie“ und „Nächste“ sind. Auch den Wirkungsbereich der emotionalen Nächstenliebe kann der Mensch offenbar noch erweitern, in dem er die Grundelemente der Nächstenliebe, etwa in der Form der Solidarität, auf ihm fremde und fern stehende Personen überträgt. Die dazu nötige Transformation und Abstraktion der Nächstenliebe reichen dann von der kommunalen Kleingruppe der Nachbarn über die Nation, der man sich zugehörig fühlt, bis hin zu einem universellen Gefühl der Mitmenschlichkeit.

#### **IV. Zur sinnvollen Reduktion auf den Kampf unter Menschen, zur Erweiterung auf kollektives Verhalten**

- 487 1. Einfache Funktionsmodelle können dem Menschen nicht vollends gerecht werden. Aber das Erklärungsmodell vom Menschen als einer von derart – einfachen – Hirnimpulsen gesteuerten Maschine liegt immerhin für echte akute Notfälle und den späteren Umgang mit ihnen nahe. Deshalb sind zunächst einmal die schweren Gewaltdelikte Folter, Mord und Totschlag in den Blick zu nehmen. Vor allem in Notfällen fallen viele Menschen mutmaßlich gleichsam auf die Überlebens- und Solidaritätsinstinkte zurück, die ihnen ihr „Urhirn“ und, wie zu ergänzen ist, auch ihr „Zwischenhirn“ anbieten. Im Kampf unterwerfen sie sich dann vielfach blind „dem Überlegenen“, sei es einer Person oder sei es einer Idee, zumeist aber dem Verbund von beidem. Zugleich dürfte sich zusätzlich auf das Kind-Eltern-Modell zurückgreifen lassen. Außerdem treten Krieger gerade den Handkampf in kleinen verschworenen Freundes-, also Brüdergruppen an. Insofern

aktivieren Menschen dann zudem die „Nächstenemotionen“ (im Zwischenhirn). Grundsätzlich ist dem Menschen offenbar diese Fähigkeit zur „Unterordnung“ seitens des Besiegten und zur „Gnade“ des Siegers eigen.

Dieses Reflexes und dieses Gefühls scheinen sich „soziale Hierarchien“ und ihre Führungseliten zu bedienen. Folglich tendieren diese Leitgruppen dazu, Notlagen selbst zu schaffen. Auch die Anwendung von Folter, die vielfach nicht einmal den Zweck erfüllt, Informationen zu erlangen, sondern eine Art Selbstzweck darzustellen scheint, passt in dieses Denkmodell. Sie dient dann dazu, die Rollen der Überlegenen zu festigen, sie als die „Sieger“ zu bestätigen, in der Erwartung, dass durch diese grausamen Rituale in der jeweiligen „Population“, lies: dem Volk, immer wieder eine Art von Unterwerfungsreflex auslöst wird. 488

Diese Erklärungen einmal als sinnvoll unterstellt, ist dann zu fragen, wie denn die Führungseliten sich persönlich und in eigenen existentiellen Notfällen verhalten. Wer sind für sie dann die Übermächtigen und die Übereltern, denen sie sich kindlich unterwerfen (können) oder die sie wie der göttliche Pharao gar als Brüder im Geiste betrachten dürfen? Helfen ihnen dann nicht die Geschichten von verklärten Ahnen und Übereltern, die vor ähnlichen Existenzfragen standen. Wurden jene nicht von Übermächtigen gerettet, denen sie nahe standen? Oder könnten die Ahnen nicht die Rettung vermitteln? Derartige Geschichten speisen bekanntlich die Religionen und prägen gesamte „Kulturen“. 489

2. Zudem gilt dieser Ansatz nicht nur für den einzelnen Menschen. Neben dem Individuum und seinem Gehirn ist auch das Kollektiv zu bedenken. So vernetzen die Menschen, um im Bild zu bleiben, ständig ihre ohnehin schon weit komplexen Gehirne. Um dieses Erklärungsmodell auf Großgemeinschaften einmal analog anzuwenden, muss man beachten, dass derartige Zivilisationen weit dauerhaftere Systeme darstellen und auch bieten sollen. Völker „überleben“ selbst große Völkerkriege, große Hungersnöte und auch Seuchenjahren und damit in aller Regel viele Einzelschicksale. Ferner dienen alle Gemeinschaften, große und kleine, vor allem dem Erwerb und der Steigerung von bloßen Lebens-, „Chancen“ und dem Vermeiden von Lebensgefahren schon im Vorwege. 490

491 Deshalb ist der Gedanke der blinden Unterwerfung – für den Einzelnen – im Blick zu behalten. Aber er lässt sich – schon nach seiner eigenen Logik – nur recht mittelbar auf gesamte Gemeinschaften übertragen. Denn diese geraten seltener in wirkliche Existenznot. Zumindest die Ethiken großer Gemeinschaften könnten deshalb also viel „vernünftiger“ ausfallen, und an diesen Ethiken könnte dann auch der Einzelne teilhaben. Jener könnte sie rational (mit seinem Großhirn) aufgreifen, auch emotional (mit seinem Zwischenhirn) verinnerlichen, und dennoch seine Überlebensreflexe (im Ur-Hirn) interaktiv mitberücksichtigen. Zum Beispiel könnte er sich verstandesmäßig als ein mündiger Demokrat verstehen, sich zu einer Art von Verfassungspatriotismus bekennen und diese auch emotionale „Nächstenwelt“ dementsprechend erweitern.

## V. Versuch einer Synthese und deren Grenzen

492 1. Rückblickend lässt sich also feststellen, dass sich die beiden Welten der Ideen (der Vernunft) und des Seins (der Natur) einander also in vielen Bereichen „entsprechen“. Doch der Mensch hat beide Welten in und mit seiner Person vereint. Dennoch sind beide Welten weiterhin zunächst einmal getrennt zu halten, was eigentlich schon zu Zeiten des religiösen Animismus, der mit einer Art von geistiger Doppelwelt lebte, galt. Auch diese letztlich im Westen vorherrschende Sicht zieht ihre geistige Kraft aus der Methode der Polarität, der dialogischen Art der Dialektik.

493 Aber am Ende sind beide Ideenwelten, die subjektive und die des Sollens, mit der objektiven und der des Seins irgendwie zu vereinen. Diese Synthese geschieht dann vermutlich wie im Gehirn, und zwar

– durch ständige (ideale und reflektive) „Kommunikation“

– und auf bestimmen (rituellen und motorischen) „Verfahrenswegen“,

– und zwar zumeist in der (geistigen und ur-biologischen) Not, irgendeine gewichtige „Entscheidung“ treffen zu müssen.

494 Am besten sind dabei alle Stufen zu durchlaufen, das heißt die Handlungsentscheidungen sind für jede Phase dialektisch „abgewogen“ zu treffen, die Handlungen also vernünftig (persönlich oder kollektiv) zu diskutieren, ebenso vernünftig festzulegen und gleichermaßen ver-

nünftig auszuführen. Das Regime führt dann der (mutige, aber blinde) „Wille“ als solcher. Seine ungestüme Energie wird dann durch die gebündelte Kraft der wichtigsten Leitmotive kanalisiert. Als die Motivgruppe, die die Handlung dann leitet, setzt sich diejenige durch, die in diesem Wettbewerb der Beweggründe (der natürlichen, der emotionalen und der rationalen) die Übermacht erlangt. Die großen Arten der Beweggründe, und auch ihre vielfältigen Unterformen, können dabei untereinander bekanntlich auch Koalitionen bilden. Zumindest rechtfertigt man später sein Verhalten gern mit mehreren Gründen. Vermutlich können die Beweggründe in diesem andauernden Kampf um die Vorherrschaft auch Netzwerke aufbauen, um sich dann gemeinsam mit ganz anderen am Ende durchzusetzen. Üblicherweise sind es dann die langfristigen Vorteile (Gratifikationen), die uns als weise gelten.

2. Inhaltlich aber unterstützt die so gelesene Neurophilosophie die Idee der Universalität eines Verbundes von letztlich drei goldenen Regeln der Individualmoral: 495

- die Achtung (des individuellen Nachbarn und Wettbewerbers),
- die Wechselseitigkeit (als ein Grundprinzip jeder Art der Kooperation) und
- die empathische Nächstenliebe (unter den jeweiligen Nächsten).

Bei sinnvoller Auslegung, die im Konkreten nicht Gegenstand einer Grundlegung sein kann, lassen sich alle drei Gebote im einfachen Satz des „Wiedervergeltungsprinzips“ auffinden. Die goldene Hauptregel zeigt sich vor allem in seiner positiven Ausrichtung, dem Geben und Nehmen. Ihre Einhaltung zeichnet jede (ethisch) gute und (biologisch) nützliche Kooperation aus. 496

3. Offen bleiben sollen aber, zumindest an dieser Stelle, die Antworten auf die Fragen nach der Art der Analogie und wie denn mit der Idee der Freiheit umzugehen ist. Fällt also der Mensch für denjenigen Bereich, in dem die Menschen aus der westlichen Sicht angeblich „frei“ agieren, dann nicht eigentlich doch unbewusst in die evolutionä- 497



ren, hier die ethischen, Vorprogramme seines Gehirns zurück?<sup>268</sup> Oder erfinden die Menschen als Subjekte vor allem kollektiv von sich aus nur analoge Lösungen für dieselben Grundfragen. Verhalten sie sich also nach dem Modell „Flugzeug und Vogel“ und konstruieren sich an die Genetik angepasste bio-analoge humane Ethiken, weil und auch nur insoweit, als sich diese Kernnormen der mitmenschlichen Gerechtigkeit für ihre Urheber als sinnvoll erweisen? Oder aber wirkt nicht vielleicht beides in – systemischer – Weise zusammen? Die westlichen Worte vom „Naturrecht“ oder von den „natürlichen Menschenrechten“ beschwören, jedenfalls auf den ersten Blick, eine zivilreligiöse Idee der untrennbaren Verbindung von Recht und Natur, beziehungsweise von Grundrechten und natürlichem Menschsein.

- 498 4. Sein und Sollen sind zwar mit der wohl vorherrschenden Ansicht in der Philosophie getrennt. Aber der Mensch muss mit beiden leben. Zumindest für einen bestimmten Bereich, besser noch an einem be-

---

<sup>268</sup> Zuspitzend und aus seiner Sicht „logischerweise“ deterministisch ausgerichtet: Singer, *Problem*, 2009, 233 ff. Siehe andererseits auch: Pauen/Roth, *Freiheit*, 2008, 172 ff., die zudem auch bieten, wie sie es in ihrem Untertitel erklären, eine „naturalistische Theorie der Willensfreiheit“. So meinen sie, „personales Verhalten“ funktioniere nur im Kontext der je eigenen „emotionalen Erfahrungen“. Diese Erfahrungen könnten allein als reflektierte nachvollziehbar und insofern dann auch „handlungsleitend“ sein. Die Willensfreiheit zeigt sich für die im Strafrecht relevante Schuld. Dazu führen die Autoren aus (141 ff.): die Schuld eines Straftäters ergebe sich, wenn die Person im Stande gewesen sei, anders zu handeln. Das entspricht exakt der deutschen Schuldidee. Maßgeblich sind dafür dann die Art der Motive: das Handeln gegen etwa das Recht müsse sich dann auf „Überzeugungen und Wünsche der Person zurückzuführen lassen“. Aber es gilt eben andererseits auch, was sie später ausführen (172): „Gründe... werden immer in einem Kontext von anderen verhaltenssteuernden Antriebskräften wirksam, das heißt innerhalb der Struktur der eigenen Persönlichkeit“.

Die m.E. entscheidende Frage, ob denn die „Wünsche und Überzeugungen“ von Menschen reflektierend beherrscht werden können, oder ob er am Ende doch nur einem inneren Kampf der widersprüchlichen Motive blind unterworfen ist, bleibt letztlich – aber immerhin – offen. Aus der Fähigkeit zur Reflexion kann man zwar die Willensfreiheit ableiten. Damit begibt man sich auf den philosophischen Hauptweg der Moderne. Das Denken, also die Reflexion, verschafft dem Menschen seinen Status als (Ich-) Subjekt. Aber aus der Sicht des Determinismus könnte man dem leicht entgegenhalten, dass, wenn auch immer andere Antriebskräfte mitwirken, der empirische Nachweis der Freiheit, zumal derjenige für diese konkrete Tat, eben doch nicht möglich sein kann. Die Idee der Freiheit bildet eine Art der „Deutung“ unserer Wahrnehmungen. Die dafür zuständige vordere Gehirnhälfte gehört aber eben auch zum festen Angebot unseres Gehirns.

stimmten Ort, muss er das Sollen mit dem Sein zu einer Art von praktischer Vernunft zusammenführen. Diese Ebene bildet nach allem die „Zivilisation“ und deren „Orte“ heißen der Markt, das Forum oder der Thingplatz. Dies sind die Räume des Diskurses, der Entscheidungen und gelegentlich auch der öffentlichen Vollstreckung. In nomadischen Kleingruppen ist der „Versammlungsplatz“ am Feuer. An diesen und an anderen öffentlichen Orten, wie dem Theater, den Schulen und der Sportarena, schafft der Mensch gleichsam „kollektive Gehirne“.

Insgesamt aber beruht die vorherrschende Ausrichtung der westlichen Kultur auf dem Leitbild der Grundfähigkeit zum „freien“ Reflektieren, also zur Suche nach „dem Vernünftigen“ im weiten Sinne, und dessen rationalen Methoden. Zu „reflektieren“, also dem Wortsinn nach gestalterisch zu spiegeln, meint dann für den Menschen vor allem, „frei“ seine Wahrnehmungen kollektiv auszudeuten. Auch dieses Leitbild hat der Mensch „sich“ dann zugleich auch kollektiv „selbst organisiert“. Sozial gesehen verfügt er über Wissen, das er mit Worten, Geschichten, Symbolen und Schriften zur jeweils eigenen Deutung des Empfängers weiterreicht und es diesem überlässt, die Deutungen mit seinen Erfahrungen abzugleichen. Jener „glaubt“ dann an „seine“ Deutungen. Als weltlicher Mensch ist er aber auch fähig, diese Axiome, vor allem aufgrund von schweren Schicksalsschlägen oder auch von den Erkenntnissen der Naturwissenschaften, wieder abzuändern. Aber in irgendeiner Weise helfen diese Deutungen dem Menschen, sich als Akteur in seiner Umwelt zu Recht zu finden. Inzwischen vermag er sogar viele der Naturgesetze zu erkennen, sich ein Modell von der gesamten Natur zu machen und die ihn umgebende Natur einem Schöpfergott ähnlich zu verändern. 499

Die Idee der politischen Kultur birgt aber noch eine emotionale Schicht. So kann der Mensch sich – dann vorherrschend nonverbal – als „solidarisch“ erleben. Er vermag sich, wie schon viele Säugetiere, die Herden und Rudel bilden, individuelle „Nächsten“-Beziehungen aufzubauen. 500

In beiden Fällen vermag sich der Mensch als Teil eines familienähnlichen Ganzen, wie der Natur, zu fühlen und zu erfahren. Dann unterwirft er sich kulturell offenbar, vor allem seine motorische Seite, den kollektiven Riten. 501

5. Viel spricht dafür, dass der Mensch alles nutzt, was sein Gehirn ihm an Subsystemen anbietet. Zudem wird er seine besondere Art der Sprachfähigkeit einsetzen, um sich eine Art von kollektivem Gehirn 502

zu schaffen und dort Informationen mithilfe von Symbolen zu speichern. Zur kollektiven Selbstorganisation wird er sein Wissen dann auch verwenden, zudem aber eben, um sich höchstpersönliche Vorteile zu verschaffen. Auch ist er, anders als seine engsten genetischen Verwandten, die Menschenaffen, zu vielen Koalitionen und Gruppenbildungen fähig. So kann und wird der Mensch sich deshalb auch mit anderen Individuen zu Sub- und Gegenkulturen vernetzen.

503 6. Zudem ist diese Sichtweise noch einmal zu verorten. Diese Art der Neurophilosophie stellt nur eine, wenngleich zum Teil hoch spekulative Ausdeutung des Seins dar, hier der Biologie des Hirns. Sie ist also seinslastig. Die Sicht des Sollens, also der wertenden, moralischen und rechtsethischen Betrachtungsweisen, vermag diese Neurophilosophie nur mittelbar zu unterstützen. Danach bietet die Natur für dieselben Konfliktfälle nur „ähnliche Regeln“ wie die Ethik, was immer diese Analogie dann auch bedeuten mag.<sup>269</sup> Dafür spricht schon einmal die Vorstellung, dass der Mensch sich zumindest bei Bedarf auch von genetischen Vorgaben befreien und gesamte, höchst unterschiedliche Kulturen ausbilden kann.

504 7. Am Ende sind folgende Fragen zu beantworten:

(1) Wie „frei“ ist der Mensch von der Natur?

(2) Ist er nicht dennoch auch Teil der Natur und was ist diese dann?

(3) Was ist ohnehin die Natur, mit ihren Gesetzen?

(4) Ist die Natur nicht also zumindest als eine Art geistigen Übersystems zu begreifen?

(5) Oder auch: Kann es denn überhaupt etwas so Paradoxes wie die bloße Selbst-Organisation geben?

---

<sup>269</sup> Dazu aus naturwissenschaftlicher Sicht: Zoglauer, Modellübertragung, 1994, 12 ff.: was erst Metapher sei, werde zum Modell und zuletzt zu einer Wesensgleichheit, u. Hinw. auf: Sutter, Maschinen, 1988, 11. Aber zugleich gilt dann auch, dass diese „Wesenseinheit“ dann wiederum eine recht hohe Stufe der Abstraktion darstellt und sich damit immer weiter von der Wirklichkeit des Konkreten entfernt. Im Übrigen gilt auch, sobald man die Lupe der Analytik über eine Wesenseinheit legt, zerfällt sie in ihre Einzelteile. Am Ende steht dann eine Art von Quantenphysik.

(6) Zumindest: Kann denn „die Natur“, sobald man sie einmal als einheitliches und allumfassendes Meta-System begreift, wirklich nur eine Art von Selbstorganisation sein, nicht zuletzt weil sie selbst auch das Prinzip der Emergenz in sich birgt?

8. Die auf der Antike beruhende westliche Philosophie nimmt – vor allem – den denkenden realen Menschen zum Maßstab und hinterfragt ihn dann. Diese mittlere Ebene gibt den eigentlichen Blickwinkel vor. Damit erwachsen der so verstandenen westlichen Philosophie Probleme mit den beiden Alternativen,

- dem Blickwinkel vom „alles überwölbenden kosmischen Größten“, früher verbunden mit der Astrologie, heute mit der Astrophysik, und
- der Sicht „vom energetischen Kleinsten“, heute etwa als die strukturell eher einheitliche Welt der Quantenphysik.

Die „Mittelwelt“ ist die Domäne einer „humanistischen“ Weisheitslehre, vor allem der Ethik. Insoweit beschäftigt sich die Philosophie vor allem mit sich und deutet sich selbst.

Aber von einer echten Religion unterscheidet sich die philosophische Ethik eben auch nur dann, wenn die Philosophie einerseits nach Innen ein auch vernünftiges und damit „selbstkritisches Nachdenken“ beinhaltet. Andererseits und mit Blick auf die Außenwelt wird der Mensch sich zudem auf das „eigene Herrschaftswissen“ stützen, dass er sich selbst mittels der Naturwissenschaften verschafft. Was der Mensch dann aber aus ethischer Sicht wirklich „selbst“ organisiert, sind seine „sozialen Binnenwelten“. Deren Umfang und Arten wachsen derzeit immer weiter an.

## 9. Kapitel

### Rückblick und Vorschau

#### I. Vorverständnis und Grundlagen

- 507 1. Die benannten Grundgedanken und die angeführten Zusammenhänge dienen nachfolgend als Fundament. Insofern bilden sie einerseits das Vorverständnis.
- 508 Mit ihnen wird aber andererseits auch weiter zu arbeiten sein. Diese Grundlagen sollen und können deshalb, bei Gelegenheit, auch noch besondere Einfärbungen und bestimmte Ausprägungen erhalten.
- 509 Ferner kann und soll das Aufgreifen dieser Grundgedanken nebenher umgekehrt auch dafür sorgen, die Sinnhaftigkeit dieser Grundannahmen zu verdeutlichen und zumindest mit Beispielen zu belegen.
- 510 Dieser zuvor gewählte Ansatz nutzt vor allem die Angebote der (westlichen) Philosophie. Ihr entspringen auch die groben Umrisse der Idee einer Zivilreligion. Insofern wird gleichsam versucht, einen systemimmanenten Ansatz zu wählen. Jede Theologie würde den ihren dagegen setzen können.
- 511 2. Im Sinne eines *Vorverständnisses* ist eine erste Antwort auf die Frage nach der *Verallgemeinerbarkeit* und dem *Wesen* der Erkenntnisse einer Philosophie, insbesondere einer Rechtsphilosophie zu geben, die auf die westliche Geistesgeschichte gestützt ist.
- 512 (1) Schon die Frage, ob Recht im engen Sinne in jeder Gemeinschaft vorhanden ist, ist zu verneinen. Sitten und Gebräuche als soziale Normen bilden auch heute noch die eigentlichen Grundlagen einer jeden kleineren Gemeinschaft.<sup>270</sup> Selbst in großen Rechtskulturen kennen die Rechtsgenossen nicht das Recht in allen Einzelheiten. Von

---

<sup>270</sup> Hofmann, Gebot, 1993, 11 f.

ihnen wird nur eine *Parallelwertung in der Laiensphäre* zu verlangen sein.<sup>271</sup>

(2) Gleich, ob der Mensch nach dem Modell des *homo sociologicus* 513 insbesondere im Kindesalter von den Erwachsenen seiner Gemeinschaft sozialisiert wird oder nach dem Modell des *homo oeconomicus* die anderen ihn als Erwachsener aus Eigeninteresse einschließlich eines (vielleicht nur scheinbaren) Altruismus anerkennen, hält sich der Mensch in aller Regel ohne äußeren Rechtszwang an die zahllosen Normen des Alltags.

(3) *Universell* erscheinen jedenfalls aus *ontologischer* Sicht die physi- 514 sche Existenz des *Menschen*, seine belebte und unbelebte Umwelt und seine Fähigkeit, *Gemeinschaften* zu bilden: Leben, Überleben und Fortpflanzung verlangen danach.

(4) *Universell* erscheint auch die Fähigkeit des Menschen, insbesonde- 515 re mittels seines Denkvermögens und der Sprache als Kommunikationsmittel geistige Welten zu schaffen. Sie prägen die Gemeinschaft als ihre besondere *Kultur*, vergleichbar mit den unterschiedlichen Sprachen.

