

**Axel Montenbruck**

**Schriftenreihe**

**Zivilreligion. Eine Rechtsphilosophie  
als Kulturphilosophie**

**Band I**



veröffentlicht im Open Access der Freien Universität Berlin  
ISBN 978-3-944675-27-5

und als limitierter Sonderdruck

**Die vier Schriften der Reihe:**

*Zivilreligion I - Grundlegung*

## **Demokratischer Präambel-Humanismus**

**Westliche Zivilreligion und universelle Triade „Natur,  
Seele und Vernunft“**

*Zivilreligion II – Grundelemente*

## **Zivile Versöhnung**

**Ver-Sühnen und Mediation, Strafe und Geständnis, Ge-  
rechtigkeit und Humanität aus juristischen Perspektiven**

*Zivilreligion III - Normativer Überbau*

## **Weltliche Zivilreligion.**

**Idee und Diskussion, Ethik und Recht**

*Zivilreligion IV - Ganzheitlicher Überbau*

## **Mittelwelt und Drei-Drittel-Mensch**

**Sozialreale Dehumanisierung und Zivilisierung als  
sthetischer Pragmatismus**

**Axel Montenbruck**

# **Demokratischer Präambel- Humanismus**

**Westliche Zivilreligion und universelle Triade  
„Natur, Seele und Vernunft“**

**Schriftenreihe: Zivilreligion. Eine Rechtsphilosophie als  
Kulturphilosophie. Zivilreligion I - Grundlegung**

5. erneut erheblich erweiterte Auflage, 2015



veröffentlicht im Open Access der Freien Universität Berlin

ISBN 978-3-944675-27-5

und als limitierter Sonderdruck

*Axel Montenbruck*, Dr. iur. habil. (Straf- und Strafverfahrensrecht,  
Rechtsphilosophie, Rechtanthropologie), Professor am Fachbereich  
Rechtswissenschaft der Freien Universität Berlin.

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

*Die kleine Schriftenreihe „Zivilreligion. Eine Rechtsphilosophie als Kulturphilosophie“ ist einerseits der einen Leitidee der „Zivilreligion“ gewidmet. Band I bietet die „Grundlegung“, Band II die „Grundelemente“, Band III den „normativen Überbau“, und nunmehr fügt Band IV den dreifaltigen oder auch „ganzheitlichen Überbau“ hinzu.*

*Die Reihe umfasst andererseits vier weitgehend selbständige Schriften.*

*Zudem versuchen jeweils drei Teilbücher die unvermeidliche Vielfalt der Sichtweisen noch einmal zu untergliedern. Für diesen Band lauten deren Titel:*

## **1. Teilbuch.**

**Demokratischer Präambel-Humanismus: Erkenntnisse, Rechts-, Seelen- und Geistlehren**

## **2. Teilbuch**

**Drei-Weltenlehre: Humanismus, Naturalismus und kultureller Pragmatismus**

## **3. Teilbuch**

**Zivilreligiöses: Normative, naturalistische und anthropologische Schlaglichter**



# Inhaltsverzeichnis

<b>1. Teilbuch</b> .....	<b>21</b>
<b><i>Demokratischer Präambel-Humanismus: Bekenntnisse, Rechts-, Seelen- und Geistlehren</i></b> .....	<b>21</b>
<b>1. Kapitel</b> .....	<b>23</b>
<b><i>Zivilreligion: Bekenntnisse zu demokratischen Werten und zum „Vernunft- und Rechtssubjekt“</i></b> .....	<b>23</b>
I. Hypothesen und Methoden einer kulturphilosophischen Grundlegung .....	23
II. Bekenntnisse in den Präambeln der Verfassungen und Konventionen .....	35
III. Idealistisches Fundament: Menschenwürde, Humanismus als Leitkultur, vernünftiges Selbstsubjekt .....	41
IV. Rechtsphilosophisches Fundament: Verantwortung, freie Rechtsperson und souveränes Individuum .....	47
V. Sozialrealer Humanismus: Emotionales, Unrechtliches, Strukturelles und Kritisches .....	56
VI. Elemente der Zivilreligion des Präambel-Humanismus im Überblick .....	69
<b>2. Kapitel</b> .....	<b>87</b>
<b><i>Zivilreligion als zivile Rechts- und Kulturphilosophie</i></b> .....	<b>87</b>
I. Zivilisationsgeschichte, Vernunftgeist und Propheten .....	87
II. Kulturelles: Eigenverantwortung und Selbstorganisation, Selbst und Identität, Fiktion der Freiheit, Binnenräume, Personen und Sprache .....	104
III. <i>Radbruch</i> : Rechtsphilosophie als Kulturphilosophie, Gerechtigkeit als Rechtsidee .....	129
IV. Moral und Sitte, System und Kultur, Würde und Recht .....	139
V. Recht: natürliches und forensisches, Verfahren und Autorität, Ordnung und Vielfalt, rechtstheoretisches Selbstverständnis .....	148
VI. Zivile Rechts- und Kulturphilosophie: Einige Sichtweisen und Thesen .....	163
<b>3. Kapitel</b> .....	<b>171</b>
<b><i>Religiöse Elemente einer Zivilreligion</i></b> .....	<b>171</b>
I. Religion, Geistseele und Naturrecht .....	171
II. Barmherzigkeit, Mitgefühl und Versöhnung .....	177
III. Universalität der Idee der „eigenwilligen Geist–Seele“ .....	181
<b>4. Kapitel</b> .....	<b>184</b>
<b><i>Heilsidee, etwa des demokratischen Humanismus</i></b> .....	<b>184</b>
I. Friedens- und Heilsidee oder Missachtung, Tod, Krieg und Zerfall .....	184

II. Leitidee der westlichen Zivilreligion: demokratischer Präambel–Humanismus .....	197
III. Recht: Versöhnung und Streit, Eigentum und Haftung .....	200
<b>5. Kapitel .....</b>	<b>206</b>
<b><i>Seelen- und Vernunftlehren: antike vorchristliche Zivilreligion und ihre Transformation .....</i></b>	<b>206</b>
I. Platonismus - Beseeltheit aller Bewegungen, Vernunftseele als Person und das höchste Gute .....	206
II. Aristoteles und Thomas von Aquin - Seele als Form, Unteilbarkeit der Seele	212
III. Neuzeitliche Transformation zu Individualität und Rationalität, Subjektivismus und Psychologie.....	216
IV. Vernunft des Freien: <i>Kants</i> Weltreligion, <i>Kants</i> reine Vernunft, <i>Fichtes</i> Freiheitslehre.....	219
V. Hegel: Versöhnung und Lebendigkeitssdialektik, Freiheit und Staat.....	228
VI. Subjektive Ich-Seele, objektive Vernunft, dynamischer Geist, Thesen .....	240
<b>2. Teilbuch .....</b>	<b>245</b>
<b><i>Trinitäres Denken: Humanismus, Naturalismus und kultureller Pragmatismus .....</i></b>	<b>245</b>
<b>6. Kapitel .....</b>	<b>247</b>
<b><i>„Eigene“ Ansätze und Wege.....</i></b>	<b>247</b>
I. Einleitung zur Methode, zu den Philosophien und zur Zwei-Weltenlehre ....	247
II. Drei-Welten: Humanismus, Naturalismus und kultureller Pragmatismus...	256
III. Drei Wahrheitslehren, Einheit und Identität.....	265
IV. Trinität und Dialektik, Dualismus und Trialismus .....	292
V. Einheit und Dreifaltigkeit: Der würdige, weil vernünftige Mensch .....	303
<b>7. Kapitel .....</b>	<b>309</b>
<b><i>„Eigene“ natur-ethische Grundlagen .....</i></b>	<b>309</b>
I. Philosophische, physikalische und methodische Bausteine .....	309
II. Triade „Natur, Seele, Vernunft“ .....	318
III. Gerechtigkeits-Naturalismus 1: „Druck und Gegendruck“, „goldene Regel“ und „Tit for Tat“ als evolutionäres Kooperationsprinzip.....	327
IV. Gerechtigkeits-Naturalismus 2: Vernunft des synchronen Schwarmverhaltens.....	337
V. Gerechtigkeits-Naturalismus 3: Kooperation - individuelle Gegenseitigkeit und altruistische Solidarität.....	342
VI. Blinde Wechselseitigkeit und <i>Küings</i> semireligiöses Weltethos.....	345



<b>8. Kapitel</b> .....	<b>351</b>
<b>„Eigene“ liberale, kulturelle und anthropologische Grundlagen</b> .	<b>351</b>
I. Freiheitselemente: Individualität, Selbstherrschaft und schöpferischer Geist	351
II. Thesen: Freies Selbstdenken, halbfreies Entscheiden, ganzheitliches Handeln	362
III. Zivile Folgerungen: Rückbindung an Binnenethiken, Suche nach Machtbalance und Einrichtung von Rechtssystemen	376
IV. Kultur und Schwarmmodell: Selbstschöpfung und Naturschöpfung	383
V. Struktur der EU-Grundrechtecharta als Modell für die Rechtsethik	391
<b>9. Kapitel</b> .....	<b>402</b>
<b>„Eigene“ rechtspolitische Verankerung: Subjekt-Objekt-Person und Freiheit, Gleichheit und Solidarität</b> .....	<b>402</b>
I. Triaden, Zivilisation und Strafrecht: Subjekt-, Objekt- und Sozialperson	402
II. Politischer Verbund von einer Haupt- und mehreren Subkulturen	408
III. Politische Freiheiten: Teilweiser Verzicht auf Gleichheit und Solidarität sowie Koalitionsfreiheit	414
IV. Knapper Rückblick	422
<b>3. Teilbuch</b> .....	<b>426</b>
<b>Zivilreligiöses: Normative, naturalistische und anthropologische Schlaglichter</b> .....	<b>426</b>
<b>10. Kapitel</b> .....	<b>428</b>
<b>Begriffliches zur Zivilreligion</b> .....	<b>428</b>
I. Synthetisches und Begriffliches: Geistidee und Wirklichkeit, Begriffe als lebendige Wesen, Pragmatismus eines <i>Dworkin</i>	428
II. Logisches: Religionen, Letztbegründungen und systemisches Denken	436
III. Seinskritisches: Sein und seine Negation, systemisches Werden und Vergehen, Identität und Quantenfeldphysik	445
<b>11. Kapitel</b> .....	<b>458</b>
<b>Kulturelles zur Zivilreligion</b> .....	<b>458</b>
I. Staatspolitisches: Zivilreligion als Begriff der staatspolitischen Philosophie ( <i>Rousseau, Lübbe, Böckenförde</i> )	458
II. Amerikanistisches: „Civil Religion in America“ ( <i>Bellah</i> ), Liberalismus oder „Civic Humanism“, Liberalismus und kollektive Gerechtigkeitsliebe ( <i>Nussbaum</i> )	466
III. Moralisches: Gerechtigkeit und Recht, Moral, Ethik und Würde ( <i>Dworkin</i> )	479

IV. Begriffliches: Religion als Rück–Binden, Leitidee oderLeistruktur im Pluralismus .....	486
V. Rechtspragmatisches: Verfassungspatriotismus, Minimaethik, zivilreligiöse Aufhebung des <i>Böckenförde</i> -Dilemmas .....	490
<b>12. Kapitel</b> .....	<b>499</b>
<i>Natur-Philosophisches zur Zivilität</i> .....	<b>499</b>
I. Abstraktion: Binäre Lichtmetapher und Buntheit als Kulturaspekt .....	499
II. Biologische Entsprechungen: Informationen, Selbst und Geistidee.....	501
III. Biophilosophie 1: Zum Determinismus, zur Selbstorganisation und zur Willensfreiheit .....	505
IV. Biophilosophie 2: Zivilisierende Programme im „Ur“-Gehirn, Nächstenliebe im Zwischenhirn, komplexes Gesamtgehirn als Monismus-Modell.....	518
V. Natur-Philosophie: Parallele idealistische und naturalistische Begriffe und weitere Thesen.....	529
<b>13. Kapitel</b> .....	<b>542</b>
<i>Anthropologisches, Rückblick und Vorschau</i> .....	<b>542</b>
I. Vorverständnis und Grundlagen .....	542
II. Homo religiosus: Mutmaßlich universelle Grundelemente.....	548
III. Grundelemente des „Zivilen“ und weltanschaulicher Überbau der sozialrealen „Mittelwelt“ .....	558
IV. Einige Folgerungen und Thesen.....	560
 <i>Namensverzeichnis</i> .....	 <b>578</b>
 <i>Literaturverzeichnis</i> .....	 <b>592</b>

## Vorwort zur fünften Auflage

Die fünfte Auflage enthält etliche Ergänzungen, etwa zu *Hegels* „Lebendigkeitsdialektik“ und bietet im Rahmen der Drei-Welten-Lehre zusätzliche Ausführungen zum Pragmatismus und einen Hinweis auf *Hobbes* dreistufige Philosophie. Anmerkungen zur Philosophie der Quantenfeld-Physik und ihrem seelenähnlichen Binnenraum-Modell sind ebenfalls eingefügt. Überdies habe ich versucht, das Wesen des Rechts aus der rechtsphilosophischen Sicht etwas kräftiger zu umreißen. Dementsprechend war auch der Titel des ersten Teilbuches zu ergänzen. Er gibt sich nunmehr noch etwas bunter und lautet „Demokratischer Präambel-Humanismus: Bekenntnisse, Rechts-, Seelen- und Geistlehren.“

Zudem war der Titel der gesamten Schriftenreihe, für die dieser Band die Grundlage bieten soll, näher zu erläutern. Die Einordnung der „*Rechtsphilosophie als Kulturphilosophie*“, und zwar generell, hinterfragte auch einmal der Tagungsband der Schweizerischen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie, etwa im Sinne des südwestdeutschen Neukantianismus. Die Leitidee der Zivilreligion speist sich zwar auch aus diesem kulturellen Denken. Sie verfolgt aber mit dem Bezugsrahmen der Präambeln der nationalen Verfassungen und der Menschenrechtskonventionen einen breiteren Ansatz, der auf das „Zivile“ und seine Verherrlichung ausgerichtet ist. Zu beschreiten ist eben ein rechtsethischer und sozialphilosophischer Weg der praktischen „Vernunft“, der den Naturalismus ernst nimmt und mit seiner anthropologischen Art auch immer nach dem universell „Humanen“ sucht.

Es bot sich zudem an, eine Reihe anderer Abschnitte anhand neuer Literatur nachzuarbeiten. Ist nicht zum Beispiel das, was wir als Sein im Sinne der Physik oder der Biologie begreifen, vor allem das Sein einer konservierenden Binnenstruktur, also eine Art von Kultur?

Am Schluss war dann noch die idealistische Parallelidee der Vernunft-Religion (im weiten Sinne des *nous* verstanden) zu erläutern und auf die kulturell-pragmatische Ebene einer sozialrealen Zivilreligion herunterzubrechen. Bei der Frage nach der Willensfreiheit waren ferner einige verstreute Erwägungen zusammenzufassen. So ist etwa im Sinne der Biologie zu überlegen, wie viel Autonomie denn in jedem sich selbst organisierenden Lebewesen steckt. Auch war zu fragen, ob aus der Sicht des Naturalismus denn nicht eigentlich die Natur selbst, und zwar mit dem Naturwesen Mensch beginnt, ihre eigenen Gesetze

zu erkennen, sich quasi in ihrer ständig zunehmenden Komplexität selbst aufzuklären. Oder aber, wie schon zuvor auszuführen war und jetzt nur umzukehren ist, verfügt nicht auch die belebte Natur, etwa im Sinne des Schwarmes, über eine Art von genetischer Natur-Ethik, die unter anderem auf den wechselseitigen Freiheitsverzicht und der Achtung der Nächsten setzt?

Der vernünftig gedachte Mensch kann sich dann „freiwillig“ dieser Prinzipien bedienen, auch wenn er vermutlich zusätzlich noch soziale Instinktreste besitzt. Jedenfalls ist er nicht genetisch fest an das Leben in bestimmten Schwarmstrukturen gebunden, also davon „befreit“. Er kann sich nicht nur egoistisch oder nachlässig gegen alle Gruppenzwänge entscheiden, er vermag auch viele eigene schwarmähnliche Netzwerke aufzubauen und zu pflegen.

Als *Prometheus* lebt er in und erschafft „sich selbst“ seine vielen häuslichen Binnenwelten, seine Kulturen, die zunehmend größer werden. Er zerstört sie, aber er erneuert sie auch. In ihnen und zumindest insoweit trägt der Mensch, der an seine menschliche Vernunft glaubt, die Eigenverantwortung des Schöpfers und des Zerstörers, und er haftet für das Seine. Um die Gefahr der Zerstörung zu bannen, muss er sich selbst zivilisieren. Sein westliches Credo ist altbekannt und von dreifaltiger Art, es lautet: „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“.

Bedanken möchte ich mich erneut bei Frau Ass. iur. *Susanne Dembour* dafür, dass sie die mühselige Aufgabe des Lektorates übernommen und jedenfalls die größten meiner Fehler herausgefiltert hat.

*A. M., Dezember 2014*

## **Einführung und Vorwort zur dritten und zur vierten Auflage der „Zivilreligion I - Grundlegung“**

Die vierte Auflage dieser interdisziplinären Schrift hat einen leicht geänderten Titel erhalten. „*Demokratischer Präambel–Humanismus*“ lautet er nunmehr. Auch ist herauszustellen gewesen, dass es sich bei dieser Schriftenreihe um ein strukturelles Kreuz handelt. Zum einen stehen die nunmehr vier Schriften selbstständig nebeneinander. Zum anderen sollen sie ein Gesamtkonzept bieten, dessen „Grundlegung“ diese erste Schrift bildet. Die zweite Schrift ist „Grundelementen“ gewidmet. Die dritte Untersuchung bietet den „normativen Überbau“ und die vierte bemüht sich um einen „ganzheitlichen oder auch dreifaltigen Überbau“.

Der einordnende Zusatz „*eine Rechtsphilosophie als Kulturphilosophie*“ lehnt sich an die entsprechende Sichtweise von *Gustav Radbruch* an. Diese Ergänzung soll, nunmehr schon im Titel der Schriftenreihen beides umschreiben, die Ausgangsposition der (westlichen) „Rechtsphilosophie“, die den bürgerrechtlichen Kernbegriff des Zivilen (civis, der Bürger) mit abdeckt und das breite Umfeld einer „Kulturphilosophie“, und zwar einer solchen im Sinne einer gesamten Zivilisationsphilosophie.

Der Inhalt der „Grundlegung“ war dazu erneut erheblich zu erweitern. Drei Teilbücher sollen diese Schrift auch wegen ihres neuen Umfangs jetzt noch einmal untergliedern. Vor allem das zweite Teilbuch ist dabei noch etwas *philosophischer* angelegt und zugleich auch noch etwas *politischer* ausgerichtet. Insbesondere die Ausführungen zur Drei-Welten-Lehre waren zu verbreitern und zu vertiefen. Die Thesen zu den drei groben Stufen der Freiheit sind ebenfalls neu eingefügt.

Die allerletzten Folgerungen sind natürlich erst am Ende zu ziehen, auch wenn hier schon der Grund für sie zu legen ist, der aber auch viele andere Ergebnisse noch (mit-) tragen helfen soll. Wie bislang schon enthält der letzte Band den Versuch, ein in sich geschlossenes „trinitäres“ Gesamtkonzept einer Zivilreligion anzubieten.

Auszug aus dem Vorwort zur dritten Auflage:

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

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

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

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

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

Auch ist zu fragen, wem denn nun die Antworten auf die Fragen nach den großen weltlichen Leitideen und ihren Alternativen zu geben sind. In einem „westlichen demokratischen Rechtsstaat“ hat der Demokrat und „würdige Mensch“ einen Herrscheranspruch an seine Universitäten, eine ihm angemessene „Menschen-Rechts-Philosophie“ anzubieten. Auch hilft die Fachwissenschaft der Politologie bei dieser Aufgabe.

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

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

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

Der einfache alte Dualismus von Sein und Sollen, die Spaltung von (Selbst-) Subjekt und Objekt bilden nun einmal die Grundlage des westlichen Denkens. Aber ebenso ist auch nach einer dritten Ebene, eine postmoderne Art der friedlichen Koexistenz dieser beiden Welten, zu suchen. Die heutigen Lehren vom Sein, die auch zum Verständnis des Menschseins gehören, bieten uns die Naturwissenschaften, allen voran die Physik und die Biologie. Keine Zivilisationslehre kann ohne den Blick auf sie ausgekommen. Das Dilemma des Dualismus von Sein und Sollen ist deshalb hinzunehmen. Aber es ist, und zwar am besten mit einer facettenreichen Anthropologie zu überbrücken. Hilfe leistet also eine pragmatische Lehre vom Menschen, von einem westlichen Menschen, der den Dualismus entweder in sich vereinen kann oder aber ihn alltäglich auszuhalten hat.

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

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

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

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

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

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

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

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

Zu danken habe ich auch für diese schnelle dritte Auflage wieder Herrn Dr. iur. *Henning Loeck*, Herrn Dr. iur. *Daniel Schubert*, aber



vor allem Frau Dipl. iur. *Diana Champarova* und Frau Ass. iur. *Susanne Dembour* sowie, und nicht zuletzt, Frau *Natalie Korth–Ndiaye*.“

Frau Dipl. iur. *Diana Champarova*, Frau Ass. iur. *Susanne Dembour* und auch Dipl. iur. *Maximilian Montenbruck* haben mich bei der vierten Auflage tatkräftig unterstützt.

*Axel Montenbruck*, Juni 2011/ März 2013

## **Vorwort zur zweiten Auflage**

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

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

*Axel Montenbruck*, Juni 2010

## **Vorwort zur ersten Auflage und Leitideen (Auszug)**

Das Vorverständnis und die Grundlagen der Idee der Zivilreligion zu umreißen, ist das Ziel.

Die Leitideen der Staats- und der Rechtsphilosophien beschreiben die Eigenheiten der „Zivilreligion“, und die Präambeln der nationalen Verfassungen und transnationalen Konventionen beurkunden sie. Zu Zeiten von *Rousseau* war die „bürgerliche Religion“ noch als politischer Kampfbegriff gemeint und gegen die Herrschaft der Kirche gerichtet. Heute regiert mit dem „Volk“ die Zivilgesellschaft den säkularen Staat, so dass die Zivilreligion vor allem dabei hilft, national das „Volk“ und transnational die „Menschheit“ mit höchsten ethischen Leitideen versorgen.

Mit dem Wort von der „Religion“ steht das Gemeinsame und zudem das anbetungswürdige, wenngleich unerreichbar höchste Gute im Mittelpunkt. „Philosophie, Politik und das Recht“ beherrschen das Denken der westlichen Welt, und zwar seit und mit den Seelenlehren und Staatsmodellen von *Platon* und *Aristoteles*. Im Kern geht es schon bei ihnen um den Geist oder auch die Identität des Menschen. Diese Einheit ergibt sich aus einer Trinität von Naturseele, Mutseele, der Vernunftseele, bei dem die Vernunftseele im Vordergrund steht. *Thomas von Aquin* hat etwa im Hochmittelalter die antiken Seelenlehren auf das Christentum übertragen. Der Naturrechtler *Pufendorf* begründet später mit der Seele des Menschen dessen Würde.

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

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

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

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

*Axel Montenbruck*, Februar 2010

## **1. Teilbuch**

### **Demokratischer Präambel-Humanismus: Bekenntnisse, Rechts-, Seelen- und Geistlehren**



## 1. Kapitel

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

#### I. Hypothesen und Methoden einer kulturphilosophischen Grundlegung

1. Geistesgeschichtlich betrachtet reicht das „Zivile“<sup>1</sup> als der erste Teil der westlichen Idee von der Zivilreligion in die vorchristliche antike Zeit zurück. Es fußt hoch vereinfacht zum einen auf dem Idealismus und der Staatslehre von *Platon* und zum anderen und vor allem auf der pragmatischen Vernunft-, Rechts- und Gerechtigkeitslehre des *Aristoteles*. Beider Autoren Werke bieten zudem dazu passende *Seelenlehren*<sup>2 3 4</sup> und eröffnen auch schon damit eine Art von weltlicher Religion, die im Übrigen eine zusätzliche und höhere Verankerung in den damaligen Religionen mit ein- oder jedenfalls nicht ausschließt. Beide sind die großen Ahnherren des von der Vernunft geprägten westlichen Humanismus und der vom Rationalismus gestützten europäischen Aufklärung. Sie stehen mit und in ihrer Zeit für eine gesamte bis heute währende Geistesströmung.

---

<sup>1</sup> Die gebotene wissenschaftliche Einbettung der Erwägungen zur Zivilreligion entspricht in einigen Teilen der Schrift zum verwandten Thema Montenbruck, *Zivilisation*, 2010. Eine Reihe von Fußnoten konnte übernommen werden.

<sup>2</sup> Zu den Seelenlehren siehe zunächst: Platon, *Politeia* (Eigler), 1990, 443d. Aristoteles, *De anima* (Hamlyn), 1968, 1138 b, 20 ff., 1139 b, 15 – 17.

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

<sup>4</sup> Zur Trennung des natürlichen Rechts jenseits der menschlichen Einflussnahme und zu den politisch bestimmten Gesetzen, Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (Gigon), Buch V, 1134b.

Der Begriff der Vernunft soll dabei weit gefasst sein. Die Idee von der Vernunft soll sich an das weiche „Nous“ der westlichen Antike anlehnen, das ihrerseits den Seelengeist nicht nur als kosmologisches Ordnungs- und Lenkungsprinzip kennt, sondern ihn auch als *menschliche* Eigenheit begreift<sup>5</sup> und die überdies diese beiden groben Sichtweisen, die abstrakte, objektive und die konkrete, subjektive kaum trennbar miteinander verbindet. Diese eher objektive Idee der Vernunft (nous) ist dabei zumindest weitgehend auf den Menschen bezogen und sie begründet und rechtfertigt auf der subjektiven Seite die Idee vom westlichen „Humanismus“. *Praktiziert* geht aus der Überidee der humanen Vernunft dann im Verein mit den Zwängen der *Natur* und den Besonderheiten jeden (nationalen) *Gesellschaft* das *sozialreale Mögliche*, die dreifaltige, sowohl ethische als auch demokratische und auch rechtliche, „Vernunftkultur des Zivilen“ hervor, die man auch herausheben und als eine „zweite Schöpfung“ beschreiben kann.<sup>6</sup> Ist die Aufklärung als die Moderne zu bezeichnen, so kennzeichnet die kulturelle Sicht eine Form der Postmoderne.

Das Wort von der „Zivilreligion“ selbst taucht in der Ideenwelt der Aufklärung auf, die die *laizistische* französische Revolution in der damaligen kontinental-europäischen Kulturhauptstadt Paris vorbreitete. Sie geht auf *Rousseau* zurück<sup>7</sup>. Derzeit wird dieser Begriff insbesondere in der Politologie verwendet und dort auch in verschiedene

---

<sup>5</sup> Kleger, *Zivilreligion*, 2008, 9 f., und zwar als Grundlage für eine europäische „Zivilreligion“, die Kleger am Ende schlüssig verneint, weil es den Bürgern der Mitgliedstaaten an einem dazugehörigen Bürgerempfinden in Bezug auf eine gemeinsame Identität fehle. Mit der ähnlichen Frage nach Umfang und Grenzen einer europäischen Wertegemeinschaft beschäftigt sich unter anderem auch der Sammelband von Heit, siehe dazu den Überblick von Heit, Einleitung, 2005, 7 ff. .

<sup>6</sup> Zur Kultur aus der Sicht des *Staatsrechts*: Häberle, *Menschenwürde*, 2004, § 22, Rn. 98: Wechselwirkung zwischen der angeborenen Natur und der gemeinschaftlich geschaffenen Kultur als der „zweiten Schöpfung“. Zur klassischen *soziologischen* Diskussion und Notwendigkeit von sinnvollen Kulturwerten: Weber, *Studien*, 1985, 215 ff. Für die gegenwärtige ausdrückliche *postmoderne Kulturphilosophie*: Koslowski, *Kultur*, 1988, 13.

<sup>7</sup> Rousseau, *Gesellschaftsvertrag*, 1762/1996, 8. Kapitel: „Die bürgerliche Religion“ (religion civile).



Varianten aufgefächert, zu denen auch die Ausdeutung als eine „Bürgerreligion“ zählt<sup>8</sup>.

Der politische Philosoph *Kleger* beschreibt etwa die gesamtwestliche Tradition der Zivilreligion und nennt in diesem Sinne zu Recht drei Varianten, die *griechisch-antike* partizipatorische Bürgerreligion, die *amerikanische* und die *französische* „Bürgerreligion“.<sup>9</sup> Hier wird zudem und vor allem der vierte, dann eher *deutsche* Begriff der „*Vernunftreligion*“ in Anlehnung an *Kant* zu verwenden sein.

Für die Gegenwart ist kurz auf die us-amerikanische Sicht hinzuweisen, die den Gedanken der Zivilreligion („civil religion in America“) etwa mit *Bellah* (1967) aufgreift.<sup>10</sup> Die amerikanische Philosophin (und Rechtswissenschaftlerin) *Martha Nussbaum* bezieht sich in ihrer jüngsten Schrift „politischen Emotionen“ (2013/2014) sowohl auf *Kants* philosophische als auch auf *Rousseaus* Sicht<sup>11</sup>, um dann auch in diesem Werk wieder das politische Nachdenken über empathische Gefühle einzufordern<sup>12</sup>, allen voran, die Hingabe an die gemeinsame Idee der Gerechtigkeit.

---

<sup>8</sup> Siehe zunächst einmal: <http://de.wikipedia.org/wiki/Nous>: „Nous oder Nuus (...) ist ein Begriff der antiken griechischen Philosophie. Er bezeichnet die menschliche Fähigkeit, etwas geistig zu erfassen, und die Instanz im Menschen, die für das Erkennen und Denken zuständig ist. Im Deutschen wird „Nous“ meist mit „Geist“, „Intellekt“, „Verstand“ oder „Vernunft“ wiedergegeben, die lateinische Entsprechung ist intellectus. In metaphysischen und kosmologischen Lehren, die von einer göttlichen Lenkung der Welt ausgehen, wird als Nous auch ein im Kosmos wirkendes Prinzip bezeichnet, die göttliche Weltvernunft.“

<sup>9</sup> Kleger, *Zivilreligion*, 2008, 9 f.

<sup>10</sup> Bellah, *Religion*, 1967, 1 ff.; Mathisen, Bellah, 1989, 29 ff. Siehe auch den Artikel: „Civil Religion“, Swatos, *Religion*, 1998. Siehe zudem den Überblick bei: Kippenberg/Stuckrad, *Einführung*, 2003, 94 ff.

<sup>11</sup> Nussbaum, *Emotionen*, 2014, 17 Rousseaus Sicht reformuliert sie mit den Worten: „*Auf der Grundlage dieses öffentlichen Credos - eines moralischen mit patriotischen Überzeugungen unterfütterten Deismus - schafft der Staat Zeremonien und Rituale, die starke Bindungen an das Gemeinwesen und die Pflichten gegen über anderen Bürgern und gegenüber dem Land als Ganzen erzeugen*“)

<sup>12</sup> Nussbaum, *Emotionen*, 2014, 12 („Alle Gesellschaften müssen folglich über Mitgefühl bei Verlusten, Zorn über Ungerechtigkeit und die Eindämmung von Neid und Scham zugunsten eines umfassenden Mitgefühls

Trotz aller ohnehin zu erwartende Unterschiede auf der nationalen kulturellen Ebene gibt es, und das ist zugleich die *Hauptthese*, offenbar seit langem schon faktisch eine *gesamtwestlichen* Idee von der Zivilreligion.

An den Rand zu legen, ist dabei hier die Frage nach der Rolle der vor allem christlichen Religionen *innerhalb* der westlichen Zivilgesellschaft, die häufig aus *kirchlicher* Sicht ebenfalls mit dem Begriff Zivilreligion gedeutet werden.<sup>13</sup> Zu überlegen ist vielmehr, inwieweit diese vor allem auf die Demokratie ausgerichtete politische Sicht nicht noch einmal mit Hilfe der *Idee des Humanismus* zu einer vorrangig *weltlichen* „Ersatzreligion“ oder Ähnlichem überhöht wird und inwieweit sich damit die wissenschaftsbasierte Vernunftreligion, *selbstkritisch* betrachtet, wie es zu ihrem Wesen gehört, zugleich auch unweigerlich als eine Art von säkularem Fundamentalismus erweist.

Kurz gefasst geht es nachfolgend um das Projekt, eine *verdrängte*, weil Religion „*der*“ westlichen Zivilgesellschaften aufzudecken, die etwa mit dem „Trilemma“ der logisch unmöglichen Letztbegründung umzugehen lernen muss, und *nicht* darum, den großen Religionen „*in*“ den westlichen Zivilgesellschaften einen zivilen Platz zu verschaffen, auch wenn dieser Weg *offen* zu halten bleibt.

2. Die im *Vorrechtlichen* ansetzende Form dieses Konzeptes ist grob mit dem Begriff des „Präambel-Humanismus“ zu beschreiben. Präambeln sind die stolzen Vorworte zu den nationalen Verfassungen und den internationalen Konventionen.

Schon die Herkunft des Wortteils „Zivil“ von *civis*, der Bürger mit seinen Bürgerrechten, zeigt dabei die rechtsphilosophische Seite dieser Idee auf. Im Kern geht es um die These der „säkularen Heiligung“, also um die *Transzendierung der alten Bürgerrechte*, und zwar nunmehr in der Form von allgemeinen *Grund- und Menschenrechten*. Mit

---

nachdenken“). Der deutsche Untertitel lautet „Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist“ („Why Love Matters for Justice“). Siehe auch schon Nussbaum, *Equity*, 1999, 157 f, (in der Verbindung von Gerechtigkeit mit Gnade).

<sup>13</sup> Huber, *Zivilreligionen*, 2005, 1 ff. Bischof Huber, (damals) Vorsitzender der Evangelischen Kirche Deutschlands, EKG, äußert sich zum Verhältnis von Staat und Kirche in Deutschland und den USA und spricht von „*Zwei Zivilreligionen*“.

dem Teilbegriff der Religion ist andererseits kein post-postmodernes „Zurück zur Religion“ gemeint. Es ist nur zu untersuchen, ob hier nicht eine *Strukturgleichheit* oder auch eine Art (weitgehend) säkularer *Ersatzreligion* vorliegt. Dazu ist auch zu zeigen, was denn deren wesentliche Bekenntnisse sein dürften und wie vor allem die Ideen von *Recht und Gerechtigkeit* in ihr verankert sind.

Die deutsche Diskussion um den „*Verfassungspatriotismus*“<sup>14</sup> gehört ebenso zu ihrem engen Umfeld wie die Frage nach einer „*deutschen Leitkultur*“<sup>15</sup>, die jedoch auch beide dieser Idee, jedenfalls in der hier zu entwickeln Form des „*Präambel-Humanismus*“ ein wenig schaden, weil beide vergrößert eben vermutlich zumindest eine Stufe zu tief ansetzen und die Gefahr offenbaren, sich im alten Nationalismus zu verfangen. Aber dennoch dokumentieren auch sie die emotionale Seite einer jeden zivilen Glaubenslehre.

Andererseits liegt es aus (staats-) *rechtsphilosophischer* Sicht und in Anlehnung an *Peter Häberle* nahe, zu fragen, ob es zugleich zivilheilige Leitideen für eine „*universale Verfassungslehre*“ der *globalen Einheit* in der *nationalen Vielfalt* geben könnte.

Jedenfalls lassen sich im Sinne von *Häberle* die Verfassungen der Staaten ebenfalls - zumindest auch - als Teil der „Kultur“ verstehen

---

<sup>14</sup> Siehe zunächst aus der Sicht der *Politologie*: Sternberger, *Verfassungspatriotismus*, 1990, 26, 30; seinen breit angelegten Sammelband zu den europäischen Werten und zugleich mit der Idee eines Verfassungspatriotismus zusammenfassend: Heit, *Einleitung*, 2005, 7 ff., 7 ff.; aus der Sicht der *Philosophie*: Habermas, *Grundlagen*, 2009, 106 ff.; aus der Sicht des *Staatsrechts*: Böckenförde, *Entstehung*, 1992, 92 ff., 112; aufgegriffen von der Bundesjustizministerin: Leutheusser-Schnarrenberger, *Leitkultur*, 2008. Zusammenfassend auch: Kronenberg, *Verfassungspatriotismus*, 2009, zudem: Müller, J.-W., *Verfassungspatriotismus*, 2010, 111 ff., 111, der seinerseits aber immerhin vor allem auf die Demokratie abstellt.

<sup>15</sup> Zur Frage nach einer integrativen „multikulturellen Leitkultur“ siehe Stein, *Leitkultur, Leviathan*, 2008, 33 ff., 35. Zum Bemühen die Leitkulturidee zu sublimieren siehe ebenfalls Müller, J.-W., *Verfassungspatriotismus*, 2010, 111 ff., 118, und zwar mit dem Angebot des angloamerikanischen Ansatzes des „liberalen Nationalismus“. Müller verweist zudem auf den in der Regel nationalen Aspekt der Selbstaufopferung im Kriege und die national-solidarische Zahlung von Steuern an den eigenen Staat.

und damit auch als Gegenstand der Kulturphilosophie begreifen.<sup>16</sup> Und Leitkulturen pflegen und benötigen wohl alle Staaten, welcher Art auch immer.

3. Zu versuchen ist, dabei die nachfolgenden *einzelnen* Hypothesen zu verfolgen.

Die *erste* Hypothese ist vermutlich schon selbstevident und lautet, dass das Recht im weiten Sinne verstanden einen wesentlichen Teil der westlichen Zivilisation<sup>17</sup> darstellt und deshalb zumindest auch als

---

<sup>16</sup> Siehe die große Schrift von Peter Häberle mit dem Titel „*Der kooperative Verfassungsstaat – aus Kultur und als Kultur*. Vorstudien zu einer universalen Verfassungslehre“, 2013, Häberle, Verfassungsstaat, 2013, unter anderem, 8 (aus dem „Ensemble von nationalen Teilverfassungen“ versucht er eine Art von universalem verbindlichem Kanon an Rechtsprinzipien herauszuarbeiten und zugleich die Vielfalt der nationalen Verfassungen darzustellen), siehe zudem etwa 20 („*Verfassung als Kulturzustand*“). Dabei lässt sich der Zusatz „kooperativer“ Verfassungsstaat durchaus auch im weiteren Sinne als der „*zivil-gesellschaftliche Verfassungsstaat*“ deuten, denn der europäische Kern des Zivilen besteht in der *Kooperation* von *Freien und Gleichen* (individuellen und eben wohl auch kollektiven) Akteuren, im Westen mit dem Schwergewicht auf der Idee des Individualismus. Die Kooperation von „Akteuren“ gibt dem Staat einen rechtlichen Rahmen und schafft sich damit „selbst“ seinen inneren Existenzgrund und seine Art der „Verfasstheit“.

Zum internationalen Forum „Verfassungslehre als Kulturwissenschaft“ siehe ebenfalls Häberle, , 329 ff.

<sup>17</sup> Die Bezeichnung als gesamt-westlich und nicht als universell ist einerseits der Realität geschuldet. Andererseits soll damit auch der Weg offengehalten werden, später einmal der westlichen Vorherrschaft des „Rechtsindividualismus“ die Vorherrschaft einer östlichen (oder auch afrikanischen) „solidarische Pflichtenlehre“ gegenüber zu stellen. Ein bloßer Vorrang als Leitmodell erlaubt dann auch, nachrangige, aber mutmaßlich notwendige, gegenläufige „Sub- oder Gegenkulturen“ aufzuzeigen. Außerdem lassen sich die beide Grundmodelle, die privaten Rechtsideen und die sozialen Pflichtenlehren, vielleicht auch in der Idee der formalen Gerechtigkeit, etwa in den beiden Grundideen der Gerechtigkeit, der „*iustitia commutativa*“, der Tauschgerechtigkeit, und der „*iustitia distributiva*“, der Zuteilungsgerechtigkeit wiederfinden etc. Zum Streit um die Universalität der westlich-demokratischen Menschenrechte, etwa aus der Sicht des „Kulturrelativismus“, siehe: Kühne, Da., Kulturrelativismus, 2007 189 ff., 191 (zum Verbund der Menschenrechte mit dem Individualismus); zudem: Bielefeldt, Menschenrechte, 1999, 43 ff., 63 (zu kollektiven Kulturelementen der Menschenrechte, wie Ehe, Familie, Religionsgemeinschaften).

eine postmoderne Art der gesamtwestlichen *Kulturphilosophie*<sup>18</sup> verstanden werden kann<sup>19</sup>. Diese ist dann allerdings zugleich auch vom

Zum Vergleich der „westlichen und ostasiatischen Rechtskultur“, siehe: Hilgendorf, *Verrechtlichung*, 2009, 187 ff., 187 ff. Zudem zur „Rechtsvergleichung als einer Kulturwissenschaft: Hotz, *Gedanken*, 2007, 201 ff., 206 (zu „hybriden Rechtsordnungen mit der Übernahme westlicher Kodifikationen wie der türkischen und der japanischen. Letztere mit „autochonen japanischen Elementen, die aus dem chinesisch-konfuzianischen Denken stammen (jori = gesundes Rechtsverständnis; giri = Dankbarkeits- und Loyalitätsgefühl).“ Dabei dürfte das gesunde Rechtsverständnis eng mit dem Gedanken des harmonischen *Ausgleichens* verbunden sein und das giri dem westlichen Gedanken der *Solidarität* entsprechen.

<sup>18</sup> Zum Auftreten des Begriffs der Kulturwissenschaften in Deutschland im 19. Jahrhundert im Umkreis der südwestdeutschen neukantianischen Philosophie, etwa von Rickert, siehe aus rechtsphilosophischer Sicht und unter dem Titel „Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft – ein neukantianischer Gedanke und sein Fortleben“: Seelmann, *Rechtswissenschaft*, 2007, 121 ff. ; 121 ff. Heinrich Rickert betont mit seinem Werk „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, 1896 / 1929, Rickert, *Grenzen*, 1896 / 1929, vgl. 182, die Trennung von *Geistes- und Naturwissenschaften*, die er im Kern als *historische* Wissenschaften versteht, womit er schon den (Mittel-)Weg zur (systemisch ausgerichteten) Soziologie eröffnet. Siehe zudem Seelmann, 129, zum „cultural turn“ als der Geistesströmung um 1990, mit der zunehmenden Bedeutung der Sprachwissenschaften und, wie anzufügen ist, zugleich als Rezeption des angloamerikanischen Pragmatismus. Es geht mit Seelmann nicht mehr um das Trennende, sondern um eine „*Entschärfung der Differenz, eine Suche nach Überlappungen*“, also wie anzufügen ist, um einen eher „postmodernen Ansatz“.

<sup>19</sup> Dabei wird die alte Streitfrage zu verneinen sein, ob nicht in Anlehnung an Kant zwischen der (ernsten) „Kultur“ und der (oberflächlichen) „Zivilisation“ scharf getrennt werden muss. So schreibt Kant, *Idee*, 1784, AA, VIII, 26: „Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft cultiviert. Wir sind civilisiert bis zum Überlästigen, zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber uns schon für moralisiert zu halten, daran fehlt noch sehr viel. Denn die Idee der Moralität gehört noch zur Cultur; der Gebrauch dieser Idee aber, welcher nur der Sittenähnlichkeit in der Ehrliche und der äußeren Anständigkeit hinausläuft, mach die bloße Civilisierung aus“.

Das Französische mag Kant zu seiner Zeit so geziert erschienen sein. Aber die Grundidee des Zivilen ist in der westlichen Welt schon lange vor Kant jenseits von „Artigkeit und Anständigkeit“ durch die alte Idee vom *status civilis* und den Freiheits- und Bürgerrechten mit- und vorgeprägt. Das Moralische hat zudem heute in der Form der Ethik in den *Grund- und Menschenrechte* auch eine zivile oder eben bürgerrechtliche Form erhalten.

Rechtsdenken und damit auch von der Rechtsphilosophie in erheblichem Maße mitbestimmt.

*Zweite Hypothese:* Dabei soll es sich nicht um ein Gegenmodell zum Verständnis des Rechts als *Normwissenschaft* mit eigenem Charakter handeln.<sup>20</sup> Denn es bleibt die demokratische oder auch die *religiöse* Frage danach, auf welcher *kulturellen* Grundlage denn „das Volk“ als der vorrangige *Normgeber* auftritt. Werte und Prinzipien, Maximen, Leitideen, Sitten und Riten prägen jedoch offenbar ebenso jede Zivilisation im ethnologischen Sinne wie diese im Sinne von *Cassirer* Symbole verwenden.<sup>21</sup>

Daneben ist das „Zivile“ stets auch ein Gegenstand der *Politologie*, die ihrerseits jedoch mehr Gewicht auf die Herrschafts- und Wirtschaftsstrukturen legt. Sie beschäftigt sich mit dem -allerdings durch *Hobbes* auch naturrechtlich gegründeten- Begriffspaar von „natürli-

Die Idee der Kultur bietet hingegen zwar mit den „schönen Künsten“ einen Bereich, der auch über die Grundidee des Politisch-Zivilen hinaus geht. Jedoch umfasst wiederum der *ethnologische* Begriff der Zivilisationen auch die schönen Künste der jeweiligen „Kultur“ im weiten ethnologischen Sinne. Große Begriffe sind vage, und verwandte Lemma stützen sich auf dieser Ebene dann auch gegenseitig. Insofern haben beide, die Kultur und die Zivilität ihre eigene Berechtigung und ihren gesonderten Beiklang. Der Begriff der „Kulturphilosophie“ ist nicht nur bekannt, sondern offenbart auch die allgemeine philosophische Ausrichtung. Hingegen ist das Wort von der „Zivilreligion“ zunächst einmal der konkreteren „politischen Philosophie“ im Sinne der Politologie entnommen. Im angloamerikanischen Sprachkreis findet eine solche Trennung von Kultur und Zivilisation wohl ohnehin nicht statt.

<sup>20</sup> Zur Bedeutung dieses Gegenbegriffs ebenfalls: Seelmann, Rechtswissenschaft, 2007, 121 ff. ; 125 ff.

<sup>21</sup> Eng verwandt mit dem Rituellen ist die Verwendung von Symbolen. Beide Begriffe helfen, einander zu erläutern. Zum „Recht als symbolische Form“ siehe: Kirste, Ansätze, 2007 177 ff., u.a. 180 f. Er betrachtet Cassirers Vorstellung, nach der die symbolische Form „eine Relation von Geistigem und Sinnlichem, von Wesen und Sein oder Form und Materie darstellen soll“, mit der er versucht, Heteronomes zu einem Dritten zu verbinden, eben dem Symbol als „zentrales Strukturmerkmal der Kultur“, 181. Symbole wiederholen nicht nur, wie anzufügen ist, sie abstrahieren vom Konkreten und sie verfremden damit; Symbole prägen auch das soziale „Sein“, dazu: Cassirer, Philosophie, 1923/ 1994, 43. Kultur lässt sich in der Tat auch als der Versuch des Menschen verstehen, „Geist und Körper“ in etwas Drittem, dem „Humanen“, zu vereinen.

chem Krieg“ und „staatlichem Frieden“ ebenso wie mit „Kooperation“ und „Konflikt“.<sup>22</sup>

*Dritte Hypothese:* Schon mit der Paarung von *Kooperation* und *Konflikt* zeichnet sich eine *universelle* Art des Zivilen ab, deren Kernaufgabe es ist, Konflikte zivil zu regeln und ihrem Auftreten durch Rechts- und Pflichtensystem zu vorzubeugen.

Deren nationale Ausprägung aber lässt sich mutmaßlich grob und auf transnationaler Ebene in zwei Gruppen teilen, die *individualistischen* (westlichen) Kulturen mit dem Vorrang der persönlichen Freiheit und Rechtssystemen und die *kollektivistischen* Kulturen mit dem Vorrang der Solidarität und Pflichtensystemen. Innerhalb beider Gruppen existieren dann vor allem national-individuelle Ausprägungen. Stellt man Vergleiche auf dieser (nationalen) Ebene an, so gelangt man zu einem postmodernen Relativismus und zum *Wertpluralismus*<sup>23</sup>. Allerdings beinhaltet dieser Ansatz immer auch noch, dass das Wertedenken als solches und oder besser irgendeine Form des *fundamentalen Idealismus* allen Kulturen gemeinsam sein muss.

Damit erscheint es auch möglich, die Brücke zur politischen Dominanz von religiösen Wertesystemen, wie dem Christentum, etwa im europäischen Mittelalter oder auch gegenwärtigen dem Islam offen zu halten.

*Vierte Hypothese:* Auch soll es bei dieser Art von „Kulturalismus“ nicht so sehr um den geisteswissenschaftlichen Abwehr- oder Rettungsversuch gegenüber den deterministischen Ideen des *Naturalis-*

---

<sup>22</sup> Siehe zu einer solchen „politologischen Kulturlehre-“, der auch den Begriff des Westens im Sinne einer transnationalen Kultureinheit verwendet, erneut Theisen, Überdehnung, 2014, siehe etwa 9 ff., "Grenzen des westlichen Universalismus", 15 ff.: "Kampf oder Koexistenz der Kulturen", 57 ff. "Universalismus und Partikularismus" sowie mit dem Obertitel „Koexistenz der Kulturen“ die Unterthemen und Thesen: 151 ff.: "Koexistenz durch Gegenseitigkeit", 163 ff. "Zivilisierung und Kultivierung", 184 ff.: "Menschenrechte und Gottesgesetze", 224 ff.: "Kampf der Paradigmen. Kulturalismus oder Zivilisierung". Hier geht es um einen Kulturbegriff, der die Idee der Zivilisierung zumindest mit einschließt und die das Zivile auf das alte römische Bürgerrechtsmodell zurückführt.

<sup>23</sup> Siehe zum Wertpluralismus als Ausdruck der (verunsicherten) Postmoderne aus sozialphilosophischer Sicht Mastronardi, Rechtswissenschaft, 2007, 194 ff., 194.

*mus*, etwa im Licht der Hirnforschung, gehen<sup>24</sup>. Eher handelt es sich - in dieser Hinsicht- um einen mediativen Versöhnungsversuch. Denn:

Die sozial-reale westliche Kultur<sup>25</sup>, so lautet die *fünfte Hypothese*, könnte als Teil und Unterform einer *dritten und synthetischen Welt* verstanden werden, die neben dem Dualismus einer Welt der Ideale und einer Welt der Natur existiert und die beide Welten für den Menschen überhaupt erst lebbar macht. Gemeint und gefordert ist damit dann aber auch, die Welt der Philosophie und die Welt der Naturwissenschaften als solche hoch zu achten und nachfolgend gemeinsam zu bedenken.

*Sechste Hypothese*: Insofern sie synthetisch ist, ist die Vorstellung von Kultur eine, die von den beiden Welten der Ideale und der Natur abgeleitet ist, also von lediglich derivativer Art.

Der Begriff der Kultur ist aber nicht nur, zumal aus der westlichen Sicht „synthetisch“. Die Idee der Kultur meint auch etwas Eigenes, insofern ist die hier gemeinte Kulturidee von originärem Charakter. Sie nötigt einerseits zur Harmonisierung und muss andererseits vorsorgen, um Widersprüche und Brüche auszuhalten. Sie *dekonstruiert* in postmoderner Weise die (abstrakten und fiktiven) *Ordnungen* der Ideenwelt und der Naturgesetze, wengleich eben auch nur zum Teil, und kulturell zu denken verlangt, stets auch das Konkrete und das Individuelle mitzubedenken. Insoweit gehört aber der dem *Recht* nahe

---

<sup>24</sup> Zu dieser Deutung siehe Haferkamp, Neukantianismus, 2007, 105 ff. , 105, siehe auch etwa 118 (zu den historischen Problemen (vor und nach 1900) mit dem Kulturbegriff und der Suche nach dem „Zweck“ (dem *Telos*) auch und gerade im Recht. Siehe auch aus der der Rechtsphilosophie im weiten Sinne zugehörigen oder doch wenigstens mit ihr eng verwandten Sicht der Rechtssoziologie unter dem Titel „Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft“, Heinig, Rechtswissenschaft, 2003, 95 ff. ; 95.

<sup>25</sup> Zu einer einfachen anthropologischen Definition der Idee der Kultur, die wie alle großen Ideen vage ist und vielfältige Deutungen erlaubt, siehe etwa Freud, Unbehagen, 1930, 448 f.: An die Stelle der *Instinkte* sei die Kultur der Menschen getreten. Kultur bezeichne „*die Summe der Leistungen und Einrichtungen, die zwei Zwecken diene: dem Schutz des Menschen gegen die Natur und der Regelung der Beziehungen der Menschen untereinander*“. Zu den verschiedenen Deutungen der Kultur aus der Sicht der Kulturphilosophie, die zugleich eine Art der „praktischen Philosophie“, etwa im Sinne des *Aristoteles*, bildet, siehe Steenblock, Kultur, ZDPE, 2002, 282 ff. , 282 ff.



Begriff der Ordnung zugleich auch zur gesamten Ideenfamilie, die den vagen Begriff der Kultur ausformt.<sup>26</sup> Man kann statt von Ordnung auch, und bereits weicher, von dem Bedarf an „Leitideen“ sprechen oder auch, insbesondere aus soziologischer Sicht, von einem vorherrschenden *Paradigma*.

*Siebente Hypothese*: „Kultur“ beinhaltet vor allem einen *organischen* Ansatz, weil sie die Lebendigkeit ebenso mit umfasst hat, wie sie die Methodik der *Systemtheorie* verinnerlicht, die von vielen zellähnlichen (Sub-) Systemen ausgeht, die sich in ihrem Inneren osmotisch halbautonom selbst organisieren. Auch wird zu überlegen sein, ob die Dreifaltigkeit von „*Freiheit, Gleichheit und Solidarität*“ nicht bei näherem Hinsehen und bei unterschiedlicher Gewichtung und mit verschiedener geistiger Einfärbung die *Grundstrukturen* jeder Gesellschaft darstellt und analog dazu auch die Ich-Struktur eines jeden Individuums kennzeichnet.

Die *achte Hypothese* lautet schlicht, dass das Leitbild dieser dritten Welt, also der Welt neben dem reinen Idealismus und neben dem reinen Naturalismus die *pragmatische Menschenwelt*, mit einem Wort das „Humanum“, ist. Denn bezogen ist die eher formale Vorstellung von Kultur dann inhaltlich vor allem, aber gedanklich nicht notwendiger Weise, auf den *Menschen*. Insofern bildet und bietet die „Kultur“ auch den Begriff für eine eigenständige dritte, die humane Welt.

Damit ist das Programm für die *zivile* Seite der Leitideen der Zivilreligion beschrieben.

4. Für die *religiöse* Seite der Idee der Zivilreligion sind zunächst einmal nur bekannte typische Elemente der Buchreligionen aufzuzeigen. Die wissenschaftliche Frage, welche Elemente denn überhaupt zum Religiösen gehören, ist erst beim abschließenden Ausblick mit einem Schlaglicht zu versehen.

---

<sup>26</sup> Zur Verwendung des Begriffs der „Ordnungen“ in der empirischen Kulturwissenschaft, und zwar im Sinne von (vorherrschenden) Gesellschaftsmodellen (oder auch Paradigmen), aber eben zugleich auch mit dem Zusatz der „*bedrohten Ordnungen*“, der dann doch auch die dynamische Seite des Begriffs der „Kultur“ aufzeigt, siehe den Sammelband des gleichnamigen Sonderforschungsbereiches 923. Siehe dazu Frie / Meier, *Ordnungen*, 2014, Einleitung,.

Die Betrachtung von drei Paarungen von Ansätzen soll im Wesentlichen genügen:

- die Frage nach den Bekenntnissen und den heiligen Schriften,
- die Ideenpaarung von Heil- und Versöhnungen und
- die Herkunft von Seelengeist und Würde.

Dabei legt eine kulturphilosophische Sicht, zumindest eine solche, die die ethnologische Warte als ihren Teil begreift, eigentlich ein stark beschreibendes Vorgehen nahe. Ein solches ist aber nur ansatzweise und in symbolischer Form zu bieten. Ohnehin sind die großen Geistesströmungen mit einzubeziehen. Aus zivil-religiöser Sicht sind deshalb jedoch auch die großen weltlichen „Propheten“ und deren Werke nicht nur anzusprechen, sondern auch mit wörtlichen Zitaten, zum Teil in den Fußnoten, zu belegen. Auch sonst dienen die gelegentlichen Zitate angesehener gegenwärtiger Autoren nicht nur dem Beleg oder der Illustration, sondern auch der Unterstützung der Vorstellung, dass die Ethnologie sie auch als semi-religiöse Elemente von „westlichen Weisen“ begreifen könnte.

