

Zivilreligion I

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

Axel Montenbruck

Inhaltsübersicht

Vorwort	3
A. Zivilreligion: Bekenntnisse zu demokratischen Werten und zum „Vernunft- und Rechtssubjekt“	6
I. Bekenntnisse in Präambeln der Verfassungen und Konventionen.....	6
II. Zur Zivilität der Zivilreligion.....	9
B. Religiöse Elemente einer Zivilreligion.....	22
I. Religion, Geistseele und Naturrecht	22
II. Barmherzigkeit, Mitgefühl und Versöhnung	28
III. Universalität der Idee der „eigenwilligen Geist-Seele“	31
C. Zivilreligion und Zivilisation.....	34
I. Einige Aspekte der Zivilisation.....	34
II. Politischer Verbund von einer Haupt- und mehreren Subkulturen.....	35
D. Heilsidee, etwa des demokratischen Humanismus	40
I. Friedens- und Heilsidee, Missachtung und Tod.....	40
II. Leitidee der westlichen Zivilreligion: demokratischer Präambel-Humanismus.....	42
III. Versöhnung und Streit im Recht	46
E. Seelenlehren: antike vorchristliche Zivilreligion und ihre Rezeption.....	50
I. Platonismus – Beseeltheit aller Bewegungen, Vernunftseele als Person	50

II. Aristoteles und Thomas von Aquin – Seele als Form, Unteilbarkeit der Seele	54
III. Vernunft des Freien: Kants moralischer Imperativ, seine Weltreligion, Fichtes Freiheitslehre	59
F. „Eigene“ Grundlagen:.....	67
I. Ontische Philosophie und naturwissenschaftliche Emergenz..	67
II. Reduktion auf drei Grundelemente: Natur, Seele, Vernunft ..	71
III. „Weiser Mensch“ und „goldene Regel“	72
IV. Blinde Wechselseitigkeit und Künigs semireligiöses Weltethos	77
V. Struktur der Grundrechtecharta als Modell für die Rechtsethik	83
G. Zur Abrundung: Begriffliches zur Zivilreligion.....	94
I. Synthetisches: Verschmelzung von Geist, Recht und Ethik....	94
II. Logisches: Religionen, Letztbegründungen und systemisches Denken	95
III. Fachliches: Zivilreligion als Begriff der politischen Philosophie (Rousseau, Lübbe)	98
IV. Etymologisches: Religion als Rück-Binden.....	103
V. Seinskritisches: Sein, seine Negation und systemisches Werden und Vergehen	105
H. Rückblick und Vorschau.....	107
I. Vorverständnis und Grundlagen.....	107
II. Grundelemente und Überbau	107
III. Thesen und Hypothesen.....	109
Index	111
Literaturverzeichnis.....	114

Vorwort

Zivilreligion I bildet den ersten Teil einer kleinen Triologie.

(1) Diese erste von drei recht ständigen Schriften soll das Vorverständnis in Wort fassen und soll diejenigen gesamtwestlichen Grundlagen umreißen, die der schillernde Doppelbegriff von der Zivil-Religion derzeit in etwa umfassen könnte. Zu Zeiten von Rousseau war die „bürgerliche Religion“ noch als Kampfbegriff gemeint und gegen die Herrschaft der Kirche gerichtet. Heute regiert die Zivilgesellschaft den Staat, sodass die Zivilreligion vor allem dabei hilft, national „das Volk“ und transnational die „Menschheit“ mit höchsten ethischen Leitideen versorgen. Denn jede Art von Gemeinschaft, kleine wie große, beruhen auf etwas Gemeinsamen. Zwar benötigen sie zu Abgrenzungen von anderen ähnlichen Gruppen auch etwas Besonderes. Aber 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 dieses Denken, und zwar seit Platon und Aristoteles, und auch nur dank der Überlieferung ihrer Schriften. Philosophie, Politik und Recht sind ihrerseits jedenfalls von der antiken Stadt und auch von der Erfindung der Schrift vorgeprägt. Stadt und Schrift bilden und eröffnen zwei Kosmen, die der Mensch selbst geschaffen hat und die er immer weiter ausgebaut hat. Dass der Mensch sich in diesen Welten als sein eigener Herr begreift und begreifen kann, liegt zumindest nahe. Doch genügt nicht der Rückverweis auf die große antike Umbruch- und Achsenzeit im Sinne von Jaspers. Der Einstieg in die eigen soziale Welt ist bereits untrennbar mit dem Menschsein selbst verbunden. Der prometheische Beginn der Bürgerlichkeit ergibt sich bereits aus dem lokalen abendlichen Versammlungsplatz am Feuer und aus der Sprache, mit der der Menschen Erlebnisse in Worte bannt und ihrer gesamte Geschichte zu erzählen und zu tradieren vermag. Der Beginn der Zivilität zeigt sich ebenso in der humanen Kunst, die zum selben Zweck Abstraktionen als Symbole verwendet, und auch in jedem feierlichen Ahnen- und Totenkult. Hinzutritt die Frage des interaktiven Sprechenden und Handelndem nach dem „Selbst“, sei es nach seiner jeweiligen sinnvoll auszuübenden soziale Rolle oder

nach richtigen kollektiven Gemeinwohl. Auch stellt sich für jeden erwachsenen Menschen zumindest mittelbar gelegentlich die Frage nach der eigenen Identität, und zwar vor allem dann wenn er als der Träger einer letzten Verantwortung auftritt und über Leben und Tod der ihm Anvertrauten, etwa von Kinder, Kranken und Alten, mit zu entscheiden hat.

(2) Die Staats- und Rechtsphilosophie beschreibt die Eigenheiten der Zivilreligion und die Präambeln der Verfassungen und Konventionen greifen sie auf. Der zweite Band ist deshalb den „Grundelementen“ der Zivilreligion gewidmet. „Versöhnung Strafe und Gerechtigkeit“ sind aus der Sicht des Rechtssystems eines Großstaates, wie Deutschland, zu beleuchten. Besonders zu betrachten ist dabei die Rechtspraxis. Denn sie bemüht sich ständig um der Schaffung von Rechtsfrieden, indem sie auf allen Ebenen Angebote zur Vermittlung und zur Aushandlung von Konsenslösungen zur Verfügung stellt.

(2) Der Rückgriff auf die mittelalterliche Leitvorstellung einer die Menschen beherrschenden Religion vermag diese weltliche Herrschaftsidee vielleicht in ein besonders, und postmodernes Licht zu setzen. Dieser Frage ist im dritten Band nachzugehen. Diese Schrift greift bemüht sich um eine „Überbau“. Aus dem Bereich des Rechts ist dazu die Idee der vor allem ausgleichenden Gerechtigkeit einzubringen. Aus der Sicht der Theologie ist der Ansatz der Versöhnung weiterzuverfolgen. Aus der Perspektive der politischen Soziologie bietet es sich an, das Denkmodell der Systemtheorie zu verwenden. Aus dem Blickwinkel der kritischen Wissenschaftstheorie ist der Gedanke der Letztbegründung aufzugreifen. Politische eingeordnet gründet sich dieser Ansatz also auf einer pluralistischen Betrachtungsweise. Insofern bedient sie aus der Sicht der Herrschaft von Leitidee den Grundgedanken der Demokratie. Philosophisch und etwa mit Kant gesprochen, handelt es sich um die schlichte Art eines Synkretismus.

(4) Die drei kleinen Schriften zur Zivilreligion ergänzen das Buch zur „Zivilisation“ aus dem Jahre 2009. Jenes hat sich mit der Struktur der Zivilisation, und zwar vor allem, aber nicht ausschließlich der westlichen Zivilisation beschäftigt. Diese Schrift war also eher formal ausgelegt. Nunmehr sind die inhaltlichen

Leitideen des Westens nicht nur aufzuzeigen, sondern zudem auch als Höchstidee zu deuten.

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

A. 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 zuletzt 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.“

- 2 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 der zweite, der dritte und der vierte Satz der Präambel¹ der Grundrechtecharta der Europäischen Union von 2009:

¹ 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, Gemeinschaftskomentar, 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 Tet-

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

Die Präambel der Verfassung der Vereinigten Staaten von 1786 ³ 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 Tranquility, 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.“

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

tinger 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, an die Gleichberechtigung von Mann und Frau sowie von allen Nationen, ob groß oder klein, erneut zu bekräftigen,“

- 5 Auf diese Weise ergeben sich vier Facetten desselben gesamtwestlichen grund- und menschenrechtlichen Ansatzes, zu dem die Völker sich schon auf den ersten Blick semireligiös bekennen.
- 6 Mithilfe der Worte „unserem Glauben an die Grundrechte des Menschen, an Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit“ ist sogar bereits zu versuchen, eine Kurzformel für die gemeinte westliche Zivilreligion zu finden. Das Wort vom „Humanismus“ bietet sich schon danach an.
- 7 2. Man sollte den vor allem westlichen Humanismus allerdings sogleich 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 dieses Menschenbildes der Demokratie, der Idee des Rechts und als deren Urgrund der eigenen Vernunft. Insofern begreift sich dieser Mensch, sowohl kollektiv als auch und vor allem individuell, als ein vernünftiges „Selbstsubjekt“. 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 Rechtssubjekts“. 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.

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 meint die undemokratische Regierungsform der „Tyrannis“. Im Hinblick auf die Verweigerung der Menschenrechte, die die einzelnen Menschen betrifft, ergeben sich zwei Leugnungsweisen, die willkürliche „Entrechtlichung“ einerseits sowie und insbesondere die „Entmenschlichung“ andererseits, sei es als Opfer oder auch vielleicht als dehumanisierter Täter. 9

Diese beiden großen Arten der sozialrealen Negationen erscheinen, wenn man sie mittelalterlich zugespitzt betrachtet, einerseits als „zivilreligiöse Häresie“ (Ketzerie). Zudem lassen sie sich andererseits als „politischer (Hoch-)Verrat“ am großen Lehnungsvertrag deuten, mit dem alle Volljährigen, dem Adel gleich, den kollektiven Gesellschaftsvertrag ihrer Eltern und Ahnen als eigenen übernehmen. Ketzerie und Verrat ziehen zumeist hoheitliche Prozesse nach sich, die zugleich rituellen Charakter tragen. Der Betrachtung dieser Unrechtsakte und dem Umgang mit ihnen, insbesondere mit der „Entmenschlichung“ von Menschen durch Menschen, ist unter anderem das dritte der virtuellen Bücher zu widmen. 10

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 Ideenpole.

- 11 Im westlichen Sinne meint Zivilität den Übergang von der fiktiven barbarischen „Natur“ des Menschen, die mit Hobbes im Kampf Aller gegen Alle besteht², zu einer bürgerlichen Rechtskultur, dem status civilis. Dem historischen Grundanliegen der Zivilität liegt also die Trennung von Natur und Kultur zugrunde. Auch beinhaltet Zivilität die Ablösung von der fatalistischen Vorstellung von der „Unterworfenheit“ unter höhere unberechenbare Naturgewalten und die Hinwendung zur „Selbstbestimmung“ von freien Bürgern. Aber im Hintergrund steht vor allem die Unterscheidung zwischen „Bürgerkrieg“ und „Bürgerfrieden“. Da auch die Vereinten Nationen mit ihrer Präambel eine Art Weltbürgertum annehmen oder begründen, könnte man selbst die Weltkriege als gemeinschaftsinterne Bürgerkriege verstehen.
- 12 Der Zusatz „Zivil“ greift aus dieser Sicht erkennbar den Gedanken der Kultur auf. Zivilisationen sind im weiteren und ethnologischen Sinne zwar alle Kulturen. Aber dieser Wortteil der Zivilreligion weist auf 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.³ Den Hintergrund bildete ein städtisches

² 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, d.h. 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 natürlicher Freiheit in Anlehnung an Hobbes auch: Schapp, Freiheit, 1994, 152 ff., 184 („Legitimation über die Erhaltung des Lebens“).

³ Dazu aus der Sicht der politischen Philosophie: Kleger, Ungehorsam, 1993, 95 („...praktische Philosophie als ein an praktizierter

Gerichtswesen mit einem Gewaltmonopol. Das Forum war 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 Werten.

Aus rechtsanthropologischer Sicht bedeutet „Zivilität“ hoch vereinfacht die „Selbst-Domestizierung“ des Menschen. Rechtssoziologisch gewendet handelt es sich um die „Selbstorganisation“. Aus Sicht der Philosophie bindet sich der „zivile“ Mensch an ethische Grundsätze.⁴ Er hält sich an „Tugendregeln“ und unterwirft sich der eigenen „Moral“.

Demokratie orientiertes, im Konkreten verankertes Denken...“ mit der Folge von „Empirie-Nähe“ einerseits und „philosophischer Distanz“ andererseits). Die gemeinsame Klammer, so ist schon anzufügen, bildet das systemische Denken.

⁴ 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 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 ver-

- 14 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.⁵ 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 Selbstbestimmung⁶ und damit eben auch zur
-

fügt 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 Gegenbewegungen sogleich mit in das Staatswesen einzubeziehen, um auch Auswüchsen, wie der Verselbständigung zum Binnen-Terrorismus, den Nährboden zu entziehen.

⁵ 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 (z.B. 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.“ (Hervorhebungen im Original).

⁶ Zur idealistischen Selbstbestimmung – statt einer Fremddetermination – (des Selbst-Subjekts) siehe etwa 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

„Selbstbeherrschung“ fähig ist. Für diese mächtige Personalität 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,⁷ wird 15
beim moralischen Verhalten 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 Personalität 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.⁸ Das Paradoxon von der Selbstbeherrschung des

Wille, unabhängig von der 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.“ (Aus: Jakl, Recht, 2009, 130 f.).

⁷ Für den Animismus: Girard, Heilige, 1987, 30 ff.; aus der Sicht der Ritualisierung: Gebauer/Wulf, Spiel, 1998, 173.

⁸ Montenbruck, Zivilisation, 2009, 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 frühbürgerliche städtische Kaufleute auch unter dem Einfluss der Kirche langfristig eine sexual- und körperfeindliche Moral des Triebverzichts, maßvoller Sparsamkeit und harter Arbeit.“). Montenbruck Zivilisation, 2009, Rn. 869 (zum Verhältnis von Askese und Toleranz als schmerzhaft Duldsamkeit).

Demokraten beschreibt etwa Ladeur in seiner westlichen Staat-
lehre einsichtig als „Selbsttranszendierung“.⁹ In eine Formel ge-
presst tritt mit der Neuzeit an die Stelle der Regentschaft des re-
ligiösen Fremdzwanges die des zivilen Selbstzwanges.

- 16 2. Rüstet man das frühmoderne Wort von Descartes¹⁰, „Ich denke
(kritisch), also bin ich“,¹¹ 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 Naturwissen-
schaften aufgreift. Mit der heutigen Soziobiologie ist er sich dann
unter anderem aber auch seiner halbblinden systemisch-
kulturellen Sozialisierung¹² bewusst und er weiß sich auch den

⁹ Zur Verinnerlichung als „Selbsttranszendierung der Identität des
Individuums“ als „Tugend in der bürgerlichen Gesellschaft“: Ladeur,
Staat, 2006, 43 ff.

¹⁰ 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 Aus-
schluss des Leibes zu verstehen. Siehe auch schon Augustinus (354-
430), (Augustinus, De trinitate (Kreuzer), 2001), X, 10: „Wird je-
mand 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)“.

¹¹ 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.