(5) Da jede Kultur an Höchstwerten ausgerichtet ist, ihr also eine 516 *Weltanschauung* zugrunde liegt, bleibt im Grunde nur die Wahl zwischen fundamentalistischer, weil dogmatischer Ideologie, bzw. Religion, oder einer Philosophie des sokratischen Fragens. Die notwendige *Brücke* bilden:

(a) der Versuch, mit Hilfe des *Toleranzprinzips* um wechselseitige Anerkennung zu werben, im Sinne einer Quadratur des Kreises, das Nebeneinander mehrerer relativierter, aber eigentlich allerhöchster Letztbegründungen anzustreben,

(b) der Versuch, die Philosophie aus dem Ghetto der Intersubjektivität herauszuheben, sie vom Sein aus zu betrachten und dabei an die *Universalität* der *Naturwissenschaften* (Anthropologie, Soziobiologie) anzuknüpfen sowie

---

<sup>271</sup> Zum Stichwort der Parallelwertung in der Laiensphäre, siehe statt vieler: Mezger, Strafrecht, 1949, 328; Roxin, Strafrecht AT I, 2006, § 12, Rn. 85 ff., 91.

(c) die Soziologie als einerseits empirische, andererseits wertneutrale Ausprägung der Philosophie, die sich vorrangig mit den inneren sozialen Ordnungen, also den Normen als Herrschaftsmittel beschäftigt.

517 (6) Das *Toleranzprinzip* hat sich im westlichen und anderen Kulturkreisen aus *Religionskonflikten* entwickelt.<sup>272</sup> Einerseits erlaubt es im Sinne von *Derrida* und *Höffe* den Fremden in seiner Andersheit zu erkennen und aufzunehmen.<sup>273</sup> Andererseits enthält es Verbindendes, Eigenheiten, die miteinander zusammenhängen: das *Tauschprinzip*, die *Anerkennung* des Anderen, sei es individuell als andere Person oder überindividuell als Mitglied einer Kultgemeinschaft, in der Erwartung, *selbst* auch anerkannt zu werden sowie das Prinzip der *Gleichheit*, entweder als souveräner Einzelner oder als kultursouveräne Gemeinschaft.

518 (7) Toleranz meint geistigen und auch sozialen Herrschaftsverzicht und bringt dadurch zugleich eine Mehrheit von geistigen „Herrschaften“ hervor. Drei Mittel stehen dem einzelnen Menschen zur Verfügung, um fremde Bekenntnisse zu ertragen. Von innen nach außen gesehen und aus der Sicht der geistigen Entwicklung des Menschen beschrieben, lauten sie:

(a) Im Kern steht die demütige Selbstgenügsamkeit im Sinne von gesicherter geistiger Autarkie des „Meisters“.

(b) Sie ist bereits durchsetzt von den Zweifeln und dem Verstehen–Wollen des „wandernden Gesellen“. Zusätzliche Lockerheit gewinnt sie durch

(c) das einfache naturwissenschaftliche Spielen des „unschuldigen Kindes“.

519 Toleranz schafft *mittleren Abstand*. Sie erlaubt die Koexistenz verschiedener Welten und sorgt für den Austausch zwischen ihnen. Die drei Elemente des Toleranzprinzips spiegeln sich unter anderem in den postmodernen sozialen Vorstellungen von der offenen und „europäisierten“ Gesellschaft wider. Sie prägen sich zudem in der liberalen

---

<sup>272</sup> Höffe, *Strafrecht*, 1999, 94, zu anderen Kulturen u. Hinw. auf: Wiesehöfer, *Persien*, 1998, 88 f.; Wiredu, *Universals*, 1996, 167 f., 182 f.

<sup>273</sup> Derrida, *Gesetzeskraft*, 1991, 56; Höffe, *Strafrecht*, 1999, 94.

und intersubjektiven Diskurs– als kommunikativer Lerntheorie aus. Zudem bilden sie die geistige Grundlage der Spieltheorien, insbesondere der Ökonomik und der Systemtheorie.

Toleranz führt in der europäischen Geschichte auf der geistigen und 520 der sozialrealen Ebene zur Freiheitsidee für den Einzelnen, zum geistigen und sozialen Förderalismus und zu lockeren Großgemeinschaften oder zur Idee einer „offenen Gesellschaft“ im Sinne *Poppers*<sup>274</sup>. Formal und rational betrachtet liegen dem einfachen Toleranzgebot sowohl wesentliche Elemente der Austauschgerechtigkeit des freien Marktes, als auch der funktionalen und dynamischen Systemtheorie zugrunde. Materiell sind es die emotionalen Aspekte der emphatischen Solidarität und der Nächstenliebe.

Deren geistiges und sozialreales Gegenmodell bilden die ideologi- 521 schen Imperien des Totalitarismus und das Bedürfnis nach Sicherheit im Jetzt und im Nutzen des Seinen. Toleranz bildet aber nur die Form. Sie ist mit Werten auszufüllen. Jeder Akteur bestimmt für sich und wechselseitig auch für den Anderen das Gute und gewährt auch dem Anderen die Toleranz, für sich dieselben Entscheidungen zu treffen. Die *Achtung* der anderen menschlichen, sozialen und juristischen „Personen“ und anderer Formen des Abstandes helfen, andere Werte zu dulden und zu verstehen. Aber herrschaftsfrei stellt auch das Modell des würdigen Menschen sich nicht dar. Von den würdigen Menschen wird

(a) moralische Selbstherrschaft verlangt und

(b) zudem auch Freiheitsverzicht, und zwar

(c) unter anderem auch als empathisches Fremdverständnis und als (ertragende) Toleranz. Bereits auf der höchstpersönlichen Ebene des eigenen Ichs findet dabei eine erstmalige „praktische Konkordanz“ statt.

---

<sup>274</sup> Popper, *Gesellschaft*, 1992, etwa Band 1, Kap. 9, 187 ff., zugleich zur Idee der kritischen Prüfung. Als Ausdruck der Toleranz: Schmitt Glaeser, *Ethik*, 1999, 12 f. Er liest den Satz Descartes' (im Übrigen zu Recht zumindest auch als): „Cogitum, ergo sum.“, als: „Ich zweifele, also bin ich.“.



522 (8) Jede Ideologie bietet nur dogmatische Binnenansichten. Die Philosophie hingegen wird vom Wechsel zwischen *Innen-* und *Außensichten* beherrscht. Dieser Wechsel regiert auch jede ontologisch ansetzende Rechts- oder Normphilosophie. Sie führt als formale Rechtstheorie zudem zu einem mehrstufigen Rechtsverständnis,

- dem subjektiven Recht des Einzelnen,
- dem Meta-Recht zur hoheitlichen oder auch gemeinsamen Durchsetzung und Schutz von subjektiven Rechten und
- dem Meta-Meta-Recht als dem demokratischen intersubjektiven Verfassungsrecht, das wiederum
- von der Idee der subjektiven und allgemeinen Menschenrechte regiert wird.

Dieses Rechtsverständnis sieht schließlich jeden dieser vier großen Rechtskreise als Teil einer gesamten Rechtsordnung. Wer stattdessen von einer semireligiösen (Menschen-) Pflichtenlehre ausgehen will, steigt diese Leiter nur von oben herab.

523 (9) Andererseits bedeutet, Philosophie im Sokratischen Sinne zu treiben, am Ende ohnehin auch, auf eine echte „fundamentalistische“ Letztbegründung zu verzichten. Das Toleranz- oder Harmonieprinzip und seine negativen Eigenheiten sind dabei am besten von vornherein mit zu denken. Diese konstitutive Begrenzung schadet der Philosophie aber deshalb nicht all zu sehr, weil sie mit ihrer Lehre von den Letztbegründungen die in Betracht kommenden fundamentalen Gedankengebäude sichtet, abfragt, dann aber auch wieder ad absurdum zu führen vermag.

524 (10) Allerdings hilft es, sich dieses brüchigen Selbstverständnisses der Philosophie ebenso bewusst zu bleiben wie des Umstands, dass sie mit Menschenbildern und Weltanschauungen umgeht, die absolut gesetzt dann eben doch Ersatz-Religionen mit Alleinvertretungsanspruch darstellen. Philosophie meint also plakativ beschrieben die rationale Auseinandersetzung mit säkularisierten Religionen, und zwar auf Grundlage des der Philosophie eigenen Toleranzprinzips.

525 (11) Die Strafrechtphilosophie zum Beispiel stellt im Kern nicht eine Rechtswerte-Philosophie, sondern eine (rechtsanthropologische)

Unwertphilosophie dar. Sie bestimmt den Unwert einer menschlichen Tat und antwortet zudem nach ihrem klassischen Selbstverständnis selbst und soweit sie auf die Vergeltung abstellt, mit einem „Übel auf ein Übel“. Damit ist auch noch das Strafbedürfnis der Allgemeinheit befriedigt. Religiös gewendet bildet diese Art der Straflehre eine Art von Dämonenlehre im Wortsinne. Sie beschäftigt sich damit, Unheilsgeister zu erkennen. Als Lösung bietet sie dann den reinigenden Exorzismus.

(12) Drei verschiedene säkulare allerhöchste Letztwerte öffnen drei 526 Sub-Welten:

(a) der Mensch,

(b) die Gemeinschaft und

(c) die höhere kulturelle Idee, wie etwa diejenige von Ausgleich und Toleranz.

Das jeweilige Gewicht dieser drei Oberwerte bestimmt das jeweilige 527 Rechtsverständnis und die jeweilige Rechtsphilosophie. Zugespielt sind es die

(a) individualistische Freiheitsethik einerseits und die Haftung mit dem „Seinen“ andererseits oder

(b) die kollektivistische Gemeinwohl-Ethik und deren elternähnliche Fürsorgepflichten oder

(c) das postmoderne systemische Ausgleichen von Interessen einerseits und andererseits das frühmoderne tolerante Ertragen fremder ziviler oder auch religiöser Dogmen.

Die praktische Vernunft im weiten Sinne würde versuchen, alle drei 528 Ethiken, wenigstens von Fall zu Fall, zu harmonisieren, also den heiligen Geist aller dreier widerzuspiegeln.

- 529 Die klassische Philosophie der Aufklärung, die als Moderne<sup>275</sup> stark subjektivistisch geprägt ist, stimmt dabei mit den modernen Menschenrechten darin überein, dass das freiheitliche, aber würdige Menschsein zumindest im Prinzip als ein Letztwert zu heiligen ist. Diese Idee regiert zumindest als *primus inter pares* den Dreiklang der praktischen Vernunft.
- 530 Denn einem Menschen zum Beispiel von Rechts wegen strafweise sein Menschsein weitgehend zu nehmen, bereitet der Rechtsphilosophie deshalb Probleme, und zwar sowohl aus der Sicht des Rechts, als auch aus derjenigen der Philosophie. Nur die utilitaristische Sozio-Philosophie des Gemeinwohls hat damit, und selbst mit Lebensopfern, keine sonderlichen Mühen. Dieser alten Sicht des Staatsabsolutismus steht die Idee von würdigen, weil zur Vernunft fähigen Menschen gegenüber. Aus dem untrennbar mit der Demokratie verbundenen „Staatsglauben“ selbst kann der Mensch sich dann dem Staat unterwerfen und seine Würderechte durchsetzen. Aber der Demokrat hat dafür dann auch die Bürde der Selbstbeherrschung zu tragen.

---

<sup>275</sup> Zur „Neuzeit als Aufklärungsprozess“, siehe: Fischer, M., *Neuzeit*, ARSP Beiheft 115 (2007), 59 ff., 59, der zunächst einmal an das Schlagwort erinnert, „von der Aufklärung des Mythos und vom Mythos der Aufklärung“. Danach stellt er sofort die Frage: „Aber sind Mythos, Vernunft und Aufklärung überhaupt Gegensätze?“ Und er antwortet, 76: „Erfolgreich angewandte Gewalt wird ... häufig mit dem Bonus der Gerechtigkeit versehen, legitimiert und systematisiert.“ Zuvor verweist Fischer, M., *Neuzeit*, ARSP Beiheft 115 (2007), 59 ff., 64 unter anderem auf: Machiavelli, Fürst (Bahner), 1987, und dabei auf dessen Kernidee: „*Wer über die Macht verfügt, hat auch das Recht, selbst der Begnadigung. Das Gewaltmonopol ermöglicht den gefahrlosen Gewaltverzicht, die Begradigung der Gewalt*“. Diese „Begradigung der Gewalt“ beinhaltet immerhin einen Ausgleich. Vielleicht aber besteht die eigentliche Aufgabe der Gerechtigkeit eben darin, nicht etwa für die Menschenrechte zu sorgen, dafür sind die Ideen der Freiheit und der Solidarität mit ihrer empathischen Seite zuständig. Vielmehr könnte es jedenfalls die formale Kernaufgabe der Gerechtigkeit sein, zunächst einmal für „irgendeinen systemgerechten Ausgleich“ Sorge zu tragen. Im Großen betrifft es dann insbesondere den Konflikt zwischen freiem Individuum und der solidarischen Gemeinschaft. Diese Art der Gerechtigkeit könnte dann zu Ende gedacht zum „Mythos“ von einer Harmonisierung mit einem (göttlichen?) „Ganzen“ im Sinne von Thomas von Aquin führen. Denn für den Kern der (formalen) Gerechtigkeit steht zunächst einmal nur die „Gleichheit“. Mit Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 2003, § 4 (32) ist anzufügen, gemeint ist die Gleichheit „unter einem bestimmten Gesichtspunkte“. Das Streben nach Gerechtigkeit ist danach vor allem erst einmal ein „regulatives Prinzip“ (Paulson, *Intellektualismus*, ARSP Beiheft 115 (2007), 83 ff., 87).

## II. Homo religiosus: Mutmaßlich universelle Grundelemente

1. Zu behandeln ist das Thema „Zivilreligion“ auch methodisch am besten in zwei Teilen. Zunächst ist es konkret oder induktiv aufzufächern und dann abstrakt oder deduktiv anzugehen. Zuerst sind deshalb wichtige Grundelemente zu erörtern. Sie sind danach mit der Frage zu umgreifen, ob sie in ihrer Gesamtheit nicht zu einer Art von religionsähnlicher westlicher „Ersatzreligion“ führen. 531

Welches sind, so ist spätestens an dieser Stelle zu fragen, denn die mutmaßlichen Grundelemente der Religionen, die den Menschen als „homo religiosus“<sup>276</sup> auszeichnen? Man kann zunächst mit *Hilgendorf* auf den Vorschlag von *Auffarth* und *Mohr* zurückgreifen und sechs verschiedene Dimensionen der Religiosität unterscheiden. Diese sind: (1) die intellektuelle, ideologische oder kognitive Dimension, (2) die ethische–soziale Dimension, (3) die rituelle Dimension, (4) die institutionelle Dimension, (5) die ästhetische Dimension und (6) die psychische Dimension.<sup>277</sup> 532

Aufzugreifen sind aber die ähnlichen, aber konkreteren Elemente des Sozialanthropologen *Whitehouse*. Er bietet im Rahmen dessen, was er als „cognitive science of religion“ (CSR), also als eine weltliche (vergleichende) Religionswissenschaft versteht, den folgenden – offenen – Katalog. In irgendeiner Weise enthielten Religionen die Elemente des Glaubens an 533

---

<sup>276</sup> Zum Modell des „homo religiosus“, für das die Struktur der letzten Fragen auf die Mythen, die religiösen Symbole und Rituale, wie die religiösen Glaubensvorstellungen eine Antwort geben, und dass es sich im Verlauf der Kulturen kaum geändert hat, siehe: Bell, *Return*, 1980, 324 ff., 347. Dazu ausführlich: Müller, A., *Religion*, 1990, 285 ff., 293 ff. (zudem: 303, insgesamt mit den Grundlagen: „wie der ethisch–spirituelle Kern der Religionen auch vom Menschen in der Profanität assimiliert werden könnte“; Religion sei ein „konstitutiver Aspekt“ der menschlichen Erfahrung, „der menschlichen Kultur“). Aus der Sicht der altgriechischen Tragödie: Burkert, *Homo*, 1997, unter anderem 9: „Der ‚homo religiosus‘ agiere und sei sich bewusst als der sterbliche ‚homo necans‘“.

<sup>277</sup> Auffarth/Mohr, *Religion*, 2005, 160 ff., 164 f. Hilgendorf, *Religion*, 2008, 167 ff., 172 („Dimensionen von Religion und Recht“, diese sechs noch einmal vertiefend).

- (1) Leben nach dem Tod,
- (2) Wesen mit besonderen Kräften,
- (3) Symbole und (böse) Omen,
- (4) Kreationismus,
- (5) Besessenheit durch Geister,
- (6) Rituale,
- (7) Exegese von Ritualen,
- (8) das Sakrale,
- (9) Abschreckung,
- (10) moralische Verpflichtungen,
- (11) Strafe und Belohnung sowie
- (12) Offenbarung.<sup>278</sup>

534 Zumindest die Mehrzahl dieser Elemente müsste also auch eine Zivilreligion widerspiegeln, will sie das Etikett einer politischen Ersatz-Religion zu Recht verdienen.

535 2. Aus der Sicht der weltlichen Rechtsethik ist zunächst die Trias „*Abschreckung, Strafe und Belohnung*“ aufzugreifen. „Strafe und Belohnung“ sind beides Ausprägungen des Grundgedanken des Tit for Tat,

---

<sup>278</sup> Whitehouse, *Cognition*, 2008, 35 ff., 36 („Figure 1 lists a number of traits that might be associated with the category ‘religion’. These traits are probably found, in some shape or form, in all human societies or at least are very widespread and historically recurrent. The CSR – cognitive science of religion – „has attempted to account for this recurrence in terms of the shaping and constraining: effects of universal cognitive mechanisms.“ His list contains: „Afterlife, Beings with special powers, Signs and portents, Creationism, Spirit possession, Rituals, Ritual exegesis, Deference, Moral obligation, Punishment and reward, Revelation, ... . Cross-culturally recurrent religious repertoire“).

der Wechselseitigkeit und der ausgleichenden Gerechtigkeit. Mit einem Wort steckt in dieser Trias die verfassungsrechtliche Grundidee der „Gleichheit“. Dieser Dreiklang ist bereits handlungsorientiert. Er drängt das Bild entweder von einen Welt- und Schicksalsgeist als Überperson oder aber einer Vielzahl konkreter Geister auf. Diese straffenden und belohnenden Wesen wirken aus weltlicher Sicht als königliche Oberrichter und harte Vollstrecker. Mit der Erwartung der Strafe ist überdies eine vorbeugend ausgerichtete, das Verhalten steuernde „Abschreckung“ verbunden. Dasselbe gilt im Übrigen auch für die Aussicht auf „Belohnung“. Der christliche Glaube an das Fortleben der Seele im Himmel oder der Hölle dient diesen Zwecken auf der Erde. Das lebendige Bild vom jüngsten Gericht transformiert umgekehrt die an sich irdische Institution des urköniglichen Richters in die Ewigkeit des Jenseits. Krieger werden in Kriegskulturen für mutige Taten durch die Aufnahme in eine jenseitige Kriegergemeinschaft und den Kreis der edlen Ahnen belohnt. Der Buddhismus kennt mit den Arten und Stufen der Wiedergeburt sogar die unmittelbare Haftung für das eigene Verhalten. In einer sozialen Binnenwelt, die bereits mit einem arbeitsteiligen Gewaltmonopol verbunden ist, findet dieselbe Art, Gerechtigkeit zu schaffen, bereits im Diesseits statt.

Schon die Grundidee des Animismus der naturnah lebenden Klein- 536  
gruppen, die von einer irdisch-geistigen Doppelwelt ausgeht, legt nahe, dass die mittelalterliche europäische Zwei-Schwerter-Lehre der humanen Grundstruktur entspricht. Der „homo religiosus“, so lautet die Grundthese also, ist immer zugleich ein prometheischer „häuslicher“ Mensch und deshalb immer auch ein „homo civilis“. Kulturell betrachtet stehen beide Ansätze in einem politischen Wettbewerb. In der Regel gewinnt jedoch einer von ihnen. Mit diesem gewinnt die hinter ihm stehende sub-kulturelle „Hausmacht“ die Oberhand und prägt den Hintergrund der höchsten Leitideen.

Im vielfältigen Animismus herrscht die Idee von der Übermacht der 537  
geistig-dämonischen Welt vor. Mit dem westlichen demokratischen Staat ist dagegen die religiöse Kultur weitgehend zur Privatsache geworden. Allerdings können dann gerade in der Demokratie von der Zivilgesellschaft aus der private Glaube und seine vor allem kommunalen Subkulturen mit bestimmen, wie sich die Politik ausrichtet. Aber auch die „persönliche Vernunft der Demokraten“ und die „Naturwissenschaft“ fordern ihre Anerkennung und gottgleiche Beachtung.

- 538 Grundsätzlich dienen die drei Elemente „Abschreckung, Strafe und Belohnung“ dazu, eine höchste, vielleicht sogar gelegentlich unverständliche „Gerechtigkeitsordnung“ aufrechtzuerhalten. Die Idee der Gerechtigkeit bildet danach eine Urfrage sowohl der meisten Religionen, als auch der westlichen Rechts- und Staatsphilosophie.
- 539 3. Als religiöses Kernelement ist die erstgenannte Vorstellung vom „*Nachleben*“ der Verstorbenen anzusehen. Die „Seele“ der Lebewesen existiert danach zumindest als ein Teil eines Ganzen in irgendeiner Weise fort. Weltliche Traditionen wirken unter anderen auf diese Weise. Mündliche Gesänge und Geschichten, die große Ahnen betreffen sowie die heiligen Bücher, bewahren die Worte von Weisen über Generationen hinweg nicht nur, sondern deuten deren Geist auch immer wieder neu. Für die Interpretationen im Sinne des jeweiligen eigenen Geistes des Interpreten, der zumeist den Zeitgeist hineinliest, findet ein fiktiver Dialog mit den Ahnen und Weisen statt. Der Aspekt der „rituellen Exegese“ greift diesen Umstand auf. Er ergänzt ihn um den formellen Gedanken des Ritus, der vor allem feste Verfahrensweisen vorschreibt und feste Rollen verteilt. Auf diese Weise wird die Freiheit der Ausdeutung sowohl begrenzt, als auch in die Tradition eingebettet.
- 540 „*Wesen mit besonderen Kräften, Symbole und Omen, Schöpferkraft und Besessenheit*“ müssten auch weltliche Höchstideen reflektieren. Gewählten politischen Führern bringen wir zumindest Hochachtung entgegen. Wir verneigen uns vor ihnen tiefer. Sie, und im Übrigen auch andere Menschen, die kreative Künste ausüben, gelten als Idole. Sie gelten als „Genies“. Westlich als „Subjekte“ betrachtet sind diese Menschen gleichsam im Besitze eines „guten Geistes“. Die promethische Schöpferkraft ist, so wie die Handwerke und die Städte sie zeigen, wie die schönen Symbolkünste sie offenbaren und wie die Schrift sie zu verfestigen mag, allen Menschen als Grundfähigkeit eigen. Diese „natürliche“, also von der Natur gegebene Schöpferkraft, die im Verbund mit den besonderen Fähigkeiten, dem Symbolismus und der potentiellen Genialität zu sehen ist, begründet die Subjektstellung des Menschen. Sie führt im Übrigen auch zur Eigenverantwortung für das durch eigenes Tun Geschaffene. Vor allem aber erklärt die weltliche Ausprägung dieser Ideengruppe zunächst einmal die „Freiheit“ und die „Würde des Menschen“. Dieser religionswissenschaftliche Akkord erläutert, auf die Idee der Zivilreligion übertragen, den Ursprung seiner naturrechtlichen „Rechtspersönlichkeit“. Ebenso begründet er die nationalen Grund- und die transnationalen Menschenrechte.