5. Für die rechtsphilosophische Ausrichtung steht dann im ersten Teilbuch die *These* vom westlichen „Präambel-Humanismus“ im Mittelpunkt der Erörterung, zu dem auch der Leitbegriff der Menschenwürde gehört.

Das zweite Teilbuch bietet die „eigenen“ Grundlagen, die auf dem Weg entstehen sollen, auf die großen vielfach *gegenläufigen wissenschaftlichen Standarterwägungen* einzugehen und der Vernunftreligion daraus ein zwar postmodern brüchiges *Selbst- und Weltbild* zusammenzuschneiden, das aber gleichwohl ein noch einigermaßen *vernünftiges Gesamtsystems* bildet.

Dazu die Erwägungen der ersten beiden Teilbücher noch einmal in ihre *geistige Umwelt* einzubetten, dient dann das dritte Teilbuch. Es bietet einem bunten Strauß einzelner vertiefender Aspekte.

Mit diesen allerersten Annäherungen ist das Arbeitsfeld für die säkulare Ausarbeitung der vagen Idee der Zivilreligion im ganz Groben abgesteckt.

## II. Bekenntnisse in den Präambeln der Verfassungen und Konventionen

1. Zunächst ist die Frage nach dem „Credo“ und nach der Existenz etwaiger „heiliger Schriften“ zu beantworten.

Vereinfacht steht *am Anfang* der Glaube an Ideen und nicht etwa deren Verschriftlichung. Insofern muss auch die Mehrheit der Bürger nicht die Präambeln der Verfassungen kennen. Sie kennen auch nicht den Wortlaut der Verfassungen selbst. Wichtig ist aber, was und wie die Präambeln der Verfassungen die jeweiligen Leitideen aufgreifen.

Vermitteln sie nicht vielleicht schon beim Lesen einen semi-religiösen Charakter?

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

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

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

*„In dem Bewusstsein ihres geistig-religiösen und sittlichen Erbes gründet sich die Union auf die unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität. Sie beruht auf den Grundsätzen der Demokratie und der 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 zielt ihrerseits auf die Gnade („*blessing*“) der Freiheit. Zu erlangen und zu sichern sei diese Freiheit durch justizielle Gerechtigkeit, durch inneren

Frieden und äußere Wehrhaftigkeit sowie durch die Förderung der allgemeinen Wohlfahrt. In dieser Präambel begnügt sich das Volk mit einem einzigen bekenntnishaften Satz:

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

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

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

2. Auf diese Weise ergeben sich vier Facetten desselben gesamt-westlichen grund- und menschenrechtlichen Ansatzes, zu dem die demokratischen Völker sich schon auf den ersten Blick semireligiös bekennen. Die meisten der knapp 200 Verfassungen auf der Welt verfügen über Präambeln. Deren Aufgabe besteht mit den Worten der Staatsrechtler *Stern* und *Tettinger* in Zweierlei: *„Die Charta-Präambel soll Motive – auch für den metaphysischen Anker der Charta – darlegen und ihre Inhalte in knapper und allgemein verständlicher Form zusammenfassen (Kompilationsfunktion)“*.<sup>27</sup>

3. Dabei ist anzufügen, dass gelegentlich auch noch der *erste Artikel*, wie etwa im deutschen Grundgesetz, sinngemäß die Funktionen einer

---

<sup>27</sup> Zur dieser üblichen Doppelfunktion der Präambeln und dazu, dass die meisten Verfassungen auf der Welt mit Präambeln beginnen, siehe: *Stern/Tettinger*, in: *Tettinger*, Gemeinschaftskommentar, 2006, Rn. 12 (und zwar im Jahre 2006 immerhin 143 der 191 Verfassungen der Sammlung „constitutions of the countries of the World“).

Präambel noch zusätzlich mit übernimmt.<sup>28</sup> So heißt es an dieser Stelle im Grundgesetz als „Credo“ im ersten Satz:

*(1) Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.*

Danach folgt ein ausdrückliches Bekenntnis, das die Verfassungsgeber mit dem nationalen Schutz der Menschenwürde sprachlich mit einem „darum“ verknüpfen:

*(2) Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt.*

Anschließend regelt das deutsche Grundgesetz gleich auch noch die *Gewaltenteilung*, wenn es anordnet:

*(3) Die nachfolgenden Grundrechte binden Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht.*

Das Wort „binden“ greift, wenn man Religion als ein Rückbinden versteht, diese hierarchische Grundstruktur auf und fordert die „Unterwerfung“ unter die Grundrechte ein.

4. Allerdings handelt es sich dabei um eine *kollektive* Ausprägung des Glaubens, an dem jeder Einzelne dann auf seine Weise teilnimmt. In den westlichen Demokratien ist aber zumindest immer auch auf den Glauben des Einzelnen abzustellen. Damit ist dann zugleich auf den naheliegenden Einwand einzugehen, dass der Wortlaut der Präambeln doch kaum einem Bürger bekannt ist, auch wenn dies ein Umstand ist, den alle Verfassungen und auch die allgemeinen Menschenrechtserklärungen selbst mit den Kernsätzen vieler heiliger religiöser Schriften teilen.

---

<sup>28</sup> In Art. 1 der Französischen Erklärung der Menschenrechte von 1789 heißt es im Sinne einer Selbstbetrachtung: „Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es. Die gesellschaftlichen Unterschiede können nur im gemeinsamen Nutzen begründet sein“. Freiheit und Gleichheit sind also angeboren. Sie ergeben sich damit aus der Natur (oder aus der Natur als Wesen des Menschen).

Das Wort Credo (ich glaube) bezieht sich eigentlich auch und zunächst einmal auf den Glauben des Einzelnen und dann erst auf den Glauben einer Lebensgemeinschaft (von Einzelnen). Jeder Einzelne jedenfalls aber schreibt sich seinen Glauben in der Regel nicht auf. Dasselbe gilt auch intersubjektiv im Diskurs über den Glauben. Die *gedankliche* und die *sprachlich-mündliche* Form bestimmen deshalb vorrangig den Ich-Glauben und über sie auch die „*innere Einstellung*“ insgesamt.

*Existenziell* und damit wichtig sind die westlichen Glaubenssätze auch nur und erst dann, wenn sie *nicht* gewährleistet erscheinen. Erst Berichte von oder Erfahrungen mit grob *inhumanem* Verhalten erinnern in Friedenzeiten an die Bedeutung der Menschenrechte.

Die Schriftform ist also aus der Ich-Sicht der Glaubenden ein Akt der Verfremdung. Liegt umgekehrt eine „heilige“ Schrift vor, die den Glaubensgegenstand dem zum Glauben bereiten Menschen vermitteln kann, so muss jener ihren Inhalt gleichwohl noch verinnerlichen, der Einzelne wird ihn sich „anwandeln“. Bei konkreten Anlässen, zu denen auch Feiertage gehören, wird er die Glaubenssätze dann aufrufen und überdenken.

Die Schriftform fasst vor allem erst einen *Konsens*, als eine Entscheidung über einen *bestimmten Wortlaut* zusammen und leitet daraus dann auch Sollensbestimmungen ab. Nicht die Bürger selbst, sondern deren *Repräsentanten* haben diese Schriften ausgearbeitet und deren „Geist“ oder Essenz in den Präambeln zusammengefasst. Ein solcher Geist ist für den Bürger dann aber wieder auch nur auf einige vage aber assoziationsreiche *große Begriffe* einzudampfen.

Übertragen auf das gesamtwestliche Credo bedeutet dies: Die „Menschenwürde“ für unantastbar zu erachten oder „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ einzufordern, ist zunächst einmal ein *mündlicher* Konsens gewesen, auch wenn er durch Schriften und Gesetze jeglicher Art kulturell vorbereitet und immer wieder gestützt wurde. Nicht die Schriften werden also letztlich verehrt, sondern einzelne große *Ideen*. Sie aber wären fließend, gäbe man ihnen nicht einen ganz bestimmten Wortsinn und zwänge man sie nicht zudem auch noch in ein System von halbautonomen Unterbegriffen.

5. Damit ist im Übrigen jetzt in grober Übereinstimmung mit *Horst Dreier* umrissen, worin das gemeinte Credo besteht und auch was aus

vorrangig *säkularer* und westlicher Sicht als zivilreligiöse Schriftenwelt zu betrachten ist<sup>29</sup>: Es sind die fundamental angelegten Verfassungen und die Menschenrechtskonventionen. Deren Kern und Quell aber bildet das kollektive Selbstverständnis, das die jeweiligen Präambeln durchweg wiedergeben. Hinter ihnen aber stehen ganz wenige große Leitideen, die das Selbstbewusstsein des einzelnen westlichen Menschen wirklich mitbestimmen.

Auch erlaubt *Dreiers* staatsrechtliche Sicht einige Klarstellungen und Wegweisungen:

Wenn *Dreier* meint, es bedürfe im modernen Verfassungsstaat keiner sakralen Aura und keines Mythos, vielmehr müsse man auch die „Wiederkehr des Religiösen“ säkular verwalten, so ist ihm im Wesentlichen darin zuzustimmen. Denn die säkulare Ausprägung der Idee der Zivilreligion versucht diesen Weg -vor allem- zu gehen, und zwar dadurch dass sie auf möglichst viele Wissenschaften zurückgreift und deren Standardmodelle miteinander vernetzt. Denn die Wissenschaften sind es, die aus säkularer Sicht das „zivile Menschen-, Gesellschafts- und Weltbild“ vor allem ausprägen und erläutern, an dessen Grundzüge wir Laien dann jedoch fest glauben. Den Wissenschaftlern räumen wir dabei unter anderem etwas Ähnliches ein wie den alten Rang der Schamanen, Priester und Weisen, Heiler und Richter. Und mit diesen theoretischen Erkenntnissen bauen wir praktische Infrastrukturen, für die wir als der Schöpfer eigenverantwortlich sind.

Gerade eine wissenschaftsgestützte rein säkulare Sicht muss auch akzeptieren, dass es *religiöses* Denken gibt und sie muss ihren Ansatz deshalb für dieses Denken möglichst weit offen halten. Ebenso muss es der *Naturalismus* wohl akzeptieren, dass auch wenn man den Men-

---

<sup>29</sup> Siehe inzwischen, und zumindest mit ähnlichen Fragen aus der Sicht der deutschen Staats- und Verfassungsphilosophie und unter dem Titel: „Säkularisierung und Sakralität. Zum Selbstverständnis des modernen Verfassungsstaates, Dreier, Säkularisierung, 2013, unter anderem mit dieser Gedankenfolge: 1 ff.: „Rückkehr der Religion“, 25 ff.: „Religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates“, 33 ff.: „Ausklammerung der Wahrheitsfrage und „Privatisierung“ der Religion“, 43 ff.: „Sakrale Elemente im säkularen Staat?“ unter anderen „Zur Prägekraft des christlichen Rechtserbe“; 79 ff.: „Menschenwürde als Derivat des Christentums?“ sowie ebenfalls als Frage: 89 ff.: „Zivilreligion als säkulares Glaubensbekenntnis?“ und 103 ff.: „Sakralität der Person?“, und abschließend: 112 ff.: „Zur Dignität säkularer Ordnung“.

schen als einen Teil der Natur zu begreifen hat, dessen humane Binnenwelt ein zumindest teilweise *autonomes kulturelles Subsystem* darstellt, in dem sich der Mensch, der von festen genetischen Sozialinstinkten in erheblichem Maße „befreit“ ist, selbst ständig neu organisiert. Beide Ansätze, der religiöse und der naturalistische verfügen sogar über einen gemeinsamen Aspekt, nämlich das Wesen der Menschen nach *außen* zu verankern, und zwar an ein *höheres* Supersystem zu binden, das zudem noch *eigenen*, unerforschlichen oder noch nicht ganz aufgeklärten *Gesetzen* folgt. Die Gefahr besteht darin, die Verankerung zu *übertreiben* und von einer übermäßigen und *fatalistischen* Fremdbestimmung auszugehen.

Generell und auch deshalb sind gerade mit Blick auf die westliche Geschichte *religiöse Analogien* und *Metaphern* aufzuzeigen. Insofern kann man dann doch die "*Zivilreligion als säkulares Glaubensbekenntnis*" begreifen. Man muss nur das Säkulare auch hervorheben oder auch erklären, sie *ersetze* die politische Aufgabe der Religion mit etwas strukturell Ähnlichem. Sie „verherrlicht“, so lautet die gleich weiter zu erläuternde These, jedenfalls den Menschen und die Idee eines Vernunft-, Rechts- und Freiheitsfundamentalismus, weil und wenn dieses Bekenntnis die Selbstherrschaft in der Form der westlichen Demokratien begründet.

Zudem ist am Ende nicht auszuschließen, dass beide Ansätze, derjenige der vorrangig extern verankerten, herkömmlichen großen (Buch-) Religionen, insbesondere der des Christentums, und die philosophische Idee der Vernunftreligion, mit ihren *vorchristlichen* antiken Wurzeln womöglich aus der *Anthropologie* zu erklären sind, sie dann auf denselben *allgemeinmenschlichen Strukturen* beruhen und nur deren kulturell (vorherrschende) Ausprägungen darstellen.

Zudem ist auch formal *nicht* der Blickwinkel des (säkular gedachten idealen) *Staates* einzunehmen, sondern eben derjenige des Volkes in der Form der dazugehörigen *Zivilgesellschaft*. Ihre Mitglieder sind dabei privat und in sub-zivilen Sonderkulturen frei, sich darüber hinaus ein religiöses, ein naturalistisches oder auch ein indifferentes Selbst-, Gesellschafts- und Weltverständnis zuzulegen. Diese seine jeweilige Grundhaltung wird auch jeder Demokrat mit in die vorstaatliche Rechtsethik hineinlesen dürfen, Aber er muss zwar auch die Weltbilder der andern achten, womit auf der Staatsebene faktisch eine Art von *Neutralität* und *Offenheit* entsteht. Dennoch kann er und wird er sich für eine privat oder auch subkulturell eingefärbte Gesetzgebung einsetzen dürfen. Denn nur auf diese Weise vermögen sich



konkrete und eigenständige (National-) Kulturen überhaupt auszubilden. Aber es überwölbt und verbindet alle der immer wieder zu befestigende Glaube an die vorstaatliche Rechts- und Pflichtenethik des Zivilen. Sie bildet einen gemeinsamen *minimalethischen*<sup>30</sup> Nenner und prägt zunächst die nationale Wertewelt und dann auch die gesamtwestliche Leitidee.

Mit anderen Worten, die Zivilgesellschaft regiert den Staat. Der Staat mag sich zwar auch ein Staatsbürgerbild geben, das dann auch wiederum das zivile Menschbild mit einfärbt. Aber das *vorstaatlich* zivile und nicht das staatsbürgerliche Menschensein steht im Mittelpunkt der Zivilreligion. Die *Präambel* steht auch insofern zu Recht *vor* den nationalen Verfassungs- und den transnationalen Konventionsnormen und deutet die großen Leitideen und die stolzen Selbst- und Herrscherbilder der Normgeber an.

### **III. Idealistisches Fundament: Menschenwürde, Humanismus als Leitkultur, vernünftiges Selbstsubjekt**

1. Die nachfolgende grobe Skizze soll mit *ersten Erwägungen* helfen, den Einstieg in diejenigen weit verzweigten Gedankenwege zu öffnen, die jede Art von inter- und transdisziplinärer Kulturphilosophie uns aufnötigt.

Mit Hilfe der Worte der Präambeln der EU-Charta „*unserem Glauben an die Grundrechte des Menschen, an Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit*“ ist also der (EU-europäische) Kern der Zivilreligion zu umschreiben. Dazu ist zunächst zweierlei zu versuchen, die hier gemeinte Idee der Menschenwürde ganz grob zu umreißen und zudem eine Kurzformel für die gemeinte westliche Zivilreligion zu finden.

2. Zumindest aus europäischer Sicht ist das Humane offenbar von der unteilbaren „Idee“ der Menschenwürde geprägt.

---

<sup>30</sup> Siehe zunächst: Hart, Concept, 1961, 181 ff. („*Minimum an Naturrecht*“); Wesche, Gegenseitigkeit, 2001, 44; Dreier, R., Rechtsbegriff, 1986, 33 ff. („*immer ein Minimum an ethischer Rechtfertigung oder Rechtfertigungsfähigkeit*“); Alexy, Verteidigung, 1993, 85 ff., 98.

- Die *Universalität* der Menschenwürde geht vermutlich auf die Idee der *Seele* zurück, die in Europa nicht nur christliche, sondern sogar schon platonische Wurzel besitzt. Sie geht allerdings auf religiösen Animismus zurück. Diese Art von Welterleben umfasst nicht nur den Menschen, sondern alle Lebewesen und sonstigen irdischen Formen, so dass sie aus heutiger Sicht zugleich eine ganzheitliche Art früher Biologie und früher Systemtheorie beinhaltet.
- Die Art und geistige Kraft der Menschenwürde entstammt wohl in Ahnlehnung an *Kant* der Idee der *menschlichen Vernunft*, die ihrerseits den Menschen zur Selbstgesetzgebung, der Autonomie befähigt<sup>31</sup>. Sie ist auf den Menschen begrenzt, lässt für sich allein allerdings auch die Frage nach der Würde der Unvernünftigen offen.
- Die Verrechtlichung der Menschenwürde steht offenbar in der Tradition der *Freiheits- und Bürgerechte* des Adels und der Städte, die für sich allein betrachtet allerdings immer auch den Status von Halbabhängigen und Sklaven mit erfasst haben und zudem eine Freiheit meinen, die typischerweise einem *pater familias* zusteht.
- Anzufügen ist auch, dass die „Menschenwürde“, die „Vernunft“ und „Freiheits- und Bürgerrechte“ vermutlich durch das säkulare Dreifaltigkeitscredo von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ zumindest mit bestimmt sind.

Vernunftidee und Freiheitsrechte sind hinreichend bekannt, so dass es vorrangig und für die Überidee der Zivilreligion nahe liegend darum gehen sollte, die Idee der *Seele* weiter in den Vordergrund zu rücken und zu zeigen, dass und wie sie mit dem „Geist“ der Vernunftidee und der Willküridee der Freiheitsansprüche aufgeladen ist.

---

<sup>31</sup> Kant, *Grundlegung*, 1785, AA, IV, 434 („Die Vernunft bezieht also jede *Maxime* des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden anderen Willen und auch auf jede Handlung gegen sich selbst und dies zwar nicht um irgend eines andern praktischen Bewegungsgrundes oder künftigen Vortheils willen, sondern aus der Idee der Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht als dem, das es zugleich selbst gibt.“)

*Vernunft* im weiten Sinne erscheint aber auch und jedenfalls auf den ersten Überblick schon einmal als etwas *Gesamtmenschliches*, weil sie auf der ethischen Ebene eng mit der allerdings dann ebenso vagen Ideen der „Gerechtigkeit“ oder „Harmonie“ verbunden ist. Diese können allgemein als heilige Ordnung gedeutet werden, in der jeder seinen festen Platz hat, aber auch als ein Leitprinzip für den mitmenschlichen Umgang miteinander. So bildet im Buddhismus und Hinduismus das *Dharma* einen zentralen Begriff, der neben der Ordnung unter anderem auch die moralisch-ethischen *Tugenden*, wie Mitgefühl, Wahrhaftigkeit, Wohlwollen und Gewaltlosigkeit beinhaltet und sie auch in fast zivil-religiöser oder zumindest in religions-philosophischer Art „vergeistigt“.<sup>32</sup>

Aus der Sicht der Gegenposition dazu, des Naturalismus, der im Kern dem Determinismus zuneigt und areligiös ansetzt, wird dann gleichwohl immerhin auf das soziobiologische Modell von der *Selbstorganisation* hinzuweisen sein. Ebenso spielt das Element der *Identität* eine Rolle, die sowohl für das Wesen der *Psyche* des Menschen von Bedeutung ist wie für das Wesen der Kulturen dieser Welt.

---

<sup>32</sup> Siehe auch den indischen Philosophen Ram Andhar Mall, der analog zu Küngs Weltethos (Küng, Projekt, 1990, u.a. 113), von einer inneren, kulturunabhängigen ethischen Haltung spricht und dort auch die *Menschenrechte* verankert sieht, zur „interkulturellen Philosophie“ Mall, Philosophie, 2000, 124 ff. , 146; herausgestellt auch von Kühne, Da., Kulturrelativismus, 2007 189 ff., 192 f. Analog zur anthropologischen Sicht auf die Universalität der „goldenen Regel“ und ihren Bezug zu den Menschenrechten siehe Höffe, Menschenrechte, 1994, 119 ff. , 131. Die goldene Regel bezieht sich allerdings, wie hier schon einmal anzumerken ist, vorrangig auf die bloße Tauschgerechtigkeit. Dieser recht bekannte *universalistische* Ansatz drängt damit das Element der Solidarität (als hoheitlich zuteilende Gerechtigkeit, als Barmherzigkeit, Gnade, Mitgefühl, Altruismus) zumindest an den Rand.

Die Menschenrechte sind zwar dann vor allem westliche, wenn und weil sie auf den Vorrang des *Individualismus* abstellen und damit auf der Staatsebene zur *Demokratie* hinführen. Aber auch in kollektivistischen (säkularen wie religiös geprägten) Staats- und Gesellschaftsmodellen gibt es den Handel, also die Austauschgerechtigkeit und auch die Idee eines solidarischen Pflichtensystems. Auch verfügen die Völker als Kollektive über die Souveränität als eigenes Völkerrecht, das ein (kollektives) Subjekt kennt, allerdings auch damit das Prinzip des „Subjektes“ beinhaltet. Zu den Gründen für und gegen die Universalität der Menschenrechte, siehe Hinkmann, Argumente, 2000, 185 ff. ,etwa 186 f.

Im Kern aber soll es um die gesamtwestliche Ausprägung des Zivilen gehen und hier wiederum insbesondere um eine deutsche Sichtweise. Denn sozialreale (vereinfacht: nationale) Kulturen stehen mutmaßlich für beides, Einheit und Vielfalt. Sie bilden einigermaßen abgeschlossene (nationale) Sub-Systeme, bei denen zu vermuten ist, dass deren Haupt-, Neben- und Gegenströmungen auch dazu dienen, einander auszubalancieren. Allerdings sind auch sie osmotisch geöffnet und damit nach außen verankert. Assoziiert sind sie vermutlich mit einem vagen westlichen Werte- und Prinzipiensystem und an feste universale menschliche Grundstrukturen. Mutmaßlich ist die Vernunft dabei auch an die *Naturethik*, also die Weisheit von biologischen Regeln und an die Notwendigkeit der physikalischen Gesetze des Weltalls "zurück"-gebunden. Über all diese Mutmaßungen wird weiter nachzudenken sein.

Ferner sind aus kultureller Sicht vier Aspekte kurz anzumerken: Die deutsche Rechtskultur erfreut sich, zumal im Hinblick auf den *rechtsstaatlichen Grundansatz* auch im Ausland größeren Interesses. Für das Strafrecht spricht man sogar von einem Strafrechtsexport nach Japan, Korea oder in die neuen lateinamerikanischen Rechtskulturen.<sup>33</sup> Deren Idee der großen Gesetzssysteme als Gesetzbücher stammt zudem aus dem Import der Gedankenwelt der *französischen* Revolution, deren Muster der Code Napoleon bildet. Außerdem hat das deutsche Recht, etwa mit dem „fairen Verfahren“, über die Europäische Menschenrechtskonvention ein *angloamerikanisches* Kernelement aufgesogen, das dem Modell der Gesetzssysteme das Modell der Gerichtsverfahren an die Seite stellt. Hinzu treten schließlich die *Europäisierung* des deutschen Rechts, im Strafrecht etwa über den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg einerseits und die *Internationalisierung*, im Strafrecht etwa über das Völkerstrafrecht mit dem internationalen Strafgerichtshof in Den Haag andererseits.

Diese Ebene des *Konkreten*, die hier mit Beispielen aus dem Strafrecht kurz anzuleuchten war, enthält und bündigt viele Strömungen verschiedener Subkulturen. Neben dem Recht und der Politik sind es vor allem die Wirtschaft und das Sozialwesen. Sie alle bilden die gleichsam empirische Ebene. Sie alle verfügen dabei über Wissen-

---

<sup>33</sup> Sieh dazu den von Streng und Kett-Straub 2012 herausgegebenen Sammelband mit dem Titel: "Strafrechtsvergleich als Kulturvergleich. Beiträge zur Evaluation deutschen „Strafrechtsexports“ als „Strafrechtsimport“, Streng / Kett-Straub, 2012.

schaften, die wiederum von interdisziplinären Leitideen überwölbt und gebündelt werden. Stellt man auf den Aspekt des Leitens ab, so sind sie von *normativer* Art.

3. Zunächst geht es deshalb darum, die soziale Realität der „Idee“ der Zivilreligion mit ihrem vermuteten westlichen Kern aufzuzeigen, der ganz grob mit drei Begriffen, der (*eher subjektiven*) *Menschenwürde*, der (*eher objektiven*) *Vernunftidee* und den (*pragmatischen und meist inter-subjektiven*) Freiheits- und Bürgerrechten zu umreißen ist.

Als Kurzformel bietet sich das schlichte Wort vom „Humanismus“ an, zumal es aus ethnologischer Sicht betrachtet eine bestimmte Art einer humanen „Zivilisation“ regiert und beschreibt. Gemeint ist dabei im Einzelnen vor allem

(1) ein „individualistischer“ und

(2) ein „rechtsethischer Humanismus“, der sich aber eben auch

(3) seines „geistig-sittlichen Erbes“ bewusst ist.<sup>34</sup>

4. Diese philosophische Lehre regiert auf der politischen Ebene das Selbstbild der Demokraten im Sinne einer „Leitidee“. An die Idee des Humanismus glauben die Demokraten und müssen es, um ihre Herrschaft zu begründen.

Der politische Philosoph *Nida-Rümelin*<sup>35</sup> spricht ausdrücklich und zu Recht vom „*Humanismus als Leitkultur*“. Zu leiten heißt dabei, nach

---

<sup>34</sup> Dazu ausführlicher Kleger, *Zivilreligion*, 2008, 9 ff.

<sup>35</sup> Siehe unter dem Titel „Humanismus als Leitkultur. Ein Perspektivenwechsel“ Nida-Rümelin, *Humanismus*, 2006, 23, zu den drei Stufen der Entwicklung der Humanismus: (1) im ausgehenden Mittelalter und in der frühen Neuzeit, (2) im „Neuhumanismus“, etwa Alexander von Humboldts im 19. Jahrhundert, (3) in der heutigen Erneuerung, und zwar jeweils in enger Verbindung von „Bildung und Kultur“. Dabei ist die Kritik am Bereich der „Leitkultur“ dadurch weitgehend entschärft, dass es sich nur um diejenigen Kernelemente der humanistischen Ethik handelt, die dem Konsens eines Verfassungskonventen entspringen und die zudem die Meinungs- und die Religionsfreiheit mit umfassen. Wie zu zeigen sein wird, sollte auch der Gottesbezug, den die Präambel der deutschen Verfassung enthält, als eine Option, die der Religionsfreiheit geschuldet ist, mit erfasst sein.

dem Modell des Hirten der guten politischen Führung zu dienen. In der Demokratie bedeutet dies aber, dass sich zumindest die Mehrheit der Demokraten<sup>36</sup> der Ethik dieser Leitidee unterwirft, und zwar dadurch, dass sie deren Grundsätze als eigene annimmt.

Man sollte den vor allem westlichen Humanismus sogleich und deshalb mit den beiden Zusätzen „demokratisch und rechtsstaatlich“ verbinden. Zudem ergeben sich die „Würde des Menschen“ und die Ab-soluthheit der Selbstachtung des Menschen aus der Bindung an die Idee der eigenen Vernunft. Der Mensch „*unterwirft*“ sich also diesem Selbst- und Menschenbild, der Idee der Demokratie, der Idee des Rechts und als deren gemeinsamem Urgrund: der eigenen „*Vernunft*“, und zwar der Vernunft in einem weiten *aristotelischen* Sinne.<sup>37</sup> Insofern zeugt also bei näherem Hinsehen schon der Begriff des Subjekts für eine zivilreligiöse Art des Umgangs mit einer beherrschenden Leitidee, hier vor allem mit der der Vernunft.<sup>38</sup>

5. Da es sich um die eigene Vernunft handelt, begreift sich ein sich dieser unterwerfender Mensch sowohl kollektiv, als auch und vor allem individuell als ein vernünftiges, aber auch paradoxes „*Selbstsub-*

---

<sup>36</sup> Aus der Sicht der Politologie überschreibt Jan-Werner Müller sein ideengeschichtliches Buch mit „Das demokratische Zeitalter“ und verwendet im Übrigen auch den religionsnahen Begriff der „Seele“, damals allerdings als kollektivistische „Volksseele“ für die Zeit zwischen den beiden Weltkriegen, Müller, J.-W., *Zeitalter*, 2013, 85 ff. („neue Völker, neue Seelen“).

<sup>37</sup> Erneut: Vernunft, verstanden im alten und weit umfassenden Sinne von Aristoteles, *De anima* (Hamlyn), 1968, 430 a, 10 ff., a 17 – 18.

<sup>38</sup> Gemeint ist also ein Begriff der „Vernunft im weiten Sinne“. Die zum Teil übliche Trennung zwischen „Vernunft“ und „Rationalität“ ist zwar in bestimmten Bereichen sachgerecht, weil das Rationale einen offenen Weg beschreibt und die Vernunft ein auswägendes und wertendes Ergebnis, aber diese Aufteilung ist nicht zwingend und eben auch nicht historisch geboten. *Nida-Rümelin* hält diese Trennung sogar für „wenig sinnvoll“, weil Formulierungen „wie rational, aber unvernünftig“ als „terminologisch unzulässig“ erscheinen. *Nida-Rümelin*, *Vernunft*, 2012, 9 ff., 10, vgl. auch S. 11 („Vernunft (oder Rationalität) kann nur über Gründe bestimmt werden“ und vgl. danach auch die entsprechende Brücke zur Ethik im pragmatischen Sinne: „Es ist die Theorie der Rationalität oder der Ethik, die sich gegenüber dem Komplex der guten Gründe bewähren muss.“

*jekt*<sup>39</sup>, das aus dem Umstand der Selbstunterworfenheit seine Freiheit und Autonomie ableitet. Die oben genannten und alle ähnlichen Präambeln beschwören die Idee eines westlichen demokratischen „Vernunft- und Rechtssubjekts“.

Man könnte, aus menschenrechtlicher Sicht, auch von einem „Menschenrechts-Subjekt“ sprechen. Gemeint ist dann eine an sich völlig freie „Person“, die sich aber von sich heraus, also freiwillig der Idee der Menschenrechte „unterwirft“, weil sie nicht nur frei im Willen, sondern auch vernunftbegabt ist.

Mit diesen groben Thesen, die durchweg noch weiter zu vertiefen sind, war zu versuchen, in einem ersten Zugriff die idealistischen Grundstrukturen zu skizzieren, die zumindest die säkularen Ausprägungen einer für Religionen offenen Idee der gesamtwestlichen Zivilreligion kennzeichnen.

#### **IV. Rechtsphilosophisches Fundament: Verantwortung, freie Rechtsperson und souveränes Individuum**

1. Zum rechtsphilosophischen Fundament der Idee der Zivilreligion zählen zudem die Begriffe und Ideen der „Verantwortung“, der „Person“ und auch der Aspekt der „Souveränität“ des Individuums.

---

<sup>39</sup> Aus geschichtsphilosophischer Sicht: Konhardt, *Endlichkeit*, 2004, im Einzelnen zum „Vernunftsubjekt“, das seine Subjektivität zu recht allein aus der „Vernunft“ und der „Erkenntnis“ bezieht, unter anderem 427 ff.; zum „Tod des Vernunftsubjekts“ durch die Postmoderne, 250 ff.; zur Frage nach der „Würde des Menschen“ als tragische Würde?, 426 ff.; zur Natur und Vernunft als anerkannte Ambivalenz, 297 ff., zur „Autonomen Vernunft“, „Vernunftsubjekt oder Zufallsprodukt“, und zwar zugleich vor dem Hintergrund von der Endlichkeit des irdischen Menschen und der überirdischen Vernunft bei ihm als Gegensatz und Urkonstellation von „Endlichkeit und Vernunft“, 16 ff. Er übersieht im Übrigen die Frage, inwieweit nicht die soziale Welt eine selbstständige dritte Bedeutung entfaltet. Zum „Vernunftinteresse“: Patzig, *Ethik*, 1983, 331 ff., sowie: Patzig, *Unterschied*, 1979, 10 ff., aufgegriffen von: Honnefelder, *Vernunft*, 1993, 113 ff., 118 f., unter Verweis auf Gethmann, *Letztbegründung*, 1987, 668 ff., meint er, man müsse von einem „lebensweltlichen, als elementar“ akzeptierten Interesse ausgehen, Konflikte friedlich zu lösen. Dieses führe zu einer „Anerkennung meiner selbst und aller anderen als sittliche Subjekte“.

Aus dem Wesen der Begriffsfamilie des Selbst-, des Vernunft- oder des Rechtssubjekts speist sich in dreierlei Weise die Idee, die Bezugsperson sowie Art und Umfang der „*Verantwortung*“<sup>40</sup>. Von ihr heißt es in der deutschen Präambel für das Kollektiv des demokratischen Deutschen Volkes: „im Bewusstsein der Verantwortung vor Gott und den Menschen“.

Wie jeder große Begriff ist auch die „Verantwortung“ davon abhängig, von welchem Hintergrund aus man ihn betrachtet. Aber seine häufige Verwendung<sup>41</sup> vor allem in der Politik belegt eben auch seine Bedeutung, nicht nur, aber eben auch für den westlichen individualistischen Humanismus. Verantwortung setzt dabei vereinfacht Intersubjektivität voraus. Sie erfordert also das Selbstbild einer *respektierten* und *aktiven Person* und ein ebensolches Gegenbild von demjenigen, dem gegenüber sich diese Person, zudem dialogisch, zu erklären und zumeist auch zu rechtfertigen hat. Es ist also ein Mensch, der nicht nur handelt, sondern auch über seinem Tun (oder Unterlassen) steht und darüber mit Worten Rechenschaft ablegt. Wer will, kann diesen Vorgang als eine Form der sprachlich-kommunikativen „Meta-Physik“ betrachten. Die Tat eines Menschen wird von dem Täter selbst in

---

<sup>40</sup> Zur Definition siehe Metzler Philosophie-Lexikon. 2008, Lemma Verantwortung; <http://de.wikipedia.org/wiki/Verantwortung#Literatur>: „Der Begriff der Verantwortung bezeichnet nach verbreiteter Auffassung die Zuschreibung einer Pflicht zu einer handelnden Person oder Personengruppe (Subjekt) gegenüber einer anderen Person oder Personengruppe (Objekt) aufgrund eines normativen Anspruchs, der durch eine Instanz eingefordert werden kann und vor dieser zu rechtfertigen (zu beantworten) ist. Handlungen und ihre Folgen können je nach gesellschaftlicher Praxis und Wertesystem für den Verantwortlichen zu Konsequenzen wie Lob und Tadel, Belohnung, Bestrafung oder Forderungen nach Ersatzleistungen führen. Die Beziehung (Relation) zwischen den beteiligten Akteuren knüpft am Ergebnis des Handelns an.“

<sup>41</sup> Dazu und generell aus rechts- und sozialphilosophischer sowie auch ethnologischer Sicht siehe den Sammelband „Zurechnung und Verantwortung“, und dort etwa den Überblick von Kaufmann / Renzikowski, Einleitung, 2010, 11 ff. 11 („vielfältig“, im politischen Raum „konturlos“). Zudem zur Verantwortung aus einer globalen rechtsethnologischer Sicht auf den *Rechtspluralismus*: Benda-Beckmann, Verantwortung, 2010, 141 ff. , 153 (Art und Umfang der Verantwortung in allen Gesellschaften umstritten), 145 ff. (Westsumatra, etwa das Oberhaupt der Gruppen als Träger der Verantwortung), 150 ff. (Malawi, etwa bei Vaterschaftsklagen als Verantwortung des Vaters für die leiblichen Kinder oder Verantwortung von Geistern für Schadensfälle).



Sprache übertragen und von ihm und anderen zum Gegenstand der Beurteilung erhoben, was alle Beurteiler zumindest zu Richtern, vermutlich auch zu Normdeutern erhebt und zumeist den Glauben an irgendeine Minimaethik voraussetzt.

Es lohnt sich, mit Lüthy<sup>42</sup> einen Blick auf die Herkunft des Wortes Verantwortung zu werfen. Danach bildet dieses eine wörtliche Übersetzung des neulateinischen Begriffs der *responsibilitas*“. Als umgeformtes Lehnwort ist dieses lateinische Wort auch allen europäischen Sprachen gemein. Responsibilitas geht zurück auf „spondere“ – versprechen, geloben, sich verbürgen. Das respondere meint also „ein Gegenversprechen ablegen“ und responsitat oder responsum heißt unter anderem das Gutachten oder der (erbetene) Bescheid eines spätmittelalterlichen Juristen. Es handelt sich ähnlich der griechischen „Apologia“ um einen Begriff, der eng mit dem gerichtlichen Verfahren verbunden ist.

Das besondere Wesen der Verantwortlichkeit und Verantwortung drücken aber die Vorsilben aus. Das „Re-“ steht für die Reflexivität. Der Antwortende hat dann die Frage zu spiegeln. Er wird von einem *Fragenden*, der offenbar in seiner Fragestellung zumindest *freier* ist als der Antwortende, zu einer bestimmten Art der Antwort genötigt.

Die deutsche Vorsilbe „Ver-“ meint in etwa ein oft *zwangsweises* und damit auch das verfahrensmäßige *Hinführen* auf etwas, wie ver-irren oder auch ver-golden. Das Wort *Vernunft* stammt vom Vernehmen ab und meint damit dann in etwa das Hinführen auf das richtige Aufnehmen.<sup>43</sup> Die *Eigenverantwortung* stellt dann eine Kombination von beidem dar, also das (reflexive) Sich-selbst-hinführen auf eine „vernünftige“ Antwort bezüglich einer Frage, die man sich vernünftiger Weise selbst stellen muss. Insgesamt handelt es sich dabei also um eine Form des Selbstzwanges.

---

<sup>42</sup> Dazu Lüthy, *Entwicklung*, 2012, 141 ff. , 142, zudem 143. Ebenfalls juristischen Ursprungs sei die aus dem griechischen stammende „Apologia“ (etwa des Sokrates) als die Verteidigung oder Entschuldigung. Verantwortung sei im Deutschen ursprünglich als „Rechtfertigung“ verwendet worden), Lüthy, 142 ff. erläutert die Verantwortung mit dem Dreiklang von „Antwort, Apologie, Appell“.

<sup>43</sup> Metzler *Philosophie Lexikon*, 2008 , Lemma *Vernunft*, 650 ff. (Horst Gronke, Peter Prechtl).

Geht man vom Wortsinn des Verantwortens gegenüber einer höheren, meist *richterähnlichen* Instanz aus, so wird diese dann auch die Verantwortung dem Verantwortlichen „zurechnen“ oder gegebenenfalls auch „absprechen“:

- Danach wird der *Einzelne* als Selbstsubjekt seine Taten und Pläne „*vor sich*“ und seinem Selbst (in kommunikativer Weise, etwa im inneren Dialog mit dem Gewissen oder Über-Ich) zu rechtfertigen haben und mit seiner Identität, seinem Selbstbild oder aus östlicher Sicht mit der Reinheit des Karmas<sup>44</sup> für seine Handlungen und deren Erfolge (faktisch) haften, für seine im Guten wie im Bösen eigenen Taten.<sup>45</sup> Als Richter in eigener Sache schreibt er sich dann die Verantwortung zu oder er lehnt sie ab. Er begreift sich als *eigen-verantwortlich*, und zwar im doppelten Sinne für das Eigene und zunächst einmal vor sich.
- Er kann sich aber auch freiwillig „*vor der Vernunft*“ verantworten, und zwar je nach Deutung und Verankerung der Vernunft vor einer *eigenen* (moralischen) Vernunft, vor der *objektiven* Idee der Vernunft (etwa als Sittlichkeit) oder auch vor der *intersubjektiven* oder kollektiven, vor allem der *national-pragmatischen* Vernunft (etwa dem common sense<sup>46</sup>). Auf diese

---

<sup>44</sup> Aus rechtsethnologischer Sicht Benda-Beckmann, Verantwortung, 2010, 141 ff. , 153 (Unfälle mit Personenschäden wie im Autoverkehr werden „... immer mehr als Folge des eigenen Verschuldens betrachtet - dass man mit seinem Karma nicht mehr im Reinen ist und dass man das Eingreifen der Geister selbst verschuldet hat.“ Dabei handelt es sich aus westlicher Sicht um eine Art von eigener Mitverantwortung im Sinne einer Gefährdungshaftung, es ist der Preis für diese Art von Gesellschaft. Benda-Beckmann fügt an: „Diese Einstellung, dass es an einem selbst gelegen habe und dass man den Zorn Gottes oder der Ahnen auf sich gezogen habe, treffen wir natürlich auch in anderen Gesellschaften“ - als die von ihm rechtsethnologisch untersuchten in Westsumatra und Malawi).

<sup>45</sup> Wenn Nida-Rümelin, Verantwortung, 2011, 17, meint, dass Verantwortung nur unter der Einbeziehung *Anderer* einen Sinn ergebe, so verfolgt er damit einen pragmatischen Blickwinkel, der sich dann auch aus den nachfolgenden Modellen des (intersubjektiv gedachten) Vernunft- und des (demokratischen) Rechtssubjekts ergibt.

<sup>46</sup> Aus der Sicht der Sprachphilosophie von Searle, Geist. 2004, 21: Beim common sense verstanden als dem gesunden Menschenverstand gehe es "im großen und ganzen um weitverbreitete und normalerweise unbestrittene Überzeugungen".

Weise hat er sein Selbstbild „*außen*“ verankert und muss dann auch um den Preis, den der Fremdbestimmung, wissen.

- Er kann und wird sich im Rechtsstaat auch *vor dem Recht*<sup>47</sup> rechtfertigen, genauer in einer „Parallelwertung in der Laiensphäre“, denn Rechtskenntnis ist von ihm nicht zu verlangen. Als Selbst-Subjekt bestimmt er „sich selbst“ als ein *Rechts-Subjekt*, das sich selbst dem Recht unterwirft, nicht zuletzt, weil es „*vernünftig*“ ist, sich derart zu verhalten.

Diese Sicht leitet dann die Idee der Person aus derjenigen des Selbstsubjektes ab. Naheliegender Weise hat sich der (eher) demokratisch-individualistische Begriff der Verantwortung auch erst seit dem späten 18. Jahrhundert<sup>48</sup>, etwa gegen denjenigen des (eher) absolutistischen Begriffs der Zurechnung (Imputation) durchgesetzt.

2. Auch andere (individualistische) Modelle als das philosophische, das vom (autonomen) Subjekt ausgeht, sind bekannt und lassen sich vielleicht zu einem ähnlichen Gesamtsystem ausformen. So findet aus sozialer und also vor allem aus soziologischer Sicht die Verantwortung des Einzelnen vor der *Gesellschaft* statt, aus freiheitlicher Sicht dann vor den *anderen Freien* und Gleichen, den Peers. Aber stets agiert der Einzelne zunächst einmal selbst und eben verantwortlich, das heißt, er handelt bereits im *Bewusstsein*, sich womöglich derart verantworten zu müssen. Zumindest in *Grenzfällen* wird er den entsprechenden Dialog, sofern er denn vorplant oder nachdenkt, auch, und besser schon mit „sich selbst“ simulieren, um dessen Ausgang zu erraten. Aus der Sicht des utilitaristisch denkenden Freien gilt es, den womöglich zu zahlenden Preis zu bedenken. Die Grundfähigkeit, einen *inneren Dialog* zu führen, setzen also auch diese beiden Verantwortungskonstruktionen mit voraus.

---

<sup>47</sup> Metzler Philosophie Lexikon, 2008, Lemma Vernunft, 650 ff (Horst Gronke, Peter Precht). Zur Vielfalt der Vernunftbegriffe generell und insbesondere zur Beziehung von Recht und Vernunft siehe Mahlmann, *Recht*, 2012, 47 ff., 47 („Der Begriff der Verantwortung ist mit anderen Fundamentalbegriffen verbunden, etwa der Konstitution menschlicher Personalität“), 49 (zum jeweiligen „Zustand des Subjekts, dessen Verantwortung in Frage steht“).

<sup>48</sup> Kaufmann / Renzikowski, *Einleitung*, 2010, 11 ff. 12, dort auch kurz zur *individualethischen* Verankerung (Constant, Weber, Kierkegaard, Husserl, Jonas).

Üblicherweise ist aber dazu der Begriff der „Person“ *neben* denjenigen der Menschenwürde oder den des Selbstsubjekts zu stellen. Die „Person“ ergibt sich durch *Zuschreibungen* von bestimmten Rollen durch andere Einzelne und (oder) durch das Kollektiv der Gemeinschaft. Die Persönlichkeit beinhaltet wie schon angemerkt vor allem ein soziales und (beziehungsweise oder) ein intersubjektiv von den anderen Freien an- und zuerkanntes Rollenbündel. Zumindest bestimmte Aspekte seiner Persönlichkeit können dem Menschen nicht nur zugesprochen, sondern auch abgesprochen werden, wie etwa im Recht im Falle einer „Entmündigung“ oder im Falle der Strafhaft. Darüber wird dann zuvor in der Regel mit ihm oder anwaltlichen Dritten mündlich verhandelt. Auch dabei wird alles Gegenständliche sprachlich verfremdet und auf die Ebene der Worte gehoben.

Dabei bedeutet die soziale Zuschreibung für die Demokratie dann wiederum auch, dass die Person „Teilhaber“ und „Mitglied“ der Gemeinschaft ist. Ein interdisziplinärer Ansatz mit pragmatischem Hintergrund wird die Summe der Begriffe *Menschenwürde, Selbstsubjekt, Person, Teilhaber oder Mitglied* verwenden und darauf setzen, dass sie sich gegenseitig stützen sowie dass sie je nach Blickwinkel verwendet werden und dann die anderen Begriffe als Konnotationen mitschwingen lassen. Für das Antworten jedoch bedarf es des sprachlichen Bildes der Person.

In der Demokratie ergibt sich nicht nur das Wesen der Person als einer *freien Person* aus der wechselseitigen und auch der allseitigen Zuschreibung von *Freiheitsrechten und Duldungspflichten*. Den einzelnen Demokraten und der demokratischen Allgemeinheit gegenüber hat sich jeder Demokrat (und auch das Kollektiv der Allgemeinheit selbst) dann auch zu *verantworten*.<sup>49</sup> Dies ist das Verfahren der inneren Selbstbeherrschung, das zugleich voraussetzt, dass der Selbstherrscher sein eigener (eben autonomer) Gesetzgeber ist. Auch ist er sein eigener abwägender Richter,

Aber die Person kann auch im Geiste alles *vorweg* durchspielen und sich dabei drohende und lockende künftige Urteile und die daraus folgenden Reaktionen anderer ausrechnen und sich danach ausrichten.

---

<sup>49</sup> Zu den Begriffen „Allgemeinheit“ und „Öffentlichkeit“, die dem alten Begriff der *res publica* entstammen und die auch vom Begriff des Volkes im Sinne eines Kollektivs zu trennen sind, ausführlicher: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, Rn. 767 ff.

Wegen dieser ihm zumindest von anderen Personen zugeschriebenen *Grundfähigkeit* muss der verantwortlich handelnde Täter nach der Tat auch sein Verhalten vor sich und vor den anderen rechtfertigen (können).

3. So bedeutet „Person“, wie sie auch die *Präambel* der Europäischen Grundrechtecharta in den „Mittelpunkt“ stellen will, zwar etwas Ähnliches, aber auf den zweiten Blick nicht dasselbe wie Mensch. Gemeint ist derjenige Mensch, dem (soziale) Rollen zugeschrieben werden, und zwar zumeist als höchsteigene. Im Recht sind es die (aktiven) Rechte und auch die (passiven) Pflichten.<sup>50</sup> In Anlehnung an den Staatsrechtler *Dürig* kann man auch von einer „*mittleren Linie des Personalismus*“ zwischen dem Individualismus und dem Kollektivismus sprechen.<sup>51</sup> Eine gewisse Verwandtschaft hat dieser vermittelnd und pragmatisch verwendete Personenbegriff dann auch mit der Idee von der Person als Entscheider und Akteur, die die interdisziplinäre Rechtsanthropologie als Kernpunkt des „anthropologischen Kreuzes“, vereinfacht demjenigen zwischen Sollen und Sein, sieht und jedenfalls in der Weise, in der der Rechtsphilosoph *Winfried Brugger* es dann noch einmal als ein Element der Idee der Menschenwürde ausgearbeitet hat.<sup>52</sup>

In diesem Sinne und mit besonderem Gewicht für den angloamerikanischen Kulturkreis hat *Locke* die Idee der Person als Rechtsperson mit geprägt<sup>53</sup>, und zwar einerseits als das Bündel von bestimmten Rol-

---

<sup>50</sup> Zur „Person“ aus der Sicht der Rechtsethik siehe etwa Joerden, *Menschenleben*, 2003, 37 („Die Person ist das Zuschreibungsobjekt, dem Rechte zugeschrieben und Pflichten auferlegt werden können“), 39 ff. (Zur Herkunft aus der Rollen- und der Maskenmetapher sowie zu „Funktion und Grenzen des Personenbegriffs“), 39 („... Begriff der Person ist Kennzeichen seiner äußern *Identität*“), Hervorhebung im Original.

<sup>51</sup> Dürig, in: Maunz/Dürig, GG, 2013, Art. 1 Abs. 1 Rn. 47

<sup>52</sup> Brugger, *Würde*, 2008 54 („Man sieht deutlich, wie der Personenbegriff im Kreuz der Entscheidung verankert ist“).

<sup>53</sup> Locke, *Second Treatise*, 1690, Chapter XXVII, „On Identity and Diversity“: „In this personal Identity is founded all the Right and Justice of Reward or Punishment, Happiness and Misery being that for which every one is concerned for himself no mattering what becomes of any Substance, not joined to, or affected with that consciousness.“ Dazu: Brandt, *Identity*, 2006, 45 ff., 58 („bundle of perceptions“). Dabei ist offenbar unklar, ob Locke damit darüber hinaus auch noch die Idee einer gesonderten Menschenwürde verbindet, die durchaus das logische wesenhafte

len (bundle of perceptions), die aus utilitaristischer Sicht die Vorteile der Kooperation in sich bergen und deshalb auch den Gesellschaftsvertrag rechtfertigen helfen, andererseits als „*persönliche Identität*“. Locke ergänzt und beschreibt also die Idee der zivilen Rechts-Person sogleich mit einem Kernbegriff der *weltlichen Seelenlehre*, der Identität, den er im Übrigen aus dem entsprechenden (Selbst-) Bewusstsein ableitet.

Vermutlich stammt das Wort von *personare*, also hindurch klingen, und zwar durch die Maske des antiken Schauspielers. Durch die eigene Rolle, also etwa durch die ihm zugeschriebenen Bürgerrechte wird der „nackte“ Mensch<sup>54</sup> erst zum Bürger mit Bürgerrechten.

Allerdings beinhaltet der Begriff der Person, weil und soweit er auf einer sozialen Zuerkennung beruht, immer auch die Gefahr, dass die Zuschreibung widerrufen wird. So wird dem Strafgefangenen auch im Rechts- und Verfassungsstaat jedenfalls die Ausübung seiner bürgerlichen Freiheiten faktisch weitgehend „aberkannt“, die Fortbewegungsfreiheit sogar ausdrücklich von Gesetzes wegen. Im Zusammenhang mit der Freiheit und der Rolle des Freien erscheint dieser Begriff der Person aber angemessen und üblich.

Aber die Idee der Freiheit des Menschen als solche ist am besten als Teil der unantastbaren *Menschenwürde* zu begreifen. Denn nur sie verhindert die Einführung und Rechtsfertigung der Sklaverei durch eine Zuschreibung der Anderen oder einer Gemeinschaft von anderen.

Im Recht ist es dann die „Rechtsperson“, die vor allem durch Rechte und nicht durch Pflichten wie Eigenverantwortung und Haftung für das Eigene gekennzeichnet ist. Aus dem „Jemandem eigen sein“ ergibt sich dann dessen zumindest äußere „Identität“. Aber die Selbstständigkeit der personalen Rolle bleibt und zeigt sich auch daran, dass das Recht auch *juristische Personen* kennt, die vor allem als ökonomische Akteure auftreten. Die Beschränkung auf den einzelnen Menschen ist also nur in Verbindung mit der Menschenwürde möglich.

---

Mehr gegenüber der Summe von personalen Rollen angesehen werden könnte. Siehe zu Locke auch: Lotter, Rechtsprechung, ARSP, 2006.503 ff., 513 ff, sowie aus der Sicht des Verfassers: Montenbruck, Western Anthropology, 2010, Rn. 22 ff.

<sup>54</sup> Hofmann, H., Einführung, 2011, § 7 I.

Mit dem Rechtsphilosophen *Hasso Hofmann* könnte man auch unbefangen gleich von der „personalen Würde“ sprechen<sup>55</sup>, müsste dann aber aufpassen, dass damit auch die Idee der Würde der sozialen Zurechnung unterfällt, also auch kollektiv aberkannt werden kann.

4. In ähnlicher Weise spricht *Mill* vom zivilen und „souveränen Individuum“, womit das Individuum den Status der *Souveränität* erhält, den zuvor der König im absoluten Staat innehatte.<sup>56</sup>

Unklar ist aber, wer denn als Individuum zu betrachten ist. Auch bei der Idee vom vernünftigen Selbstsubjekt kann man, mit Blick auf *Kant*, zweifeln, ob es nicht „Personen“ gibt, wie früher Frauen und Dienstboten, heute die Kindern und Geisteskranken, die zwar frei und gleich sind, aber doch nur passive Staatsbürger sein können.<sup>57</sup>

Zumindest ist unklar, inwieweit etwa im Lichte der Grundrechtecharta die Idee der *Person* auch die Idee der *Unantastbarkeit* der Menschenwürde mit abdeckt.

Aus logischer Sicht müsste die Europäische Grundrechtecharta im Kontext ihrer Präambel eigentlich beide Begriffe im Kerngehalt *syno-*

---

<sup>55</sup> Mill, Liberty, 1859, 9.

<sup>56</sup> Mill, Liberty, 1859, 9.

<sup>57</sup> Kant, Metaphysik, 1797, AA, VI, 314, der am Ende auch den Begriff der *bürgerlichen Persönlichkeit* verwendet und damit den *aktiven Staatsbürger* meint: „Nur die Fähigkeit der Stimmgebung macht die Qualifikation zum *Staatsbürger* aus; jene aber setzt die Selbstständigkeit dessen im Volk voraus, der nicht bloß Theil des gemeinen Wesens, sondern auch *Glied desselben, d. i. aus eigener Willkür in Gemeinschaft mit anderen handelnder Theil desselben, sein will*. Die letztere Qualität macht aber die Unterscheidung des activen vom passiven Staatsbürgernothwendig, obgleich der Begriff des letzteren mit der Erklärung des Begriffs von einem Staatsbürger überhaupt im Widerspruch zu stehen scheint. - Folgende Beispiele können dazu dienen, diese Schwierigkeit zu heben: Der Geselle bei einem Kaufmann oder bei einem Handwerker; der Dienstbote (nicht der im Dienste des Staats steht); der Unmündige (naturaliter vel civiliter); alles Frauenzimmer und überhaupt jedermann, der nicht nach eigenem Betrieb, sondern nach der Verfügung Anderer (außer der des Staats) genöthigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, entbehrt der *bürgerlichen Persönlichkeit*, und seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz.“ (Hervorhebungen nicht im Original). Aber immerhin, „inhärent“ soll deren „Existenz“, doch auch sein.