¹² Zum systemtheoretischen Ansatz, siehe zunächst den Überblick bei
Heinze, Sozialforschung, 2001, 105 ff., 107, und zwar zur methodi-
schen Beobachtung als Unterscheiden und Bezeichnen, zur Tren-
nung von (1) physischem oder biologisch autopoetischem System,

beiden großen biologischen Grundprinzipien¹³ unterworfen. Hoch vereinfacht sind es der spaltende Wettbewerb um Lebenschancen einerseits (survival of the fittest) und andererseits die vereinende Idee der „Selbstorganisation“ zum Zwecke der Arbeitsteilung oder Kooperation.¹⁴

Die Vorstellung von „Selbstorganisation“ reicht dabei weit. Sie 17 beschreibt zunächst einmal die sozialdynamische Struktur von lebendigen Gemeinschaften und umfasst außerdem auch die analoge psychologische Idee der Schaffung und Erhaltung der Identität des eigenen Ichs eines sich ständig wandelnden Menschen. 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:

„Identität bezeichnet Ideengehalte, mit denen sich ein Individuum oder ein Kollektiv (z.B. Gruppe, Vereinigung, Nation, Staatenzusammenschluss) identifiziert, um auf diese Weise die für seine Selbstbestimmung notwendige Gewissheit über das ei-

(2) psychischen Systemen, die durch die Reproduktion von Gedanken aus Gedanken konstruiert sind und als Plural zu „Bewußtsein“ führen, sowie (3) den sozialen Systemen, die ihre Einheit dadurch gewinnen, dass sie als Gesellschaft an Kommunikation hängen.

¹³ 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.

¹⁴ Dazu: Prigogine, Sein, 1988, 15. Ziemke, Selbstorganisation, 1991, 25 ff., 25; Jantsch, Selbstorganisation, 1986, 236.

gene Sein auch in Abgrenzung zum Sein Anderer und deren Selbstwahrung zu erhalten.“¹⁵

- 18 Die „Organisation“ des Selbst beschreibt dabei von außen betrachtet und hoch vereinfacht einen „Prozess“. Dominiert ist er vom urbiologischen Prinzip des lebendigen „Seins“, wenngleich nur als Sein auf Zeit und im steten Wandeln. 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 dulddend „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.
- 19 3. Aber die Idee der Selbstorganisation erstreckt sich noch weiter. Im Wortsinne organisiert sich jede Einheit nach der Methode der Selbstorganisation zugleich als ein „Selbst“.¹⁶ Der homo sapiens verfügt über die Grundfähigkeit zu einem besonderen Schritt. Er ist zu einem gewissen „Selbstverständnis“ 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, und zwar über netzwerkartige „Einbettungen“ wie eine humane Gesellschaft und die natürliche Umwelt.

¹⁵ Aus der Sicht des Staatsrechts und für die „Sprache als Kultur- und Rechtsgut“: Kahl, Sprache, 2006, 386 ff., 393.

¹⁶ Ähnlich aus der Sicht der Biologie: Wieser, Gehirn, 2007, 79 ff., 89 ff. („Selbstorganisation und offene Kontrolle“), sowie 91 („Die Struktur des 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.“).

Zumindest im sozialen Bereich wird sich ein Mensch mit diesem „Selbstverständnis“ bemühen, die Vorgänge des Wettbewerbes zu kanalisieren und auch die vielen „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 er auch selbst, und zwar mit seinem „Selbst“.

Zur Nachsteuerung bedient sich der „zivile“ Mensch, als Gruppe wie als einzelne Person, ethischer Verfahrensweisen. Die drei Prinzipien der „Versöhnung, der Strafe und der Gerechtigkeit“ beschreiben dazu drei derartige, zudem mit einander verwandte Grundstrukturen von Wegen und Zielen. Zu prüfen wird sein, inwieweit sie alle durch den „versöhnenden Verzicht“ einerseits und durch den „realen Ausgleich“ andererseits geprägt sind.¹⁷ Alle drei vereint jedenfalls die Idee des rechtsähnlichen Verfahrens und des Friedens durch das Kanalisieren von Konflikten in der Form von Prozessen. „Ritus und Recht“ fließen dabei an dieser Stelle zusammen. Schon das Wort Prozess, das an das feierliche Voranschreiten in einer Prozession gemahnt, offenbart diese Gemeinsamkeit.¹⁸ Das „faire Verfahren“, das die Europäische Menschenrechtskonvention in Art. 6 einfordert, beschreibt die dialogische Schrittfolge und die Macht des schmerzhaften Ur-

¹⁷ 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.

¹⁸ 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“).

teils. Die Vorstellung von einer inneren „Verfasstheit“ einer solchen rituellen Rechtsgesellschaft gesellt sich hinzu.

- 22 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 „unterstellt“. Eine 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 bestimmte Kultur.
- 23 Die Sprache, ein Kernstück der menschlichen Kultur, belegt einen „status communicativus“, der dem Menschen, zumindest soweit die Sprache reicht, soziale Freiräume 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 „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.
- 24 Im Zweifel ist schließlich pragmatisch vorzugehen, das gilt erst recht für die weltliche Letztfrage nach der Willensfreiheit. Zu suchen ist 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. Aber zugleich sollte dennoch ein einzelner Ansatz die Führerschaft übernehmen.

Im Sinne der westlichen Zivilität regiert dann die monistische Idee der Freiheit von Freien eine letztlich „offene Dreifaltigkeit“ von drei humanen Grundmodellen. 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 zur und die Verherrlichung der Ethik der „Freiheit des Freien“.

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 humangenetischer Vorprogramme andererseits.¹⁹ 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.

Auf diese Art vermag also die Idee der vernünftigen Freiheit eines „Selbst-Subjektes“ am Ende als eine „monistische Über-Idee“ aufzutreten. Sie verdichtet sich etwa zur humanistischen

¹⁹ Dazu: Levine, Versuch, 1994, 14 f., unter Hinweis auf Elias, als un-erzogene „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.

Idee der „Menschenwürde“ und begründet die personalen Grund- und Menschenrechte des Demokraten.

- 28 Unterworfen, also Subjekt im Wortsinne, ist der würdige Freie nur sich selbst, und dieses Selbst rüstet er mit Vernunft auf. Wer sich zur dieser Höchstidee bekennt, wer ihr dient und ihr opfert, der kann in 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 von Recht und Gesellschaft ausgeht.
- 29 6. Hinzu tritt schließlich folgerichtig auch der Anspruch auf eine politische Verallgemeinerung. Sie geht formal im Kern auf Kants reine Moralitätslehre²⁰ 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 zusammengefügt werden.
- 30 Im großen Handbuch der deutschen Staatsrechtslehrer schreibt Häberle schließlich, der sich im Übrigen für die Verbindung von Recht und Kultur einsetzt, den bemerkenswerten Kernsatz:

²⁰ Zur moralischen Selbstgesetzgebung: Kant, *Metaphysik* (Weischedel), 1956, 69; Luf, *Menschenwürde*, 1998, 307 ff., 309.

„Die weltweite Durchsetzung des ‚Glaubenssatzes‘ der Menschenwürde wird Sache der in kooperativen Verfassungsstaaten organisierten ganzen Menschheit“.²¹

Schon diese zivil-staatsbürgerliche Sichtweise legt es bereits nahe, die westliche „Zivilität“ als eine Art von „innerer Religion“ zu deuten. 31

²¹ Häberle, Menschenwürde, HdStR II 2004, § 22, Rn. 100.

B. Religiöse Elemente einer Zivilreligion

I. Religion, Geistseele und Naturrecht

- 32 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.
- 33 Für die Idee der „Religion“ ist zunächst einmal nur von der Grundidee der Seelenlehre (Animismus, heiliger Geist, Gottes Atem etc.) auszugehen.²²
- 34 Der naturnahe Animismus selbst stellt eigentlich überhaupt 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, Bergen, Wäldern bis hin zu den Gestirnen über ein „geisthaftes Doppel“ zu verfügen. Eine solche Geistseele zu besitzen, heißt dabei dann auch mittelbar am höchsten allumfassenden Geistes 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.²³
- 35 Schamanen treten zumindest in nomadischen Gesellschaften als Mittler zwischen den Welten auf. Magische Riten und Handlungen bestimmen ihre durchaus auch theatralischen Akte. Zugleich
-

²² Zum Überblick siehe: Käser, Animismus, 2004, etwa 94.

²³ Zum Überblick siehe: Käser, Animismus, 2004, etwa 94.

wirken sie 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.²⁴

Der Animismus nimmt also den Dualismus der zwei Welten — 36
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. Es beschreibt mit den Worten der Präambel der Europäischen Grundrechtecharta deren „geistig-religiöses Erbe“.

Alle beseelten Wesen erscheinen ferner als verletzbar Gebilde. 37
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 dann auch als ein „versöhnendes Opfermahl“ zu begreifen ist.²⁵ Gesamte Sippen, deren Kollektivgeist den Zorn verletzter Wesen aus der

²⁴ Zum narrativ-religiösen Hintergrund des Mythos aus religionswissenschaftlicher Sicht: Gulde, Tod, 2007, 31 ff., 36 ff.

²⁵ Zur heiligen Gewalt siehe: Girard, Heilige, 1987, 30 ff. Aus der Sicht der Ritualisierung: Gebauer/Wulf, Spiel, 1998, 173.

Geisteswelt zu fürchten hat, wählen zudem einen zweifachen Weg. Sie werden den zuständigen Geistern regelmäßig tributähnliche „Dankesgaben“ opfern. Bei Umweltkatastrophen, die auch noch das Volk des alten Testamentes als zornige Strafe empfunden hat, wird die Gruppe die sprichwörtlichen „Sündenböcke“ mit dem Zwecke als Opfergaben darbringen, die offenbar verärgerten Geister zu versöhnen. Die Sündenböcke sind im Übrigen ebenfalls heilig. Anschließend werden die Menschen, die sich dazu versammelt haben, ein besonders Versöhnungsmahl feiern, zu dem auch der zuständige Geist eingeladen ist.²⁶

38 2. Der religiöse Animismus entspricht historisch und vermutlich auch anthropologisch dem Kern von gleich drei heutigen Menschenrechtsideen,

- 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).

39 Als deren „Hüter“, also als zivile hohe Priester und Seher treten heute die „letztinstanzlichen“ Obergerichte auf. Vor allem die

²⁶ 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).

transnationalen Menschenrechts-, die nationalen Verfassungs-, aber auch die sonstigen Bundesgerichte nehmen diese Aufgabe wahr.²⁷

3. Das frühstaatliche Naturrecht weist diesen Weg, wenngleich 40 nur für die westliche Welt. Es führt von der mittelalterlichen christlichen Reichsreligion über den städtischen Protestantismus zur Herrschaft des weltlichen Rechts (Rule of Law). Im Hinblick auf den Gedanken der unantastbaren „Menschenwürde“ ist dabei beispielhaft auf den Humanisten Pufendorf (1632-1694) zu verweisen.²⁸

„Der Mensch ist von höchster Würde, weil er eine Seele hat“.

²⁷ 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. Aus der Sicht des Bundesverfassungsgerichts verweist Papier auf die „Unmöglichkeit von abstrakten Großformeln“ und der Bedeutung der Fachgerichte, die ihrerseits „durch verfassungsrechtliche Argumente und Topoi“ beitragen würden (427), so dass keine Usurpation der Aufgaben der Fachgerichte stattfände, sondern eine gemeinsame hohe Effizienz in der Gewährleistung der Grundrechte gegeben sei. Zum Verhältnis von Verfassungs- und Fachgerichtsbarkeit in Deutschland in Anlehnung an: Kunig, Verfassungsrecht, VVDStRL 61 (2002), 34 ff., 45 ff.

²⁸ Pufendorf, *jure naturae*, 1998, Buch II, Kap. 1, § 5. Zu Pufendorf siehe: Wesel, *Geschichte*, 2006, Rn. 249.

- 41 Locke (1632-1704) spricht zur gleichen Zeit in diesem Sinne von der „angeborenen Rechtspersönlichkeit“.²⁹ Rousseaus Namen (1712-1778) verbinden die Rechts- und Staatsphilosophie mit der Idee des Volksgeistes und im personalen Sinne mit dem Bild vom kollektiven Willen aller Demokraten.³⁰
- 42 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.
- 43 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, Artikel einleitet:

„Als Religion (lat: religio) bezeichnet man eine Vielzahl unterschiedlicher kultureller Phänomene, die menschliches Verhalten, Handeln und Denken prägen und Wertvorstellungen normativ beeinflussen.“³¹

²⁹ Locke: Der Mensch sei „mit einem Rechtsanspruch auf vollkommene Freiheit und uneingeschränkten 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.

³⁰ 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.“

³¹ Von <http://de.wikipedia.org/wiki/Religion> mit einer ausführlichen Darstellung einer großen Vielfalt von wissenschaftlichen Definitionen und Sichtweisen.

Für die eigenen Grundannahmen ist aber zu ergänzen: „Religion“ 44 ist zudem eine Idee, die in der Regel auf die geistige und seelische Rückbindung an das Letzte und das Höchste zielt, die zu meist 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 „Zi- 45 vilreligion“ bereits beinhaltet, ferner auf die Gläubigen Rücksicht zu nehmen. Viele der heutigen gläubigen Menschen, zumindest diejenigen der drei großen Buchreligionen, 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.³² Dieser Umstand schließt aber nicht aus, sondern mit ein, dass die Zivilgesellschaft ihre demokratischen Entscheidungen mit religiösen Elementen untermauern.

³² 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.

- 46 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 etwas näher umrissen.

II. Barmherzigkeit, Mitgefühl und Versöhnung

- 47 1. Außerdem ist zu versuchen, konkret zu werden. Zu fragen ist, welches denn die Kernelemente der großen Religionen sind. Die Enzyklopädie Wikipedia weist in dem 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 z. B. 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.“

- 48 „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.
- 49 2. Inhaltlich hat der ethische Grundgedanke einer „Zivilreligion“ vor allem die zivile Dialektik von Kooperation und Konflikt von und zwischen 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 enge Nachbar mit seiner zwiespältigen Anlage, Freiheit genannt, und zwar 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, wenngleich nur auf Zeit, in der friedensstiftenden Auflösung durch „ausgleichende Versöhnung“, und zwar mit Hilfe eines heiligen Geistes der Vernunft, der alle Beteiligten beseelt. 50

3. Aber der „heilige Geist“ kann auch mit heiligen Ordnungen 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. 51

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. Beide werden einen entsprechenden sozialen beziehungsweise kulturellen Druck auf die „Freien“ ausüben, sich diesem Bekenntnis verpflichtet zu fühlen. Die natürliche Umwelt tritt ferner als dritte Macht und im Kern als ein objektives und ein grundlegendes Element hinzu. Der Geist der Natur wirkt dabei auf Mensch und Gemeinschaft durch seine eigenen „ewigen“ Gesetzmäßigkeiten ein. Erneut wird deutlich, dass 52

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 all drei Kraftzentren teils eingeständig, teils auch zusammen. Sie organisieren sich selbst, und damit auch zu einem höheren „Selbst“.

- 53 Jede Selbstorganisation beinhaltet, auf jeder Stufe, im Grossen wie im Kleinen, die Beachtung von systemischen Prinzipien. 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 der 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.
- 54 4. Wirken diese systemischen Prinzipien nicht, so scheitert die Selbstorganisation, und der Zerfall von systemischen Verbindungen tritt ein. Das nachfolgende Chaos, unter Menschen und aus der Sicht der Zivilität also der Bürgerkrieg, kann und wird dann allerdings immer noch Interessen der nächst höheren Systeme dienen.
- 55 Etwa aus der Sicht biologischen 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 unter einander und gleichsam gottähnlich ihre „eigene Auslese“ be- und vorangetrieben. Der gegenwärtige homo sapiens selbst kennt überdies, ganz anders als selbst die äffischen Primaten, auch keine hominidischen Verwandten mehr neben sich.
- 56 5. Die vielleicht provokativ erscheinende Grundthese des Wortes „Zivilreligion“ ist auf diese Weise etwas entmystifiziert.

Die Idee einer verweltlichten Weltanschauung, die zugleich aber 57 die politischen Aufgaben und auch Grundelemente der großen Religionen übernimmt, ist einerseits auf diese Weise auch relativiert. Denn sie ist westlich-europäisch aus- und vorgeprägt³³. 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 Biosoziologie 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, 58 dass die Grundidee von Descartes vom recht selbstbewussten Denker und Zweifler ihrerseits einen universellen Ursprung besitzt. Diese Vermutung einmal unterstellt, liegt umgekehrt auch

³³ 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.

folgendes nahe: Jedes bewusste „Selbstbild“, also eines, das der Mensch als Kreator selbst entwickelt hat, wird dann dieselben zivilreligiösen Grundzüge einer partiellen Selbstverherrlichung enthalten.