Im Übrigen bildet die Idee des freien Willens die Brücke sowohl zum Animismus, als auch zum Subjekt-Bild des Gottes, der als freier Lenker der Geschicke auftritt. Aus säkularer westlicher Sicht, so heißt es, „hat“ der Mensch einen freien Willen und lenkt sich selbst. Er besitzt und verfügt also über ihn. Nach diesem Sprachgebrauch ist der freie Wille aber nicht mit dem Menschen selbst identisch. Der moderne weltliche Mensch hat den göttlichen oder auch dämonischen freien Willen „verinnerlicht“ (imago dei). Als Trieb verstanden vermag der Mensch seinen Willen zu beherrschen. Menschen können ihren freien Willen aber auch anderen Menschen aufzwingen. Dann wird der Mensch von einem fremden freien Willen gelenkt. Auch kann der Mensch aus eigener Einsicht einem fremden Willen folgen. Außerdem kann er an der kollektiven Willensbildung demokratisch mitwirken und sich dann dem kollektiven Willen freiwillig unterwerfen. In den beiden letzten Fällen verinnerlicht der Mensch einen freien Willen, der zuvor nicht der seine war. Straftäter haben zudem typischerweise einen „bösen Willen“ (dolus) gehabt. Dies: sich von einer rechtfeindlichen Gesinnung lenken lassen, Gefährliche Hangtäter, über die wir im deutschen Strafrechtssystem nach der Verbüßung der Strafe noch Sicherungsverwahrung verhängen, erscheinen von diesen bösen Willen fast schon beherrscht. Deshalb unterbreiten wir ihnen sozialtherapeutische Angebote und stellen ihnen dafür die Entlassung in Aussicht. Allerdings üben wir auf diese Weise indirekten Zwang aus. Aus animistischer Sicht betrachtet enthalten derartige psychologische Sozialtherapien exorzistische Elemente der Reinigung vom Bösen Geist.

Der „*Kreationismus*“ ist ebenfalls in der säkularen Freiheitslehre zu finden. So geht der westliche Mensch in den Demokratien davon aus, dass er in der Gemeinschaft mit anderen seine Gemeinschaft zumindest in weiten Bereichen frei gestalten kann und dass er seine gegenwärtige Zivilgesellschaft und deren Kultur, und zwar auch schon in langer Tradition, bereits auch schon selbst gestaltet hat. Die Idee der Freiheit schreibt diese Fähigkeit zur freien Gestaltung zugleich auch jedem Einzelnen zu. Jener gestaltet sein Leben (auch) selbst. Prometheus erschafft sich mit dem und um das Feuer seine eigene Binnenwelt.

„*Rituale, rituelle Exegese und das Sakrale*“ spiegeln in den Demokratien das gesamte Parlaments- und das gesamte Gerichtswesen bis hin zu seinen tempelartigen Bauten wider. Die Parlamente sind für die allgemeine Gesetzgebung zuständig. Die Gerichte haben das Recht umzusetzen. Die beiden Höchstideen der Gleichheit vor dem Recht und der angemessenen Gerechtigkeit im Einzelfall regieren diese Seite



der Demokratie. Aber diese Grundfähigkeit zur Rechtssetzung und zur Rechtsfindung ist in den Demokratien nicht mehr Priestern und Königen oder auch nur bestimmten Repräsentanten überlassen. Die Gesetzgebung geschieht durch Repräsentanten, die aus der Mitte des Volkes gewählt sind, und jeweils „Im Namen“ des Volkes“. Laienrichter nehmen zudem an der Rechtspflege aktiv teil. Die Öffentlichkeit begleitet die Gesetzgebung und die jeweilige öffentliche Verhandlung vor Gericht. Alle an der Rechtspflege Beteiligten richten sich am Ende aber an dem rechtsethischen Grundgedanken aus, dass das Recht die „Kunst des Guten und Gerechten“ sei, „Ius est ars aequi et boni“<sup>279</sup>. Gemeint sind derzeit die Ideen des „guten Gesetzes“, der „freien Verhandlung“, der „gerechten richterlichen Entscheidung“ und der „humanen – exekutiven – Vollstreckung“.

- 544 Die religiöse Idee einer „*Offenbarung*“ spiegelt das säkulare Wort von der „Aufklärung“ wider. Im englischen heißt Aufklärung „the Enlightenment“ (französisch: lumières) und gestattet damit die Übersetzung als „Erleuchtung“. Eine Art von Offenbarung dürfte vor allem der Einsicht in die Existenz von – angeborenen – Menschenrechten zugrunde liegen. Im Mittelalter und weit drüber hinaus hielt man noch eine Aufteilung in Freie und Sklaven, in Herren und Knechte etc. für die natürliche Ordnung. Diese Trennung hat der politische Humanismus überwunden. Die Menschenrechte selbst folgen dabei aus der – monistischen – Seelen-Idee der Menschenwürde einerseits und andererseits demjenigen Humanismus, der in der Dreifaltigkeit von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ zum Ausdruck kommt und der mit der Freiheit im Sinne von *Locke* auch die angeborene Rechtspersonalität meint. Mit anderen Worten, der feste Glaube an seine Grundfähigkeit zur „Vernunft“ verschafft dem Menschen den Status eines autonomen, aber auch selbstkritischen „Selbst-Subjekts“. Da diese Selbstdeutung auf der weltlichen Ebene nicht weiter ableitbar ist, zeigt sie sich als dogmatische Letztbegründungen. Kulturell und systemisch gelesen hat sie sich im Rahmen ihres neuen „Zeitgeistes“, der europäischen (barocken) Moderne, entwickelt. Dieses neue Selbstbild beruht zwar auf einer langen Tradition. Es ist aber, wenn man in diesen Kategorien denkt, einer Art erkenntnishafter „Offenbarung“ entsprungen. Plötzlich, so scheint es, leuchtet die Idee des Humanismus samt seinem Naturrecht mit aller Macht auf. Sie verfestigt sich nach und nach zum neuen Selbstverständnis der (schriftgebildeten) „Bürger“.

---

<sup>279</sup> Ulpian, Digesten, 1. Buch, 1. Titel, 1. Fragment.

Mit *Kants* berühmten Worten: 545

*„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen.“*

Und *Kant* fügt den Imperativ an: 546

*„Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“<sup>280</sup>*

Der Unmündige besitzt mit seinem Verstand die Fähigkeit, sich zu 547 seinem eigenen Vormund aufzuschwingen. Unterworfen ist er dann nur noch sich selbst. Den Mut aufzubringen, sich des eigenen Verstandes ohne „Leitung eines anderen zu bedienen“, heißt, dass der aufgeklärte Mensch auf „gute Hirten“ jeglicher Art verzichten muss. Das bedeutet zugleich, dass er jede Art von Leitidee verinnerlicht haben muss. Sie muss die Seine werden. Der Mut, von dem *Kant* spricht, assoziiert dabei die Mutseele bei *Platon*. Diese mittlere Seele bildet dann den eigentlichen Adressaten des Imperativs, *sapere aude!* Wag zu wissen! Oder auch, wage, weise zu sein! Der gesamte Satz vermag schließlich die Qualität eines „Mantras“ zu entwickeln. Wenn es regelmäßige gesprochen würde, könnte es durchaus dazu dienen, eine Art von „spiritueller Transformation“ zu bewirken. Zumindest sucht dieser Aufruf, das Selbstbewusstsein des neuen Menschen zu stärken, das sich dann eben auch als das Bewusstsein eines autonomen „Selbst“ erweist.

4. Der Katalog von *Whitehouse* ist um die Betonung von drei, an sich 548 schon mit enthaltenen, untereinander eng verwandten Elementen zu ergänzen. Dazu gehört zum einen die Betonung der „heiligen Gewalt“<sup>281</sup>, die vor allem in den kollektiven und hoheitlich ansetzenden

---

<sup>280</sup> So bereits 1784, also vor der französischen Revolution: *Kant*, Beantwortung, Berlinische Monatsschrift, Dez. 1784, 481 ff., aufgegriffen etwa von: Foucault, *Enlightenment*, 1984, 32 ff.

<sup>281</sup> Bezüglich des Animismus zur Idee der „heiligen Gewalt“: Girard, *Heilige*, 1987, 30 ff. Zum Spannungsbogen von Religion, Gewalt und Politik, Maier, *Doppelgesicht*, 2004, 18 (zur Gewalt in den „abrahamistischen Religionen“

Gewaltakten steckt und „höchste“ Zwangsakte gegenüber dem Einzelnen rechtfertigt, der sich diesen am Ende zu unterwerfen hat. Die heilige Gewalt ist vor allem mit dem „Opfern“ verbunden, das auch das Opfern von Sündenböcken mit einschließt. Weltlich gewendet wird einer Rechtsperson ein Freiheitsverzicht abverlangt. Gerade auch das Strafen lässt sich als ein gerechtes „Ausgleichsopfer“ verstehen. Zum Akt des Zwanges gehört typischerweise auch ein personal zu denkender beseelter Akteur. Diese heilige Gewalt wird in der politischen Demokratie von der kollektiven Überperson des Staats mit seinem „Gewaltmonopol“ wahrgenommen. Die westlichen Demokratien üben ihr Gewaltmonopol dabei vorsichtshalber in der Form der Gewaltenteilung aus, indem sie sorgfältig zwischen den Aufgaben der „Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung“ trennen und den Staat zudem durch die „staatsbürgerliche Öffentlichkeit“, also das „Volk“, überwachen lässt.

- 549 5. Bei Großstaaten tritt zudem eine föderale Gewaltenteilung hinzu, die den Hauptstaat vom alten Zentralstaat weg zum Bundesstaat auflockert. Gemeinden bilden aus der Sicht der Demokraten überschaubare Grundeinheiten. Inter- und transnationale Bünde grenzen wiederum die Freiheiten des Bundesstaates nach außen ein. Insofern verbleibt die „heilige Gewalt“ aber immer noch in den Händen staatlicher und staatsdominierter Strukturen.
- 550 Wichtig ist deshalb auch eine zweite Art der Gewaltenteilung. Nach innen belässt der moderne Rechtsstaat zunächst einmal jedem Einzelnen einen eigenen, fast staatsähnlichen „Status“, in dem er dessen personale Rechte „als eigene“ anerkennt und zudem die Entwicklung der gesamten Rechtspersönlichkeit des Grundrechtsträgers schützt. Diese Art von Recht verschafft dem Rechtsinhaber einen Herrschaftsbereich, also eine Art von Binnengewalt, der mit einem Recht versehen als „geheiligt“ anzusehen ist. Zudem sichert der Staat der Zivilgesellschaft insgesamt einen weiten Bereich des freien Handelns. Er schützt aus seiner Sicht die Verkehrs- und die sonstigen Kommunikationswege, gestattet private Versammlungen und eröffnet freie Märkte. Ferner

---

als archaischer Grundansatz, den sie zu überwinden suchen mit dem Grundgedanken der „Gewalt als Machterweis des Göttlichen“ (u. Hinw. auf Girard und Burkert), zum Kreuz Jesu als Symbol des Gewaltverzichts (19). Insgesamt als „Doppelgesicht des Religiösen“ sowie 46 ff. (zu religionsähnlichen Elementen in totalitären Systemen: Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus); zum „politischen Märtyrer“: 99 ff.

gewährleistet er die familiären Freiheiten, die Freiheit der Religionsausübung und der Vereinbildung etc. Auch insofern findet demokratische Gewaltenteilung statt.

Die Gewaltenteilung dient auch der Vorsorge vor tyrannischem 551  
Machtmissbrauch. Die heilige Gewalt kann vor allem durch Egoisten auf allen Ebenen missbraucht und auf diese Weise „unheilig“ ausgeübt werden. Dann aber wird objektiv eine „Heilung“ erforderlich, intersubjektiv ist eine „Versöhnung“ geboten, und subjektiv muss dafür vielfach ein professioneller „Heiler“ eingeschaltet werden.

Der Teilbegriff der Heiligkeit, den auch *Whitehouse* mit seinen beiden 552  
Stichwörtern „Sacred“ und „Punishment“ mit umfasst, ist also selbst schon eng mit dem positiven Gedanken des Heilens verbunden. Metaphysische Wunden, die durch Wertverletzungen oder durch die Missachtung einer Personalität eines höheren Wesens geschehen sind, müssen und können geheilt werden.

Auch das Recht verfügt über diesen Grundgedanken der Restauration 553  
des Rechtsbruchs. Es kennt die Missachtung der Personalität einer Rechtsperson, vor allem der Würde eines Menschen. Das Christentum betont im protestantischen Bereich das Ideal der Heilung durch „Versöhnung“ der Streitenden. Mit der „Versöhnung“ ist die alte christliche Idee der gebenden Barmherzigkeit eng verwandt. Beide stützen sich auf die Nächstenliebe. Diese Gedanken des verzichtenden Gebens finden wiederum in der empathischen Seite der Humanität ihren Niederschlag. Politisch gewendet tritt diese als „Brüderlichkeit“ auf, die inzwischen besser mit „Solidarität“ zu übersetzen ist. Am Ende findet sich dann also der verfassungspolitische Dreiklang von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ in den Grundelementen des Religiösen wieder.

Zudem bedarf es aber, zumindest in einer geistigen Welt, die neben 554  
objektiven Werten auch Personen heiligt, neben der Idee der marktähnlichen Institution der Vermittlung auch der personalen Rolle des geachteten und neutralen Vermittlers, des „Heilers“. Vielfach kann der Konflikt zwischen Streitparteien, der Versöhnung erfordert, nur durch eine professionell vermittelte Annäherung der streitenden Personen und ihrer Interessen erfolgreich betrieben werden. „Mediation“ ist geboten. Auf religiöser Ebene handelt es sich um Schamanen und Priester, die die metaphysischen Normen kennen und auserwählt sind, mit den spirituellen Mächten Kontakt aufzunehmen. Rechtlich gewendet ist der Vermittler der gute Makler, der Schlichter und der Schiedsrich-

ter. Insoweit, und dieser Umstand erweist sich als wichtig, bedarf es keines Staates und keiner Staatsmacht. Auch müssen diese Personen keine ausgebildeten Juristen sein. Es bedarf aber des Willens zur Versöhnung. Doch hilfreich ist dabei ein altes – vorstaatliches – Mittel: die „Abschreckung“. Denn ohne Versöhnung droht die schicksalhafte Alternative der privaten Gewalt. Zu bedenken ist dabei für fast jeden Einzelfall, wie gelegentliche Eifersuchtsdramen belegen, dass im Extremfall selbstmörderische Attentate niemals auszuschließen sind. Insbesondere sind solche Personen dazu fähig, die sich in ihrem Wertempfinden tief verletzt fühlen. Beide Seiten werden sich zudem auf die Dauer mit Freunden und Verwandten zu „Schutzbünden“ zusammenschließen. Auf der zweiten Stufe drohen also Klein- und Bürgerkriege. Sie behindern vor allem die Produktion von Gütern und gefährden den Handel mit ihnen, wenn sich das Prinzip der harten Selbstjustiz über längere Zeit durchsetzt. Denn beide Seiten werden regelmäßig ihre Aktionen als „gerechte Selbsthilfe“ deuten, sich auf die „notwendige Privatjustiz“ berufen und damit eine rechtsethische Rechtfertigung suchen, um auf diese Weise ihre Gewalt zu „heiligen“.

- 555 Wesentliche Grundelemente des Religiösen lassen sich also auch in der bürgerlichen Zivilität wieder finden. Von herausragender Bedeutung sind dabei die Konnotationen des Begriffs des „Heiligen“. Dazu gehören insbesondere die Ideen der heiligen Gewalt einerseits und der Versöhnung als Heilung andererseits.

### **III. Grundelemente des Zivilen und weltanschaulicher Überbau der sozialrealen „Mittelwelt“**

- 556 1. Von diesen Grundlagen aus ist voraus zu schauen. „Versöhnung und Mediation, Strafe und Geständnis, Gerechtigkeit und Humanität“, und zwar in einer ganz breit angelegten „juristischen Perspektive“, beschreiben deshalb die Gegenstände der zweiten Schrift. Mit ihr ist zu versuchen, die „Grundelemente“ und zugleich die Art einer Zivilreligion im sozialrealen Rechtssystem eines demokratischen Staates, wie Deutschland, aufzuzeigen.
- 557 Der christlichen Idee der Versöhnung, die den ernsthaften Konflikt aufzulösen versucht, wird dabei die Rolle eines roten Fadens zukommen. Drei konkrete Beispiele bilden etwa die neue Schlichtungsform der rechtspsychologischen Mediation, der Rückgriff auf die vorstaatlichen mittelalterlichen Sühneverträge und die Friedens- und Bundesidee der nationalen demokratischen Verfassungen. Das inzwischen

humane Strafen und die analoge menschenrechtliche Deutung der Gerechtigkeit stellen dann weitere Grundelemente dar.

Den methodischen Ansatz des zweiten Teils eröffnet also das „Recht“. 558 Wie es schon die staatsrechtlichen und rechtsethischen Schriften von *Platon* und *Aristoteles* belegen, bietet es sich an, die eigene Denkwelt der Staats- und Rechtsphilosophie zu wählen. Mit ihr ist zu verdeutlichen, wie sich Menschen selbstbestimmt und selbstkritisch verhalten. Sie treten als freie Akteure auf. Sie genießen ihre Grundrechte. Aber bezogen auf Rechtsbrüche agieren sie auch als ihre eigenen rationalen Gesetzgeber, als ihre eigenen vernünftigen Richter und als ihre humanen Vollstrecker. Das gesamte westliche Naturrecht, das zugleich die Renaissance des Geistes der Antike bedeutet, hat diesen Weg vorbereitet. Der nationale Konstitutionalismus und die transnationalen Menschenrechtsbewegungen haben ihn mit Hilfe von Rechtsnormen und Rechtspflegesystemen befestigt. Wichtig ist nur, dass auch der alte politische Aspekt der Zivilgesellschaft, für den das antike Forum steht, seinen angemessenen Platz erhält.

2. Im dritten Buch und auch in der vierten Schrift wird diese säkulare 559 Idee einer Zivilreligion als solche erörtert. Versucht wird dabei vor allem, aus den Grundelementen einen passenden „Überbau“ zu errichten. Dessen Ausrichtung und dessen Grundthesen deutet der zweite Untertitel mit einem weiteren Dreisatz an. Jener lautet „demokratischer Humanismus, sozialreale Dehumanisierung, Auflösung zum synthetischen Pragmatismus der Mittelwelt“.<sup>282</sup>

Dabei ist dann auch zu fragen, was denn aus der Sicht der westlichen 560 Philosophie überhaupt „Vernunft“ ist und ob die Ratio nicht auch schon metaphysische und religionsanaloge Elemente enthält. Selbst und gerade der Blick in die bekannten Angebote der Erkenntnis- und Wahrheitstheorien kann dafür vielleicht einige gute Gründe bieten.

---

<sup>282</sup> Mit *Cassirer* mag man – auch – von einem „symbolischen Universum“ sprechen, was auf unsere menschlichen Deutungsmacht beruht, Cassirer, Versuch, 1996, 50 f.; dazu auch: Gruber, Normativität, 2007, 111 ff., 115. Aber die sozialreale Welt der Techniken, beginnend mit der Feuerstelle, dem Jagdgerät und der Tierzucht, gehört ebenso zum universum humanum. Die kulturelle Welt des Menschen erfasst jede Art von Zivilisation im weiten ethnologischen Sinne.

- 561 Mit beiden Fragestellungen, derjenigen nach einer pragmatischen politischen Idee der Mittelwelt und derjenigen nach der Ausdeutung der Vernunft, wird also versucht, eine Art „säkularer Theologie“ zu entwickeln. Die „Seelenlehre“, die im Humanismus steckt, wird mit den psychologischen Realitäten der „Neutralisierung“ von Menschen konfrontiert. Die Vernunft stößt zudem auf die Selbstkritik der Vernunft.
- 562 Zugleich ist aber die Gegenfrage im Hintergrund mitzudenken, inwieweit nicht zumindest auch jede der drei großen Buch- und der sonstigen Schriftenreligionen sich der „Vernunft“ zu ihrer Auslegung bedient. Vermittler, Riten und Anweisungen kennen sie ohnehin.
- 563 3. Am Ende ist dann zu versuchen, in grober Anlehnung an *Aristoteles* vorzugehen und die nicht unbekanntenen Umrisslinien eines rechtspolitischen Modells des guten Verhaltens abzustecken, etwa als urdemokratische Elemente, als „common sense“ und zugleich im Sinne des Menschen als seines eigenen forensischen Richters. Zu fragen ist dabei auch, inwieweit die Anzeichen dafür reichen, dass der Westen insgesamt und seine Nationalstaaten jeweils gesondert von „Glaubenssätzen“ sprechen.

#### **IV. Rückblick: Thesen und Hypothesen**

- 564 1. Den Nukleus stellt also der Gedanke der Versöhnung, und zwar im Sinne einer „freien, gerechten und auch barmherzigen Vermittlung“ dar. Dieser hoch kommunikative Vorgang der versöhnenden Vermittlung bildet den ethischen, den politischen und den rechtlichen Kern der „Vernunft“. Die Vernunft wiederum heiligt, von Kultur zu Kultur unterschiedlich die – universelle – Trias von „Individualität, Ausgleich und Kollektivität“. Aber die rechtsethische Vernunft setzt vor allem auf die Idee des „Ausgleichs als solchem“.
- 565 2. Im politisch–rechtlich ausgerichteten Westen ist dabei insgesamt aber der Idee der privaten „Freiheit“ der Entfaltung der eigenen Persönlichkeit die Vorherrschaft eingeräumt. Ohne die westliche Leitidee der Freiheit des Individuums würde diese geistige Konstruktion nicht tragen.
- 566 Für die „Gleichheit“ gibt es das mächtige Subsystem von Recht und Gesetz in der Form des Rechtsstaates. Für die „Solidarität“ in Not und Kriegsfällen bietet die personale Institution des Gesamtstaates und seiner Untergliederungen den Schutz vor äußeren und inneren Ge-

waltakten. Die Zivilgesellschaft hat zudem – kollektiv – die vielen Subsysteme der Sozial- und Nachbarschaftshilfen entwickelt, unter anderem als staatlich gelenkte und mit Steuergeldern unterstützte halbselfständige Versicherungssysteme.