*nym* verwenden und davon ausgehen, dass ihre Besonderheiten einander wechselseitig aufladen. So schreibt auch noch Art. 1 der Grundrechtecharta, analog zum Art. 1 des deutschen Grundgesetzes, zumindest die Unantastbarkeit der Menschenwürde fest. Aber da die Europäische Grundrechtecharta auch versuchen muss, die verschiedenen *nationalen Kulturen* zu vereinen, erscheint es alternativ auch sachgerecht, etwa die Ideen der Menschenwürde und der Rechtsperson nationalkulturell zu trennen. Kleinere Brüche und Widersprüche sind dann in einer transnationalen Präambel durchaus hinzunehmen. Danach stehen könnten die Menschenwürde und Person, je nach Lesart auch, und wie oben aufgezeigt, historisch und sachlich begründet, selbstständig nebeneinander stehen.

Auch ließe sich der Mensch noch einmal mit *Kant* und im französischen Sinne als ein, allerdings eigenständiges „Glied“ einer Gemeinschaft begreifen, das ein eigenständiger *Teilhaber* an derselben ist.

Das Wort von der „Menschenwürde“ vermeidet also die Schwächen jedenfalls des sozialen Personbegriffs, indem es die Würde aus dem Menschensein ableitet, also aus der „Natur des Menschen“. Aber seine personalen Rollen spielt der „Freie“ in Gesellschaft und Politik, so dass die Ideen von „*Menschenwürde, Person, Individuum und Teilhaberschaft*“ einander ergänzen und erläutern. Diese Ideenwolke umfasst zugleich die Begriffe des „Selbst- und des Vernunftsubjektes“ mit. Als umfassend erweist sich das vage Wort von der Menschenwürde. Es verweist auch sprachlich auf den (Präambel-) Humanismus.

Damit ist versucht, wesentliche Aspekte der rechtsphilosophischen Seite der westlichen Zivilreligion aufzuzeigen.

## **V. Sozialrealer Humanismus: Emotionales, Unrechtliches, Strukturelles und Kritisches**

1. Zu diesen eher geisteswissenschaftlichen Erläuterungen der Idee der Menschenwürde treten gewiss weitere, unter anderem ein emotional eingefärbtes und ein naturalistisches Element hinzu, welche man vielleicht insgesamt noch der Konfliktforschung und damit der Sozialphilosophie zuordnen kann. Aus der Sicht des Präambel-Humanismus handelt es sich zudem gleichsam um dessen *sozialreales* Fundament.



So besteht der Kernangriff auf die Menschenwürde bezüglich der Würdeseite zum einen und in der (schweren) „*Demütigung*“ des Opfers<sup>58</sup>, also in dessen seelischer Dehumanisierung. Zum anderen aber und im Bezug auf das vor allem biologische Menschsein zählen dazu alle Angriffe auf das *Leben*, zu dem dann zugleich auch die faktische Wahrnehmung alle *Freiheitsrechte* gehört.

Das Ideale, die Würde, und das Reale, das Leben, lassen sich zwar nach dem dualen Modell von Sollen und Sein trennen, sind aber im vagen Menschenbild des Humanismus, wie auch in den Menschenrechten, typischerweise in einem ganzheitlichen Sinne (auch) *vereint*. So betreffen die Folter und der sexuelle Missbrauch beides. Die willkürliche Tötung eines Menschen aber nimmt dem Opfer nicht nur das Leben, sondern beinhaltet auch die totale Unterwerfung unter den Willen des Täters, der gottähnlich das Schicksal eines anderen bestimmt.

Auf der nächsten Stufe ist dann zu fragen, wie der „demokratische Humanismus“ mit den Angriffen auf die Menschenwürde, beziehungsweise auf die Grund- und Menschenrechte durch den Staat, aber auch durch private Personen umzugehen hat. An der ersten Stelle stehen aus der humanen Sicht (einer konkreten nationalen) „zivilen Präambelgesellschaft oder kurz der Zivilgesellschaft der „Trost“ und die „Hilfe“ sowie die Suche nach „Versöhnung“.

Die Beseitigung der „Demütigung“, also die „Ermutigung“ verlangt unter anderem nach der Bestätigung und Implantierung der Anerkennung als Mensch und Person, und zwar dreifaltig und wechselseitig: als Selbstanerkennung, als Anerkennung durch die Nächsten und als soziale Anerkennung. Modellhaft greift in einer *ersten Stufe* eine Art *Familienmodell*, eine „Mutterrolle“ als Trost, eine Art Vaterrolle des zusätzlichen Schutzes und eine Art Geschwisterrolle der Anerkennung als Gleicher. Aus ihr muss das Opfer dann im nächsten Schritt heraus-treten, um wieder selbst zum „freien, gleichen und solidarischen“

---

<sup>58</sup> Dazu aus der Rechtsphilosophie unter dem Titel „Menschenwürde als Freiheit von Demütigungen“, Hörnle, Menschenwürde, 2008, 41 ff. , 41 ff. Siehe zudem aus dem Sammelband herausgegeben von Hilgendorf „Menschenwürde und Demütigung. Die Menschenwürdekonzepktion Avishai Margalits“, der sich mit der Idee der Reduktion der Menschenwürde auf die (schwere) Demütigung bezieht, ebenfalls Hörnle, Würdekonzepktion, 2013, 91 ff. , 91 ff.

*Herrn* seiner eigenen Handlungen zu werden. Dazu gehört dann, dass das Opfer auch selbst agiert und etwa auf dem Rechtswege nach dem „Ausgleich“ des Verlustes sucht. Dabei hat es auf die Auswirkungen auf die Gesellschaft zu achten. Die eigene (innere und auch soziale) Würde verlangt auch insofern die Dreifaltigkeit von „Freiheit, Gleichheit und eben Solidarität“ zu achten und damit auch gewisse Opfer an eigenen Ansprüchen zu erbringen, um zu einem allseitigen Ausgleich zu gelangen. Schon der Rechtsweg beinhaltet solche Anforderungen an Kraft, Zeit und Geld.

Dennoch fragt der Staatsrechtler *Rupert Scholz* verständlicherweise danach, ob denn die *Solidarität ein Rechtsprinzip* sei<sup>59</sup>. Darauf ist nach dem hier vertretenen Ansatz folgendermaßen zu antworten: Das materielle Kernprinzip des Rechts ist die Gerechtigkeit und mit ihr vor allem die Idee der *Gleichheit*, bei der dann immer auch die Frage auftritt, was gleich und was ungleich ist und deshalb auch so behandelt werden darf. Unverhältnismäßig darf jedenfalls nicht agiert und vor allem nicht reagiert werden.

Im Westen ist es üblich, die „Freiheit“ mit dem Recht abzusichern, sodass sich das Doppelwort der „Freiheitsrechte“ ergibt. Allerdings ist auf den zweiten Blick mit der Freiheit und ihren Rechten immer eine Art von Sozialpflichtigkeit verbunden. Es handelt sich dabei zum einen um Opfer gegenüber dem kollektiven Gemeinwohl. Auf der Ebene der Zivilgesellschaft kennen wir zum anderen die private Sozialpflichtigkeit individuell gegenüber Hilfsbedürftigen als Almosen oder Spenden, die von der Gesellschaft auf einer moralischen Ebene erwartet werden und den eigene Sozialstatus beeinflussen. Beide Arten von Nächstensorge kommen im Wort von der „Solidarität“ zum Ausdruck. Das staatliche Recht kennt vor allem den Anspruch auf Solidarität, etwa als Sozialstaatsprinzip. Es kann aber auch eine zivil-moralische Verpflichtung und kollektive Übung sein und bleiben, Solidarität zu zeigen.

Das Recht als solches bedeutet also immer eine bestimmte Art von *Veredelung* eines Rechtsgegenstands und der betreffenden Rechtspersonen, die dann zugleich etwa Duldungspflichten für die anderen Rechtspersonen auslöst. Dem westlichen Credo gemäß, also aus der Sicht der einzelnen Demokraten handelt es sich damit um eine Ver-

---

<sup>59</sup> „Solidarität – ein Rechtsprinzip? Scholz, *Solidarität*, 2014, 1 ff. , 1 ff.

rechtlichung der „Menschenwürde“, der „Freiheit“ und der „Solidarität“ vor allem mit dem Prinzip der „Gleichheit“.

Das Recht benötigt immer einen Inhalt oder einen Bezug, um sozial-reale Bedeutung zu erlangen. Aus der Position dieser Rechtsgegenstände gedacht, etwa also des Menschen, handelt es sich nur um dessen *Eigenschaften*.

Ebenso kennen wir die begriffliche Paarung von Menschen-Rechten oder das Natur-Recht, die aber in sich wiederum gesamte Systeme von Rechten und Pflichten tragen.

Diese Art von Relativität teilt das Recht, hier also formelhaft mit Gleichheit umschrieben, auf der sozialrealen Ebene auch mit der Freiheit und der Solidarität. „Freiheit“ oder „Solidarität“ oder eben auch „Gleichheit“ lassen sich in der sozialen Realität einzeln niemals absolut setzen. Aber gemeinsam bieten sie ein Bündel von drei sinnvollen Strukturmerkmalen.

Für das Recht gilt, dass offenbar jede Zivilisation im ethnologischen Sinne bestimmter Regeln und Riten bedarf. Die Freiheitsräume und die Opferpflichten gehören stets dazu. Insgesamt handelt es sich um Prinzipien, die dazu dienen und dabei helfen, die äußere sozialreale Welt mit ihrem großen Gegensatz von *Individuum* (lies: Freiheit) und *Gemeinschaft* (lies: Solidarität) einigermaßen zu ordnen und sie mithilfe von Normen und Übungen einigermaßen sachgerecht (lies: mithilfe des Gleichheitsprinzips) zu organisieren.

2. Bei Verletzungen der Menschenrechte durch den Staat oder Private ist zu überlegen, wie denn die „Menschenwürde“, ähnlich wie die christliche Seele, wirklich „unantastbar“ sein und bleiben kann, wenn es denn ständig derartige Verletzungen gibt.

Eine positive *kantsche* Antwort lautet, unverletzbar ist, zumindest aus der vorherrschenden Sicht im deutschen Verfassungsrecht die (innere) Würde. Sie ist, wie die Seele im Christentum, unantastbar. Verletzbar ist aber der (sozialere, zumindest intersubjektive) *Anspruch* auf Achtung der Menschenwürde. Das Achtungsgebot richtet sich auf der Verfassungsebene vor allem an die mächtigen Staatsorgane, hinter denen das staatliche Gewaltmonopol steht. Dahinter tritt die rein defensive andere Antwort zurück, dass es sich beim Satz, die Menschenwürde ist unantastbar, doch auch nur um eine Leitnorm, also um eine

Sollensvorschrift handele.<sup>60</sup> Vermittelnd sollte man davon sprechen, dass wir eine *kulturell* existente Erscheinung vor uns haben, ein Phänomen, dass für uns die Würde eines jeden Menschen untastbar „ist“, allerdings nur, weil sie uns als unantastbar „gilt“.

Zu Verdeutlichung der Würdeverletzungshandlung greift das deutsche *Bundesverfassungsgericht* auf die in Deutschland weit verbreitete und vom Staatsrechtler *Dürig*<sup>61</sup> geprägte sogenannte *Objektformel* zurück, mit der er sich an *Kants* Morallehre<sup>62</sup> anlehnt<sup>63</sup>. Diese Sittenlehre erweist sich damit gleichsam als verrechtlicht. Danach wird nur der aus der Menschenwürde fließende *Achtungsanspruch* als *Subjekt* verletzt, wenn ein Mensch dadurch zum „bloßen Objekt“ der Staatsgewalt gemacht wird, dass durch die Art der ergriffenen Maßnahme die *Subjektqualität* des Betroffenen prinzipiell in Frage gestellt wird<sup>64</sup> oder auch anders gefasst, „wenn die Behandlung durch die öffentliche Gewalt die Achtung des Wertes vermissen lässt, der jedem Menschen um seiner selbst willen zukommt“<sup>65</sup>. Wann eine solche Behandlung vorliegt, kann aber nur im Einzelfall mit Blick auf die spezifische Situation konkretisiert werden<sup>66</sup>. Als einige Beispiele werden Erniedrigung, Brandmarkung, Verfolgung, Ächtung, Folter, Sklaverei, Entrechtung und grausame Bestrafung genannt, so wie sie zum Teil auch den ersten Artikeln der *Europäischen Menschenrechtskonvention* oder bezüglich der Art der Bestrafung auch Art. 104 GG entsprechen.

---

<sup>60</sup> So etwa Kunig, in: Münch/Kunig, GG, 2012, Art. 1, Rn. 1 („die Feststellung des Seins als nachdrücklichste Form einer Anmahnung des Sollens“).

<sup>61</sup> Dürig, in: Maunz/Dürig, GG, 2013, Art. 1 Abs. 1 Rn. 28.

<sup>62</sup> Kant, *Metaphysik*, 1797, AA, VI, 331. „denn der Mensch kann nie bloß als Mittel zu den Absichten eines Anderen gehandhabt und unter die Gegenstände des Sachenrechts gemengt werden, wo wider ihn seine angeborne Persönlichkeit“ (lies die Menschenwürde) „schützt, ob er gleich die bürgerliche einzubüßen“ (lies: zur Strafe an bürgerlicher Freiheit) gar wohl verurtheilt werden kann.“

<sup>63</sup> BVerfGE 27, 1 (6); 28, 386 (391); 50, 166 (175); 50, 205 (215); 57, 205 (275); 72, 105 (116); 87, 209 (228); 96, 375 (399); 109, 133 (149 f.); 109, 279 (312 f.); 115, 118 (153); 117, 71 (89).

<sup>64</sup> BVerfGE 50, 166 (175); 87, 209 (228); 96, 35 (399); 109, 133 (149 f.); 109, 279 (312 f.); 115, 118 (153); 117, 71 (89).

<sup>65</sup> BVerfGE 109, 279 (313); 115, 118 (153).

<sup>66</sup> BVerfGE 109, 279 (311); 115, 118 (153).

Der verletzbare Achtungsanspruch gehört zur Personalität oder mit *Kant* zur „Persönlichkeit“ des Menschen. Aber der „Wert“ oder die Würde kommt dem Menschen „*um seiner selbst willen*“ zu.

3. Auch der (eher angloamerikanische) Gedanke des „souveränen Individuums“ ist noch einmal zu vertiefen. Denn er zielt auf die Bürgerrechte und begründet die Demokratie der freien Personen.

Bezüglich des allgemeinen Begriffs der Person drängt sich dabei immer die Frage auf, ob es denn Menschen ohne (bürger- oder freiheitsrechtliche) Personalität geben kann oder sogar darf, wie etwa Sklaven oder solche Menschen, denen ihre Personalität zumindest weitgehend faktisch und mit *utilitaristischer* Begründung entzogen werden kann, etwa zugunsten eines noch wichtigeren Großen und Ganzen, dem *summum bonum*, wie dem Gemeinwohl. An dieser Stelle hilft vielleicht die Idee der Menschenwürde aus. Der Verlust jeglicher Rechtspersonalität, etwa im Rahmen einer Gefangenschaft, müsste dann den Achtungsanspruch verletzen.

Aus us-amerikanischer Sicht steht jedenfalls das „we, the people“ an erster Stelle ihrer Präambel, auch wenn im Kern die Segnungen der Freiheit (für die Freien) verkündet werden und die Idee der Menschenwürde nicht aufgegriffen wird, weil vermutlich die *dignity of man* aus amerikanischer Sicht wiederum weitgehend mit der Idee vom Freien verschmilzt.

Mit dem „we, the people“ wird auch die ewige Spannung zwischen *Individuum* und *Gemeinschaft* deutlich.

Sie lässt sich zumindest partiell mithilfe der Idee eines *höheren Geistes*, etwa eines Gottes, der objektiven Vernunft oder der systemischen Natur deuten, aber nicht endgültig aufheben.

Dieser Antagonismus mag mit *Kant* sogar „die Anordnung eines weisen Schöpfers“ sein<sup>67</sup> und das Kreative des höheren Geistes wider-

---

<sup>67</sup> Siehe *Kant*, *Idee*, 1784, AA, VIII, 20: "Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, so fern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird. Ich verstehe hier unter dem Antagonismus die ungesellige Geselligkeit der Menschen..." ; VIII, 21. 21 f: „Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser,

spiegeln. Mit dieser Spannung ist auf Erden jedenfalls pragmatisch umzugehen.

Dennoch findet man auf der höchsten Ebene der Leitideen offenbar eine einigermaßen klare Grundentscheidung über den *Vorrang* des einen oder des anderen Leitbildes. Die praktische Logik verlangt immer nach dem Vorrang eines einzelnen Leitbildes. Man kann zwei oder mehrere Wege kennen, aber nicht gleichzeitig gehen. Vereinfacht regiert aus politischer Sicht entweder die Idee des *freien* und deshalb würdigen Mensch, das dann das Bild der Gemeinschaft der Demokraten bestimmt, oder aber es herrscht das Ideal der *solidarischen* Gemeinschaft vor, die von ihren einzelnen Mitgliedern Opfer einfordert, aber auch Fürsorge bietet. Das eine Modell verlangt aus politischer Sicht nach Frieden, Wohlstand und Ausbildung einer Mittelschicht und fördert sie auch, und das andere System reagiert auf Not- und Kriegslagen und pflegt diese auch.

Aus religiöser und aus vernunft-philosophischer Sicht aber haben sich Individuum und Gemeinschaft dem Geist zu beugen und ihre Interessen (auf Erden) zugunsten des Jenseitigen oder des Idealen zurück zu stellen. Doch aus säkularer Sicht hat eine *kulturelle* oder zivilisatorische Entscheidung zwischen Individuum und Gemeinschaft stattzufinden, jedenfalls dann, wenn man für sich und seine Nächsten eine Einheitsidee verfolgt.

Dabei werden zudem die Elemente der *zurückgedrängten* Ideen von der vorherrschenden Idee mit aufgenommen. Diese erweitert damit zugleich ihr eigenes Gewicht. So verinnerlicht etwa das *Individuum* als souveräner Demokrat mit seinem Credo „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ auch die (antagonistische) Idee der Sozialpflichtigkeit. Auch ergänzt er den Egoismus um die Verantwortung und Haftung für das eigene, also auch für die eigenen Taten. Er sorgt damit für eine Art von innerer Gerechtigkeit. Auf diese Weise stärkt der Freie zugleich seine Souveränität, weil er als Herr über seinen eigenen Egoismus auftritt, und er begründet damit seine Würde, weil er sich als weise oder vernünftig zeigt.

---

was für seine Gattung gut ist: sie will Zweittracht... .. wohl die Anordnung eines weisen Schöpfers; und nicht etwa die Hand eines bössartigen Geistes...“!

4. Insgesamt aber beruht die gesamtwestliche Idee des demokratischen Humanismus auf der fundamentalen Idee eines freien und selbstverantwortlichen, kurz eines „souveränen Individuums“. Die nunmehr also drei Ideen gehören zusammen und ergänzen einander,

- die (idealistische) Idee des Selbstsubjektes mit dem (politischen) Kern der unantastbaren Menschenwürde,
- die (bürgerlich-rechtliche) Idee von der Rechtsperson und
- die (soziale und zugleich staatspolitische) Idee und Rolle des souveränen Akteurs.

Möglich, aber nicht zwingend erforderlich ist viertens die zusätzliche Rückbindung und Verankerung der Menschenwürde in einer Religion, etwa als Gottesgabe.

Das Individuum, das über die unantastbare Würde verfügt, wird mit dem Geist der Vernunft aufgeladen. Sie beinhaltet die Eigenverantwortung und die Pflicht zu Abwägungen. Als Rechtsinhaber treffen das Individuum Sozialpflichten. Als Demokrat ist es für die Institution mit verantwortlich, und zwar zunächst einmal gegenüber sich selbst.

5. Dennoch lassen diese Begriffe, die vor allem nebeneinander gesetzt wurden, sich auch sortieren.

Zum einen lassen sich mit ihnen drei Schichten als Ebenen des Denkens herausarbeiten. Die höchste Abstraktionsstufe und damit den zivil-religiösen Kern bildet die *philosophische* Idee des vernünftigen Selbst-Subjektes. Zwei Schutzschichten umgeben diese Leitidee, die normative des *Rechts* der Rechtspersonen und die sozialreale der *Macht* der Demokratie der Demokraten. Aus religiöser Sicht entspricht dabei das Recht in etwa den Riten, und die zumeist mit heiligen Orten verbundenen Einrichtungen, die Institutionen, weisen einen kirchlichen Charakter auf.

Zum anderen ist aus der Sicht des europäischen Naturrechts zwischen dem „*status civilis*“ und dem „*status naturalis*“ zu trennen. Diese traditionsreiche Aufspaltung erweist sich immer noch als hilfreich, um feinsinnige Unterscheidungen zu ermöglichen. Der *status civilis* beinhaltet den (fiktiven) Gesellschaftsvertrag, den die klugen Freien geschlossen haben, weil er vernünftig und nützlich ist. Heutzutage sind

damit die nationalen Verfassungen und die internationalen Menschenrechtskonventionen gemeint.<sup>68</sup> Sie konkretisieren zwar die Elemente der Freiheit und der Vernunft, aber der Gesellschaftsvertrag selbst ist von den freien und vernünftigen Menschen gemacht. Er ist also noch nicht unmittelbarer Gegenstand des Humanismus, sondern nur, aber immerhin, dessen sichtbarer Erfolg.

Vielmehr bildet der „status naturalis“ des Menschen den maßgeblichen Ansatz. Ihn bezeugen die Bekenntnisse der Präambeln in erster Linie, wenn der Mensch sich als selbstbewusster Schöpfer der nachfolgenden Verfassung oder Konvention offenbart. Was also ist die Natur des Menschen? Der zivilreligiöse Kern des Humanismus meint die Selbstverherrlichung des Menschen durch den Menschen und die daraus folgende Selbstverpflichtung des Menschen zur Eigenverantwortlichkeit und zur Haftung für seine Schöpfungen. Er beruht auf dem Menschenbild, nach dem der Menschen Dank seiner ihm angeborenen Freiheit und Vernunft zur eigenen Zivilisierung, etwa mit Hilfe von Gesellschaftsverträgen, fähig ist. Er tritt also als Schöpfer (einer „humanen Welt“) auf.

Dabei verfügt das Wort von der Natur über eine doppelte Bedeutung. Die „Natur des Menschen“ zu sein, kann auch das „Wesen des Menschen“ heißen. Diese zweite Art der Verwendung bedient die Idee des Humanismus im Sinne einer fundamentalen Höchstidee. Aber auch die erste Variante bleibt von Bedeutung. Die Möglichkeit und der Weg, das Menschseins doch weiter, und zwar aus der Idee der Natur ableiten zu können, etwa der im Sinne der Naturwissenschaften, bleibt nach dieser Begriffswelt des Naturrechts ebenso mit eröffnet, wie die religiöse Vorstellung von einem personalem Gott als Schöpfer der Natur oder die eines allumfassenden Weltgeistes.

Drittens lassen sich alle diese Begriffe pragmatisch zusammenfügen. Das (vor allem philosophische Selbst-) *Subjekt*, die (eher soziale) Per-

---

<sup>68</sup> Siehe dazu Rawls, *Theorie*, 1993, 336 f., zum Urzustand: 34 ff., 143 ff., zum Gesellschaftsvertrag 28 f., 33 f.; vgl. auch: Kliemt, H., *Zustimmungstheorien*, 1980, 100; sowie ausführlich: Koller, *Theorien*, 1986, 7 ff., 28, 33. Zudem Herold 302 ff., unter dem Titel: Gehorsam und „zugleich Geist der Freiheit“. Zur Aktualität der kantischen Lehre vom ursprünglichen Vertrag als einer bloßen „Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelbare (praktische) Realität hat“, 305 ff. mit dem Überblick über die Diskussion vor Kant.



son, die (im Kern naturrechtliche) *Menschenwürde*, das (vorrangig politische) *Individuum*, auch noch der (typischer Weise ökonomisch konnotierte) *Akteur* sowie der zu Opfern bereite *Teilhaber* an der kollektiven Staatsmacht meinen jedenfalls in etwa dasselbe und im Konkreten ergänzen sie einander, und zwar dann, wenn sie auf die politische Ebene gehoben werden, auf die der Sicht des einzelnen „Demokraten“. Der einzelne Bürger fügt sie für sich üblicher Weise in laienhafter (synthetisch-holistischer) Weise zusammen. Sobald also der Präambel-Humanismus politisch und als Ausdruck der Demokratie verstanden wird, wird auch diese dritte Sichtweise die westliche Zivilreligion immer mitbestimmen müssen. Das Modell des einzelnen Demokratie-Gläubigen steht dann im Mittelpunkt.

6. Mit dem Präambel-Humanismus ist die Fiktion der Willensfreiheit verbunden. Die Fundamentalkritik des zumeist deterministisch-kausal ausgerichteten *Naturalismus* am *Idealismus* setzt exakt hier an, und zwar ebenso wie diese Frage auch die *Selbstkritik* und das Selbstverständnis der westlichen Philosophie mit bestimmt. Die Frage nach der Willensfreiheit des Menschen ist nicht nur ein altes Thema, sie stand auch auf der Tagungsordnung der beiden Weltkongresse der Internationalen Vereinigung für Rechtsphilosophie in Krakow 2007 und Beijing 2009.<sup>69</sup> Insofern reicht es vielleicht aus, wie hier schon anzumerken war, dass wir „kulturell“ und *vorherrschend* an die Willensfreiheit glauben, nicht zuletzt, weil wir die Menschenwürde und die Demokratie nur auf diesen Glauben stützen können. Diese Fiktion mag deshalb gern aus soziobiologischer Sicht eine (kollektive zivilisatorische) Selbsttäuschung darstellen. Aber sie bildet dennoch ein „sozialreales“ Phänomen. Zudem schützt sie den Menschen vor sich selbst, sie zivilisiert ihn im ethischen Sinne. Damit nützt sie, jedenfalls in Friedenszeiten, den einzelnen und gesamten Gruppen von Menschen aus biologischer Sicht.

Andererseits geht es gerade um das kulturelle Phänomen des Glaubens, hier an die Ideenfamilie von (philosophischer) Willensfreiheit, (politischer) Demokratie und (juristischen) Menschenrechten. Wer deshalb von einer (insoweit zunächst einmal säkularen) Zivilreligion spricht, der nimmt die naturalistische Kritik ernst, aber er bindet sie in

---

<sup>69</sup> Siehe dazu die Schrift „Free Will in Criminal Law as Procedure“ herausgegeben von Friedrich Toepel und zum Überblick: Toepel, Preface, 2010, 9 ff. , 9 ff (zur Tagung 2007) sowie Toepel, Preface, 2010, 71 ff, 71 ff (zur Tagung 2009),

sein System ein, gerade weil und wenn er den Begriff der Religion verwendet, der auf Bekenntnisse und Glaubenssätze hinweist.

7. Ferner ist ein *soziologischer* Seitenblick vonnöten. Das Bekenntnis zu einer vorrangig säkularen Zivilreligion bedeutet auch, dass umgekehrt auch das demokratische Selbst-Verständnis des „Volkes“ von der Zivil-Ethik geprägt ist, das damit eben zur „Zivilgesellschaft“ wird.<sup>70</sup>

Das demokratische Volk, also vereinfacht, der „Herrscher“ begreift sich auf diese Weise als eine Art von gutem, weil „zivilem“ Herrscher. Dazu muss es zumindest fähig sein, sich intern derart zu organisieren, dass die guten, also die zivilgläubigen Menschen die sozialreale Bevölkerung dominieren und zugleich auch deren Selbstverständnis entsprechend „überhöhen“.<sup>71</sup> Dabei wird die Soziologie diesen Prozess in Anlehnung an *Norbert Elias* Thesen vom „Prozess der Zivilisation“ nicht so sehr als eine vernünftige und freie Entscheidung der Einzelnen, sondern als eine Art psychosozialen *Selbstzwang* begreifen, der unter anderem durch Sitte und Recht als moralischer und *Rechtszwang* wirkt und dem man sich dann aus Gehorsampflichten und nicht aus Vernunftsgründen unterwirft.<sup>72</sup> Ein solcher Prozess der Zivilisierung bedarf, wie jeder andere Prozess, aber einer „Leitung“,

---

<sup>70</sup> Aus dem rechtsanthropologischen Blickwinkel des Verfasser zum „Prozess der Zivilisierung“, Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, 58 ff. „Zivilisierender Staat und Menschenmodell“).

<sup>71</sup> .Siehe zum Verständnis der Zivilgesellschaft, die an sich *normativ-ethisch* ansetzt und einen *fiktiven* oder auch *utopischen Zustand* beschreibt, hin zur auf Dynamik angelegten sozialrealen Sicht der Soziologie, die sich insofern zumindest auch oder auch vorrangig mit dem "Prozess der Zivilisierung" beschäftigt, Blinkert, *Erkundungen*, 2013, 7. ff (unter dem Ober-titel "Zivilgesellschaft und Zivilisierungsprozess" erörtert er unter anderem: 7 ff., Vom "Überich" zur "fitness-Orientierung", was wohl der Idee der Selbstorganisation in etwa entspricht.

<sup>72</sup> Elias, *Prozess*, 1978, 319, und zwar als unerzogene „psychische Selbststeuerung“, auch über „Ängste“ („... diese Selbstzwänge, Funktionen der beständigen Rück- und Voraussicht, die in den Einzelnen entsprechend ihrer 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. Dazu: Levine, *Versuch*, 1994, 14 f. Blinkert, *Erkundungen*, 2013, 7. ff, mit weiteren Nachweisen und Hinweisen auf die Kritik.

die ihm seine Richtung gibt. Aus der Sicht der Soziologie ist es vereinfacht die Gesellschaft selbst, die alles regiert. Ihre jeweilige „Identität“ verlangt dafür irgendein „Leitbild“, das ihre Kultur auszeichnet.

Die *Selbstherrschaft* der Demokraten erfordert dann nach dem Leitmodell des freiwilligen Selbstzwanges, das aus ideengeschichtlicher Sicht im ländlich dominierten Europa den *Fremdzwang*, etwa durch eine katholische Reichsreligion und die Traditionen der Familienverbände, ablöst. Sie überhöhte die Freiheit der *Welthandel* treibenden Stadtbürger, der wehrhaften Adelsleute und wohl auch die des gebildeten protestantischen Klerus zur allgemeinen Freiheit der Menschen. Dabei entspringt die Idee der Freiheit dem Bürgermodell, die Gleichheit und der wechselseitig Respekt dem Selbstbild der aktiven Krieger (der Peers) und die Solidarität als Nächstenliebe eher dem Selbstbild der kommunal tätigen Pastoren. Dieser Prozess der freiheitlichen Art der Zivilisierung musste eine Art Idee des *autonomen Selbst* hervorbringen, Aus der Sicht der Soziologie produziert der Prozess vor allem ein *kollektives Bewusstsein*. Beides hilft wiederum dabei, eben diesen Vorgang der Zivilisierung „selbst“ zu *steuern*.

Damit tritt für die Leitidee der Demokratie der Umstand hinzu, dass die eigentlich kollektivistische Soziologie sich hin zur *Individuelethik* öffnet muss. Aus der Gesellschaft wird dann die Allgemeinheit der eigenverantwortlichen Einzelnen oder auch die Gemeinschaft. Maßgeblich ist, zumindest ideell und formal, nicht mehr das Kollektiv als solches. Mit-Herrscher und Rechtsträger sind vor allem die einzelnen individuellen Mitglieder der (nationalen) Zivilgesellschaften und transnational jeder einzelne Mensch. Aber der (fiktive) *freie Demokrat* sieht dann auch -inter-subjektiv- *Gleiche* neben sich und er weiß auch um den Nutzen des (kollektivistischen) Gemeinwohls, dem er *Solidaritätsoffer* bringen muss.

Darauf bezieht sich dann auch der Selbstzwang, den die Individualethik des Freien gern als freiwillig begreift, ihn aus der praktizierten *Vernunft* des (freien) Menschen ableitet und dann „*Tugend*“ nennt.

8. Schließlich wird der Soziobiologe anfügen, dass die *genetische* Veranlagung zur Selbstorganisation schon jeder Zelle eigen ist, sodass es auch beim „instinktarmen“ Menschen im Sinne *Gehlens* nur noch um die Ausnutzung des Gestaltungsspielraums gehen kann.

Aus diesem groben *Dreierbündel* von „Individuum“, „Gemeinschaft“ und „Naturgegebenheit“ übernimmt nunmehr die Idee der Subjektstellung des Einzelnen und mit ihr Freiheit und Eigenverantwortung die geistige Führung. Das heißt:

Der Einzelne beherrscht die Gesellschaft als die Seine. Er domestiziert auch die Natur, jedenfalls für sein humanes Biotop, und er macht die Natur zum „Objekt“ seiner Betrachtung, wobei er deren Gesetze erkennt.

Das Credo der Über-Ich-Person lautet denn auch „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“. Gleichheit und Solidarität schränken die totale und vor allem egoistisch gedachte Freiheit also ein. Sie bestimmen auch Art und Umfang der „Selbstbeherrschung“ und der „Eigenverantwortung“. Die grundsätzliche Fähigkeit zur Vernunft kennzeichnet nicht nur das „Ich“ im Credo (ich glaube), sie rechtfertigt auch die Souveränität und damit unter anderem auch die Würde und die Ich-Subjektstellung des Menschen. Sobald das universelle biologische und wohl auch physikalische Prinzip der *Selbsterhaltung* allen Körperlichen durch den Filter des menschlichen Geistes läuft, erscheint es recht naheliegend, dass sich daraus beim Menschen das *Selbstbewusstsein* entwickelt. Von diesem ist es dann nur ein kleiner Schritt zu bewussten Autonomie, als der Selbstherrschaft und der Selbstverantwortung für die eigenen Taten. Am Ende stehen dann das Bild vom eigenen Selbst und der Glaube daran.

Umgekehrt, wer aus Gründen der Nützlichkeit zum Zwecke der Selbsterhaltung die soziale Souveränität und individuelle Würde will, der muss eben auch und erst recht im politisch-demokratischen Alltag an „sich“ als ein solch edles, zur Vernunft fähiges Wesen fest glauben. Die Soziologie dagegen liebt *Funktionen* und wird deshalb wohl auch dieser Umkehrung und „Psycho-Logik“ zustimmen können. Die Biologie geht dagegen vorherrschend von der Dominanz der Natur aus, was im Übrigen auch den Naturwissenschaftlern eine herausgehobene Stellvertreter-Stellung zuschiebt. Die Biologen meinen folgerichtig, Subjektstellung, Freiheit und Eigenverantwortung seien irreal, „Selbst-Täuschungen“. Aber sie werden wohl auch nicht umhin kommen, diese Täuschung selbst als sozialreal existent zu begreifen und diesem Phänomen einen guten kulturellen „Zweck“ zuzubilligen, vielleicht nicht zuletzt deshalb, weil eine solche Selbsttäuschung auch die eigene Freiheit der Naturwissenschaften mit beinhaltet. Es handelt sich eben um einen wirkungsmächtigen säkularen „Glauben“.

Die Idee und Vorstellung von der (erheblichen) Autonomie des Menschen kann zwar, aber sie muss nicht eine *naturwissenschaftliche* Realität darstellen. Es genügt schon, dass dieser Glaube in großen Teilen der Welt eine *vorherrschende soziale Realität* bildet. Sie entfaltet ihre Wirkung vor allem auf der Ebene einer solchen *humanen Binnenkultur*, die in zunehmendem Maße durch die Sprache und deren Schriftsymbole sowie durch Technik des Menschen und seine Wissenschaften gekennzeichnet ist.

Versucht ist damit, eine Reihe von sozialrealen Facetten der Zivilreligion aufzuzeigen.

## VI. Elemente der Zivilreligion des Prämbel-Humanismus im Überblick

1. Die Präambeln bestimmten vor allem das Selbstbild der Demokraten, und jenes bringt eine leichte Verschiebung hin zu einer politisch-rechtlichen Sicht mit sich. Das Selbstbild der europäischen Demokraten ausweislich der Präambel der *Grundrechtecharta*, die etwa Großbritannien nicht unterzeichnet hat, ist vor allem durch zwei Elemente bestimmt,

(1) von der Idee der Menschenwürde, die es regiert, weil sie den Humanismus, als Lehre vom Menschen, verrechtlicht,

(2) und durch den Dreiklang von „*Freiheit, Gleichheit und Solidarität*“, der die Demokratie begründet und zugleich auch die *Menschenwürde* konkreter ausgestaltet.

(3) Hinzu tritt das „geistig-sittliche Erbe“, das im Kern aus der Philosophie der „*praktischen Vernunft*“ besteht und vor allem für „ganzheitliche“ Abwägungen Sorge trägt, mit deren Hilfe Entscheidungen letztlich auf eine *forensische* Art getroffen werden. Auch aus der angloamerikanischen Sicht der national-pragmatische „*common sense*“<sup>73</sup> oder aus französischer Sicht der Gedanke der Teilhabe am „*allgemeinen Geist*“ hilft dabei mit, die Idee der Menschenwürde sowohl auszugestalten als auch zu begründen.

---

<sup>73</sup> Zum "gesunden Menschenverstand" als „*common sense*“ siehe Hügli/Lübcke, Philosophielexikon, 2003, Art. „*common sense*“.

Diese drei Gesichtspunkte stützen sich dabei gegenseitig und sind noch einmal durch ein *Panorama* von einzelnen Aspekten zu ergänzen.

2. Drei besonders wichtige Sichtweisen sind vorweg zustellen:

*Vielfalt und Einheit des Präambel-Humanismus.* Wie auch immer im Einzelnen ausgestaltet, bereits die vier genannten *Präambeln* unterscheiden sich zwar und geben dabei verschiedene nationale und internationale Sichtweisen wieder. Zudem stehen sie alle in einem besonderen geschichtlichen Kontext. Aber ihr gemeinsamer Kern besteht in einem „*individual-personalen Humanismus*“.

Dessen externe Verankerung bleibt dabei in toleranter Weise offen. Im Angebot stehen vor allem drei Ansätze: Zum einen kann der Humanismus in die großen Religionen eingebunden werden (*Gottesbezug*). Zum anderen ist eine Gründung in einer vagen, weil interdisziplinären Naturidee der Naturwissenschaften in Betracht zu ziehen (*weltlicher Naturalismus*). Drittens ist über die Rückbindung der sozialen Idee aus einem systemischen Kollektivismus nachzudenken (*systemische Weltsicht*), der seinerseits Assoziationen eines naturnahen Animismus nahelegt. Alle drei Sichtweise bedenken zu wollen, würde schließlich zu einer Art von Dreifaltigkeits-*Holismus* führen.

*Definition der humanistischen Demokratie durch ihre Negationen.* Politisch und auch rechtlich näher bestimmt ist diese „Menschenrechtslehre“ vor allem durch ihre sozialrealen Verneinungen. Die eine Negation bezieht sich auf das Volk als solches. Sie betrifft die undemokratische Regierungsform der „Tyranis“, die dem einzelnen Menschen die Menschenrechte verweigert. Dieses implementiert zwei Leugnungsweisen, die willkürliche „Entrechtlichung“, etwa als totalitäre Unterdrückung und als Sklaverei sowie und insbesondere die „Entmenschlichung“ zum Unmenschen, sei es als Opfer oder vielleicht als dehumanisierter Täter.

Das Opfer wird dabei ent-individualisiert, indem es zur bloßen Nummer wird. Ein solches Verhalten gegenüber einem „würdigen“ oder auch die ketzerische Fremdbestimmung eines „freien und eigenverantwortlichen“ Menschen stellt aus semireligiöser Sicht ein Sakrileg dar. Die „willkürlichen“ Gewaltdelikte bilden dabei den Kern solcher Taten. Das Gewaltmonopol, und somit die „heilige Gewalt“ steht wie-

derum und deshalb der Gemeinschaft der Selbstherrscher, den Demokraten zu.

Diese beiden großen Arten sozialrealer *Negationen*, die Entrechtlichung und die Entmenschlichung erscheinen, wenn man sie mittelalterlich zugespitzt betrachtet, einerseits als „zivilreligiöse Häresie“ (Ketzerei), andererseits als „politischer (Hoch-) Verrat“ am großen Lehnsvertrag, mit dem alle Volljährigen, dem Adel gleich, den kollektiven Gesellschaftsvertrag ihrer Eltern und Ahnen als eigenen übernehmen. Ketzerei und Verrat ziehen zumeist hoheitliche Prozesse nach sich, die zugleich rituell-symbolischen Charakter tragen.

Der Betrachtung dieser Unrechtsakte und dem Umgang mit ihnen, insbesondere mit der „Entmenschlichung“ von Menschen durch Menschen, ist unter anderem das vierte der Bücher zu widmen.

3. Weitere Aspekte, die den Bereich des Religiösen mit betreffen, sollen dann zusätzlich helfen, das *Gesamtbild* zu umreißen.

*Zivilreligion und Weltanschauung.* Sprachlich wäre es vielleicht möglich, den provokativen Begriff der „westlichen Zivilreligion“ zu vermeiden und von einer „westlichen Weltanschauung“ zu sprechen.

So heißt es in der deutschen Übersetzung des Artikel 21 der Europäischen *Grundrechtecharta* von 2009 unter anderem, verboten seien

„*Diskriminierungen, insbesondere... der Religion oder der Weltanschauung, der politischen oder sonstigen Anschauung...*“.

Damit findet nicht nur eine bunte Reihung statt. Vielmehr wird das Politische noch einmal heraushoben und neben die Religionen und Weltanschauungen setzt. Diese sind dann offenbar im laizistischen Sinne als private Religionen und Weltanschauungen zu deuten, so wie es der Französischen Staatskultur entspricht.

Das ältere Deutsche Grundgesetz trennt in Art 3 III GG zwischen „*religiösen oder politischen Anschauungen*“, die es dann aber andererseits beide als „Anschauungen“ zusammenfasst und ohnehin auch für das Diskriminierungsverbot gleich behandelt. Es handelt sich aber um eine politische Anschauung von einer besonderen Art.

Anschaungen von der „Welt“ mag es zudem viele geben. Auch bereitet eigentlich das Wort „Welt“ Mühe, damit auch das „Menschenbild“ und das „Gesellschaftsbild“ zu verbinden. Alle drei „Bilder“ verwenden wir deshalb vielfach als Teile einer Trinität von Menschen-, Gesellschaft- und Weltbild, die ein offenbar unsagbares Ganzes bezeichnet soll.

Dennoch wird das Wort „Weltanschauung“ häufig auch weit und allumfassend ausgelegt. Dann aber saugt es im ethnologischen Sinne verwendet auch die *Religionen* mit in sich auf. Es deckt insofern große Teile dessen ab, was hier als Zivilreligion bezeichnet wird. Insofern zählt der Begriff der Weltanschauung zu den wichtigen *Konnotationen* und *Stützen* der Idee von der Zivilreligion. So heißt es bei *Wikipedia*:

74

*„Unter einer Weltanschauung versteht man heute vornehmlich die auf Wissen, Überlieferung, Erfahrung und Empfinden basierende Gesamtheit persönlicher Wertungen, Vorstellungen und Sichtweisen, die die Deutung der Welt, die Rolle des Einzelnen in ihr, die Sicht auf die Gesellschaft und teilweise auch den Sinn des Lebens betreffen. Sie ist damit die grundlegende kulturelle Orientierung von Individuen, Gruppen und Kulturen.“*

Insofern handelt es sich dann um Leitideen. Auch spricht man, weiter mit *Wikipedia* formuliert, gern auch von „geschlossene Weltanschauungen“:

*„Werden diese Überzeugungen reflektiert und systematisiert und fügen sich so zu einem zusammenhängenden Ganzen, dann kann von einer geschlossenen Weltanschauung gesprochen werden. Solche Systeme können von einer Gruppe, einer Gesellschaft und selbst von mehreren Kulturen geteilt werden, wie es etwa bei großen Religionsgemeinschaften oder deren gesellschaftlicher Wirkung der Fall ist.“*

Doch bei dieser verobjektivierenden Definition, die vor allem auf dem Grundansatz der Sozialwissenschaften beruht, fehlen das *Subjektive*, das *Humane* und auch das *Emotionale*. Wer den „Menschen“ in den Mittelpunkt rückt und damit kein System verherrlicht, sondern den freien und zur Vernunft fähigen Menschen und wer sich auch als Wissenschaftler noch über sein Wissenschaft hinaus noch als ein solcher



Mensch versteht, der beschreibt eine Art von *humaner Binnenwelt*. Diese Selbstsicht bedient sich entweder der politischen Elemente der Religionen oder aber sie schöpft mit ihnen gemeinsame aus demselben anthropologischen Ideenpool.

Etwas anders gewendet haben „Weltanschauungen“, auch dank ihres Gebrauches im Nationalsozialismus, leicht einen biologistischen und sozialistischen Beigeschmack und Zwangscharakter, der mit den Ideen von „Freiheit und Eigenverantwortung“ nur schwerlich zu vereinbaren ist. Der Humanismus beschreibt dagegen vor allem eine Binnenwelt, mit all den *Problemen* einer Selbst- und einer Letztbegründung.

Aus diesen Gründen und in diesem Sinne erscheint es sachgerecht, den Begriff von der „Zivilreligion“ zumindest als Haupt- und Leitbegriff zu verwenden, aber bei Bedarf auch Nutzen aus der Verwendung des Wortes Weltanschauung zu ziehen.

*Glauben, Gewissen und Bindung im Verfassungsrecht.* Artikel 4 des Grundgesetzes lautet dazu passend und für die Idee von der Zivilreligion besonders aussagekräftig:

*„Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich“.*

Danach stehen also „*religiöse und weltanschauliche Bekenntnissen*“ selbständig nebeneinander. Sie können aus deutscher Sicht offenbar zumindest mittelbar auch politisch einwirken, soweit sie nicht gegen das Grundgesetz verstoßen. Außerdem spricht das Grundgesetz „*Glauben und Gewissen*“ gemeinsam an. Der „Glaube“ ist dabei offenbar an eine *externe* höchste Instanz gerichtet und das „Gewissen“<sup>75</sup> bildet dessen *inneres* Pendant. Aber beide nachfolgenden Adjektive „religiös und weltanschaulich“ dienen dem Begriff des *Bekenntnisses*.

---

<sup>75</sup> Siehe Pieroth/Schlink, Grundrechte II, 2014, Rn. 574. - Das Wesen des Gewissens definiert das deutsche Bundesverfassungsgericht in seiner Leitentscheidung vor allem mit *moralischen* Begriffen (BVerfGE 12, 45, 55, Hervorhebungen nicht im Original): "Als eine Gewissensentscheidung ist somit jede *ernste sittliche*, d.h. an den Kategorien von *Gut und Böse* orientierte Entscheidung anzusehen, die der einzelne in einer bestimmten Lage als *für sich bindend* und *unbedingt verpflichtend innerlich erfährt*, so daß er gegen sie nicht ohne ernste Gewissensnot handeln könnte." (BVerfGE 12, 45, 55).

Um diese gemeinsame *fundamentalistische* Grundhaltung, dieses *Cre-do*, geht es. Dies ist der Blickwinkel, den die Idee von der Zivilreligion aufgreift.

*Ganzheitlich* unter Einbeziehung von (ethischer) Moral, (sozialer) Persönlichkeit und (biologischer) Psyche, und damit der Postmoderne angepasst, definieren deutsche Staatsrechtler etwa das Gewissen, sinnvoll wie folgt:

*„Das Gewissen lässt sich als eine Gesamtheit psychischer Vorgänge und Zustände beschreiben, die die Persönlichkeit eines Menschen mitbestimmen, und ihm subjektiv bindend vorschreiben, welche konkreten Handlungen in welcher Situation „gut“ oder „böse“, gerecht oder ungerecht sind“.*

Dabei bedeutet Bindung einen „Selbstbindung“ und nimmt damit strukturell dieselben „religiöse“ Aufgabe wahr, wie die externe religiösen „Rückbindung“, die der Einzelnen im Christentum Kraft seiner (ihm verliehenden ewigen) „Seele“ vollzieht.

*Politische Religionen.* Das negative Gegenmodell der Tyrannis und seine totalitären Ausprägungen im 20. Jahrhundert als Kommunismus und Nationalsozialismus werden im Übrigen auch von Seiten der Politologie als „politische Religion“<sup>76</sup> eingeordnet und der Idee der „zivilen Religion“ entgegengesetzt.<sup>77</sup> Der Unterschied zur Idee einer weitgehend säkularen Zivilreligion besteht dabei vereinfacht in der Sakralisierung eines (sozialistischen) Kollektivismus anstelle des (freiheitlichen) Individualismus. Aber strukturell handelt es sich um dieselbe Art sinnstiftender ethischer Höchstidee. Gemeint ist das jeweils „höchste Gute“ als Sinnstiftung für ein „Volk“. Dem „Gemeinwohl“,

---

<sup>76</sup> Zusammenfassend zu den „Möglichkeiten und Grenzen des Begriffs der politischen Religion: Maier, Religionen, 1997, 299 ff. ; zudem: Mommssen, Nationalsozialismus, 1997, 173 ff.

<sup>77</sup> Kleger, Zivilreligion, 2008, 19: „Politische Religionen sind dagegen per definitionem – im Unterschied zur Zivilreligion – auf Fanatismus, Bürgerkrieg und Terror hin angelegt. Die Selbstermächtigung zur Gewalt ist das Unzivil. Diese Definition der politischen Religion trifft heute am ehesten (aber nicht nur) auf den sogenannten ‚Islamismus‘ zu, der allerdings mit ‚Islam‘ nicht gleichzusetzen ist“. Kleger betont also schlüssig innerhalb seiner Deutung der Zivilreligion mithilfe der „Bürgerreligion“ als positive Zivile. Dieser demokratische Aspekt solle auch die nachfolgenden Erwägungen begleiten. Aber dass und inwieweit es sich um eine um eine (*Er-satz-*) *Religion* handelt, sollte überdies einmal geprüft werden.

dem Höchstwert des ethischen Sozialismus stehen die persönlichen Höchstwerte der Grund- und „Menschenrechte“ des Einzelnen gegenüber.

Formal gehört also der Humanismus in die Reihe von (sozialrealem) Kommunismus, Blut- und Boden-Faschismus und (kollektivistischem) Sozialismus. Auch deshalb dürfte wohl auch die Idee von einer westlichen Zivilreligion keinen rechten Eingang in die allgemeine Diskussion gefunden haben, anders als etwa der etwas harmlosere Begriff des Verfassungspatriotismus, der ebenfalls umstritten ist, weil die Idee des Patriotismus typischer Weise mit Kriegsvorbereitungen einhergeht. Aber, so ist gleich anzufügen, der westliche Humanismus unterscheidet sich klar von den totalitären sogenannten „politischen Religionen. Von ihnen trennt er sich mit seinen beiden Kernelementen, der Paarung von Menschenwürde und Freiheit und der von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit. Erstere verherrlichen und kennzeichnen das Individuum, und letztere verteilen die Macht auf jeden Staatsbürger und sorgen für die Durchsetzung der Grundrechte und der demokratischen Gesetze.

*Gottesbezug.* Im Hinblick auf den Gottesbezug in den Präambeln ist dabei noch einmal zu unterscheiden. Je nach nationaler Ausgestaltung handelt es bei der europäischen Art der „Zivilreligion“ entweder um eine rein säkulare „Ersatzreligion“ oder um eine „Unterart“ von Religion, und zwar entweder weil sie dieselben Strukturen aufweist oder aber, weil sie auch den klassischen Religionen eine weitere, die (göttliche) Metaebene vorbehält. Die deutsche Präambel lautet insofern

*„Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen hat das Deutsche Volk ...sich ... dieses Grundgesetz gegeben“.*

Die Verantwortung ist also zweigeteilt. Doch der Akt der Verfassungsgebung selbst ist derjenige eines selbstbewussten, verantwortungsvollen Akteurs, des deutschen Volkes (der Demokraten).<sup>78</sup> Allerdings verfügen die meisten anderen Verfassungen der Mitglied-

---

<sup>78</sup> Zum Gottesbezug in der deutschen Verfassung siehe aus der Rechtsphilosophie und mit einem wohlwollenden Blick auf die Vereinbarkeit von Wissenschaft und (christlicher) Religion, Horn, N., Einführung, 2011, 45 ff, 50 ff.

staaten der Europäischen Union über keinen Gottesbezug und sind damit, nach dem alten Vorbild Frankreichs, laizistisch ausgerichtet.<sup>79</sup>

*Letztbegründung.* „Bekenntnisse“ bilden aus methodischer Sicht betrachtet dogmatische Letztbegründungen<sup>80</sup>, die logisch nicht mehr weiter ableitbar, aber dennoch evident vernünftig sind. Demokratische Bekenntnisse in letzten säkularen Fragen, wie zur „Menschenwürde“ und zur Trinität von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ beruhen auch auf einem *Grundkonsens*, sind Ergebnis einer geschichtlichen Diskussion, die Elemente der wissenschaftlichen Konsentstheorie aufweist<sup>81</sup>. Insofern besteht sogar Verwandtschaft zwischen zivilpolitischen Bekenntnissen und dieser ideal-dialogischen Methode der Erkenntnis. Sie tritt als kulturelle „Wahrheit“ auf. Aber mit ihrem Fundamentalismus erhebt sich ein derartiges Credo andererseits auch darüber hinaus. Denn es verdrängt die Relativität eines Konsenses im Sinne der Konsentstheorie. So bildet ein derartiges Präambel-Bekenntnis nicht nur ein Mehr gegenüber einer abänderbaren freien „demokratischen Entscheidung“ einer bestimmten politischen Mehrheit, sondern es beschreibt und festigt zugleich deren „Fundament“.

*Postmoderne.* Die Staaten tragende Idee der westlichen Zivilreligion bietet ferner eine postmoderne Sicht. Bezüglich der Zivilität und inhaltlich weitgehend „modern“ fußt die Vorstellung von einer Zivilreligion auf der Philosophie der westlichen Aufklärung, mit *Kant* dem „Selbstdenken“ des Menschen.<sup>82</sup> Vereinfacht verherrlicht oder heiligt

---

<sup>79</sup> Dazu: Kleger, *Zivilreligion*, 2008, 12 f., der auch auf die Ausnahmen in den Präambeln von Deutschland, Polen, Irland und Griechenland verweist. „Die *Invocatio Dei* hatte ... kein Chance mehr in den Text aufgenommen zu werden, nachdem sich das Europäische Parlament mehrheitlich dagegen ausgesprochen hatte. Sie konnte auch kein Verhandlungsgegenstand der Regierungskonferenz sein: „Any trade-off between God and voting weights is best avoided.“

<sup>80</sup> Siehe zunächst zur (zirkelschlüssigen) Art der Selbstbezüglichkeit der Struktur einer Letztbegründung: Apel, *Letztbegründung*, 1976, 55 ff..

<sup>81</sup> In diesem Sinne: Habermas, *Wahrheitstheorien*, 1973, 127 ff., 128, „Wahr ist eine Aussage dann und nur dann, wenn sie einen wirklichen Sachverhalt oder eine Tatsache wiedergibt... Wahrheit ist ein Geltungsanspruch, den wir mit Aussagen verbinden, indem wir sie behaupten“; Tschentscher, *Konsensbegriff*, 2002, 43 ff., 47.

<sup>82</sup> Kant, *Denken*, 1786, AA VII; 146: „Selbstdenken heißt den obersten Probirstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung.“

eine Zivilreligion dessen Kernbegriff, die menschliche „Vernunft“. Deshalb könnte man auch von einer Vernunftreligion sprechen, wäre nicht der Begriff des „Zivilen“ bei näherem Hinsehen etwas aussagekräftiger. Aus der eher deutschen Sicht sind dieser Begriff und sein Inhalt also wie der philosophische Idealismus von *Kant* axiomatisch und „transzendental“ angelegt. Hinzu tritt der eher „postmoderne“ Gedanke der Natur, der heute zur Einbeziehung der Anthropologie und der Naturwissenschaften führt. Idee und Natur, Geist und Materie, Sollen und Sein müssen „für den Menschen“ irgendwie, und sei es auch nur von Einzelfrage zu Einzelfrage zusammen betrachtet werden. Aus der gesamtwestlichen Sicht sind die geistigen Grundlagen des Menschen, wie vor allem das Naturrecht, auf das sich der angloamerikanische Kulturkreis immer noch direkt bezieht, „natürlichen“ Ursprungs. Wie die Menschenrechte, die dem französischen Denken entspringen, gelten seine Elemente als „angeboren“.