- 59 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 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 Schöpfergaben. Wer ferner Gräber für große Tote errichtet, glaubt an die Geistseele der großen Menschen oder auch der Gemeinschaft, für die die Führerpersonen etc. standen. An die eigene Beseeltheit, in welcher Form auch immer, zu glauben, bedeutet zwangsläufig, sich auch zu einem kleinen eigenen „Selbst“ zu bekennen.
- 60 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 der „Herr“ seiner Taten ist. Auch kann er sich grundsätzlich „selbst“ beherrschen. Verletzt er 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.
- 61 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 „Seele“n“ fähig. Die Buchreligionen kennen sogar das Gebet, das an die allergrößte Schöpfungs- und Seelenmacht gerichtet ist.

3. Der Unterschied besteht vermutlich nur darin, dass die klassi- 62
schen Religionen die Verankerung anders gewichten. Die Zivil-
religionen betonen die „Verinnerlichung“ der „Geist-Seele“.
Dementsprechend privatisiert der freie (meist städtische) Bürger
auch die Religion. Die herkömmlichen Religionen, etwa die viel-
fältigen Formen des Animismus und die monotheistischen Buch-
religionen, legen das Hauptgewicht auf die „Veräußerlichung“
des Gedankens der „Geistes-Seele“. Sie führen aus politischer
Sicht zu einer 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
zur großen mittelalterlichen religiösen Reichsidee.

Aber beide Ansätze gehen jeweils davon aus, dass der Mensch, 63
als Individuum und/oder als Gruppe, eine eigene Seele besitzt
und über sie auch gewissen Anteil am „großen Natur- und Welt-
geist“ hat.

C. Zivilreligion und Zivilisation

I. Einige Aspekte der Zivilisation

- 64 1. Die Grundelemente zur ohnehin mehrschichtigen Idee der „Zivilisation“ und ihr offenkundig enger Bezug zur Zivilreligion sind nur kurz anzureißen.
- 65 Die großen Leitlinien der Zivilisation, 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.
- 66 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 Personen, die ähnlich wie der Mensch aus Körper, Seele und Geist besteht, dem Staatsgebiet, dem Staatsvolk und der verfassten Staatsmacht. Aus der objektivistischen Sicht 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, 67
ein knappes systemisches Grundmodell für „Zivilisation“ über-
haupt aufzubauen.³⁴

2. Zu ergänzen und zu bebildern ist dieses Modell mit Erwägungen 68
zur Fähigkeit des Menschen, zwischen verschiedenen Gruppen zu wechseln (Groupishness als Form der Freiheit).³⁵ So zeigt, wie oben schon angemerkt, etwa die Grammatik zumindest aller westlichen Sprachen eine doppelte Fähigkeit des Menschen. Sie besteht in der grundsätzlichen Fähigkeit zur Demokratisierung des Menschen als Ich-, Du- und Wir-Personen 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 re-sozialisiert werden.

II. Politischer Verbund von einer Haupt- und mehreren Subkulturen

1. Zu den Thesen zur Struktur von Zivilisationen gehört auch die 69
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.

³⁴ Montenbruck, *Zivilisation*, 2009, Rn. 1046.

³⁵ Lipgar, *Bion's Experiences*, 1998, 25 ff., 27 („human being as a group animal“). Miller, *Note, HR*, Vol. 51 (1998), 1495 ff. („unconscious basic assumption behaviour of groups“).

Auch hat dieses Hauptmodell bereits Elemente der Neben- und Gegenmodelle, schon aus machtpolitischen Gründen, in sich zu integrieren.³⁶ Selbst der Alleinherrscher fürchtet sich nämlich, und zwar vor Freiheiten einfordernden Rebellengruppen und den politischen Attentätern am Hofe. Deshalb spielen der klassische königliche Tyrann und der kriegerische Warlord³⁷ 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“ vorherrscht. Es regiert und prägt eine entsprechende politische Hauptkultur.

70 2. Hoch vereinfacht besteht die Wahl zwischen dem Führungsanspruch

- des (Ich-) Individualismus (der Händler und Krieger) und
- dem (Wir-) Kollektivismus (der Clans und Personenverbände).
- In der Mitte steht das auf die (Du-) Gleichheit ausgerichtete Ordnungsmodell eines „Personalismus“.

³⁶ 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.

³⁷ 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.

Dieses Peer-Modell setzt blind auf gleiche Rechte und Pflichten 71
(familiäre Rollen-Gleichheiten, Berufsgemeinschaften). Auch die
Idee der Gleichheit aller Personen vor Gott oder dem Recht
(„Rule of Law“) gehört dazu.

Aus allen drei Einzelmodellen sind die — sozialrealen — Zivili- 72
sationen 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, wenn-
gleich rückwärts gelesen, analog dazu: „Einigkeit, Recht und
Freiheit“. Aber die „Freiheit“ bildet dennoch die Grundlage von
Gleichheit und Solidarität. Die westlichen Nationalkulturen prä-
gen dann im Übrigen diese drei Elemente noch einmal jeweils
gesondert aus. Andererseits reicht die Idee der Freiheit allein
nicht aus. Bockenförde beschreibt das Dilemma, dem sich ein
reiner Liberalismus zu stellen hätte, mit seinem nicht unbekann-
ten Diktum:

„Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, 73
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.“³⁸

- 74 Den weltlichen Totalitaritätsanspruch hebt 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.
- 75 3. Ergänzt werden diese drei Grundmodelle zudem noch durch drei Gegenmodelle:
- 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 zur Degradierung der Gleichen in die personalen Rollen von untereinander wieder gleichen blind-gehorsamen Diener- und Herrengruppen, zu Kasten der Gleichen in sozial-heiligen Reichsordnungen und auch zur Teilung in Fußsoldaten und Führer in militärischen Hierarchien.
 - die Utopie der Solidarität einer idealen Wir-Gesellschaft kann sich zur kollektiven Wildheit von nationalen Kriegen nach außen wandeln und zur real-sozialistischen Unterdrückung nach innen führen.
- 76 Insgesamt stehen also nicht nur drei ideale Grundmodelle, sondern auch drei sozialreale Gegenmodelle zur Verfügung. Jede 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

³⁸ Böckenförde, Staat, 1976, 60.

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.

4. Ferner bestehen selbst kleine Kulturen aus Subeinheiten. Diese Subsysteme werden schon durch die ständig wechselnde Rollenvielfalt ihrer erwachsenen menschlichen Mitglieder gebildet. Schon Jäger und Sammler, Mütter und Väter, Geschwister und Gäste etc. pflegen jeweils ihre eigenen Subkulturen, und deren einzelne Mitglieder bemühen sich auch noch um die Schaffung und Erhaltung von höchstpersönlichen privaten Netzwerken. Das Verhältnis aller dieser vielen halbselbständigen sozialen Einheiten zu einander wird die jeweilige Haupt- und Lebensgemeinschaft ständig halbwegs zu harmonisieren haben. Die Existenz von derartigen kleinen und großen Subkulturen hat die Hauptgemeinschaft zwar einerseits duldsam auszuhalten, denn sie entspringen zum Teil der Natur des Menschen. Aber zum anderen wird die Lebensgemeinschaft von dieser Buntheit selbst ihren kreativen Nutzen ziehen können. 77

D. Heilsidee, etwa des demokratischen Humanismus

I. Friedens- und Heilsidee, Missachtung und Tod

- 78 1. Schließlich aber liegt die eigene Bedeutung jeder „Kultur“ insbesondere darin, mit ihrem umfassenderen Wir-Geist, mit ihrem größeren sozialen Druck und notfalls mit ihrer mächtigeren kollektiven Gewalt agieren zu können. Auf diese Weise kann die jeweilige Lebensgemeinschaft nicht nur das Leben dieser Gemeinschaft nach außen gewährleisten und damit auch ihre vielen „Subsysteme“ mittelbar schützen. Sie kann und wird, soweit möglich und nötig, auch „Frieden“ im Inneren stiften. Aber die Hauptgemeinschaft lebt auch vom Streit. Denn ihre eigene Heiligkeit besteht nach innen vor allem in dieser Fähigkeit des „Heilens“.³⁹ Zum Heilen gehört auch und vor allem das kluge „Vermeiden“ von „Verletzungen“. Diese Prävention geschieht durch die kollektive Pflege von göttlichen oder auch natürlichen Ordnungen. Bezogen sind diese Ordnungen der Hauptgemeinschaft zwar nur auf die jeweils von der Gesellschaft anerkannten „Akteure“. Aber die Subgemeinschaften kennen dann vielfach noch einmal ihrerseits derartige Solidaritätspflichten.
- 79 Insofern tritt jede sozialreale Gruppe, die sich im Zustand des Friedens befindet, und sei es auch nur Frieden als Nicht-Krieg, als eine Art von zivilisierter Gesellschaft auf. Zu überlegen ist auch, ob nicht jede Gruppe zumindest über einige Substrukturen und Grundelemente der Zivilität im bürgerlichen Sinne verfügt. Denn wenigstens ihren Eliten wird der Status einer rollenähnlichen Persönlichkeit eigen sein. Zudem ist mutmaßlich allen Kultu-

³⁹ Zur Heilssuche als religiöses Bedürfnis der Menschen und zur Heilshoffnung der Religionen: Weber, M., *Objektivität*, 1973, 186 ff., 238, Levine, *Versuch*, 1994, 23 f.

ren die Idee eigen, dass Menschen entweder eine eigene „Seele“ haben oder zumindest die männlichen Mitglieder ihren Anteil an einer kollektiven „Gruppenehre“ besitzen. Selbst die Zuschreibung von Pflichten beinhaltet in der Regel die Vorstellung von — wenngleich nur dienenden — Personenrollen, die aber die Fähigkeit ihres Inhabers beinhaltet, Normbefehlen zu gehorchen und ihnen selbständig nachzukommen. Wenn Menschen ferner überhaupt miteinander sprechen, treten sie, und zwar Tag täglich, als „Sprachpersonen“ auf. Sobald sie überdies „Geben und Nehmen“, sind sie Teilhaber an 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,⁴⁰ den Kern von Zivilität.

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 oder Teil eines göttlichen Willens bildet oder auch der Preis und die Folge des biologischen Natursystems sein muss, vermittelt dem Menschen dann noch einen allerhöchsten Sinn.⁴¹ Chaos und Leid auf Erden führen vielfach zur besonderen Verherrlichung eines jenseitigen Paradieses. Er ist mit dem Gedanken der Ewigkeit der Seele und mit der Idee der Seelenwanderung nach dem Tode verbunden.

⁴⁰ Zur „Kultur des Friedens“ und den klassischen vier Merkmalen des Friedenstaates „iustitia, securitas, tranquillitas und caritas“: Senghaas, Kultur, 2005, 666 ff., 666.

⁴¹ Ähnlich aus der Sicht der Anthropologie: Rappaport, Ritual, 1999, 456 ff. („Postmodern science and natural religion“).

- 81 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“.⁴²
- 82 3. Aber zum Tod gehören auch die humane Fähigkeit zum eigensüchtigen Töten sowie die Eigenschaft, sich kollektiv zu Nachbarschaftskriegen zusammen zu finden, die sich dann von einer höheren Warte gesehen als Bürger- und Bruderkriege erweisen. Die Idee der Missachtung des Getöteten und seiner Angehörigen und die Antwort der Vergeltung mit demselben Übel sind mit dem Mord und dem Nachbarschaftskrieg verbunden. Mit dem Mord und dem Bürgerkrieg und ihren Folgen gilt es kollektiv umzugehen. Das nationale Strafrecht und das Völkerstrafrecht bieten heute die rechtsförmigen Antworten. Die verrechtlichten Ethiken der einzelnen Menschen wie der Völker sollen Mord und Krieg verhindern.

II. Leitidee der westlichen Zivilreligion: demokratischer Präambel-Humanismus

- 83 1. Als grobe Leitidee der westlichen „Zivilreligion“ wird also kurz gefasst der Ansatz des „demokratischen Humanismus“ dienen können. Seinerseits beruht dieser Gedanke hoch vereinfacht auf der Herrschaft der Idee der „Freiheit der freien Personen“. Andererseits handelt es sich beim Wort vom Humanismus zum einen um den alten vagen Begriff des westlichen Naturrechts.⁴³

⁴² Für den Animismus: Girard, Heilige, 1987, 30 ff.; aus der Sicht der altgriechischen Tragödie: Burkert, Homo, 1997, u.a. 9: „Der ‚homo religiosus‘ agiere und sei sich bewusst als der sterbliche ‚homo necans‘.“

⁴³ Überblick zur engen Verbindung von Naturrecht und Gerechtigkeit: Battisti, Naturrecht, 2006, 3 ff., u.a. zur Trennung in (1) eine „objek-

Als Teil des westlichen geistigen Erbes soll er später nur aufgegriffen und als „Axiom“ zugrunde gelegt werden. Fortgeschrieben wird er zum anderen durch den Zusatz der Eigenheiten der Demokratie. Mit ihm tritt unter anderem die Idee des Nationalstaates der freien Wahlbürger hinzu. Auf diese Weise wird der Universalismus, der dem Naturrechtsdenkens 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.

Zu betrachten ist zudem die sozialreale Kehrseite, die Verneinungen von „Demokratie und von 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“.⁴⁴ 84

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 Gläubi- 85

tiv-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.

⁴⁴ 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 Recht und Unrecht aus der Sicht der allgemeinen Rechtsphilosophie: Marcic, Grundlegung, 1989, 13 ff., 14, sowie aus der Sicht der besonderen Strafphilosophie: 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.

gen vor Gott bezogen. Nunmehr aber ist es kein ausschließlich göttliches Prinzip mehr. 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.

- 86 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“.⁴⁵
- 87 Die persönliche Wiederauferstehung im paradiesischen Jenseits, die Habermas vermisst, ist aber auch mit dem Fegefeuer und den 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 semireligi-

⁴⁵ Habermas erklärt die Säkularisierung und meint mit der Verweltlichung etwas verloren zu haben: als sich „als sich die Sünde in Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebote in der Verstoß gegen menschlichen Gesetze verwandelten, ging etwas verloren... Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterlässt eine spürbare Leere“, Habermas, *Naturalismus*, 2005, 115 f. Dazu auch: Bongardt, *Endstation*, 2010, 57 ff., 73. In der Tat, an die Stelle persönlichen 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 angeborene 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.

öses Bekenntnis zur Gerechtigkeit im besseren Diesseits, prägt über die Ideen von der Würde und Rechtspersönlichkeit die Grund- und Menschenrechte aus. Zudem fordert er auch bereits von den Menschen die kollektive Mitmenschlichkeit ein. Diese Vorgaben leitet der Humanismus, der mit dem staatlichen Naturrecht seinen 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 an sich wertfreien mächtigen Wissenschaften von deren Naturgesetzen. Deren Auswirkungen ragen dann aber doch auch 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.

3. Politisch-ethische Elemente zeichnen das Zivilreligiöse, das 88
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 — Pflichten⁴⁶ kann vermutlich keiner der westlichen Staaten existieren. Kollektivistische Ethiken, wie etwa die Chinesische, setzen an die Stelle des Vorranges von individualistischen Grund- und Freiheitsrechten durchaus analoge familienväterliche Pflichtenlehren. Der letztlich hoheitlichen Idee des Rechtsstaates entspricht zudem jedenfalls im Grundansatz die hierarchische Structurethik von alten Reichen, die vor allem auf idealen, aber kas-

⁴⁶

Dazu etwa: Jaffey, *Power-Liability*, CJLJ 17(2) (2004), 295 ff.

tenähnlichen Amtsmodellen⁴⁷ aufbauen oder sonstige Ordnungssysteme heiligen, die den Menschen ihren Ort oder ihnen und ihresgleichen ihre soziale Rolle zuweisen.⁴⁸ Ohne irgendwelche Normensysteme, die den vorherrschenden „Leitideen“ folgen und die sich zugleich auf solche sinnstiftenden sozialrealen Rituale stützen, die in das „Volk“ hinein wirken, gibt es mutmaßlich überhaupt keine menschlichen Gemeinschaften.⁴⁹

III. Versöhnung und Streit im Recht

- 89 An welchen Leiterwägungen gilt es sich also auszurichten und welche sind die zu diskutierenden Grundthesen?
- 90 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

⁴⁷ Siehe: MacCromack, School, ARSP 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“).