3. Damit ist versucht, einerseits den westlichen „demokratischen Präambel-Humanismus“ zu bebildern, der sich durchaus fundamentalistisch gibt. Andererseits war die universelle Trias von „Natur, Seele und Vernunft“ zu verdeutlichen, bei der letztlich offen bleibt, was sie zusammenhält. Aber auch dafür scheint es drei Vorherrschaftsmodelle zu geben, den Vorrang der „Natur“ und ihrer Wissenschaften, der „Seele“ und ihrer zumindest semi-religiösen Identitätslehren sowie der „Vernunft“ und ihrer Philosophien. 567

4. Wer es unternimmt, sie alle zusammen zu betrachten, verfolgt einen methodisch-systemischen Synkretismus. Dieser Ansatz entspringt dabei dem grundphilosophischen Pluralismus des Denkens und des Selbstzweifels. Der Synkretismus erfordert Toleranz und Achtung von Ideen, auch in Bezug auf Fundamentalismen. Zudem aber huldigt er der ebenso prä- wie postmodernen Grundidee der „Kunst“ oder in Anlehnung an *Aristoteles* der kreativen Idee des „Formens“. Zu ergänzen ist sie durch die mutmaßlich ebenso alte Erkenntnis von einer – blinden oder auch göttlichen – hoch energetischen Grundtriebkraft, etwa als „Emergenz“. 568

Aber erneut, die bekenntnishaften Präambeln vieler der westlichen nationalen Verfassungen und auch die rituellen Vorworte der transnationalen Konventionen zeigen dreierlei: Sie belegen die philosophische und schriftgestützte Tradition, den staatspolitischen Charakter sowie den individualrechtlichen Zuschnitt der Zivilreligion, die sich deshalb mit der Formel vom „demokratischen und rechtsstaatlichen Humanismus“ umreißen lässt. 569

Wer also die antike Stadtbürgerlichkeit fortschreibt und heute die Zivilität über Höchstideen wie Demokratie und Menschenrechte, Gerechtigkeit und Menschenwürde, Vernunft und Wissenschaft mit heiligen Bekenntnissen in einen normativen Himmel versetzt, beschreitet einen doppelspurigen Weg. Er vergöttlicht den „homo civilis“ und er lässt ihn zugleich für seine Schöpfungen, lies: seine Taten, haften. Auch begreift der zivile Mensch sich ständig als sein eigener Heiler und Richter. Der prometheische Mensch vertraut jedenfalls für seine staatspolitischen Leitideen und auch für das Leben in seinen vor allem städtischen Binnenwelten einer „Zivilreligion“. 570



## Namensverzeichnis

- Adler, Leute, 1986, 159 ff. 42  
 Albert, Traktat, 1980 140  
 Albert, Wissenschaft, 1982 140  
 Albrecht, Menschenwürde, 2006, 295 ff. 73, 133  
 Alexander, Interessen, 1989, 129 ff. 169  
 Alexy, Verteidigung, 1993, 85 ff. 165  
 Alipantes, Glaube, 2008, 163 ff. 87  
 Amelung/Lorenz, Mensch, 2007, 527 ff. 138  
 Anderson, Physics, 1995, 6653 ff. 108, 109  
 Apel, Letztbegründung, 1976, 55 ff. 140  
 Archer, Sozialpsychologie, 25 ff. 145  
 Aristoteles, De anima (Hamlyn), 1968 15, 61, 149  
 Aristoteles, De anima (Theiler), 1995 78, 79  
 Aristoteles, Metaphysik (Szlezák), 2003 109  
 Aristoteles, Nikomachische Ethik (Dirlmeier), 1999 144  
 Aristoteles, Politik (Gigon), 2003 76  
 Armstrong, Achsenzeit, 2006 74  
 Assmann, Monotheismus, 2007 22  
 Auffarth/Mohr, Religion, 2005, 160 ff. 195  
 Augustinus, De civitate dei (Horn), 1997 164  
 Augustinus, De trinitate (Kreuzer), 2001 24  
 Balaguer, Platonism, 2006 75  
 Battisti, Naturrecht, 2006, 3 ff. 65  
 Baurmann, Thesen, 1998, 409 ff. 165  
 Becchi, Ursprünge, ARSP Beiheft 115 (2007), 169 ff. 60  
 Beck, Gott, 2008 53  
 Becker, Wahrheit, 1988 140  
 Beckermann, Selbstbewusstsein, 2004, 171 ff. 26  
 Bell, Return, 1980, 324 ff. 195  
 Bellah, Religion, 1967, 1 ff. 153  
 Bergmann, Grundbedeutung, 1998 159, 160  
 Bernstorff, Pflichtenkollision, Der Staat 47 (2008), 21 ff. 135  
 Bertalanffy, Menschen, 1970 42, 43  
 Bielefeldt, Menschenrechte, 1999, 43 ff. 15  
 Bischof, Ordnung, 1988, 79 ff. 169  
 Blass, Obedience, 2000 129  
 Blößner, Dialogform, 1997 76  
 Böckenförde, Entstehung, 1992, 92 ff. 162  
 Böckenförde, Entstehung, 2007, 43 ff. 18  
 Böckenförde, Staat, 1976 59, 142, 167  
 Böckenförde, Staat, 2007 18, 151, 152  
 Böckenförde, Staat, 2007, 11 ff. 18, 151, 152  
 Bolle, Emotionen, 1995, 155 ff. 163  
 Bongardt, Endstation, 2010, 57 ff. 66, 68, 132  
 Bortz/Döring, Forschungsmethoden, 2006 136  
 Boulding, Leitbilder, 1958 42  
 Boyd, Mistakes, 1989, 47 ff. 116  
 Brandt, Identity, 2006, 45 ff. 33  
 Brandt/Laubmann, Lactanti Divinarum Institutionum, 1980 159  
 Brugger, Animosity, ARSP Beiheft 118 (2009), 7 ff. 67  
 Brugger, Gemeinwohl, 2000, 45 ff. 92  
 Buchwald, Begriff, 1990 150  
 Bunge, Method, 1973 30  
 Burckhard, Thesen, 2006, 83 ff. 28  
 Burger, Replicating Milgram, 2009, 1 ff. 129  
 Burkert, Homo, 1997 64, 195  
 Busche, Seele, 2001 78  
 Calliess, Binnenmarkt, 2007, 755 ff. 137  
 Calliess, Rechtsstaat, 2001 135  
 Cassirer, Philosophie, 1994 17  
 Cassirer, Versuch, 1996 205

- Castendyk, Recht, ZRP 1992, 63 ff. 43
- Cicero, De natura (Gerlach/Bayer), 1978 159
- Ciampi, Außenwelt, 1988 104
- Ciampi, Integration, 1986, 373 ff. 104
- Classen, Verwaltung, 2008 134
- Coing, Naturrecht, 1965 135
- Dawkins, Einheiten, 1988, 53 ff. 169
- De Vos, Aufheben, 2006, 142 ff. 95
- Deacon, Brain, 1988, 363 ff. 175
- Derrida, Gesetzeskraft, 1991 190
- Descartes, Prinzipien (Buchenau), 1992 24
- Dewey, Entwicklung, 2003, 16 ff. 150
- Di Fabio, Recht, 1998 42, 142
- Dörrie/Baltes, Platonismus, 2002 74
- Drecoll, Trinität, 2011 100
- Dreier, H., Religion, 2008, 11 ff. 82
- Dreier, R., Radbruch, 1997, 193 ff. 32
- Dreier, R., Rechtsbegriff, 1986 165
- Dreier, R./Paulson, Einführung, 2003, 236 ff. 36
- Dworkin, Freedom's law, 1996 118
- Dworkin, Rights, 1981 118
- Dworkin, Sovereign Virtue, 2000 118
- Eberle/Cuneo, Religion, 2009 156
- Ehrlich, Protonorms, ARSP 76 (1990), 83 ff. 169, 178
- Eigen, Stufen, 1987 142
- Eisenberg, Kriminologie, 2005 129
- Eisenhardt, Rechtsgeschichte, 2008 135
- Eissler, Ermordung, Psyche 5 (1963), 265 f. 118
- Emundts/Horstmann, Hegel, 2002 95
- Fechner, Rechtsphilosophie, 1962 130, 144
- Fechner, Selbstorganisation, 1990 142
- Fichte, Grundlage, 1971, 1 ff. 88
- Fikentscher, Moral, 1993, 71 ff. 36
- Fischer, G., Geometrie, 2006, 59 ff. 61
- Fischer, M., Neuzeit, ARSP Beiheft 115 (2007), 59 ff. 194
- Foot, Natur, 2004 21
- Foucault, Enlightenment, 1984, 32 ff. 201
- Frank, Passions, 1988 163
- Frankena, Fehlschluß, 1974, 83 ff. 33
- Friedman, Culture, 1969, 4 ff. 43
- Friedman, Transformations, 1985, 191 f. 43
- Friedmann, Rechtssystem, 1981, 1 ff. 174
- Funke, Religionsfreiheit, 2006 49
- Gabriel, Religion, 2008, 54 ff. 40
- Gauck, Versöhnung, 2010, 17 ff. 28, 117
- Gebauer/Wulf, Spiel, 1998 21, 46
- Geller, Macht, 2006 57
- Gerson, Platonism, 2005, 253 ff. 75
- Gethmann, Letztbegründung, 1987, 668 ff. 16
- Gil/Wilke, Natur, 1994, 11 ff. 140
- Girard, Heilige, 1987 21, 46, 64, 201
- Graf, Protestantismus, 2008, 129 ff. 87
- Gruber, Normativität, 2007, 111 ff. 26, 205
- Gulde, Tod, 2007 45, 109
- Häberle, Menschenwürde, HdStR II 2004, § 22 32, 73, 133
- Habermas, Grundlagen, 2009, 106 ff. 162
- Habermas, Naturalismus, 2005 66
- Habermas, Religion, 2006, 1 ff. 156
- Haferkamp, Neukantianismus, ARSP Beiheft 115 (2007), 105 ff. 61
- Haltern, Notwendigkeit, 2008, 193 ff. 40, 82
- Hamilton, evolution, 1964, 1 ff. 145
- Hart, Concept, 1961 165
- Hart, Positivismus, 1971, 14 ff. 36
- Hasselmann, Weltreligionen, 2002 126
- Hattenhauer, Rechtsgeschichte, 2004 24, 47, 95
- Hegel, Enzyklopädie (Moldenhauer/Michel), 1979 90, 94, 95

- Hegel, Grundlinien (Hoffmeister), 1995 97, 146
- Hegel, Phänomenologie (Glockner), 1951 95
- Hegel, Vorlesungen (Jaeschke), 1996 91
- Hegel, Vorlesungen (Moldenhauer/Michel), 1979 90
- Hegel, Wissenschaft (Moldenhauer/Michel), 1979 94
- Heinig, Normativität, 2007, 138 ff. 61
- Heinze, Sozialforschung, 2001 24
- Hense, Katholizismus, 2008, 69 ff. 87
- Heraclitus, Fragmente, 1983 65
- Heraklit, Fragmente (Diels/Kranz), 2004 95
- Hilgendorf, Naturalismus, 2003, 83 ff. 61
- Hilgendorf, Religion, 2008, 167 ff. 22, 23, 82, 195
- Hilgendorf, Tatsachenfragen, 2004, 91 ff. 61
- Hilgendorf, Verrechtlichung, 2009, 187 ff. 15
- Hinz, Zivilisationsprozess, 2002 21, 112
- Hirsch, Bemerkungen, 2006, 307 ff. 137
- Hobbes, Leviathan (Fetscher), 1992 17
- Hobbes, Leviathan, 1962 118
- Hoebel, Recht, 1968 112
- Hoerster, Wirklichkeit, ARSP 75 (1989), 145 ff. 88
- Höffe, Kant, 2007 85
- Höffe, Menschenrechte, 1994, 121 ff. 83
- Höffe, Strafrecht, 1999 43, 190
- Hoffmann, Recht, JZ 2003, 377 ff. 34
- Hofmann, Entstehung, 2004, 171 ff. 146
- Hofmann, Gebot, 1993 188
- Honnetfelder, Vernunft, 1993, 113 ff. 16
- Hoppe, Erinnerung, 2010, 29 ff. 118
- Hörnle, Strafrechtsverbotsnormen, 2008, 223 ff. 18
- Hume, Treatise, 1961 33
- Husserl, Krisis, 1956 24
- Imbach, Perspektiven, ARSP Beiheft 115 (2007), 49 ff. 130
- Jaeschke, Vernunft, 1986 95
- Jaffey, Power–Liability, 2004, 295 ff. 67
- Jakl, Recht, 2009 20, 84, 118
- Jantsch, Selbstorganisation, 1986 25
- Jarass/Pieroth, GG, 2006 39
- Jaspers, Ursprung, 1955 74
- Jaspers, Wahrheit, 1991 150
- Jhering, Geist, 1907 19
- Johnson, Church, ARSP Beiheft 118 (2009), 27 ff. 86
- Jüngel, Religion, 2005, 52 ff. 151
- Jungfer, Strafverteidigung, 1992, 510 ff. 43
- Kahl, Sprache, 2006, 386 ff. 20, 25
- Kang, Manliness, 2009, 261 ff. 127
- Kant, Anfangsgründe, 1986 83
- Kant, Beantwortung, Berlinische Monatsschrift, Dez. 1784, 481 ff. 201
- Kant, Kritik, 1968 28
- Kant, Metaphysik (Weisedel), 1956 28, 32
- Kant, Metaphysik, 1968 83
- Kant, Religion, 1969 84, 86
- Kargl, Handlung, 1991 142
- Karpen, Gesetzgebung, ZG 2 (1987), 76 ff. 43
- Käser, Animismus, 2004 45
- Kaufmann, Radbruch, 1987 32
- Kaufmann, Recht, 1988, 11 ff. 66
- Kauzlarich, crimes, 2005, 1230 ff. 129
- Kelman, policy, 2005 129
- Kersting, Kant, 2004 84
- Kim, Supervenience, 1993 79
- Kippenberg/Stuckrad, Einführung, 2003 153
- Kirste, Ansätze, ARSP Beiheft 115 (2007), 177 ff. 17
- Kleger, Ungehorsam, 1993 19
- Kleger/Müller, Mehrheitskonsens, 1986, 221 ff. 148
- Kleger/Müller, Philosoph, 1986, 86 ff. 49
- Klein, Begriff, 2005 74, 79

- Kohler, Entschluss, 1990, 37 ff. 150  
 Konhardt, Endlichkeit, 2004 16  
 König/Kaupen, Ideologie, 1969, 147 ff. 42  
 Koslowski, Kultur, 1988 161  
 Krause/Krause, Verhalten, 2011, 127 ff. 121  
 Kreuter, Staatskriminalität, 1997 129  
 Kronenberg,  
 Verfassungspatriotismus, 2009 162  
 Kühl, Strafrecht, 1959 ff. 83  
 Kuhlmann, Letztbegründung, 1985 140  
 Kühn, Kant, 2004 85  
 Kühne, Da., Kulturrelativismus, ARSP Beiheft 115 (2007), 189 ff. 15  
 Kühne, Di., Rechtsbegriff, 1985 41  
 Kummer, Gruppenführung, 1988, 173 ff. 169  
 Küng, Projekt, 1990 126  
 Ladeur, Rechtstheorie, 1992 141  
 Ladeur, Staat, 2006 21  
 Lampe, Menschenbild, ARSP Beiheft 22 (1985), 9 ff. 169, 178  
 Lamprecht, Meinungen, DRiZ 1992, 325 ff. 43  
 Lecheler, Unrecht, 1994 165  
 Leutheusser-Schnarrenberger, Leitkultur, 2008 162  
 Levine, Versuch, 1994 31, 63  
 Levinson, Constitution, 1979, 123 ff. 155  
 Levy, Establishment, 1994 49, 127  
 Lipgar, Bion's Experiences, 1998, 25 ff. 56  
 Locke, Second Treatise, 1993 48  
 Lübbe, Dezisionismus, 1978, 61 ff. 151  
 Lübbe, Religion, 1986 151  
 Lübbe, Staat, 1986, 195 ff. 148  
 Luf, Menschenwürde, 1998, 307 ff. 28, 32  
 Luhmann, Codierung, 1988, 337 ff. 65  
 Luhmann, Funktion, 1977 146  
 Luhmann, Kultur, 1995, 31 ff. 18  
 Luhmann, Recht, 1993 146  
 Luhmann, Rechtssoziologie, 1987 24  
 Lyons, history, 2003 117  
 MacCromack, School, 2006, 59 ff. 67  
 Machiavelli, Fürst (Bahner), 1987 194  
 MacLean, Dimensionen, 1983, 111 ff. 176  
 MacLean, Mind, 1978, 308 ff. 176  
 Maier, Doppelgesicht, 2004 201  
 Majetschak, Logik, 1992 94  
 Marcic, Grundlegung, 1989, 13 ff. 51, 66  
 Masters, Natur, 1988, 251 ff. 169, 178  
 Mastronardi, Theorie, 2006, 39 ff. 26  
 Mathisen, Bellah, 1989, 29 ff. 153  
 Maunz/Dürig, GG, 2007 135  
 Mayr, Biologie, 2000 109  
 Mayr, Revolution, 1989, 221 ff. 169  
 Meier, Herausforderung, 1989 169  
 Mensch, Violence, 2008, 285 ff. 118, 137  
 Metzinger, Subjekt, 1993 26  
 Meyer/Rowan, organizations, AJS 1977, 340 ff. 129  
 Mezger, Strafrecht, 1949 189  
 Milgram, Milgram-Experiment, 1974 129  
 Miller, Note, 1998, 1495 ff. 56  
 Möllers, Pluralität, 2008, 223 ff. 18  
 Monahan/Quinn, bad apples, 2006, 361 ff. 129  
 Mondada/Pettinaro/Guignard/Kwee/Fl oreano/Deneubourg/Nolfi/Gambard ella/Dorigo, Swarm-bot, 2004, 193 ff. 121  
 Montenbruck, Abwägung, 1989 94  
 Montenbruck, Naturrecht, 2010, 135 ff. 35, 107  
 Montenbruck, Vergeltung, 2010, 3 ff. 83  
 Montenbruck, Western Anthropology, 2010 120  
 Montenbruck, Wie Du mir..., 1995, 13 ff. 35, 88, 116  
 Montenbruck, Wurzeln, 2004, 193 ff. 47

- Montenbruck, Zivilisation, 2010 19, 21, 56, 92, 97, 120, 146, 160, 169, 176
- Moulakis, Humanism, 2008 154
- Müller, A., Religion, 1990, 285 ff. 146, 195
- Müller, E.–H., Staatsführungen, 2009, 88 ff. 129
- Münch, Rechtskultur, NJW 1993, 1673 ff. 43
- Münch/Kunig, GG, 2003 39
- Nemo, Westen, 2005 19
- Neschke–Hentschke, Recht, ARSP Beiheft 115 (2007), 33 ff. 44
- Nussbaum, Equity, 1999 118
- Nussbaum, Sozialdemokratismus, 1999, 24 ff. 61
- Orjikuwu, Fulfilment, ARSP Beiheft 118 (2009), 55 ff. 32, 54
- Pahl–Traughber, Charakter, 2006, 177 ff. 23
- Papier, Bundesverfassungsgericht, 2004, 411 ff. 47, 105
- Partridge, dynamics, 1981, 313 ff. 121
- Pasemann, Repräsentation, 1996, 42 ff. 174
- Patzig, Ethik, 1983, 331 ff. 16
- Patzig, Unterschied, 1979 16
- Pauen/Roth, Freiheit, 2008 173, 174, 184
- Paulson, Intellektualismus, ARSP Beiheft 115 (2007), 83 ff. 194
- Pawlowski, Schutz, 2000, 9 ff. 106
- Piaget, Intelligence, 1981 104
- Pieper, Hinführung, 1958 51
- Platon, Phaidon (Eigler), 1990, 1 ff. 75
- Platon, Politeia (Eigler), 1990 75, 76, 77
- Platon, Politeia (Schleiermacher), 2006 76
- Platon, Sophist (Apelt), 1985 93
- Platon, Timaios (Zekl), 1992 75
- Popper, Gesellschaft, 1992 191
- Popper, Suche, 1984 42
- Pothast, Rechtfertigungselement, 1998, 135 ff. 28
- Pothast, Unzulänglichkeit, 1987 28
- Prigogine, Sein, 1988 25
- Prigogine, Wurzeln, 1988, 19 ff. 169
- Prinz, Kritik, 2006, 27 ff. 29
- Probst, Selbst–Organisation, 1987 142
- Pufendorf, jure naturae, 1998 48
- Quine, Standpunkt, 1979 30
- Raach, Bilder, 1991 112
- Radbruch, Rechtsphilosophie, 2003 33, 34, 36, 37, 38, 131, 194
- Radbruch, Vorschule, 1959 36
- Raiser, Recht, 1999 43
- Rapp, pathos, 2005, 403 f. 78
- Rappaport, Ritual, 1999 28, 64, 68
- Ratzinger, Herkunft, 1961, 55 ff. 164
- Ratzinger, Volk, 1954 164
- Rawls, Idea, 1997, 765 ff. 156
- Rawls, Theorie, 1993 118
- Rensmann, Werteordnung, 2007 133
- Reynolds, Flocks, 1987, 25 ff. 121
- Rheinstein, Einführung, 1987 71
- Riedl, Folgen, 1981, 67 ff. 142
- Riedl, Wiederaufbau, 1988 142
- Röhl/Röhl, Rechtslehre, 2008 71, 84
- Rohr, Grundlagen, 2001 174
- Röhrich, Umgang, 2004, 639 ff. 57
- Rorty, Pragmatismus, 2005, 76 ff. 150
- Rorty, Religion, 2003, 141 ff. 156
- Rössner, Autonomie, 1992, 269 ff. 66
- Roth, Gehirn, 1992, 277 ff. 170
- Roth, Mensch, 1993, 55 ff. 170, 174
- Rottleuthner, Ungerechtigkeiten, 2008 66
- Rousseau, contrat (Bouchardy), 1946 151
- Rousseau, Gesellschaftsvertrag, (Brockard), 1996 48, 148
- Roxin, Strafrecht AT I, 2006 189
- Rózsa, Wege, 2010 90
- Rudolph, Recht, ARSP Beiheft 115 (2007), 135 ff. 60
- Schapp, Freiheit, 1994 17
- Schmitt Glaeser, Ethik, 1999 191
- Schmitt, Hüter, 1931 47, 105
- Schurig, Überlegungen, 1983 176
- Seelmann, Rechtswissenschaft, ARSP Beiheft 115 (2007), 121 ff. 33