Man könnte insofern auch von einem gemischten, sowohl postmodernen, als auch zugleich prä-modernen Ansatz sprechen. Denn mit der Verwendung der strukturellen und der politischen Seite der Religion bedient sich die Idee von der säkularen Zivilreligion auch des „vor-modernen“ (mittelalterlichen) Charakters der Religion. Insofern mag man auch von Post-Post-Moderne sprechen. Jede Gruppe von Menschen braucht jedenfalls offenbar einen Sinn stiftenden gemeinsamen Glauben, einen „Grundkonsens“.<sup>83</sup>

---

<sup>83</sup> Horn, N., Einführung, 2011, 64. Siehe aber auch sein betont christliches Menschenbild; 45 ff, 50 ff, 51: Religionen bieten Antworten auf die vier Sinnfragen des Menschen, „woher er kommt, wohin er geht, wo er sich befindet und wozu er lebt“ (Hervorhebungen im Original). Dabei handelt es sich allerdings offenkundig schon um eine Beschränkung auf eine humanistische Sicht, die auch als anthropologisch oder zugespitzt auch als anthropozentrisch zu bezeichnen ist. Horn (S. 54 ff., 57). Horn setzt sich auch mit den Standardgründen für die Skepsis gegenüber Religionen auseinander und mit deren Ablehnung, vor allem bezogen auf das christlichen Glaubensbekenntnis. Er gelangt zum Schlusssatz: „Viel spricht dafür, dass religiöse Bedürfnisse zur menschlichen Natur gehören und deren Befriedigung häufig dazu führt, dass Ersatz gesucht wird (Esoterik, fremde Religionen oder pseudoreligiöse Organisationen...).“ Aber umgekehrt könnten doch auch die westlichen philosophischen Ethiken der Aufklärung, und zwar aus eben diesem (anthropologisch-säkularem) Grunde, schon lange den Rang einer „säkularen Vernunftreligion“ erlangt haben, allerdings üblicherweise mit der ausdrücklichen Öffnung für die herkömmlichen Religionen. Sobald sich politischen Ethiken (positiv) zu Ver-

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

*„Die weltweite Durchsetzung des ‚Glaubenssatzes‘ der Menschenwürde wird Sache der in kooperativen Verfassungsstaaten organisierten ganzen Menschheit.“<sup>84</sup>*

Zwar äußern sich andere Staatsrechtler vorsichtig gegenüber dem Bekenntnischarakter.<sup>85</sup> Aber sie setzen dabei dann vereinfacht nicht auf der vorrechtlichen Ebene der Präambeln an, sondern gehen von der Verfassung selbst aus, die sie nachfolgend kommentieren. Sie lesen die Präambel als Hilfsmittel zum Verständnis der Verfassung und damit folgerichtig auch tendenziell aus deren religionsneutralem Blickwinkel.

---

fassungsschriften verdichtet und zudem als oder wie heilige Glaubensbekenntnisse verehrt werden und sobald (negativ) die klassischen Religionen nicht mehr vorherrschend verehrt werden, ist der Weg zu einem (vorherrschend) weltlichen Präambel-Humanismus frei, der seinerseits die Grundstrukturen der alten Religionen nutzt.

<sup>84</sup> Häberle, Menschenwürde, HdStR II 2004, § 22, Rn. 100.

<sup>85</sup> Aus staatsrechtlicher Sicht ist die Frage nach der Art des Bekenntnischarakters etwa im Sinne einer „Zivilreligion“ also umstritten. Zumindest aber handelt es sich um ein fortdauerndes Bekenntnis (so ansonsten „zivilreligionskritisch“: Kunig, in: Münch/Kunig, GG, 2012, Art. 1, Rn. 37 und Podlech, in: AK-GG (Azzola), 1989, Art. 1 II, III, Rn. 5). Für eine „rechtsphilosophische Feststellung“ und damit im gemeinen Sinne als Zivilreligion: Dürig, in: Maunz/ Dürig, GG, 2013, Art. 1, Rn. 73, ansatzweise auch Mangoldt/ Klein/ Starck, GG, 1999, Rn. 86: „Anschluss an die europäische Menschenrechtskonvention, die naturrechtlich begründet ist“. Dazu auch: Zippelius, in: BK-GG, Art. 1, Rn. 43. Vorsichtiger: Kunig, in: Münch/Kunig, GG, 2012, , Art. 1, Rn. 38 („Das GG kann nicht festlegen, warum diese in Bezug genommenen Menschenrechte gelten, es kann sie nur – wie in Art. 1 II GG geschehen – ausdrücklich gutheißen.“). Es handle sich um eine „politische Handlungsanleitung“ und insofern die „Lösung von naturrechtlich religiöser Fundierung“ (Kunig, in: Münch/Kunig, GG, 2012, , Art. 1, Rn. 39). Aber auch damit bleibt offen, ob dann nicht eine politische Staats-Anleitung vorliegt, und zwar aufgrund der zugrunde liegenden Menschenrechte.

*Verdrängung der strukturellen Religiosität des Zivilen.* Trotz allem und insbesondere trotz der Tradition der Idee der Zivilreligion verdrängen wir diese Selbstdeutung.

Der machtpolitische Grund dafür dürfte darin bestehen, dass die Aufklärung sich unter großen Mühen von den mittelalterlichen Formen der politisch hoch wirksamen Buch-Religionen gelöst hat. Aufklärerische Philosophie und kirchengebundene Religionen gelten auf der politischen Ebene vor allem, und zwar zu Recht, als Gegensätze. Denn es besteht stets die Gefahr, dass die Demokratie und ihr Wertkonsens nicht nur mit theologischen Elementen angereichert sondern auch mit theokratischen Substrukturen zu sehr verwässert werden.

Der wesentliche ideelle Unterschied besteht inhaltlich darin, dass mit der Moderne das alte Ideenpaar der „Fremdverherrlichung“ eines externen Gottes und der Verantwortung ihm gegenüber an politischer Bedeutung verliert, zumindest weit zurückgedrängt wird. Vorgezogen wird die Ideenpaarung der „Selbstverherrlichung und der Eigenverantwortung“. Eröffnet sind jetzt auch die Wege zu anderen als den national vorherrschenden Religionen, zu den Ideen des Atheismus und zum Agnostizismus. Religionen werden, jedenfalls für den politischen Bereich in erheblichem Maße privatisiert.

Die aufgeklärten Menschen werden zum anderen deshalb vor der Übernahme der Idee der Zivilreligion zurückschrecken, weil sie die Vernunft in Gefahr sehen und aus ihrer Sicht zu Recht eine *Re-Mystifizierung* fürchten. Aber sie müssten eigentlich, wenn es denn eben nicht gerade ihre Identität als rationale Menschen selbst beträfe, an der ruhigen Aufklärung dieser Frage interessiert sein. Doch über seine eigene Identität vermag man nicht ruhig zu diskutieren. Mit jemanden, der verfassungstreu an die Idee der Unantastbarkeit der Menschenwürde glaubt oder an die Idee der Freiheit und der Eigenverantwortung der Person seines Gegenübers, kann man zum Beispiel auch kaum emotionsfrei über ein anderes politisches Leitbild reden, wie etwa des Menschen als evolutionäres Tier oder als bloßes kybernetisches System.

Aus der Sicht des Rationalismus ergibt sich noch das weitere Problem, das mit dem Trilemma von allen Letztbegründungen zusammenhängt: Der Rationalist müsste, wenn er denn die Idee des Präambel-Humanismus ernst nehmen und aufgreifen würde, diesen Ansatz konsequenterweise rational hinterfragen. Kann es, so ist dann zu überlegen, überhaupt so etwas wie die semi-religiöse unantastbare Men-

schenwürde geben oder den Dreiklang von Freiheit, Gleichheit und Solidarität, sind Menschenrechte aus sich heraus sinnvoll, müssen Demokratie und Rechtsstaatlichkeit wirklich sein? Die westliche politische Identität würde in Gefahr geraten, wenn man zum Ergebnis und zudem zum öffentlichen Grundkonsens käme, alles wäre relativ und funktional. Solche Ideen als Höchstwerte mit dem Menschsein zu verbinden und als Humanismus zu heiligen, entbinden zumindest die pragmatischen Gläubigen von der Sphäre des Rationalen. Eine Zivilreligion belegt das beunruhigende Nachfragen mit einem Tabu und verdrängt es in den „privaten“ Bereich der Meinungs- und die abgehobene Sphäre der Wissenschaftsfreiheit. Wer den Präambel-Humanismus schützen will, der sollte, so scheint es am besten die Idee, dass es sich um eine Art von Ersatzreligion handeln könnte, a limine bekämpfen. Dazu dient ihm ein probates, im Übrigen psychologisches Werkzeug des Menschen und kein rationales, und zwar die mögliche Relevanz einer solchen Frage am besten zu verdrängen oder sie zumindest als „irrrationales Konstrukt“ zu dämonisieren.

Die Philosophie stellt sich zwar, wie näher auszuführen sein wird, bei der Unbeweisbarkeit der Willensfreiheit dieser Problematik. Aber auch dort greift man nicht offen den Gedanken auf, dass es sich zumindest um eine kulturelle Unterstellung handelt, die einen maßgeblicher Teil der westlichen Zivilreligion bildet, ohne die aber vielleicht auch überhaupt keine Zivilgesellschaft ihre säkulare Kernidentität ausbilden kann. Vielleicht, und das zwingt den Rationalisten dann wiederum hin zur Postmoderne, bedarf der Mensch auch „seelischer“ Elemente? Aber, so ist weiter zu fragen, verfügt der westliche Mensch nicht auch über ein geistig-sittliches Erbe, welches diesen Aspekt der Seele begutachtet und für den Humanismus genutzt hat. Mehr noch, besteht der Mensch vereinfacht nicht zumindest sogar aus drei Elementen, *Geist, Seele und Körper*, und sollte der Rationalist, also zumindest die politische Philosophie, soweit sie die Politik bedient, sich nicht zumindest auch rational mit dieser Dreiteilung auseinandersetzen und dazu dann auch das Phänomen einer westlichen weltlichen Ersatzreligion prüfen und vielleicht sogar als Idee zu schätzen wissen?

Streng religiöse Menschen unter den Demokraten werden ohnehin die Selbstdeutung über die Idee einer vorrangig säkularen Zivilreligion, wenigstens zunächst einmal, ablehnen und diesen Begriff als Missbrauch der Idee ihrer Religion empfinden. Andererseits werden sie es aber vermutlich nicht ablehnen, wenn in ihren Religionen universelle Kernelemente der Ethik aufgefunden und auch nicht, wenn vor allem



zwei der drei abrahamitischen Glaubenslehren als eine der großen Quellen des „Präambel-Humanismus“ genannt werden.<sup>86</sup>

Insofern hilft zu Anfang vielleicht die Erklärung, dass der Begriff des „Zivilen“ die Besonderheit der Idee der Zivilreligion als „weltlicher Religion“ heraushebt. Auch kann man eben von einer bloßen „Ersatzreligion“ sprechen oder sich auf die politisch-demokratische Ebene zurückziehen und die Funktions- oder Strukturgleichheit überprüfen.

Dennoch und auch deshalb bleibt zunächst einmal aus der unaufgeregten wissenschaftlichen Sicht und dann auch aus der Sicht des mündigen Demokraten die Frage zu beantworten, ob es sich beim Präambel-Humanismus nicht um eine vielleicht sogar vorchristlich verankerte „Philosophie-Religion“ handelt. Dies könnte dann auch dazu dienen, diejenige Selbstkritik zu üben, die gerade dem westlichen Rationalismus eigen ist, der das Trilemma von Letztbegründungen diskutiert, um sich mit einer Konsenstheorie der Wahrheit zu begnügen.

*Beziehung des Präambel-Humanismus zum Verfassungspatriotismus.* Zur Idee des Verfassungspatriotismus verhält sich die Idee des Präambel-Humanismus wie die Präambel zur nachfolgenden Verfassung.

Mit dem Wort vom Verfassungspatriotismus wird das Vaterbild des alten pater familias aktiviert, das dann auf den guten „Vater Staat“ übergegangen ist. Die kindliche Gehorsampflcht wird nun auf die Vorgaben der Verfassung übertragen. Dieses Modell kann für eine Demokratie der mündigen Demokraten, jedenfalls allein, nicht ausreichen, auch wenn andererseits der demokratische Rechtsstaat bis auf Ausnahmen auch die gehorsame Unterwerfung unter seine Gesetze verlangt und verlangen muss.

Eine Präambel gehört ausdrücklich nicht zur Verfassung, beschreibt aber dennoch unter anderem deren Kernprinzipien, worin aber nicht ihr alleiniges Wesen liegt. Mit einem religiösen Vergleich: Die Präambeln lassen den selbstbewusststen personalen „Schöpfer“ erkennen, deutlich im „We, the people“. Dessen Werk, die „Schöpfung“, bildet dann die nachfolgende Verfassung (oder auch die internationale Konvention von souveränen Staaten). Es ist die alte Trennung zwischen

---

<sup>86</sup> Siehe dazu Nix, Zivilreligion, 2012, 360: zur Rückbindung der europäischen Aufklärung an den „jüdisch-christlichen Theismus“.

Täter und Tat hinter der auch die Trennung von Subjekt und Objekt steht.

Damit ist der Vergleich aber noch nicht zu Ende geführt, weil es ohne Tat keinen Täter gibt. Der Schöpfer gibt sich erst durch seine Schöpfung zu erkennen. Was beide zudem verbindet, ist der (heilige oder auch unheilige) „Geist“, der sich aus dem Wesen des Schöpfers ergibt und dessen Werk prägt. Es ist die Intention des Täters, die sich in dessen Handlung widerspiegelt und auch die Art seines Geistes offenbart.

Wer sich aus dieser Sicht also lediglich der „Verfassung“ unterwirft, fällt, vereinfacht, in autoritäre Strukturen zurück, indem er sich an eine *externe* Höchstidee zurück bindet. Vielmehr ist für die demokratische Verfassung jeder als Demokrat mit verantwortlich, denn es ist auch die Seine. So kann und wird im Laufe der Zeiten auch jede Verfassung selbst, beziehungsweise ihre Ausdeutung in großen Bereichen geändert werden. Obergerichte sprechen (auch) dabei demokratisch „im Namen des Volkes“. Aber hinsichtlich der fundamentalen Kernprinzipien, aus europäischer Sicht also der Menschenwürde und des Dreigespanns von Freiheit, Gleichheit und Solidarität ist dies eben nicht möglich, jedenfalls nicht, ohne dass die Demokraten ihre eigene „humane Präambel-Identität“ aufgeben.

Entsprechendes gilt dann auch für die Funktion als „Leitidee“. Sie ist ebenfalls die „eigene“ des Demokraten, und zumindest nicht eine (völlig) externalisierbare Vernunft. Die Leitfunktion ist dabei zum einen auf den „ewigen“ Verfassungskern begrenzt. Zum anderen kann sie nicht allein an eine bestimmte „Kultur“ und deren Priester abgegeben werden. Ihre Pflege und die Ausrichtung an diesem Kern obliegen jedem Demokraten (auch) selbst, und zwar auch dann, wenn er sich durch anderen repräsentieren lässt. Der Präambel-Humanismus prägt auf diese Weise sein eigenes Wesen.

*Verhältnis zu und Abgrenzung von politischen Systemen, die von Religionen offen mitbeherrscht werden.* Die These vom Verständnis des Präambel-Humanismus als Zivilreligion eröffnet zum einen den politischen Vorzug, sich mit religiösen Staatsgesellschaften wie den Staaten der islamischen oder der buddhistisch Welt und deren Gesellschaften auf Augenhöhe auseinandersetzen zu können. Sie mögen aus westlicher Sicht zwar eine Art von europäischem Mittelalter verkörpern, aber auch der Westen verfügt nach diesem Denkmodell über eine Art von Religion. Wer dann unter den Religionen Toleranz einfordert und gewährt, wird diese Sicht mit anerkennen können.

Inhaltlich gehen Streit und Wettbewerb zwischen den (auch) politisch ausgerichteten Religionen vielmehr vor allem um drei alte Fragen:

- nach Art und Umfang von Freiheit und Eigenverantwortung des „Gläubigen“, und damit auch um dessen (würdiges oder unwürdiges) Wesen,
- nach Umfang und Bedeutung der Gleichheit und der Solidarität unter den Menschen und
- über die Bedeutung der weitgehend religions- wie wertefreien Naturwissenschaften.

Mit der Frage nach Art und Bedeutung von Freiheit, Gleichheit und Solidarität ist auch die große politische Frage, die man auch gleich am Anfang stellen kann, verbunden, diejenige nach dem Vorrang des Einzelnen oder der Gemeinschaft, des Individualismus oder des Kollektivismus, der Freiheit oder der Solidarität.

Mit seinem idealen Menschenbild hat auch der westliche Präambel-Humanismus und seine Philosophie seine Mühen, mit den Angeboten des Naturalismus wissenschaftlich fair umzugehen. Gleiches gilt umgekehrt für den reinen Empirismus, falls er sich denn überhaupt mit den Folgerungen eines Natur-Determinismus für die Ideen der Menschenrechte und der Demokratie auseinandersetzt.

*Welt-Zivilreligion der Souveränität der Staaten.* Sozialreal betrachtet reklamiert die Mehrheit der existenten Staaten der Welt für sich den Anspruch auf „Souveränität und Autonomie“. Sie sehen sich vorrangig als „Freie und Gleiche“ und erwarten auch bei Katastrophen solidarische Nothilfe von internationalen Organisationen.

Auf dieser Ebene besteht faktisch die *naturrechtliche* Vorstufe einer *Demokratie der Staaten*, als die Idee von den Freien und Gleichen, die immerhin auch schon eine Art von Gesellschaftsvertrag abgeschlossen und die Vereinten Nationen gegründet haben.

Zu diesen Grundsätzen, insbesondere ihrer eigenen Souveränität, bekennen sich die meisten Staaten dieser Welt auch ständig. Die Ideenwelt von der Würde, lies: der Souveränität, und das Credo von Freiheit, Gleichheit und Solidarität besteht also aus sozialrealer Sicht auf der kollektiven Ebene der Staaten. Die Staaten untereinander erkennen

damit offenbar weitgehend, und zwar in und für Friedenszeiten, eine entsprechende Art von „Zivilreligion der Staaten“ an und sie leben sie auch, wenngleich nur, aber immerhin bezogen auf diesen großen politischen Marktplatz des zwischenstaatlichen Handels und auf das Recht eines jeden Staates, nach innen souverän, also (fast) nach blieben zu regieren.

Um eine Zivilreligion handelt es sich zum einen deshalb, weil es um die *Zivilisierung* des zwischenstaatlichen Agierens geht, zum anderen aber auch deshalb, weil die Staaten ihre *Souveränität* im Sinne eines Selbstsubjekts erklären und sie eben zumeist nicht extern ableiten. Aus ihrem Staatsein heraus ergibt sich ihre Souveränität.

Das Staatsein ergibt sich durch die Anerkennung von anderen souveränen Staaten außen, also aus der Idee der Souveränität selbst und aus dem Dreiklang von Staatsgewalt, Staatsvolk und Staatsgebiet nach innen.<sup>87</sup> Aus der (Staat-) Macht entsteht, so gesehen, ein heiliges (Staats-)recht, weil jede Übermacht aus Gründen der Selbsterhaltung dazu neigt, sich als unantastbare Gewalt zu begreifen, die eigene Macht mit einem Tabu belegt und sie so auch als heilige Gewalt<sup>88</sup> zu feiern. Die Ausübung der Macht mag den jeweiligen Herrschern von einem Gott verliehen sein, das wäre dann der Gottesbezug. Aber auf internationaler Ebene agiert der Staat gegenwärtig vor allem als eigene kollektive Einheit Das Staatsein ist also maßgeblich. Insofern handelt es sich um eine „Selbstschöpfung der Souveränität durch die souveränen Staaten“, deren Kern im Glauben an die eigene Handlungsfreiheit liegt. Das „eigene“ Handeln“ wird als solche begriffen und dann selbstbewusst geheiligt.

Diese Sicht prägt bei näherem Hinsehen auch den westlichen Individualismus. So war auch im europäischen Mittelalter das Bild von Freien in Wirklichkeit mit einem Kollektiv verbunden. Denn in der Regel stand hinter dem Freien ein gesamter Personenverbund, dem der pater familias nur vorstand. Auch die Freiheitsrechte, welche die englische magna carta von 1215 den Baronen verbriefte, betraf typi-

---

<sup>87</sup> Dazu aus der Sicht des Verfassers: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, 30 ff („Staatsvölker der Präambeln), 49 ff („Zum Staat im Staatsrecht“), 127 ff („Staat und Menschen als freie Personen)“

<sup>88</sup> Dazu zunächst Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, 172 ff („Heilige Gewalt“).

scherweise ein Familienoberhaupt und dessen Landbesitz. Ebenso waren schon die Bürger der antiken demokratischen Modellstädte Athen und Rom typischerweise Familienoberhäupter, die immer auch für eine kleine Gemeinschaft, bestehend aus Frauen, Kindern, Halbabhängigen und Sklaven auftraten.<sup>89</sup>

Insofern sollte man mit Blick auf die Herkunft der Idee der Zivilreligion aus dem Modell vom Freien und Mächtigen nicht einmal von vornherein zwischen dem Individualismus und dem Kollektivismus trennen. Vielmehr hilft auch schon die Einsicht, dass die Staaten dieser Welt sich weitgehend im Verhältnis zueinander an der Idee von Souveränität sowie an „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ ausrichten. Sie heiligen sie also immerhin für sich und für den Bereich ihrer Aktionen und Interaktionen. Freiheit heißt überdies im Inneren, hier der Staaten, zu „Autonomie“, also zur Selbstgesetzlichkeit berechtigt zu sein.

Die *ethischen Grundideen* von Würde, Freiheit, Gleichheit und Solidarität werden also weltweit anerkannt und zumindest in und für Friedenszeiten von den Staaten (früher den Clans, den Stämmen, den Handelshäuser) auch gelebt. Die politischen Schlüsseldogmen lauten aus der Sicht des westlichen Präambel-Humanismus deshalb nur, dass der *einzelnen Mensch* als der maßgebliche souveräne Akteur zu begreifen ist und dass er folglich auch in den Formen der Demokratie und des Rechtsstaates über sich und seines gleichen zu herrschen und für sich und sie zu sorgen hat. Diese *Subjektstellung* erwächst dem Menschen, so die dazugehörige philosophische Lehre, auf die noch weiter einzugehen sein wird, aus seinem Wesen, dem „Menschsein“.

4. Damit ist das bunte Panorama der einzelnen Aspekte abgeschritten. Wer dennoch weiterhin vor der Idee zurückscheut, dass vermutlich

*die westlichen Zivilgesellschaften über eine eigene, vorrangig säkulare „Zivilreligion“ verfügen,*

etwa weil er sich aus religiösen Gründen an der Verwendung des Wortes Religion in diesem weltlichen Zusammenhang reibt, der sollte wenigstens geneigt sein und dazu auch die Toleranz aufbringen, sich

---

<sup>89</sup> Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, 213 ff., zur Herkunft des Staates aus dem „Haus“ des Familienvaters, und 197 ff., aus der „Stadt“.

dem Inhalt der nachfolgenden interdisziplinären Erwägungen gegenüber zu öffnen.

## 2. Kapitel

### Zivilreligion als zivile Rechts- und Kulturphilosophie

#### I. Zivilisationsgeschichte, Vernunftgeist und Propheten

1. Zunächst ist auf eine wichtige ethnologische Facette der westlichen Zivilisation hinzuweisen:

Die weltliche Herkunft und der ständige Quell dieses selbstbewussten Denkens sind untrennbar mit der Entwicklung der *Schrift* und der Idee und dem Konzept der wehrhaften *Handelsstadt* verbunden: Der Handel setzt auf das Irdische, auf den Markt und den Vertrag, auf das Forum und die Selbstorganisation, auf Freiheit und Gleichheit. Allerdings treten wie so häufig zumindest zwei andere Organisationsmodelle komplementär hinzu: Die religiöse Seite, und zwar in Form und auf Grundlage einer Wissenschaft, also die Theologie, geht analog dazu untrennbar mit dem Kloster- und Tempelwesen einher. Sie bringt das Grundlagendenken mit ein und betrachtet vor allem das Metaphysische. Ganzheitlich ausgerichtet verlangt sie Opfer und bietet Solidarität bei Not und Tod. Die Befestigung kennzeichnet das weitere Prinzip der organisierten Gewalt, und zwar in Form der Burg, in Friedenszeiten als Gewaltandrohung nach außen und als Verwalter-Zwang nach innen.

Die *Bürgerschaft*, aber auch *Klerus* und *Adel* stützen sich auf einen eigenen Freiraum, den sie im Inneren in beachtlichem Maße selbst organisieren und den sie nach außen auch mithilfe der Idee der Souveränität und mit verfassungsähnlichen Verträgen und halbfreien Abhängigkeitssystemen verteidigen und ausbauen.

Dabei ist davon auszugehen, dass Städte oder auch Klöster und Burgen niemals isoliert existiert haben. Sie bilden mit Gebilden gleicher Art gesamte *Netzwerke* und stellen deren Knotenpunkte (oder Synapsen) dar. *Verkehrs- und Kommunikationswege* jeglicher Art verbinden sie. Die Handelstädte selbst sind nicht nur befestigte Märkte, sie stützen sich früh schon auf Veredlungsindustrien (Keramik, Bronze, Eisen), mit denen der homo sapiens die Nutzung des Feuers auf neue Stufen brachte. Die Städte erwiesen sich dann auch als wissenschaftlich-technische Zentren. Die größeren Handels- und Fabrikstädte entwickelten gemeinsame Handels- aber auch Kolonial-Kulturen. Die

bekanntesten Hauptstädte der europäisch-westlichen Geschichte sind in der die antiken Athen und Rom, danach aber auch Alexandria und später Byzanz, Paris und London oder jetzt etwa New York. Sie erscheinen als Mittelpunkte vieler einander sich überlagernder Netzwerke.

Im Falle des Verbundes der hochmittelalterlichen *Hansestädte*, mit Lübeck für die Ostsee und Magdeburg für das Binnenland als Recht setzende und Streit schlichtende Oberstädte, verstand man sich zugleich als Teil eines „übernationalen“ Netzwerkes der Republiken. Die *Renaissance* der Antike ging von den oberitalienische Städten aus und erfasste dann ganz Westeuropa. Der *Protestantismus* entwickelte sich mit dem *Buchdruck* ebenfalls in den Städten und prägte dort auch eigene Unterformen wie den Calvinismus aus. Jeder, der nunmehr die Bibel lesen konnte, konnte sich von der Vorherrschaft der Papstkirche befreien und sich gemeinsam mit anderen ein eigenes Bild von der biblischen Welt machen.

Das Stadtwesen ist in diesem Sinne vorrangig von einem von den Menschen erschaffen System, also einer Kultur geprägt. Ihr steht hoch vereinfacht das Landwesen gegenüber, in dem der Mensch weit immobil ist und weit abhängiger von den Mächten der Natur, auch wenn er gelernt hat, das Land durch Ackerbau und Viehzucht zu zähmen. In den *frühen Staaten* verfestigen sich die Netzwerke der Städte sowie diejenigen der Klöster und Burgen zu eher ethisch-geographischen Regionen und kleinen und größeren Staaten mit eher politischen Grenzen, bei denen dann die Haupt- und die Regionalstädte die Macht über das Land übernahmen. Das Volk wurde mobiler und die Herrscher konnten mithilfe neuer Feuerwaffen die Mauern der Städte, Klöster und Burgen schleifen. Die Handels- und Kriegsschiffahrt erhielt einen globalen neuen Schub. Mit ihr kolonisierten vor allem die wehrhaften Handelshäuser und Kompanien große Teile der nicht europäischen Welt.

Die Bevölkerung wuchs im Inneren mit den Industrien außerhalb der Landwirtschaft, und mit der heutigen industriellen Landwirtschaft entvölkerte sich zudem das Land. Die ländlich-naturgebundene Sicht auf die Welt, auf die Gesellschaft und auf den Menschen trat gegenüber der bürgerlich-technischen Perspektive zurück. Nötig war nur noch ein sowohl geistiges, als auch politisches und rechtliches Verfahren, der Prozess der Verbürgerlichung oder eben Zivilisierung des inzwischen schriftgebildeten Volkes. Er besteht sowohl in der Verallgemeinerung als auch in der stolzen Verinnerlichung der städtischen,



als der durch die eigene Technik und die ihr zugrunde liegende Wissenschaft geprägten Kultur.

Global betrachtet ist deshalb zu vermuten, dass das Gewicht und dann auch die Heiligung der Idee des „Zivilen“ zunehmen wird, und zwar jeweils regional mit dem Zunehmen der Technik, der Bildung und der Verstärkung sowie mit dem Ausbau der netzwerkartigen Verkehrs- und Kommunikationswege.

2. Der *Vernunftgeist* oder was also ist das Zivile und inwiefern glauben wir im Westen daran? Eine solche zudem selbst schon „zivile“, also vorrangig säkular-kulturelle „Selbstbetrachtung“ ist am besten mit einem Bündel an Ideen zu skizzieren, die zum Teil mit den großen Namen bekannter weltlicher „Ahnherren“ zu verbinden sind, die man auch als deren weltliche Propheten bezeichnen könnte.

*Vernunft und Kant.* Mit dem Aspekt des Zivilen und, wie es wohl der deutschen Sicht entspricht, mit drei Worten von *Kant* ist zu beginnen. In seiner wohl weniger bekannten Altersschrift „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, die vor allem psychologisch ausgerichtet ist, erklärt er als „Summe der pragmatischen Anthropologie“<sup>90</sup>:

*„Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein, und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaft zu kultivieren, zu zivilisieren und zu moralisieren; wie groß auch sein tierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu überlassen, sondern vielmehr tätig, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen“.*<sup>91</sup>

Sich (selbst) aktiv „durch Kunst und Wissenschaft zu kultivieren, zu zivilisieren und zu moralisieren“, bildet den Kern dessen, was in An-

---

<sup>90</sup> Kant, Anthropologie, 1798, AA, VII, 324 f.

<sup>91</sup> Hervorgehoben, naheliegender Weise, auch von vom philosophischen Anthropologen Lenk, Vielfachwesen, 2009, 17 ( Und gedeutet als: „Mit anderen Worten: Die Idee des Menschen ist, dass er sich selber durch die Fähigkeiten seiner Vernunft, seiner Fähigkeit, das Gesamte zu sehen, zu analysieren, verstehen kann und sich dadurch selber kultiviert, ja, moralisch werden kann und soll.“)

lehnung an *Kant* mit dem Begriff des Zivilen gemeint ist. Aus dieser Grundfähigkeit, zur „Vernunft bestimmt“ zu sein, ergibt sich dann nicht nur die, sich der „Menschheit würdig zu machen“, sondern auch die, selbst seine *Menschenwürde* ableiten zu können. Die Begriffe Vernunft, Zivilität und Menschenwürde beinhalten dabei gleichrangige Höchstideen, die sich letztlich gegenseitig erklären und stützen. Heute sind sie in verschiedenen Disziplinen verankert, der Philosophie, der Politikwissenschaft und dem Verfassungsrecht, und sie bringen auf diese Weise zusammengelesen auch deren jeweilige Konnotationen mit ein.

Die humane Aufgabe, sich selbst „vernünftig“ zu organisieren, hält *Kant* zudem offenbar für „pragmatisch“. In der entsprechenden Rubrik, also einer Art von frühem *Pragmatismus* hat er dann auch zu Recht die Anthropologie eingeordnet. Im Kern greift *Kant* dabei auf das Grundmodell des politischen Naturrechts zurück. Ohne die Betrachtung der Angebote einer solchen „naturrechtlichen“ Anthropologie wird der Humanismus deshalb auch heute nicht auskommen, und zwar auch dann, wenn er sich ansonsten und weitgehend im Sinne von *Kant* vor allem auf die Vernunft des Menschen stützt.

Denn moralisch gewendet und überhöht erläutert *Kant* selbst in seiner weit wirkungsmächtigen „Metaphysik der Sitten“ zum anderen mit dem *Tiervergleich*<sup>92</sup>: „*Es ist ihm Pflicht: sich aus der Rohigkeit seiner Natur, aus der Thierheit (quoad actum), immer mehr zur Menschheit, durch die er allein fähig ist, sich Zwecke zu setzen, empor zu arbeiten: ...*“ Mit dem Ziele, wie einige Zeilen weiter schreibt, „... *um der Menschheit, die in ihm wohnt, würdig zu sein.*“

Aber man kann die Zivilisierung des Menschen drittes auch mit *Kant* als eine große Herausforderung der Natur begreifen, bei der die Natur zugleich übergeordnet ist und das besondere Menschliche mit umfasst. So schreibt *Kant*: „*Das größte Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt, ist die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft.*“<sup>93</sup> Dabei bleibt dann vorsorglich zu fragen, was denn unter „allgemein“, unter „Recht“, unter „verwalten“ und unter „bürgerlicher Gesell-

---

<sup>92</sup> Kant, *Metaphysik*, 1797, AA VI, 387.

<sup>93</sup> Kant, *Idee*, 1784, AA, VIII, 19, zum Wort von weisen Schöpfer, VIII, 21 f.

schaft“ zu verstehen ist. *Kant* würde darauf vermutlich antworten, man solle sich dazu seiner Vernunft bedienen.

Als späterer Leitgedanke ist deshalb die folgende Idee nebenher mit zu verfolgen, die zu einer Hypothese verdichtet in etwa lauten könnte: *Natur* und *Moral* sind zwar strikt zu trennen, aber der zivile Mensch steht und pendelt mit seinen Handlungen tatsächlich in einem „mittleren Bereich“, der sich zwischen der tierischen Natur und der Ethik erstreckt. Deshalb aber hat er beides zu beachten, die „Natur“ in ihm und die metaphysischen, also überirdischen „Ideale“ seines vernünftigen Über-Ichs, die seine Würde begründen, und zwar diejenigen der Menschheit, also des Humanismus. Statt vom gottanalogen Über-Ich sprechen wir auch vom „Gewissen“<sup>94</sup>, und die Eigenverantwortung bildet die Hauptaufgabe dieser inneren Höchst- und Letztinstanz.<sup>95</sup>

*Gesamteuropäisches Naturrecht - Hobbes, Locke, Rousseau.* Im allgemeinen westlichen Sinne meint Zivilität ohnehin den Übergang von der fiktiven barbarischen „Natur“ des Menschen, die mit *Hobbes*<sup>96</sup> im

---

<sup>94</sup> Zu „Gewissensfreiheit und Gewissen“, und zwar im Kontext von „Person und Verantwortung siehe Luhmann, Gewissensfreiheit, 1980, 71 ff., u.a. 81 („nicht institutionalisierbare, normative Urteile“), aber auch 86: „die Sozialordnung steuert den Einzelnen nach Möglichkeit an seinem Gewissen vorbei, lässt ihn aber, wenn er gewissenswidrig handelt, eben deshalb um so deutlicher den persönlichen Schuldvorwurf spüren“. Dazu auch Hammacher, Verhalten, 2011,79, einschließlich Fn. 108. Allerdings entschärft sich dieser Konflikt zwischen der Sozialethik der Gesellschaft und der Privatethik des Einzelnen, wenn man davon ausgeht, dass letzterer die Grundprinzipien der (sozialen) „elementaren Sittlichkeit“ in seiner Laienwertung z.B. als „Achtung vor dem Nächsten“ verinnerlicht hat, wenn sie nicht ohnehin im Menschen (mit) angelegt sind. Allenfalls wird er streiten, wer denn zu seinen Nächsten gehört. Auch kann jeder als Demokrat politisch auf die Ausprägung der Sozialethik Einfluss nehmen, muss sich dem Mehrheitswillen aber beugen, solange sich jener innerhalb des verfassungsrechtlichen Rahmens bewegt und ihm kein verfassungsrechtlich garantiertes Widerstandsrecht eröffnet ist.

<sup>95</sup> Dazu Hammacher, Verhalten, 2011, 75, mit der Fortschreibung dieses Gedankens ins Psycho-religiöse, wenn er von der „Tabuisierung von Rechten durch das Gewissen“ spricht, als die Wirkung von Tabus vor allem die „*Unhintergebarkeit*“ bezeichnet (kursiv im Original) und im Übrigen zuvor „beim Recht... eine gesellschaftliche *Entlastung* durch *Tabuisierung*“ konstatiert.

<sup>96</sup> “But neither of us accuse man’s nature in it. The Desires, and other Passions of man, are in themselves no Sin. No more are the Actions that proceed from those Passions, till they know a Law that forbids them:...nor

sündenfreien egoistischen Kampf der „Freien“ untereinander<sup>97</sup> besteht, zu einer bürgerlichen Rechtskultur, dem *status civilis*. Dem historischen Grundanliegen der Zivilität liegen also die Abtrennung von der (fatalistischen) Natur und der Aufbau der (eigenen) Kultur zugrunde.

Bei *Hobbes* ist dem Menschen im Naturzustand also die „Freiheit“ mitgegeben. Bei *Locke* finden wir in diesem dann auch schon die Idee der „Gleichheit“ der Freien. *Rousseau* wiederum rechnet zum Naturzustand des Menschen unter anderem seine Fähigkeit zum Mitleid (*pitié*)<sup>98</sup>, also das empathische Grundelement der „Solidarität“. Die Besonderheit des Zivilen liegt dann, wenn man alle drei Ansätze als Teile des geistig-sittlichen gesamteuropäischen Erbes zusammenfasst, nicht einmal in der grundsätzlichen Anerkennung ihrer Freiheit, sondern in deren gemeinsamer „Zivilisierung“. Die Erreichung des *status civilis* dürfte auf den ersten Blick jedenfalls im Rahmen ihrer vernünftigen Harmonisierung“ stattfinden, also mithilfe einer höheren „Vernunft“ und offenbar auch durch den festen Glauben an die Idee der angeborenen Menschenwürde.

Im Kern beinhaltet die Idee der Zivilität die Ablösung von der schicksalhaften Vorstellung der „Unterworfenheit“ unter höhere unberechenbare Naturgewalten und die Hinwendung zur „Selbstbestim-

---

can any Law be made, till they have agreed upon the Person that shall make it.” Hobbes, *Leviathan*, 1651, part. 1, chapter XIII; zudem, auch zum Nachfolgenden: : <http://de.wikipedia.org/wiki/Naturzustand>. siehe auch Höffe, Hobbes, 2010, 17 f. „... hochplausibel, dass sich die seitherige Geschichte der abendländischen Philosophie zum erheblichen Teil als eine Reihe von Fußnoten zu Hobbes liest“.

<sup>97</sup> Zur „natürlichen und bürgerlichen Freiheit“ bei Hobbes: Schapp, *Freiheit*, 1994, 108 f. („Die natürliche Freiheit ist die Freiheit eines jeden, seine eigene Macht nach seinem Willen zur Erhaltung seiner eigenen Natur, das heißt seines eigenen Lebens einzusetzen und folglich alles zu tun, was er nach seinem eigenen Urteil und eigener Vernunft als das zu diesem Zweck geeignete Mittel ansieht.“); Hobbes, *Leviathan* (Fetscher), 1992, Die zivile Freiheit ist dann diejenige, die das Gesetz dem Bürger lässt (*Leviathan*, 21. Kap., 164 ff.). Damit liege der Bürger an „künstlichen Ketten“ (*Leviathan*, 21. Kap., 164). Zu natürlicher Freiheit in Anlehnung an Hobbes auch: Schapp, *Freiheit*, 1994, 152 ff., 184 („Legitimation über die Erhaltung des Lebens“).

<sup>98</sup> Ein natürliches Gefühl, das auch bei einigen Tieren festzustellen sei, *Rousseau*, *Ursprung*, 1755, 170 ff.

mung“ der freien Bürger. Die weitgehende „Säkularisierung“<sup>99</sup> der Politik ist die erste Folge, die zweite besteht in der Zivilisierung als der „Verinnerlichung“ bis hin zum demokratischen Staat. Aber im Hintergrund stehen vor allem die Furcht vor dem „Bürgerkrieg“ und die Suche nach dem „Bürgerfrieden“. Der von Natur aus egoistische, räuberische Mensch erweist sich im Sinne von *Hobbes* als die größte Gefahr für den Menschen, vereinfacht und *Hobbes* zugeschrieben mit dem Satz: „Der Mensch ist der Menschen Wolf“. Da auch die Vereinten Nationen mit ihrer Präambel eine Art „Weltbürgertum“ begründen, könnte man selbst die Weltkriege inzwischen als gemeinschaftsinterne Bürgerkriege verstehen.

*Montesquieu* ist zwar eher als ein ethnologischer „Vorbereiter“, denn als ein früher Vertreter der Idee der Zivilreligion zu bezeichnen. Aber mit ihm ist die Brücke vom „Geist“ zur Verfassung und mit ihr zu Gesetz und Recht zu schlagen.

Zum „Geist der Gesetze“ (1748) dem Titel seinen großen Werkes führt er aus: „*Sie sollen dem Grad der Freiheit entsprechen, den die Verfassung*“ (besser die Verfasstheit des Landes) „*erlaubt, der Religion der Einwohner, ihren Neigungen, ihren Reichtümern, ihrer Anzahl, ihrem Handel, ihrer Sittlichkeit*“ (*moeurs*, als Ethik) „*und ihren Gewohnheiten*“.<sup>100</sup> Der Bezug zwischen den Gesetzen und diesen Gegebenheiten sei der gemeinte Geist der Gesetze (*esprit* als Gedanke, Stimmung).<sup>101</sup>

---

<sup>99</sup> Dazu Böckenförde, *Entstehung*, 2007, 43 ff., 44 („... die Ablösung der politischen Ordnung als solcher von ihrer geistlich-religiösen Bestimmung und Durchformung, ihre >Verweltlichung< im Sinne des Heraustretens aus einer vorgegebenen religiös-politischen Einheitswelt zu eigener, weltlich konzipierter (>politischer<) Zielsetzung und Legitimation, schließlich die Trennung der politischen Ordnung von der christlichen Religion und jeder bestimmten Religion als ihrer Grundlage und ihrem Ferment.“); Böckenförde, *Staat*, 2007, 11 ff., 18 („Der Gedanke und das Prinzip der Menschenrechte stellt die Rechtfertigung des Staates generell auf eine neue Grundlage.“).

<sup>100</sup> *Montesquieu*, *Geist* (Forsthoff), 1951 Buch I, 3. Kap., dazu auch: Mährlein, *Volksgeist*, 2000, u.a. 30 ff., der daraus noch keinen „Volksgeist“ im nationalen Sinne ableiten will (33).

<sup>101</sup> *Montesquieu*, *Geist* (Forsthoff), 1951, Buch I, 1. Kap. „Gesetze im weitesten Sinne des Wortes sind Beziehungen, die sich aus der Natur der Dinge mit Notwendigkeit ergeben. In diesem Sinne haben alle Wesen ihre Ge-

Den „allgemeinen Willen“ („*l'esprit général*“) dominiert dann die jeweils vorherrschende Funktion. So führt *Montesquieu* mit Beispielen aus, wie bei den Wilden das Klima den allgemeinen Willen bestimme, in Sparta die Sittlichkeit oder in Rom die alten Sitten.<sup>102</sup> Die Art des allgemeinen Willens ergibt sich also aus der jeweiligen „Leitidee“ im hier gemeinten Sinne, also etwa „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ oder Vernunft. Allerdings bleiben für den recht bunten und damit pluralistischen „Geist der Gesetze“ auch die anderen Gegebenheiten von Bedeutung, die dann gleichsam Subsysteme prägen.

Bei näherem Hinsehen neigt *Montesquieu* selbst der Leitidee der Demokratie zu und hebt sie, allerdings immer noch relativierend, mit den Worten hervor: „*Die Liebe zum Staat in einer Demokratie ist die Liebe zur Demokratie, und die Liebe zur Demokratie ist die Liebe zur Gleichheit.*“<sup>103</sup> Mit der Idee der Gleichheit steht für ihn der Kern der Gerechtigkeit im Mittelpunkt. Demokratie und Gerechtigkeit erscheinen ihm untrennbar.

Weiter verweist *Montesquieu* indirekt auf die Transparenz und die Laiensicht, wenn er anschließt: „*Die Liebe zur Demokratie ist weiter die Liebe zur Einfachheit.*“ Dieses Gebot wird heute etwa durch die Präambeln bedient.

Das Wort „Liebe“ schließlich, zur Demokratie, zur Gleichheit und zur Einfachheit, deutet zudem bereits die emotionale Seite der Idee der von Demokratie und Gesetz bestimmten Zivilreligion an.

3. Diesen Kern des Zivilen umschließt ein Umfeld von *geschichtlichen* europäischen Ideen, die vorrangig rechtlich und politisch ausgerichtet sind.

---

setze: die Gottheit, die körperliche Welt, höhere geistige Wesen, Tiere und Menschen haben ihre eigenen Gesetze“. *Montesquieu* verfolgt offenbar einen funktionalen Zweck der Gesetze. Damit bekräftigt er die funktionale Sichtweise, die auch im französischen Gedanken von der Staatsraison zu Tage tritt und die später auch die französische Soziologie eines Durkheim mit prägt (dazu unten).

<sup>102</sup> *Montesquieu*, Geist (Forsthoff), 1951, Buch XIX, 4. Kap. Siehe auch: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, 2. Hauptteil., III., 3.

<sup>103</sup> *Montesquieu*, Geist (Forsthoff), 1951, Buch V, 3. Kap., 63.

*Allgemeine Kultur und westliche Bürgerrechte.* Der Zusatz „Zivil“ greift aus dieser Sicht erkennbar den Gedanken der Kultur auf. Zivilisationen sind im weiteren und ethnologischen Sinne zwar alle Kulturen.<sup>104</sup> 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.<sup>105</sup> Deren Hintergrund wiederum bildete ein städtisches Gerichtswesen mit einem Gewaltmonopol, das die privaten Rechte der Bürger absicherte. Das öffentliche Forum, das auch die griechische Demokratie schon kannte, war zudem die Bühne der politischen 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

---

<sup>104</sup> Zur Ambivalenz des Kulturbegriffs: Luhmann, *Kultur*, 1995, 31 ff. (zur historischen und räumlichen Variabilität). Zum „Fundamentalismus“ des Kulturbegriffs als einer zwar bestimmten, aber nicht weiter zu erklärenden Eigenheit, etwas „als dasjenige, was ich unserem individuellen oder kollektiven, formellen oder informellen Handlungshorizont zu entziehen scheint“, so: Möllers, *Pluralität*, 2008, 223 ff., 226. Mit anderen Worten handelt es sich auch um etwas Lebendiges, das allerdings zugleich auch von Menschen geformt wird. Insofern passt auch der Begriff des (halb-) autonomen Systems. Eine Zivilisation ist dann eine besondere Art von Kultur, die vereinfacht die „politische“ Seite und die Kunst ausblendet. Zu weiteren Definitionen der Kultur, auch im Verhältnis zur französischen „civilisation“, siehe den Überblick bei: Hörnle, *Strafrechtsverbotsnormen*, 2008, 223 ff., 315 ff., 318 (Zur kulturellen Identität vereinfacht sie sinnvoll auf zweierlei Weise: „spezifische Bedeutungsmuster, d. h. Vorgaben für die Erfassung und Interpretation der Welt“ und „Handlungsanleitungen, d. h. Gebräuche, Werte, Normen“). Zudem: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, Rn. 16 („So wird fast jede humane Gruppe aus kultureller Sicht ihre *Eigenständigkeit* herausstellen. Aus dem sozialpsychologischen Blickwinkel wird sie ständig ihre *Identität* zu stabilisieren suchen. Aus rechtlicher Sicht wird sie ihre *Verfasstheit* schützen und sichern wollen.“).

<sup>105</sup> Zur Beziehung von „Römischem Recht und Europäischer Kultur“, siehe: Zimmermann, *Recht*, 2008, 29 ff., 48 ff. (als eine Europäische Rechtstradition) und im Schlusssatz (mit einem Zitat von Jhering, *Geist*, 1907, 1 f.: „wie das Christentum ein Kulturelement der gesamten modernen Welt“). Siehe zudem: Nemo, *Westen*, 2005 (Zum römischen Recht insgesamt sieht Nemo fünf Quellen: die Polis, das römische Rechtssystem, die Ethik der Bibel, die Revolutionen gegen den Papst und das Königtum).

Grundrechtecharta bezeichnen, verwenden im Übrigen denselben Grundgedanken. Auf Erden beherrschen die europäischen Demokraten sich selbst. Aber sie „unterwerfen“ sich zugleich auch höchsten weltlichen „Werten“. Dazu gehören die säkulare Idee der Menschenwürde<sup>106</sup> und der weltliche Dreiklang von Freiheit, Gleichheit und Solidarität. Die alte Idee des Rechts wiederum formt und prägt diese Leitideen, vor allem die Gleichheit, derart aus, dass sie neben der Demokratie zu einer Mitherrschaft des Rechts führen.

Das römische Recht wiederum hat im Mittelalter und später mit den Handelsstädten nicht nur seine weltliche Renaissance erfahren.

*Vernunft und ewiges Gesetz im europäischen Hochmittelalter.* Parallel dazu entwickelt das schriftgebildete Kloster- und Priester-Wesen in der wirkungsmächtigen Person des *Thomas von Aquin* die Idee aus, dass die „Vernunft“ sich nicht etwa als menschliches, sondern als göttliches Ordnungsprinzip darstellt und dass diese Ordnung zugleich mit der alten Idee des Gesetzes zu verbinden ist, die wiederum in dieser Zeit neu gebraucht wird.

So stellt der Philosoph und Mädiavist *Ruedi Imbach* die aus der heutigen weltlichen Sicht einsichtig These auf: „*Ein der Erfahrung nahe stehendes Konzept des Gesetzes hat Thomas von Aquin zu einer metaphysischen Weltsicht ausgeweitet, die den Menschen in eine geordnete*

---

<sup>106</sup> Zur Struktur und Funktion der Menschenwürde als Rechtsbegriff: Gutmann, Struktur, 2010siehe unter anderem S. 3 (Als deutscher Verfassungsbegriff müsse die Menschenwürde auch für Atheisten, Agnostiker und Mitglieder anderer als der christlichen Religionsgemeinschaften gelten, deshalb enthalte er kein religiös ableitbares, sondern ein "säkulares Konzept, das nur nach den Regeln des öffentlichen Vernunftgebrauchs (im Sinne des späten Rawls) ausbuchstabiert werden kann"-Hervorhebung im Original). Entsprechendes wird dann aus Gutmanns Sicht, und zu Recht, auch für die Funktion der Menschenwürde in Art 1 der Europäischen Grundrechtecharta zu gelten haben. Allerdings ändert diese heutige Verwendung und Aufgabe nichts daran, dass der Begriff der Menschenwürde selbst unter anderem auch christliche Wurzel besitzt und universell betrachtet mit dem animistischen Begriff der „Geistseele“ verwandt ist, wie zu zeigen sein wird.



*tes Ganzes einfügt und den Rahmen des menschlichen Zusammenleben bildet“.*<sup>107</sup>

Damit findet eine (Rück-) Verankerung der „Erfahrung“ des „menschlichen Zusammenlebens“ im „*Plan der göttliche Weisheit*“<sup>108</sup> statt, und beides wird mit der Idee des ewigen Gesetzes verbunden. Das irdische Gesetz selbst ist bei *Thomas von Aquin* als Anordnung des *Verstandes* zu begreifen und es dient dem Gemeinwohl. Die (menschliche) „*Teilhabe am ewigen Gesetz im vernunftbegabten Geschöpf wird natürliche Gesetz genannt*“<sup>109</sup>, womit *Thomas* die Brücke zum *Naturrecht* schlägt.

*Politische Neuzeit und Aufklärung.* Die Neuzeit meint aus zivilisatorischer Sicht den „Prozess der Aufklärung“.<sup>110</sup>

*Michael Fischer* spitzt aus der Sicht der politischen Philosophie zu:

*„Die wissenschaftliche Revolution, verbunden mit Namen wie Galileo Galilei, Johannes Kepler, Giordano Bruno, Francis Bacon, Isaak Newton, und René Descartes, markiert einen radikalen Wechsel des Legitimationsprinzips. Mit ihr ging das Monopol, gültige Ordnungen zu beglaubigen, auf die Wissenschaft über. Diese .... säkularisierte damit die Vorstellung eines göttlichen Heilsplanes.“*<sup>111</sup>

Allerdings wird aus kulturell-anthropologischer Sicht zu zeigen sein, dass es sich eher um den Wechsel in der Vorherrschaft von Leitideen

---

<sup>107</sup> Imbach, *Persepektiven*, 2007, 49 ff., 49, unter Hinweis auf *Thomas von Aquin*, *Summa theologica*, 1953, I- II, 90, 4, in der Übersetzung von Imbach „Das Gesetz ist eine Anordnung des Verstandes (ordinatio rationis), im Hinblick auf das Gemeinwesen (bonum, commune), erlassen und öffentlich bekannt gegeben von dem, dem die Sorge für das Gemeinwohl obliegt“.

<sup>108</sup> *Thomas von Aquin*, *Summa theologica*, 1953, I- II, 93, 1, in der Übersetzung von Imbach, *Persepektiven*, 2007, 49 ff., 52.

<sup>109</sup> *Thomas von Aquin*, *Summa theologica*, 1953, I- II, 91, 2, in der Übersetzung von Imbach, *Persepektiven*, 2007, 49 ff., 52.

<sup>110</sup> Zur „Neuzeit als Aufklärungsprozess“ aus einer politologisch eingefärbten rechtsphilosophischer Sicht: *Fischer*, *Neuzeit*, 2007, 59 ff. , 59 ff., zudem: 65ff. („Herrschaft als Selbstbestimmung“).

<sup>111</sup> *Fischer*, *Neuzeit*, 2007, 59 ff. , 62 f.

handelt. Aus zivilisatorischer Sicht geht es um den Wechsel vom „Fremdzwang zum Selbstzwang“. Aber gemeint sein kann kein reines Monopol, noch eine völlig unvorbereitete Revolution, sondern eher ein Hauptssystem und mehrere gegenläufige Subsysteme, die eine Kultur einigermaßen ausbalancieren, die aber im Ansatz alle schon vorhanden sind. In etwa in diesem Sinne evolutionär spricht *Fischer* von der „Neuzeit als Aufklärungsprozess“. Derzeit befinden wir uns nach unserem vorherrschenden Denkmodell zudem in der nächsten Phase der Postmoderne, also in einer Nach-Neuzeit.

Die also bereits zivilreligiöse Leitidee der Aufklärung beinhaltet zunächst einmal eine Selbst-Aufklärung. Dieses Unterfangen erfordert ein eigenes facettenreiches *Organ*, es ist das (teil-) autonome Selbst, das Subjekt, der Freie, der Akteur, der Prometheus. Dieses Organ hat sich die Aufklärung nicht erschaffen; es gehört mutmaßlich zur menschlichen Grundausstattung. Aber sie verstärkt es und erhebt es zum kulturellen Leitbild. Auch umgekehrt gilt, wer aus politischer Sicht die Freiheit will, zumal die bürgerliche, der bedarf eines passenden Selbstbildes, mit dem er sich zunächst einmal selbst verehrt. Er muss seine Freiheit absolut setzen, will er es vor der Macht der ewigen Gegenidee, der Unterwerfung, schützen. Er spricht dann stolz von Eigen- im Gegensatz zur Fremdverantwortung.

Schon die schriftgebildete Mönchs- und Priesterwelt hat in analoger Weise die Idee der *Seele* ausgearbeitet, die notwendiger Weise auch mit einem eigenen Selbstbild einherging. Sie haben die Universalität der Seele beschworen, die (oder auch ihre) Vernunft als Vernunft Gottes verstanden und konnten auf den Gedanken der Gottesebenbildlichkeit verweisen, den heiligen Geistem Gottes.