⁴⁸ 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).

⁴⁹ 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“).

Verfahren assoziiert und zudem über einen religiösen Hintergrund verfügt.

Wie also findet „Versöhnung“ in den demokratischen Rechtsstaaten der säkularen westlichen Welt statt? 91

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 vor Verstößen und des empathischen Angebotes von solidarischer Rechtshilfe. 92

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. 93

Das Recht bietet also zumindest dann, wenn es aus der Praxis gelesen wird, eine Reihe von näher zu betrachtenden Versöhnungsgedanken. 94

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 oder familien- 95

ähnliche Gesellschaften von Menschen oder auch gesamte Nationalstaaten.

- 96 Andererseits liegt der Versöhnung aber auch die Vorstellung zugrunde, dass diese streitbaren Akteure nach eigenem Bedarf und den jeweiligen sozialen Umständen zur „Versöhnung“ in der Lage und überdies zur Entwicklung von passenden „Rechtsverfahren“ fähig sind. In diesem Falle treten diese Akteure untereinander bereits als wechselseitig anerkannte „Rechtspersonen“ auf.
- 97 An eine Art von Heiligkeit gemahnt schließlich einerseits schon das Wort von der unantastbaren⁵⁰ „Menschenwürde“ (dignity of man)⁵¹ und andererseits auch bereits die alte Vorstellung von einer gerechten „Ordnung“. Beide stehen in einem alten Spannungsverhältnis. Verbunden sind sie mit den Worten von freiem Individuum als Einzelnem einerseits und dem Kollektiv als Gemeinschaft mit einem wirkungsmächtigen Gemeinwohl andererseits.
- 98 4. 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 binnensystemische Vermittlung dienen und dabei „durch Kommunikation und durch Druck“ wirken. Diese Sicht lässt die alte Idee der Harmonisierung von Grundwidersprüchen,

⁵⁰ Aus der Sicht des deutschen Verfassungsrechts: 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“.

⁵¹ Dazu aus der Sicht der staatskritischen Kriminologie und der Strafrechtsphilosophie: 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“.

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 selbständigen politischen „heiligen Vernunftgeistes“.

E. Seelenlehren: antike vorchristliche Zivilreligion und ihre Rezeption

I. Platonismus – Beseeltheit aller Bewegungen, Vernunftseele als Person

- 99 1. Neben der vagen Idee von der „Natur“ könnte auch die europäische Idee der „Seele“⁵² weiterhelfen und eine nicht nur inhaltliche, sondern auch geschichtliche Brücke zwischen der (vor allem christlichen) Religion und der umrissenen Form einer weltlichen Prämbel-Zivilreligion bilden.
- 100 2. Herauszugreifen ist zunächst einmal der Platonismus, der bereits als eine wirkungsmächtige „vorchristliche Zivilregion“ seinen Anfang in der „Achsenzeit“⁵³ nimmt. Der „Platonismus“ bildet zumindest ein Kernelement der gesamten westlichen Philosophie.⁵⁴

⁵² Zur „Seele“ im Überblick siehe: Klein, Begriff, 2005. Ferner: den zitatenreichen Überblick über die universelle Idee der Seele wikipedia Seele.

⁵³ 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.

⁵⁴ 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.

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 Platon Grundelemente des naturnahen Animismus auf. Im Einzelnen gelangt Platon zuletzt zu einer Dreiteilung der menschlichen Seele 101

- in einen begehrenden Trieb,

- einen mutigen Willen und

- eine Vernunftseele, die an der Unsterblichkeit und an der Weltseele teilhabe. Letztere bildet die „Vernunftperson“⁵⁵.

Alle drei Elemente gehören in heutige Begriffe gefasst zur „Identität“, dem „Selbst“ des Menschen. So muss jener deren drei Anforderungsarten stets erneut gegeneinander abwägen, also auf diese Weise sich selbst auch immer wieder neu und gerecht organisieren. Ferner stellt nach Platons Verständnis die Gerechtigkeit vor allem eine innere Einstellung dar: Sie bilde 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 stünden.⁵⁶ 102

Zumindest die vernunftbegabte Weltseele wiederum ist nach Platons Ansicht gottähnlich vom „Demiurgen“ erschaffen.⁵⁷ Platon versteht nach diesem Ansatz 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. 103

⁵⁵ Platon, *Timaios* (Zekl), 1992, 30a-b, 34b-37c.

⁵⁶ Platon, *Politeia* (Eigler), 1990, 443d.

⁵⁷ 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.

- 104 Dieser Ansatz einer metaphysischen Realität und diese Deutung der Seele erweisen sich aus der ethnologischen Fernsicht als eine Fortschreibung des Animismus zu einer Philosophie.
- 105 4. Platon und seine Schüler, die sich als „Platoniker“ verstanden, deren „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 jede Vorstellung dar, die Vernunft als eine Über-idee begreift.⁵⁸
- 106 Auch die staatsrechtlichen Vorstellungen von positiven Höchstwerten (values), wie der Menschenwürde, gehen auf diesen urphilosophischen wertontologischen Ansatz zurück.
- 107 Doch stehen „höhere Ideen“ vielfach in Konkurrenz zueinander, und verlangen von Fall zu Fall nach einem Ausgleich, wie etwa Freiheit und Solidarität. Der Ausgleich kann 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“.⁵⁹

⁵⁸ Gerson, Platonism, JHP 43 (2005), 253 ff.; Balaguer, Platonism, 2006.

⁵⁹ 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.

Als ihre irdischen Stellvertreter treten dann die tugendhaften Philosophen auf, die alles aus dem einen Guten abzuleiten vermögen.⁶⁰ 108

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. 109

Doch schon die bloße Pluralität von mehreren guten Leitideen erfordert Toleranz und sie nötigt vor allem auch zu „Abwägungen“ für bestimmte Gruppen von Einzelfällen. Der Wertpluralismus führt also zu einem internen „Wertrelativismus“ und zu einem formalen „Abwägungsidealismus“. 110

5. Damit ist der erste Schritt zur Bedeutung der „Form als solcher“ schon gesetzt. Noch weiter reicht deshalb das, was man auf der einen Seite als formalen Platonismus der symbolischen Form (Zahl, Geometrie) bezeichnen könnte. Andererseits reicht dieser mathematisch-symbolische Ansatz dann zur Vorstellung des 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, 111

⁶⁰ „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)).

so erlauben 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 dann doch 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.

- 112 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.⁶¹ 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 ausdeutet.

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

- 113 1. Ebenso ein wirkungsmächtiger Stifter des westlichen Denkens von einer Zivilreligion ist Aristoteles mit seiner Schrift über die „Geistseele“. Er bietet zugleich auch ein großes Grundwerk über die Ethik. Das Verständnis und der Umgang mit der Seele waren aber 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.

⁶¹ Platon, Politeia (Eigler), 1990, 514a–517a.

Aristoteles baut auf dem frühen Platonismus auf, indem er sich von ihm absetzt. Mit den fachwissenschaftlichen Zusammenfassung aus der offenen Enzyklopädie Wikipedia: 114

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

Damit löst er sich von einem Animismus, der der Seele die Aufgabe einer Urkraft zuschreibt. 115

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“.

Auf diese Weise kann er die Seele aber nur negativ bestimmen. Positiv ist die Seele nach Aristoteles⁶² dasjenige, was dem Körper, der potenziell zum Leben fähig sei, seine tatsächliche Belebtheit verleihe. Sie vollendet⁶³ die Anlagen des Menschen. Was die Sinne der Lebewesen einschließlich derjenigen der Tiere und 116

⁶² 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.

⁶³ 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 Sinnenseele bei Mensch und Tier siehe: Sorabji, *Intentionality*, 1992, 195 ff., zu den einzelnen Emotionen: Rapp, *pathos*, 2005, 403 f.; Sorabji, *Animal*, S&AJH-AS Vol. 3:2 1993, 267 ff., sowie zusammenfassend und literaturreich: Wikipedia: „Seele“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Seele>). Siehe ferner: Busche, *Seele*, 2001, u. a. 13 ff.

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 sei, rechnet er dazu. Dem Menschen sei zudem Einsicht und Vernunft, die er noch weiter auffächert, eigen. Die passive Vernunft sei dem Menschen von der Natur gegeben und sie 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.

- 117 Die Vernunft im Sinne der „aktiven Vernunft“ könnte man heute in die Naturgesetze im Allgemeinen deuten und ebenso auch in 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). Andererseits ist auch das Leben im Sinne der Biologie ein aktiver Vorgang, beginnend mit der Trias von Stoffwechsel, Fortpflanzung und dem Überleben als der Abwehr von Lebensgefahren.⁶⁴ 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 „Verwirklichung“ des Lebendigen und der „aktiven Vernunft“, die als solche gottähnlich ewig zu sein scheint. Damit lässt sich dann auch die Brücke zur Nikomachischen Ethik schlagen.

⁶⁴ 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).

Das Ganze vollzieht sich zwar in einem Weltmodell, in dem zwischen 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. 118

Das Wesen der Seele aller Geschöpfe erweist sich also darin, dass sie etwas vollendet, indem sie dessen Möglichkeiten wirklich werden lässt. Damit erscheint Seele, wenngleich nur im Verbund mit der weltlichen Person, als aktiver Kreator, als halbgöttlicher Kunsthandwerker. Mit einem postmodernen Begriff umschrieben und entpersonalisiert gedeutet erweist die Seele sich als die systemische Struktur der Lebewesen. Die Idee des „Systems“ und die Idee von der „Seele“ gehören zumindest eng zusammen. 119

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. 120

Auf diese Weise verbindet Aristoteles, und auch seine antike Umwelt, also drei Elemente zu einer dreifaltigen Art von „biosystemischer Geistseele“: 121

- die urbiologischen Motivationen des Lebens, des Fortlebens und des Überlebens,
- die Seele als eine Art von Formung, vor allem mit Hilfe der körperlichen Sinnesorgane,
- die besondere humane Vernunft als sinnenähnlicher Teil der Erkenntnis.

2. Die christliche Hochscholastik hat mit der breiten Rezeption der Seelenlehre von Aristoteles die nachfolgende Renaissance mit vorbereitet. 122

- 123 Vor allem Thomas von Aquins Kommentierung und Deutung der Schrift des Aristoteles hat 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 und deshalb auch nicht zerstörbar und somit auch ewig. Aber auch nach der Trennung vom Körper könne der Geist weiterhin denken und wollen, und jedenfalls aus theologischer Sicht sich dann auch mit dem wieder auferstandenen Körper erneut vereinen.⁶⁵
- 124 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 auch 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 gründet sich die Idee des „Subjektes“ auf der Idee der Vernunftperson sowie bereits logisch auf der – monistischen – Vorstellung von der Unteilbarkeit der Seele.⁶⁶

⁶⁵ Thomas von Aquin, *De Unitate Intellectu* (Klünker), 1967, 29, 39. Siehe auch: Wikipedia: „Thomas von Aquin“ (http://de.wikipedia.org/wiki/Thomas_von_Aquin).

⁶⁶ 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 zusammenge-

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. 125

4. Die antike Sichtweisen von Seele, und vor allem die aristotelische Erklärung, haben also Eingang in die christliche Deutung der Seele gefunden. 126

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

1. Aus den Schriften zum Verhältnis von Vernunft und Religion ist 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 zu einer Art vom persönlichen Universalismus überhöht. Der „kategorische Imperativ“ erhält bei ihm den Rang eines moralischen Pflichten-Fundamentalismus. 127

setzte Seele wäre nämlich keine Seele mehr.“ Wittgenstein, Tractatus, 1996, 5.5421.

- 128 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 kann⁶⁷. Kant bezeichnet zudem die vernünftige Person als „dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind“. Er fügt an:

„Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anderes als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen“⁶⁸.

- 129 Auf diese Weise handelt der Mensch autonom, er gibt sich seine Gesetze selbst.⁶⁹ Als autonomes Wesen ist er, so ist zu folgern, unter anderem auch fähig, sich und seinesgleichen demokratisch

⁶⁷ Kant, Anfangsgründe, 1986, 226; Kühl, Strafrecht, 959 ff.

⁶⁸ Kant, Metaphysik, 1968, Einleitung IV (Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten). Aus staatsrechtlicher Sicht betont von Starck, Grundlagen, 556 ff., 559.

⁶⁹ 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.).

selbst zu regieren, und zwar durch eine Legislative und mit eigenen Gesetzen.⁷⁰

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, und zumal dann, wenn man das „Zivile“ im westlichen Sinne über die Selbstbeherrschung des Freien deutet. 130

2. Zugleich versucht Kant, Vernunft und Religion zu verbinden. 131
In seiner Schrift „Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft“ geht Kant vom Prinzip des Bösen aus. Jenes wohne dem Menschen inne. Damit greift Kant im Kern die Idee des wilden Freien auf, der den Kampf aller gegen alle führt. Es handelt sich um den Menschen von seiner unzivilisierten oder auch unmoralischen Seite. Im Übrigen beruhen auch die religiösen Ethiken auf dem Moralischen. Zudem aber geht Kant von der Unsterblichkeit der Seele aus. Ferner bekennt er sich zumindest grundsätzlich zur Existenz Gottes, für die sich allerdings der Beweis nicht erbringen lasse.⁷¹

Hoch reduziert verwertet Kant danach letztlich drei Elemente. 132
Sie bilden zusammen ebenfalls eine Trinität, und zwar die Idee

⁷⁰ 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, Rechtslehre, 2008, 292 und Jakl, Recht, 2009, 154.

⁷¹ Kant, Religion, 1969, siehe: Erste Vorrede, sowie Erstes Stück, Abschnitt III (Zur Idee des Bösen); Drittes Stück, Erste Abteilung, VI (mit Bezug zur Idee 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).

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.

- 133 3. Doch bietet Kant ebenfalls eine monistische zivile Offenbarungs-Religion, deren Gesetze wir, wie er erklärt,

„durch reine Vernunft als offenbart anerkennen“.

- 134 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:

„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.“

- 135 Für die Religionen, vor allem die christlichen, setzt Kant nach: „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, wodurch dem wahren,

von ihm selbst geforderten Dienste gerade entgegen gehandelt wird.“⁷²

Aus religiöser, vor allem christlicher Sicht bleibt innerhalb dieses Ansatzes aber immerhin die nicht unbekannte Folgerung offen, dass das eigentliche „Wesen Gottes“ in der „Vernunft“ bestehen müsse. Begreift man nun aus der Sicht des Christentums den „heiligen Geist“ in diesem Sinne als „Vernunft“ und füllt umgekehrt auch den vagen Begriff der Vernunft mit denjenigen des heiligen Geistes, so können Zivilreligion und Christentum nebeneinander bestehen und bei Bedarf auch einander wechselseitig stützen. Denn auch die Idee der Zivilreligion wildert im Bereich des Religiösen. Ihr Stammvater Kant greift den Gedanken der „Offenbarung“ auf. 136

Die Idee der Vernunft allein genügt aber nicht. Die „Vernunftperson“ im Sinne von Platon verlangt zudem neben der Idee der Vernunft auch nach der Bindung an ein Subjekt, eine „Person“. Das Christentum bietet dazu zwei, zum einen verehrt sie den „Menschensohn“, dessen Beispiel die Christen nachfolgen sollen. Er stellt das Ideal für den individuellen Menschen dar. Daneben ragt die erratische Figur des allmächtigen, nicht fassbaren Gottvaters auf. Auf ihn hat sich im Mittelalter die göttliche gesamteuropäische Volksgemeinschaft, die „civitas dei“, berufen. Auch die später absoluten Herrscher über die frühen Staatsgebilde reklamieren ein Gottesgnadentum. So hat der Gott des alten Testaments auch einen Bund mit dem gesamten Volk geschlossen und es zu einem auserwählten erhoben. Deshalb beseelt Gott als Gottvater mit seiner Art der Personalität die kollektive Seele als den „Geist des Volkes“. Die Souveränität und der Patriotismus einer aktiven und wehrhaften Gemeinschaft erhalten auf diese Weise ihre allerhöchste Ableitung. 137

⁷² Kant, Religion, 1969, Viertes Stück, Zweiter Theil: Vom Afterdienst Gottes in einer statutarischen Religion.