- Seher, Normativität, 2007, 66 ff. 61  
 Senghaas, Kultur, 2005, 666 ff. 64  
 Senn, Recht, ARSP Beiheft 115 (2007), 13 ff. 35  
 Simmel, Soziologie, 1992 57  
 Singer, brain, 2009, 321 ff. 170  
 Singer, Problem, 2009, 233 ff. 184  
 Sorabji, Animal, 1993, 267 ff. 78  
 Sorabji, Intentionality, 1992, 195 ff. 78  
 Spaemann, Weltethos, Merkur 9/10 (1996), 891 ff. 126  
 Spindel, Radbruch, 1967 32  
 Starck, Grundlagen, 2004, 556 ff. 83  
 Starck, Menschenwürde, 1982, 814 ff. 43  
 Stegmüller, Erklärung, 1983 150  
 Steiner, Psyche, 1992 75  
 Sternberger, Verfassungspatriotismus, 1990 162  
 Stolz, Grundzüge, 2001 160  
 Sturma, Universalismus, 2000, 257 ff. 61  
 Sutter, Maschinen, 1988 186  
 Swatos, Religion, 1998 153  
 Swomley, Liberty, 1987 49, 127  
 Slezák, Seele, 2005, 69 ff. 75  
 Tenbruck, Sozialwissenschaften, 1985 42  
 Tettinger, Gemeinschaftskommentar, 2006 13, 133, 136  
 Theunissen, Hegels Lehre, 1970 90  
 Thomas von Aquin, De Unitate Intellectu (Klünker), 1967 81  
 Thomas von Aquin, Summa theologica, 1953 51, 130, 144  
 Tilly, War, 1985, 169 ff. 57  
 Tittle, Control Balance, 1995 129  
 Trivers, Evolution, 1971, 35 ff. 145  
 Tschentscher, Konsensbegriff, 2002, 43 ff. 150  
 Uhle, Staat, 2004 48  
 Verdross, Rechtsphilosophie, 1963 51  
 Vogel, C., Moral, 1989, 193 ff. 169, 178  
 Vogel, G., Evolution, Science 303 (2004), 1128 ff. 116  
 Wagner, Normenbegründungen, 1982 43  
 Walter, Neurophilosophie, 1999 79, 174  
 Weber, H.-M., Abschaffung, 1999 129  
 Weber, M., Aufsätze, 1988 42  
 Weber, M., Objektivität, 1973, 186 ff. 63  
 Weber, M., Wirtschaft, 1976 82  
 Weinberger, Rechtslogik, 1989 150  
 Weithman, Idea, 2007, 47 ff. 156  
 Welzel, Naturrecht, 1980 51  
 Wesche, Gegenseitigkeit, 2001 165  
 Wesel, Geschichte, 2006 48, 144  
 Wetrowski, Überlegungen, 1997, 8 ff. 21  
 Whitehead, Process, 1929 74  
 Whitehouse, Cognition, 2008, 35 ff. 196  
 Wiener, Persönlichkeit, 1987, 92 ff. 104  
 Wiesehöfer, Persien, 1998 190  
 Wieser, Gehirn, 2007 25, 169, 179  
 Wiredu, Universals, 1996 190  
 Wolf, Radbruch, 1963, 713 ff. 32  
 Wolterstorff, Role, 1997, 67 ff. 156  
 Wuketis, Biologie, 1981 142  
 Wuketis, Biology, 1994 174  
 Würtenberger, Schwankungen, NJW 1986, 2281 ff. 42  
 Wüstenberg, Aufarbeitung, 2008 28  
 Zaczyk, Gesellschaftsgefährlichkeit, 1990, 113 ff. 88  
 Zaczyk, Strafrecht, 1981 88  
 Ziemke, Selbstorganisation, 1991, 25 ff. 25  
 Zimmermann, ius commune, JZ 1992, 8 ff. 70, 71  
 Zimmermann, Recht, 2008, 29 ff. 19  
 Zippelius, Bedeutung, 1987 41, 42  
 Zoglauer, Modellübertragung, 1994, 12 ff. 30, 186  
 Zöllner, Menschenbild, 1996, 123 ff. 41

## Literaturverzeichnis

- Adler, Leute, 1986, 159 ff.** Adler, Gerhard,  
Woran glauben die Leute eigentlich?, in: Mohler, Armin (Hrsg.), *Wirklichkeit als Tabu*, 1986, 159 ff.
- Albert, Traktat, 1980** Albert, Hans,  
Traktat über kritische Vernunft, 4. Aufl. 1980
- Albert, Wissenschaft, 1982** Albert, Hans,  
Die Wissenschaft und Fehlbarkeit der Vernunft, 1982
- Albrecht, Menschenwürde, 2006, 295 ff.** Albrecht, Peter–Alexis,  
Menschenwürde als staatskritische Absolutheitsregel, in: *Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Laudatio für Burkhard Hirsch, 2006, 295 ff.
- Alexander, Interessen, 1989, 129 ff.** Alexander, Richard D.,  
Über die Interessen der Menschen und die Evolution von Lebensabläufen, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), *Die Herausforderung der Evolutionsbiologie*, 2. Aufl. 1989, 129 ff.
- Alexy, Verteidigung, 1993, 85 ff.** Alexy, Robert,  
Zur Verteidigung eines nichtpositivistischen Rechtsbegriffs, in: Krawietz, Werner/Wright, Georg H. von (Hrsg.), *Öffentliche oder private Moral? Vom Geltungsgrund und der Legitimität des Rechts*, Festschrift für Ernesto Garzón Valdéz, 1993, 85 ff.
- Alipantes, Glaube, 2008, 163 ff.** Alipantes, Nikitas,  
Orthodoxer Glaube: Kirche und Rechtsordnung, in: Dreier, Horst/Hilgendorf, Eric (Hrsg.), *Kulturelle Identität als Grund und Grenze des Rechts*, 2008, 163 ff.
- Amelung/Lorenz, Mensch, 2007, 527 ff.** Amelung, Kurt/Lorenz, Jörg,  
Mensch und Person als Schutzobjekte strafrechtlicher Normen, insbesondere bei der Körperverletzung, in: Dannecker, Otto (Hrsg.), *Festschrift für Harro Otto zum 70. Geburtstag am 1. April 2007*, 2007, 527 ff.
- Anderson, Physics, 1995, 6653 ff.** Anderson, Philip W.,  
Physics: The opening to complexity, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* Vol. 92 (1995), 6653 ff.

- Apel, Letztbegründung, 1976, 55 ff.** Apel, Karl–Otto,  
Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des „kritischen Rationalismus“, in: Kanitscheider, Bernulf (Hrsg.), Sprache und Erkenntnis. Festschrift für Gerhard Frey zum 60. Geburtstag, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Band 19, 1976, 55 ff.
- Archer, Sozialpsychologie, 25 ff.** Archer, John,  
Evolutionäre Sozialpsychologie, in: Stroebe, Wolfgang/Hewstone, Miles/Stephenson, Geoffrey (Hrsg.), Sozialpsychologie. Eine Einführung, 3. Aufl. 1996, 25 ff.
- Aristoteles, De anima (Hamlyn), 1968** Aristoteles,  
Aristotle’ De anima: book 2 and 3 (with certain passages from book I.), transl. with introd. and notes by David W. Hamlyn, 1968
- Aristoteles, De anima (Theiler), 1995** Aristoteles,  
De anima, Seidl, Horst (Hrsg.), Theiler, Willy (Übrs.), 1995
- Aristoteles, Metaphysik (Szlezák), 2003** Aristoteles,  
Metaphysik, Szlezák, Thomas A. (Übrs.), 2003
- Aristoteles, Nikomachische Ethik (Dirlmeier), 1999** Aristoteles,  
Nikomachische Ethik, Dirlmeier, Franz (Übrs.), 1999
- Aristoteles, Politik (Gigon), 2003** Aristoteles,  
Politik, Gigon, Olof (Hrsg., Übrs.), 2003
- Armstrong, Achsenzeit, 2006** Armstrong, Karen,  
Die Achsenzeit. Vom Ursprung der Weltreligionen (engl. The Great Transformation – The Beginning of our Religious Traditions, 2006), Bayer, Michael/Schuler, Karin, (Übrs.), 2006
- Assmann, Monotheismus, 2007** Assmann, Jan,  
Monotheismus und die Sprache der Gewalt, 4. Aufl. 2007
- Auffarth/Mohr, Religion, 2005, 160 ff.** Auffarth, Christoph/Mohr, Hubert,  
Artikel „Religion“ in: Auffarth, Christoph/Bernard, Jutta/Mohr, Hubert (Hrsg.), Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien, Band 3, 2005, 160 ff.



- Augustinus, De civitate dei (Horn), 1997** Augustinus,  
De civitate dei, Horn, Christoph (Hrsg.), Klassiker  
Auslegen, 1997
- Augustinus, De trinitate (Kreuzer), 2001** Augustinus, Aurelius,  
De trinitate (Bücher VIII – XI, XIV – XV, Anhang  
Buch V), Kreuzer, Johann (Hrsg., Übrs.), 2001
- Balaguer, Platonism, 2006** Balaguer, Mark,  
„Platonism in Metaphysics“, in: Stanford Encyclo-  
pedia of Philosophy, 2006
- Battisti, Naturrecht, 2006, 3 ff.** Battisti, Siegfried,  
Naturrecht und Gerechtigkeit, in: Breitsching, Kon-  
rad/Rees, Wilhelm (Hrsg.), Recht–Bürge der Frei-  
heit. Festschrift für Johannes Mühlsteiger SJ zum 80.  
Geburtstag, 2006, 3 ff.
- Baurmann, Thesen, 1998, 409 ff.** Baurmann, Michael,  
Zehn Thesen zum Verhältnis von Normanerken-  
nung, Legitimität und Legalität, in: Lüderssen, Klaus  
(Hrsg.), Aufgeklärte Kriminalpolitik oder der Kampf  
gegen das Böse?, Band I: Legitimationen, 1998, 409  
ff.
- Becchi, Ursprünge, ARSP Bei-  
heft 115 (2007), 169 ff.** Becchi, Paolo,  
Die Ursprünge der Kulturwissenschaft in Deutsch-  
land und ihre Wirkung auf die geschichtliche  
Rechtswissenschaft, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel  
(Hrsg.), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?,  
ARSP Beiheft 115 (2007), 169 ff.
- Beck, Gott, 2008** Beck, Ulrich,  
Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem  
Gewaltpotential der Religionen, 2008
- Becker, Wahrheit, 1988** Becker, Wolfgang,  
Wahrheit und sprachliche Handlung. Untersuchun-  
gen zu sprachphilosophischen Wahrheitstheorien,  
1988
- Beckermann, Selbstbewusstsein,  
2004, 171 ff.** Beckermann, Ansgar,  
Selbstbewusstsein, in: Peschl, Markus F. (Hrsg.),  
Die Rolle der Seele in der Kognitionswissenschaft  
und der Neurowissenschaft. Auf der Suche nach  
dem Substrat der Seele, 2004, 171 ff.

- Bell, Return, 1980, 324 ff.** Bell, Daniel,  
Return of the sacred? The Argument of the future of Religion: in: Bell, Daniel (Hrsg.), The Winding passage Essay and Sociological Journeys 1960 – 1980, 1980, 324 ff.
- Bellah, Religion, 1967, 1 ff.** Bellah, Robert N.,  
Civil Religion in America, Journal of the American Academy of Arts and Sciences 96 (1) (1967), 1 ff.
- Bergmann, Grundbedeutung, 1998** Bergmann, Axel,  
Die ‚Grundbedeutung‘ des lateinischen Wortes Religion, 1998
- Bernstorff, Pflichtenkollision, Der Staat 47 (2008), 21 ff.** Bernstorff, Jochen von,  
Pflichtenkollision und Menschenwürdegarantie. Zum Vorrang staatlicher Achtungspflichten im Normbereich von Art. 1 GG, Der Staat 47 (2008), 21 ff.
- Bertalanffy, Menschen, 1970** Bertalanffy, Ludwig von,  
... aber vom Menschen wissen wir nichts, 1970
- Bielefeldt, Menschenrechte, 1999, 43 ff.** Bielefeldt, Heiner,  
Universale Menschenrechte angesichts der Pluralität der Kulturen, in: Reuter, Hans Richard (Hrsg.) Ethik der Menschenrechte, 1999, 43 ff.
- Bischof, Ordnung, 1988, 79 ff.** Bischof, Norbert,  
Ordnung und Organisation als heuristische Prinzipien des reduktiven Denkens, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, 1988, 79 ff.
- Blass, Obedience, 2000** Blass, Thomas (Hrsg.),  
Obedience to authority: current perspectives on the Milgram paradigm, 2000
- Blößner, Dialogform, 1997** Blößner, Norbert,  
Dialogform und Argument: Studien zu Platons ‚Politeia‘, 1997
- Böckenförde, Entstehung, 1992, 92 ff.** Böckenförde, Ernst-Wolfgang,  
Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, 1992, 92 ff.

- Böckenförde, Entstehung, 2007, 43 ff.** Böckenförde, Ernst–Wolfgang,  
Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in: Böckenförde, Ernst–Wolfgang, Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, 2007, 43 ff.
- Böckenförde, Staat, 1976** Böckenförde, Ernst–Wolfgang,  
Staat, Gesellschaft, Freiheit, 1976
- Böckenförde, Staat, 2007** Böckenförde, Ernst–Wolfgang,  
Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, 2007
- Bolle, Emotionen, 1995, 155 ff.** Bolle, Friedel,  
Emotionen und Vernunft – keine Gegensätze. Antrittsvorlesung an der Europa–Universität Viadrina Frankfurt (Oder) am 14. Juni 1994, in: Weiler, Hans N. (Hrsg.), Europa–Universität Viadrina Frankfurt (Oder) Universitätsschriften, Band 7: Antrittsvorlesungen I (Sommersemester 1994), 1995, 155 ff.
- Bongardt, Endstation, 2010, 57 ff.** Bongardt, Michael,  
Endstation Strafe? Auf der Suche nach einer Kultur der Vergebung, in: Bongardt, Michael/Wüstenberg, Ralf K. (Hrsg.), Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit, Das schwere Erbe von Unrechts–Staaten, 2010, 57 ff.
- Bortz/Döring, Forschungsmethoden, 2006** Brotz, Jürgen/Döring, Nicola,  
Forschungsmethoden und Evaluation für Human– und Sozialwissenschaftler, 4. Aufl. 2006
- Boulding, Leitbilder, 1958** Boulding, Kenneth E.,  
Die neuen Leitbilder (deutsch), 1958
- Boyd, Mistakes, 1989, 47 ff.** Boyd, Robert,  
Mistakes Allow Evolutionary Stability in the Repeated Prisoner’s Dilemma Game, Journal of Theoretical Biology 136 (1989), 47 ff.
- Brandt, Identity, 2006, 45 ff.** Brandt, Reinhard,  
„Personal Identity“ bei Locke, in: Byrd, B. Sharon/Joerden, Jan C. (Hrsg.), Philosophia Practica Universalis, Festschrift für Joachim Hruschka zum 70. Geburtstag, 2006, 45 ff.
- Brandt/Laubmann, Lactanti Divinarum Institutionum, 1980** Brandt, Samuel/Laubmann, Georgius (Hrsg.),  
L. Caeli Firmiani Lactanti Divinarum Institutionum Lib. I – VII, CSEL XIX, 1980

- Brugger, Animosity, ARSP Beiheft 118 (2009), 7 ff.** Brugger, Winfried,  
From Animosity to Recognition to Identification: Models of Relationship of Church and State and the Freedom of Religion, in: Labuschagne, Bart C./Solon, Ari M. (Hrsg.), Religion and States – From separation to cooperation? Legal–philosophical reflections for a de–secularized world (IVR Cracow Special Workshop), ARSP Beiheft 118 (2009), 7 ff.
- Brugger, Gemeinwohl, 2000, 45 ff.** Brugger, Winfried,  
Gemeinwohl als Ziel von Staat und Recht, in: Murswiek, Dietrich/Storost, Ulrich/Wolff, Heinrich A. (Hrsg.), Staat – Souveränität – Verfassung. Festschrift für Helmut Quaritsch zum 70. Geburtstag, 2000, 45 ff.
- Buchwald, Begriff, 1990** Buchwald, Delf,  
Der Begriff der rationalen juristischen Begründung. Zur Theorie der juridischen Vernunft, 1990
- Bunge, Method, 1973** Bunge, Mario,  
Method, Model and Matter, 1973
- Burckhard, Thesen, 2006, 83 ff.** Burckhard, Björn,  
Thesen zu den Auswirkungen des neurophysiologischen Determinismus, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), Gehirnforschung und rechtliche Verantwortung, 2006, 83 ff.
- Burger, Replicating Milgram, 2009, 1 ff.** Burger, Jerry M.,  
Replicating Milgram: Would People Still Obey Today?, American Psychologist 64 (2009), 1 ff.
- Burkert, Homo, 1997** Burkert, Walter,  
Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, 2. Aufl. 1997
- Busche, Seele, 2001** Busche, Hubertus,  
Die Seele als System. Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche, 2001
- Calliess, Binnenmarkt, 2007, 755 ff.** Calliess, Christian,  
Vom freiheitlichen Binnenmarkt zum europäischen Leviathan?, in: Deppenheuer, Otto/Heintzen, Markus/Jestaedt, Matthias/Axer, Peter (Hrsg.), Staat im Wort, Festschrift für Josef Isensee, 2007, 755 ff.
- Calliess, Rechtsstaat, 2001** Calliess, Christian,  
Rechtsstaat und Umweltstaat, Zugleich ein Beitrag zur Grundrechtsdogmatik im Rahmen mehrpoliger Verfassungsrechtsverhältnisse, 2001

- Cassirer, Philosophie, 1994** Cassirer, Ernst,  
Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil,  
Sprache, 1994
- Cassirer, Versuch, 1996** Cassirer, Ernst,  
Versuch über den Menschen. Eine Einführung in  
eine Philosophie der Kultur, 1996
- Castendyk, Recht, ZRP 1992, 63 ff.** Castendyk, Oliver,  
Recht und Rechtskultur, ZRP 1992, 63 ff.
- Cicero, De natura (Gerlach/Bayer), 1978** Cicero, Marcus Tullius,  
De natura deorum: vom Wesen der Götter, Gerlach,  
Wolfgang/Bayer, Karl (Hrsg., Übrs.), 1978
- Ciampi, Außenwelt, 1988** Ciampi, Luciano,  
Außenwelt – Innenwelt. Die Entstehung von Zeit,  
Raum und psychischen Strukturen, 1988
- Ciampi, Integration, 1986, 373 ff.** Ciampi, Luciano,  
Zur Integration von Fühlen und Denken im Licht der  
„Affektlogik“. Die Psyche als ein Teil eines  
autopoietischen Systems, in: Kisker, Karl P. u.a.  
(Hrsg.), Psychiatrie der Gegenwart, Band I, 1986,  
373 ff.
- Classen, Verwaltung, 2008** Classen, Kai-Dieter,  
Gute Verwaltung im Recht der Europäischen Union,  
2008
- Coing, Naturrecht, 1965** Coing, Helmut,  
Naturrecht als wissenschaftliches Problem, 1965
- Dawkins, Einheiten, 1988, 53 ff.** Dawkins, Richard,  
Auf welche Einheiten richtet sich die natürliche Se-  
lektion?, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), Die Herausfor-  
derung der Evolutionsbiologie, 1988, 53 ff.
- De Vos, Aufheben, 2006, 142 ff.** De Vos, Lu,  
Aufheben, in: Cobben, Paul u.a. (Hrsg.), Hegel-  
Lexikon, 2006, 142 ff.
- Deacon, Brain, 1988, 363 ff.** Deacon, Terrence W.,  
Human Brain Evolution: I. Evolution of Language  
Circuits, in: Jerison, Harry J. (Hrsg.), Intelligence  
and Evolutionary Biology, 1988, 363 ff.
- Derrida, Gesetzeskraft, 1991** Derrida, Jacques,  
Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“,  
1991

- Descartes, Prinzipien (Buchenau), 1992** Descartes, René,  
Die Prinzipien der Philosophie (1644), Buchenau, Artur (Übrs.), 8. Aufl. 1992
- Dewey, Entwicklung, 2003, 16 ff.** Dewey, John,  
Die Entwicklung des amerikanischen Pragmatismus (1925), in: Suhr, Martin (Übrs.), Dewey, John, Philosophie und Zivilisation, 2003, 16 ff.
- Di Fabio, Recht, 1998** Di Fabio, Udo,  
Das Recht offener Staaten. Grundlinien einer Staats- und Rechtstheorie, 1998
- Dörrie/Baltes, Platonismus, 2002** Dörrie, Heinrich/Baltes, Matthias,  
Der Platonismus in der Antike, Band 6/1 und 6/2, 2002
- Drecoll, Trinität, 2011** Drecoll, Volker Henning (Hrsg.),  
Trinität, 2011
- Dreier, H., Religion, 2008, 11 ff.** Dreier, Horst,  
Religion und Verfassungsstaat im Kampf der Kulturen, in: Dreier, Horst/Hilgendorf, Eric (Hrsg.), Kulturelle Identität als Grund und Grenze des Rechts, 2008, 11 ff.
- Dreier, R., Radbruch, 1997, 193 ff.** Dreier, Ralf,  
Gustav Radbruch, Hans Kelsen, Karl Schmitt, in: Haller, Herbert u.a. (Hrsg.), Saat und Recht. Festschrift für Günther Winkler, 1997, 193 ff.
- Dreier, R., Rechtsbegriff, 1986** Dreier, Ralf,  
Rechtsbegriff und Rechtsidee. Kants Rechtsbegriff und seine Bedeutung für die gegenwärtige Diskussion, 1986
- Dreier, R./Paulson, Einführung, 2003, 236 ff.** Dreier, Ralf/Paulson, Stanley L.,  
Einführung in die Rechtsphilosophie Radbruchs, in: Dreier, Ralf/Paulson, Stanley L. (Hrsg.), Radbruch, Gustav, Rechtsphilosophie, Studienausgabe, 2. Aufl. 2003, 236 ff.
- Dworkin, Freedom's law, 1996** Dworkin, Roland,  
Freedom's law: the moral reading of the American Constitution, 1996
- Dworkin, Rights, 1981** Dworkin, Ronald,  
Taking Rights Seriously, 1981

- Dworkin, Sovereign Virtue, 2000** Dworkin, Ronald,  
Sovereign Virtue. The theory and practice of equality, 2000
- Eberle/Cuneo, Religion, 2009** Eberle, Chris /Cuneo, Terence,  
„Religion and Political Theory“, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2009
- Ehrlich, Protonorms, ARSP 76 (1990), 83 ff.** Ehrlich, Stanislaw,  
Protonorms. On the Biological Roots of Social Norms, ARSP 76 (1990) 83 ff.
- Eigen, Stufen, 1987** Eigen, Manfred,  
Stufen zum Leben. Die frühe Evolution im Visier der Molekularbiologie, 1987
- Eisenberg, Kriminologie, 2005** Eisenberg, Ulrich,  
Kriminologie, 6. Aufl. 2005
- Eisenhardt, Rechtsgeschichte, 2008** Eisenhardt, Ulrich,  
Deutsche Rechtsgeschichte, 5. Aufl. 2008
- Eissler, Ermordung, 1963, 241 ff.** Eissler, Kurt R.,  
Die Ermordung von wie vielen seiner Kinder muss ein Mensch symptomfrei ertragen können, um eine normale Konstitution zu haben?, Psyche 17 (1963), 241 ff.
- Emundts/Horstmann, Hegel, 2002** Emundts, Dina/Horstmann, Rolf–Peter,  
G.W.F. Hegel. Eine Einführung, 2002
- Fechner, Rechtsphilosophie, 1962** Fechner, Erich,  
Rechtsphilosophie. Soziologie und Metaphysik des Rechts, 2. Aufl. 1962
- Fechner, Selbstorganisation, 1990** Fechner, Erich,  
Selbstorganisation, 1990
- Fichte, Grundlage, 1791, 1 ff.** Fichte, Johann G.,  
Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1796, in: Fichte, Imanuel H. (Hrsg.), Fichtes Werke, Band III, Zur Rechts– und Sittenlehre I, 1971, 1 ff.
- Fikentscher, Moral, 1993, 71 ff.** Fikentscher, Wolfgang,  
Oikos und polis und die Moral der Bienen – eine Skizze zum Gemein– und Eigennutz, in: Haft, Fritjof/Hassemer, Winfried/Neumann, Ulfrid/Schild, Wolfgang/Schroth, Ulrich (Hrsg.), Strafgerechtigkeit. Festschrift für Arthur Kaufmann zum 70. Geburtstag, 1993, 71 ff.