*Weltlicher Selbstzwang statt religiösem Fremdzwang - Elias*<sup>112</sup>. Wer das Opfern als Teil jeder Art von Religion begreift,<sup>113</sup> der wird beim

---

<sup>112</sup>

Allerdings von Elias nicht im Sinne eines vor allem von der Vernunft getragenen „protestantischen“ Umstieges, sondern als ganzheitlicher psychischer Prozess gedeutet, siehe erneut: Elias, *Prozess*, 1978, 319, und zwar als unerzogene „psychische Selbststeuerung“, auch über „Ängste“ („... 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. Dazu: Levine, *Versuch*, 1994, 14

moralischen Verhalten<sup>114</sup> des Menschen vom Selbstopfer sprechen können und darunter auch etwa den vernünftigen Freiheitsverzicht verstehen. Der zivile Mensch erbringt dieses Opfer dabei einer Trinität. Er opfert Teile seiner Freiheit zunächst einmal auf dem Hauptaltar seiner höchstgelegenen Moral oder 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.<sup>115</sup> Das Paradoxon von der Selbstbeherrschung des Demokraten beschreibt etwa *Ladeur* in seiner westlichen Staatslehre einsichtig als „Selbsttranszendierung“.<sup>116</sup> In eine Formel gepresst tritt *mit der Neuzeit an die Stelle der Regentschaft des religiösen Fremdzwanges diejenige des zivilen Selbstzwanges*. Jedoch, so ist sogleich anzufügen, bleibt damit das Element des Zwanges bestehen, es wechselt nur, aber auch immerhin, der Souverän.

An dieser Stelle ist nachzufassen: Womöglich besitzt die weltliche Idee des zivilen Selbstzwanges strukturelle Eigenheiten einer Religion, und zwar insbesondere der christlichen. Eine „Substitution“ verfügt jedenfalls in der Regel über ähnliche Grundeigenschaften. Ebenso nahe liegt es dann, dass zudem formal eine Art von systemischem, „gemeinsamem Nenner“ existiert. Inhaltlich könnte es sich wenigstens

f. Blinkert, *Erkundungen*, 2013, 7. ff, mit weiteren Nachweisen und Hinweisen auf die Kritik.

<sup>113</sup> Für den Animismus: Girard, *Heilige*, 1987, 30 ff.; aus der Sicht der Ritualisierung: Gebauer/Wulf, *Spiel*, 1998, 173.

<sup>114</sup> Dazu: Foot, *Natur*, 2004, 77 ff., die die Frage, ob denn ein Verbrecher gut sein kann, mithilfe der Nächstenliebe-Lehre von Augustinus beantwortet, also mit einer Ausführung der Idee der Menschenwürde; zur Gegenthese des Immoralismus und etwa der Gerechtigkeit in der Seele, 134 f.

<sup>115</sup> Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, Rn. 869 (zum Verhältnis von Askese und Toleranz als schmerzhaft Duldsamkeit). Zur Askese aus einer soziologischen und zugleich psychoanalytischen Sicht: Wetrowski, *Überlegungen*, 1997, 8 ff., 12 f., sowie: Hinz, *Zivilisationsprozess*, 2002, 255 („Im Unterschied zum ländlichen Ritteradel ebenso wie zu städtischen Unterschichten entwickeln früh-bürgerliche städtische Kaufleute auch unter dem Einfluss der Kirche langfristig eine sexual- und körperfeindliche Moral des Triebverzichts, maßvoller Sparsamkeit und harter Arbeit.“).

<sup>116</sup> Zur Verinnerlichung als „Selbsttranszendierung der Identität des Individuums“ als „Tugend in der bürgerlichen Gesellschaft“: *Ladeur*, *Staat*, 2006, 43 ff.

um eine „urmenschliche Paarbeziehung“ handeln, und zwar zwischen der „zivilen Binnenwelt“ an der Feuerstätte einerseits und der religiösen Deutung der „schicksalsträchtigen Umwelt“ andererseits. Die Idee der Zivilreligion, wie sie zu beschreiben ist, setzt jedenfalls beim Gedanken der Autonomie in der Form des Selbstzwanges an. Das Verständnis des „Selbst“ als Seelenlehre steht zunächst im Mittelpunkt.

*Herrschaft und Max Weber.* Zum „sozialrealen Fundament“ gehört der meist wertneutral verwendete soziologische Blickwinkel der *Herrschaft*, die typischer Weise mit sozialer Gewalt und Zwang verbunden ist und damit die Menschenwürde der Einzelnen gefährdet.

Dabei ist der Begriff der Leitkultur im Hinblick auf das „Leiten“ im Sinne einer Vor-Herrschaft zu verstehen, womit zugleich die Brücke zu Soziologie *Max Webers* und seiner berühmten semireligiösen Deutung von Herrschaft zu schlagen ist. Danach benötigt jede Art der *Herrschaft* auch eine Art von „*Legitimitätsglauben*“:

*"Keine Gesellschaft begnügt sich, nach aller Erfahrung, freiwillig mit den nur materiellen oder nur affektuellen oder nur wertrationalen Motiven als Chancen ihres Fortbestandes. Jede sucht vielmehr den Glauben an ihre "Legitimität" zu erwecken und zu pflegen."*

*Weber* kennzeichnet als eine unter drei Typen die rein *rationale* Form der Herrschaft als den unpersonalen Glauben an das „gesetzte Recht“.<sup>117</sup>

---

<sup>117</sup> Weber, M., *Wirtschaft*, 1975, Kapitel III, § 1 (Hervorhebung so nicht im Original) erklärt vorweg, es kennzeichne eine Herrschaft zumindest "im Alltag" dreierlei, (1) die „Sitte“, (2) die „Interessen“, materieller und zweckrationaler Art, sowie "der Legitimitätsglaube". Weber ergänzt dann wie oben zitiert. Im nachfolgenden § 2 erläutert Weber dann, es seien in der Theorie, wenngleich nicht in der sozialen Realität *drei Typen* legitimer Herrschaft zu unterscheiden, die alle auf eine semireligiöse "Legitimitätsgeltung" zurückzuführen sind. Es seien (1) die "*legale Herrschaft*" des "rationalen Charakters", die von unpersonaler Art sei und die "auf dem Glauben an die Legalität gesetzter Ordnungen und des Anweisungsrechts der durch sie zur Ausübung der Herrschaft Berufenen" beruhe. (Dann entspricht auch die Sicht des Rechtspositivismus der Idee der Herrschaft des Rechts und der Vertreter des Rechts.) (2) Die "*traditionelle Herrschaft*" kennzeichne ein personaler Charakter, er beruhe "auf dem Alltagsglauben an die Heiligkeit von jeher geltender Traditionen und die Legitimität der durch sie zur Autorität Berufenen. (3) Die Herrschaft "*charismatischen*

Bei dieser idealisierten Herrschaftsform verbinden sich Herrschaft und Recht. In der Demokratie sind es dann die Demokraten, die ihr eigenes Recht selbst (*autonom*) setzen. Allerdings wird dies in Anlehnung an *Weber* dann auch mit Rückgriff auf die *Sitte* und auf die Interessenlage einer Staatsraison geschehen. Der „Legitimationsglaube“ muss dann zumindest im weiteren Sinne diese gesamte Dreieinigkeit von rechtlicher Gestaltungsfreiheit, allgemeiner Ethik und höherem Nutzen umfassen. Aber an dessen Anfang steht das heilige Selbstbild vom rationalen Demokraten.

Die Grundfähigkeit nicht nur zur Beherrschung anderer, sondern zunächst einmal zur *Autonomie* als Form der Selbstbeherrschung dürfte den „gottesebenbildlichen“ Kern der Menschenwürde darstellen. Aus dieser Grundfähigkeit zur freien Selbstgesetzgebung mit den Mitteln der Vernunft, aber auch gesegnet mit der Freiheit zur Unvernunft, ergeben sich der - allgemeinphilosophische und auch der rechtsphilosophische - Kern der *Würde des Menschen*.

*Selbstbestimmung und Autonomie*. Aus *rechtsanthropologischer* Sicht bedeutet „Zivilität“ hoch vereinfacht die „Selbst-Domestizierung“ des (vernünftigen) Menschen. Rechtssoziologisch gewendet handelt es sich um die „Selbstorganisation“. Aus Sicht der Philosophie bindet sich der „zivile“ Mensch an ethische Grundsätze.<sup>118</sup> Er hält sich an

---

*Charakters*" (eines Führers) gründe auf der "außeralltäglichen Hingabe an die Heiligkeit oder die Heldenkraft oder die Vorbildlichkeit einer Person und der durch sie offenbarten oder geschaffenen Ordnung".

<sup>118</sup> Aus der Sicht der politischen Philosophie: Kleger, *Ungehorsam*, 1993, 423 ff. („Zur praktischen Philosophie der Zivilität“), 395 ff. („Ungehorsam als Indikator von Zivilitätsdefiziten“, insbesondere 418 ff.: „Ungerechtigkeitsklagen oder Gesellschaftlichkeit als Gerechtigkeit“); siehe zudem: 423 ff.: zur „Perspektive einer ‚zweiten Zivilisierung‘“, etwa im Sinne einer „Diskurs- und Dezisionsdemokratie“ (442 ff.), mit dem Ziel einer (dynamischen und offenen) „lernfähigen Demokratie“ und „einem reflexiven Staat“ (450 ff.). Kurz gefasst, der verfasste Gesamtstaat, der über den Begriff des Staatsvolks die Gesellschaft mit einbindet und ihr über die Idee der Demokratie die Herrschaft verleiht, organisiert sich ständig selbst, und zwar im Idealfalle in zwei, besser in drei Schritten, (1) dem freien Diskurs auf dem öffentlichen Forum, (2) der Entscheidung auf dem politischen „Forum“ und (3) der sich an die Wirklichkeit anpassenden Vollstreckung vor Ort. Der einzelne zivile Mensch verfügt logischerweise über – und spiegelt dabei selbst – diese dreistufige Art der neuen Demokratie. Wirklich neu ist dabei dann vor allem der Umstand der „Offenheit“. Dieser dreistufige Vorgang ist erlaubt und erwünscht, er muss eben

„Tugendregeln“ und unterwirft sich der eigenen „Moral“. Aus der Sicht des westlichen Rechts sieht sich der zivile Mensch als ein „autonomes“ Wesen. Als solches ist er fähig, sein Verhalten analog zu einem externen Gesetzgeber an eigenen Normen, also autonom auszurichten. Er vermag sein Verhalten wie ein Richter zu bewerten und Entscheidungen für die Zukunft zu treffen. Die inneren Normen ergeben sich je nach Ansatz aus der Vernunft, an der er Teil hat, aus der Gruppenkultur, die ihn sozialisiert hat und auch aus der eigenen bio-sozialen Identität.<sup>119</sup>

Politisch erwirbt der Mensch aufgrund seiner Vernunft und der Idee der Selbstbeherrschung dann auch seine Würde und mit ihr den Anspruch, mit anderen gemeinsam demokratisch zu herrschen, weil er vor allem der Herr seiner selbst ist. Er begreift sich demgemäß als ein „Selbst-Subjekt“, und zwar deshalb, weil er selbst denkt und zur *vernünftigen Selbstbestimmung*<sup>120</sup> und damit eben auch zur „Selbstbeherrschung“ fähig ist.

---

nicht in Gegenkulturen stattfinden und über Ungehorsam, also durch kleine Revolutionen erzwungen werden. Dahinter steckt aus entwicklungspsychologischer Sicht vor allem die Idee, die „Jugend“ und ihre natürlichen Gegen-Bewegungen sogleich mit in das Staatswesen einzubeziehen, um auch Auswüchsen, wie der Verselbständigung zum Binnen-Terrorismus, den Nährboden zu entziehen.

<sup>119</sup> Dazu aus der Sicht des Staatsrechts und für die „Sprache als Kultur- und Rechtsgut“: Kahl, Sprache, 2006, 386 ff., 393 („Identität als Schlüsselbegriff“; sowie: „*Identität bezeichnet Ideengehalte, mit denen sich ein Individuum oder ein Kollektiv (zum Beispiel Gruppe, Vereinigung, Nation, Staatenzusammenschluss) identifiziert, um auf diese Weise die für seine Selbstbestimmung notwendige Gewissheit über das eigene Sein auch in Abgrenzung zum Sein Anderer und deren Selbstwahrung zu erhalten.*“).

<sup>120</sup> Zur idealistischen Selbstbestimmung – statt einer Fremddetermination – (des Selbst-Subjekts), siehe etwa: Jakl, Recht, 2009, 130 f., Kant, Metaphysik, 1797, AA VI, 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 auch: Kant, p. Vernunft, 1788, AA, V, 29: „*(...) so muss ein freier 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*“; zudem: Jakl, Recht, 2009, 130 f.

*Selbstgesetzgebung der wirtschaftlichen Großakteure.* Auch die großen Gesellschaften des privaten Rechts, zumal diejenigen, die mit Ihregleichen wesentliche Subsysteme des gesamtgesellschaftlichen Lebens bilden oder die nebenstaatlich international agieren, greifen inzwischen bewusst auf den Gedanken der Selbstorganisation zurück. Ihre private Binnen-Verwaltung stellen sie unter zivilethische Ideen wie diejenige der staatsanalogen (good) „Governance“, um damit nach außen Ansehen, also einen status zu erwerben. Insofern findet eine Entkoppelung von der Idee des staatlichen Rechts statt.<sup>121</sup> Die alte Idee der guten Sitten gewinnt an Bedeutung. Auch die ethische Modellfigur des „ehrbaren Kaufmanns“ nutzt den Gedanken einer Binnenethik. Mit ihr wirkt und handelt der Kaufmann nach außen als ein „Vernünftiger“, und zwar deshalb, weil er sich selbst zu beherrschen vermag, womit er Vertrauen und Kredit<sup>122</sup> erreicht. Gemeinsame Ethiken der Kaufleute prägen dann die sozialen Binnensysteme der jeweiligen Märkte.

Deren Kernethik besteht in der goldenen Regel des „Wie Du mir, so ich Dir“, des römischen „do ut des“ oder auch des spieltheoretischen „Tit for Tat“.<sup>123</sup> Der Verstoß gegen diese Grundregeln, und zwar vor allem mit Gewalt, List oder Treubruch, gilt als unethisch und man versucht sich davor zu schützen, zusätzlich auch noch mit Pfandsystemen und Bürgschaften, früher auch mit Eiden.

4. Damit sind in einer weiteren Runde drei weitere wesentliche Segmente des Zivilen umrissen, die ethnologische Seite der Zivilisations-

---

<sup>121</sup> Aus rechtlicher Sicht zur „modernen Regelungswissenschaft“ und zur „Governance und Rechtsetzung“ siehe Schuppert, Governance, 2011, u.a. 97 („Zum Ausbruch aus dem Ghetto der Gesetzgebungslehre“), 200 ff. (zu „Codes of Conduct“) und 359 ff. („Zur graduellen Entkoppelung von Staat und Recht“). Aber auch umgekehrt gilt, wer der Kontrolle durch staatliche oder zwischenstaatliche Rechts- und Zwangssysteme entkommen will oder sich schon von ihnen teilweise befreit hat, muss sich selbst möglichst analoge Regelungen der „ethischen Selbstorganisation“ geben. Dadurch gewinnt man einen halbselbstständigen „Status“.

<sup>122</sup> Kredit wird im Übrigen auch abgeleitet vom lateinischen *credere* „glauben“ und *creditum* „das auf Treu und Glauben Anvertraute“, vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Kredit>.

<sup>123</sup> Zu Formel „Tit for Tat“ siehe Axelrod, Evolution, 2005, u. a. 99 ff. Zudem: Montenbruck, Wie Du mir..., 1995, 13 ff., 13 ff., dort auch zu den Grenzen dieses Ansatzes.

geschichte und die philosophischen Leitidee der Aufklärung, der Vernunftgeist samt einiger Propheten. Mit den Elementen von Herrschaft, Autonomie und der goldenen Markt-Regel waren zu dem irdische Verankerungen des Vernunftgeistes zu verdeutlichen.

## **II. Kulturelles: Eigenverantwortung und Selbstorganisation, Selbst und Identität, Fiktion der Freiheit, Binnenräume, Personen und Sprache**

1. In einem neuen Panoramablick sind weitere Elemente der Zivilreligion aufzuzeigen, und zwar erneut anhand großer Autoren, deren Schriften zum Teil in engem Verbund mit den Erstgenannten stehen. Vorwiegend handelt es sich um eher *wertfreie kulturelle* Betrachtungsweisen.

2. Offenkundig geht es nicht nur um Ideen (und deren Propheten), sondern auch um *selbst-* und damit um bestimmte Menschenbilder.

*Verantwortung oder Haftung für „das Eigene“*. Die Mängel der humanen Sonderwelt, und alles in ihr, haben deren „Schöpfer“ und deshalb zumindest zunächst einmal der Mensch vor sich selbst zu verantworten. Für die mächtige Personalität ein würdiges (Selbst-) Subjekt zu sein, hat der westliche Herrenmensch also 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 seine eigenen Taten ist er „haftbar“.

So beschreibt *Hans Jonas* in seiner Schrift „Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologischen Zivilisation“<sup>124</sup> diese Haftung für das vom Menschen Selbstgeschaffene noch einmal für die Jetztzeit mit den Worten:

*„Der endgültig entfesselte Prometheus, dem die Wissenschaft nie gekannte Kräfte und die Wirtschaft den rastlosen Antrieb gibt, ruft nach einer Ethik, die durch freiwillige Zügel seine Macht davor zurückhält, dem Menschen zum Unheil zu werden.“*

---

<sup>124</sup> Jonas, Prinzip, 1979 / 2004 vgl. auch Lüthy, Entwicklung, 2012, 141 ff. , 154.



Die Naturwissenschaften mögen dem vielleicht nicht folgen, weil sie Prometheus auch nur als einen Teil der Natur begreifen. Aber sie werden dann in den Worten von *Jonas* ihren alten Satz erkennen, dass jede Kraft eine gleichgroße Gegenkraft hervorruft. Insofern „haftet“ der Mensch, wie im übrigen jedes Lebewesen und jeder energetische Körper im Raume, der auf andere trifft, für das eigene aktive oder passive Verhalten.

Heutige Naturrechtler könnten darin dann das Gerechtigkeitsprinzip der Reziprozität (der Wiedervergeltung, im Positiven wie im Negativen) als eine Art von Naturgesetz ebenso erkennen wie den utilitaristisch-evolutionären Gedanken der Vorbeugung.

*Offenheit für externe Religionen.* Wissenschaftlich zumindest naheliegender ist die Offenheit für Unbekanntes und damit eigentlich auch für die Aufklärung und die Weisheiten, die die Religionen leisten (können und wollen), beziehungsweise für ihre hilfreiche Deutung des *Unerforschlichen, des Schicksalhaften* und für ihren rituellen Umgang mit dem *Tod*.

Ob dieser weise Mensch, der homo sapiens sich und sein „Selbst“ dann noch einmal „nach außen“, etwa in einer der großen Religionen verankern muss, will oder darf, soll ausdrücklich offen bleiben. Insofern hat zumindest diejenige religiöse *Toleranz* zu gelten, die der freie und vernünftige Mensch sich mit dem zivilen Grundrecht auf Religionsfreiheit selbst einräumt. Auch ist nicht vertieft im Sinne einer Theorie des Kulturkampfes nachzufragen, wann und inwieweit ein religiöser Fundamentalismus<sup>125</sup> die demokratische Zivilität unterdrückt.<sup>126</sup>

---

<sup>125</sup> Zu den zwei Arten des Fundamentalismus, siehe: Hilgendorf, Religion, 2008, 167 ff., 177 f. (zur Trennung zwischen Gläubigen und solchen Fundamentalisten, die Gewalt nach innen, also gegenüber ihren Nächsten anwenden). Er bezieht sich auf Assmanns Trennung zwischen dem weichen Monotheismus, der eine Art von überhöhtem Polytheismus sei und dem strengen Monotheismus, der die Beziehung zu Gott für jeden Gläubigen absolut setze. Diese, u.a. auch mosaische Lehre verlange sogar die Tötung der Brüder und Nächsten mit eigener Hand dann, wenn jene vom rechten Glauben an den einen Gott abwichen, Bibel, Deuteronomium 13, 7–12, Assmann, Monotheismus, 2007, 19 ff., 26.

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

Vielmehr geht es vor allem darum, das gegenwärtig vorherrschende Kulturideal, dasjenige des zivilen und wissenschaftlichen Vernunftdenkens von innen her, also mit der Ratio zu beleuchten. Dass religiöse, vor allem christliche Gemeinschaften nicht nur einen Teil der westlichen Zivilgesellschaft bilden, sondern dass sie auf ihre Weise stets auch in ihr als große kulturelle „Subsysteme“ hoch wirksam sind, ist unbestreitbar. Dass sie zum „geistigem Erbe“ des demokratischen Humanismus gehören, ist ebenfalls schon einmal festzuhalten.<sup>127</sup>

Das Wort von der „Zivilreligion“ dient also vor allem einer, allerdings positiv gemeinten „Selbstkritik“ der Zivilität.

---

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

<sup>126</sup> Zur Problematik des „fundamentalistischen Charakters von Religionen“ und zu den „Grenzen der Religionsfreiheit im säkularen Staat“, siehe: Pahl-Traugher, Charakter, 2006, 177 ff., 177 ff., sowie: Hilgendorf, Religion, 2008, 167 ff., 171 („Zähmung der Religion durch die Menschenrechte“).

<sup>127</sup> Die Rückkehr der Götter bildet also kein Hauptthema, zu vermuten ist nur, dass auch jede vorherrschend religiöse Welt mit zivilen Unterkulturen leben muss; zusammenfassend zur „Renaissance der Religionen und der religiös motivierten Gewalt“, siehe: Hilgendorf, Religion, 2008, 167 ff.

*Modernes wissenschaftsgestütztes Selbstbild.* Rüstet man das frühmoderne Wort von *Descartes*<sup>128</sup>, „Ich denke (kritisch), also bin ich“<sup>129</sup> mit der eher *soziobiologischen Postmoderne* auf, so meint Zivilität im westlichen Sinne zunächst einmal, dass sich der Mensch als Denker seiner selbst bewusst ist. Hinzu tritt dann aber heutzutage sofort auch, dass der Denker für sein Selbstbild auch die Erkenntnisse seiner eigenen Naturwissenschaften aufgreift.

### 3. Hinzu tritt die Sichtweise der Anthropologie:

*Binnenwelt der schriftgebildeten Stadtbürger.* Den kulturell-ethnologischen Hintergrund bildet dabei vereinfacht die (schon antike) städtische Binnenwelt der schriftgebildeten Stadtbürger.<sup>130</sup> Die große Binnenwelt der Schriften hat sich der kommunikative Mensch selbst geschaffen und sich damit in einer Art halbautonomen System von der sonstigen Natur abgekapselt, in etwa so wie es etwa *Hans Lenk* in seiner interdisziplinären (aber letztlich geisteswissenschaftlich ausgerichteten) *Anthropologie* betont.<sup>131</sup> Als ein Prometheus hat der Mensch

---

<sup>128</sup> Descartes, René (1596 – 1650), „Principia philosophiae“ (Descartes, Prinzipien (Buchenau), 1992), I, 7: „Haec cognitio: ego- cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima“ („Diese Erkenntnis: ich denke, also bin ich, ist von allen die erste und zuverlässigste.“). Dazu auch: Husserl, Krisis, 1956, 82 ff., 85: das Ego sei bei Descartes vielfältig als „mens sive animus sive intellectus“, also lediglich unter Ausschluss des Leibes zu verstehen. Siehe auch schon Augustinus (354 – 430), (Augustinus, De trinitate (Kreuzer), 2001), X, 10: „Wird jemand darüber zweifeln, dass er lebt, sich erinnert, Einsichten hat, will, denkt, weiß und urteilt? ... Mag einer auch sonst zweifeln, über was er will, über diese Zweifel selbst kann er nicht zweifeln“, und zudem: („si enim fallor, sum“) „(Selbst) wenn ich irre, so bin ich (doch)“.

<sup>129</sup> Zum geschichtlichen Umfeld von Descartes' Weltbild: Hattenhauer, Rechtsgeschichte, 2004, Rn. 1217 ff., zudem: Rn. 1223 f.: Diese Sicht sei dem „tiefen Hunger nach klarer Form“ entsprungen, der sich aus den Konfessionskriegen des 17. Jahrhunderts ergeben habe.

<sup>130</sup> Zum engen Zusammenhang von Bildung und Humanismus siehe Nida-Rümelin, Humanismus, 2006, 23.

<sup>131</sup> Siehe unter anderem unter dem Titel „Das flexible Vielfachwesen. Einführung in die moderne philosophische Anthropologie, zwischen Bio-, Techno- und Kulturwissenschaften“ Lenk, Vielfachwesen, 2009, 3 (Hervorhebungen nicht im Original: "Der Mensch ist also herausgefordert durch die *Naturgewalten*, versucht diese zu bestehen oder zu überwinden, zu überlisten oder geschickt zu umgehen – etwa dadurch, dass er *künstliche (Lebens)-Welten, künstliche Gehäuse, Wohnungen, schafft*, dass er gleichsam

zugleich seine (platonische) Höhle zur Stadt ausgebaut und sich später die inzwischen weit reichende technische Welt eröffnet. In dieser lebendigen Binnenwelt darf er durchaus gottähnlich (*imago dei*) als deren selbstbewusster „Schöpfer“ auftreten.

*Postmoderne Selbstorganisation und Identität.* Mit der heutigen Soziobiologie ist er sich dann unter anderem auch seiner halbblinden systemisch-kulturellen Sozialisierung<sup>132</sup> bewusst und weiß sich auch den beiden großen biologischen Grundprinzipien<sup>133</sup> 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.<sup>134</sup>

Die Idee der Selbstorganisation beschreibt dabei mit einem systemisch-soziologischen Wort dasselbe wie der ethische Begriff der Autonomie, also die Fähigkeit, „sich selbst“ Gesetze oder Regeln zu geben.

Das Wort Selbstorganisation mag zwar ein Fachbegriff sein. Aber um ihn herum kennen wir zahlreiche Alltagsbegriffe, die dazu gehören, wie die Selbstbeherrschung und die Eigenverantwortung. Auch die *reflexiven Tätigkeitsworte* beschreiben dieses „sich“ selbst organisie-

mit dem Gewordenen und Geschaffenen umgeht, spielt und in gewisser Weise auch die *äußere Welt* herausfordert.“).

<sup>132</sup> Zum systemtheoretischen Ansatz, siehe zunächst den Überblick bei: Heinze, *Sozialforschung*, 2001, 105 ff., 107, und zwar zur methodischen Beobachtung als Unterscheiden und Bezeichnen, zur Trennung von (1) physischem oder biologisch autopoetischem Systemen, (2) psychischen Systemen, die durch die Reproduktion von Gedanken aus Gedanken konstruiert sind und als Plural zu „Bewußtseinen“ führen, sowie (3) den sozialen Systemen, die ihre Einheit dadurch gewinnen, dass sie als Gesellschaft an Kommunikation hängen.

<sup>133</sup> Luhmann, *Rechtssoziologie*, 1987, 354, spricht von der Systemtheorie, insbesondere unter dem Gesichtspunkt der „*selbstreferentiellen (allein auf sich selbst bezogenen und sich dadurch rückkoppelnd verändernden und wachsenden) Systeme*“. Er vergleicht die (Sub-) Systeme offen mit Makromolekülen, Zellen, Nerven und Impulsen und verwendet das Bild von ihren ständigen Interaktionen auch zur Erläuterung der Struktur des menschlichen kommunikativen Entscheidens.

<sup>134</sup> Dazu: Prigogine, *Sein*, 1988, 15; Ziemke, *Selbstorganisation*, 1991, 25 ff., 25; Jantsch, *Selbstorganisation*, 1986, 236.

ren. Das Sich-Setzen gehört ebenso dazu wie das Sich-Waschen und das Sich-Trösten oder auf kollektiver Ebene das Sich-Beraten, zu dem etwa die Ratgeber verkünden, dass sie „sich“ dazu zurückziehen.

Bei vielen dieser Worte wird deutlich, dass hinter ihnen die Konstruktion einer *gemäßigten* Art der *Subjekt-Objekt-Spaltung* steht, die aber auch das ganze Selbst assoziiert; wenn wir etwa sagen, ich ziehe mich zurück. Dann und damit organisiere ich mich.

Die wissenschaftliche Vorstellung von „Selbstorganisation“ reicht dabei weit. Sie beschreibt zunächst einmal die sozialdynamische Struktur von lebendigen Gemeinschaften. Außerdem umfasst die Idee der Selbstorganisation die analoge psychologische Idee, die Identität des eigenen Ichs eines sich ständig wandelnden Menschen zu schaffen und zu erhalten.

Das weltliche Wort für Seele heißt dabei also „Identität“. Auch Kollektive von Menschen verfügen über eine solche Identität. Es ist das, was sie inhaltlich 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 (zum Beispiel Gruppe, Vereinigung, Nation, Staatenzusammenschluss) identifiziert, um auf diese Weise die für seine Selbstbestimmung notwendige Gewissheit über das eigene Sein auch in Abgrenzung zum Sein Anderer und deren Selbstwahrung zu erhalten.“*<sup>135</sup>

4. Ferner ist die *systemische* Idee der Organisation des Selbst etwas genauer zu betrachten.

Die „*Organisation*“ des Selbst beschreibt dabei von außen betrachtet und hoch vereinfacht einen „Prozess“. Dominiert ist er vom urbiologischen Prinzip des lebendigen „Seins“, wengleich nur als Sein auf Zeit und im steten Wandel. Die Art der Organisation erscheint von einer ständigen Synthese bestimmt, die, wenn man sie als höhere Person betrachten würde, Mutter und Vater ähnlich zwischen den Kindern stetig vermittelnd und duldend „agiert“ und dabei die Dialektik

---

<sup>135</sup> Aus der Sicht des Staatsrechts und für die „Sprache als Kultur- und Rechtsgut“: *Kahl, Sprache*, 2006, 386 ff., 393.

von „Abgrenzung und Anpassung“ aufzufangen sucht. Nur steckt diese elterliche Grundfähigkeit in den Individuen selbst. Es ist ihr eigener Anteil am „Geist“ der Vernunft.

Auch *Kant* verleiht bekanntlich dem Organismus eine vom rein kausalen Mechanismus zu unterscheidende Sonderrolle und sieht ihn „*als organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen*“<sup>136</sup>. Dieses Wesen ist für ihn nicht nur kausal, sondern auch „*teleologisch*“<sup>137</sup> bestimmt.

Dabei ist die Idee der Selbstorganisation, jedenfalls von ihrem eigenen Grundmodell der biologischen Zelle her, einzuschränken. Derartige lebendige Systeme bilden ein Mischwesen. Sie sind zwar auch, aber nicht nur als autarke und monadische „Selbst“-Einheit zu begreifen, weil sie, wie ihr „Stoffwechsel zeigt, aufs Engste mit ihrer Umwelt verbunden sind und mit dieser zusammen in einem größeren, ihrem „sozialen“ System leben, mit dem sie „Solidarität“ zu üben haben. Außerdem verfügen nach diesem Denkmodell alle (Sub-) Systeme über diese „gleiche“ Grundstruktur, nämlich ein System zu sein.

Nach diesem Ansatz lässt sich jedes System als ein (zumindest) dreifaltiges Wesen begreifen. Analog zum politischen Dreifaltigkeitsmodell von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ beinhaltet jedes System:

(1) die innere „freie“ individuelle oder auch binnenkulturelle Ausübung der Selbstorganisation;

---

<sup>136</sup> Kant, Urtheilskraft, 1790, AA,V, § 65, S. 373 f : "In einem solchen Producte der Natur wird ein jeder Theil so, wie er nur durch alle übrige da ist, auch als um der andern und des ganzen Willen existirend, d. i. als Werkzeug (*Organ*) gedacht: welches aber nicht genug ist (denn er könnte auch Werkzeug der Kunst sein und so nur als Zweck überhaupt möglich vorgestellt werden); sondern als ein die andern Theile (folglicly jeder den andern wechselseitig) hervorbringendes Organ, dergleichen kein Werkzeug der Kunst, sondern nur der allen Stoff zu Werkzeugen (selbst denen der Kunst) liefernden Natur sein kann: und nur dann und darum wird ein solches Product, *als organisirtes und sich selbst organisirendes Wesen*, ein Naturzweck genannt werden können." (Hervorhebungen nicht im Original). Dazu auch von Hanulak, Maschine- Organismus- Gesellschaft, 2009,53.

<sup>137</sup> Kant, Urtheilskraft, 1790, AA; § 67.S. 377 (Überschrift: "Vom Princip der teleologischen Beurtheilung der Natur überhaupt als System der Zwecke."),

(2) gebunden ist es aber an das allgemeine „Naturgesetz der Systeme“ und damit an die universelle Struktur der Systeme.

(3) Außerdem handelt es sich bei Systemen immer auch um soziale Wesen.

a) Einerseits sind sie von ihrer Umwelt passiv anhängig. Andererseits bilden sie ihre eigene Umwelt zugleich mit einigen oder vielen anderen ähnlichen Systemen aktiv mit.

b) Zudem vermögen sie ihre Biotope zu wechseln, in ähnliche überzugehen und sich schon mit dieser Fähigkeit auch innerlich vom sozialen Druck zu „befreien“.

c) Ferner wird jedes Individuum bei näherer Betrachtung auch mehreren Metasystemen zugehören. Auch dieser Umstand verschafft ihm eine gewisse Freiheit. Insgesamt besteht also auch deshalb eine starre Dominanz der konkreten sozialen Systeme über die Individuen.

Für soziale Systeme wiederum gilt grundsätzlich dasselbe. Jeder Mensch bildet ein solches (zumindest) dreifaltiges Subsystem, und auch jede Zivilisation oder mit einem älteren Wort jede (auch politische) Kultur lässt sich als ein solches (Sub-) System begreifen.

Nationale Kulturen bilden dabei große soziale Systeme, die idealer Weise durch eine gemeinsame Sprache verbunden werden. Deren Umwelt und Metasysteme bilden dann etwa großregionale Religionen oder der Gauben an den westlichen demokratischen Humanismus.

Eine Rechtsphilosophie, die sich als Kulturphilosophie versteht, wird das Denkmodell der Systemtheorie also mit aufnehmen, allerdings auch wissen, dass es sich vor allem um ein funktionalistisch-formales Denken handelt. Politisch verankern lässt sich das systemische Denken vor allem im Begriff der „Gleichheit“, der eben auch für das Recht von hervorragender Bedeutung, aber aus zivilisatorischer Sicht nur im Zusammenhang mit Freiheit, Solidarität und dem Überbegriff der Menschenwürde zu lesen ist.

Im Übrigen ist offenkundig, dass das Systemdenken auf einem soziologischen Ansatz beruht und um diese Rückkoppelung wissen muss. Schon das Wort von der Organisation belegt dies. Aber auch das Wort

Organ zeigt eine weitere Rückbindung, die sprachliche Analogie zur medizinischen Körperwelt des Natürlichen. Umso wichtiger und erstaunlicher ist es deshalb, dass in diesem eigentlich naturalistischen Modell die Idee eines irgendwie doch „freien Selbst“ eine so große Rolle spielt.

Mit diesen Einschränkungen und Vorbehalten ist also die Idee der Selbstorganisation weiter zu verwenden, weil sie es erlaubt, auch ethische Aspekte, wie Selbstbeherrschung oder Autonomie mit einzubeziehen.

*Selbst-Selbstbild der Idee der Selbstorganisation.* Die Idee der Selbstorganisation erstreckt sich noch weiter. Im Wortsinne organisiert sich jede Einheit nach der Methode der Selbstorganisation zugleich als ein „Selbst“<sup>138</sup> neu. Aus soziobiologischer Sicht beinhaltet das Selbst ein kognitives System.

*„Kognitive Systeme sind Systeme, die versuchen, sich ein Bild von der Welt machen. Sie repräsentieren ihre Umwelt, um in dieser Umwelt besser zurecht zu kommen.“*<sup>139</sup>

Der homo sapiens verfügt über diese Grundfähigkeit in ganz besonderem Maße. Ihm ist ein „Selbstverständnis“ eigen, und er ist zu einem besonderen „Selbstbewusstsein“ fähig, aus dem heraus sich ein ent-

---

<sup>138</sup> 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.“).

<sup>139</sup> Als Suche nach dem „Substrat Seele“, in einem entsprechend betitelten Sammelband: Beckermann, Selbstbewusstsein, 2004, 171 ff., unter anderem 173. Auch diese Sicht gibt bereits den Animismus mit seinen Grundgedanken wieder, nach denen der heilige Geist der Natur sich in jedem lebendigen Lebewesen befindet und jenes dadurch selbst Anteil an der Natur habe. Zur formalen Art der Repräsentation zugleich als „Relation der Umwelt zu mir“, Beckermann, Selbstbewusstsein, 2004, 171 ff., 178 f. Das „Ich“ ist danach offenbar weitgehend eine Repräsentation der Umwelt. Allerdings ist auch die Umwelt eine bunte Gemengelage von anderen Systemen, die wiederum durch ständige Rückkoppelung ihre Umwelt repräsentieren und sich damit ein, allerdings zumeist unbewusstes, also unkritisches Abbild von ihr machen.



sprechendes „Selbst“ ergibt.<sup>140</sup> Insofern mag man auch von einer Re-Repräsentation sprechen, die sich bereits dem Bereich normativer Deutungen nähert.<sup>141</sup>

Dabei helfen ihm vor allem die Geisteslehren sowie insbesondere die Naturwissenschaften. Zum Begreifen seines Selbst scheint Zweierlei zu gehören. Zum einen scheint der Mensch vertikal nach „Ableitungen“ seines Wesens aus etwas Höherem, wie der Schöpfung oder der Natur zu suchen. Zum anderen vergewissert er sich horizontal über netzwerkartige „Einbettungen“, wie solche in die humane Gesellschaft und in die natürliche Umwelt. Die *vertikale* Ableitung entspricht den klassischen Naturwissenschaften und dem Beobachterstatus, den die eigentlich im Hinblick auf ihr jeweiliges Untersuchungsobjekt auch frei denkenden Naturwissenschaftler einnehmen. Auch die hier häufiger aufzugreifende Systemtheorie gehört, jedenfalls bei scharfer Trennung noch dazu. Dagegen setzt das Netzwerkdenken auf die Teilnahme aller und das Modell des Diskurses. Das Recht wiederum vermag beides zu bieten, das kalte, funktionale Denken, das auch die harte Entscheidung verlangt und die Suche nach dem friedlichen Konsens.<sup>142</sup> Leben muss der westliche, der analytisch „denkende“ Ich–

---

<sup>140</sup> Dass Minimum eines solchen Selbst, ergibt sich dann, allerdings auch und immerhin aus dem bloßen Rückschluss aus seinen Aufgaben. Je komplexer dessen Funktionen sind, sind desto komplexer erweist sich das „Selbst“. Siehe zu diesem Minimum die naturalistische Theorie mentaler Repräsentation von Metzinger, *Subjekt*, 1993, 50 („*Ein Selbstmodell ist ein internes Modell der Welt, ein eingebundener Analogrepräsentant des konstituierenden Systems seiner Umwelt. ... Mental sind diejenigen Partitionen des Selbstmodells, die prinzipiell durch Metarepräsentationen zu Inhalten von phänomenalem Bewusstsein werden können.*“). Zudem: Gruber, *Normativität*, 2007, 111 ff., 115.

<sup>141</sup> Zur Frage einer solchen Brücke zur Welt des Normativen siehe Engelen, *Intentionalität*, 2012, 91 ff., 107, die nachfolgend (108) meint, in der Fähigkeit des Menschen zur Kontrolle von Emotionen mithilfe von Intentionen, lies also in seiner Fähigkeit sich selbst zielgerichtet zu zivilisieren, liege „ein Moment der Freiheit“.

<sup>142</sup> In etwa in diesem Sinne: Mastronardi, *Theorie*, 2006, 39 ff., 60 (Wissenschaftstheoretisch sei die Rechtswissenschaft eine Disziplin, die unter anderem „das Recht, sowohl als System, wie auch als Diskurs darstellen“ könne. Sie könne kausales, aber auch finales Denken verlangen). Vereinfacht vermittelt das Recht in der Tat zunächst einmal zwischen der kalten Welt der empirischen Sachverhalte und der normativen Welt der großen Leitideen. Zudem aber bildet das Recht dort auch je nach Sichtweise entweder eine eigene dritte Dimension oder aber eine breite Mittel- oder

Mensch offenbar grundsätzlich dualistisch, also mit und in beiden Welten, derjenigen des Seins und derjenigen des Sollens. Suchen wird er nach wechselseitigen Annäherungen, etwa über zweipolige Brückenbegriffe wie Natur-Recht und Menschen-Würde, über gemeinsam verwendete Metaphern wie das Individuum, über offene Analogien wie den Staat der Ameisen oder auch über die Behauptung der Einheit der Welt, aber eines Dualismus der Perspektiven.<sup>143</sup>

So greift auch das naturalistische Modell der Selbstorganisation immerhin die Subjekt- und Ich-Idee des „Selbst“ auf. Dieses Selbst vermag offenbar die Umwelt aktiv zu filtern und damit auch zu abstrahieren. Auch existiert dieser Akteur in einer eigenen Binnenwelt der inneren Repräsentationen. In menschliche Worte gefasst, erfährt diese Sicht zudem ohnehin eine Verfremdung. Als Wortgebilde entsteht jede Lehre, auch die vom Selbst, als bloßes Abbild in der *platonischen* Schattenwelt. Diese dritte oder auch vermittelnde Welt bildet die Kultur. Als die humane Eigenwelt der Symbole kann auch sie mit der realen Welt des Seins bestenfalls wiederum nur „korrespondieren“. Symbole stehen für etwas, sie sind Repräsentanten und tragen zugleich Bedeutungen. Vielleicht sind sie sogar Re-Repräsentationen. Die Anthropologie schließlich versucht seit jeher, alle drei Welten zu vereinen und sie über ein banales Höchstes, das vielfältige Menschsein, zu verstehen.

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

---

Zwischenwelt. Diese Mittelwelt des Menschen ist die Eigenwelt der humanen Kultur. Deren politische Ausformung heißt Zivilisation im weiteren ethnologischen Sinne, deren westliche Art bildet der demokratische Humanismus, geprägt von den Grund- und Menschenrechten. Auch darauf wird in einer anderen Schrift noch näher einzugehen sein.

<sup>143</sup> Dazu, dass auch aus der empirischen Sicht im Falle von Re-Repräsentationen bereits der normative Bereich von Bedeutungen erreicht sein müsste (oder sein könnte) siehe Engelen, *Intentionalität*, 2012, 91 ff., 108.

zusteuern. Denn zu diesen Einheiten gehört auch er, und zwar mit seinem „Selbst“.

*Anthropozän als Globalisierung der Binnenwelt.* Diese Binnenwelt erfährt inzwischen eine globale Ausweitung, indem der Mensch sich seines zunehmenden Einflusses auf die natürliche Umwelt bewusst wird. Mit der (Selbst-)Erkenntnis, die Umwelt global gleichermaßen wie oder auch als eine Art „Schöpfer“ und „Zerstörer“ zu beeinflussen, erfährt auch das Ideepaar der *Subjektivität* und *Eigenverantwortung* des derart aktiven Menschen einen Globalisierungsschub.

Mit dem Umweltrechtler *Jens Kersten*<sup>144</sup> ist auf die Geschichte dieser Idee zu verweisen, die mit dem Gedanke von der „Noosphäre“ in den 1920er Jahren einen ersten großen Schub erhalten hat, also der *Weltepoche des Denkens* (nous), mit der die Natur (!) mithilfe des Menschen ihre Zukunft gestaltet.<sup>145</sup> Der bekannte deutsche Biologe *Markl* spricht 1991 folglich und zu Recht von der „*Natur als Kulturaufgabe*“ und sieht den „*Umbruch in das Anthropozoikum*“.<sup>146</sup> Der niederländische Nobelpreisträger *Paul Crutzen* hat unter anderem 2002 etwa mit dem Blick vor allem auf den drohenden Klimawandel für die gesamte englischsprachige Welt den Gedanken „*Geology of mankind: the Anthropocene*“, als einer Geologie des Menschen wirkungsmächtig verkündet.<sup>147</sup>

*Prometheus* ist also dabei, das Umland um seine Hauswelt nicht zuletzt mithilfe des Gebrauchs des Energiespenders Feuer erheblich auszuweiten.

5. Was hat nun das Recht in diesem Rahmen zu bieten?

---

<sup>144</sup> Kersten, *Anthropozän-Konzept*, 2014, 378 ff. , 379 ff. Siehe zudem: Ehlers, *Anthropozän*, 2008, , 13; Schwägerl, *Menschenzeit*, 2012,, 25 ff.

<sup>145</sup> Zur „Noosphäre“ siehe Vernadskij, (oder: Wladimir Iwanowitsch Wernadski, 1863 -1945), deutsch unter dem Titel „*Der Mensch in der Biosphäre*“, 1997, 147 ff, sowie den Theologen Teilhard de Chardin, Pierre (1981-1955) aus christlicher Sicht unter dem Titel „*Der Mensch im Kosmos*“, 1955 / 1988, , 193 ff.

<sup>146</sup> Markl, unter dem Titel „*Natur als Kulturaufgabe*“, 1991, 319 ff.

<sup>147</sup> Crutzen , *Geology*, 2002,, 23 ff.

*Selbstorganisation des Menschen durch Recht.* Im kantschen Hinweis auf die Teleologie erkennt der deutsche Jurist seine Methode der „teleologischen Auslegung“ wieder und wird seine Denkweise und damit die Auslegungspraxis der Gerichte zumindest auch als Form eines „organischen“ Denkens und Teil der nationalen „Selbstorganisation“ begreifen.

Aus der Sicht der Philosophie spricht *Erhard Oeser* von einer „Selbstkonstruktion des Rechts“ und deutet dabei „die Rechtsphilosophie als Entwicklungstheorie der praktischen Vernunft“.<sup>148</sup> Deren Kern wiederum dürfte eine Minimaethik sein, die sich ihrerseits in den vielen Präambeln der Verfassungen verdichtet. Für das Recht selbst erweist sich eine einzige Idee als Leitmotiv, die Idee der „Gleichheit“. Die Gleichheit meint schließlich für sich betrachtet zunächst wohl doch einmal nicht viel anderes als das Doppelprinzip des (horizontalen) *Ausgleichens* und des (vertikalen) *Ordners* selbst, das für jede Selbstorganisation konstitutiv ist. Mit einem anderen Wort, zumindest aus der zwar wertfreien, aber dafür immerhin funktional-utilitaristischen Sicht des systemischen Denkens handelt es sich um die Verherrlichung der effektiven *Binnenorganisation* selbst. Effektivität meint dabei im Wesentlichen die *Rationalität*, vor allem im Hinblick auf interne Entscheidungen.<sup>149</sup>

Doch sind zwei Arten von Einschränkungen zu beachten:

Dafür dass das Recht sich nicht auf blinde Effektivität beschränkt, sorgen gemäß dem Credo von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ also die beiden anderen Aspekte ebenso wie die monistische Überidee der Menschenwürde. Aus beidem, dem dreifaltigen Credo und der Würdeidee lässt sich überdies zugleich die Forderung einer Demokra-

---

<sup>148</sup> Der volle Titel seines Buches belegt den evolutionären Hintergrund. Er lautet „Evolution und Selbstkonstruktion des Rechts. Die Rechtsphilosophie als Entwicklungstheorie der praktischen Vernunft“; Oeser, *Evolution*, 1990, vgl. u.a. 39 ff. („Rechtsphilosophie als Entwicklungstheorie des Rechts mit einem Minimum an Metaphysik innerhalb der Grenzen der historischen Vernunft“), sowie 42 f. („Rechtsphilosophie mit ausreichend tiefer Begründung durch ethische Bewertungsprinzipien im Rahmen der praktischen Vernunft“), zudem auch 45 ff. („Rechtswissenschaft als Geistes- und Kulturwissenschaft“, gemeint als eine von drei Sichtweisen auf das Recht).

<sup>149</sup> Vgl. Oeser, *Evolution*, 1990, 39 ff., 42 f.

tie von (freien, gleichen, solidarischen und auch würdigen) Demokraten ableiten und umgekehrt auch die Idee der Eigenverantwortung mit politischem Leben erfüllen.

Außerdem existieren Gegen- und Fliehkräfte von inneren Subsystemen, die sich aus dem Spannungsbogen zwischen Freiheit und Solidarität ergeben, weshalb vertikale Ordnung mit Zwang, also Gewalt und Gewaltandrohung einhergeht. Ebenso wichtig ist, dass jede zellanaloge Organisation auch (chaotische) kulturelle Kreativität verlangt, die unter anderem dem Aufbau der eigenen Besonderheit und Identität dient. Rationalität bildet zwar auch in den Entscheidungen des täglichen Lebens ein wichtiges Element, reicht allein aber nicht aus. Sie würde zu einem rein mechanischen Gebilde führen. Jedenfalls aus der Sicht der Leitidee des Lebens stellt die Rationalität im Sinne der Effektivität keinen Selbstzweck dar<sup>150</sup>. Mit einem einfachen Bild, der männliche Pfau kann deshalb ein buntes und ansonsten völlig unnützes Rad schlagen, weil er es sich leisten und damit anderen damit imponieren kann, womit schon der Weg zum nächsten Aspekt angedeutet ist.

*Versöhnung, Rechtsverfahren und Ritus.* 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 miteinander verwandte Grundstrukturen von Wegen und Zielen. Zu prüfen wird sein, inwieweit sie alle durch den „versöhnenden Verzicht“ einerseits und

---

<sup>150</sup> Die Frage der Selbstorganisation des Rechts betrifft auch und gerade die Art und Bedeutung der Methoden des rechtlichen und politischen *Abwägens*. So spricht etwa Hofmann, E., *Rationality*, 2010, 73 ff. 2, 73, vgl. auch 100, zu Recht von nicht mehr, aber auch nicht weniger als einem Minimalstandard an Rationalität innerhalb einer jeden Rechtskultur. Entsprechend lautet der Leitsatz seines abstracts: „*Under various legal systems, public decision makers are obliged to follow minimum standards of rationality*“ und mit dem eigenen Ziel, das Maß der Rationalität im Hinblick auf die bessere öffentliche demokratische Kontrolle auszudehnen, aber auch mit der Einsicht, dass zugleich auch die Diskretion (bei Hofmann im englischen Sinne von „discretion“) der Entscheidung ein eigenes (gegenläufiges) Prinzip beinhaltet. Diskretion bedeutet typischer Weise, dass bestimmte Subsysteme ihre Entscheidungen „frei“ und eigenverantwortlich treffen. Zwar agieren sie vermutlich noch binnenvernünftig, aber ihre Urteile müssen nach außen im Sinne von rational „vertretbar“ erscheinen. Auch müssen sie sich, um ihr Maß an Gestaltungsfreiheit zu erhalten, vor absoluter externer Kontrolle schützen und sich deshalb abschotten.

durch den „realen Ausgleich“ andererseits geprägt sind.<sup>151</sup> Alle drei vereint jedenfalls die Idee des rechtsähnlichen Verfahrens und des Friedens, indem Konflikte in Form von Prozessen kanalisiert werden. „Ritus und Recht“ fließen an dieser Stelle zusammen. Schon das Wort Prozess, das an das feierliche Voranschreiten in einer Prozession gemahnt, offenbart diese Gemeinsamkeit.<sup>152</sup> Das „faire Verfahren“, das die Europäische Menschenrechtskonvention in Art. 6 einfordert, beschreibt die dialogische Schrittfolge und die Macht des schmerzhaften Urteils. Die Vorstellung von einer inneren „Verfasstheit“ einer solchen rituellen Rechtsgesellschaft gesellt sich hinzu.

6. Wie lässt sich nun auf dieser systemischen und anthropologischen Ebene die *Idee der Willensfreiheit* einordnen? Ist also das Selbst, das sich selbst organisiert eigentlich frei?

*Fiktion und grobe Definition der Willensfreiheit, Teilbefreiung von genetischen Programmen.* Mit der Idee der Vernunft ist nahezu untrennbar die Idee der Willensfreiheit des Menschen verbunden.

Die scheinbare rationalistische Schwäche des zivilreligiösen Ansatzes, der sich schon aus der begrifflichen Bezugnahme auf die Religion ergibt, zeigt hier sein Wesen und seine Berechtigung. Diese semireligiöse Eigenheit ist für die Idee von der *Willensfreiheit* nicht nur bekannt, sondern von Anfang an auch ein genuines Element des heute vorherrschenden humanistischen Selbstbildes.

So wird die „Willensfreiheit“, die der westlichen Form der Zivilität zugrunde liegt, und zwar soweit es in der Defensive gegenüber dem, Naturalismus ist, *bis zum vollen Gegenbeweis*, nur, aber immerhin kollektiv „unterstellt“. Mit *Kant* geht es weiterhin nicht darum, „*die Wirklichkeit der Freiheit zu beweisen*“. Die Vergeblichkeit eines sol-

---

<sup>151</sup> Dazu aus gesellschaftlicher und politischer Sicht: Gauck, *Versöhnung*, 2010, 17 ff., 18 (zur Gerechtigkeit als politische Teilhabe); 25 ff. (zur Versöhnung über die institutionelle Aufarbeitung der Unterlagen der Staatsicherheit der DDR). Zu Amnestien in Verbindung mit der Wahrheits- und Versöhnungskommission in Südafrika sowie zur Frage nach dem Verhältnis von „Aufarbeitung und Versöhnung“: Wüstenberg, *Aufarbeitung*, 2008, etwa 17 f.

<sup>152</sup> Rappaport, *Ritual*, 1999, 24 ff. („Ritual defined“ as „to denote the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers“).

chen Bemühens liege in der Logik, dass man „mit der Beurteilung freier Handlungen, in Ansehung ihrer Kausalität, nur bis an die intelligente Ursache, nicht aber über dieselbe hinaus komme“.<sup>153</sup>

Zugleich wird deutlich, was -zumindest und in negativer Weise unter Willensfreiheit zu verstehen ist: Das Unfreie ist etwa mit Schopenhauer „das vom Grunde Abhängige“ und der freie Wille“ deshalb ein Wille „ohne vorhergegangene Ursachen“ und ohne Notwendigkeit“.<sup>154</sup> Dass bei dieser Minimaldeutung der Willensfreiheit die naturalistische Seite des „Willens“ als natürlicher Lebensimpuls nicht mehr hinterfragt wird, zeigt bereits eine der offenen Flanken, die, wie jeder, auch dieser große westliche Höchstbegriff aufweist.

Zu fragen ist allerdings inzwischen, ob der Freiheitsbegriff nicht zu sehr auf den Menschen beschränkt wird, vermutlich aus der semireligiösen Sicht, um dessen Alleinstellung beibehalten zu können. So kennzeichnet der freie Wille zumindest auch das Handeln im Sinne der Handlungsfreiheit. Und erscheint eine Art von „aktiv“ zu nennendes Handeln nicht auch zumindest allen höheren Tieren eigen, die vor jedem Akt ständig zwischen ihren großen biologischen Grundmotiven (Stoffwechsel, Fortpflanzung und Gefahrreduktion) ihre arteigene, ihre biotopgemäße und auch ihre individuelle *Abwägung* treffen?<sup>155</sup>

---

<sup>153</sup> Kant, *Metaphysik* (Weischedel), 1956, 83: Wegen dieser Denknötwendigkeit seien wir „von der Last befreit, die die Theorie drückt“. Zusammenfassend mit den üblichen Argumenten aus der Sicht der gegenwärtigen Philosophie: Pothast, *Unzulänglichkeit*, 1987, 315 ff., sowie: Pothast, *Rechtfertigungselement*, 1998, 135 ff., unter anderem 146: allenfalls eine „notdürftige Apologie unter gegebenen Bedingungen“. Aus der Sicht der Menschenwürde: Luf, *Menschenwürde*, 1998, 307 ff., 311. Aber notdürftig heißt dann auch, zwar nicht mehr, aber auch nicht weniger als zwingend für den westlichen politischen Humanismus.

<sup>154</sup> Schopenhauer, *Preisschrift*, 1839/1860, 49

<sup>155</sup> Schopenhauer, *Preisschrift*, 1839/1860, 47 „Wenn ein Mensch will; so will er auch Etwas:..“ Zu Trennung von Willen und Freiheit und der zunächst einmal physisch verstandenen Freiheit siehe auch, S. 49. „Der ursprüngliche, empirische, vom Thun hergenommene Begriff der Freiheit weigert sich also, eine direkte Verbindung mit dem des Willens einzugehen. Dieserhalb mußte man, um dennoch den Begriff der Freiheit auf den Willen anwenden zu können, ihn dadurch modifizieren, daß man ihn abstrakter fasste. Dies geschah, indem man durch den Begriff der Freiheit nur im Allgemeinen die Abwesenheit aller Nothwendigkeit dachte. Hierbei behält der Begriff den negativen...“

Hinzu tritt die Individualität zumindest aller Lebewesen. Raum und Zeit, Umwelt und Genetik sorgen dafür, dass kein Lebewesen vollends einem andern gleicht und nicht einmal mit sich selbst völlig identisch ist.