- 138 4. Aus der Sicht von Kant ist diese Art der „Vernunft“ dann vereinfacht über 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 Einstein'schen 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 Ansehung der Person zu gelten, weshalb die Justitia beim Abwägen auch eine Binde vor den Augen trägt.
- 139 5. Kants Vernunftoffenbarung ist zwar noch eine reine staatsferne –philosophische – Ethik. Aber man kann sie auch erneut im Sinne von Aristoteles und zudem mit Blick auf die bekenntnishaften Präambeln 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 minimaethischen Kern der Gerechtigkeit.
- 140 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 verzichten⁷³ und dieser Gedanke der Verselbständigung des Rechts als

⁷³ 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 sei-

„verfasste Freiheit“⁷⁴ bestimmt das westliche Bild von der Freiheit des Freien.

Fichte⁷⁵ erklärt etwa im Sinne des deutschen Idealismus die Idee des Rechts: 141

„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 seinigen gleichfalls durch die des ersteren beschränke, heißt das Rechtsverhältnis“.

6. Aus der 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 Hobbes'schen Sinne alle gegen alle kämpfen, muss der bürgerliche Mensch die Vernunft als ein Höchstes verehren und sich ihr zugleich gehorsam unterwerfen. 142

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 Allge- 143

nen 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.

⁷⁴ Zaczyk, *Gesellschaftsgefährlichkeit*, 1990, 113 ff., 121, u. Hinw. auf Zaczyk, *Strafrecht*, 1981, 14 ff., und Fichte, *Naturrecht*, 1971, 1 ff., 41 ff., (3. Lehrsatz).

⁷⁵ Fichte, *Naturrecht*, 1971, 1 ff., 52.

meinheit helfen. Vernünftiger ist es aber noch, durch Gesetz und Recht solche Verstöße im Vorwege zu verhindern. Als noch vernünftiger gilt es, wenn alle Menschen diese Regeln „als die ihren“ verinnerlichen und sich weitestgehend freiwillig danach richten.

- 144 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.
- 145 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.

F. „Eigene“ Grundlagen:

I. Ontische Philosophie und naturwissenschaftliche Emergenz

1. 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, wie sich schon in der Deutung der beiden großen geschichtlichen Geistesströmungen zeigt: 146

2. 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. 147

Mit dem platonischen Grundmodell vom selbständigen Wesen und der Ewigkeit der Vernunftseele ist auch die Vorstellung von der Besonderheit der Persönlichkeit und der Würde des Menschen vorweggenommen, die alle Menschen mit der Geburt erlangen. Nötig ist nur ein, allerdings ein 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 148

Friedhofsordnungen es belegen – noch eine Generation darüber hinaus.⁷⁶

- 149 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. 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 als etwa 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, dass die Möglichkeit der höheren Formen schon in den niedrigen Formen als Potential angelegt sein müsste, dann tritt neben die naturwissenschaftlichen Elemente „Energie, Zufall und Auslese“ zumindest auch die entsprechende „Leitidee“.
- 150 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 chaotischen zufälligen Zusammentreffen von vielen 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
-

⁷⁶ Zu: Grabbeigaben als Beleg für den Glauben an die Seelenwanderung: Wunn, Religionen, 2005, 293 f., 340 – 346.

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 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 Ernst 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.“⁷⁷ 151

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.⁷⁸ 152

4. Als Vorläufer der Theorie von emergenten Eigenschaften eines Systems tritt Aristoteles auf: 153

„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.“⁷⁹ 154

⁷⁷ Mayr, Biologie, 2000, 403.

⁷⁸ Anderson, Physics, PNAS USA Vol. 92 (1995), 6653 ff. („This principle of emergence is as pervasive a philosophical foundation of the viewpoint of modern science as is reductionism.“).

⁷⁹ Aristoteles, Metaphysik (Szlezák), 2003, Buch 8.6. 1045a: 8-10.

- 155 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.
- 156 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“⁸⁰ auf: So „verinnerlicht“ die materiale Welt ihre Gesetze, indem sie sie als die „eigenen“ erscheinen lässt und ohne die Welt gebe 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“.

⁸⁰ Zur Metapher diesem Begriff aus religionswissenschaftlicher Sicht zusammenfassend: Gulde, Tod, 2007, 46 ff. (mit der Betonung der Vieldeutigkeit und der Kreativität, sprachlich und inhaltlich Neues zu schaffen, sowie mit dem Ziel „das Allgemeine und Kollektive verständlich zu machen“). 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. Zum verwandten philosophischen Begriff der Analogie: Fischer, 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 Univozität (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.“).

II. Reduktion auf drei Grundelemente: Natur, Seele, Vernunft

1. Insgesamt schlägt also neben der „Natur“ auch 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 gesamt-systemischen Ordnung“ 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. 157

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. 158

2. Rückblickend kann man sich auf dieser Ebene dann über die Reihung und die Verlagerung des Hauptgewichtes streiten. Drei bedeutsame Alternativen stellt jedenfalls die Geschichte zur Verfügung: 159

- Der naturnahe Animismus, etwa der Nomaden, geht vor allem von der Seele aller einzelnen Geschöpfe aus.

- Die drei Buchreligionen, die eher agrarisch-ländlich geprägt sind, setzen den einen Schöpfer- und Lenkergott an den Anfang.

- Die Ethik des westlichen Säkularismus, die in Handelsstädten ihren Nährboden findet und vom christlichen Protestantismus mitgeprägt ist, legt das Hauptgewicht auf die Freiheit des aktiven Einzelnen und seine Fähigkeit zur Selbstbindung.

3. Aber zu vermuten ist auch, dass zugleich die beiden anderen Grundelemente mitlaufen, also etwa des Animismus, der das aktive Individuum kennt (z.B. als Jäger, Sammler und Handwerker), und auch im Hintergrund das Wirken eines einzigen allmächtigen Weltgeistes sieht. 160

- 161 Die Grundvorstellung von einer Zivilreligion ist zwar jedenfalls im westlichen Sinne durch die alte Idee der „individuellen Vernunftperson“ beherrscht. Aber daneben existiert zum einen eine von der Vernunft formal abgekoppelte (Rest-)„Seele“. Diese Seelenidee umfasst die politischen Solidarität und die mitmenschliche Empathie. Zum anderen bestimmt die „natürliche Umwelt“ den bürgerlichen Menschen nicht nur mit. Seine eigenen universitären Naturwissenschaften weisen den Menschen überdies als einen Teil des Kosmos aus.

III. „Weiser Mensch“ und „goldene Regel“

- 162 1. Allerdings hat der „weise“ Mensch, der homo sapiens, dennoch 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.
- 163 Schon der Umgang mit dem Feuer verschafft 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 — jeder Art — von Zivilreligion. Aber umgekehrt nimmt zum Beispiel jeder Totenkult auch den Gedanken der Selbständigkeit der Seele mit auf. Insofern findet lediglich eine „Verinnerlichung“ statt.
- 164 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.
- 165 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.

Die „goldene Regel“ bezieht auch dasjenige Verhalten mit ein, 166
das wir vielfach auch sprachlich mit einer Negation umschreiben und als un-ethisches oder auch als un-wertiges 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“.

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 Idee der Spiegelung der Straftat. 167

Doch reicht die goldene Regel der Reziprozität viel weiter: 168

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 Gefangenen-Dilemmas. 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.

- 169 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“.⁸¹ Also selbst die „natürliche Schöpfung“, die nicht zuletzt auf dem Gedanken der zunehmenden Komplexität beruht, bedient sich dieses einfachen Prinzips.
- 170 In der Physik steckt derselbe Gedanke der schlichten Spiegelung, die zur Symmetrien führt und uns als besonders kunstvoll erscheint. Aber wie immer kennt die Natur auch die Negation als das Chaos oder auch die Unordnung. In der Wirklichkeit findet deshalb, wie bei der Spiegelung selbst, bestenfalls nur die Kopie in der Form eines Ähnlichen statt und beides, das jeweilige Original und seine Abbildung, unterliegen dem allgemeinen Werden und Vergehen.
- 171 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.
- 172 Schon die europäische Frühgeschichte des ersten gesetzten Rechts kennt die soziale „Vergeltung“ mit demselben Übel als

⁸¹ Boyd, Mistakes, JTB 136 (1989), 47 ff. Vogel, 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 Lebens- und Überlebensinteressen verfolgen. Die Motive der Selbstzerstörung und der Selbstopfer kennen sie ebenfalls nicht.

Retaliation, die bereits im wirkungsmächtigen babylonischen Kodex des Stadtkönigs Hammurabi die private Rache⁸² ersetzt.⁸³

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.⁸⁴ 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

⁸² Dazu aus gesellschaftlicher und politischer Sicht: Gauck, Versöhnung, 2010, 17 ff., 19 (Strafe als Ausdruck des „ganz ursprünglichen, menschlichen Impuls nach Rache“)

⁸³ 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“.

⁸⁴ 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.“). See also: 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.

these immediate convictions about which we are more or less secure“.

- 174 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...“).⁸⁵
- 175 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.⁸⁶
- 176 Die Idee des Ausgleichs beinhaltet dabei schon einen Wert an sich und 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.

⁸⁵ 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).

⁸⁶ Hoppe, Erinnerung, 2010, 29 ff., 30 unter Hinweis unter anderem auf die Analyse vom Verbrechen in Konzentrationslagern: Eissler, Ermordung, Psyche 5 (1963), 265 f. (Demoralisierung und Entzugs des Selbstrespekts).

Die „Erinnerung“ prägt zudem jeden Prozess, der vergangene Sachverhalte mit dem Ziel zu ermitteln versucht, Unrecht zu erkennen und auszugleichen. Jede Art von Gedächtnis, etwa auch das genetische Gedächtnis, speichert typische Erlebnisse, im Guten wie im Schlechten, und sucht über Erwartungshaltungen soweit möglich den „Ausgleich“ schon vorwegzunehmen. 177

Nicht nur jede große Ethik kennt mutmaßlich die goldene Regel. Auch jede Religion, die ihren Göttern Opfergaben 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.⁸⁷ Aber auch dahinter steckt der Gedanke, dass sich daraus ein allgemeines Gesetz ergibt, das jede Gemeinschaft von Christen bestimmt. 178

IV. Blinde Wechelseitigkeit und Künigs semireligiöses Weltethos

1. Mit diesen durchaus bekannten Erwägungen soll aber nicht der nächste Schritt zu einem „Weltethos der Religionen“ im Sinne von Künig gesetzt werden, worauf sich dann eigentlich alle Religionen einigen könnten. 179

⁸⁷ „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.

- 180 Die Überlegungen zu einer „Zivilreligion“ begnügen sich vielmehr ausdrücklich mit der zivilen Ausrichtung, kurz gefasst also mit der westlich vorgeprägten „philosophischen“ Seite.⁸⁸ Umgekehrt ist vielmehr 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.
- 181 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 Buchreligionen verbinden lässt, der mehr als ein Schöpfergott ist. Auch etwa die amerikanische Verfassung hat schon früh auf diese Gefahr reagiert und sich gleichzeitig von

⁸⁸ 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.

König- und Papsttum gelöst.⁸⁹ Politisch gewendet könnte man sogar zuspitzen, wer – auch – keinen „Gottesstaat“ und seiner gelehrten Vertreter will, und sei auch nur des Gottes der Vergeltung und der Nächstenliebe, der muss die Religion und ihren Allmachtsansprüche in die Zivilgesellschaft⁹⁰ verpflanzen. Er muss die Religion privatisieren, kann ihr dort aber die Rolle von Subkulturen belassen. Auf der zivilen Ebene ist am ehesten auch religiöse Toleranz 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,

⁸⁹ First Amendment: „Congress shall make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof,...“ („establishment clause“ or „free exercise clause“), see: Swomley, Liberty, 1987, 48 ff., and: Levy, Establishment, 1994, 105 ff.

⁹⁰ Kang, Manliness, HJLPP 32(1) (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...“).

dafür, dass in der Regel von jeder Art auch viele gleichartige und gleichwertige Lebewesen existieren.

- 183 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 der sich die Idee der „Brüderlichkeit“ ableitet. Hinzu treten dann weitere Rollen, etwa der Jäger, der Sammler, der Handwerker, der Heiler und eben auch der Händler. Alle diese Gleichen finden sich zudem regelmäßig zu einer besonderen Peer-Gruppe zusammen, weil sie in dieser Subgemeinschaft ihr Sonderwissen teilen und pflegen können.
- 184 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.
- 185 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 zusammenschließen und 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.
- 186 Dieser Ansatz argumentiert zwar utilitaristisch, aber er beruht zudem auf der ethischen Grundannahme, dass alle Menschen als

Freie, d. h. 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.

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. 187

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. 188

Möglicherweise, so wird im dritten Teil zu prüfen sein, existieren in 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 Experimente vom Milgram⁹¹ weisen ebenso in diese Richtung, wie die Existenz von Genozid und Folter⁹² auf der na-

⁹¹ Milgram, Milgram-Experiment, 1974, 30 ff.; Blass, Obedience, 2000, 968. Burger, Replicating Milgram, AP 64 (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., Abschaffung, 1999, 284 ff. („sozialer Sadismus“). Aus Sicht der Theologie: Kreuter, Staatskriminalität, 1997, 62 ff.

⁹² 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

tionalen Ebene und Mord und brutaler Unterdrückung im privaten Lebenskreis. Dieses pastorale Bild verwenden die christlichen Gemeinden seit langem, und 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 Religion ausgestaltet sind oder den Gehorsam gegenüber einem säkularen politischen Höchstwert einfordern, wie dem Gemeinwohl der Nation und dem gewählten Führer.⁹³

- 190 An dieser Stelle wird dann vermutlich die Qualität der jeweiligen „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.
- 191 6. Ein absoluter innerer Zwang zur Unterwerfung unter ein Gemeinwohl 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, offenbar 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 je-

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.

⁹³ „Crimes of authorities“, siehe dazu: Kauzlarich, crimes, 2005, 1230 ff.

weiligen Solidaritätspflichten hin und her schalten, und er kann notfalls auch neue Bünde gründen.

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. 192

V. Struktur der Grundrechtecharta als Modell für die Rechtsethik

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.⁹⁴ Ohne irgendeine konkrete Normordnung ist die Gerechtigkeit ebenfalls nicht umzusetzen. 193

Die „Rechtsethik“, die sich auch in den Präambeln vieler nationaler Verfassungen und etlicher transnationaler Konventionen widerspiegelt, ergänzt also zunächst einmal den vagen Gedanken der „Zivilität“. Die Rechtsethik erweist sich als untrennbarer Bestandteil einer Gesellschaft, die sich zu einer Zivilreligion bekennt. Die großen Kernelemente des Rechts sind: 194

⁹⁴ Aristoteles, Nikomachische Ethik (Dirlmeier), 1999, V. Buch, 5. - 7. Kap. (1130b/1131a); Thomas von Aquin, Summa theologica, 1953, Buch II. 2., 57. 1 ff., 58. 6; vgl. etwa auch: Fechner, Rechtsphilosophie, 1962, 11.

- Das bürgerliche Recht der privaten vertraglichen Einigungen und der privaten Rechte. Insofern regiert der „Konsens“ der Bürger. Mit dem Erlebnis von Konsens bestärken sie zugleich auch ihr Empfinden, über Kommunikation und Kooperation eine Art von zivilen „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 von schweren „Konflikten“.

- 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.

195 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.⁹⁵ Sie lässt sich verkürzen auf das Gebot irgendeines „Ausgleichens“ in der Sache. Hinzu tritt im Modell des

⁹⁵ 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“.