- Fischer, G., Geometrie, 2006, 59 ff.** Fischer, Georg,  
Fraktale Geometrie und Ekklesiologie – Möglichkeiten und Grenzen einer Analogie, in: Breitsching, Konrad/Rees, Wilhelm (Hrsg.), Recht–Bürge der Freiheit. Festschrift für Johannes Mühlsteiger SJ zum 80. Geburtstag, 2006, 59 ff.
- Fischer, M., Neuzeit, ARSP Beiheft 115 (2007), 59 ff.** Fischer, Michael,  
„Neuzeit als Aufklärungsprozess“ in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?, ARSP Beiheft 115 (2007), 59 ff.
- Foot, Natur, 2004** Foot, Philippa,  
Die Natur des Guten (Natural Goodness, 2001), 2004
- Foucault, Enlightenment, 1984, 32 ff.** Foucault, Michel,  
What is Enlightenment? („Qu’est–ce que les Lumières?“), in: Rabinow, Paul (Hrsg.), The Foucault Reader, 1984, 32 ff.
- Frank, Passions, 1988** Frank, Robert H.,  
Passions with Reasons. The Strategy Role of the Emotion, 1988
- Frankena, Fehlschluß, 1974, 83 ff.** Frankena, William K.,  
Der naturalistische Fehlschluß, in: Grewendorf, Günther/Meggler, Georg (Hrsg.), Seminar: Sprache und Ethik, 1974, 83 ff.
- Friedman, Culture, 1969, 4 ff.** Friedman, Lawrence M.,  
Legal Culture and Social Development, Law and Society Review 29 (1969), 4 ff.
- Friedman, Transformations, 1985, 191 f.** Friedman, Lawrence M.,  
Transformations in American Legal Culture 1800–1985, Zeitschrift für Rechtssoziologie 6 (1985), 191 f.
- Friedmann, Rechtssystem, 1981, 1 ff.** Friedmann, Lawrence,  
Das Rechtssystem im Blickfeld der Sozialwissenschaften, in: Hirsch, Ernst E./Rehbinder, Manfred (Hrsg.), Schriftenreihe zur Rechtssoziologie und Rechtstatsachenforschung, Band 48, 1981, 1 ff.
- Funke, Religionsfreiheit, 2006** Funke, Thomas Gerrith,  
Die Religionsfreiheit im Verfassungsrecht der USA, 2006



- Gabriel, Religion, 2008, 54 ff.** Gabriel, Karl,  
Religion als Stütze oder Gefährdung einer freien Gesellschaft, in: Dreier, Horst/Hilgendorf, Eric (Hrsg.), Kulturelle Identität als Grund und Grenze des Rechts, 2008, 54 ff.
- Gauck, Versöhnung, 2010, 17 ff.** Gauck, Joachim,  
Versöhnung und Strafe als gesellschaftliche und politische Herausforderungen in: Bongardt, Michael/Wüstenberg, Ralf K. (Hrsg.), Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit, Das schwere Erbe von Unrechtsstaaten, 2010, 17 ff.
- Gebauer/Wulf, Spiel, 1998** Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph,  
Spiel–Ritual–Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt, 1998
- Geller, Macht, 2006** Geller, Armando,  
Macht, Ressourcen und Gewalt. Zur Komplexität zeitgeschichtlicher Konflikte. Eine agenten–basierte Modellierung, 2006
- Gerson, Platonism, 2005, 253 ff.** Gerson, Liloyd P.,  
What is Platonism?, Journal of the History of Philosophy 43 (2005), 253 ff.
- Gethmann, Letztbegründung, 1987, 668 ff.** Gethmann, Carl F.,  
Letztbegründung versus lebensweltliche Fundierung des Wissens und Handelns, in: Forum für Philosophie, Bad Homburg (Hrsg.), Philosophie und Begründung, 1987, 668 ff.
- Gil/Wilke, Natur, 1994, 11 ff.** Gil, Thomas/Wilke, Joachim,  
„Natur“ im Umbruch: Zur Einführung, in: Bien, Günther/Gil, Thomas/Wilke, Joachim (Hrsg.), „Natur“ im Umbruch. Zur Diskussion des Naturbegriffs in Philosophie, Naturwissenschaft und Kunsttheorie, 1994, 11 ff.
- Girard, Heilige, 1987** Girard, René,  
Das Heilige und die Gewalt (La Violence et la sacré, 1972), 1987
- Graf, Protestantismus, 2008, 129 ff.** Graf, Friedrich W.,  
Protestantismus und Rechtsordnung, in: Dreier, Horst/Hilgendorf, Eric (Hrsg.), Kulturelle Identität als Grund und Grenze des Rechts, 2008, 129 ff.

- Gruber, Normativität, 2007, 111 ff.** Gruber, Malte-Christian, Neuronale Normativität und Rechtskritik, in: Bung, Jochen/Varlerius, Brain/Zieman, Sascha (Hrsg.), Normativität und Rechtskritik, 2007, 111 ff.
- Gulde, Tod, 2007** Gulde, Stefanie U., Der Tod als Herrscher in Ugarit und Isreal, 2007
- Häberle, Menschenwürde, 2004, § 22** Häberle, Peter, Die Menschenwürde als Grundlage der staatlichen Gemeinschaft, in: Isensee, Josef/Kirchhof, Paul (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts, Band II, 3. Aufl. 2004, § 22
- Habermas, Grundlagen, 2009, 106 ff.** Habermas, Jürgen, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates?, in: Habermas, Jürgen (Hrsg.), Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, 2009, 106 ff.
- Habermas, Naturalismus, 2005** Habermas, Jürgen, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, 2005
- Habermas, Religion, 2006, 1 ff.** Habermas, Jürgen, Religion in the Public Sphere, European Journal of Philosophy 14 (2006), 1 ff.
- Haferkamp, Neukantianismus, ARSP Beiheft 115 (2007), 105 ff.** Haferkamp, Hans-Peter, Neukantianismus und Rechtsnaturalismus, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?, ARSP Beiheft 115 (2007), 105 ff.
- Haltern, Notwendigkeit, 2008, 193 ff.** Haltern, Ulrich, Notwendigkeit und Umriss einer Kulturtheorie des Rechts, in: Dreier, Horst/Hilgendorf, Eric (Hrsg.), Kulturelle Identität als Grund und Grenze des Rechts, 2008, 193 ff.
- Hamilton, evolution, 1964, 1 ff.** Hamilton, William D., The genetical evolution of social behavior, Journal of Theoretical Biology 7 (1964), 1 ff.
- Hart, Concept, 1961** Hart, Herbert L. A., The Concept of Law, 1961
- Hart, Positivismus, 1971, 14 ff.** Hart, Herbert L. A., Der Positivismus und die Trennung von Recht und Moral, in: Hart, Herbert L. A., Recht und Moral. Drei Aufsätze, 1971, 14 ff.

- Hasselmann, Weltreligionen, 2002** Hasselmann, Christel,  
Die Weltreligionen entdecken ihr gemeinsames Ethos, 2002
- Hattenhauer, Rechtsgeschichte, 2004** Hattenhauer, Hans,  
Europäische Rechtsgeschichte, 4. Aufl. 2004
- Hegel, Enzyklopädie (Moldenhauer/Michel), 1979** Hegel, Georg W. F.,  
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Theorie–Werkausgabe, Moldenhauer, Eva/Michel, Karl M. (Hrsg.), 1979
- Hegel, Grundlinien (Hoffmeister), 1995** Hegel, Georg W. F.,  
Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Hoffmeister, Johannes (Hrsg.), 1995
- Hegel, Phänomenologie (Glockner), 1964** Hegel, Georg W. F.,  
Phänomenologie des Geistes, in: Glockner, Hermann (Hrsg.), Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in Zwanzig Bänden, Band 2, 4. Aufl. 1964
- Hegel, Vorlesungen (Jaeschke), 1996** Hegel, Georg W. F.,  
Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Jaeschke, Walter (Hrsg.), 1996
- Hegel, Vorlesungen (Moldenhauer/Michel), 1979** Hegel, Georg W. F.,  
Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, Theorie–Werkausgabe, Moldenhauer, Eva/Michel, Karl. (Hrsg.), 1979
- Hegel, Wissenschaft (Moldenhauer/Michel), 1979** Hegel, Georg W. F.,  
Wissenschaft der Logik, Theorie–Werkausgabe, Moldenhauer, Eva/Michel, Karl Markus (Hrsg.), 1979
- Heinig, Normativität, 2007, 138 ff.** Heinig, Hans M.,  
Zur Normativität des Sozialstaates. Eine Vorstudie in verfassungstheoretischer Hin– und Absicht, in: Bung, Jochen/Varlerius, Brain/Zieman, Sascha (Hrsg.), Normativität und Rechtskritik, 2007, 138 ff.
- Heinze, Sozialforschung, 2001** Heinze, Thomas  
Qualitative Sozialforschung. Einführung, Methodologie und Forschungspraxis, 2001
- Hense, Katholizismus, 2008, 69 ff.** Hense, Ansgar,  
Katholizismus und Rechtsordnung, in: Dreier, Horst/Hilgendorf, Eric (Hrsg.), Kulturelle Identität als Grund und Grenze des Rechts, 2008, 69 ff.

- Heraclitus, Fragmente (Snell), 1983** Heraclitus Ephesius,  
Fragmente (Fragmente, griechisch und deutsch),  
Snell, Bruno (Hrsg.), 1983
- Heraklit, Fragmente (Diels/Kranz), 2004** Heraklit,  
Die Fragmente der Vorsokratiker, Diels, Her-  
mann/Kranz, Walter (Hrsg.), 2004
- Hilgendorf, Naturalismus, 2003, 83 ff.** Hilgendorf, Eric,  
Naturalismus im (Straf-) Recht, in: Byrd, B. Sha-  
ron/Hruschka, Joachim/Joerden, Jan C. (Hrsg.),  
Jahrbuch für Recht und Ethik, 2003, 83 ff.
- Hilgendorf, Religion, 2008, 167 ff.** Hilgendorf, Eric,  
Religion, Gewalt und Menschenrechte – Eine Prob-  
lemskizze am Beispiel von Christentum und Islam,  
in: Dreier, Horst/Hilgendorf, Eric (Hrsg.), Kulturelle  
Identität als Grund und Grenze des Rechts, 2008,  
167 ff.
- Hilgendorf, Tatsachenfragen, 2004, 91 ff.** Hilgendorf, Eric,  
Tatsachenfragen und Wertungsfragen: Bausteine zu  
einer naturalistischen Jurisprudenz, in: Lütge,  
Claus/Vollmer, Gerhard (Hrsg.), Fakten statt Nor-  
men? Zur Rolle einzelwissenschaftlicher Argumente  
in einer naturalistischen Ethik, 2004, 91 ff.
- Hilgendorf, Verrechtlichung, 2009, 187 ff.** Hilgendorf, Eric,  
Verrechtlichung und ihre Grenzen. Anmerkungen  
zum Vergleich der westlichen und der ostasiatischen  
Rechtskultur, in: Assmann, Heinz-Dieter/Kuschel,  
Karl-Josef/Moser von Filseck, Karin (Hrsg.), Gren-  
zen des Lebens, Grenzen der Verständigung, 2009,  
187 ff.
- Hinz, Zivilisationsprozess, 2002** Hinz, Michael,  
Der Zivilisationsprozess. Mythos oder Realität?  
Wissenschaftssoziologische Untersuchungen zur  
Elias-Duerr-Kontroverse, 2002
- Hirsch, Bemerkungen, 2006, 307 ff.** Hirsch, Burkhard,  
Bemerkungen zum Schutz der Grundrechte im  
„Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Recht“  
der Europäischen Gemeinschaft, in: Kritische Vier-  
teljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissen-  
schaft, Laudatio für Burkhard Hirsch, 2006, 307 ff.
- Hobbes, Leviathan (Fetscher), 1992** Hobbes, Thomas,  
Leviathan, Fetscher, Iring (Hrsg.), 5. Aufl. 1992

- Hobbes, Leviathan, 1962** Hobbes, Thomas,  
Hobbes' Leviathan, Reprinted form the Edition of  
1651, 1962
- Hoebel, Recht, 1968** Hoebel, Edward A.,  
Das Recht der Naturvölker. Eine vergleichende Un-  
tersuchung rechtlicher Abläufe (amerikan. 1954),  
1968
- Hoerster, Wirklichkeit, ARSP 75 (1989), 145 ff.** Hoerster, Detlef,  
Die Wirklichkeit der Freiheit, ARSP 75 (1989), 145  
ff.
- Höffe, Kant, 2007** Höffe, Otfried,  
Immanuel Kant, 7. Aufl. 2007
- Höffe, Menschenrechte, 1994, 121 ff.** Höffe, Otfried,  
Die Menschenrechte im interkulturellen Diskurs, in:  
Odersky, Walter (Hrsg.), Die Menschenrechte: Her-  
kunft, Geltung und Gefährdung, 1994, 121 ff.
- Höffe, Strafrecht, 1999** Höffe, Otfried,  
Gibt es ein interkulturelles Strafrecht? Ein philoso-  
phischer Versuch, 1999
- Hoffmann, Recht, JZ 2003, 377 ff.** Hoffmann, Hasso,  
Recht, Politik, Religion, JZ 2003, 377 ff.
- Hofmann, Entstehung, 2004, 171 ff.** Hofmann, Hasso,  
Zu Entstehung, Entwicklung und Krise des Verfas-  
sungsbegriffes, in: Blankennagel, Alexan-  
der/Pernice, Ingolf/Schulze–Fielitz, Helmuth  
(Hrsg.), Verfassung im Diskurs der Welt, Liber  
Amicorum für Peter Häberle zum siebzigsten Ge-  
burtstag, 2004, 171. ff.
- Hofmann, Gebot, 1993** Hofmann, Hasso,  
Gebot, Vertrag, Sitte. Die Urformen der Begründung  
von Rechtsverbindlichkeit. Würzburger Vorträge zur  
Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssozio-  
logie, Heft 17, 1993
- Honnefelder, Vernunft, 1993, 113 ff.** Honnefelder, Ludger,  
Vernunft und Gewissen. Gibt es eine philosophische  
Begründung für die Normativität des Gewissens?,  
in: Höver, Gerhard/Honnefelder, Ludger (Hrsg.),  
Der Streit um das Gewissen, 1993, 113 ff.

- Hoppe, Erinnerung, 2010, 29 ff.** Hoppe, Thomas,  
Erinnerung, Gerechtigkeit und Versöhnung. Zur Aufgabe eines angemessenen Umgangs mit belasteter Vergangenheit – ein sozialetische Perspektive, in: Bongardt, Michael/Wüstenberg, Ralf K. (Hrsg.), Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit, Das schwere Erbe von Unrechts-Staaten, 2010, 29 ff.
- Hörnle, Strafrechtsverbotsnormen, 2008, 223 ff.** Hörnle, Tatjana,  
Strafrechtsverbotsnormen zum Schutz kultureller Identitäten, in: Dreier, Horst/Hilgendorf, Eric (Hrsg.), Kulturelle Identität, als Grund und Grenze des Rechts, 2008, 223 ff.
- Hume, Treatise, 1961** Hume, David,  
Treatise on Human Nature (1740), 1961
- Husserl, Krisis, 1956** Husserl, Edmund,  
Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, 1956
- Imbach, Perspektiven, ARSP Beiheft 115 (2007), 49 ff.** Imbach, Ruedi,  
Perspektiven des Mittelalters, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?, ARSP Beiheft 115 (2007), 49 ff.
- Jaeschke, Vernunft, 1986** Jaeschke, Walter,  
Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels, 1986
- Jaffey, Power–Liability, 2004, 295 ff.** Jaffey, Peter A.,  
Hohfeld’s Power–Liability/Right–Duty Distinction in the Law of Restitution, Canadian Journal of Law and Jurisprudence Vol. 17 (2) (2004), 295 ff.
- Jakl, Recht, 2009** Jakl, Bernhard,  
Recht aus Freiheit, 2009
- Jantsch, Selbstorganisation, 1986** Jantsch, Erich,  
Die Selbstorganisation des Universums. Vom Urknall zum menschlichen Geist, 3. Aufl. 1986
- Jarass/Pieroth, GG, 2006** Jarass, Hans D./Pieroth, Bodo,  
Grundgesetz, 8. Aufl. 2006
- Jaspers, Ursprung, 1955** Jaspers, Karl,  
Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 1955

- Jaspers, Wahrheit, 1991** Jaspers, Karl,  
Von der Wahrheit, 4. Aufl. 1991
- Jhering, Geist, 1907** Jhering, Rudolf von,  
Der Geist des römischen Recht auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung, 6. Aufl. 1907
- Johnson, Church, ARSP Beiheft 118 (2009), 27 ff.** Johnson, Matthew,  
Church and State Relations in Kant's Political Philosophy, in: Labuschagne, Bart C./Solon, Ari M., Religion and States – From separation to cooperation? Legal–philosophical reflections for a de–secularized world (IVR Cracow Special Workshop), ARSP Beiheft 118 (2009), 27 ff.
- Jüngel, Religion, 2005, 52 ff.** Jüngel, Eberhard,  
Religion, Zivilreligion und christlicher Glaube. Das Christentum in einer pluralistischen Gesellschaft, in: Kämper, Burkhard (Hrsg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 39 (2005), 52 ff.
- Jungfer, Strafverteidigung, 1992, 510 ff.** Jungfer, Gerhard,  
Strafverteidigung und Rechtskultur, Anwaltsblatt 1992, 510 ff.
- Kahl, Sprache, 2006, 386 ff.** Kahl, Wolfgang,  
Sprache als Kultur– und Rechtsgut, in: Hufen, Friedhelm (Redaktion), Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer, Band 65, 2006, 386 ff.
- Kang, Manliness, 2009, 261 ff.** Kang, John M.,  
Manliness and the Constitution, Harvard Journal of Law & Public Policy Vol. 32 (1) (2009), 261 ff.
- Kant, Anfangsgründe, 1986** Kant, Immanuel,  
Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (1797), Ludwig, Bernd (Hrsg.), 1986
- Kant, Beantwortung, Berlinische Monatsschrift, Dez. 1784, 481 ff.** Kant, Immanuel,  
Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, Berlinische Monatsschrift, Dezember 1784, 481 ff. (<http://www.uni-potsdam.de/u/philosophie/texte/kant/aufklaer.htm>)
- Kant, Kritik, 1968** Kant, Immanuel,  
Kritik der reinen Vernunft, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant. Gesammelte Schriften, Band III, 1904–1911, Nachdruck 1968

- Kant, Metaphysik (Weischedel), 1956** Kant, Immanuel,  
Die Metaphysik der Sitten, in: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.), Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden, Band IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, 1956
- Kant, Metaphysik, 1968** Kant, Immanuel,  
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werkausgabe in 12 Bänden, Band VII, 1968
- Kant, Religion, 1969** Kant, Immanuel,  
Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), 1969
- Kargl, Handlung, 1991** Kargl, Walter,  
Handlung und Ordnung im Strafrecht. Grundlagen einer kognitiven Handlungs- und Straftheorie, Schriften zum Strafrecht, Heft 86, 1991
- Karpen, Gesetzgebung, 1987, 76 ff.** Karpen, Ulrich,  
Gesetzgebung und Rechtskultur, Zeitschrift für Gesetzgebung 2 (1987), 76 ff.
- Käser, Animismus, 2004** Käser, Lothar,  
Animismus. Eine Einführung in die begrifflichen Grundlagen des Welt- und Menschenbildes traditionaler (ethnischer) Gesellschaften für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter in Übersee; Liebenzeller Mission, 2004
- Kaufmann, Radbruch, 1987** Kaufmann, Arthur,  
Gustav Radbruch. Rechtsdenker, Philosoph, Sozialdemokrat, 1987
- Kaufmann, Recht, 1988, 11 ff.** Kaufmann, Arthur  
Recht und Rationalität. Gedanken beim Wiederlesen der Schriften von Werner Maihofer, in: Kaufmann, Arthur/Mestmäcker, Ernst-Joachim/Zacher, Hans F. (Hrsg.), Rechtsstaat und Menschenwürde. Festschrift für Werner Maihofer zum 70. Geburtstag, 1988, 11 ff.
- Kauzlarich, crimes, 2005, 1230 ff.** Kauzlarich, David,  
Political crimes of the State in: Wright, Richard A./Miller, J. Mitchell (Hrsg.), Encyclopedia of Criminology Vol. 2 (2005), 1230 ff.
- Kelman, policy, 2005** Kelman, Herbert C.,  
The policy context of torture: A social-psychological analysis, International Review of the Red Cross, 2005



- Kersting, Kant, 2004** Kersting, Wolfgang,  
Kant über Recht, 2004
- Kim, Supervenience, 1993** Kim, Chae-gwon,  
Supervenience and mind. Selected philosophical essays, 1993
- Kippenberg/Stuckrad, Einführung, 2003** Kippenberg, Hans G./Stuckrad, Kocku von,  
Einführung in die Religionswissenschaft, Gegenstände und Begriffe, 2003
- Kirste, Ansätze, ARSP Beiheft 115 (2007), 177 ff.** Kirste, Stephan,  
Ernst Cassirers Ansätze zu einer Theorie des Rechts als symbolische Form, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?, ARSP Beiheft 115 (2007), 177 ff.
- Kleger, Ungehorsam, 1993** Kleger, Heinz,  
Der neue Ungehorsam. Widerstände und politische Verpflichtung in einer lernfähigen Demokratie, 1993
- Kleger/Müller, Mehrheitskonsens, 1986, 221 ff.** Kleger, Heinz/Müller, Alois,  
Mehrheitskonsens als Zivilreligion? Zur politischen Religionsphilosophie innerhalb Liberal-konservativer Staatstheorie, in: Kleger, Heinz/Müller, Alois (Hrsg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, 1986, 221 ff.
- Kleger/Müller, Philosoph, 1986, 86 ff.** Kleger, Heinz/Müller Alois,  
Der politische Philosoph in der Rolle der Ziviltheologen, in: Religion und Vernunft. Studia philosophica, Band 45, 1986, 86 ff.
- Klein, Begriff, 2005** Klein, Hans-Dieter (Hrsg.),  
Der Begriff der Seele in der Philosophiegeschichte, 2005
- Kohler, Entschluss, 1990, 37 ff.** Kohler, Georg,  
Entschluss und Dezision. Zu einem (oder zwei Grundbegriffen) der praktischen und politischen Philosophie, in: Kohler, Georg/Kleger, Heinz (Hrsg.), Diskurs und Dezision, Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübbe in der Diskussion, 1990, 37 ff.
- Konhardt, Endlichkeit, 2004** Konhardt, Klaus,  
Endlichkeit und Vernunftanspruch. Die Urkonstellation des Menschen im Lichte der Philosophie, 2004