An dieser Stelle geht es aber erneut nur darum, den Raum für die ohnehin vage Idee der Freiheit auf dem Gebiet der naturalistischen *Soziobiologie* offen zuhalten, die ihrerseits überdies mit ihrem Naturalismus aus der Sicht des Vernunftreligiösen trotz all ihrer guten naturwissenschaftlichen Gründe ein Art von „naturreligiösem“ Ansatz verfolgt, dessen Dogmatismus und Glaubenscharakter sie nur zu gern verdrängt. Dabei kann es sich ja um das bessere, weil vernünftigeres Dogma handeln; aber auch der Naturalismus bietet nur eine *Letztbegründung* in der Form eines Dogmas.

Wesentlich ist bei allen Höchstbegriffen zudem aus der begrifflichen Sicht, welche großen Unterideen man mit umfassen kann und welche ihn dann auch stützen, wie etwa die *Autonomie* und die *Demokratie* der Freien oder auch zu welcher Ideenfamilie er zugehört. Die Willensfreiheit assoziiert die Ideen der *Vernunft* und der *Menschenwürde*. Sie würden alle auch zumindest Schaden leiden, verzichtete man auf die Unterstellung der gerade nicht (kausal) nachweisbaren Willensfreiheit, also auf die Überzeugung von ihrer Existenz und auf das Bekenntnis zu ihr. Die Willensfreiheit schafft zugleich die *Person* des Freien.

Gemeint ist aber zudem die Vernunft in der Form des urphilosophischen Selbstzweifels, die mit dem Zweifel an der eigenen Vernunft-Heiligkeit einhergeht.

Dass den Menschen zumindest auch „natürliche“ innere *Beweggründe* oder Motive zu beeinflussen vermögen, gehört im Übrigen auch bei *Schopenhauer* zum anthropologischen Umfeld der Idee der Willensfreiheit. Aber der im Willen freie Mensch unterwirft sich ihnen nicht, er vermag ihnen vielmehr zu widerstehen und damit auch sich selbst zu beherrschen. Er richtet sich stattdessen an eigenen (moralischen) Normen aus. Er vermag sich also autonom zu verhalten und schafft sich auf diese Weise ein „Selbst-Subjekt“. Die Willensfreiheit wird dabei zumindest in den westlichen Demokratien von den erwachsenen Menschen jedenfalls durchweg glaubensähnlich als evident „er-



lebt“.<sup>156</sup> Durch ihre konstitutive Bedeutung für unsere Kultur erfährt diese Idee ihre, allerdings dann auch intrasystemische Begründung.<sup>157</sup> Die axiomatische<sup>158</sup> und damit fundamentalistische Leitidee, dass der Mensch als Herr (und Subjekt) grundsätzlich zu freien Entscheidungen fähig ist, trägt also diese Kultur, und zwar wenigstens als eine vorherrschende Kultur.

Generell spricht ferner viel für den Satz, dass die „humane Kultur“ im Vergleich mit den subhumanen Spezies die genetischen Vorprogramme der „Natur“ außer Kraft setzt, den Menschen also von ihr zum Teil „befreit“. Da der Mensch mit *Gehlen* instinktarm ist<sup>159</sup>, muss (und kann) er in Anlehnung an *Cassirer* freischöpferisch<sup>160</sup> tätig werden, um „sich selbst“ maßgeschneidert eine eigene Kulturwelt zu schaffen.<sup>161</sup>

---

<sup>156</sup> In der Auseinandersetzung mit dem neurophysiologischen Determinismus schreibt in diesem Sinne: Burckhard, Thesen, 2006, 83 ff., 83 („Das Freiheitserleben hat im Wesentlichen vier Aspekte: (1) Erleben von Handlungsfreiheit, (2) Erleben epistemischer/doxastischer Offenheit, (3) das Erleben psychologischer Unterdeterminiertheit und (4) das Gefühl der Autorenschaft“). Selbst wer die Freiheit des Akteurs nicht bei sich erlebt, weil er sich, kaum vorstellbar, stets als passiv unterworfen versteht, verfügt über Hirten- und Führerbilder, denen dann eben diese Eigenschaften zukommen. Aber wer entweder Glück und Zufriedenheit oder Schuld oder Scham empfindet, der begreift sich insoweit als Täter, d.h. als Herrn seines Tuns.

<sup>157</sup> Dazu aus der Sicht der politischen Philosophie im Rahmen seines Plädoyers für die „menschliche Freiheit“; Nida-Rümelin, Freiheit, 2005, u.a. 36.

<sup>158</sup> Ein altes deutsche Wort lautet, die Willensfreiheit sei eine „staatsnotwendige Fiktion“: Kohlrausch, Sollen, 1910, 1 ff., 36.

<sup>159</sup> Der Mensch ist, was seine Instinkte anbetrifft ein Mängelwesen (Gehlen, Mensch, 1950, 36), stattdessen wird er zum *Prometheus* (Gehlen, Bild, 1948, 234 ff, 239), zum kulturschaffenden Wesen ist er geworden, um biologisch betrachtet noch besser überlebensfähig zu sein.

<sup>160</sup> Cassirer, Versuch, 1944/ 2007, 345. („Im ganzen genommen könnte man die Kultur als den Prozeß der fortschreitenden Selbstbefreiung des Menschen beschreiben. Sprache, Kunst, Religion und Wissenschaft bilden unterschiedliche Phasen in diesem Prozeß. In ihnen allen entdeckt und erweist der Mensch eine neue Kraft, die Kraft, sich eine eigene ‚ideale‘ Welt zu errichten.“)

<sup>161</sup> Der Mensch ist, was seine Instinkte anbetrifft, ein Mängelwesen (Gehlen, Mensch, 1950, 36), stattdessen wird er zum *Prometheus* (Gehlen, Bild,

Die genetischen Programme und feinen Instinkte seiner genetischen Vorfahren ersetzt der Mensch unter anderem durch kulturelle Normen, durch Rituale und durch eingeübte Verhaltensautomatismen, und zwar angepasst in besonders vielen kulturellen Arten und Untergruppen. Mit ihnen erschafft er sich gleichsam eigene Biotop. Bereits *Kant* spricht diese humane Transformation in seiner Anthropologie an.<sup>162</sup> \_

Eine auf *kantscher* Metaphysik beruhende Philosophie sichert zudem mit ihrer auf dem Erkennen gegründeten Paarung von stolzer *Freiheit* des Erkennenden einerseits und bescheidenem *Selbstzweifel* andererseits die gesamtwissenschaftliche Ergebnisoffenheit. Nur, es gilt aus kultureller Sicht wohl auch, dass es ohne die Entwicklung der Naturwissenschaften vermutlich keine säkulare westliche Sichtweise der Welt gäbe. Beide Ansätze sind fachwissenschaftlich vonnöten, aber drittes bedarf es auch einer pragmatische Handhabung dieses Dualismus. Der Dualismus und auch der praktische Umgang mit dem Streit gehören vermutlich inzwischen zum *gesamtwissenschaftlichen* Konsens und kennzeichnen die westliche soziale Realität.

## 7. Welche Sichtweisen eröffnet die Kultur im engeren Sinne?

*Binnenräume- Kathedralen, Kirchen, Häuser und Räume des Zivilen.* Sie sind am besten aus einer ethnologischen Fernsicht zu beschreiben:

Die Idee der *Freiheit*, und zwar in Form der Entscheidungsfreiheit, wird von der westlichen Zivilisation in den „hohen Häusern der Politik öffentlich gepflegt und zelebriert. Baulich erinnern die nationalen und regionalen Parlamentsgebäude vielfach an antike Tempel. Die einfachen Kirchen bilden dann die kommunalen Rat- und Gemeindehäuser, deren erste Aufgabe es ist, „sich“ zu beraten. Vielfach umgeben sie Bannmeilen. Alle sonstigen öffentlichen Plätze und Straßen dienen dann aber auch der Demonstrationsfreiheit. Mit prozessionsähnlichen Ritualen feiern deren Teilnehmer immer auch die Idee der persönlichen Meinungsfreiheit.

---

1948, 234 ff, 239), zum kulturschaffenden Wesen ist er geworden, um biologisch betrachtet noch besser überlebensfähig zu sein.

<sup>162</sup> Kant, Anfang, 1786, AA, VIII, 111 ("Der Instinct, diese Stimme Gottes, der alle Thiere gehorchen, mußte den Neuling anfänglich allein leiten....Allein die Vernunft fing bald an sich zu ein anderer Sinn als der, woran der Instinct gebunden war,... seine Kenntniß der Nahrungsmittel über die Schranken des Instincts zu erweitern.").

Der Idee der *Gleichheit* huldigen die Rechtspersonen, die in Gerichtspalästen öffentliche Verhandlungen in strengen Ritualen vollziehen. Besondere Hüter mit eigenen Gebäuden sind die Verfassungsgerichte. Auch die Zentral- und Bundesbanken haben trutzige Schatz- und Verwaltungshäuser, in denen sie die Idee der Gleichbewertung durch Geld absichern.

Die Häuser der *Solidarität* sind die Kranken- und Armenhäuser. Auf den zweiten Blick gehören aber auch die Kasernen dazu, sobald sie jedenfalls auch für Wehrpflichtige vorgesehen sind.

Der heilige Geist der *Vernunft* durchweht die allgemeinen Schulen und Hochschulen, die die Bildungsaufgabe der alten Klöster übernommen haben.

Diese prometheischen Häuser hat der bürgerliche Mensch (sich) zumindest nach seinem Selbstverständnis selbst erschaffen.

*Kommunikative Freiheit.* Die Sprache, ein Kernstück der menschlichen Kultur, belegt einen „status communicativus“<sup>163</sup>, der mit dem *aristotelischen* Bild vom Menschen als „zoon politikon“ eng verwandt ist<sup>164</sup>. Zumindest soweit dieser „status communicativus“ reicht, wo er sich auswirkt und in dem Maße, wie die *Sprache* die soziale Realität des Menschen spiegelt, verfügt der Mensch über durch die Kommunikation gestützte und gespiegelte *Freiräume*. In dieser Binnenwelt verfügt er, so ist mit aller „bio-philosophischen“ Vorsicht festzuhalten, zumindest entweder tatsächlich über eine Art von Willensfreiheit oder

---

<sup>163</sup> Insofern ist etwa auf *Popper* sowie *Searle* und *Habermas* einerseits und den Anthropologen *Tomasello* andererseits zu verweisen: Popper, *Logik*, 1989, 31. „... unsere Alltagssprache ... voll von Theorien.“ Searle, *Mystery*, 1990, 112 (“where consciousness is concerned, the appearance is the reality.”). Tomasello, *Origins*, 2008, pp. 246 (for “requesting”), pp. 270, (for “informing”), pp. 282 (“sharing and narrative”), pp. 295 (for a system of “Conventionalizing of Linguistic Construction”). Zum soziobiologischen Hintergrund des Bewusstseins, siehe Searle, *Rediscovery*, 1992, ch. 8 (Background is a set of abilities, capacities, tendencies, and dispositions that humans have and that are not themselves intentional states.). Habermas trennt einsichtig in „Umgangssprache, Wissenschaftssprache, Bildungssprache“, Habermas, *Umgangssprache*, Habermas, *Umgangssprache*, 1977, 36 ff. 36 ff. Zudem: Habermas, *Universalpragmatik*, 1976, 353 ff., 353 ff.

<sup>164</sup> Höffe, *zôon politikon*, 2005 *Aristoteles-Lexikon*.

aber er kann sie dort zumindest als Teil seiner Erfahrung ausgeben und als ein kulturelles Phänomen konstatieren.<sup>165</sup>

Die *Grammatiken* zumindest der westlichen Sprachen zeigen, dass der Mensch grundsätzlich über die in der Sprache sichtbare Freiheit verfügt, mit Worten zwischen personalen Beziehungen zu wechseln. Der Sprechende kann mit Worten aus dem Stand mit zwei Nachbarn eine „Wir-Gruppen“ aufbauen und diese danach wieder verändern. Ebenso kann der Mensch sich als ein „Ich“ verstehen. Insofern scheint es zumindest auf der sprachlichen Ebene, also im sozialen Bereich der zwischenmenschlichen Selbstkonstruktion personale Freiheiten zu geben.

Mit dem Anthropologen *Pinker* ist zudem zwar zu vermuten, dass die Grundformen der Grammatik *genetisch* im Menschen verankert sind.<sup>166</sup> Aus der Sicht der Evolutionsbiologie liegt ohnehin die Annahme nahe, dass die Menschen mit ihrer besonderen humanoiden Entwicklung der Sprache auf die großen *biologischen Lebenslagen*

---

<sup>165</sup> Aus psychologischer Sicht, die als Psychologie zum Determinismus der Motivationen neigt, lässt sich Prinz, Kritik, 2006, 27 ff., 35, auf den Kompromissgedanken ein, dass „*der freie Wille eine soziale Institution ist – eine kollektive Erfindung, die von Menschen für Menschen gemacht ist*“ (Hervorhebung im Original). Auch danach ist die Vorstellung vom freien Willen immerhin noch ein mutmaßlich elementarer Teil der menschlichen „Kultur“. Seine Aufgabe ist es, zumindest „Verantwortlichkeiten und Haftungen“ für das eigene individuelle Tun oder auch ein kollektives Verhalten zwischen Gruppen zu schaffen. Aber umgekehrt gilt vermutlich auch, dass jedes biologische Reizsystem, das ein Lebewesen mit Belohnungen und Strafen steuert, eine Art von hoch „sensiblen Akteuren“ schafft. Auf diesem Wege entsteht die Selbstorganisation, die eine Art von Identität, eben ein ganzheitliches Selbst entwickelt. Jenes Ich oder Wir ist dann der lebendige Gegenstand der Motivationen (der biologische Zweck der „Präferenzen“ im Sinne von Prinz, 31).

<sup>166</sup> Mit dem Untertitel „Was die Sprache über unsere Natur verrät“ *Pinker*, Stoff, 2014, 7 (Thesen des Vorwortes, Hervorhebungen nicht im Original) "Hinter der Art und Weise, wie wir Wörter verwenden, verbirgt sich eine Theorie über *Raum und Zeit*. Zudem finden wir dort eine Theorie über *Materie* und eine über *Kausalität*. Unsere Sprache umfasst ein *Geschlechtsmodell* (eigentlich zwei Modelle) sowie Vorstellungen über *Vertrautheit, Macht und Fairness*. Darüber hinaus ist mit unserer Muttersprache auch *Göttlichkeit, Erniedrigung und Gefahr* verwoben, gemeinsam mit einer Vorstellung von *Wohlergehen* und einer *Philosophie des freien Willens*. Diese Konzepte sind in ihren Feinheiten zwar von Sprache zu Sprache verschieden, doch sie alle verbindet eine übergeordnete Logik." Anschließend verwendet er auch das Wort vom "Sprachinstinkt".

reagiert haben und dass die Grundfähigkeit dazu beim Menschen mit einer besonders ausgeprägten Art von „Sprachinstinkt“ einhergeht. Aber auch ohne eine besondere genetische Verankerung ergeben sich aus den *genetischen Sozialrollen* wie Eltern, Kind und Geschwister, und deren „Negation“, oder auch nach außen gerichtet mit Rollen wie Fremde und Gäste, Feinde und Freunde die Grundstrukturen der Kommunikation, und zwar für den einzelnen Menschen ebenso wie für seine jeweilige Lebensgemeinschaft, die die Biologen gern auch als „Population“ bezeichnen. Diese Rollen beinhalten zugleich die Gründe für die *Erschwerung* oder auch Verweigerung von Kommunikation und damit auch Sinn und Notwendigkeit dafür, *verschiedene* Sprachen auszuprägen. Doch die großen Lebenslagen und die typischen Lebensrollen bleiben, jedenfalls aus der Sicht der Lehre vom Leben, dieselben und sind damit insofern „universell“. Folgt man dieser Sicht, so bietet es sich ferner an, auch insofern von der Natur des Menschen zu sprechen und im nächsten Schritt auch nach einer Art von naturalistischer „Bioethik“ zu fragen, die dann auch das alte Wort vom „Naturrecht“ zu stärken vermag.

8. Mit dem Problem der Willensfreiheit stellen sich methodische Fragen, die zudem noch einmal auf das Wesen der Zivilität hinführen.

*Einheit und Vielfalt.* Bei Zweifeln ist es am besten, schlicht von der Unbeweisbarkeit auszugehen und dann nach Beweisregeln zu fragen. Das gilt auch und erst recht für die weltliche Letztfrage nach der Willensfreiheit und damit nach der Selbstherrlichkeit des Menschen. Im Sinne von *Ockhams Razor* ist *das Einfachste* zu bevorzugen. Monistische Philosophien und alle widerspruchsfreien naturwissenschaftlichen Theorien bieten derartig Einfaches und gründen sich dann, wenn man sie hinterfragt, am Ende doch nur auf „Dogmen“ oder bilden idealisierende „Modelle“.<sup>167</sup>

---

<sup>167</sup> Näher zu einem engen Modellbegriff und dem Verhältnis von „Modell, Analogie und Modellübertragung“ aus dem Blickwinkel der Biologie: Zoglauer, *Modellübertragung*, 1994, 12 ff., „Modell“: als Vereinfachung und Abstraktion des Originals. Wesentlich seien die „Ähnlichkeitsbeziehungen“, von denen drei zu unterscheiden seien: (1) bildhafte (ikonische); (2) formale (nomologische) gleichgültige Gesetze, zum Beispiel für Auge und Optik; (3) funktionale, bei ähnlichem oder gleichem Input–Output–Verhalten (Flugzeug– und Vogelflügel); dazu und zum Mensch als Maschine: Zoglauer, *Modellübertragung*, 1994, 12 ff., 12 ff., 14. Allerdings seien Modelle und Theorien nicht identisch (was jedoch aus der Sicht und

Aus pragmatischer Sicht akzeptiert man dann die Komplexität der Welt, aber bemüht sich um die Vereinfachung als „Reduktion der Komplexität“. Dazu kann man als *einfachste Form der Komplexität* auf die alten *Dreifaltigkeitsformen* zurückgreifen, indem man die Dialektik in ihrer dialogischen Form, lies: Idealismus und Naturalismus stets mit der drittens Stufe nach einer „künstlichen“, sowohl toleranten als auch synthetischen Vermittlung, lies: Alltagskultur, verknüpft und diesen Prozess auch *rückwärts* lesbar macht.

So erweist es sich aus der Sicht des westlichen offenen Pluralismus als am besten, zwar zum einen schlicht von einer (offenen) Dreieinigkeit; wie auf der (normativen) *staatspolitischen Ebene* von „Freiheit; Gleichheit und Solidarität“ auszugehen, aber dennoch einem *einzelnen* Ansatz, wie im Westen der Idee der Freiheit, zugleich die Führerschaft zuzubilligen. Die theoretisch ideale „Einheit“ und die bunte „Vielfalt“ der realen Welt sind auf diese Weise zu einem noch überschaubaren *dreifaltigen Modell von Einheit und Vielfalt* gebündelt.

Die westlichen „Zivilität“ setzt noch eine Ebene höher an. Deren Trinität besteht aus

- der *normativen* „Individuethik“,
- der *sozialrealen* „Gemeinschaft“ und
- der *empirischen* „Natur“.

Den *Vorrang* genießt offenbar, jedenfalls im politischen Bereich, die Fähigkeit zu und die Verherrlichung von der Ethik der „Freiheit des

---

innerhalb der Geisteswissenschaften nicht zwingend gelten muss, sondern nur analog heranzuziehen wäre). Modelle seien objektbezogene Theorien, sie beschreiben einen eingegrenzten Gegenstandsbereich, was bei Theorien nicht zwingend sei. Doch seien Theorien nur mittels ihrer Modelle empirisch überprüfbar (Zoglauer, Modellübertragung, 1994, 12 ff., 12 ff., 15, u. Hinw. auf: Bunge, Method, 1973, 107). Theorien bestünden aus einem Kern, der alle Axiome samt daraus abgeleiteten Sätzen enthalte und eine Peripherie, die Phänomenologie, Gesetze, Hilfshypothesen, Spezialgesetze und Modelle beinhalte, als einen Kern, als Fundament und Überbau, der den Kontakt zu Empirie ermögliche (zur Trennung von Kern und Umfeld u. Hinw. auf: Quine, Standpunkt, 1979, 47 f.). In der soziobiologischen Anthropologie geht es sogar um mehr als eine Modellübertragung: der Ursprung ist derselbe: das Prinzip des Lebens in „Einheiten“.

Freien“. Sie regiert, *jedenfalls im Westen*, eine letztlich „offene Dreifaltigkeit“ von drei großen humanen Grundmodellen, deren führender Teil sie selbst ist.

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.<sup>168</sup> Am einfachsten erscheint es insofern, pragmatisch von einer „Drei-Drittel-Aufteilung“ *auszugehen*. Dieser Gedanke wird aus der Sicht und mit Blick auf die empirische Forschung auch aufzugreifen sein.

Aber im Sinne der Aufklärung der Idee der Vernunft zu huldigen, heißt auch, die Gebote der jeweiligen *sozialrealen Kultur* und der *mächtigen Natur* in sich als Vernunft gleich mit aufzunehmen. Das bedeutet für den bürgerlichen Menschen schlicht, deren Ansprüche zu *verinnerlichen*, um sie dann als Teil der „eigenen Vernunft“ 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.

*Selbstsubjekt*. Die Idee der vernünftigen Freiheit eines „Selbst-Subjektes“ vermag also am Ende als eine „monistische Über-Idee“, wengleich nur in der Form einer *Leitidee*, aufzutreten. Sie verdichtet sich etwa zur humanistischen Idee der „Menschenwürde“ und begründet die personalen Grund- und Menschenrechte des Demokraten.

Unterworfen, also Subjekt im Wortsinne, ist der würdige Freie nur sich selbst, und dieses Selbst rüstet er mit Vernunft auf.<sup>169</sup> Wer sich zu

---

<sup>168</sup> Dazu: Levine, Versuch, 1994, 14 f., u. Hinw. auf Elias, als unerzogene „psychische Selbststeuerung“ („... diese Selbstzwänge, Funktionen der beständigen Rück- und Voraussicht, die in den Einzelnen entsprechend seiner Verflechtungen in weit reichenden Handlungsketten von klein auf herausgebildet werden, haben teils die Gestalt einer bewussten Selbstbeherrschung, sei es die Form automatisch funktionierender Gewohnheiten.“). Von Elias auch ausdrücklich als „Über-Ich“ in Anlehnung an Freud bezeichnet.

<sup>169</sup> Monika Betzler, Betzler, Projekte, 2012, 39 ff., 39, spricht in diesem individualistischen Sinne von einer „praktischen Vernunft“ der „persönlichen Projekte“, die praktische und höchsteigene Gründe bilden und „*unter anderem unsere praktische Identität konstituieren*“.

dieser oder einer ähnlichen Höchstidee des würdigen Freien bekennt, wer ihr dient und ihr opfert, der kann im übrigen auch den Anspruch auf die weltliche Selbst-Herrschaft erheben. Weder die ausgebildeten Gottesdiener, noch die weisen Philosophen oder auch die gelehrten Naturwissenschaftler können sich überlegen fühlen. Sie stellen lediglich fachliche Sachverständige dar, deren Rates sich der vernünftige Demokrat bedient.

*Verbund von Vernunft, Recht und Herrschaft.* Mit der fundamentalen und wiederum dreifaltigen Verbindung von „*philosophischer Vernunft, kulturellem Recht und kalter Herrschaft*“ zielt der Gedanke der Zivilreligion im übrigen auf eine ganzheitliche, eher prämoderne und politisierte Weltanschauung, die, ähnlich vielleicht wie der Islam, den Glauben mit Recht und Gesellschaft vermengt, aber dabei von der Individualisierung<sup>170</sup> von Recht und Gesellschaft ausgeht.

Hinzu tritt schließlich folgerichtig auch der Anspruch auf eine politische *Verallgemeinerung*. Sie geht formal im Kern auf *Kants* reine Moralitätslehre<sup>171</sup> zurück, zu der auch sein kategorischer Imperativ gehört. Nur muss dazu die idealistische Trennung von humaner Freiheitsethik und effektivem Staat aufgegeben werden. Beides muss im Sinne der Präambeln zur Idee der demokratischen Verfassungsgesellschaft verschmelzen.

Schon diese zivil-staatsbürgerliche Sichtweise allein legte es nahe, die westliche „Zivilität“ als eine Art von „innerer Religion“ zu deuten. Auch zeigen die letzten Erwägungen schon an, dass und weshalb diese Art der Zivilreligion zugleich eine „Rechtsphilosophie“ zu sein vermag und in Teilen auch stets zu sein hat.

9. Insgesamt ist jedenfalls versucht, dasjenige „Zivile“ zu umreißen, das den ersten Teil des Doppelwortes der Zivilreligion bildet. Drei Aspekte ragen heraus:

---

<sup>170</sup> Zur Individualisierung unter dem Leitgedanken „The Fulfilment of the Individual as the Fundamental Link between Religion and Secular Law“, siehe: Orjikuwu, Fulfilment, ARSP, 2009, 55 ff., 57 („Transcendental Contingency: the Root of Man’s Desire for Self-fulfilment“).

<sup>171</sup> Zur moralischen Selbstgesetzgebung: Kant, *Metaphysik* (Weischedel), 1956, 69; Luf, *Menschenwürde*, 1998, 307 ff., 309.



- das egoistische Selbst des Freien
- die formale und objektive Idee der Selbstorganisation und
- der heilige humane Geist der allgemeinen Vernunft des deshalb würdigen Menschen.

### **III. Radbruch: Rechtsphilosophie als Kulturphilosophie, Gerechtigkeit als Rechtsidee**

1. Die Brücke von der „zivilen Kultur“ zur Rechtsphilosophie schlägt unter anderen Radbruch in seiner konzisen Rechtsphilosophie. Er formuliert *„Der Rechtsbegriff, ein Kulturbegriff, d. h. ein Begriff von einer wertbezogenen Wirklichkeit, einer Wirklichkeit, die den Sinn hat, einem Werte zu dienen.“*<sup>172</sup>

Damit ist allerdings nur ein Gedankenstrang, den es allerdings vor allem zu verfolgen gilt, aufgezeigt. Mit ihm wird das Recht der Kultur untergeordnet. Der zweite gegenläufige Weg setzt am Recht an und betrachtet die Gerechtigkeit als eigenständige Rechtsidee. Erhebt man die *Gerechtigkeit* in einem weiten Sinne, etwa als ausgleichende, als hoheitlich zuteilende und als Form der Selbstorganisation, mit der Subsysteme miteinander zugleich kooperieren und ihre Freiräume abgrenzen, zu einem Ideal der westlichen oder auch anderer Kulturen, dann und insoweit unterwerfen wir die Kultur dem Recht.

Beides liegt nahe und führt dann in etwa zur *Dialektik* von Kultur und Recht von der Senn<sup>173</sup> und andere sprechen, die sich aus der Sicht der Rechtsphilosophie die verwandte Frage stellen, ob oder besser inwieweit denn die „Rechtswissenschaft eine Kulturwissenschaft“ sei<sup>174</sup>.

---

<sup>172</sup> Radbruch, Rechtsphilosophie, 2003, § 4, 34 (29, 30).

<sup>173</sup> Siehe aus dem Sammelband Senn „Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?, Senn, Recht, 2007, 13 ff. , 20 ff. („Recht und Kultur auf anthropologischer Basis“), sowie zuvor 18 ff. („Menschenbild und Geschichte des Rechts“).

<sup>174</sup> Siehe aus demselben Sammelband Hofmann, H., Rechtswissenschaft, 2007, 23 ff. , 28 (zur Herkunft der Idee der Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft „in Gestalt der Historischen Schule mit ihrem gegen das universale Vernunftrecht erhobenen Anspruch, das Recht als Ausdruck des jeweiligen Nationalcharakters zu begreifen“ – Heute ist dieser (eher

Die Frage, ob eine Wissenschaft sich der anderen unterwirft, wird immer zumindest dreierlei erbringen:

- die Teilautonomie einer Disziplin, die zunächst versucht, vom jeweils anderen zu profitieren und diesen sich damit zu *unterwerfen*,
- jeweils gleichberechtigter und kooperierender Teil derselben Gruppe von Geistes- (und theoretischen Sozial-) Wissenschaften zu sein, die sich der Ideen und empirischen Methoden der Naturwissenschaft zwar auch, aber dann doch eher in Subdisziplinen bedient und wie *Senn* beidem, dem Recht und der Kultur mit der interdisziplinären *Anthropologie* und der Frage nach dem *Menschenbild* eine gemeinsame „humane“ Basis verleiht
- und jeweils aufzugehen in der Vernunftidee der Wissenschaften überhaupt und sich zudem gemeinsamen Ursprung der Denkwelt der griechischen Antike zu bekennen.

Die Idee der Zivilreligion legt insoweit nahe, den Aspekt der Kultur vorrangig zu verfolgen, die (westliche) Kultur dann aber mit den rechtsphilosophischen Elementen der Zivilität aufzuladen. Außerdem ist zu versuchen, *nicht allein die Wissenschaft* zu betrachten, sondern den Blickwinkel der „Zivilgläubigen“ einzunehmen und deren Verankerung, vor allem in den großen Schriften und dem im groben akzeptierten Menschen- und Selbstbild „des heutigen Menschen“ zu beschreiben.

Dazu gehört auch der Aspekt der Religion. So ist auch darum für die „ewige“ Idee der Gerechtigkeit, den darauf gegründeten *Rechtsidea-*

---

ethnologischen ) Ansatz allerdings zumindest über die Existenz von allgemeinen Menschenrechtserklärungen und Konventionen auf der *internationalen* und der transnationalen Ebene zu differenzieren. Universalistisch sind zudem die Idee der *Menschenwürde* und die Frage ihrer Verbreitung. Richtigerweise sollte man, wie hier schon geschehen, aus dieser Sicht grob drei verschiedenen Ebenen trennen, die allerdings in ständiger Wechselwirkung stehen: (1) die sozialrealen nationalen westlichen Verfassungen und ihre jeweilige bekenntnishafte sozialreale Wirklichkeit, (2) die einfachen Leitideen der gesamtwestlichen Wertegemeinschaft und deren vager Konsens und (3) die universalen anthropologischen und allgemeinen „systemischen“ Gegebenheiten.

*lismus*<sup>175</sup> und dessen Verhältnis zur Religion dem entsprechenden Ansatz von *Radbruch* zu folgen, der (zumindest die deutsche) Rechtsphilosophie nach dem Zweiten Weltkrieg nachhaltig mitgeprägt hat.<sup>176</sup>

2. Entwickelt hat *Radbruch*, der zugleich ein einflussreicher Reichsjustizminister in der Weimarer Zeit war, im und nach dem Ersten Weltkrieg, seine Art der „*Rechtsphilosophie als Kulturphilosophie*“. Dabei geht es einmal um die rechtstatsächliche Seite, weil sein Konzept immer noch ein wesentliches Element und Quelle der (zumindest deutschen) Rechtsphilosophie bildet. Zum anderen sind *Radbruchs* nachfolgende Grundlinien aber, wie sich später hoffentlich und unter anderem im Vergleich mit *Popper* zeigen wird, auch heute noch aktuell.

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

*Radbruch* fügt außerdem, und im gleichen einzugrenzenden Sinne nachvollziehbar, ontisch an: „*Religion ist die Bejahung allen Seiendem*“. Danach stellt er, dem klassischen Zwei–Welten–Modell fol-

---

<sup>175</sup> Siehe zur Herkunft des Rechtes als Ideal in der Antike unter dem Titel: „Recht und politische Kultur: Der Entwurfscharakter des Rechts als Ideal einer Form des Zusammenlebens – die Perspektive der Rechtsphilosophie in der Antike“ Neschke-Henschke, Entwurfscharakter, 2007, 33 ff. , siehe unter anderem 33 ff. („Das Recht als Ideal der praktischen Vernunft“), 41 ff. („Recht als Gerechtigkeit“). Zum Begriff des Ideals siehe etwa die Zusammenfassung, 47 („... Begriff des Ideal, er wurde ... als der Entwurf einer Sache bestimmt, dessen Vorstellung ein oberstes Ziel, als absolutes Gutes, handlungsleitende Funktion ausübt“).

<sup>176</sup> Siehe etwa: Kaufmann, *Radbruch*, 1987, passim Spindel, *Radbruch*, 1967, passim Wolf, *Radbruch*, 1963, 713 ff.; Dreier, R., *Radbruch*, 1997, 193 ff., 193 ff. Aus neuerer Zeit siehe aus dem Sammelband zu *Radbruch* mit „Recht und Staat als Kulturtatsachen- Gustav Radbruchs Staats- und Kulturtheorie“, Salzborn, *Recht*, 2011, 87 ff., etwa 88 ff, 110 ff.

gend, welches scharf das Sein vom Sollen trennt,<sup>177</sup> die „Wirklichkeit“ dem „Wert“ gegenüber und betont:

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

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

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

*„Natur und Ideal, und über die Kluft zwischen ihnen zwei Verbindungen, der niemals vollendbaren Brückenschlag der Kultur und der in jedem Augenblick ans Ziel gelangende Flügelschlag der Religion – Werk und Glaube.“<sup>178</sup>*

Die pontifikale Aufgabe von Kultur und Religion erweitert dann das dualistische Zwei–Welten–Modell hin zu einer Drei–Welten–Lehre (in etwa im Sinne von *Popper*<sup>179</sup>). *Radbruch* spricht von „Trialismus“ der Methoden. Mehr noch eröffnet er für die Religion die Möglichkeit der Existenz einer „vierten“ Dimension, wenn er schreibt:

---

<sup>177</sup> Hume, *Treatise*, 1961, III, § 2: „Moral Distinctions not derived from Reason“. Hume, *Treatise*, 1961, I, §§ 4, 6 („I never catch myself at any time without a perception and never can observe anything but the perception.“). Dazu etwa auch: Brandt, *Identity*, 2006, 45 ff. Sowie insbesondere: Frankena, *Fehlschluß*, 1974, 83 ff.

<sup>178</sup> Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 2003, § 1, 11 (3,4). Zur zeitweiligen Verdrängung und Zuordnung der gesamten Rechtswissenschaft zur Kultur durch die Rechtswissenschaft selbst, siehe unter dem Titel „Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft“: Seelmann, *Rechtswissenschaft*, 2007 121 ff., 121. Seelmanns Fazit (132) lautet, wegen der Bezugnahme auf „soziale Normen und Bewertungen in der Gesellschaft“ und deren „ständiger Reflexion ... in der Jurisprudenz“ sei und bleibe „die Rechtswissenschaft ein Kulturwissenschaft“.

<sup>179</sup> Popper / Eccles, *Ich*, 1982, insbesondere S. 534. Die Idee der Drei–Welten–Lehre wird später noch einmal aufzugreifen sein.

„So wird der Übergang vollzogen von einem Dualismus zu einem Trialismus der Betrachtungsweisen (wenn man hier von der vierten, der religiösen Betrachtungsweise einmal absieht).“<sup>180</sup>

Eine recht sinnvolle Folgerung schließt er an:

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

Formal trennt Radbruch schlüssig: „die Rechtsidee ist Wert, das Recht aber wertbezogene Wirklichkeit, Kulturerscheinung.“<sup>181</sup>

Ferner betont Radbruch die geschichtliche Quelle seines Denkens, die ihrerseits auch die Menschenrechte speist. Er bezieht sich auf die Zeitspanne<sup>182</sup> des wieder aufblühenden (gesamteuropäischen) Naturrechts.<sup>183</sup>

Das Naturrechtsdenken stellt selbst eine große Kulturerscheinung in der europäischen Geschichte dar. Von einer vorherrschenden weltlichen Kultur zu einer Art der Zivilreligion liegt in einer Schriftkultur nur ein kleiner Schritt. Man muss diesen Ideen, wie dem Dekalog, eine Schriftform geben und sie als allgemeine Grundlinien der eigenen Sozialethik anerkennen.

3. Den Kern des Rechts (der Rechtsstaatlichkeit, des Rule of Law) und auch die ideale Art der Selbstorganisation der Freien umschreibt die Idee der Gerechtigkeit. Auch sind weder die Menschenrechte, die die Staaten zu wahren haben, noch ist die Menschenwürde ohne Gerechtigkeit vorstellbar. Wie die Gerechtigkeit dabei im Einzelnen zu definieren ist, darf offen bleiben.<sup>184</sup> Zu vermuten ist ohnehin, dass jede nationale Rechtskultur ihre eigene Ausprägung von Gerechtigkeit

---

<sup>180</sup> Auf dieser vierten Stufe könnte dann auch: Hofmann, H., *Recht*, 2003, 377 ff., die „Rückkehr des Religiösen“, und zwar recht selbstständig verankert sehen.

<sup>181</sup> Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 2003, 31 (25). Das „Recht“ selbst ist für Radbruch deshalb ein „Kulturbegriff“, 34 (29). Die Idee des „Trialismus“ wird noch weiter zu verfolgen sein.

<sup>182</sup> Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 1. Aufl. 1914, 2. Aufl. 1922, 3. Aufl. 1932.

<sup>183</sup> Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 2003, 31 (26).

<sup>184</sup> Dazu zunächst: Montenbruck, *Wie Du mir...*, 1995, 13 ff.

entwickelt. Denn jede Art der Kultur neigt zur Abgrenzung gegenüber den Nachbarkulturen und passt sich an die eigenen Besonderheiten, etwa die ökonomischen oder die geographischen, schnell an.<sup>185</sup>

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

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

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

Dass das Recht von der Gerechtigkeit wie von einer Mutter abstammt, heißt, dass *Radbruch* an dieser Stelle eben noch die Idee über die Erfahrung, etwa des Unrechts, setzt. Das römische Recht selbst, das auf die Rechtspraxis ausgerichtet ist, verweist auf *Ulpian*, der vom Recht als der (praktischen) „Kunst des Angemessenen und Gerechten“ („*Ius est ars aequi et boni*“<sup>186</sup>) spricht. Alle drei Elemente dürften am Ende im Sinne eines Trialismus zusammenfließen,

- die (normative, abstrakte und gute) Rechtsidee,

---

<sup>185</sup> Zu den verschiedenen Quellen des (deutschen, englischen und französischen) Naturrechts, siehe: Montenbruck, Naturrecht, 2010, 135 ff. Die gesamtwestliche Idee der Gerechtigkeit abstrahiert sich von ihnen und umfasst sie damit in verschwommener Weise. Siehe zum Verhältnis von Recht (also nicht Gerechtigkeit) und Kultur auch den Sammelband „Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?, darin etwa: Senn, Recht, 2007 13 ff., 16 („keine Kultur ohne Recht und kein Recht ohne Kultur“), aber auch: 17 („Der Kontext von Recht und Kultur ...setzt... die Idee der Autonomie des Menschen als gedankliche Notwendigkeit voraus.“), allerdings einräumend, 20, dies sei eine eurozentrische Perspektive.

<sup>186</sup> *Ulpian*, Digesten, 1. Buch, 1. Titel, 1. Fragment.

- die (empirische, konkrete und schlechte) Erfahrung von Unrecht<sup>187</sup> und
- die (pragmatisch-kulturelle) dreifaltige Rechtskunst, als Kunst der Rechtsbildung, Kunst der Rechtsfindung und Kunst der Rechtsvollstreckung, als Umgang mit dem Normbruch.

Auch will *Radbruch* die Gerechtigkeit ausdrücklich nicht als „Erscheinungsform des sittlich Guten“ ansehen, etwa in dem Sinne, dass es der ewige Wille des Rechts sei, „Jedem das Seine (angemessen<sup>188</sup>) zu gewähren<sup>189</sup>“. Denn sittlich gut sei nur der einzelne Mensch oder dessen (moralische) Gesinnung. Gerecht seien dagegen die Beziehungen zwischen Menschen, etwa im Sinne einer „Sozialethik“. Insofern entscheidet sich *Radbruch* an dieser Stelle für einen engen Gerechtigkeitsbegriff.

Er sieht und diskutiert aber die auch für ihn offenbar denkbare Alternative, auch die Individualethik, die Moral mit einzubeziehen. So hat *Radbruch* nach 1945 seine Thesen modifiziert.<sup>190</sup> In seiner berühmten Schrift „Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht“<sup>191</sup> zieht er mit dem berühmten Satz die Folgerung für das Verhältnis von Recht,

---

<sup>187</sup> Zur binären Kodierung „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.

<sup>188</sup> Siehe zum Verhältnis von *ius commutativa* im aristotelischen Sinne, also der Verkehrsgerechtigkeit, und *ius distributiva* eben im Sinne des „*sum cuique*“ (jedem das Seine) im Sinne von angemessenen, zudem auch die *justitia compensatoria* gehört, etwa: Fikentscher, Moral, 1993, 71 ff., 79 f.

<sup>189</sup> Ulpian, Digesten, 1. Buch, 1. Titel, 10. Fragment: „Gerechtigkeit ist der beharrliche und beständige Wille, jedem sein Recht zukommen zu lassen“.

<sup>190</sup> Vgl.: Dreier, R./Paulson, Einführung, 2003, 236 ff., 247.

<sup>191</sup> SJZ 1946, 105, 107, abgedruckt in: Radbruch, Rechtsphilosophie, 2003, als Anhang 3, 211 ff., 216, zeitgeschichtlich eingeordnet und kommentiert von: Dreier, R./Paulson, Einführung, 2003, 236 ff., 247 ff. Ähnlich auch in der Vorlesungsmitschrift: Radbruch, Vorschule, 1959, 34.

verstanden als Rechtspositivismus<sup>192</sup> und der materiellen Idee der Gerechtigkeit und beschreibt die verbliebene unmittelbare Rechtsmacht der Idee der Gerechtigkeit:

*„Der Konflikt zwischen der Gerechtigkeit und der Rechtsicherheit dürfte dahin zu lösen sein, dass das positive, durch Satzung und Macht gesicherte Recht, auch dann den Vorrang hat, wenn es inhaltlich ungerecht und unzweckmäßig ist, es sei denn, dass der Widerspruch des positiven Rechts zu Gerechtigkeit ein so unerträgliches Maß erreicht hat, dass das Gesetz als ‚unrichtiges Recht‘ der Gerechtigkeit zu weichen hat.“*

Diesen Satz hat auch die deutsche Rechtsprechung im „Mauerschützen-Urteil“ aufgegriffen, dort dann aber vor allem menschenrechtlich argumentiert.<sup>193</sup>

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

4. Jedenfalls folgert *Radbruch* in seiner Rechtsphilosophie weiter, „Gerechtigkeit in solchem Sinne bedeutet Gleichheit“, die allerdings in vielfältiger Weise verstanden werden könne.<sup>194</sup>

In der Tat beschreibt die Idee der Gleichheit einen objektiven Zustand. Der Kern der Gerechtigkeit ist zunächst einmal eine Entscheidung, die

---

<sup>192</sup> Zum Rechtspositivismus, siehe: das berühmte Wort von Hart, *Positivismus*, 1971, 14 ff., 44, 45 f. („Denn wenn wir uns Radbruchs Ansicht anschließen und mit ihm und den deutschen Gerichten unseren Protest gegen verwerfliche Gesetze in die Behauptung kleiden, daß gewisse Normen wegen ihrer moralischen Unhaltbarkeit nicht Recht sein können, so bringen wir Verwirrung in eine der stärksten, weil einfachsten Formen moralischer Kritik.“).

<sup>193</sup> BGHSt 39, 1 ff., 15 ff., siehe auch: BGHSt 41, 101 ff.; BVerfGE 95, 96 ff. (Mauerschützen).

<sup>194</sup> Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 2003, 35 (30).



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

Diese Absolutheit der Idee der Gerechtigkeit ist dann durchaus mit dem Philosophen *Hammacher* als der Schritt zur „*Erfahrung der Transzendenz*“ zu deuten, „*die eine religiöse*“ ist.<sup>195</sup> Dabei steht *Hammacher* zwar der Idee der Zivilreligion als solcher kritisch gegenüber, aber auch nur, weil er sie lediglich als eine „öffentlich anerkannte Meinung“ deutet, der deshalb eine „echte Tabuisierung“ fehle, „wie sie mit der *Idee der Gerechtigkeit* als transzendente *Prinzip* dem Recht zugrunde liegt“.<sup>196</sup>

---

<sup>195</sup> Hammacher, *Verhalten*, 2011, 31, vgl. auch den anthropologischen Hintergrund, 49: „Die traditionelle Verankerung des europäischen Rechts im göttlichen Willen beim Aufbau des Rechts entspricht also einer im Recht wirksamen anthropologischen Verfassung des Menschen“.

<sup>196</sup> Hammacher, *Verhalten*, 2011, 362 f., Hervorhebungen im Original. Zudem: „*Die neue Zivilreligion hat rein ideologischen Charakter...*“, *Hammacher* liest sie vor dem Hintergrund der „*Meinungsfreiheit*“. Allerdings versteht er den Gegenstand dieses zivilen Glaubens offenbar nicht, wie hier herausgestellt, in einem besonderen und auf den Verfassungskern reduzierten Sinne und damit als einen nationalen (und auch transnational-westlichen) „Präambel-Humanismus“. Die alte Idee der Zivilreligion wie diejenige von Rousseau enthält aber, wie er in einem etwas anderen Zusammenhang schreibt (376), die „*rituell-kultische Funktion für die Legitimation des Staates*“ und „*die damit verbundene Transzendenzfunktion für die Begründung des Rechts, die für Rousseau noch eine Selbstverständlichkeit war*“. Sobald also auch *Hammacher* die Rechtsidee der Gerechtigkeit als ein Kernelement der neuen gegenwärtigen Zivilreligion begreifen würde, etwa als die mittlere Idee der „Gleichheit“ in der europäischen Trinität von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“, würde er zumindest argumentieren können, dann strahle die absolute Heiligkeit des Rechts zumin-

5. Auf diese Weise setzt sich *Radbruch* also für einen „Gerechtigkeitsidealismus“ ein, gleichsam als Mutter des Rechts. Ferner, so scheint es jedenfalls auf den ersten Blick, setzt er die Gerechtigkeit von den anderen genannten Idealen ab. Gerechtigkeit sei etwas anderes als „*das Gute, das Wahre, das Schöne*“. Aber auf den zweiten Blick scheint es dann doch auch sinnvoll, die genannten Ideale als pantheistisch, also als Mitglieder einer Familie von Idealen zu begreifen, die sich dann auch gegenseitig stützen und zu erläutern helfen können. Das Gerechte kann etwa auch als ein gutes Urteil bezeichnet werden. Der Gerechtigkeit zu dienen, heißt zudem, in fairer Weise die Wahrheit der behaupteten Tatsachen zu ermitteln. Auch wenn das gerechte Urteil nicht „wahr“ im engeren Sinne ist, so hat das Gericht doch darauf „erkannt“ und es ist ein „richtiges“. Findet schließlich ein Ausgleich der Interessen statt, so kehrt Harmonie ein; das Gleiche birgt auch das Schönheitsideal der Symmetrie in sich.

Die Deutung der Gerechtigkeit vor allem über die Idee der Gleichheit, aber keinesfalls ausschließlich über diese, wird später noch zu vertiefen sein.

Die „Gleichheit“ bildet jedenfalls das Mittelstück des großen politischen Bekenntnisses, das lautet „Freiheit, Gleichheit und Solidarität (Brüderlichkeit)“. Die Freiheit führt zur Demokratie, die Gleichheit erzeugt Gerechtigkeit, und die Solidarität verheißt Mitmenschlichkeit. Auf den zweiten Blick ergänzen und begrenzen diese Ideen einander. Genauer noch beschneiden jeweils zwei Ideen die Absolutheit der dritten. So ist zum Beispiel die Demokratie nicht zu jedem Rechtsakt frei, etwa nicht zur spontanen Verbrennung einer bestimmten Person als Hexe. Die Ideen der Gerechtigkeit (als Kern des Rechts, der Rechtsstaatlichkeit, des Rule of Law) und der Mitmenschlichkeit (in der Rechtsform der Menschenrechte) stehen dem entgegen.

6. In diesem Sinne gehören vor allem die Rechtsidee und deren materieller Kern der *Gerechtigkeit* zum Fundament der westlichen (staatspolitischen) Kultur, die ihrerseits als eine Art übernationaler Zivilreligion auftritt, die die (praktische) Vernunft und mit ihr das Vernunftrecht heiligt.

---

dest auch auf „Freiheit“ und „Solidarität“ oder auch auf die Idee der Menschenwürde aus.

## IV. Moral und Sitte, System und Kultur, Würde und Recht

1. Allerdings ist die Zeitgeschichte weiter gelaufen.

So hat *Radbruch*, wie auch der Blick in sein angehängtes Stichwortverzeichnis zeigt, die Verrechtlichung der Idee der Menschenwürde weitgehend ausgeblendet. Sie aber hat sich inzwischen zu einem mächtigen Grundbaustein der deutschen Grund- und der allgemeinen Menschenrechte entwickelt. Deshalb sind auch die Fragen nach der Zuordnung und dem Verständnis der „Moral und der Sitte“, die er beide vom Recht und der Gerechtigkeit trennt,<sup>197</sup> heute anders zu beantworten.<sup>198</sup>

Zur „Menschenwürde“ gehört neben der Freiheit auch die Idee der Autonomie (Selbstgesetzgebung) des Einzelnen, den das deutsche *Bundesverfassungsgericht* ausdrücklich und im Hinblick auf das strafrechtliche Schuldprinzip als ein „geistig-sittliches Wesen“ versteht.<sup>199</sup>

Es handelt sich dabei allerdings um eine auf das Recht bezogene Moral, also um eine „Rechtsmoral“. Sie zeigt sich bei der (Rechts-) Schuld im Strafrecht<sup>200</sup> „die auf der höchstpersönlichen Fähigkeit beruht, sich auf der Ebene des Rechtslaien zwischen Recht und Unrecht entscheiden zu können, weil man im Groben die elementaren Werte des Gemeinschaftslebens kennt, die unter dem Schutze des Rechts stehen.

---

<sup>197</sup> Zur Moral: Radbruch, Rechtsphilosophie, 2003, § 5, 41 ff. (36 ff.), zur Sitte: § 6, 50 ff. (46 ff.).

<sup>198</sup> Im Einzelnen zur Moral als innere Gewissenspflicht und zu ihrer Trennung vom Recht aus der Sicht der Philosophie etwa: Bloch, Naturrecht, 1990, 66 f. Zum Problem des Wertungswiderspruchs von „Recht und Moral“: Kaufmann, Kritik, 1990, 158 ff.

<sup>199</sup> Siehe: Lissabon-Entscheidung des BVerfG, 2 BvE 2/08 vom 30.6.2009, Absatz-Nr. (1–421), Absatz-Nr. 364. „Dem Schutz der Menschenwürde liegt die Vorstellung vom Menschen als einem geistig-sittlichen Wesen zugrunde, das darauf angelegt ist, in Freiheit sich selbst zu bestimmen und sich zu entfalten“. vgl. auch: BVerfGE 45, 187 ff., 227.

<sup>200</sup> Zur Differenzierung der Strafbegründungen, und zwar auch innerhalb der (deutschen) Schuldidee, siehe: Montenbruck, Höchststrafe, 2011, 375 ff., 392 ff.

2. Ähnliches gilt für die Idee der Sitte. Wenn in Art. 2 I GG die Ausübung der Freiheit nicht gegen die „verfassungsmäßige Ordnung oder das Sittengesetz“ verstoßen darf, so sieht das deutsche Verfassungsrecht wegen der Rechtsdichte inzwischen kaum noch Raum für eine Zuordnung von bestimmten Fallgruppen zum Sittengesetz.<sup>201</sup> Das deutsche Recht hat also die Aufgaben der Idee der Sitte inzwischen weitgehend übernommen und die „Sitte“ damit verrechtlicht.

Der deutsche *Bundesgerichtshof* in Strafsachen, der das Merkmal der „Sittenwidrigkeit“ der Einwilligung des Opfers in eine Körperverletzung im Sinne des § 228 StGB auszulegen hat, verweist auf einen zweiten Umstand, der die vor- oder außerrechtliche Idee der Sitte an den Rand drängt. Er erklärt, der Konsens über die guten Sitten sei inzwischen derart aufgeweicht, dass er auch sadomasochistische Handlungen nicht mehr darunter fassen könne. Das Gericht will deshalb nur noch die Einwilligung in konkrete Todesrisiken als sittenwidrig begreifen. Damit nähert es sich wieder dem gesetzten Recht. Denn das Gesetz stellt ohnehin die eng verwandte ausdrückliche Tötung auf Verlangen in § 216 StGB unter Strafe.<sup>202</sup>

Moral und Sitte sind beide inzwischen also weitgehend verrechtlicht. Die Verrechtlichung der Menschenwürde und die Kodifizierung der Menschenrechte haben zu einer Art von „Rechtsmoral“ und „Rechtssitte“ geführt. Deshalb bilden die Grundinhalte der „Individualethik“ und der „Sozialethik“ ihrerseits genuine Elemente des „Rechts“. So spricht man etwa im deutschen *Staatsrecht* von der *Minimalethik* im Recht.<sup>203</sup>

3. Damit stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zur Religion etwas anders. Wollte *Radbruch* noch, jedenfalls in seiner Rechtsphilosophie, die Gerechtigkeit zur Sozialethik verobjektivieren, so konnte er damit auch die „Rechtsphilosophie als Kulturphilosophie“ neben die Religion setzen und dieser eine Sonderwelt des Glaubens zugestehen. Aber

---

<sup>201</sup> „Wenig Raum“, so etwa: Kunig, in: Münch/Kunig, GG, 2012, Art. 2, Rn. 26 ff., 28. Ebenso: Jarass/Pieroth, GG, 2013, Art. 2, Rn. 16. Kunig geht noch weiter: „... zwar noch in Geltung, aber nach gegenwärtiger Rechtslage funktionslos geworden“).

<sup>202</sup> BGHSt 2, 258, 13, 165.

<sup>203</sup> Siehe etwa Dreier, R., Rechtsbegriff, 1986, 33 ff. („immer ein Minimum an ethischer Rechtfertigung oder Rechtfertigungsfähigkeit“); Alexy, Verteidigung, 1993, 85 ff., 98.

mit der verrechtlichten Menschenwürde ist auch der „Staatsglaube“ an die Freiheit und die Autonomie des Menschen verbunden.

Würde zum Beispiel ein Straftäter vor Gericht behaupten, er halte sich für von Natur aus fremdbestimmt, und er könne deshalb keine Schuld haben und würde er diese Ansicht auch noch mit guten soziobiologischen Gründen untermauern, dann würde das Gericht sich auf die Fiktion der Willensfreiheit, lies: der Schuldfähigkeit im Strafgesetz zurückziehen und auf die Verfassung verweisen, in der das Schuldprinzip, vor allem in der Menschenwürde, verankert sei.<sup>204</sup>

Die Religion, also vor allem das Christentum, erweist sich, wenn auch mit großen nationalen Unterschieden als weitgehend privatisiert. Die Idee eines undemokratischen und fundamentalistischen Staatskirchentums tritt weit dahinter zurück. In dieser zivilen Form ist die Religion nunmehr ein Element der Zivilgesellschaft. Der westliche Demokrat „hat“ menschenrechtlich betrachtet den Anspruch auf beides, auf die freie Religionsausübung und auch auf die Freiheit von der Religion. Ob der westliche zivile Mensch sich von einer Religion oder Kirche beherrscht glaubt, ist zwar also weitgehend seine Privatsache. Aber als Demokrat vermag er dennoch gemeinsam mit seinen Mitgläubigen seine religiösen Überzeugungen in die Politik hineinzutragen.<sup>205</sup>

---

<sup>204</sup> So überlegt etwa Hörnle, *Kriminalstrafe*, 2013, 50 f. - deshalb - auf die Schuldstrafe zu verzichten. Dann allerdings bietet sie eine alternative Strafbegründung an. Sie bezieht sich auf den Gerechtigkeitsgedanken der Wechselseitigkeit, wenn sie mit Strawson, *Freedom*, 1982, 59 ff., 67 ff. argumentiert, demzufolge „reaktiven Einstellungen“ den Normalfall für die Art bilden, mit der Menschen miteinander umgehen würden. Die „Praxis von Lob und Tadel“ hätte auch dann Bestand, wenn Menschen von einer deterministischen Weltsicht ausgingen“. Die derart gerechte „reaktive“ Folge wäre dann nicht der Tadel, sondern wohl ein „Auge um Auge“ und damit womöglich auch die Rückkehr der Todesstrafe. Insofern erweist sich dann das Schuldprinzip -vergleichsweise- als „humane“ Strafbegründung und als menschenwürdige Strafmilderung. Siehe aus strafrechtlicher Sicht zu den später noch zu diskutierenden deterministischen Aspekten der Hirnforschung auch Merkel, *Willensfreiheit*, 2012, 39 ff., 39 ff.