Rechts der Freien das Gebot des „wechselseitigen Achtens“, und zwar jeweils als einen solchen anerkannten Akteur (des Freien, der Person, des Selbst-Subjekts etc.).

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 „Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit erweisen sich zumindest auf den ersten laienhaften Blick als Bestandteile des Alten und des Neuen Testamentes.⁹⁶ 196

Vereinfacht stellt die „Philosophie“, die zugleich auch das „Recht“ mit beachtet, einen Kern der Zivilreligion dar, und 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. 197

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: 198

⁹⁶ 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).

(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.“

Der zweite Absatz lautet insgesamt:

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

- 199 Zerlegt man diesen Absatz in seine Hauptbestandteile, so betonen die Völker also zunächst ihr „geistig-religiöses und sittliches Erbe“⁹⁷, 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.

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“.

Danach bekennen sich die „Völker“, also die Demokratien, zu 200
 „unteilbaren und universellen Werten“⁹⁸. Die Reihe der Werte
 führt der (eher) deutsche humane Höchstbegriff⁹⁹ der „Men-
 schenwürde“ an.¹⁰⁰ Ihm folgt sofort die französische Revoluti-
 ons-Trinität von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ (Brüder-
 lichkeit) nach.

Die Europäischen Völker stellen ferner den großen Gedanken der 201
 Person nicht nur heraus, sondern setzen ihn sogar „in den Mittel-
 punkt ihres Handelns.“

4. Auch die Grundrechtscharta selbst gliedert sich in ähnlicher 202
 Art in sechs Abschnitte: „Würde des Menschen“ (Titel I) ein-

⁹⁸ 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. (u.a. 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).

⁹⁹ 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“.

¹⁰⁰ 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“.

schließlich 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.

- 203 Danach regelt die Charta die Demokratie als „Bürgerrechte“ (Titel V) einschließlich des „Rechts auf eine gute Verwaltung“.¹⁰¹ Den Schluss bilden die „Justiziellen Rechte“ (Titel VI), die insbesondere das Strafrecht mit dem Recht auf Verteidigung und den Grundsatz der Gesetzmäßigkeit und der Verhältnismäßigkeit von Straftaten und Strafen betreffen.

¹⁰¹ 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 strukturähnlich 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 Art. 1 GG, den Mutterbegriff¹⁰² für die Subjektivität¹⁰³ 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 erklären die europäischen 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 einem religiösen Wort, gleichsam als eine Inkarnation dieses alteuropäischen Geistes. Die gesamteuropäische Bürgerlichkeit, die das frühstaatliche Naturrecht mit seinem Kerngehalt vorgibt¹⁰⁴, scheinen die Präambelstaaten zudem selbstbewusst mit neuen Elementen auszubauen, und zwar sowohl mit den drei französischen revolutionären Begriffen Freiheit, Gleichheit und Solidarität als auch mit den beiden deutschen

¹⁰² BVerfGE 93, 266, 293 („...denn die Menschenwürde als Wurzel aller Grundrechte ist mit keinem Einzelgrundrecht abwägungsfähig.“). Dazu auch: Bernstorff, *Pflichtenkollision, Der Staat* 47 (2008), 21 ff., 25 (Noch weitergehend: keine Abwägung „Würde gegen Würde“, es bleibt aber die Möglichkeit einer „tragischen Entscheidung“ bei Rettungstötungen, die Unschuldige betreffen.).

¹⁰³ Zur Bedeutung der Menschenwürde als Muttergrundrecht, das aber das Subjekt und dessen Recht mit dem Kernsatz umschreibt, dass der Mensch „nicht bloß zum Objekt“ staatlichen (und mitmenschlich-zivilen) Handelns gemacht werden dürfe, siehe: Dürig, in: Maunz/Dürig, GG, 2007, Art. 1, Rn 34.

¹⁰⁴ Aus der Sicht der europäischen Geistes- und Wissenschaftsgeschichte: Coing, *Naturrecht*, 1965, 7 ff. (unter anderem zur wieder belebten Antike). Zum Naturrecht und der nachfolgenden Aufklärung in der Zeit zwischen 1600 und 1800 aus der Sicht der deutschen Rechtsgeschichte: Eisenhardt, *Rechtsgeschichte*, 2008, § 29, Rn. 275 ff.

evolutionären Elementen der Menschenwürde und der Rechtsstaatlichkeit¹⁰⁵.

- 206 Ferner wird in der Präambel deutlich, was die Völker Europas fürchten, nämlich „Tyrannei“ und „Unrechtsregime“ sowie die soziale Realität von Kriegen und die Wertlosigkeit.
- 207 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 Strafen¹⁰⁶.

¹⁰⁵ 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 Freiheit, 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 materiellen Rechtsstaat als Merkmal des sozialen und demokratischen Rechtsstaates“. Hinzu tritt die Verbindung des Rechtsstaats mit dem Gedanken der Umwelt zum „Vorsorgeprinzip als Leitprinzip des Umweltstaats“ (153 ff.). 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.

¹⁰⁶ Tettinger, Gemeinschaftskommentar, 2006, Präambel, Rn. 21 ff.

5. Der zweite Satz des zweiten Absatzes der Präambel gilt der 208
Beschreibung der Art der staatlichen Verankerung der Staatsvöl-
ker 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.

Das gefürchtete geschichtliche Gegenmodell¹⁰⁷, von dem sich die 209
europäischen Staatsvölker mit der Demokratie und dem Rechts-
notstand absetzen wollen, kann danach mit den zwei alten Be-
griffen „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 Bedürf-
nissen anpassen. Auch das Recht bezieht die Präambel direkt auf
den Staat.

Das Verhältnis von „Staat“ und „Mensch“ regelt die Präambel in 210
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 Ver-
fassungsmenschen auszeichnen und auch einbinden, sind eben-
falls beschrieben. Sie ergeben sich aus dem „Raum“¹⁰⁸, also dem

¹⁰⁷ 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.

¹⁰⁸ 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 ver-
weist Mensch, zumindest der Sache nach, zum einen auf den an dem

realen Unionsgebiet einerseits und aus dem normativen Raum „der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts“ andererseits.¹⁰⁹ 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.¹¹⁰

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.

¹⁰⁹ Zum Schutz der Grundrechte im „Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts“, siehe aus der Sicht eines sozialliberalen Rechtspolitikers: Hirsch, *Bemerkungen, KritV 2006*, 307 ff., 307 („Grundrechte im Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts“ als der „feste Kern unserer staatlichen Existenz und die eigentlichen Grundlagen einer Europäischen Gemeinschaft, die diesen Namen verdient“).

¹¹⁰ 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“).

Der Mensch, der als Person¹¹¹ 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. 211

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. 212

Jede Rechtsethik aber beruht aus der empirischen Sicht, die die dialektische Rechtsanthropologie auch mit einnimmt, auf der Erfahrung von Un-Recht. 213

¹¹¹ 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.

G. Zur Abrundung: Begriffliches zur Zivilreligion

I. Synthetisches: Verschmelzung von Geist, Recht und Ethik

- 214 1. Die Idee der Zivilreligion ist auf diese Weise inhaltlich im Groben umrissen. Der weiteren Illustration soll ein bunter Strauß von Begrifflichem dienen. Mit „synthetischen“ Aspekten ist zu beginnen.
- 215 Aus der Sicht der Buchreligionen bilden jedenfalls die barmherzige Gnade und die Strafgerechtigkeit zwei wesentliche Elemente der Allmächtigkeit des Gottes. Der weit aufgefächerte – naturnahe – Animismus kennt die rituellen 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, heute Biotope genannt, wie Berge und Gewässer 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 Zweiswerter-Lehre.
- 216 2. Dennoch ist damit der Doppelschritt zur inneren Menschenwürde 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 217
Energie, 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.

Vereinfacht verschmelzen also Geist und Recht zur Ethik der an- 218
geborenen, natürlichen Menschenrechte. Die Brücke zu den Re-
ligionen schlägt dabei immer noch der Rückgriff auf den Gedan-
ken der „Natur“¹¹² als der Spenderin und Garantin von höchstem
Recht.

II. Logisches: Religionen, Letztbegründungen und systemi- sches Denken

1. Mit einem Schlaglicht auf die Form ist noch einmal zum We- 219
sen von Religionen zurückzukehren.

Sie beinhalten – aus weltlich-humaner Sicht – höchste Ideen. Ra- 220
tional betrachtet stellen sie allumfassende, aber weiche Letzt-
begriffe dar.¹¹³ Diese zeichnen sich dadurch aus, dass sie ihrer-

¹¹² Dazu, dass die „Natur“ als Ganzes nicht allein Gegenstand der Na-
turwissenschaften ist, sondern von Anfang an ein Begriff der Philo-
sophie darstellt, siehe: Gil/Wilke, Natur, 1994, 11 ff., 11.

¹¹³ Grundlegend und zugleich plakativ zur Problem von Letztbegrün-
dungen ist Albert's so genanntes Münchhausen-Trilemma. Es stellt
dreierlei zur Sinnlosigkeiten zur Wahl: (1) sich entweder mit Zirkel-
schlüssen 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:

seits nicht sinnvoll weiter abgeleitet werden können. Andererseits werden an ihnen aber gesamte Großkulturen verankert.

- 221 Ihre politische Macht erhalten sie durch den Glauben an ihre Bedeutung. Aus soziobiologischer Sicht liegt ihnen die Eigenschaft des Menschen zugrunde, durch Kommunikation verschiedene Arten von menschlichen Gemeinschaften bilden und dafür wenigstens halbgeschlossene eigene Sprachsysteme und Handlungsrituale entwickeln zu können und zu müssen. Insbesondere die Idee der Gerechtigkeit, die wiederum, wie zu zeigen sein wird, eng mit dem „Austausch“ verwandt ist, gehört zu den Grundelementen vieler großer Religionen.
- 222 2. Die weltlich-humane Sicht beruht auf der Säkularisierung. Dazu gehört unter anderem auch die selbstkritische Wissenschaftstheorie, die den Gedanken der Letztbegründung entwickelt hat. Auch die bereits postmoderne Systemtheorie mit ihrem Grundgedanken des Rückzuges auf die Idee der „Selbstorganisation“ gehören dazu.

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, u.a. 82. 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 u.s.w. Interdisziplinäre Forschung findet notgedrungen dann in Sammelbänden und Hinblick auf konkrete Themen statt. Bestimmte Gegenstände werden aus den unterschiedlichen fachlichen Blickwinkeln beleuchtet. Ein pragmatischer Konsens ergibt sich dann erst aus der persönlichen Gesamtchau des jeweiligen, einigermaßen vorgebildeten Lesers. Ganzheitliche philosophische Betrachtungen tendieren dagegen dazu, sich kräftigerer Bilder zu bedienen und in der Weise der Bibel narrativ mit konkreten Geschichten zu arbeiten.

Die westliche Säkularisation ist dazu kurz zu umschreiben. Sie ist in Anlehnung an Luhmann als Form des demokratischen Humanismus zu verstehen. Er erläutert einsichtig und zudem im Sinne der Systemtheorie: 223

„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“.¹¹⁴ 224

3. 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 Mit-herrscher 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. 225

4. Dieses Miteinander ist also zunächst einmal von ihm selbst und mit seinen Mitteln zu ordnen. Religion als die Rückbindung 226

¹¹⁴ 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“.

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 Gerechtigkeit aus der Sicht der westlichen Demokratien, die sich immer auch als Staat mit einem Rechtssystem verstehen, einen überstaatlichen selbständigen „Höchstwert“.

- 227 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“.

III. Fachliches: Zivilreligion als Begriff der politischen Philosophie (Rousseau, Lübke)

- 228 sss 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.
- 229 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.

Die Zivilreligion werde dagegen, so die Gedankenführung von Rousseau weiter, den politischen Erfordernissen einer „freien“ Gesellschaft gerecht. Dazu aber gehört bei ihm auch noch die Anerkennung der Existenz 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. 230

Aber zuzustimmen ist Rousseau wieder darin, als er meint, dass 231

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

- die Unantastbarkeit (Heiligkeit) des Gesellschaftsvertrages (lies: die Grundkernen 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.

Die unmittelbare Aufgabe dieser Art der Zivilreligion besteht darin, in Anlehnung mit Rousseau, zur Stabilität der Gemeinschaft (lies: als Friedensgemeinschaft) der „freien, gleichen und 232

solidarischen Menschen“ allgemein, und nicht nur der nationalen Bürger, beizutragen.¹¹⁵ sss

- 233 2. In diesem Sinne besitzt das Wort von der Zivilreligion einen ausgefeilten politologischen Hintergrund. In Anlehnung an Lüb-
be, Kleger und Müller¹¹⁶ lässt er sich in zweierlei Weise auffä-
chern.
- 234 Zunächst können die Facetten der Zivilreligion auf einer kulturel-
len Ebene unterschieden werden in:
- 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 Poli-
tik und der Zivilgesellschaft durch religiöse Elemente,
 - Staatsreligion im deutschen Sinne des Bekenntnisses zur Ver-
fassung und deren Grundelementen als Zivilreligion,
 - Kulturreligion als über- und postkonfessionelle Säkularisierung
im Verfassungsstaat im weiten Sinne, als Staat, Recht und Kul-
tur.
- 235 Kleger und Müller bieten zur Verdeutlichung zudem ein Pano-
rama an, dem die Aufteilung in vier Disziplinen zugrunde liegt:

¹¹⁵ Rousseau, Gesellschaftsvertrag (franz. 1758), (Brockard), 1996, 8.
Kapitel: „Die bürgerliche Religion“ (religion civile).

¹¹⁶ Lübbe, Staat, 1986, 195 ff.; Kleger/Müller, Mehrheitskonsens, 1986,
221 ff., insbes. 240, noch ausführlicher zu den verschiedenen Ansät-
zen zur Religion des Bürgers siehe: das Schaubild, 284 f.

- aus 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 Struktur der emotional-geistigen Ausprägung und Verankerung der „Identität des einzelnen Menschen und seiner Gemeinschaften“.

Die aristotelische Grundidee¹¹⁷ der politischen Philosophie des common sense bietet zum einen für diese Auffächerungen den vagen Gesamtrahmen. Zum anderen aber sollte diese Art der Philosophie, und 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

¹¹⁷ Aristoteles (384 v.Ch.-322 v.Ch.), siehe etwa: 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).

rationale Vernunft, in gleicher Weise als eine Art von geistiger Letztbegründung verwendet.

- 238 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 Pragmatismus¹¹⁸ besteht aus einem Dreiklang von idealem Diskurs auf der Suche nach Konsens¹¹⁹ auf planbare Zeit, von gottgleichem Dezisionismus¹²⁰ und dem Vorbehalt der

¹¹⁸ 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.

¹¹⁹ 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*, Rth 2002, 43 ff., 50.

¹²⁰ Zu Entschluss und Dezision, siehe: Kohler, *Entschluss*, 1990, 37 ff., 45 („Eine Dezision, 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

Abänderung, etwa bei Änderung der Sachlage oder groben Fehlentscheidungen.

IV. Etymologisches: Religion als Rück-Binden

1. Für die sprachliche Herleitung des lateinischen Wortes Religion sind schließlich drei Erläuterungen im Umlauf: 239

- Zu Beginn des 4. Jahrhunderts, so heißt es, führte der christliche Apologet Lactantius das Wort religio auf religare = „an-, zurückbinden“ zurück.¹²¹

- Mit Cicero (1. Jh. v. Chr.) gehe religio dagegen auf religare zurück, was wörtlich „wieder auflesen, wieder aufsammeln, wieder aufwickeln“, im übertragenen Sinn „bedenken, Acht geben“ meine.¹²²

- Der Religions- und Sprachwissenschaftler Bergmann vermutet, dass Religion auf das alllateinische rem ligere (= eine „Sache“

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 des autonomen Menschen, der sich seine Gesetze selbst gibt. Grundlegend: Lübke, *Dezisionismus*, 1978, 61 ff., u. a. 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.

¹²¹ Bergmann, *Grundbedeutung*, 1998, 48 ff.; Brandt/Laubmann, *Lactanti Divinarum Institutionum*, 1980, 389 ff.