- König/Kaupen, Ideologie, 1969, 147 ff.** König, René/Kaupen, Wolfgang,  
Ideologie und Recht, in: Maihofer, Werner (Hrsg.),  
Ideologie und Recht, 1969, 147 ff.
- Koslowski, Kultur, 1988** Koslowski, Peter,  
Die postmoderne Kultur, gesellschaftlich–kulturelle  
Konsequenzen der technischen Entwicklung, 2.  
Aufl. 1988
- Krause/Krause, Verhalten, 2011, 127 ff.** Krause, Jens/Krause, Stefan,  
Kollektives Verhalten und Schwarmintelligenz, in:  
Otto, Klaus–Stephan/Speck, Thomas (Hrsg.), Dar-  
win meets Business: evolutionäre und bionische  
Lösungen für die Wirtschaft, 1. Aufl. 2011, 127 ff.
- Kreuter, Staatskriminalität, 1997** Kreuter, Jens,  
Staatskriminalität und die Grenzen des Strafrechts.  
Reaktionen auf Verbrechen aus Gehorsam aus  
rechtsethischer Sicht, 1997
- Kronenberg, Verfassungspatrio-  
tismus, 2009** Kronenberg, Volker,  
„Verfassungspatriotismus“ im vereinten Deutsch-  
land, Aus Politik und Zeitgeschichte, Nr. 28 vom  
06.07.2009,  
<http://www.bundestag.de/dasparlament/2009/28/Beilage/007.html>
- Kühl, Strafrecht, 959 ff.** Kühl, Kristian,  
Strafrecht und Moral – Trennendes und Verbinden-  
des, in: Amelung, Knut (Hrsg.), Festschrift für H.–L.  
Schreiber zum 70. Geburtstag, 2003, 959 ff.
- Kuhlmann, Letztbegründung,  
1985** Kuhlmann, Wolfgang,  
Reflexive Letztbegründung. Untersuchung zur  
Tranzendalpragmatik, 1985
- Kühn, Kant, 2004** Kühn, Manfred,  
Kant. Eine Biographie, 2004
- Kühne, Da., Kulturrelativismus,  
ARSP Beiheft 115 (2007), 189 ff.** Kühne, Daniela,  
Kulturrelativismus und Menschenrechte in: Senn,  
Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), Rechtswissenschaft  
als Kulturwissenschaft?, ARSP Beiheft 115 (2007),  
189 ff.
- Kühne, Di., Rechtsbegriff, 1985** Kühne, Dieter,  
Der marxistisch–sozialistische Rechtsbegriff. Eine  
kritische Stellungnahme, 1985

- Kummer, Gruppenführung, 1988, 173 ff.** Kummer, Hans,  
Gruppenführung bei Tieren und Menschen in evolutionärer Sicht, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, 1988, 173 ff.
- Küng, Projekt, 1990** Küng, Hans,  
Projekt Weltethos, 1990
- Ladeur, Rechtstheorie, 1992** Ladeur, Karl-Heinz,  
Postmoderne Rechtstheorie. Selbstreferent – Selbstorganisation – Prozeduralisierung, 1992
- Ladeur, Staat, 2006** Ladeur, Karl-Heinz,  
Der Staat gegen die Gesellschaft. Zur Verteidigung der Rationalität der „Privatgesellschaft“, 2006
- Lampe, Menschenbild, ARSP Beiheft 22 (1985), 9 ff.** Lampe, Ernst J.,  
Das Menschenbild im Recht – Abbild oder Vorbild?, in: Lampe, Ernst J. (Hrsg.), Beiträge zur Rechtsanthropologie, ARSP Beiheft 22 (1985), 9 ff.
- Lamprecht, Meinungen, DRiZ 1992, 325 ff.** Lamprecht, Rolf,  
Abweichende Meinungen und ihre Bedeutung für die Rechtskultur, DRiZ 1992, 325 ff.
- Lecheler, Unrecht, 1994** Lecheler, Helmut,  
Unrecht in Gesetzesform? Gedanken zur „Radbruchschen Formel“, 1994
- Leutheusser-Schnarrenberger, Leitkultur, 2008** Leutheusser-Schnarrenberger, Sabine,  
Leitkultur, Verfassungspatriotismus und Wertpluralismus, Vortrag zum 1. Bayreuther Zukunftsforum, 17./18. Oktober 2008,  
[http://www.zukunftsforum.uni-bayreuth.de/de/publikationen/vortrag\\_schnarrenberger.pdf](http://www.zukunftsforum.uni-bayreuth.de/de/publikationen/vortrag_schnarrenberger.pdf)
- Levine, Versuch, 1994** Levine, Tom,  
Versuch über die Genese des westlichen Zivilisationsmodells anhand der kulturtheoretischen Ansätze bei Max Weber und Norbert Elias, 1994
- Levinson, Constitution, 1979, 123 ff.** Levinson, Sanford,  
„The Constitution“ in American Civil Religion, The Supreme Court Review 1979, 123 ff.
- Levy, Establishment, 1994** Levy, Leonard,  
The Establishment Clause, 1994

- Lipgar, Bion's Experiences, 1998, 25 ff.** Lipgar, Robert M.,  
Beyond Bion's Experiences in Groups: group relations research and learning, in: Bion, Wilfred R./Bion Talamo, Parthenope/Borgogno, Franco/Merciai, Silvio A. (Hrsg.), Bion's Legacy of Groups, 1998, 25 ff.
- Locke, Second Treatise, 1993** Locke, John,  
The Second Treatise of Government, in: Two Treatises of Government, Ed. with an introduction and notes by Laslett, Peter, 1993
- Lübbe, Dezisionismus, 1978, 61 ff.** Lübbe, Hermann,  
Dezisionismus – eine kompromitierte politische Theorie; in: Lübbe, Hermann (Hrsg.), Praxis der Philosophie, Praktische Philosophie, Geschichtstheorie, 1978, 61 ff.
- Lübbe, Religion, 1986** Lübbe, Hermann,  
Religion nach der Aufklärung, 1986
- Lübbe, Staat, 1986, 195 ff.** Lübbe, Hermann,  
Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt der politischen Legitimität, in: Kleger, Heinz/Müller, Alois (Hrsg.), Religion des Bürgers, 1986, 195 ff.
- Luf, Menschenwürde, 1998, 307 ff.** Luf, Gerhard,  
Menschenwürde als Rechtsbegriff. Überlegungen zum Kant-Verständnis in der neuen deutschen Grundrechtstheorie, in: Zaczyk, Rainer/Köhler, Michael/Kahlo, Michael (Hrsg.), Festschrift für E. A. Wolff zum 70. Geburtstag am 1. 10. 1998, 1998, 307 ff.
- Luhmann, Codierung, 1988, 337 ff.** Luhmann, Niklas,  
Die Codierung des Rechtssystems, in: Roellecke, Gerd (Hrsg.), Rechtsphilosophie oder Rechtstheorie?, 1988, 337 ff.
- Luhmann, Funktion, 1977** Luhmann, Niklas,  
Funktion der Religion, 1977
- Luhmann, Kultur, 1995, 31 ff.** Luhmann, Niklas,  
Kultur als historischer Begriff, in: Luhmann, Niklas, Gesellschaftsstruktur und Semantik, Band 4, 1995, 31 ff.
- Luhmann, Recht, 1993** Luhmann, Niklas,  
Das Recht der Gesellschaft, 1993

- Luhmann, Rechtssoziologie, 1987** Luhmann, Niklas,  
Rechtssoziologie (1972), Band 1 und 2, 3. Aufl.  
1987
- Lyons, history, 2003** Lyons, Lewis,  
The history of punishment. Judicial penalties from  
ancient times to present day, 2003
- MacCromack, School, 2006, 59  
ff.** MacCromack, Geoffrey,  
The Legalist School and its Influence upon Tradi-  
tional Chinese Law, Archives for Philosophy of Law  
and Social Philosophy 2006, 59 ff.
- Machiavelli, Fürst (Bahner),  
1987** Machiavelli, Niccolò,  
Der Fürst, Bahner, Werner (Hrsg.), 3. Aufl. 1987
- MacLean, Dimensionen, 1983,  
111 ff.** MacLean, Paul D.,  
Die drei Dimensionen der Entwicklung des Gehirns  
und des Rechts, in: Gruter, Margaret/Rehbinder,  
Manfred (Hrsg.), Der Beitrag der Biologie zu Fragen  
von Recht und Ethik; Schriftenreihe zur Rechtssozi-  
ologie und Rechtstatsachenforschung, Band 54,  
1983, 111 ff.
- MacLean, Mind, 1978, 308 ff.** MacLean, Paul D.,  
A Mind of Three Minds: Educating the triune Brain,  
Yearbook of the National Society for the Study of  
Education 77 (1978), 308 ff.
- Maier, Doppelgesicht, 2004** Maier, Hans,  
Das Doppelgesicht des Religiösen, Religion-  
Gewalt-Politik, 2004
- Majetschak, Logik, 1992** Majetschak, Stefan,  
Die Logik des Absoluten. Spekulation und Zeitlich-  
keit in der Philosophie Hegels, 1992
- Marcic, Grundlegung, 1989, 13  
ff.** Marcic, René,  
Um eine Grundlegung des Rechts. Existenziale und  
fundamental-ontologische Elemente im Rechtsden-  
ken der Gegenwart, in: Marcic, René/Tammelo, Il-  
mar (Hrsg.), Naturrecht und Gerechtigkeit. Eine Ein-  
führung in die Probleme; Salzburger Schriften zur  
Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie, Band 9,  
1989, 13 ff.
- Masters, Natur, 1988, 251 ff.** Masters, Roger D.,  
Evolutionärsbiologie, menschliche Natur und politi-  
sche Philosophie, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), Die  
Herausforderung der Evolutionärsbiologie, 1988, 251  
ff.

- Mastronardi, Theorie, 2006, 39 ff.** Mastronardi, Philippe,  
Theorie des Rechts und der Rechtswissenschaft. Freiheit und Verantwortung als Voraussetzungen des Gesprächs mit der Hirnforschung, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), Gehirnforschung und rechtliche Verantwortung, 2006, 39 ff.
- Mathisen, Bellah, 1989, 29 ff.** Mathisen, James A.,  
Twenty Years After Bellah: Whatever Happened to American Civil Religion?, Sociological Analysis 50 (2) (1989), 29 ff.
- Maunz/Dürig, GG, 2007** Maunz, Theodor/Dürig, Günter/Herzog, Roman/Scholz, Rupert/Lerche, Peter/Papier, Hans-Jürgen/Randelzhofer, Albrecht/Schmidt-Aßmann, Eberhard (Hrsg.),  
Grundgesetz: Kommentar, 42. Aufl. 2007
- Mayr, Biologie, 2000** Mayr, Ernst,  
Das ist Biologie – Die Wissenschaft des Lebens, 2000
- Mayr, Revolution, 1989, 221 ff.** Mayr, Ernst,  
Die darwinistische Revolution und die Widerstände gegen die Selektionstheorie, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, 2. Aufl. 1989, 221 ff.
- Meier, Herausforderung, 1989** Meier, Heinrich,  
Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, 2. Aufl. 1989
- Mensch, Violence, 2008, 285 ff.** Mensch, James,  
Political Violence. The Conflation of Sovereignty and Freedom, in: Hagedorn, Ludger/Staudigl, Michael (Hrsg.), Über Zivilisation und Differenz, Beiträge zu einer politischen Phänomenologie Europas, 2008, 285 ff.
- Metzinger, Subjekt, 1993** Metzinger, Thomas,  
Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektiven phänomenalen Bewusstseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation, 1993
- Meyer/Rowan, organizations, 1977, 340 ff.** Meyer, John W./Rowan, Brian,  
Institutionalized organizations: formal structure as myth and ceremony, American Journal of Sociology 1977, 340 ff.

- Mezger, Strafrecht, 1949** Mezger, Edmund,  
Strafrecht. Ein Lehrbuch, 3. Aufl. 1949
- Milgram, Milgram–Experiment, 1974** Milgram, Stanley,  
Das Milgram–Experiment, 1974
- Miller, Note, 1998, 1495 ff.** Miller, Eric,  
A Note of the Protomental System and „Groupishness“: Bion’s Basic Assumptions Revisited, Human Relations Vol. 51 (1998), 1495 ff.
- Möllers, Pluralität, 2008, 223 ff.** Möllers, Christoph,  
Pluralität der Kulturen als Herausforderung an das Verfassungsrecht? in: Dreier, Horst/Hilgendorf, Eric (Hrsg.), Kulturelle Identität, als Grund und Grenze des Rechts, 2008, 223 ff.
- Monahan/Quinn, „bad apples“, 2006, 361 ff.** Monahan, Susanne C./Quinn, Beth A.,  
Beyond „bad apples“ and „weak leaders“. Toward a neo–institutional explanation of organized deviance, Theoretical Criminology, 2006, 361 ff.
- Mon-  
dada/Pettinaro/Guignard/Kwee/  
Flore-  
ano/Deneubourg/Nolfi/Gambard  
ella/Dorigo, Swarm–bot, 2004,  
193 ff.** Mondada, Francesco/Pettinaro, Giovanni  
C./Guignard, Andre/Kwee, Ivo W./Floreano,  
Dario/Deneubourg, Jean–Louis/Nolfi, Ste-  
fano/Gambardella, Luca M./Dorigo, Marco,  
Swarm–bot: a new distributed robotic concept,  
Autonomous Robots 17(2–3) (2004), 193 ff.
- Montenbruck, Abwägung, 1989** Montenbruck, Axel,  
Abwägung und Umwertung. Zur Bemessung der Strafe für eine und für mehrere Taten, 1989
- Montenbruck, Naturrecht, 2010,  
135 ff.** Montenbruck, Axel  
Naturrecht, in: ders., Strafrechtsphilosophie. Vergel-  
tung, Strafzeit, Sündenbock, Menschenrechtsstrafe,  
Naturrecht (1995–2010), online veröffentlicht auf  
dem Dokumentenserver der FU Berlin,  
<http://edocs.fu-berlin.de/>, 2. Aufl. 2010, 135 ff.
- Montenbruck, Vergeltung, 2010,  
3 ff.** Montenbruck, Axel,  
Vergeltung, in: ders., Strafrechtsphilosophie. Vergel-  
tung, Strafzeit, Sündenbock, Menschenrechtsstrafe,  
Naturrecht (1995–2010), online veröffentlicht auf  
dem Dokumentenserver der FU Berlin,  
<http://edocs.fu-berlin.de/>, 2. erweiterte Aufl. 2010, 3  
ff.

- Montenbruck, Western Anthropology, 2010** Montenbruck, Axel,  
Western Anthropology: Democracy and Dehumanization, Published by Open Access of the Free University Berlin, <http://edocs.fu-berlin.de/>, 2nd slightly revised edition 2010
- Montenbruck, Wie Du mir..., 1995, 13 ff.** Montenbruck, Axel,  
„Wie Du mir, so ich Dir“ – als Begründung für die Strafe?, Festvortrag des Dekans zum Fachbereichstag des Fachbereich Rechtswissenschaft der Freien Universität Berlin, Sommersemester 1995, Festschrift, 13 ff.
- Montenbruck, Wurzeln, 2004, 193 ff.** Montenbruck, Axel  
Religiöse Wurzeln des säkularen Strafens und Zivilisation der Aggression, in: Heinrich, Bernd/Hilgendorf, Eric/Mitsch, Wolfgang/Sternberg-Lieben, Detlev (Hrsg.), Festschrift für Ulrich Weber zum 70. Geburtstag, 2004, 193 ff.
- Montenbruck, Zivilisation, 2010** Montenbruck, Axel,  
Zivilisation. Staat und Mensch, Gewalt und Recht, Kultur und Natur, online veröffentlicht auf dem Dokumentenserver der FU Berlin, <http://edocs.fu-berlin.de/>, 2. Aufl. 2010
- Moulakis, Humanism, 2008** Moulakis, Athanasios,  
„Civic Humanism“, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2008
- Müller, A., Religion, 1990, 285 ff.** Müller, Alois,  
Religion, Kultur und Ethik unter Säkularisierungsbedingungen, in: Kohler, Georg/Kleger, Heinz (Hrsg.), Diskurs und DeZision, Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübke in der Diskussion, 1990, 285 ff.
- Müller, E.-H., Staatsführungen, 2009, 88 ff.** Müller, Ernst-Hennig,  
Staatsführungen als Tätergemeinschaften am Beispiel der Gefangenenmisshandlungen und Folter in Guantanamo und Abu Ghraib, in: Müller, Henning E./Sander, Günther M./Válková, Helena (Hrsg.), Festschrift für Eisenberg zum 70. Geburtstag, 2009, 88 ff.
- Münch, Rechtskultur, NJW 1993, 1673 ff.** Münch, Ingo von,  
Rechtskultur, NJW 1993, 1673 ff.



- Münch/Kunig, GG, 2003** Münch, Ingo von/Kunig, Philip (Hrsg.), Grundgesetz–Kommentar, Band 1 (Präambel bis Art. 20), 5. Aufl. 2003
- Nemo, Westen, 2005** Nemo, Philippe, Was ist der Westen? Die Genese der Abendländischen Zivilisation, 2005
- Neschke–Hentschke, Recht, ARSP Beiheft 115 (2007), 33 ff.** Neschke–Hentschke, Ada, Recht und politische Kultur: Der Entwurzelungscharakter des Rechts als Ideal des Zusammenlebens – Die Perspektive der Rechtsphilosophie in der Antike, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?, ARSP Beiheft 115 (2007), 33 ff.
- Nussbaum, Equity, 1999** Nussbaum, Martha, Equity and Mercy, Sexy and Social Justice, 1999
- Nussbaum, Sozialdemokratismus, 1999, 24 ff.** Nussbaum, Martha C., Der aristotelische Sozialdemokratismus (Original 1990), in: Nussbaum, Martha C. (Hrsg.), Gerechtigkeit oder Das gute Leben, 1999, 24 ff.
- Orjikuwu, Fulfilment, ARSP Beiheft 118 (2009), 55 ff.** Orjikuwu, Remigus, The Fulfilment of the Individual as the Fundamental link between Religion and Secular Law: An Existential Anthropological Inquiry, in: Labuschagne, Bart C./Solon, Ari M., Religion and States – From separation to cooperation?, Legal–philosophical reflections for a de–secularized world (IVR Cracow Special Workshop), ARSP Beiheft 118 (2009), 55 ff.
- Pahl–Traugber, Charakter, 2006, 177 ff.** Pahl–Traugber, Armin, Der fundamentalistische Charakter von Religion und die Grenzen der Religionsfreiheit im säkularen Rechtsstaat – Eine demokratietheoretisch und ideologiekritisch ausgerichtete Erörterung anhand von Christentum und Islam, in: Hilgendorf, Eric (Hrsg.), Wissenschaft, Religion und Recht – Hans Albert zum 85. Geburtstag am 8. Februar 2006, 2006, 177 ff.
- Papier, Bundesverfassungsgericht, 2004, 411 ff.** Papier, Hans–Jürgen, Das Bundesverfassungsgericht als „Hüter der Grundrechte“, in: Brenner, Michael/Huber, Peter M./Möstl, Markus (Hrsg.), Der Staat des Grundgesetzes – Kontinuität und Wandel, Festschrift für Peter Badura zum siebzigsten Geburtstag, 2004, 411 ff.

- Partridge, dynamics, 1981, 313 ff.** Partridge, Brian L.,  
Internal dynamics and the interrelations of fish in schools, *Journal of Comparative Physiology* 114 (3) (1981), 313 ff.
- Pasemann, Repräsentation, 1996, 42 ff.** Pasemann, Frank,  
Repräsentation ohne Repräsentation. Überlegungen zu einer Neurodynamik modularer kognitiver Systeme, in: Rusch, Gebhard/Schmidt, Siegfried J./Breidbach, Olaf (Hrsg.), *Interne Repräsentationen. Neue Konzepte der Hirnforschung*, 1996, 42 ff.
- Patzig, Ethik, 1983, 331 ff.** Patzig, Günther,  
Ökologische Ethik, in: Markl, Hubert (Hrsg.), Band 7: *Natur und Geschichte; Schriften der Carl Friedrich von Siemens Stiftung*, Peisl, Anton/Mohler, Armin (Hrsg.), 1983, 331 ff.
- Patzig, Unterschied, 1979** Patzig, Günther,  
Der Unterschied zwischen subjektiven und objektiven Interessen und seine Bedeutung für die Ethik, 1979
- Pauen/Roth, Freiheit, 2008** Pauen, Michael/Roth, Gerhard,  
Freiheit, Schuld, Verantwortung. Grundzüge einer naturalistischen Theorie der Willensfreiheit, 2008
- Paulson, Intellektualismus, ARSP Beiheft 115 (2007), 83 ff.** Paulson, Stanley,  
Ein „starker Intellektualismus“: Badener Neukantianismus und Rechtsphilosophie, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), *Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?*, ARSP Beiheft 115 (2007), 83 ff.
- Pawlowski, Schutz, 2000, 9 ff.** Pawlowski, Hans–Martin,  
Schutz des Lebens. Zum Verhältnis von Recht und Moral, in: Seelmann, Kurt (Hrsg.), *Aktuelle Fragen der Rechtsphilosophie*, 2000, 9 ff.
- Piaget, Intelligence, 1981** Piaget, Jean,  
Intelligence and affectivity. Their relationship during child development, *Annual Reviews monograph*, University of California, 1981
- Pieper, Hinführung, 1958** Pieper, Josef,  
Hinführung zu Thomas von Aquin. 12 Vorlesungen, 1958

- Platon, Phaidon (Eigler), 1990, 1 ff.** Platon,  
Phaidon, in: Eigler, Gunther (Hrsg.), Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch, Band 3, Sonderausgabe 1990, 1 ff.
- Platon, Politeia (Eigler), 1990** Platon,  
Politeia, in: Eigler, Gunther (Hrsg.), Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch, Band 4, Sonderausgabe 1990
- Platon, Politeia (Schleiermacher), 2006** Platon,  
Politeia (370 v. Chr.), Schleiermacher, Friedrich (Übrs.), Susemihl, Franz (Erg.), Hülser, Karlheinz (Hrsg.), 2006
- Platon, Sophist (Apelt), 1985** Platon,  
Der Sophist: griechisch–deutsch, Apelt, Otto von (Übrs.), 2. Aufl. 1985
- Platon, Timaios (Zekl), 1992** Platon,  
Timaios, Zekl, Hans Günter (Hrsg., Übrs.), 1992
- Popper, Gesellschaft, 1992** Popper, Karl,  
Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Band 1 und 2, 1992
- Popper, Suche, 1984** Popper, Karl R.,  
Auf der Suche nach einer besseren Welt, 1984
- Pothast, Rechtfertigungselement, 1998, 135 ff.** Pothast, Ulrich,  
Das Rechtfertigungselement Freiheit: Bleibende Schwächen, in: Lüderssen, Klaus (Hrsg.), Aufgeklärte Kriminalpolitik oder der Kampf gegen das Böse?, Band I: Legitimationen, 1998, 135 ff.
- Pothast, Unzulänglichkeit, 1987** Pothast, Ulrich,  
Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte aus Philosophie und Recht (1980), 1987
- Prigogine, Sein, 1988** Prigogine, Ilya,  
Vom Sein zum Werden. Zeit und Komplexität in den Naturwissenschaften, 1988
- Prigogine, Wurzeln, 1988, 19 ff.** Prigogine, Ilya,  
Die physikalisch–chemischen Wurzeln des Lebens, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, 1988, 19 ff.