<sup>205</sup> Zur Ambivalenz und dem Thema Religion als Stütze oder Gefährdung der Zivilgesellschaft, siehe: Gabriel, *Religion*, 2008, 54 ff., 58 (zur us-amerikanischen Kritik an der Säkularisierungsthese und gegen die Privatisierungsthese und für deren Revision aus Sicht der Religionssoziologie), 60 ff. („Religion als Stütze der freien Gesellschaft“, mit einer „zivilgesellschaftlichen Rolle“), 62 f. (als Gefahr über den Fundamentalismus, mit

Allerdings bleibt auch zu prüfen, wie denn das Ideenpaar von Freiheit und Vernunft zu deuten ist. Wird es nicht strukturell (und wegen des Toleranzgebotes nur zum Teil und auch nur als ein negativer, beziehungsweise als ein abwägend pluraler, aber dennoch) als „semireligiöser Fundamentalismus“ von seinen Gläubigen, den Freien und Vernünftigen geglaubt und offensiv vertreten?<sup>206</sup> Zugespitzt ist zu fragen, ob denn nicht Demokratie und Recht, Wissenschaft und Technik etc. mit ihren Institutionen, wie den Parlamente und Gerichten, den Universitäten und den Medienanstalten, strukturell vergleichbare Ideen und Pfeiler einer neuen Art von zivilgesellschaftlicher Staatskirche darstellen.

Das *tertium comparationis*, also dasjenige, was religiöse und weltliche Glaubenslehren verbindet, könnte am Ende einmal die anthropologische Sichtweise bieten, der zufolge diese beiden Ansätze dem natürlichen Bedürfnis des Menschen entspringen, auf diese Weise seine Kulturen mit Identität stiftenden Leitbildern auszustatten. Zunächst jedoch ist intra-systematisch vorzugehen und zu fragen, was denn aus der Binnensicht des gegenwärtigen vor-, aber nicht allein herrschenden Säkularismus dafür spricht, sein eigenes Wesen als eine Art von Religion zu verstehen und auf diese Weise auch sein eigenes Selbstbild in den harten Wind seiner eigenen Religionskritik zu stellen. Er würde auf diese Weise die Grundlage für den Dialog mit allen klassischen Religionen schaffen.

---

„einem Wahrheitsmonopol, heiligen, patriarchalen Ordnung, einfachen, umfassenden Welterklärungen aus einem Guss und Verteufelung des Fremden, verbunden mit dem Glauben an das Politische, an die politische Machbarkeit der Welt und der Ordnung“). Die Idee der Freiheit wird mit dem religiösen Fundamentalismus völlig ausgehoben. Siehe ferner: Gabriel, *Religion*, 2008, 54 ff., 64 ff. (zur „Wandlungsfähigkeit religiöser Traditionen“).

<sup>206</sup> Siehe dazu auch, wengleich ohne den Begriff der Zivilreligion zu verwenden, unter dem Titel, „Notwendigkeit und Umriss einer Kulturtheorie des Rechts“: Haltern, *Notwendigkeit*, 2008, 193 ff., 203 ff. (Rechtswissenschaft), 205 ff. (Konstitutivität), 207 („Recht als symbolische Form“), 211 ff. („Das Heilige im Politischen“), 213 ff. („Selbstoffenbarung des Souveräns“), 216 ff. („Metaphysisches Versprechen“; „Die Könige haben die Macht der Inkarnation des Heiligen verloren....“ (aber) „... auch der Volkssouverän besitzt die Macht, eine eigene Welt zur Existenz zu bringen.“).

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

4. Da aber „Recht“ nach überaus herrschender Meinung nur Recht zwischen Menschen ist und weder den Tieren, noch der sonstigen Umwelt gar als natürliches Recht zukommt, ist für dieses zweierlei bedeutsam: das Bild der jeweils vorherrschenden menschlichen Gemeinschaft, heute als Staatslehre, und das Menschenbild<sup>207</sup>. Beide Bilder aber sind dennoch gespeist von dem Weltbild. Denn Gemeinschaft und einzelner Mensch leben in der Welt, und die Existenz in ihr soll das Recht bestmöglich ordnen.

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

5. Einige Stimmen illustrieren neuere *kulturelle* und *systemisch-soziologische* Sichtweisen.

Der Biologe *von Bertalanffy*, der unter anderem das systemische Denken wiederbelebt, erinnert aus einem ganz anderen Blickwinkel daran, dass die Einzigartigkeit des Menschen darin liege, nicht nur durch die Gaben der Biologie bestimmt zu sein, sondern auch in einer „*symbolischen Welt der Sprache, des Gedankens, der sozialen Systeme, der Religion, Wissenschaft und Kunst*“ zu leben.<sup>208</sup> Eine solche Welt könne ein Eigenleben entwickeln.<sup>209</sup> Die Art des kulturellen Eigenlebens,

---

<sup>207</sup> Zöllner, Menschenbild, 1996, 123 ff., 123, m.w.N.

<sup>208</sup> Bertalanffy, Menschen, 1970, 44.

<sup>209</sup> Bertalanffy, Menschen, 1970, 58 f., 64 ff.

so ist anzufügen, bestimmt die jeweilige Philosophie und das Weltbild.

Der Soziologe *Tenbruck* unterstreicht zudem zu Recht, dass auch die scheinbar so wertneutrale Soziologie durch die Weltbilder<sup>210</sup> der jeweiligen Epoche mitbestimmt werde und versucht, dies anhand ihrer *Geschichte* nachzuweisen.<sup>211</sup>

*Busche*<sup>212</sup> spricht passend dazu, und nunmehr für den Blickwinkel des Individuums, von der „Seele als System“ bei *Aristoteles*.

Auch die Rechtsphilosophie greift diese Denkweisen auf.

So ist zum Beispiel mit dem Staatsrechtslehrer und Rechtsphilosophen *Zippelius* festzustellen, dass sich das *Staats- und Rechtsdenken* in den nachfolgenden Jahrzehnten materialistischen, „handgreiflichen“ Realitäten zugewandt hat, „insbesondere den ökonomischen Bedingungen“<sup>213</sup>, den militärischen Machtpotentialen und jüngst dann auch den biologischen Grundlagen des sozialen Verhaltens. Den Anstoß dazu hätten der Positivismus in der Soziologie, ausgehend von *Comtes*, die ökonomische Betrachtungsweise des Marxismus sowie die naturwissenschaftlichen Denkweisen des 20. Jahrhunderts gegeben. Doch dürfe die Bedeutung der „*kulturspezifischen Leitideen*“ für die Staats- und Rechtsgestaltung nicht unterschätzt werden.<sup>214</sup> Auch die Religion nimmt *Zippelius* in den Blick: *Durkheim* und *Weber*<sup>215</sup> hätten insbesondere dieser eine soziale Funktion zugeschrieben.

Auch greift mit *Di Fabio* ein weiterer großer Staatsrechtslehrer gern das eigentlich rechtssoziologische Wort vom „System“ auf.<sup>216</sup> In der

---

<sup>210</sup> Tenbruck, Sozialwissenschaften, 1985, 56 ff.

<sup>211</sup> Tenbruck, Sozialwissenschaften, 1985, 131.

<sup>212</sup> Busche, Seele, 2013 mit seiner Schrift, „Die Seele als System: Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche“.

<sup>213</sup> Zippelius, Bedeutung, 1987, 5, u. Hinw. auf: Kühne, Di., Rechtsbegriff, 1985.

<sup>214</sup> Zippelius, Bedeutung, 1987, 5 ff.

<sup>215</sup> Weber, M., Aufsätze, 1988.

<sup>216</sup> Zum „Rechtssystem als Adressat universaler Gerechtigkeitsansprüche“ siehe: Di Fabio, Recht, 1998, 152 ff.



heutigen Zeit treffen also alte auf scheinbar neue Strömungen, zu denen dann insbesondere die Soziobiologie gehört, die die Rechtsphilosophie in der Form der „Rechtsanthropologie“ für sich nutzbar macht.

Gerade mit *Zippelius*, aber auch mit *Häberle* hat sich also in der deutschen *Staatsrechtsphilosophie* eine Geistesströmung entwickelt, die das Recht wieder als Teil der *Kultur* oder eben auch der vor allem westlichen Zivilisation versteht.

Überlegungen wie diejenigen des Staatsrechtlers *Zippelius*, aber auch *Häberles* und des Staatsrechtslehrers *Wagner*<sup>217</sup> in den 80er Jahren zeigen eine gewisse Trendwende in der deutschen (Staats-) Rechtskultur<sup>218</sup>. Sie öffnet sich wieder vorsichtig, aber durchweg vom Einzelnen getragen, dem rechtssoziologisch-kulturellen Blickwinkel.

So entwickelt vor allem *Häberle* nach und nach eine "Verfassungslehre als Kulturwissenschaft"<sup>219</sup>. Er erörtert zunächst Kulturgüter als sol-

---

<sup>217</sup> Wagner, Normenbegründungen, 1982 (eine Auseinandersetzung mit dem Positivismus aus dem Blickwinkel des historischen Marxismus, 24 ff.).

<sup>218</sup> Zum Deutung des Begriffs der „Rechtskultur“, aus der Sicht der Rechtssoziologie: Raiser, Grundlagen, 2009, 310 ff, im Anschluss an: Friedman, Culture, 1969, 4 ff.; aus der Sicht des Staatsrechts: Münch, Rechtskultur, NJW 1993, 1673 ff.; Karpen, Gesetzgebung, 1987, 76 ff.; aus der Sicht der Rechtspraxis: Lamprecht, Meinungen, 1992, 325 ff., Jungfer, Strafverteidigung, 1992, 510 ff.; aus angloamerikanischer Sicht: Friedman, Transformations, 1985, 191 f., mit einer Definition von „legal culture“ als „Ideen, Haltungen, Wertschätzungen und Meinungen in Bezug auf das Recht“, sowie: Castendyk, Recht, 1992, 63 ff.

<sup>219</sup> Siehe -erneut- die große Schrift von Peter Häberle mit dem Titel „*Der kooperative Verfassungsstaat – aus Kultur und als Kultur*. Vorstudien zu einer universalen Verfassungslehre“, 2013, Häberle, Verfassungsstaat, 2013, unter anderem, 8 (aus dem „Ensemble von nationalen Teilverfassungen“, versucht er eine Art von universalem verbindlichen Kanon an Rechtsprinzipien herauszuarbeiten und zugleich die Vielfalt der nationalen Verfassungen darzustellen), siehe zudem etwa 20 („*Verfassung als Kulturzustand*“). Dabei lässt sich der Zusatz „kooperativer“ Verfassungsstaat durchaus auch im weiteren Sinne als der „*zivil-gesellschaftliche Verfassungsstaat*“ deuten, denn der europäische Kern des Zivilen besteht in der *Kooperation* von *Freien und Gleichen* (individuellen und eben wohl auch kollektiven) Akteuren, im Westen mit dem Schwergewicht auf den Individualismus. Die Kooperation von „Akteuren“ gibt dem Staat einen rechtlichen Rahmen und schafft sich damit „selbst“ seinen inneren Existenzgrund und seine Art der „Verfasstheit“.

che und sieht dabei die "Feiertage als kulturelle Identitätselemente des Verfassungsstaates" (1987). Dieser Schrift fügt er 2006 die Unterthemen "Nationalhymnen" und 2007 eine Schrift zu den "Nationalflaggen" und Denkmälern an.

Diese Kulturgüter begreift auch *Häberle* als Teile des „kulturellen Gedächtnisses eines Volkes“ und er fügt zudem eben auch an „*in den Zeiten der vor allem ökonomisch sich vorantreibenden Globalisierung bedarf es einer auch wissenschaftlichen Vergegenwärtigung des kulturellen Wurzelgeflechtes bzw. kulturellen Humus', die den Typus Verfassungsstaat „im Innersten“ zusammenhalten.*“

Die semireligiösen Riten und Symbole, wie Feiertage, Hymnen, Flaggen und Denkmäler dienen also der „kulturelle Identität“ einer Gemeinschaft, und zwar auch derjenigen eines demokratischen und damit auch pluralistisch ausgerichteten Volkes, das sich selbst nicht so sehr als eine Kollektivperson ansieht, sondern als eine vorrangig intersubjektive „Allgemeinheit“ von „Freien, Gleichen und Solidarischen“ und deshalb die Kollektivperson des Leviathan Staat sich unterwirft. Sie degradiert ihn zu ihrem „ersten Diener“, also zu ihrem Verwalter oder auch Hausmeier<sup>220</sup>, und sucht seine faktische Macht mit dem Dreiklang von natürlichem Recht, freiem, aber allgemeinem Gesetz und konkreter zwischenmenschlicher Humanität zu umhegen und zu zügeln.<sup>221</sup>

Zur Identität gehören aber auch ethische Leitideen selbst, und zwar in der Form von *Werten*, wie sie in den nationalen Grund- und allgemeinen Menschenrechten zu Tage treten. Solche Leitwerte werfen dann auch die Frage nach ihrer allerhöchsten Ableitung einerseits auf und nach ihrer kulturellen Herkunft andererseits.

---

Zum internationalen Forum „Verfassungslehre als Kulturwissenschaft“ siehe ebenfalls Häberle, , 329 ff.

<sup>220</sup> Zum Staat als erstem Diener.: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, Rn. 85 ff.

<sup>221</sup> Zum Staat als erstem Diener.: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, Rn. 85 ff.

Der Verfassungsrechtler *Starck* formuliert beides zutreffend mit den Worten von der „*biblisch-antiken Initialzündung der Idee der Menschenwürde*“<sup>222</sup>.

*Höffe*,<sup>223</sup> der von der philosophischen Seite aus auf das Recht blickt, erläutert ebenso, in der altgriechischen Antike habe sich das Bild vom freien Bürger entwickelt<sup>224</sup>. Zur eher politischen Ausprägung der *griechischen* Antike tritt dann das eigenständige pragmatische *römische* Rechtsdenken hinzu. Die Kräfte dieses irdischen und historisch recht wirksamen Elternpaares hat dann der heilige Geist des Christentums überhöht und vor allem im Mittelalter auch transzendiert. Dessen altes Testament steht dann für die Kultur *Vorderasiens*, die sich bis nach Ägypten hineinzog. Sie bildete schon vor der Achsenzeit (um 500 v. Chr.) eine frühe bunte städtisch-religiöse Region, der die Griechen und damit auch wir die Schrift ebenso verdanken wie wohl auch große Teile der frühen Naturwissenschaften und als Symbol dafür auch den Mythos um den Namen Europa, als der von Zeus als Stier nach Kreta entführten phönizischen Königstochter Europa.

Allerdings bedurfte es dann und nach dem Mittelalter noch einmal der neuzeitlichen weltlichen Idee der Verallgemeinerung und der Rückbindung an die „Natur“ des Menschen als freiem Wesen, um die Sklaverei zu verbieten (siehe auch Art. 3 EMRK) und um aus der universellen (christlichen) Seele die *diesseitige* universelle Idee der verrechtlichen Menschenwürde entstehen zu lassen. Deren politischer Kern besteht im Bekenntnis zur Grundfähigkeit des Menschen zu „Freiheit und Eigenverantwortung“.

6. Damit sind die zivilen und rechtsphilosophischen *Grundlagen* grob abgesteckt. Auch ist einigen großen „Weisen“, auch solchen der Gegenwart, das Wort gegeben, um mit ihrer Hilfe die hier gemeinte Art

---

<sup>222</sup> Starck, Menschenwürde, 1982, 814 ff. , 814 ff; zudem: Kersting, Freiheit, 1984, 349.

<sup>223</sup> Starck Wort hat auch Höffe, Strafrecht, 1999, aufgegriffen, unter anderem um die Frage zu beantworten, ob es ein interkulturelles Strafrecht gebe; zur Rechtsmoral, 34 ff.; zur Demokratie, 83 ff.

<sup>224</sup> Zu den Anfängen der europäischen Rechtskultur als politische Kultur im antiken Griechenland, siehe: Neschke-Hentschke, Recht, 2007 33 ff. („Das Recht als das Ideal der praktischen Vernunft“), siehe auch: 42 („Das Recht als Vernunftideal“), 39 ff. („Das Ideal der Gewaltfreiheit als Rechtszustand“), 41 ff. (das Rechtsideal „Recht als Gerechtigkeit“).

einer von der Rechtsphilosophie mitgeprägten „Zivilreligion“ zu beleben und zu umreißen.

Dabei ist eine Begriffsfamilie erkennbar, die sich aus verschiedenen Blickwinkeln stammend wechselseitig stützt, *Moral, Sitte und Recht* sowie auch *Kultur und System* oder auch *Seele und Menschenwürde*. Sie alle kennzeichnen das „Zivile“, vor allem dasjenige im westlichen Sinne.

## **V. Recht: natürliches und forensisches, Verfahren und Autorität, Ordnung und Vielfalt, rechtstheoretisches Selbstverständnis**

1. Zu überlegen ist zudem, was denn das „Recht als solches“, jedenfalls aus der Sicht der Rechtsphilosophie zur vor allem westlichen Kultur und deren Selbstverständnis beiträgt.

Zunächst sind mit und seit *Aristoteles* zwei Arten von Recht zu trennen, das „natürliche“ und das willkürliche, von einem Gesetzgeber „gesetzte Recht“, das auch „positives Recht“ heißt.

*"Das Recht eines staatlichen Gemeinwesens (das Polisrecht) ist teilsnatürliches Recht (physei dikaion; Naturrecht), teils gesetzliches (positives) Recht (nomo dikaion).*

*Das natürliche Recht hat überall dieselbe Gültigkeit und ist unabhängig von der Zustimmung oder Nicht-Zustimmung der Menschen.*

*Beim gesetzlichen Recht ist es ursprünglich ohne Bedeutung, ob die (inhaltlichen) Bestimmungen (des Gesetzes) so oder anders getroffen wurden. Wenn es aber festgelegt ist, dann ist es verbindlich (gilt es)."<sup>225</sup>*

Neben den universellen natürlichen Gesetzen, etwa den Gerechtigkeitslehren und heute auch den universell ansetzenden „natürlichen“ Menschenrechten, beruht das Recht jedenfalls auch auf der bunten Vielfalt der nationalen kulturellen „Polis-Gesetze“. Die Polis-Gesetze lassen sich ihrer Herkunft gemäß als dasjenige Recht begreifen, das

---

<sup>225</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (Gigon), Buch V, 1134b ( mit Erläuterungen, und Absatztrennung).

ein politisches „Forum“ oder ein sonstiges Gremium ausarbeitet und das ein Herrscher und sein System in Kraft setzen. In seiner demokratischen Form stellt es dann das *forensische* Recht dar.

Aus dieser Zweiteilung ergibt sich zudem eine „Ordnung“, denn das gesetzte Recht muss immer auch die universellen „Grundnormen“ des natürlichen Rechts beachten und sich im Groben an ihnen ausrichten.

Allerdings sind Grundnormen nicht allein auf *bürgerliche* Gerechtigkeitslehren ausgerichtet. Aus der *soziobiologischen* Sicht auf nationalstaatliche Herrschaft besteht die Grundnorm schlicht in der *Selbsterhaltung* des *jeweiligen* politischen Systems, und damit auch seiner *jeweiligen Verfasstheit*. „Gerecht für wen?“, ist dann die wesentliche Frage. So kann etwa auch ein Kastensystem dann als formal gerecht erscheinen, wenn es als natürliche (oder auch göttliche) Ordnung begriffen wird. Die Idee der „Natürlichkeit“ ist auf den zweiten Blick, formal also dann und damit gegeben, wenn und dass auf ein „Naturrecht“, welcher Art auch immer, abgestellt wird. Wer die Natur als göttliche Schöpfung begreift, gelangt am Ende zu einem göttlichen (Standes-) Recht, das jedem seinen Platz in einer Untergruppe zuweist. Es entspringt der (dann hoheitlich verstandenen) Zuteilungsgerechtigkeit und verwirklicht das Prinzip „Jedem das Seine“. In dieser Form dient es der inneren Selbstorganisation eines Systems oder der Natur als des Wesens einer Gesellschaft oder auch der Erhaltung der göttlichen Schöpfung oder auch Gott.

Diese Vorfrage „Gerecht aus wessen Sicht?“ ändert aber nichts daran, dass sich *jedes Recht* in diese beiden Formen aufteilen lässt, dass „natürliche Recht“, das offenbar semi-religiösen Charakter besitzt (oder unmittelbar religiösen Ursprungs ist) und das jeweilige „Polis-Recht“.

Dabei ist aus anthropologischer Sicht davon auszugehen, dass jedes sozialreale Normsystem, jede Zivilisation im ethnologischen Sinne beide Rechtsarten, wenn auch mehr oder weniger, nutzt und aus der dynamischen Harmonisierung einerseits und der Widersprüchlichkeit andererseits ihre *kulturelle Individualität* erfährt und auch verändert.

Das Recht ändert sich zwar auch mit den jeweiligen Interpretationen der „Natürlichkeit“ des Rechts. Das scheinbar ewige Naturrecht ist immer noch für bestimmte Ausdeutungen nicht nur offen; es braucht sie auch. Insofern greift das systemischtheoretische Konzept, das beinhaltet, dass alle starken Subsysteme ihr Supersystem deutlich mit

beeinflussen. Denn jedes Metasystem existiert eigentlich nur in der Form seiner Subsysteme (und deren Subsystem). Auch bietet diese Ausdeutbarkeit von Naturrecht im Übrigen noch den Vorzug, sich deshalb eher noch an die Grundidee von dessen „Ewigkeit“ zurückbinden zu können, um dann damit dessen Gewicht faktisch zugleich zu bekräftigen. So lassen sich schon die beiden großen Elemente der Gerechtigkeit, die eher liberale Tauschgerechtigkeit und die soziale Zuteilungsgerechtigkeit, recht unterschiedlich gewichten. Dennoch bleibt mit dem Wort „Natur“ auch der Rückbezug auf eine universelle Gesetzmäßigkeit und die mystische Vorstellung von etwas Schicksalhaftem. In seiner Wirkung ersetzt das städtisch-philosophische Argument der Existenz von Naturrecht vermutlich das alte, eher mündliche Gewohnheitsrecht, das vor allem auf dem Land gilt, und das seinen Ewigkeitsanspruch aus einer langen Tradition bezieht, die zugleich mit einer bestimmten animistischen Volksreligion verbunden ist. Bei dem, der fähig ist, Naturgesetze zu erkennen, verfügt die Idee des natürlichen Rechts über ein besonderes Gewicht.

Die Verbindung zwischen dem natürlichen Recht und dem politischen Recht bilden die jeweilige *Begründung* des politischen Rechts und die jeweiligen *Adressaten* dieser Begründung. Aus deren Binnenlogik, und dem Bedürfnis nach Widerspruchsfreiheit ergibt sich dann eine grobe Ordnung von Regeln und Ausnahmen oder postmodern formuliert ein lebendiges Rechtssystem.

2. Zudem ist umgekehrt der Weg von der höchstpersönlichen „Moral“ zum Recht aufzuzeigen, nachdem die (westliche) „Sitte“ bereits im Wesentlichen von den Menschenrechtserklärungen und dem Verfassungsrecht aufgesogen ist und somit Rechtsform erlangt. Dabei ist die Sitte ohnehin auch nicht viel anderes als die traditionelle und gewohnheitsrechtliche *Verfasstheit* einer menschlichen Lebensgemeinschaft.

Vereinfacht umfasst die Rechtsidee mit der Menschenwürde das Bild des zur Moral fähigen Menschen. So jedenfalls verwendet das Deutsche *Bundesverfassungsgericht* die Idee des moralischen Menschen, wenn es zur Begründung des strafrechtlichen Schuldprinzips auf den „geistig-sittlichen“ Menschen verweist und damit ein Menschenbild verwendet, das in der Präambel der Grundrechtscharta als „geistig-sittliches Erbe“ beschrieben wird.

3. Hinzu tritt ein weiteres Element, das zumindest auch dem Recht zugehört. So bindet auch *Kant* den Menschen nicht an eine bestimmte innere Sittlichkeit, sondern verlangt von ihm, ein fiktives *Verfahren*

durchzuführen und dabei die Verallgemeinerbarkeit seines Handelns als Prüfstein zu verwenden. Zudem greift schon *Kant* die Idee des *Gesetzes* mit auf, wenn er in seiner wohl berühmtesten Form des kategorischen Imperativs erklärt:

*„Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“*<sup>226</sup>

Also bedient sich auch die *kantsche* Moral aus der heutigen Sicht rechtlicher Begriffe und deren Gesetzeslogik. Historisch betrachtet schöpft sie vermutlich aus demselben aufklärerischen (und scholastischen) Fundus zu dem auch die *Naturgesetze* und das daran angelehnte *Naturrecht* gehören. Besonders ist dabei die Gewichtung des *Verfahrens*.

*Kants* Imperativ zielt dabei im *aristotelischen* Sinn vor allem auf die natürliche Seite des Rechts. So bietet *Kant* an derselben Stelle in seinem Werk auch alternativ, wenngleich schon vorsichtig eine erneut auf ein Selbstprüfungsverfahren ausgerichtete „als ob“ Fiktion an, wenn er fordert:

*„Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.“*<sup>227</sup>

*Kants* Überich-Moral ergibt sich offenbar aus einem *inneren Dialog*, den der mündige und zur Vernunft fähige Mensch mit sich selbst führt. Ein solcher Dialog erscheint dann als eine Art von *Verfahren*, an dessen Beginn die Anfrage des „Ichs“ an seine eigene moralische Instanz steht, die lautet, „Wie soll ich mich verhalten?“ Das „Gewissen“, eine Art von richterlicher Instanz, gibt ihm dann die Antwort.

Die Antwort lässt allerdings unter anderem die weitere Frage offen, weshalb denn ein grundmoralischer Mensch die forensischen Rechtsnormen befolgen soll, denen er nicht *zustimmt*<sup>228</sup>. Zugespitzt handelt

---

<sup>226</sup> Kant, Grundlegung, 1785, AA, IV, 421.

<sup>227</sup> Kant, Grundlegung, 1785, AA, IV, 421.

<sup>228</sup> So fragt zu Recht Kersting, Freiheit, 1984, 397, und mit dem Titel seiner Schrift erklärt er auch Kants Verhältnis zur Freiheit als „Wohlgeordnete Freiheit“, Freiheit und (deren) Ordnung“ bilden also ein spannungsreiches

es sich um den Extremfall eines Überzeugungstäters, der sich aber etwa nicht zugleich auf das deutsche verfassungsrechtliche Widerstandsrecht gegen Systemänderungen berufen kann und will (vgl. Art. 20 III GG), weil er tolerant anderen ihre abweichende Meinung belässt. Warum etwa darf man nicht nur für sich, sondern auch für seine Kinder auf jegliche medizinische Hilfe verzichten oder warum nicht doch Selbstjustiz üben, wenn ein Strafverfahren gegen den Täter aus rechtsformalen Gründen zum Freispruch führt?

Hinter dem Gedanken der Zustimmung verbirgt sich zwar das Konsensdenken, etwa nach dem Modell des (fiktiven) *Gesellschaftsvertrages*, in dessen Sinne man diese Frage auch damit beantworten zu suchen kann, dass die erwachsenen Bürger faktisch der jeweiligen Verfassung zustimmen, und zwar einerseits, indem sie an den Wahlen teilnehmen und andererseits und vor allem indem sie die Freiheit nicht nutzen, aus diesem Staate auszuwandern. So haben sie das gesamte jeweilige Rechtssystem als *Preis für das Leben* in diesem Staat *faktisch zu akzeptieren*.

4. Aber es gibt auch einen anderen Weg, dieses Problem zu lösen. Man trennt das Recht weitgehend von der Moral, begreift es zumindest eigenständig und verfährt am Ende nach dem pragmatischen Prinzip von rechtspositivistischer Regel und moralischen Ausnahmen.

Denn der moralische Ansatz führt am Ende dazu, dass sich das Recht der Moral zu unterwerfen hat, weil es die Moralität als natürliches Überrecht akzeptiert. Es bietet dann nur ein Mittel, um die Moral umzusetzen. Die philosophische Ethik regierte dann das Recht, das damit zum Rechtsidealismus, etwa der Menschenwürde wird. Die ethische Sicht hilft zwar, aber sie reicht allein nicht aus.

Das Recht dient auf der universell-abstrakten Ebene zumindest *zwei Herren*, und verschafft sich auch dadurch seine *Eigenständigkeit*. So ist interdisziplinär vorzugehen und zumindest zusätzlich auch eine *andere*, die politisch-soziologische Ebene mit einzubeziehen. Dem *Konsensmodell* steht das *Herrschaftsmodell* gegenüber. Die Idee der freien Zustimmung zu einem Normensystem konkurriert mit der gehorsamen Unterwerfung. Als pragmatische Mitte bietet sich dann über-

---

Paar. Dabei ist die Ordnung als ein Element der Gerechtigkeit und diese im Kern als „Gleichheit“ zu verstehen.



dies das bekannte gemischte zivilisierte Streitparteien-Richter-Modell an, dass aber selbst der (demokratischen) Konsenssuche und der (demokratischen Selbst-) Herrschaft und dessen Dezisionismus unterliegt. Auf dieser seiner forensischen Ebene gewinnt das Recht dann seinen *höchsteigenen* Charakter und beeinflusst seinerseits das individuelle Menschen- und Bürgerbild und auch das eher kollektivistisch ansetzende politische Gesellschaftsverständnis.

Der Individualismus, etwa verrechtlicht als Menschenwürde, steht im Wettbewerb mit der Idee des Staates, etwa verrechtlicht als Rechtsstaat, der über eine Rechtsordnung verfügt. *Gemeinsam* ist beiden aber die Idee des Rechts, das diese Widersprüche sowohl zu harmonisieren, als auch auszuhalten hat.

Diese für das Recht typische Janusköpfigkeit spiegelt sich deshalb auch in der Binnenstruktur des Rechts. So gehört zum Recht, etwa als Gewährleistung von „Freiheiten“, immer auch eine *Pflicht* des Rechtsunterworfenen und die Beschränkung von dessen Freiheiten. Man kann das Recht als solches als binär oder besser als dialogisch als ein *Rechts- und Pflichtensystem* lesen.<sup>229</sup> Normativ ist das Recht ausgerichtet, es meint, eine Lage oder ein Verhalten „soll“ sein. Offen ist dabei, wer oder auch was den realen oder den fiktiven „Befehl“ dazu gibt. Als Befehlsgeber kommen in Betracht der (frei gedachte moralische oder auch unmoralische) Akteur gegenüber sich selbst oder ein (soziales) Herrschaftssystem, das die Norm an seine normunterworfenen Untertanen adressiert. Es verfügt dann über einen Oberherrn oder über eine kollektive Führung. Als Mischform agieren „intersubjektiv“ die demokratischen Mitherrscher. Dies sind die typischen *subjektiven* säkularen Normgeberrollen. Aber die Normempfänger können sich einer Art von objektivem Geist unterwerfen, also etwa der Vernunft, der Natur oder einer göttlichen Ordnung.

Aber auch der autoritäre „Befehlsgebers“ ist nicht völlig frei in seiner Gesetzgebung. Er ist der (himmlischen, göttlichen oder vernünftigen) Rechtsidee in der Form einer Minimaethik oder auch dem „natürlichen Recht“ gegenüber verpflichtet. Damit stellt sich die alte Frage, ob oder auch wann denn der hartnäckige Verstoß gegen diese Höchstidee der Gerechtigkeit den Rechtunterworfenen ein Widerstandsrecht

---

<sup>229</sup> Etwa im Sinne von Kant „Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz“ (Immanuel Kant: AA IV, 400[

verleiht. Aus ihm ergibt sich dann wiederum eine auch faktische und historisch belegbare Art einer eigenständigen und politisch immer wieder wirksamen „Naturrechts-Personalität“ des Widerstandes, etwa als Aufstand der Unterdrückten.

5. Bereits *Hobbes* erklärt im Hinblick auf die Idee der Herrschaft in diesem Sinne „*sed auctoritas non veritas facit legem*“ („Macht und nicht Wahrheit schaffen das Gesetz“)<sup>230</sup>, aber die Autorität entspringt bei ihm im Idealfalle auch der *konsensualen* Vernunft des *Gesellschaftsvertrages*<sup>231</sup>, sodass auf diese Weise der „common sense“ und die blanke Macht (des Urhebers) nicht nur miteinander verwoben sind, sondern auch dafür sorgen, dass die Vernünftigen unter den Normunterworfenen an die inhaltliche Geltung der Normen glauben, weil diese auf der konsensualen Grundnorm des (fiktiven) Gesellschaftsvertrages beruhen.

Insofern vermag die Idee des *Rechts* aus ihrer Sicht die (höchstpersönliche) Moral des Einzelnen mit der sozialen (Gewalt-) Herrschaft zu verbinden. Diese Zwischenrolle des Rechts betont auf den zweiten Blick auch das Credo von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“, und zwar dann, wenn man es mit entsprechenden Attributen ergänzt, der „individuellen und menschenrechtlichen“ Freiheit, der „gerechten und fairen“ Gleichheit und der „sozialen und barmherzigen“ „Solidarität“. Das Recht gewinnt überdies schon aus dieser *Brückenstellung* seine Eigenständigkeit.

Aus der dem Recht eigenen rechts- und staatspolitischen Sicht schützt es die individuelle Freiheit mit den „Freiheitsrechten“. Die „Solidarität“ sichert es durch den Aufbau einer Sozialordnung. Denn in einer Ordnung steht das „Kollektiv“ im Mittelpunkt. Nicht nur der Staat im engeren exekutiven Sinne, sondern die staatliche Gesellschaft fordert Opfer etwa in Form von Steuern von ihren Mitgliedern ein und sie sichert mit ihrer Hilfe den strukturellen Fortbestand der jeweiligen staatlichen Gemeinschaft insgesamt, ihrer Subgemeinschaften und am

---

<sup>230</sup> Hobbes, *Leviathan*, Sive, 1678., chapter XXVI. Dazu aus dem Verbund von staatsrechtlicher und rechtstheoretischer Sicht: Jestaedt, Grundrechtsentfaltung, 1999, 290 f. Jestaedt, Matthias, Grundrechtsentfaltung im Gesetz. Studien zur Interdependenz von Grundrechtsdogmatik und Rechtsgewinnungstheorie 1999.

<sup>231</sup> Höffe, Hobbes, 2010, 20 betont, dabei Hobbes nicht, wie andere, von contract, sondern *alttestamentarisch* von „*Bund*“ (convenant) spricht.

Ende auch aller „sozialrelevanten“ einzelnen Mitglieder. In einer demokratischen Gesellschaft gilt dann zumindest idealiter jeder einzelne Demokrat als ein institutionell bedeutsames Mitglied. Dessen Schutz ist Staatsschutz. Rechtsordnungen entspringen der Sicht der Ethik der zuteilenden Gerechtigkeit. Sie teilen Rechte und vor allem Rechtspflichten zu.

Vor allem mit der symbolisch-künstlichen *Schrift* wird aus der sittlichen Sozialordnung eine selbstständige „Rechts-Ordnung“. Die Schrift *verobjektiviert* stets ihren Inhalt und *versubjektiviert* ihre Autoren. Die Schrift *verweltlicht* und humanisiert deshalb auch das Wesen von Normen. Die Schrift (einschließlich der Zahl) ist vermutlich zudem entweder überhaupt erst zur hoheitlichen Verwaltung von Vorräten und zu privaten Beurkundungszwecken, etwa beim Fernhandel, erfunden oder zumindest früh schon derart genutzt worden. Der Zweck der *Beurkundung*, als der Verfestigung eines Inhaltes prägt jedenfalls ihr Wesen und erschafft zugleich auch die Person eines selbstbewussten Urhebers.

Der inhaltlich Kern des Rechts, die vage *Rechtsidee* der *Gleichheit*, die wiederum in ihrem Wesen durch die das konkrete vereinheitlichende Schrift gestützt wird, deckt insofern beides ab, die *Rechtsidee* des allgemeinen und deshalb gleichen *Gesetzes* und die Idee der *Rechts- und Verfassungsordnung*. Diese immer auch *hierarchische* und damit auf Herrschaft gestützte und diese auch stützende Ordnung behandelt dann „Ungleiches auch ungleich“. Aber sie versucht zudem nach ihrer Binnenlogik, alles Ungleiche nach dem Prinzip des *Verbots der Unverhältnismäßigkeit* auch noch grob zu gliedern.

Vorsorglich ist auch anzufügen, dass die Formel von der Gleichheit auch die Gleichheit aus westlicher Sicht aller (teil-autonomen) *Rechtssubjekte* umfasst, die deshalb im Konfliktfalle ihren Streit in fairer Weise vor Gericht oder auf dem politischen Forum austragen können. Aus Sicht der Herrschaft hingegen sind alle Rechtsinhaber auch *Rechtspflichtige* oder Rechtsunterworfenen. Insofern besteht nebenher immer auch noch deshalb ein *sozialer Rechtszwang* zur versöhnlichen Streitbeilegung, weil unmäßiger und sinnloser Streit dem allgemeinen *Rechtsfrieden* schadet. Deshalb ergibt auch die Erwartung von *langwierigen Verfahren*, eine Eigenart, die jedem *dialogischen Verfahren* immanent ist und die zugleich Emotionen abbaut, einen sozialen Sinn, der dann im Idealfalle auf beiderseitigen *Rechtsverzicht*, auch um des *Rechtsfriedens willen*, hinausläuft.

6. Zudem gibt es das gesetzte Recht, das (jeweils von der Polis, heute vor allem national) „festgelegt“ ist und das „gilt“.

Daraus ergibt sich dann die besondere Eigenheit des Rechts, das Ideal des rechtlichen *Positivismus*, das üblicherweise einen *Gesetzgeber (als dessen Urheber)* mit hinreichender *Autorität* impliziert und damit typischer Weise eine *legitime Herrschaft* voraussetzt. Der *Urheber* zu sein, bedeutet aber nichts anderes, als *nicht fremdbestimmt* zu sein, also über das Wesen eines Selbstsubjekts zu verfügen. Schlichter tritt es nach innen als „Herr“ auf und begreift sich nach außen gegenüber seinesgleichen als souveräner Herrscher. In der Demokratie nimmt diese Stellung das Staatsvolk der Demokraten ein.

Dabei ist die Legitimität des Herrschers zwar häufig von einem *Verfahren* abhängig, wie durch seine Wahl, durch *Tradition* und deren jeweiligen Deutung oder den *Konsens* über die Verfassung, etwa nach dem Modell des Gesellschaftsvertrags der Freien. Macht wird in aller Regel aber zugleich durch eine institutionelle Macht, im Sinne des (staatlichen) Leviathans verkörpert, also durch eine Art von übermächtiger verwaltender und entscheidender *Organisation*.

Dabei gilt jede *absolute* Macht zugleich auch, weil es sich um die „höchste“ Macht handelt, die nicht mehr hinterfragt werden kann, per se als semi-heilig. Denn aus der Idee des Höchsten oder des Absoluten selbst ergibt sich eine Art von Transzendenz, und sei es auch nur, weil sie der deduktiven Vernunftlogik nicht mehr zugänglich ist (oder sein soll). Üblicher Weise aber verbindet sich die absolute Macht aber, wie die autoritativer Eltern gegenüber ihren unmündigen Kindern, denen noch kein hinreichend ausgeprägter Verstand zugebilligt wird, mit der normativen Idee der natürlichen Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit der Eltern bildet, jedenfalls aus der Sicht der kleinen Kinder, die alle Menschen einmal waren, eine Form der *mythischen* Gerechtigkeit. Was aber der absolute Herr oder die Herrin nach dem Familienmodell der Eltern bestimmt, ist oder gilt „a priori“ als gerecht. Aus der Fortschreibung der Kinderrolle und der (politischen) Unmündigkeit helfen dann vor allem die Aufklärung, das eigene und selbstständige Denken heraus. Aus säkularer Sicht gehört dazu auch die Herrschaftsform der Demokratie der Demokraten. Sie beruht auf dem „absoluten“ staatlichen Gewaltmonopol, das die Demokraten in Form der Gewaltenteilung selbst kontrollieren und organisieren mit der normativen Folge, dass sie sich selbst und ihre Vernunft als Humanismus heiligen (müssen).

Aus soziologischer Sicht kann auch jede Herrschaftsform und jede politische Kultur die *faktische Gültigkeit* von Normen gewährleisten. Auch Gewohnheitsrecht gehört dann dazu. In diesem Fall wird das Gewicht nicht auch auf die Kodifizierung der Normen, sondern vor allem auf deren Geltung gelegt.

Dabei kann diese *Autorität* auch durch ein ideales Gesetzgebungsverfahren im *Habermaschen* Sinne<sup>232</sup>, der auch den *kantschen* kategorischen Imperativ dementsprechend umdeutet, dass jener eine Art von (intersubjektiver) *Wir-Moral* darstellt. Der Dialog wird von innen nach außen verlagert, verlangt aber bei den Teilnehmern auch nach einer entsprechenden Spiegelung. Vereinfacht muss sich jeder Teilnehmer als fair begreifen, wenn er an dem fairen Dialog mit dem Ziel eines allgemeinen Konsenses teilnehmen will.

Allerdings bedient sich das Recht dieses forensischen Verfahrens nur als einem Mittel, mit dem es sucht, eine vernünftige Entscheidung in angemessener Zeit zu erreichen. So bricht das demokratische Recht diesen offenen Diskurs, den es mit Rollen ritualisiert und auf feste Gegenstände begrenzt, irgendwann ab. Es hat am Ende des Diskurses auch *Entscheidungen* über Dritte mit *abweichender* Ansicht zu treffen. Der *Dezisionismus*<sup>233</sup> gehört nicht nur zur Politik, sondern auch zum

---

<sup>232</sup> „Der kategorische Imperativ bedarf einer Umformulierung in dem vorgeschlagenen Sinne: Statt allen anderen eine Maxime von der ich will, dass sie allgemeines Gesetz sei, als gültig vorzuschreiben, muss ich meine Maxime zum Zweck der diskursiven Prüfung ihres Universalitätsanspruchs allen anderen vorlegen. Das Gewicht verschiebt sich von dem, was jeder (einzelne) ohne Widerspruch als allgemeines Gesetz wollen kann, auf das, was alle in Übereinstimmung als universale Norm anerkennen wollen.“ Habermas, *Moralbewußtsein*, 1983, 77.

<sup>233</sup> 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 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*“ und es bestimmt die „Autorität, nicht die Wahrheit“ auch das Handeln des autonomen Menschen, der sich seine Gesetze selbst gibt. Grundlegend: Lübke, *Dezisionismus*, 1978, 61 ff., unter anderem 73 (mit der Einforderung der praktischen Vernunft, auch, um überhaupt handlungsfähig sein zu können). Insofern stellt der

Recht. Von der Handhabung der *Waage* wechselt die *Iustitia* zum Griff nach dem *Schwerte*. An dieser Stelle geht das Recht vom idealen Verfahren des idealen Dialoges auf den Herrschaftsakt über.

Diese Ausrichtung des Rechts gilt für alle drei Formen der rechtlichen Entscheidung,

- für die (legislative) Rechtsetzung,
- für die (judikative) Rechtsfindung und auch
- für die (exekutive) Rechtsvollstreckung.

Allerdings besteht eine Rangfolge. So richtet sich die Vollstreckung an dem Urteil aus und das Urteil beruht auf dem Gesetz. Das Gesetz wiederum beruht auf der rechtlichen Grundnorm, und diese gebietet dann etwa die Gleichheitsidee zu achten. Sie beschreibt das Wesen, das aller „Normierungen“ und allen „Prognosemodellen“ ebenso zugrunde liegt wie die ethische Forderung, sich künftig bei bestimmten Sachlagen in bestimmter Weise zu verhalten.

Als typischer Fall der Rechtsetzung ist dabei jedes *hoheitliches Recht* zu nennen, also aus deutscher Sicht das Rechtssystem der großen Gesetzbücher, dessen Durchsetzung die Geltung des Gewaltmonopols des Staates sichert.

Auf den zweiten Blick können in diesem Sinne im Zivilrecht die „zivilen“ *Vertragsparteien* eigenes Recht setzen, wirkungsvoll vor allem dann, wenn sie für dessen zwangsweise Durchsetzung auf das Gewaltmonopol des Staates oder auf den sozialen Druck der Gesellschaft zurückgreifen können.

In der Regel beruht dabei die Statik des Rechtssystems, also die *Rechtsordnung* in den westlichen Rechtsstaaten auf einem „Rechtskreuz“. Dessen beide Hauptachsen bestehen im *hoheitlichen* staatlichen Recht einerseits und dem *privaten* bürgerlichen Recht, etwa in der Form einer rechtlichen „Marktordnung“ anderseits.

---

„vernünftig-liberale Dezisionismus“ eine Form der „Reduktion der Komplexität“ der „theoretisch möglichen Abwägung“ für die Bedürfnisse der alltäglichen Praxis dar.

Nicht zwingend muss es sich um große Gesetzssysteme, wie in Deutschland, handeln. Eine Rechtsordnung kann auch durch *Richterrecht* gepflegt werden, das sich als Grundnorm einem Pragmatismus in Form eines „common sense“ unterwirft, oder von einem bunten Bündel von *Verwaltungsdekreten* dominiert sein, die an der Staatsräson ausgerichtet sind.

7. Ferner hilft die Betrachtung und Verwendung des Wortes vom „Recht“ selbst vielleicht schon weiter.

So setzt es *einseitig* auf das Modell des souveränen *Rechtsinhabers* und nicht auf den „pflichtigen“ Normunterworfenen. Zum Recht gehört auch der Rechtsgehorsam, dem Recht hat man zu dienen, sodass das dialogische Bild von Herr und Knecht das Recht beschreibt.

Das Wort Recht assoziiert zudem die Richterperson desjenigen, der souverän das Unrecht „richtet“, also nicht nur an den, der das Unrecht erkennt und allgemeine Gesetze für die Zukunft erlässt oder den, der als Richter über einen vergangene Sachverhalt das Urteil fällt, sondern auch an den Verwalter, der das Unrecht auch mit Zwang wieder faktische grade zu richten vermag.

Allerdings hat dieses dreifache Rechtssubjekt sich dann auch der Rechtsidee als solcher zu unterwerfen. Sein Wesen ist somit an die Idee der Gleichheit (einschließlich der Ungleichheit und Ungleichem und der rechtlichen Gleichheit von allen Rechtssubjekten) gebunden. Ein Rechtssubjekt ist also zwar ein aktives Subjekt, aber doch nicht frei. So trägt es die Verantwortung für *eigene* Rechtsverstöße. Es weiß *intersubjektiv*, seine Rechte und Freiheiten durch die Rechte und Freiheit der anderen begrenzt und ist eben drittens auch an die *absolute* Idee des Rechts selbst gebunden.

Als ein solcher, auch „autonom“ genannter Rechtsinhaber tritt auf den zweiten Blick nicht nur der Einzelne, sondern auch der (demokratische und soziale) Rechtsstaat auf. Ferner verfügen auch etwa Unternehmen und Kommunen über ähnliche Rechtsstellungen. Mit der Vervielfältigung der *Rechtssubjekte* gewinnen die Idee und die Macht des Rechts ebenfalls an eigenständiger Bedeutung und Kraft. Das Recht als solches regiert, verteilt Rechtsrollen und kreierte neben den natürlichen oder den sozialen „Rechtssubjekten“, Mensch und Lebensgemeinschaft fiktive Rechtspersonen.

8. Für die dogmatische Eigenständigkeit des Rechts steht vor allem der Rechtspositivismus.

Mit dessen „reiner“ Rechtslehre im Sinne von *Kelsen* ist dann, jedenfalls vom Ansatz her, das gesetzte Recht von der *Moral* und jeder Art von *Staatsideologie* zu trennen. Stattdessen ist das Recht zumal in der Form der Gesetzessysteme, vor allem, aber nicht nur, an *Autorität und damit üblicherweise an Herrschaft* gebunden. Es bedarf zugespitzt nur eines (soziale anerkannten) Befehlsgebers, damit Recht entsteht.

Mit dem Positivismus ist im Ursprung eigentlich die *naturwissenschaftliche Idee* gemeint, dass Gegenstände der Wissenschaften immer nur empirische Gegebenheiten sein können<sup>234</sup>. Mehr noch, sie seien nicht durch Deduktionen höchster metaphysischer Ideen und nicht aus bloßen Spekulationen zu erlangen. Die Logik dient nur, aber immerhin dazu, zu konsistenten Aussagen über die Welt zu kommen. Dahinter verbirgt sich in etwa eine Art von *Phänomenologie*.

*Kelsen* ist der herausragende Vertreter des Rechtspositivismus in *Deutschland*, aber auch er setzt den Schritt zur Idee der *Zwangsordnung*, indem er auf die Ausrichtung des positiven Recht an irgendeiner Art von Verfassung verweist und verlangt, dass eine „kompetente“ Autorität<sup>235</sup> die Normen vorgibt: „*Zwangsakte sollen gesetzt werden unter den Bedingungen und auf die Weise, die die historisch erste Verfassung und die ihr gemäßen Norm statuieren (In verkürzter Form: Man soll sich so verhalten, wie die Verfassung vorschreibt)*“.<sup>236</sup>

---

<sup>234</sup> Dazu aus der Sicht der Rechtsphilosophie Mahlmann, *Rechtsphilosophie*, 2012, § 12, Rn 1 ff.

<sup>235</sup> Kelsen, *Rechtslehre*, 1960, 197 („nur eine kompetente Autorität kann Normen setzen“).

<sup>236</sup> Kelsen, *Rechtslehre*, 1960, zur Idee der Reinen Rechtslehre, 65 ff., wörtliches Zitat, 203 (Hervorhebungen nicht im Original); dazu auch Mahlmann, *Rechtsphilosophie*, 2012, § 12, Rn 12. Damit stellt sich zwar die Frage nach der ersten Verfassung, aber auch davon kann man absehen, wenn man die heutige als die allein gültige erachtet. Posthum veröffentlicht, löst Kelsen sich von dem Gedanken der historischen Verfassung und bezieht auch den Aspekt der *Moral* mit ein. So erklärt er zuletzt: "Der Denzweck der Grundnorm ist: die Begründung der Geltung der eine positive *Moral*- oder Rechtsordnung bildenden Normen (...). Dieses Ziel ist nur im Wege der Fiktion zu erreichen. Daher ist zu beachten, daß die Grundnorm im Sinne der *Vaihingerschen* Als-Ob-Philosophie keine Hy-



Die Ausrichtung an irgendeiner (nationalen staatlichen) Grundnorm führt dabei zu einer *Vereinheitlichung* und schon dadurch zur Rationalität und beides zu einer Ordnung. Das Wesen der *Ordnung*<sup>237</sup> ergibt sich nicht vorrangig aus der freiwilligen Zustimmung, sondern aus der Herrschaft, die mit der Gewalt, hier als Staatsgewalt, verbunden ist, die *Kelsen* Zwang nennt. Dabei wird später noch zu überlegen sein, ob der Gedanke einer Rechtsordnung, die von irgendeiner Grundnorm abhängig ist, nicht eng mit dem ebenfalls wertneutralen Ansatzes der *Systemtheorie*, etwa von *Luhmann*, verbunden ist und ob zu diesen beiden Sichtweise dann nicht auch der biologistische Gedanke der *Selbstorganisation* passt. Stets geht es um die Bedeutung der Form und der Formung sowie um den Aspekt einer zumindest teilweisen Autonomie.

Die Idee einer völlig „reinen Rechtlehre“ ist inzwischen zwar überholt. Aber deren Grundidee von der *Neutralität* und damit auch der weitgehenden *Autonomie* des Rechts, ohne die Beeinflussung durch politische *Ideologien*, *durch Moral oder durch Naturwissenschaft*<sup>238</sup> bleibt ebenso im Kern der Rechtsidee enthalten wie seine Vorstellung von der „*Grundnorm*“, die man im westlichen Sinne im Sinne einer höherrangigen demokratischen Verfassung zu verstehen hat. Es bleibt insofern bei der alten Unterscheidung des *Aristoteles* in Naturrecht und (nationales) Polisrecht, aber aus der Sicht des Positivismus muss die Frage offen gehalten werden, welche Art von „Natur“ denn gemeint ist. Nahe liegt es zwar, dazu die *Naturwissenschaften* heranzuziehen, und dieser Weg wird auch später im Sinne einer „*Naturethik*“ einzuschlagen sein. Aber mit dem Offenhalten des Inhalts der „*Grundnorm*“ einerseits und mit dessen Einforderung andererseits ver-

---

pothese ist – als was ich sie selbst gelegentlich gekennzeichnet habe – sondern eine Fiktion, die sich von der Hypothese dadurch unterscheidet, daß sie von dem Bewußtsein begleitet wird oder doch begleitet werden soll, daß ihr die Wirklichkeit nicht entspricht (...)“, *Kelsen*, *Theorie*, 1979, 206 f.

<sup>237</sup> Zur „Macht der Ordnung“, siehe: *Anter*, *Macht*, 2004, und zwar zu (1) *Ordnung*, *Erkenntnis* und *Semantik*, 9 ff.; (2) zu *Ordnung* und *Unordnung*, u.a. zu *Hobbes*, 41 ff.; (3) *Ordnung*, *Macht* und *Sicherheit*, 92 ff.; (4) zur *Ordnungsökonomie*, 122 ff., 151 ff.; (5) zur *Ordnung* des *Rechts* u.a. als *Recht* und *Ordnung*, 156 ff.; (6) zur *Ordnung* der *Ordnungen*, u.a. als *Staat*, 202 ff., *Nation*, 231 ff., sowie: zur *Ordnung* als *Grenzziehung*, 251 ff.

<sup>238</sup> Dazu ebenfalls *Mahlmann*, *Rechtsphilosophie*, 2012, § 12, Rn 1 ff.

stärkt sich die Eigenständigkeit des Rechts, und zwar durch die Ausprägung und Grundidee der *Neutralität*. Damit lädt das Recht nur scheinbar zum freien Missbrauch durch jede Art von Totalitarismus ein. Denn schon mit seiner einfachen Zweiteilung zwingt es zur *Begründung* von (nationalem) Polis-Recht, also zur Rationalität, und zwar anhand von (dann totalitären) Grundnormen, die sich über ihre konkreten Folgen anhand des willkürlichen Polisrechts offenbaren.

Formal ganz in diesem Sinne hat die heutige deutsche Verfassung ihrerseits die Grundelemente der *Ethik*, nämlich die Menschenrechte als transnationale „naturrechtliche“ Grundnormen verrechtlicht. Dabei sollen diese zumindest auch für solche Diktaturen „gelten“, die wie die vergangene Deutsche Demokratische Republik die Menschenrechtserklärungen unterschrieben haben.

In Deutschland regiert insofern weiterhin die Rechtsidee des Rechtspositivismus das Recht, und sie wird von der Verfassung dabei noch überhöht, indem der deutsche Staat sich gern auch als „Rechtsstaat“ begreift. Es unterwirft sich sogar der Idee des Rechts und meint damit vor allem das demokratisch gesetzte und von neutralen Gerichten kontrollierte.

Mit dem Positivismus in der Form einer *neutralen abstrakt-generellen Rechtordnung* gewinnt das Recht, jedenfalls das Gesetzesrecht selbst eine *eingeständige kultureller Kraft*. Je größer und umfassender die „objektiven“ Gesetzbücher ausfallen, die das *materielle* Recht regeln, desto stärker ist die „materielle“ Macht des Rechts. Im Sinne von *Kant* regiert auf diese Weise die Idee der *Verallgemeinerbarkeit*.

9. Zu schließen ist mit dem Schlaglicht auf das dreifach gebündelte Selbstverständnis von Recht aus der Sicht des Rechts heraus, das ein großer deutscher Rechtstheoretiker der Gegenwart, *Robert Alexy*<sup>239</sup>, anbietet, (1) das normative System, (2) die Geltung als Rechtspositivismus, und zwar sowohl als „ordnungsgemäße oder autoritative Gesetztheit“, als auch „durch die soziale Wirksamkeit“ bestimmt, (3) „Richtigkeit oder Legitimität“, vor allem das „Verhältnis von Recht und Moral.

---

<sup>239</sup> Alexy, *Natur*, 2008, 11 ff. 15 f.