¹²² Cicero, *De natura* (Gerlach/Bayer), 1978, 226; dazu: Bergmann, *Grundbedeutung*, 1998, 45 ff.

(also ein Vorhaben) zu „binden“) zurückzuführen sei, das heiße: mit Skrupel oder Skepsis zu betrachten und wegen dieser Bedenken zu zögern und davor zurückschrecken.¹²³

- 240 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.
- 241 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.¹²⁴ 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 als auch internationale Vereinigung aller Staaten, die United Nations.
- 242 Im Gedanken der Bindung steckt, jedenfalls ferner auch, die Idee einer gewissen Auswahlfreiheit und Entscheidungsfreiheit des Bindenden.

¹²³ Bergmann, Grundbedeutung, 1998, 45 ff., 13 ff. Siehe auch: Stolz, Grundzüge, 2001, 31 ff.

¹²⁴ Montenbruck, Zivilisation, 2009, Rn. 536.

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 unangetastet bleibt. Zumindest kann der Bund die Wahrnehmung ihrer Rechte, zum Beispiel strafweise einschränken oder aussetzen. 243

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“. 244

V. Seinskritisches: Sein, seine Negation und systemisches Werden und Vergehen

1. Im Sinne des selbstkritischen Skeptizismus könnte man diese drei 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. 245

2. Einen scheinbaren Mittelweg bildet dann der Ansatz eines systemischen 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 246

könnte sich die kosmische Weltengeburt entweder wiederholen oder sich doch im Wärmetod¹²⁵ der ewigen Emergenz auflösen.

- 247 3. Die höchst vage Grundidee der Zivilreligion geht also von der ontischen 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 definieren sie als humane Ethik, etwa über den Dreiklang von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“.
- 248 Die Gleichheit beinhaltet dabei ein Grundelement des gerechten Rechts, die Solidarität umfasst den Geist der Humanität und 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.

¹²⁵ Zu einer derartigen Sichtweise der Kulturtheorie: Koslowski, Kultur, 1988, 13.

H. Rückblick und Vorschau

I. Vorverständnis und Grundlagen

Die benannten Grundgedanken und die angeführten Zusammenhänge dienen nachfolgend als Fundament. Insofern bilden sie einerseits das Vorverständnis. 249

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. 250

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. 251

Dieser zuvor gewählte Ansatz nutzt vor allem die Angebote der (westlichen) Philosophie. Ihr entspringen auch die groben Umrisse der Idee einer Zivilreligion. Insofern ist gleichsam versucht, einen system-immanenten Ansatz zu wählen. Jede Theologie würde den ihren dagegen setzen können. 252

II. Grundelemente und Überbau

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 westliche „Ersatzreligion“ führen. 253

- 254 „Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit“, und zwar in „juristischer Perspektive“, lautet das Thema des ersten Teils. Der Idee der Versöhnung, die den ernsthaften Konflikt aufzulösen versucht, wird dabei die Rolle eines roten Fadens zu kommen. 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.
- 255 Den methodischen Ansatz des zweiten Teils eröffnet also das „Recht“. Wie es schon die staatsrechtlichen und rechtsethischen Schriften von Platon und Aristoteles belegen, bietet es sich an, die eigene Denkwelt des Rechts zu wählen. Mit ihm ist zu verdeutlichen, wie sich Menschen selbstbestimmt verhalten. Das gesamte westliche Naturrecht, das zugleich die Renaissance des Geistes der Antike bedeutet, hat diesen Weg weiter ausgepflastert.
- 256 2. Im dritten Teil wird diese säkulare 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“.
- 257 Dabei ist dann auch zu fragen, was denn aus der Sicht der westlichen 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.
- 258 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.

Zugleich ist aber auch die Gegenfrage im Hintergrund mitzudenken, inwieweit nicht zumindest auch jede der drei großen Buch- und der sonstigen Schriftenreligionen sich der „Vernunft“ zur Auslegung der Schriften bedient. Vermittler, Riten und Anweisungen kennen sie ohnehin. 259

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 forensischer Richters seiner selbst. Zu fragen ist dabei auch, inwieweit die Anzeichen dafür reichen, dass der Westen insgesamt und seine Nationalstaaten jeweils gesondert, von „Glaubenssätzen“ sprechen. 260

III. Thesen und Hypothesen

1. Den Kern bildet aber der Gedanke der Versöhnung, und zwar im Sinne einer „freien, gerechten und auch barmherzigen Vermittlung“. Dieser hoch kommunikative Vorgang 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 sie setzt vor allem auf die Idee des „Ausgleichs als solchen“. 261

2. Im politisch-rechtlich ausgerichteten Westen ist dabei insgesamt aber der Idee der privaten „Freiheit“ der Entfaltung der eigenen Persönlichkeit die Vorherrschaft eingeräumt. Für die „Gleichheit“ gibt es das mächtige Subsystem von Recht und Gesetz des Rechtsstaates. Für die „Solidarität“ in Not und Kriegsfällen bietet die personale Institution des Gesamtstaates und seiner Untergliederungen den Schutz vor äußeren und inneren Gewaltakten. Die Zivilgesellschaft hat zudem – kollektiv – die vielen 262

Subsysteme der Sozial- und Nachbarschaftshilfen entwickelt, unter anderem als staatlich gelenkte und mit Steuergeldern unterstützte halbselfständige Versicherungssysteme.

- 263 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.
- 264 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“.
- 265 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.

Index

- Albert, Traktat, 198082
 Albert, Wissenschaft, 198282
 Albrecht, Menschenwürde, 2006,
 295 ff.41, 75
 Amelung/Lorenz, Mensch, 2007,
 527 ff.80
 Anderson, Physics, PNAS USA
 Vol. 92 (1995), 6653 ff.60
 Apel, Letztbegründung, 1976, 55
 ff.82
 Aristoteles, De anima (Hamlyn),
 196887
 Aristoteles, De anima (Theiler),
 199547, 48
 Aristoteles, Metaphysik (Szlezák),
 200360
 Aristoteles, Nikomachische Ethik
 (Dirlmeier), 199972
 Aristoteles, Politik (Gigon), 2003
45
 Armstrong, Achsenzeit, 2006....43
 Augustinus, De trinitate
 (Kreuzer), 200111
 Balaguer, Platonism, 200645
 Battisti, Naturrecht, 2006, 3 ff. .36
 Beck, Gott, 200826
 Becker, Wahrheit, 1988.....82
 Bergmann, Grundbedeutung,
 199889
 Bernstorff, Pflichtenkollision, Der
 Staat 47 (2008), 21 ff.....77
 Blass, Obedience, 200070
 Blößner, Dialogform, 199745
 Böckenförde, Staat, 197632
 Bongardt, Endstation, 2010, 57 ff.
37, 39, 73
 Bortz/Döring,
 Forschungsmethoden, 2006....79
 Boyd, Mistakes, JTB 136 (1989),
 47 ff.....64
 Brandt/Laubmann, Lactanti
 Divinarum Institutionum, 1980
89
 Buchwald, Begriff, 199088
 Burger, Replicating Milgram, AP
 64 (2009), 1 ff.....70
 Burkert, Homo, 199735
 Busche, Seele, 200148
 Calliess, Binnenmarkt, 2007, 755
 ff.80
 Calliess, Rechtsstaat, 200177
 Cicero, De natura
 (Gerlach/Bayer), 197889
 Classen, Verwaltung, 2008.....76
 Coing, Naturrecht, 196577
 Descartes, Prinzipien (Buchenau),
 199211
 Dewey, Entwicklung, 2003, 16 ff.
88
 Dörrie/Baltes, Platonismus, 2002
43
 Dworkin, Freedom's law, 1996 66
 Dworkin, Rights, 1981.....66
 Dworkin, Sovereign Virtue, 2000
66
 Eisenberg, Kriminologie, 2005.71
 Eisenhardt, Rechtsgeschichte,
 200877
 Eissler, Ermordung, Psyche 5
 (1963), 265 f.....66
 Fechner, Rechtsphilosophie, 1962
72
 Fichte, Naturrecht, 1971, 1 ff...56
 Fischer, Geometrie, 2006, 59 ff.60
 Funke, Religionsfreiheit, 2006 .22
 Gauck, Versöhnung, 2010, 17 ff.
14, 65
 Gebauer/Wulf, Spiel, 1998. 10, 19
 Geller, Macht, 200630
 Gerson, Platonism, JHP 43
 (2005), 253 ff.....45
 Gil/Wilke, Natur, 1994, 11 ff...82
 Girard, Heilige, 1987 10, 19, 35
 Gulde, Tod, 200719, 60
 Häberle, Menschenwürde, HdStR
 II 2004, § 2217, 41, 75
 Habermas, Naturalismus, 2005.37

- Hasselmann, Weltreligionen,
200267
- Hattenhauer, Rechtsgeschichte,
200411
- Heinze, Sozialforschung, 2001 .11
- Heraclitus, Fragmente, 198337
- Hinz, Zivilisationsprozess, 2002
.....10
- Hirsch, Bemerkungen, KritV 2006,
307 ff.79
- Hobbes, Leviathan (Fetscher),
19927
- Hobbes, Leviathan, 196265
- Hoerster, Wirklichkeit, ARSP 75
(1989), 145 ff.56
- Höffe, Kant, 2007.....53
- Hoppe, Erinnerung, 2010, 29 ff.66
- Husserl, Krisis, 195611
- Jaffey, Power-Liability, CJLJ
17(2) (2004), 295 ff.39
- Jakl, Recht, 200910, 52, 66
- Jantsch, Selbstorganisation, 1986
.....12
- Jaspers, Ursprung, 195543
- Jaspers, Wahrheit, 199188
- Kahl, Sprache, 2006, 386 ff. .9, 12
- Kang, Manliness, HJLPP 32(1)
(2009), 261 ff.68
- Kant, Anfangsgründe, 198651
- Kant, Metaphysik (Weischedel),
195616
- Kant, Metaphysik, 196852
- Kant, Religion, 196953, 54
- Käser, Animismus, 200418
- Kaufmann, Recht, 1988, 11 ff. ..37
- Kauzlarich, crimes, 2005, 1230 ff.
.....71
- Kelman, policy, 200571
- Kersting, Kant, 200452
- Kleger, Ungehorsam, 19938
- Kleger/Müller, Mehrheitskonsens,
1986, 221 ff.86
- Klein, Begriff, 200543, 48
- Kohler, Entschluss, 1990, 37 ff. ..88
- Koslowski, Kultur, 198891
- Kreuter, Staatskriminalität, 1997
.....71
- Kühl, Strafrecht, 959 ff.51
- Kuhlmann, Letztbegründung,
198582
- Kühn, Kant, 2004.....53
- Küng, Projekt, 199067
- Kunig, Verfassungsrecht,
VVVDStRL 61 (2002), 34 ff....21
- Ladeur, Staat, 200611
- Levine, Versuch, 199415, 34
- Levy, Establishment, 1994 .22, 68
- Lipgar, Bion's Experiences, 1998,
25 ff.30
- Locke, Second Treatise, 1993...21
- Lübbe, Dezisionismus, 1978, 61 ff.
.....89
- Lübbe, Staat, 1986, 195 ff.86
- Luf, Menschenwürde, 1998, 307
ff.16
- Luhmann, Codierung, 1988, 337
ff.37
- Luhmann, Funktion, 1977.....83
- Luhmann, Rechtssoziologie, 1987
.....12
- Lyons, history, 200365
- MacCromack, School, ARSP
2006, 59 ff.39
- Marcic, Grundlegung, 1989, 13 ff.
.....37
- Maunz/Dürig, GG, 200777
- Mayr, Biologie, 200060
- Mensch, Violence, 2008, 285 ff.65,
79
- Meyer/Rowan, organizations, AJS
1977, 340 ff.71
- Milgram, Milgram-Experiment,
197470
- Miller, Note, HR, Vol. 51 (1998),
1495 ff.30
- Monahan/Quinn, bad apples,
2006, 361 ff.71
- Montenbruck, Wie Du mir...,
1995, 13 ff.56, 64
- Montenbruck, Wurzeln, 2004, 193
ff.20
- Montenbruck, Zivilisation, 2009
.....10, 29, 90
- Müller, A., Religion, 1990, 285 ff.
.....83

- Müller, E.-H., Staatsführungen,
2009, 88 ff.....71
- Nussbaum, Equity, 1999.....65
- Papier, Bundesverfassungsgericht,
2004, 411 ff.....20
- Platon, Phaidon (Eigler), 1990, 1
ff.....44
- Platon, Politeia (Eigler), 1990..44,
45, 46
- Platon, Politeia (Schleiermacher),
200645
- Platon, Timaios (Zekl), 199244
- Prigogine, Sein, 198812
- Pufendorf, jure naturae, 1998....21
- Radbruch, Rechtsphilosophie,
200373
- Rapp, pathos, 2005, 403 f.48
- Rappaport, Ritual, 1999 14, 35, 39
- Rawls, Theorie, 199365
- Rensmann, Werteordnung, 2007.75
- Röhl, Rechtslehre, 200852
- Röhrich, Umgang, 2004, 639 ff.30
- Rorty, Pragmatismus, 2005, 76 ff.
.....88
- Rössner, Autonomie, 1992, 269
ff.....37
- Rottleuthner, Ungerechtigkeiten,
200837
- Rousseau, Gesellschaftsvertrag,
(Brockard), 1996.....21, 86
- Schapp, Freiheit, 19947
- Schmitt, Hüter, 193120
- Senghaas, Kultur, 2005, 666 ff. 35
- Simmel, Soziologie, 199230
- Sorabji, Animal, S&AJH-AS Vol.
32 1993, 267 ff.....48
- Sorabji, Intentionality, 1992, 195
ff.....48
- Spaemann, Weltethos, Merkur
9/10 (1996), 891 ff.....67
- Stegmüller, Erklärung, 1983..... 88
- Steiner, Psyche, 1992..... 44
- Stolz, Grundzüge, 2001 89
- Sutter, Maschinen, 1988 60
- Swomley, Liberty, 1987 22, 68
- Szlezák, Seele, 2005, 69 ff..... 44
- Tettinger,
Gemeinschaftskommentar, 2006
..... 4, 75, 78
- Thomas von Aquin, De Unitate
Intellectu (Klünker), 1967 50
- Thomas von Aquin, Summa
theologica, 1953 72
- Tilly, War, 1985, 169 ff..... 30
- Tittle, Control Balance, 1995.... 71
- Tschentscher, Konsensbegriff,
Rth 2002, 43 ff..... 88
- Uhle, Staat, 2004.....21
- Vogel, Evolution, Science 303
(2004), 1128 ff..... 64
- Weber, H.-M., Abschaffung, 1999
..... 71
- Weber, M., Objektivität, 1973, 186
ff.34
- Weinberger, Rechtslogik, 1989 88
- Wesel, Geschichte, 2006..... 21
- Wetrowski, Überlegungen, 1997,
8 ff. 10
- Whitehead, Process, 1929..... 43
- Wieser, Gehirn, 2007 13
- Wittgenstein, Tractatus, 1996... 50
- Wunn, Religionen, 2005 58
- Wüstenberg, Aufarbeitung, 2008
..... 14
- Zaczyk, Strafrecht, 1981..... 56
- Ziemke, Selbstorganisation, 1991,
25 ff. 12
- Zoglauer, Modellübertragung,
1994, 12 ff..... 60

Literaturverzeichnis

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 (KritV), Laudatio für Burkhard Hirsch, 2006, 295 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, PNAS USA Vol. 92 (1995), 6653 ff.	Anderson, Philip W., Physics: The opening to complexity, in: Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America (PNAS USA), 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.