- Prinz, Kritik, 2006, 27 ff.** Prinz, Wolfgang,  
Kritik des freien Willens. Psychologische Bemerkungen über eine soziale Institution, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel(Hrsg.), Gehirnforschung und rechtliche Verantwortung, 2006, 27 ff.
- Probst, Selbst–Organisation, 1987** Probst, Gilbert J.,  
Selbst–Organisation: Ordnungsprozesse in sozialen Systemen aus ganzheitlicher Sicht, 1987
- Pufendorf, jure naturae, 1998** Pufendorf, Samuel,  
De jure naturae et gentium, Böhling, Frank (Hrsg.), 1998, Band 4.1 (Buch I bis IV) und Band 4.2 (Buch V bis VIII)
- Quine, Standpunkt, 1979** Quine, Willard van Orman,  
Von einem logischen Standpunkt, 1979
- Raach, Bilder, 1991** Raach, Karl–Heinz,  
Bilder aus der Arktis, 1991
- Radbruch, Rechtsphilosophie, 2003** Radbruch, Gustav,  
Rechtsphilosophie, Dreier, Ralf/Paulson, Stanley L. (Hrsg.), 2. Aufl. 2003
- Radbruch, Vorschule, 1959** Radbruch, Gustav,  
Vorschule der Rechtsphilosophie, 2. Aufl. 1959
- Raiser, Recht, 1999** Raiser, Thomas,  
Das lebende Recht. Rechtssoziologie in Deutschland, 3. Aufl. 1999
- Rapp, pathos, 2005, 403 f.** Rapp, Christof,  
Artikel pathos, in: Höffe, Otfried (Hrsg.), Aristoteles–Lexikon, 2005, 430 f.
- Rappaport, Ritual, 1999** Rappaport, Roy A.,  
Ritual and Religion in the making of Humanity, 1999
- Ratzinger, Herkunft, 1961, 55 ff.** Ratzinger, Joseph,  
Herkunft und Sinn der Civitas–Lehre Augustins. Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah, in: Lammers, Walther, (Hrsg.), Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze und Arbeiten aus den Jahren 1933 bis 1959, 1961, 55 ff.
- Ratzinger, Volk, 1954** Ratzinger, Joseph,  
Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, 1954

- Rawls, Idea, 1997, 765 ff.** Rawls, John,  
The Idea of Public Reason Revisited, The University  
of Chicago Law Review 64 (1997), 765 ff.
- Rawls, Theorie, 1993** Rawls, John,  
Eine Theorie der Gerechtigkeit (A Theory of Justice,  
deutsch), 7. Aufl. 1993
- Rensmann, Werteordnung, 2007** Rensmann, Thilo,  
Werteordnung und Verfassung, 2007
- Reynolds, Flocks, 1987, 25 ff.** Reynolds, Craig W.,  
Flocks, herds, and schools: A distributed behavioral  
model, ACM Computer Graphics 21(4) (1987), 25  
ff.
- Rheinstein, Einführung, 1987** Rheinstein, Max,  
Einführung in die Rechtsvergleichung, 2. Aufl. 1987
- Riedl, Folgen, 1981, 67 ff.** Riedl, Rupert,  
Die Folgen des Ursachendenkens, in: Watzlawick,  
Paul (Hrsg.), Die erfundene Wirklichkeit, 1981, 67  
ff.
- Riedl, Wiederaufbau, 1988** Riedl, Rupert,  
Der Wiederaufbau des Menschlichen. Wir brauchen  
Verträge zwischen Natur und Gesellschaft, 1988
- Röhl/Röhl, Rechtslehre, 2008** Röhl, Klaus F./Röhl, Hans C.,  
Allgemeine Rechtslehre. Ein Lehrbuch, 3. Aufl.  
2008
- Rohr, Grundlagen, 2001** Rohr, Alexandre von,  
Evolutionenbiologische Grundlagen des Rechts, 2001
- Röhrich, Umgang, 2004, 639 ff.** Röhrich, Wilfried,  
Im Umgang mit der Macht: Das Prinzip der Reprä-  
sentation, in: Brink, Stefan/Wolff, Heinrich A.  
(Hrsg.), Gemeinwohl und Verantwortung, Fest-  
schrift für Hans Herbert von Arnim zum 65. Ge-  
burtstag, 2004, 639 ff.
- Rorty, Pragmatismus, 2005, 76  
ff.** Rorty, Richard,  
Pragmatismus, Davidson und der Wahrheitsbegriff,  
in: Davidson, Donald/Rorty, Richard, Wozu gibt es  
Wahrheit? Eine Debatte, herausgegeben und mit  
einem Nachwort von Mike Sandbothe, 2005, 76 ff.
- Rorty, Religion, 2003, 141 ff.** Rorty, Richard,  
Religion in the Public Square: A Reconsideration,  
Journal of Religious Ethics 31 (2003), 141 ff.

- Rössner, Autonomie, 1992, 269 ff.** Rössner, Dieter,  
Autonomie und Zwang im System der Strafrechtsfolgen, in: Arzt, Günther/Fezer, Gerhard/Weber, Ulrich/Schlüchter, Ellen/Rössner, Dieter (Hrsg.), Festschrift für Jürgen Baumann zum 70. Geburtstag 22. Juni 1992, 1992, 269 ff.
- Roth, Gehirn, 1992, 277 ff.** Roth, Gerhard,  
Das konstruktive Gehirn: Neurobiologische Grundlagen von Wahrnehmung und Erkenntnis, in: Schmidt, Siegfried J. (Hrsg.), Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus, Band 2, 1992, 277 ff.
- Roth, Mensch, 1993, 55 ff.** Roth, Gerhard,  
Ist der Mensch in der Natur etwas Besonderes? Versuch einer Antwort aus der Sicht der Hirnforschung, in: Landeshauptstadt Stuttgart, Kulturstadtamt (Hrsg.), Wilke, Joachim (Red.), zum Naturbegriff der Gegenwart, Kongreßdokumentation zum Projekt „Natur im Kopf“, Stuttgart, 21.–26. Juni 1993, Band 1, 1993, 55 ff.
- Rottleuthner, Ungerechtigkeiten, 2008** Rottleuthner, Hubert,  
Ungerechtigkeiten. Anmerkungen zur westlichen Leidkultur, 2008
- Rousseau, contrat (Bouchardy), 1946** Rousseau, Jean–Jacques,  
Du contrat social, Bouchardy, François (Hrsg.), 1946
- Rousseau, Gesellschaftsvertrag, (Brockard), 1996** Rousseau, Jean–Jacques,  
Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts (1786), Brockard, Hans (Hrsg., Übrs.), 1996
- Roxin, Strafrecht AT I, 2006** Roxin, Claus,  
Strafrecht Allgemeiner Teil, Band I. Grundlagen, der Aufbau der Verbrechenslehre, 4. Aufl. 2006
- Rózsa, Wege, 2010** Rózsa, Erzsébet,  
Wege zur persönlichen Identität: Freud und Hegel, Zur Rehabilitierung des Wirklichkeitsprinzips ([www.mtakpa.hu/kpa/download/1253945.DOC](http://www.mtakpa.hu/kpa/download/1253945.DOC))
- Rudolph, Recht, ARSP Beiheft 115 (2007), 135 ff.** Rudolph, Enno,  
Das Recht der Kultur – die Kultur des Rechts: von Herder zu Kant, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?, ARSP Beiheft 115 (2007), 135 ff.

- Schapp, Freiheit, 1994** Schapp, Jan,  
Freiheit, Moral und Recht. Grundzüge einer Philosophie des Rechts, 1994
- Schmitt Glaeser, Ethik, 1999** Schmitt Glaeser, Walter,  
Ethik und Wirklichkeitsbezug des freiheitlichen Verfassungsstaates; Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte, Band 25, 1999
- Schmitt, Hüter, 1931** Schmitt, Carl,  
Der Hüter der Verfassung, 1931
- Schurig, Überlegungen, 1983** Schurig, Werner,  
Überlegungen zum Einfluß biosozialer Strukturen auf das Rechtsverhalten, Schriftenreihe zur Rechtssoziologie und Rechtstatsachenforschung, Band 53, 1983
- Seelmann, Rechtswissenschaft, ARSP Beiheft 115 (2007), 121 ff.** Seelmann, Kurt,  
Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft – ein neukantianischer Gedanke und sein Fortleben, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?, ARSP Beiheft 115 (2007), 121 ff.
- Seher, Normativität, 2007, 66 ff.** Seher, Gerhard,  
Normativität und Rationalität in der Rechtsdogmatik, in: Bung, Jochen/Varlerius, Brain/Zieman, Sascha (Hrsg.), Normativität und Rechtskritik, 2007, 66 ff.
- Senghaas, Kultur, 2005, 666 ff.** Senghaas, Dieter,  
Über die Kultur des Friedens, in: Delbrück, Jost/Dicke, Klaus/Hobe, Stephan/Meyn, Karl-Ulrich/Peters, Anne/Riedel, Eibe/Schütz, Hans-Joachim/Tietje, Christian (Hrsg.), Weltinnenrecht, Liber amicorum, 2005, 666 ff.
- Senn, Recht, ARSP Beiheft 115 (2007), 13 ff.** Senn, Marcel,  
Recht und Kultur – ein dialektisches Verhältnis, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?, ARSP Beiheft 115 (2007), 13 ff.
- Simmel, Soziologie, 1992** Simmel, Georg,  
Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Gesamtausgabe Band 11, Rammstedt, Otthein (Hrsg.), 1992

- Singer, brain, 2009, 321 ff.** Singer, Wolf,  
The brain, a complex self-organizing system, *European Review* 17 (2) (2009), 321 ff.
- Singer, Problem, 2009, 233 ff.** Singer, Wolf,  
Zum Problem der Willensfreiheit. Selbsterfahrung und neurobiologische Fremdbeschreibung: Zwei sich widersprechende Erkenntnisquellen, in: Rosenzweig, Rainer (Hrsg.), *Nicht wahr?! Sinneskanäle, Hirnwindungen und Grenzen der Wahrnehmung*, 2009, 233 ff.
- Sorabji, Animal, 1993, 267 ff.** Sorabji, Richard,  
*Animal Minds and Human Morals*, *Society & Animals Journal of Human-Animal Studies* Vol. 3:2 (1993), 267 ff.
- Sorabji, Intentionality, 1992, 195 ff.** Sorabji, Richard,  
*Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception*, in: Nussbaum, Martha C./Oksenberg Rorty, Amélie (Hrsg.), *Essays on Aristotle's De Anima*, 1992, 195 ff.
- Spaemann, Weltethos, Merkur 9/10 (1996), 891 ff.** Spaemann, Robert,  
Weltethos als ‚Projekt‘, *Merkur. Zeitschrift für europäisches Denken*, Heft 9/10 (1996), 891 ff.
- Spendel, Radbruch, 1967** Spendel, Günter,  
Gustav Radbruch. Lebensbild eines Juristen, 1967
- Starck, Grundlagen, 2004, 556 ff.** Starck, Christian,  
*Die philosophischen Grundlagen der Menschenrechte*, in: Brenner, Michael/Huber, Peter M./Möstl, Markus (Hrsg.), *Der Staat des Grundgesetzes – Kontinuität und Wandel*, *Festschrift für Peter Badura zum siebzigsten Geburtstag*, 2004, 556 ff.
- Starck, Menschenwürde, 1982, 814 ff.** Starck, Christian,  
*Menschenwürde als Verfassungsgarantie im modernen Staat*, in: Vallauri, Luigi L./Dilcher, Gerhard (Hrsg.), *Christentum, Säkularisation und modernes Recht (Symposium)*, 1982, 814 ff.
- Stegmüller, Erklärung, 1983** Stegmüller, Wolfgang,  
*Erklärung, Begründung, Kausalität*, Band I der Reihe „Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie“, 2. Aufl. 1983
- Steiner, Psyche, 1992** Steiner, Peter M.,  
*Psyche bei Platon*, 1992



- Sternberger, Verfassungspatriotismus, 1990** Sternberger, Dolf,  
Verfassungspatriotismus, 1990
- Stolz, Grundzüge, 2001** Stolz, Fritz,  
Grundzüge der Religionswissenschaft, 2001
- Sturma, Universalismus, 2000, 257 ff.** Sturma, Dieter,  
Universalismus und Neoaristotelismus, in: Kersting, Wolfgang (Hrsg.), Politische Philosophie des Sozialstaats, 2000, 257 ff.
- Sutter, Maschinen, 1988** Sutter, Alex,  
Göttliche Maschinen, 1988
- Swatos, Religion, 1998** Swatos, William H.,  
„Civil Religion“, in: Encyclopedia of Religion and Society, 1998
- Swomley, Liberty, 1987** Swomley, John,  
Religious Liberty and the Secular State, 1987
- Szlezák, Seele, 2005, 69 ff.** Szlezák, Thomas A.,  
„Seele“ bei Platon, in: Klein, Hans–Dieter (Hrsg.), Der Begriff der Seele in der Philosophiegeschichte, 2005, 69 ff.
- Tenbruck, Sozialwissenschaften, 1985** Tenbruck, Friedrich H.,  
Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen, 1985
- Tettinger, Gemeinschaftskommentar, 2006** Tettinger, Peter J.,  
Kölner Gemeinschaftskommentar zur Europäischen Grundrechte–Charta, 2006
- Theunissen, Hegels Lehre, 1970** Theunissen, Michael,  
Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch–politischer Traktat, 1970
- Thomas von Aquin, De Unitate Intellectu (Klünker), 1967** Thomas von Aquin,  
Über die Einheit des Geistes – De Unitate Intellectu, (1267/68), Klünker, Wolf–Ulrich (Übrs.), 1967
- Thomas von Aquin, Summa theologica, 1953** Thomas von Aquin,  
Summa theologica, in: Katholischer Akademikerverband (Hrsg.), Recht und Gerechtigkeit, 1953

- Tilly, War, 1985, 169 ff.** Tilly, Charles,  
War Making and State Making as organized Crime,  
in: Evans, Peter B./Rueschemeyer, Dietrich/Skocpol,  
Theda (Hrsg.), *Bringing The State Back*, 1985, 169  
ff.
- Tittle, Control Balance, 1995** Tittle, Charles,  
Control Balance. Toward a General Theory of Devi-  
ance, 1995
- Trivers, Evolution, 1971, 35 ff.** Trivers, Robert,  
The Evolution of reciprocal Altruism, *Quarterly Re-  
view of Biology* 46 (1971), 35 ff.
- Tschentscher, Konsensbegriff, 2002, 43 ff.** Tschentscher, Axel,  
Der Konsensbegriff in Vertrags- und Diskurstheo-  
rien, *Rechtstheorie* 2002, 43 ff.
- Uhle, Staat, 2004** Uhle, Arnd,  
Staat – Kirche – Kultur, 2004
- Verdross, Rechtsphilosophie, 1963** Verdross, Alfred,  
Abendländische Rechtsphilosophie. Ihre Grundlagen  
und Hauptprobleme in geschichtlicher Schau;  
Rechts- und Sozialwissenschaften, Band 16, 2. Aufl.  
1963
- Vogel, C., Moral, 1989, 193 ff.** Vogel, Christian,  
Gibt es eine natürliche Moral? Oder: Wie widerna-  
türlich ist unsere Ethik?, in: Meier, Heinrich (Hrsg.),  
*Die Herausforderung der Evolutionsbiologie*, 2.  
Aufl. 1989, 193 ff.
- Vogel, G., Evolution, Science 303 (2004), 1128 ff.** Vogel, Gretchen,  
News Focus: The Evolution of the Golden Rule,  
*Science* 303 (2004), 1128 ff.
- Wagner, Normenbegründungen, 1982** Wagner, Heinz,  
Normenbegründungen. Einführung in die spätbür-  
gerliche Geltungsdiskussion, 1982
- Walter, Neurophilosophie, 1999** Walter, Henrik,  
Neurophilosophie der Willensfreiheit. Von  
libertarischen Illusionen zum Konzept natürlicher  
Autonomie, 1999
- Weber, H.-M., Abschaffung, 1999** Weber, Hartmut-Michael,  
Die Abschaffung der lebenslangen Freiheitsstrafe.  
Für eine Durchsetzung des Verfassungsanspruchs,  
1999

- Weber, M., Aufsätze, 1988** Weber, Max,  
Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 7. Aufl. 1988
- Weber, M., Objektivität, 1973, 186 ff.** Weber, Max,  
Die Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, in: Weber, Max (Hrsg.), Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik, 1973, 186 ff.
- Weber, M., Wirtschaft, 1976** Weber, Max,  
Wirtschaft und Gesellschaft, 5. Aufl. 1976
- Weinberger, Rechtslogik, 1989** Weinberger, Ota,  
Rechtslogik, 2. Aufl. 1989
- Weithman, Idea, 2007, 47 ff.** Weithman, Paul,  
John Rawls' Idea of Public Reason: Two Questions, Journal of Law, Philosophy and Culture 1 (2007), 47 ff.
- Welzel, Naturrecht, 1980** Welzel, Hans,  
Naturrecht und materiale Gerechtigkeit; Jurisprudenz in Einzeldarstellungen, Band 4, 4. Aufl. 1962, Nachdruck 1980
- Wesche, Gegenseitigkeit, 2001** Wesche, Steffen,  
Gegenseitigkeit und Recht. Eine Studie zur Entstehung von Normen, 2001 (zgl. Diss. Tübingen 2000)
- Wesel, Geschichte, 2006** Wesel, Uwe,  
Geschichte des Rechts. Von den Frühformen bis zur Gegenwart, 3. Aufl. 2006
- Wetrowski, Überlegungen, 1997, 8 ff.** Wetrowski, Andreas,  
Uns beweglicher machen als wir sind – Überlegungen zu Norbert Elias, Ästhetik und Kommunikation 8 (1977), 8 ff.
- Whitehead, Process, 1929** Whitehead, Alfred N.,  
Process and Reality, 1929
- Whitehouse, Cognition, 2008, 35 ff.** Whitehouse, Harvey,  
Cognition and Religious Evolution, Ethnology and Anthropology n. s. Vol. 3. No. 3 (2008), 35 ff.
- Wiener, Persönlichkeit, 1987, 92 ff.** Wiener, Oswald,  
Persönlichkeit und Verantwortung (Materialien zu und aus meinem Versuch „Poetik im Zeitalter naturwissenschaftlicher Erkenntnistheorien“ bei Mattthes und Seitz, 1988), Manuskripte, Zeitschrift für Literatur 27 (1987), 92 ff.

- Wiesehöfer, Persien, 1998** Wiesehöfer, Joseph,  
Das antike Persien. Von 550 v. Chr. Bis 650 n. Chr.,  
1998
- Wieser, Gehirn, 2007** Wieser, Wolfgang,  
Gehirn und Genom: ein neues Drehbuch für die  
Evolution, 2007
- Wiredu, Universals, 1996** Wiredu, Kwasi,  
Cultural Universals and Particulars. An African Per-  
spective, 1996
- Wittgenstein, Tractatus, 1996** Wittgenstein, Ludwig,  
Tractatus logico-philosophicus, 1996
- Wolf, Radbruch, 1963, 713 ff.** Wolf, Eric,  
Gustav Radbruch, in: ders. (Hrsg.), Große Rechts-  
denker der deutschen Geistesgeschichte, 4. Aufl.  
1963, 713 ff.
- Wolterstorff, Role, 1997, 67 ff.** Wolterstorff, Nicholas,  
The Role of Religion in Decision and Discussion of  
Political Issues, in: Audi, Robert/Wolterstorff,  
Nicholas (Hrsg.), Religion in the Public Square,  
1997, 67 ff.
- Wuketis, Biologie, 1981** Wuketis, Franz Manfred,  
Biologie und Kausalität. Biologische Ansätze zur  
Kausalität, Determination und Freiheit, 1981
- Wuketits, Biology, 1994** Wuketits, Franz M.,  
Biology of Morality (Evolutionary Ethics) and Its  
Implication for the Study of Legal Systems, in: Hof,  
Hagen/Kummer, Hans/Weingart, Peter/Maasen,  
Sabine (Hrsg.), Recht und Verhalten. Verhaltens-  
grundlagen des Rechts – zum Beispiel Vertrauen,  
1994
- Wunn, Religionen, 2005** Wunn, Ina,  
Die Religionen in vorgeschichtlicher Zeit, 2005
- Württemberg, Schwankungen,  
NJW 1986, 2281 ff.** Württemberg, Thomas,  
Schwankungen und Wandlungen im Rechtsbewußt-  
sein der Bevölkerung, NJW 1986, 2281 ff.
- Wüstenberg, Aufarbeitung, 2008** Wüstenberg, Ralf K.,  
Aufarbeitung oder Versöhnung? Ein Vergleich der  
Vergangenheitspolitik in Deutschland und Südafri-  
ka. Internationale Probleme und Perspektiven, 2008

- Zaczyk, Gesellschaftsgefährlichkeit, 1990, 113 ff.** Zaczyk, Rainer,  
Der Begriff der „Gesellschaftsgefährlichkeit“ im deutschen Strafrecht, in: Lüderssen, Klaus/Nestler-Tremel, Cornelius/Weigend, Ewa (Hrsg.), *Modernes Strafrecht und ultima-ratio-Prinzip; Frankfurter kriminalwissenschaftliche Studie, Band 24*, 1990, 113 ff.
- Zaczyk, Strafrecht, 1981** Zaczyk, Rainer,  
Das Strafrecht in der Rechtslehre des J. G. Fichtes, 1981
- Ziemke, Selbstorganisation, 1991, 25 ff.** Ziemke, Axel,  
Selbstorganisation und transklassische Logik, in: Niedersen, Uwe/Pohlmann, Ludwig (Hrsg.), *Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften, Band 2, Der Mensch in Ordnung und Chaos*, 1991, 25 ff.
- Zimmermann, ius commune, JZ 1992, 8 ff.** Zimmermann, Reinhard,  
Das römisch-kanonische jus commune als Grundlage europäischer Rechtseinheit, JZ 1992, 8 ff.
- Zimmermann, Recht, 2008, 29 ff.** Zimmermann, Reinhard,  
„Römisches Recht und Europäische Kultur“, in: Dreier, Horst/Hilgendorf, Eric (Hrsg.), *Kulturelle Identität als Grund und Grenze des Rechts*, 2008, 29 ff.
- Zippelius, Bedeutung, 1987** Zippelius, Reinhold,  
Die Bedeutung kulturspezifischer Leitideen für die Staats- und Rechtsgestaltung; Akademie der Wissenschaften und der Literatur. *Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, Nr. 7, 1987
- Zoglauer, Modellübertragung, 1994, 12 ff.** Zoglauer, Thomas,  
Modellübertragung als Mittel interdisziplinärer Forschung, in: Maier, Wolfgang/Zoglauer, Thomas (Hrsg.), *Technomorphe Organismus-Konzepte. Modellübertragungen zwischen Biologie und Technik*, 1994, 12 ff.
- Zöllner, Menschenbild, 1996, 123 ff.** Zöllner, Wolfgang,  
Menschenbild und Recht, in: Böttcher, Reinhard/Hueck, Götz/Jähnke, Burkhard (Hrsg.), *Festschrift für Walter Odersky zum 65. Geburtstag am 17. Juli 1996*, 1996, 123 ff.