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 D. W. Hamlyn, 1968
Aristoteles, De anima (Theiler), 1995	Aristoteles, De anima, in: Seidl, Horst (Hrsg.), Theiler, W. (Übrs.), 1995
Aristoteles, Metaphysik (Szlezák), 2003	Aristoteles, Metaphysik, Szlezák, Thomas Alexander (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
Augustinus, De trinitate (Kreuzer), 2001	Augustinus, Aurelius, De trinitate: (Bücher VIII - XI, XIV - XV, Anhang Buch V), Kreuzer, Johann (Übrs., Hrsg.), 2001
Balaguer, Platonism, 2006	Balaguer, Mark, „Platonism in Metaphysics“, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2006
Battisti, Naturrecht, 2006, 3 ff.	Battisti, Siegfried, Naturrecht und Gerechtigkeit, in: Breitsching, Konrad/Rees, Wilhelm (Hrsg.), Recht-Bürge der Freiheit. Festschrift für Johannes Mühlsteiger SJ zum 80. Geburtstag, 2006, 3 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. Untersuchungen zu sprachphilosophischen Wahrheitstheorien, 1988
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, in: Der Staat 47 (2008), 21 ff.
Blass, Obedience, 2000	Blass, Thomas (Ed.), Obedience to authority: current perspectives on the Milgram paradigm, 2000
Blößner, Dialogform, 1997	Blößner, Norbert, Dialogform und Argument: Studien zu Platons „Politeia“, 1997
Böckenförde, Staat, 1976	Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Staat, Gesellschaft, Freiheit, 1976
Bongardt, Endstation, 2010, 57 ff.	Bongardt, Michael, Endstation Strafe? Auf der Suche nach einer Kultur der Vergebung, in: Bongardt, Michael/Wüstenberg, Ralf K. (Hrsg), Veröhnung, 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
Boyd, Mistakes, JTB 136 (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/Laubmann, Lactanti Divinarum Institutionum, 1980	Brandt, Samuel/Laubmann, Georgius (Hrsg.), L. Caeli Firmiani Lactanti Divinarum Institutionum Lib. I – VII, CSEL XIX, 1980
Buchwald, Begriff, 1990	Buchwald, Delf, Der Begriff der rationalen juristischen Begründung. Zur Theorie der juridischen Vernunft, 1990
Burger, Replicating Milgram, AP 64 (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
Cicero, De natura (Gerlach/Bayer), 1978	Cicero, Marcus Tullius, De natura deorum: vom Wesen der Götter, Gerlach, Wolfgang/Bayer, Karl (Hrsg., Übrs.), 1978
Classen, Verwaltung, 2008	Classen, Kai-Dieter, Gute Verwaltung im Recht der Europäischen Union, 2008
Coing, Naturrecht, 1965	Coing, Helmut, Naturrecht als wissenschaftliches Problem, 1965
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.

Dörrie/Baltes, Platonismus, 2002	Dörrie, Heinrich/Baltes, Matthias, Der Platonismus in der Antike, Band 6/1 und 6/2, 2002
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
Eisenberg, Kriminologie, 2005	Eisenberg, Ulrich, Kriminologie, 6. Aufl. 2005
Eisenhardt, Rechtsgeschichte, 2008	Eisenhardt, Ulrich, Deutsche Rechtsgeschichte, 5. Aufl. 2008
Eissler, Ermordung, Psyche 5 (1963), 265 f.	Eissler, Kurt R., Die Ermordung von wie vielen seiner Kin- der muss ein Mensch symptomfrei ertragen können, um eine normale Konstitution zu haben?, Psyche 5 (1963), 265 f.
Fechner, Rechtsphilosophie, 1962	Fechner, Erich, Rechtsphilosophie. Soziologie und Meta- physik des Rechts, 2. Aufl. 1962
Fichte, Naturrecht, 1971, 1 ff.	Fichte, Johann Gottlieb, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1796, in: Fichte, Immanuel Hermann (Hrsg.), Fichtes Werke, Band III, Zur Rechts- und Sittenlehre I, 1971, 1 ff.
Fischer, 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. Fest- schrift für Johannes Mühlsteiger SJ zum 80. Geburtstag, 2006, 59 ff.

Funke, Religionsfreiheit, 2006	Funke, Thomas Gerrith, Die Religionsfreiheit im Verfassungsrecht der USA, 2006
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, JHP 43 (2005), 253 ff.	Gerson, Liloyd P., What is Platonism?, in: Journal of the History of Philosophy (JHP) 43 (2005), 253 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
Gulde, Tod, 2007	Gulde, Stefanie Ulrike, Der Tod als Herrscher in Ugarit und Isreal, 2007
Häberle, Menschenwürde, HdStR II 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, Naturalismus, 2005	Habermas, Jürgen, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, 2005
Hasselmann, Weltreligionen, 2002	Hasselmann, Christel, Die Weltreligionen entdecken ihr gemeinsames Ethos, 2002
Hattenhauer, Rechtsgeschichte, 2004	Hattenhauer, Hans, Europäische Rechtsgeschichte, 4. Aufl. 2004
Heinze, Sozialforschung, 2001	Heinze, Thomas Qualitative Sozialforschung. Einführung, Methodologie und Forschungspraxis, 2001
Heraclitus, Fragmente, 1983	Heraclitus Ephesius, Fragmente (Fragmente, griechisch und deutsch), Snell, Bruno (Hrsg.), 1983
Hinz, Zivilisationsprozess, 2002	Hinz, Michael, Der Zivilisationsprozess. Mythos oder Realität? Wissenschaftssoziologische Untersuchungen zur Elias-Duerr-Kontroverse, 2002
Hirsch, Bemerkungen, KritV 2006, 307 ff.	Hirsch, Burkhard, Bemerkungen zum Schutz der Grundrechte im „Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Recht“ der Europäischen Gemeinschaft, in: Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, 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
Hoerster, Wirklichkeit, ARSP 75 (1989), 145 ff.	Hoerster, Detlef, Die Wirklichkeit der Freiheit, ARSP 75 (1989), 145 ff.
Höffe, Kant, 2007	Höffe, Ottfried, Immanuel Kant, 7. Aufl. 2007

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 Unrechtsstaaten, 2010, 29 ff.
Husserl, Krisis, 1956	Husserl, Edmund, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, 1956
Jaffey, Power-Liability, CJLJ 17(2) (2004), 295 ff.	Jaffey, Peter A., Hohfeld's Power-Liability/Right-Duty Distinction in the Law of Restitution, in: Canadian Journal of Law and Jurisprudence (CJLJ), 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
Jaspers, Ursprung, 1955	Jaspers, Karl, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 1955
Jaspers, Wahrheit, 1991	Jaspers, Karl, Von der Wahrheit, 4. Aufl. 1991
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, HJLPP 32(1) (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, 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, 1968, Band VII
Kant, Religion, 1969	Kant, Immanuel, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), 1969
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, 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
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-konserativer Staatstheorie, in: Kleger, Heinz/Müller, Alois (Hrsg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, 1986, 221 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 Dezsion. Zu einem (oder zwei Grundbegriffen) der praktischen und politischen Philosphie, in: Kohler, Georg/Kleger, Heinz (Hrsg.), Diskurs und Dezsion, Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübbe in der Diskussion, 1990, 37 ff.
Kreuter, Staatskriminalität, 1997	Kreuter, Jens, Staatskriminalität und die Grenzen des Strafrechts. Reaktionen auf Verbrechen aus Gehorsam aus rechtsethischer Sicht, 1997
Kühl, Strafrecht, 959 ff.	Kühl, Kristian, Strafrecht und Moral - Trennendes und Verbindendes, in: Amelung, Knut (Hrsg.), Festschrift für H.-L. Schreiber zum 70. Geburtstag, , Heidelberg 2003, 959 ff.
Kuhlmann, Letztbegründung, 1985	Kuhlmann, Wolfgang, Reflexive Letztbegründung. Untersuchung zur Tranzendalpragmatik, 1985
Kühn, Kant, 2004	Kühn, Manfred, Kant. Eine Biographie, 2004

Küng, Projekt, 1990	Küng, Hans, Projekt Weltethos, 1990
Kunig, Verfassungsrecht, VVDStRL 61 (2002), 34 ff.	Kunig, Philip, Verfassungsrecht und einfaches Recht - Verfassungsbeschwerde und Fachgerichtsbarkeit, VVDStRL 61, 2002, 34
Ladeur, Staat, 2006	Ladeur, Karl-Heinz, Der Staat gegen die Gesellschaft. Zur Verteidigung der Rationalität der „Privatgesellschaft“, 2006
Levine, Versuch, 1994	Levine, Tom, Versuch über die Genese des westlichen Zivilisationsmodells anhand der kulturtheoretischen Ansätze bei Max Weber und Norbert Elias, 1994
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, W.R./ Bion Talamo, Parthenope/Borgogno, Franco/Merciai, Silvio A. (Eds.), 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, 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, Rechtssoziologie, 1987	Luhmann, Niklas, Rechtssoziologie, Band 1; Band 2, 1972; 3. Aufl. (Doppelband) 1987
Lyons, history, 2003	Lyons, Lewis, The history of punishment. Judicial penalties from ancient times to present day, 2003
MacCromack, School, ARSP 2006, 59 ff.	MacCromack, Geoffrey, The Legalist School and its Influence upon Traditional Chinese Law, in: Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy (ARSP), 2006, 59 ff.
Marcic, Grundlegung, 1989, 13 ff.	Marcic, René, Um eine Grundlegung des Rechts. Existenziale und fundamental-ontologische Elemente im Rechtsdenken der Gegenwart, in: Marcic, René/Tammelo, Ilmar (Hrsg.), Naturrecht und Gerechtigkeit. Eine Einführung in die Probleme; Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie, Band 9, 1989, 13 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
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.
Meyer/Rowan, organizations, AJS 1977, 340 ff.	Meyer, John W./Rowan, Brian, Institutionalized organizations: formal structure as myth and ceremony, American Journal of Sociology 1977, 340 ff.
Milgram, Milgram-Experiment, 1974	Milgram, Stanley, Das Milgram-Experiment, 1974
Miller, Note, HR, Vol. 51 (1998), 1495 ff.	Miller, Eric, A Note of the Protomental System and „Groupishness“: Bion’s Basic Assumptions Revisited, in: Human Relations, Vol. 51 (1998), 1495 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, in: Theoretical Criminology, 2006, 361 ff.
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, 2009	Montenbruck, Axel, Zivilisation. Staat und Mensch, Gewalt und Recht, Kultur und Natur (FU-Dokumentenserver), 2009
Müller, A., Religion, 1990, 285 ff.	Müller, Alois, Religion, Kultur und Ethik unter Säkularisierungsbedingungen, in: Kohler, Georg/Kleger Heinz (Hrsg.), Diskurs und Dezsion, Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübbe 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: Festschrift für Eisenberg zum 70. Geburtstag, 2009, 88 ff.
Nussbaum, Equity, 1999	Nussbaum, Martha, Equity and Mercy, Sexy and Social Justice, 1999
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.
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, Timaios (Zekl), 1992	Platon, Timaios, Zekl, Hans Günter (Übrs., Hrsg.), 1992
Prigogine, Sein, 1988	Prigogine, Ilya, Vom Sein zum Werden. Zeit und Komplexität in den Naturwissenschaften, 1988
Pufendorf, jure naturae, 1998	Pufendorf, Samuel, De jure naturae et gentium, Böhling, Frank (Hrsg.), 1998, Bd. 4.1 (Buch I bis IV) und Bd. 4.2 (Buch V bis VIII)
Radbruch, Rechtsphilosophie, 2003	Radbruch, Gustav, Rechtsphilosophie, Dreier, Ralf/Paulson, Stanley L. (Hrsg.), 2. Aufl. 2003
Rapp, pathos, 2005, 403 f.	Rapp, Christof, Artikel pathos, in: Otfried Höffe (Hrsg.), Aristoteles-Lexikon, 2005, 430 f.
Rappaport, Ritual, 1999	Rappaport, Roy A., Ritual and Religion in the making of Humanity, 1999
Rawls, Theorie, 1993	Rawls, John, Eine Theorie der Gerechtigkeit (A Theory of Justice, deutsch), 7. Aufl. 1993
Röhl, Rechtslehre, 2008	Röhl, Klaus Friedrich, Allgemeine Rechtslehre. Ein Lehrbuch, 3. Aufl. 2008

Röhrich, Umgang, 2004, 639 ff.	Röhrich, Wilfried, Im Umgang mit der Macht: Das Prinzip der Repräsentation, Brink, Stefan/Wolff, Heinrich Amadeus (Hrsg.), Gemeinwohl und Verantwortung, Festschrift für Hans Herbert von Arnim zum 65. Geburtstag, 2004, 639 ff.
Rorty, Pragmatismus, 2005, 76 ff.	Rorty, Richard, Pragmatismus, Davidson und der Wahrheitsbegriff, in: Donald Davidson und Richard Rorty. Wozu gibt es Wahrheit? Eine Debatte, herausgegeben und mit einem Nachwort von Mike Sandbothe, 2005, 76 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.
Rottleuthner, Ungerechtigkeiten, 2008	Rottleuthner, Hubert, Ungerechtigkeiten. Anmerkungen zur westlichen Leidkultur, 2008
Rousseau, Gesellschaftsvertrag, (Brockard), 1996	Rousseau, Jean Jaques, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts (1786), Brockard, Hans (Übers., Hrsg.), 1996
Schapp, Freiheit, 1994	Schapp, Jan, Freiheit, Moral und Recht. Grundzüge einer Philosophie des Rechts, 1994
Schmitt, Hüter, 1931	Schmitt, Carl, Der Hüter der Verfassung, 1931
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.

Simmel, Soziologie, 1992	Simmel, Georg, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Gesamtausgabe Band 11, Rammstedt, Otthein (Hrsg.), 1992
Sorabji, Animal, S&AJH-AS Vol. 3:2 1993, 267 ff.	Sorabji, Richard, Animal Minds and Human Morals, in: Society & Animals Journal of Human-Animal Studies (S&AJH-AS), Vol. 3:2 1993, 267 ff.
Sorabji, Intentionality, 1992, 195 ff.	Sorabji, Richard, Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception, in: Martha C. Nussbaum/Amélie Oksenberg Rorty (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.
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
Stolz, Grundzüge, 2001	Stolz, Fritz, Grundzüge der Religionswissenschaft, 2001
Sutter, Maschinen, 1988	Sutter, Alex, Göttliche Maschinen, 1988
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.

Tettinger, Gemeinschaftskommentar, 2006	Tettinger, Peter J., Kölner Gemeinschaftskommentar zur Europäischen Grundrechte-Charta, 2006
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 Deviance, 1995
Tschentscher, Konsensbegriff, Rth 2002, 43 ff.	Tschentscher, Axel, Der Konsensbegriff in Vertrags- und Diskurstheorien, in: Rechtstheorie 2002, 43 ff.
Uhle, Staat, 2004	Uhle, Arnd, Staat – Kirche – Kultur, 2004
Vogel, Evolution, Science 303 (2004), 1128 ff.	Vogel, Gretchen, News Focus: The Evolution of the Golden Rule, Science 303 (2004), 1128 ff.
Weber, H.-M., Abschaffung, 1999	Weber, Hartmut-Michael, Die Abschaffung der lebenslangen Freiheitsstrafe. Für eine Durchsetzung des Verfassungsanspruchs, 1999
Weber, M., Objektivität, 1973, 186 ff.	Weber, Max, Die Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, in: Weber, Max (Hrsg.), Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik, 1973, 186 ff.

Weinberger, Rechtslogik, 1989	Weinberger, Ota, Rechtslogik, 2. Aufl. 1989
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, in: Ästhetik und Kommunikation, 8 (1977), 8 ff.
Whitehead, Process, 1929	Whitehead, Alfred North, Process and Reality, 1929
Wieser, Gehirn, 2007	Wieser, Wolfgang, Gehirn und Genom: ein neues Drehbuch für die Evolution, 2007
Wittgenstein, Tractatus, 1996	Wittgenstein, Ludwig, Tractatus logico-philosophicus, 1996
Wunn, Religionen, 2005	Wunn, Ina, Die Religionen in vorgeschichtlicher Zeit, 2005
Wüstenberg, Aufarbeitung, 2008	Wüstenberg, Ralf K., Aufarbeitung oder Versöhnung? Ein Vergleich der Vergangenheitspolitik in Deutschland und Südafrika. Internationale Probleme und Perspektiven, 2008
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.

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.
--	---