Man kann auch trennen in die wertfreie *Struktur*, das Sein-Sollen, in die *realsoziale* Seite der Schaffung, Existenz und Wirkung von Recht und die materielle *Wertebene* des Rechts. Diese Trias gehört zusammen, sie immunisiert das Recht gegenüber Fragen wie der subjektiven oder systemischen, wem oder welchem System es dient, wer es also beherrscht und formt, und zwar aus welchem Grunde und zu welchem Zweck oder auch wer es schafft oder der objektiven, ob es objektive Elemente des Rechts überhaupt gibt. Das Recht wird dabei also absolut gesetzt.

Aber das Recht steht auch dann als ein Element des westlichen Humanismus neben und in Wechselwirkung mit zwei großen Gruppen von Systemen, dem *freiheitlichen* Austausch, etwa in Wirtschaft, Sport oder Kunst, und dem *solidarischen* Gemeinwohldenken, etwa als Staatspolitik oder in gemeinnützigen Organisationen.

## VI. Zivile Rechts- und Kulturphilosophie: Einige Sichtweisen und Thesen

1. Damit ist zugleich der nächste Schritt schon vorbereitet, um die kulturelle Vielfalt und die Einseitigkeit der jeweiligen Grundnormen von nationalen (westlichen) Rechtskulturen zu betrachten. Denn die beachtliche Selbstständigkeit des deutschen Rechts erweist sich vor dem Hintergrund des aus deutscher Sicht hoch politisierten *zentralistischen französischen Rechtssystems* und dem *bunten Fall- und Gerichtsrecht* des anglo-amerikanischen Rechtswesens. Die heilige Staatsräson, beziehungsweise der heilige „common sense“ der Bürger dominiert deren Rechtssysteme.<sup>240</sup>

Deshalb beherrscht in Frankreich etwa auch die *politische Sozialphilosophie* nicht nur die Ethik, sondern auch das Rechtsdenken. Im anglo-amerikanischen Kulturkreis sind es der *ökonomistische Utilitarismus* und das personale *Fairnessdenken*, die das Rechts dominieren. In Deutschland ist die dagegen umgekehrt die Staatspolitik zum Staatsrecht verdichtet und das Bürgergericht zum Rechtsstaat verfestigt.<sup>241</sup>

---

<sup>240</sup> Zum Ursprung dieser *drei großen Rechtskulturen* im europäischen Naturrecht, exemplarisch bezogen auf das Strafrecht, siehe Montenbruck, Naturrecht, 2010, 135 ff., 135 ff.

<sup>241</sup> Kelsen, Hauptprobleme, 1923, 212 ff. (System der Rationalisierung der Anwendung von Gewalt).

Diese drei großen Rechtssysteme sind gewiss gleichwertig, aber in ihrer Art immer auch einseitig. Die nationale Vorherrschaft einer einzelnen Leitidee hilft ihnen dann, ihr Normensystem entsprechend auszurichten und zu ordnen.

Andererseits wird damit auch ein inter- und transnationaler *Kulturkonflikt* offenkundig. Das lebendige deutsche Rechtssystem setzt vergleichsweise stark auf seinen, auf das *materielle Recht* ausgerichteten Rechtsidealismus. Auf der Staatsebene wird er sichtbar als die Verherrlichung des Rechtsstaates. Deshalb hat das deutsche Recht sich sowohl auf der europäischen Ebene, als auch bei der Bestimmung seines nationalen Selbstbewusstseins gegen zweierlei Arten von „Gefahren“ zu wappnen. Es hat sich zu rüsten gegen die sozial ausgereichte exekutive *Staatspolitik* der Dekrete und der Verwaltungsmacht, sublimiert und kritisiert von *Sozialphilosophen*, von *Bodin* über *Durkheim* bis *Foucault*. Ebenso hat der deutsche Rechtsstaatsidealismus sich gegen die bürgerliche Emotionalisierung von Einzelfällen und deren urdemokratische Fürsprecher, die pragmatischen *Bürgerrechtsphilosophen*, von *Locke* über *Mill* bis *Rawls* entschieden. Die deutschen transnationalen Begründer und Verteidiger sind die zumeist rechtswissenschaftlich ausgerichtete *Rechts-, Staats- und Systemtheoretiker*, mit Namen wie *Pufendorf* und *Grotius*, *Fichte* und *Hegel*, *Kelsen* und *Luhmann*.

Dabei kann die positive deutsche Reaktion auf die Sicht der beiden großen anderen Rechtskulturen nur darin bestehen, sich mit diesen Lehren nicht nur zu versöhnen, sondern sie sogleich in das Recht zu integrieren. So ist etwa auch die deutsche Rechtsstaatsidee in Art. 20 III GG in demjenigen Rahmen zu lesen, den Art. 20 I GG ihr mit den Worten bietet, „demokratischer und sozialer Bundesstaat“.

Das „Unbehagen“, das dennoch vor allem deutsche Rechtswissenschaftler bei der „Ethisierung des Rechts“ erfüllt, drückt ein Symposium aus, das das Deutsche Max-Planck-Institut für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht im Jahre 2011 durchgeführt hat und das den Titel „Ethisierung des Rechts - Grundlagen, Gefahren und Chancen in interdisziplinärer Perspektive“ trägt.<sup>242</sup> Die Vorteile und Eigenständigkeit des geschriebenen (positiven) Rechts und seiner Aus-

---

<sup>242</sup> Zum Unbehagen siehe das Vöneky, Vorwort, 2013, V ff. , V; siehe zudem den Sammelband: „Ethik und Recht - Die Ethisierung des Rechts/Ethics and Law - The Ethicalization of Law“, 2013.

legungen drohen unter anderem durch eine immer auch ideologisch einfärbbare und für Machtinteressen nutzbare Ethik ausgehebelt zu werden. Deshalb wirken die Grund- und Menschenrechtssysteme vor allem in und durch ihre Rechtsform und deren judikative Umsetzung. Sie bieten mit dem Gesetzesprinzip der Verallgemeinerbarkeit und einer ausgeprägten Rechtspflegekultur einen demokratischen dritten Weg zwischen den egoistischen Freiheitsforderungen der aktiven Bürger und Unternehmen und den Solidaritätsansprüchen und der Staatsraison eines stolzen zentralen Verwaltungsstaates.

Damit wird zugleich auch der internationale Hintergrund sichtbar. Die Methode der Rechtsvergleichung und auch das sozialreale Europarecht nötigen die deutsche Rechtswissenschaft zu einer Rückbesinnung auf ihre Prinzipien und drängen sie dazu, ihr Wesen nur als *eine* der drei großen konkreten kulturellen Ausprägungen einer *gesamtwestliche Ideenwelt*, lesbar auch als gesamtwestliche Zivilreligion, zu betrachten.

Für das neue Europäische Recht bedarf es zudem einer Assimilation der Rechtskulturen, wie sie schon bei der Europäischen Menschenrechtskonvention von 1953, etwa mit der Betonung des angloamerikanischen fairen Verfahrens und mit dessen Rezeption in das deutsche Rechtsstaatsprinzip sichtbar und fruchtbar wurde.

Zur Praxis der Vereinheitlichung von nationalen Rechten gehört es dann zum Beispiel für Deutschland auch, einerseits Aufgaben an die Gesellschaft zurückzugeben, indem es etwa *Ethikkommissionen* einrichtet. Ebenso zählt dazu, nicht nur private Schiedsgerichte einzurichten, sondern zunächst einmal auf das vor- und außerstaatliche Modell der *privaten Mediation* zu setzen.

Ferner sind aus kultureller Sicht vier Aspekte kurz anzumerken, die die „Osmose“ belegen, die aus systemischer Sicht jedem nationalen Rechtssystem in der westlichen Welt eigen sein dürfte. So erfreut sich die deutsche Rechtskultur, zumal im Hinblick auf den rechtsstaatlichen Grundansatz auch im Ausland größeren Interesses. Für das Strafrecht spricht man sogar von einem Strafrechtsexport, nach Japan, Korea, oder in die neuen lateinamerikanischen Rechtskulturen.<sup>243</sup> Doch

---

<sup>243</sup> Siehe dazu den von Streng und Kett-Straub 2012 herausgegebenen Sammelband mit dem Titel: „Strafrechtsvergleich als Kulturvergleich“. Bei-

die Idee der großen rational aufgebauten Gesetzssysteme als *Gesetzbücher* stammt aus dem Import der Gedankenwelt der französischen Revolution; sein Muster bildet der Code Napoleon. Außerdem hat das deutsche Strafrecht, etwa mit dem „fairen Verfahren“, über die Europäische Menschenrechtskonvention ein angloamerikanisches Kernelement aufgesogen, das dem Modell der Gesetzssysteme das Modell der Gerichtsverfahren an die Seite stellt. Hinzu treten schließlich die *Europäisierung* des deutschen Rechts, im Strafrecht etwa über den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg, einerseits und die *Internationalisierung*, im Strafrecht etwa über das Völkerstrafrecht mit dem internationalen Strafgerichtshof in Den Haag andererseits.

Diese Ebene des *Konkreten*, die hier mit Beispielen aus dem Strafrecht kurz anzuleuchten war, enthält und bündigt viele Strömungen verschiedener Subkulturen. Neben dem Recht und der Politik sind es vor allem die Wirtschaft und das Sozialwesen. Sie alle bilden die gleichsam empirische Ebene. Sie alle verfügen dabei über Wissenschaften. Überwölbt und gebündelt werden diese wiederum von interdisziplinären Leitideen. Stellt man auf den Aspekt des Leitens ab, so sind sie von *normativer* Art und führen zur Idee einer *Grundnorm*.

2. Formal bietet es sich zwar wiederum an, die Idee der *Grundnorm* noch einmal aufzuspalten und damit zum Modell einer *dreistufigen Rechtsstruktur* zu gelangen: *national, westlich und universal*. Denn es gibt offenkundig unterschiedlich nationale Grundnormen, lies: Verfassungsprinzipien. Aber lässt sich das Recht, zumindest das Recht im *westlichen* Sinne, nicht doch auf eine weithin *anerkannte, einzige*, wengleich vage Leitidee reduzieren, die dann das eigentliche „*Naturrecht*“ beinhaltet?

Mit den Worten des deutschen *Bundesverfassungsgerichts*<sup>244</sup>:

*„Das Rechtsstaatsprinzip umfasst als eine der Leitideen des Grundgesetzes auch die Forderung nach materieller Gerechtigkeit (...) und*

---

träge zur Evaluation deutschen „Strafrechtsexports“ als „Strafrechtsimport“, Streng / Kett-Straub, 2012.

<sup>244</sup> So in seinem Absprache-Urteil: BVerfG, 2 BvR 2628/10 vom 19.3.2013, Absatz-Nr. (1 - 132), [http://www.bverfg.de/entscheidungen/rs20130319\\_2bvr262810.html](http://www.bverfg.de/entscheidungen/rs20130319_2bvr262810.html), Abs.-Nr. 55.

*schließt den Grundsatz der Rechtsgleichheit als eines der grundlegenden Gerechtigkeitspostulate ein (...).*“

So bildet zwar auch die *Minimalethik* einen genuinen Teil des Rechts und die Idee der Gerechtigkeit gehört nach vorherrschender Ansicht auch zum Rechtsstaatsprinzip, allerdings über sie dann eben auch, und vor allem die Idee der *Rechtsgleichheit*<sup>245</sup>. Aus der Sicht der politischen Philosophie beinhaltet die „Gleichheit“, und gerade diejenige im Recht den mittleren Teil der Trinität von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“.

3 Vom Recht ist damit schließlich auf die Rechtsphilosophie überzuwechseln, die das Recht einerseits mit den Mitteln der Philosophie von außen betrachtet und die andererseits, jedenfalls in Deutschland, das Recht und seine Wissenschaft als eigenständige Disziplin neben der Philosophie begreift und es als positivistische Rechtstheorie von sich heraus verstehen möchte.

Die deutsche *Rechtsphilosophie* darf sich somit nicht allein als Teil der westlichen Kulturphilosophie verstehen. Sie muss auch die mühsam erworbene Selbständigkeit und Gestaltungsfreiheit des demokratisch gesetzten Rechts, vor allem als Rechtsstaat, als Gegenstand der Rechtswissenschaft im Blick behalten. Insofern hat die Brückenwissenschaft der Rechtsphilosophie dem „*Recht* als solchem“ zu dienen. Drittes aber erweist sich die Rechtsphilosophie ihrerseits deshalb offenbar mehr und mehr als teilselbstständig, weil sie die *Ethik* und mit ihr die Idee der *Gerechtigkeit* seit jeher mit der politischen und der praktischen Philosophie teilt. Die Fragen nach dem intersubjektiven Wesen des öffentlichen *Prozesses* und nach dem Wesen der hoheitlichen *Vollstreckung* von Recht berühren ferner und viertens den Kernbereich der Soziologie, nunmehr als Rechtsphilosophie im weiten Sinne oder auch als „Sozialphilosophie“.

4. Die Gerechtigkeitsidee der Gleichheit, die wir in materiellen Gesetznormen als Allgemeingültigkeit finden, in Verfahrensritualen als Parteienprinzip kennen, bei der Vollstreckung als Verhältnismäßigkeitsprüfung vorfinden und die wir auch als Transparenz bei der (medialen) Öffentlichkeit sehen, bildet deren ewigen Kern. Sie allein

---

<sup>245</sup> So aus der Sicht der Rechtsphilosophie etwa: Pfordten, *Rechtsethik*, 2011, 195 ff.

reicht aber nicht aus. Sie ist selbst eingebunden in eine Ideenfamilie, etwa in das einfache Credo der politischen Vernunft von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“, sodass dann auch für diese Dreifaltigkeit eine *Kurzform* zu finden ist, die zugleich die gesamtwestliche Tradition aufgreifen und spiegeln sollte. Als gemeinsamer *westlicher Obergriff* bietet es sich an, von der gesamtwestlichen Idee des *Zivilen* zu sprechen, die ihre Sprachwurzel im antiken römischen Bürgerrecht hat, den naturrechtlichen „status civilis“ mit aufnimmt und zugleich den weiten und *universellen* Begriff der auch ethnologisch-kulturell zu verstehenden „Zivilisation“ mit abdeckt.

Der *Glaube* an den Sinn und die Macht des Zivilen bildet den Naturrechtskern der Rechtsphilosophie als Teil einer vor allem westlichen Kulturphilosophie. Sie beinhaltet aber mit der Idee der Zivilisation auch das Potenzial, etwa mit einer anderen Gewichtung und Deutung derselben drei Elemente als „Solidarität, Zuteilungsgerechtigkeit und Teilhabe“ auch andere, hier eine *kollektivistische* Zivilisationsart und deren „Zivilreligion“ im politologischen Sinne zu kennzeichnen.

##### 5. Somit ergibt sich insgesamt ein westliches *Vierstufen-Modell*

(1) Das humanistische Credo der Zivilität etwa, aber nicht nur als (monistische) Menschenwürde und als Dreifaltigkeit von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“, regiert die westliche Kultur. Mit einem Wort ist es der national unterschiedlich ausgeprägte, aber stets „verrechtlichte und demokratische Humanismus“, der immer von einem solidarischen „Wir-Empfinden“ als einer Art Nationalstolz mitgetragen ist.

(2) „Gleichheit“ als der Kern der „Gerechtigkeit“ erweist sich als universelle und teil-eigenständige „Grundnorm“ des Rechts. Eigen ist dem Recht der Zwang zur Neutralität und zur rationalen Begründung, aber unter Einschluss auch von (hierarchischen) Ordnungen. Ungleiches darf auch ungleich behandelt werden, aber nicht „unverhältnismäßig“. Beeinflusst wird die Idee der Gleichheit aber von den beiden Schwester, der (egoistischen) Freiheit und der (sozialen) Solidarität, die sie wiederum selbst mitprägt.

(3) In der Abstraktionsstufe darunter befinden sich die nationalen „Grundnormen“, die dazu dienen, die nationale Ausprägung von Rechtsgleichheit zu steuern, und zwar zum Beispiel über



materiellrechtliche große Gesetzbücher, über ein faires Gerichtsrecht oder über staatsvernünftiges Verwaltungshandeln.

(4) Auf der nationalen Ebene zeigt sich eine bunte und dynamische „positivistische“ Rechtsvielfalt. Hervorgebracht hat sie nicht nur die Legislative, sondern auch das richterliche Fallrecht und die hoheitlichen Verwaltungsvorschriften, aber eben auch die „freien“ privaten Verträge. Um sie herum ranken sich die rituellen Akte staatsferner gemeinnütziger, familiärer und nachbarlicher Solidarität, die auf den Normen „sittlicher Anständigkeit“ beruhen, deren Befolgung aber durch Verfassungsrecht geschützt und häufig durch das Steuerrecht belohnt wird.

6. Offen bleibt dabei an dieser Stelle die Frage nach der Bedeutung von *Religionen*. So kann man den Humanismus etwa an einen *Schöpfer* und dessen unerforschliche *Vernunft* binden. In diesem Modell wäre das dann die Vorfrage mit der Position „(0)“.

Damit zusammen hängen dann zwei sich aufdrängende Fragen: Wie sieht es aus mit einer „östlichen“ *Zivilität* oder mit einer *universellen* „ethnologischen“ Sicht auf „Zivilisationen“ als solche, die typischer Weise, aber nicht mehr nur, mit animistischen Formen der Religiosität einhergehen?

Eine erste vielleicht brauchbare Antwort lässt sich immerhin mit der Überlegung anbieten, ob es für die Alternativen zur westlichen Zivilität nicht *jenseits der Religionen* lediglich einer Reihe von *Umkehrungen* bedarf. Die Grundelemente wären dann dieselben; sie wären nur grundlegend anders zu gewichten.

Besteht das Gegenmodell nicht vielleicht vor allem in der *Reihung*, die mit der *Solidarität und dem Wir-Gefühl* beginnt die westliche umgekehrt, indem sie lautet: „Solidarität, Gleichheit (als Kasten-, Stände- oder- Ämterordnung) mit dem Recht vor allem als Pflichtensystem und Freiheit, vor allem als Partizipation (Teilhabe).

Bestimmt in diesem alternativen Modell nicht vielleicht die Art von Moralität, in der Form einer national ausgeprägten jeweils *traditionellen Sitte* und ein rituelles *Pflichtendenken* die Normenwelt und bildet nicht das familiäre „Wir“ die Grundnorm in deren sozialer Verfasstheit? Hat dann nicht aber jeder in dieser *Ordnung* nicht nur seinen Platz (suum cuique), sondern eine letztlich austauschbare *soziale Rol-*

*le*, die ihrerseits mit Pflichten und auch Rechten verbunden ist, so dass für die individuellen Inhaber dieser Rollen also die Idee der *Gleichheit* gilt? Und gibt es nicht sogar biologische Grundrollen, wie Eltern und Kinder oder eigene Geschwister und Geschwister der Eltern?

Stimmt diese Vermutung, dann gäbe es *universell* diese drei Kernelemente, die immer nur unterschiedlich zu mischen, auszubalancieren und im Hinblick auf ihre jeweilige Leitidee dann auch noch einmal zu ihr passend ideell einzufärben sind.

Auf diese Weise steht dann am Ende dieser ersten Annahmen und Hypothesen die „universelle“ Teil-Idee der *Gleichheit*, die eben auch die Vorstellung mit enthält, Ungleiches auch ungleich zu behandeln. Die Idee der Gleichheit gehört offenbar zum universellen Kern jeglicher Art von „Zivilität“.

Nachfolgend ist zu versuchen, einige (semi-) religiöse Elemente der Zivilreligion aus einer vorwiegend säkularen Sicht zu umschreiben.

### 3. Kapitel

#### Religiöse Elemente einer Zivilreligion

##### I. Religion, Geistseele und Naturrecht

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

Für das Verständnis von „Religion“ ist zunächst einmal nur von der Grundidee der Seelenlehre (Animismus, Heiliger Geist, Gottes Atem ...) auszugehen.<sup>246</sup> Zumindest dürfte die Idee der Seele, besser diejenige der „Geistseele“ ein wesentliches Element vieler, vor allem der großen Religionen bilden. Schon die Auferstehungslehren und die Vorstellungen von der Seelenwanderung beruhen auf diesem.

Der naturnahe und deshalb mutmaßlich ursprünglich unter den Menschen vorherrschende „Animismus“ wird von diesem Glauben an die Geistseele unmittelbar geprägt. Von ihm ist im Folgenden auszugehen. Er selbst stellt zwar eigentlich nur eine Sammelbezeichnung dar, sodass die nachfolgenden Abstraktionen nur einige Modellbausteine bilden.

Aber mit diesem Vorbehalt scheinen alle körperlichen Wesen, von den tierischen und menschlichen Lebewesen, über Gewässer, Berge, Wälder, bis hin zu den Gestirnen über ein „geisthaftes Doppel“ zu verfügen. Eine solche Geistseele zu besitzen, heißt dabei dann auch, mittelbar am höchsten, „allumfassenden Geist“ der Gesamtwelt Teil zu haben. Außerdem bedeutet es, über die übernatürliche Kraft des Lebensgeistes (ethnologisch strittig als „Mana“ in Melanesien, verwandt mit dem chinesischen „Chi“ oder „Qi“) zu verfügen, aus der sich auch Eigenschaften wie „Autorität, Respekt oder Charisma“ speisen.<sup>247</sup>

„Schamanen“ treten zumindest in nomadischen Gesellschaften als Mittler zwischen den Welten auf. „Magische Riten und Handlungen“

---

<sup>246</sup> Zum Überblick, siehe: Käser, Animismus, 2004, etwa 94.

<sup>247</sup> Auch dazu siehe: Käser, Animismus, 2004, etwa 94.

bestimmen ihre durchaus auch theatralischen Akte. Zugleich wirken die Schamanen als „Heiler“ von seelisch-körperlichen Konflikten. Auch die örtlichen „Toten-Geist-Kulte“, die ortsfeste Kleingruppen pflegen, dürften über ähnliche Riten verfügen. Sie benötigen dazu „Kenner“ derselben, zudem „Deuter“ der Umwelt und „Erzähler“ ihrer Mythen.<sup>248</sup>

Der Animismus nimmt also den Dualismus der zwei Welten, der empirischen und der normativen Welt vorweg, legt aber das Schwergewicht auf die Geisteswelt (etwa als Traumwelt im australischen Sinne). Zudem kennt dieser Grundansatz typischer Weise offenbar auch die Vermittlung zwischen beiden, und zwar sowohl durch einzelne priesterähnliche Personen, als auch durch kollektive Riten. Im Mana oder im Qi etwa ist außerdem zumindest in Ansätzen die Idee der angeborenen Personalität zu erahnen. Umgekehrt gilt vermutlich ohnehin dass, sobald Elemente der Ehre politische Bedeutung erhalten, sie zur Steigerung des Gewichts auch metaphysisch verankert und abgeleitet werden.

Der Achtungsanspruch, den eine Gruppe gegenüber anderen Gemeinschaften vor sich her trägt, beruht vielfach auf dem jeweiligen Gründungsmythos, etwa dem Totemglauben. Jener bildet, mit den Worten der Präambel der Europäischen Grundrechtecharta, deren „geistig-religiöses Erbe“.<sup>249</sup> Die Gründungsmythen kleinerer Gruppen weisen in aller Regel auf vielfach reale, menschliche „Übereltern“ zurück.

---

<sup>248</sup> Dazu aus philosophischer Sicht, und zwar mit dem Blick auf „rechtliches Verhalten“, Hammacher, Verhalten, 2011, 19, der unter anderem kritisiert, dass das Förmliche des Rechts „eine fast völlige Loslösung von der auch im Recht wirksamen emotionalen Schicht bewirkt hat“. In der Tat ist wenigstens eine Art von Mehrschichtigkeit zu erkennen. Die Ausübung des Rechts dient zwar immer auch dazu, die „Rechtstreue der Bevölkerung zu erhalten“, aber die Idee des Vertrauens selbst erscheint dann doch seltsam abgelöst von der Welt der Emotionen und eher dem utilitaristischen Ökonomismus zugehörig. Alltagserwägungen, wie mit dem Strafrecht das wilde Gerechtigkeitsstreben in Form der „Lynchjustiz“ zu kanalisieren, dürften sich zwar auch hinter dem Gedanken der Erhaltung der Rechtstreue verbergen, werden aber nur selten ausgesprochen. Siehe zudem Hammacher, 58: Die Religionen hätten nicht primär eine Herrschaftsfunktion für eine Priesterkaste beinhaltet: „Der religiöse Rahmen hatte tatsächlich nur eine rituelle Funktion für die Rechtsverhältnisse...“

<sup>249</sup> Zur „religiösen Valenz der Menschenwürde-Konzeption“, siehe umfassend: Auer, Valenz, 2006, 19 ff., 20 (zu mutmaßlichen vorchristlichen

Daraus lässt sich ein humanistisches Element ableiten, das lautet: Wer die Ahnen verehrt, heiligt zum einen Menschen. Zum anderen soll die Macht dieser Überwesen blutsmäßig in den Gläubigen weiter leben. Man ist Teil eines Geschlechtes. Doch aus der Ferne betrachtet heißt jede Ahnenverehrung hoch vereinfacht, dass Menschen eine „Menschenverehrung“ betreiben. Diese uralte Art des Kultes bildet damit, falls man sich denn überhaupt einer solchen Frage stellen möchte, umgekehrt auch schon eine Art von früher „humaner Zivilreligion“.

Alle beseelten Wesen erscheinen ferner als verletzbares Gebilde. So entwickelte sich die Idee der „heiligen Gewalt“. Jagdtiere etwa haben unmittelbar nach ihrem Tod noch einen Anspruch auf Achtung und auf symbolische, ausgleichende „Opfergaben“. Schließlich ist zu fragen, ob ihr Doppelgeist nicht auch selbst am feierlichen Mahl teilnimmt, sodass das Jagdessen als ein „versöhnendes Opfermahl“ zu begreifen ist.<sup>250</sup> Gesamte Sippen, deren Kollektivgeist den Zorn verletzter Wesen aus der Geisterwelt zu fürchten hat, wählen zudem einen zweifachen Weg. Sie werden den zuständigen Geistern regelmäßig tributähnliche „Dankesgaben“ opfern. Bei Umweltkatastrophen, die zum Beispiel auch noch das Volk des alten Testaments als Entladungen von Zorn empfunden hat, wird die Gruppe die sprichwörtlichen „Sündenböcke“ als Opfergaben darbringen, um die offenbar verärgerten Geister zu versöhnen. Die „Sündenböcke“ sind im Übrigen ebenfalls heilig. Anschließend werden die Menschen sich dazu versammeln, ein besonderes Versöhnungsmahl zu feiern, zu dem auch der zuständige Geist eingeladen ist.<sup>251</sup>

---

Einflüssen und zum „allgemein-religiösen Ursprung des Menschenwürdegedankens“); 21 f. (zu evt. ägyptischen Wurzeln, über Ma’at als Göttin der Gerechtigkeit und Ethik); 22 f. (imago dei im Alten Testament), 25 (zur Inkarnation, im Neuen Testament „und der Logos im Fleisch geworden“, Bibel, Johannes 1, 14); 26 f. (zum frühkirchlichen Platonismus als hellenistisch-christlicher Syntheseprozess); 23 f. (vom italienischen Renaissancechristentum zur weltlichen Würde); 23 ff. (zur Menschenwürde als Rechtsbegriff); 37 („Menschenwürde“ als „sakrales Tabu“, also als unantastbar).

<sup>250</sup> Zur heiligen Gewalt, siehe: Girard, Heilige, 1987, 30 ff. Aus der Sicht der Ritualisierung: Gebauer/Wulf, Spiel, 1998, 173.

<sup>251</sup> Montenbruck, Wurzeln, 2004, 193 ff., 193 ff., (zur – auch psychologischen – Sündenbocktheorie und zur Bedeutung der Gabe, unter anderem als Versuch, Gerechtigkeit im Sinne der Wechselseitigkeit mit den Göttern auszuhandeln).

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

Als deren „Hüter“, also als zivile hohe Priester und Seher treten heute die „letztinstanzlichen“ Obergerichte auf. Vor allem die transnationalen Menschenrechts-, die nationalen Verfassungs-, aber auch die sonstigen Bundes-Gerichte nehmen diese Aufgabe wahr.<sup>252</sup>

3. Das frühstaatliche Naturrecht weist diesen Weg, wenngleich nur für die westliche Welt. Es führt von der mittelalterlichen christlichen Reichsreligion, über das hochmittelalterliche Stadtbürgertum<sup>253</sup> und den spätmittelalterlichen städtischen Protestantismus zur Idee der Herrschaft des zunächst einmal weltlichen „Naturrechts“. Im Hinblick

---

<sup>252</sup> Zur Deutung des Bundesverfassungsgerichts als „Hüter der Grundrechte“ (der Präsident des Bundesverfassungsgerichts): Papier, Bundesverfassungsgericht, 2004, 411 ff., 411 (zur Geschichte und dem Grundgedanken der höchsten Autorität). Entstanden ist die Hüterformel in Anlehnung an den entsprechenden Titel einer Schrift von Schmitt, Hüter, 1931.

<sup>253</sup> Zum komplexen deutschen Recht im Hochmittelalter, siehe: Hattenhauer, Rechtsgeschichte, 2004, Rn. 1462. Er verweist auf die Gegenmodelle der Sklaverei und Kriegsgefangenschaft und den Protest dagegen von Eike von Repgow (gest. 1233), der bereits in seinem Sachsenspiegel, Landrecht III, 42, unter anderem erläutert: *„Als man zum erstem Male Recht setzte, da gab es noch keinen Dienstmann und waren alle Menschen freie Leute...Ich kann es auch mit meinem Verstande nicht für Wahrheit halten, dass jemand das Eigentum eines anderen Menschen sein soll“*.

auf den Gedanken der unantastbaren „Menschenwürde“ ist dabei beispielhaft auf den Humanisten *Pufendorf* (1632–1694) zu verweisen:<sup>254</sup>

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

*Locke* spricht zur gleichen Zeit in diesem Sinne von der angeborenen Rechtspersönlichkeit.<sup>255</sup>

*Rousseaus* Namen verbinden die Rechtsphilosophie und besonders die Staatsrechtslehre mit der Idee des „Volksgeistes“, und zwar im interpersonalen Sinne, mit dem Bild des kollektiven Vernunftwillens aller Demokraten (*volonté générale*)<sup>256</sup>. Diesem idealen Allgemeinwillen, der scharf von dem bloßen Willen der Mehrheit zu trennen ist, unterwerfen sich die Demokraten zugleich freiwillig. Denn jener verkörpert die Vernunft. Er beinhaltet die Gerechtigkeit in beiderlei Hauptformen, als *Gegenseitigkeit* und zugleich als *Gemeinnutzen*,<sup>257</sup> im Sinne

<sup>254</sup> Pufendorf, *jure naturae*, 1998, Buch II, Kap. 1, § 5. Zu Pufendorf, siehe: Wesel, *Geschichte*, 2006, Rn. 249.

<sup>255</sup> 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*, 1690, § 87, siehe auch: § 4, Buch II.

<sup>256</sup> Rousseau, *Gesellschaftsvertrag*, 1786/1996, 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“.

<sup>257</sup> Rousseau, *Contrat*, 1786, Chapitre 2.3, "Il s'ensuit de ce qui précède que la volonté générale est *toujours droite et tend toujours à l'utilité publique* ...". Dabei ist zwischen dem bloßen Willen der Mehrheit der Bevölkerung und dem allgemeinen Willen zu trennen: "Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun; l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières: mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent (a), reste pour somme des différences la volonté générale." Zur Verbindung vom Allgemeinwillen und Gerechtigkeit siehe auch: Chapitre 2.6: "Sans doute il est une justice universelle émanée de la raison seule; *mais cette justice, pour -être admise*

der Konsenstheorie ließe sich anfügen, denn diese Art von vernünftigen Konsens ist zugleich auch wahr.

4. Historisierend betrachtet verklammert die Idee der Zivilreligionen also das Moderne des „Zivilen“ mit dem Vormodernen der „Religion“ zu einer Art von fortentwickeltem Naturrecht im Sinne einer fundamentalethisch gegründeten westlichen Postmoderne.

Zur Idee der Religion als Teil einer zivilen Religion ist außerdem auf den Satz zu verweisen, mit dem die freie Enzyklopädie Wikipedia ihren, im Übrigen religionswissenschaftlich breit angelegten diesbezüglichen Artikel einleitet:

*„Als Religion (lat: religio) bezeichnet man eine Vielzahl unterschiedlicher kultureller Phänomene, die menschliches Verhalten, Handeln und Denken prägen und Wertvorstellungen normativ beeinflussen.“<sup>258</sup>*

Aus den oben beispielhaft aufgeführten Präambeln ergibt sich, dass es (zum Teil neben einem Gott, zumindest auch) der Mensch selbst ist, der solche „kulturellen Phänomene schafft, die sein eigenes Verhalten, Handeln und Denken prägen und Wertvorstellungen normativ“ beeinflussen“.

5. Für die eigenen Grundannahmen ist aber zu ergänzen: „Religion“ ist zudem eine Idee, die in der Regel auf die geistige und seelische Rückbindung an das Letzte und das Höchste zielt, die zumeist auch für eine netzwerksartige 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.

In diesem Sinne hat die Grundthese, die das Wort von der „Zivilreligion“ bereits beinhaltet, ferner auf die Gläubigen Rücksicht zu nehmen. Viele der heutigen gläubigen Menschen, zumindest diejenigen der drei großen abrahamistischen Offenbarungsreligionen, müssen

---

*entre nous, doit être réciproque.”* (Hervorhebungen jeweils nicht im Original).

<sup>258</sup> Wikipedia, „Religion“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Religion>), Stand: Oktober 2010, mit einer ausführlichen Darstellung einer großen Vielfalt von wissenschaftlichen Definitionen und Sichtweisen.



derzeit mit einer für sie kaum erträglichen deutlichen Trennung zwischen einer irdischen Weltsicht und ihrer Art des Religiösen leben. Denn die Abspaltung der Religion von der Wissenschaft und der großen Politik sowie ihre Privatisierung prägen als fortwirkende Aufklärung das Abendland.<sup>259</sup> Dieser Umstand schließt aber nicht aus, sondern mit ein, dass die Zivilgesellschaften ihre demokratischen Entscheidungen mit religiösen Elementen untermauern.<sup>260</sup>

Aber das Bekenntnis zu den „letzten Werten“ und das (Ur-) Vertrauen in 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 der Idee von der Zivilreligion näher umrissen.

## II. Barmherzigkeit, Mitgefühl und Versöhnung

1. Um konkret zu werden, ist zu fragen, welches denn weitere Kernelemente der großen Religionen sind. Die Enzyklopädie Wikipedia weist in ihrem diesbezüglichen, sorgfältigen Artikel vor allem auf den

---

<sup>259</sup> Zur historischen Entwicklung der Religionsfreiheit und dem Stand der Verfassungsrechtsprechung in den USA aus der Sicht des deutschen Staats- und Staatskirchenrechts: Funke, Religionsfreiheit, 2006, 15 ff. (Zu den Pilgervätern vor dem Bill of Rights); 34 ff. (zum Ersten Zusatzartikel insoweit „Congress shall make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof, ...“ als „establishment clause“ und als „free exercise clause“). Zur Religionsfreiheit und der Idee des säkularen Staates in den USA, siehe auch: Swomley, Liberty, 1987, 48 f. Zudem: Levy, Establishment, 1994, 105 ff. Zu den drei Stufen, die inzwischen zu verzeichnen sind, (1) „secular purpose“, (2) „primary effect of advancement of religion“ und der übermäßigen Verwicklung staatlicher und kirchlicher Belange als (3) „excessive enlargement“, siehe: Funke, Religionsfreiheit, 2006, 124 ff., 160 ff.

<sup>260</sup> Dazu: Kleger/Müller, Philosoph, 1986, 86 ff., zum politischen Philosoph als „Ziviltheologe“, nur tritt der (platonische) Philosoph nicht selbst als Herrscher oder Mitherrscher auf, sondern der politische Philosoph pflegt nur den „Geist“, den praktischen Rat der Demokraten zu „beschwören“, das heißt für den konkreten Fall, jedes Gesetz sichtbar zu machen, also zu konkretisieren. In der westlichen Demokratie gilt (im protestantischen Sinne) jeder Demokrat als sein eigener „Ziviltheologe“. Die wissenschaftlichen Philosophen sind aus der Sicht der Demokraten degradiert zu deren „Sachverständigen“.

Heils-Grundgedanken der vergebenden „Versöhnung“ hin, und zwar mit den Worten:

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

„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.

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 ihren Katastrophen bestimmt das alltägliche Leben des städtischen westlichen Menschen, sondern der nächste Nachbar mit seiner zwiespältigen Anlage, genannt Freiheit, sowohl Gutes, als auch Böses tun zu können. Die Hauptaufgabe der Zivilreligion liegt dabei in der Frieden stiftenden Vermittlung.

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

3. Aber der „heilige Geist“ kann auch mit heiligen Ordnungen<sup>261</sup> schon im Voraus 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 mit Hilfe 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 säkulareren Ausdruck dieses Geistes.

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 dann als dritte Macht und im Kern als ein objektives, grundlegendes Element hinzu. Der Geist der Natur wirkt dabei auf Mensch und Gemeinschaft durch seine eigenen „ewigen“ Gesetzmäßigkeiten ein. Erneut wird deutlich, dass wenigstens dreierlei Elemente zusammentreffen: der Geist des Freien, der Geist des Systems der Rechtskultur und der Geist der Umwelt. Aus der Sicht des Menschen wirken alle drei Kraftzentren teils eigenständig, teils auch zusammen. Sie organisieren sich selbst, und zwar auch zu einem höheren „Selbst“.

Jede Selbstorganisation beinhaltet es auf jeder Stufe, im Großen wie im Kleinen, systemische Prinzipien zu beachten. Dazu gehört das Regime der dreifaltigen Idee, die aus der vorbeugenden Anpassung besteht, den aktuellen Verzicht als Option kennt und auch den nachträglichen Ausgleich. Aus der Sicht des Rechts bedienen diese drei Ansätze erstens das öffentliche Ordnungsrecht wie auch etwa das private Sachen-, Familien- und Erbrecht, zweitens den Markt als das private

---

<sup>261</sup> Siehe auch: Marcic, Grundlegung, 1989, 13 ff., 55: „Was Gott erreichen will, lässt er aus dem Grund (logos, ratio) hervorgehen, der der Seinsordnung immanent ist“; Marcic, Grundlegung, 1989, 13 ff., 59, verweist auch auf: Welzel, Naturrecht, 1980, 96 ff., sowie 198. Zudem: Marcic, Grundlegung, 1989, 13 ff., 48 u. Hinw. auf: Thomas von Aquin, Summa theologica, 1953, Buch I, qu 1–13, 11, 13; Pieper, Hinführung, 1958, 191 f. und die Frage von: Verdross, Rechtsphilosophie, 1963, 217 f., 249 ff., weshalb er, Marcic, zunächst von Seinsrecht und nicht (gleich) von Gottesrecht spreche.

Schuldrecht und drittens das reaktive Deliktsrecht als entschädigendes oder strafendes Recht. Sie sind begründet in der Dreiteilung von Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit.

4. Wirken diese systemischen Prinzipien nicht, so scheitert die Selbstorganisation und die systemischen Verbindungen zerfallen. Das nachfolgende Chaos, unter Menschen und aus der Sicht der Zivilität also der Bürgerkrieg, kann und wird dann allerdings immer noch den Interessen der nächst höheren Systeme dienen.

Aus biologischer Sicht betrachtet, aus der auch der systemische Ansatz stammt, haben offenbar die kollektive Fähigkeit zum „Bruderkrieg“ zwischen Gruppen und die individuelle Befähigung zum „Brudermord“ an Nachbarn und Nächsten einen evolutionären Vorteil dargestellt. Die Vormenschen haben offenbar auf diese Weise untereinander und gleichsam gottähnlich ihre „eigene Auslese“ be- und vorangetrieben. Der gegenwärtige homo sapiens kennt überdies, ganz anders als selbst die äffischen Primaten, auch keine hominidischen Verwandten mehr neben sich.

5. Die vielleicht provokativ erscheinende Grundthese des Wortes „Zivilreligion“ ist auf diese Weise etwas entmystifiziert.

Die Idee einer verweltlichten Weltanschauung, die zugleich die politischen Aufgaben und Grundelemente der großen Religionen übernimmt, ist auf diese Weise relativiert, weil sie westlich-europäisch aus- und vorgeprägt ist<sup>262</sup>. Aber soweit und weil dieser philosophisch-politische Ansatz allgemeinmenschliche 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

---

<sup>262</sup> Dazu als eine kritische und post-moderne Sicht: Beck, Gott, 2008, 37 ff. (zu den folgenden Fragestellungen und Argumentationslinien: (1) Ist Säkularisierung ein europäischer Sonderweg?; (2) Das Paradox der Säkularisierung; (3) Der Kern der „Wiederbelebung“ der Religion in Europa ist die Entkoppelung von (institutioneller) Religion und (subjektivem) Glauben; (4) Die prinzipielle Autorität des wiederbelebten Glaubens ist das souveräne Selbst“). Dabei besteht das Paradox für ihn darin, dass die Entmachtung der Kirche zur „Revitalisierung der Religiosität und Spiritualität im 21. Jahrhundert geführt hat“ (vgl. 42). Anzumerken ist, dass dabei dann aber das vergeistigte Subjekt als neuer „animierter“ Menschengott erscheint.

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.

Dabei hat zum Beispiel das Wort „Riten“ vermutlich wegen seiner Herkunft aus dem religiös-ethnologischen Bereich in einer vorrangig säkularen Welt einen negativen Beiklang.<sup>263</sup> Man könnte aus ethischer Sicht aber auch und durchaus in ähnlicher Weise von den guten „Sitten“ sprechen. Auch die Hauptverhandlungen vor Gericht verlaufen nach festen, eingeübten Regeln. Gegen sie in schwerwiegender Weise zu verstoßen, kann bei allen Akteuren zum Ausschluss vom Verfahren führen. Generell besteht vermutlich eine verständliche Abwehrhaltung des westlichen politischen Säkularismus gegen religiös besetzte Begriffe, übrigens hinsichtlich ihres Gebrauchs für „zivile“ Verfahren auch aus Sicht der religiös Gläubigen. Deshalb wird auch die Idee von der Zivilreligion auf solche Art doppelter Gegenwehr stoßen. Aber zumindest die wissenschaftliche Leitidee der Rationalität muss es erlauben zu prüfen, ob und vor allem inwieweit wir (vorrangig) säkularen Menschen nicht doch über eine Zivilreligion verfügen und uns bei unseren demokratischen Verfassungen nicht dabei derselben Muster bedienen wie etwa die politisch hochwirksamen „mittelalterlichen“ Religionen. Dabei könnte am Ende dann die These stehen, dass umgekehrt vielmehr auch die großen extern ausgerichteten Religionen aus der Sicht der Anthropologie nur kulturelle Ausprägungen einer bestimmten Art des „Humanen“ darstellen.

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

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

---

<sup>263</sup> Zum narrativ–religiösen Hintergrund des Mythos aus religionswissenschaftlicher Sicht: Gulde, Tod, 2007, 31 ff., 36 ff.

Schon mit der bewussten Wahrnehmung der anderen und der Welt ist der erste Schritt 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. Auch die Würde des Menschen bildet „eine symbolische Auszeichnung“.<sup>264</sup> Wer Tiere eigenhändig in Höhlen malt oder Figuren schnitzt, der „bannt“ sie. Er erschafft sie 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 standen. An die eigene Beseeltheit, in welcher Form auch immer zu glauben, bedeutet zwangsläufig, sich auch zu einem kleinen eigenen „Selbst“ zu bekennen.

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 unterlassen zu können, erfährt der Mensch, dass er „Herr“ seiner Taten ist. Auch kann er sich grundsätzlich „selbst“ beherrschen. Verletzt ein solcher Täter fremde „Geistseelen“, so verlangt schon der Animismus von ihm, bestimmte Ausgleichsopfer zu erbringen, die der Versöhnung mit diesem Geist dienen und die Harmonie des Ganzen wiederherstellen.

Jede Verantwortlichkeit für gute und schlechte Taten, jedes Opfern und jede Gabe verlangt nach der Idee vom eigenen „eigenwilligen Selbst“. Sei dieses Selbst noch so bescheiden und klein, so ist es ferner doch auch zur Kommunikation mit anderen „Seelen“ fähig. Die drei großen Offenbarungsreligionen kennen alle das an eine personifizierte allergrößte Schöpfungs- und Seelenmacht gerichtete Gebet.<sup>265</sup>

---

<sup>264</sup> Kettner, Individualismus, 2012, 227 ff., 227 ff., 249, der mit den kursiv hervorgehobenen Worten fortfährt: „die im Objektbereich von Moral einen besonderen Status, eine Sonderstellung für die Moralaktuelle als solche reserviert“.

<sup>265</sup> Siehe: Orjikuwu, Fulfilment, ARSP, 2009, 55 ff., 59: „Fulfilment of the Individual the Fundamental Link between Religion and Secular Law“ and as „a precept of the natural law“).

3. Ihr Unterschied besteht vermutlich nur darin, dass die klassischen Religionen die Verankerung anders gewichten. Die Zivilreligionen betonen die „Verinnerlichung“ der „Geist-Seele“. Dementsprechend privatisiert der freie (meist städtische) Bürger auch die Religion. Die „mittelalterlichen“ monotheistischen Schriftreligionen legen dagegen das Hauptgewicht auf die „Veräußerlichung“ des Gedankens der „Geist-Seele“. Sie stützen aus politischer Sicht eine Art von Kollektivierung, im Sinne einer familiären Einheit mit der belebten Natur, als alttestamentarischer Bund des Hirtenvolkes mit seinem Gott oder aber auf der imperialen Ebene als die große mittelalterliche religiöse Reichsidee.

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

## 4. Kapitel

### Heilsidee, etwa des demokratischen Humanismus

#### I. Friedens- und Heilsidee oder Missachtung, Tod, Krieg und Zerfall

1. Die eigene Bedeutung jeder „Kultur“ liegt insbesondere darin, so lautet eine plausible These, auf dem Weg über einen (eher kollektiven oder eher intersubjektiven) Wir-Geist, mit größerem sozialen Druck und notfalls mächtigerer kollektiver Gewalt, nach außen und nach innen zu „leben“ zu können. Konkrete Kulturen schaffen und erhalten Wir-Identitäten, die man je nach Sichtweise auch sozialpsychologisch einer gemischten kollektiven und auch intersubjektiven „Wir-Seele“ begreifen oder auch aus der Metasicht der Idee der Geisteswissenschaft eben als die Formen des „Wir-Geistes“ bezeichnen könnte. Sie dienen aus soziobiologischer Sicht der Selbstorganisation und erschaffen sich selbst damit eben auch ein „Wir-Selbst“.

Auf diese Weise kann die jeweilige Lebensgemeinschaft nicht nur ihr Leben 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 jede Lebensgemeinschaft lebt *sozialreal* betrachtet auch von und mit dem *Streit*. Denn ihre eigene Heiligkeit besteht nach innen vor allem in der Fähigkeit des „Heilens“.<sup>266</sup> Ohne Streit und ohne Verletzungen bedürfte es keiner Friedensidee und keines Heilens. Zum Heilen gehört im Übrigen und vor allem das kluge „Vermeiden“ von „Verletzungen“. Diese Prävention geschieht durch die kollektive Pflege göttlicher oder auch natürlicher Ordnungen. Bezogen sind diese Ordnungen der Hauptgemeinschaft zwar nur auf die jeweils von der Gesellschaft anerkannten „Akteure“. Aber die Subgemeinschaften kennen vielfach ihrerseits noch einmal derartige Solidaritätspflichten.

Insofern tritt jede sozialreale Gruppe, die sich im Zustand des Friedens befindet, und sei es auch nur des Friedens als Nicht-Krieg, als

---

<sup>266</sup> Zur Heilssuche als religiöses Bedürfnis der Menschen und zur Heilshoffnung der Religionen: Weber, M., *Objektivität*, 1973, 186 ff., 238, Levine, *Versuch*, 1994, 23 f.



eine Art von zivilisierter Gesellschaft auf. Das wirft den Gedanken auf, 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 zu Eigen sein. Zudem ist mutmaßlich allen Kulturen die Idee eigen, dass Menschen entweder eine eigene „Seele“ haben oder zumindest deren männliche Mitglieder ihren Anteil an einer kollektiven „Gruppenehre“ besitzen. Selbst Pflichten zuzuschreiben, beinhaltet in der Regel die Vorstellung von, wenngleich nur dienenden, Personenrollen. Dies wiederum setzt Inhaber voraus, die dazu fähig sind, Normbefehlen zu gehorchen und ihnen selbstständig nachzukommen. Wenn Menschen dazu miteinander sprechen, treten sie zudem als „Sprachpersonen“ auf, und zwar tagtäglich. Sobald sie „geben und nehmen“, sind sie überdies Teilhaber einer Art von Geschäft. Jede Versammlung schließlich, etwa um ein nächtliches Feuer oder zu einem Gastmahl, schafft ein kleines politisches Forum. Grundsätzlich bildet aber die kollektive Fähigkeit, Frieden zu schaffen und zu erhalten,<sup>267</sup> den Kern der 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, Teil eines göttlichen Willens ist oder der Preis und die Folge des biologischen Natursystems sein muss, vermittelt dem Menschen dann noch einen allerhöchsten Sinn.<sup>268</sup> Chaos und Leid auf Erden führen vielfach zur besonderen Verherrlichung eines jenseitigen Paradieses. Jenes ist mit dem Gedanken der Ewigkeit der Seele und mit der Idee der Seelenwanderung nach dem Tode verbunden.

---

<sup>267</sup> Zur „Kultur des Friedens“ und den klassischen vier Merkmalen des Friedensstaates „iustitia, securitas, tranquillitas und caritas“: Senghaas, Kultur, 2005, 666 ff., 666.

<sup>268</sup> Ähnlich aus der Sicht der Anthropologie: Rappaport, Ritual, 1999, 456 ff. („Postmodern science and natural religion“).

Die Anthropologie belegt dazu die Bedeutung der Totenkulte für den homo sapiens. Und die Totenkulte, die alten und die heutigen beruhen auf der Grundidee einer (ehren-) „würdigen Geistseele“.<sup>269</sup>

3. Aber zum Tod gehören auch die humane Fähigkeit, *eigensüchtig* zu töten, sowie die Möglichkeit, sich kollektiv zu Nachbarschaftskriegen zusammen zu finden, die sich dann von einer höheren Warte gesehen als Bürger- und Bruderkriege darstellen. Mit beidem verbunden sind die Missachtung des Getöteten und seiner Angehörigen und die Antwort der Vergeltung mit demselben Übel.

Mit Mord und Bürger- oder Nachbarschaftskriegen und ihren Folgen gilt es deshalb kollektiv umzugehen.

Bei Mord ist es das (vereinfacht kommunale) Kleinkollektiv der „Nächsten“, also der durch den Verlust betroffenen Familie, Freunde und Nachbarn, das nach *Selbstjustiz* ruft, falls kein staatliches Gewaltmonopol ihnen diese Reaktion abnimmt und die Nächsten durch Opferrechte, öffentliche Verfahren und Laienrichter auch mitbeteiligt.

Vom Bürger- bis zum kleinen Nachbarschaftskrieg sind es das nationale Strafrecht und das Völkerstrafrecht, die heute die rechtsförmigen Antworten geben. Die verrechtlichten Ethiken der einzelnen Menschen wie der Völker sollen Mord und Krieg verhindern.

Alle verbotenen Gewaltakte bilden insofern nur Vorstufen zum Mord gepaart mit der Missachtung der unantastbaren Würde, also der Geist-Seele des Menschen.

4. Dabei kommt im rationalen Recht das seelische Element zu kurz. Denn die Aufklärung und ihr Vernunftglaube gehen von einem vor allem rationalen und vernünftigen Menschen aus. Zumal auf der Rechtsebene werden deshalb die Gerechtigkeitsgefühle, die vor allem egoistisches Verhalten als eine Missachtung und Verletzung des eigenen „Ego“, lies der *Identität* verstehen, wenig beachtet.

---

<sup>269</sup> Für den Animismus: Girard, Heilige, 1987, 30 ff.; aus der Sicht der altgriechischen Tragödie: Burkert, Homo, 1997, unter anderem 9: „Der ‚homo religiosus‘ agiere und sei sich bewusst als der sterbliche ‚homo necans‘“.

Diese Art seelischer Verletzung gilt es zumindest immer auch zu „heilen“ und in einem *Verfahren*, einem Prozess aufzuarbeiten. Er ist auch von ritueller Art und *verfremdet* und *abstrahiert* auf diese Weise die Individualität des Todes, wozu etwa auch *Erinnerungstage* gehören.

Ohne (emotionale) Verletzungen allerdings bedarf es überhaupt keiner Heilsidee. Beides geht wie das binäre Recht und Unrecht Hand in Hand. Die Gewalt als „unrechte Gewalt“ wiederum ist im Kern mit dem Egoismus verbunden, weshalb er zumindest immer auch das Ego der Opfer schädigt.

Der Kern der emotionalen Verletzung liegt in der *Missachtung*, sodass als Antwort darauf auch *generell* eine zivile Religion der Achtung geschaffen werden muss. Vereinfacht ist dies der (Präambel-) *Humanismus*, mit dem die Identität der Menschen „als Menschen“ zivil geheiligt wird.

5. Das dialogische Gegenstück zu einer Friedenreligion ist eine Kriegerreligion, auf die hier nur in Umrissen einzugehen ist.

Sie beruht vermutlich üblicher Weise auf einer *höheren Rechtfertigung*. Auch sie unterwirft sich damit zum einen grundsätzlich dem *Gerechtigkeitsdenken*, das vermutlich notwendiger Bestandteil jeder Heilslehre ist. Außerdem geht mit dem Krieg eine kollektive Entmenschlichung oder „*Dehumanisierung*“ der Opfer einher, (ein Gedanke, der eine gesonderte Untersuchung verlangt).<sup>270</sup> Jedenfalls muss die Reaktion darauf, unter anderem eine Art von „Re-Humanisierung“ des Opfers sein. Der alte Gedanke der Nächstenliebe meint dasselbe. Die fremden Kriegsoffer müssen zumindest in der Erinnerung (wieder) zu Mitmenschen oder Nächsten werden. Ebenso ist die symbolisch-rituelle Bekräftigung der Idee der Humanität vonnöten, deren Geltung mit jeder Akt der Dehumanisierung ebenfalls beschädigt ist.

Noch einen Schritt zurück gesetzt, ist nach den Hauptgründen für einen Krieg, vor allem unter Nachbarn, zu fragen. Die Binnenlogik des Verehrens gibt schon eine Hypothese her: Es geht zwar vermutlich nicht nur, aber vielfach doch auch um den *egoistischen* Drang nach (angeblich gebührender) *Achtung*. Die angreifenden Clans, Stämme

---

<sup>270</sup> Dazu zunächst: Montenbruck, *Western Anthropology*, 2010, 53 ff, Rn 153 ff. (zur Psychologie der Neutralisation).

oder auf nationaler Ebene die „Völker“ möchten unter „ihres gleichen“ noch mehr „Respekt“ genießen, etwa um damit ihre Interessen in Verhandlungen besser durchsetzen zu können. Dabei zielt Respekt zum einen auf eine Art von teilweiser, im Idealfalle wechselseitiger und auf Kooperation ausgerichteter „Unterwerfung“ als Rücksichtnahme. Es geht dabei zum anderen und nach Innen um die Anerkennung als „*Herrscher*“ über etwas Eigenes. Deren Kern bildet die egoistische Idee der „Selbstverherrlichung“. Gemeint ist damit die Souveränität und Autonomie nach innen und nach außen das Auftreten als möglichst mächtiger Nachbar.

Hinter dem Krieg steckt aus soziobiologischer Sicht der *darwinistische* Grundgedanke eines „Wettbewerbes um Herrschaft“, die wiederum die Ausbreitung zumindest der *eigenen Zivilisation* befördert. Zwar möchte man am liebsten alle anderen Wettbewerber unterwerfen und sie beherrschen. Eine Universalherrschaft ist aber in der Regel unerreichbar. Kleine Gruppen und Nachbarn lassen sich unterwerfen, wenn und soweit man sie integrieren kann. Aber damit verschiebt sich das Problem nur von außen nach innen. Denn selbst dann bleiben im Inneren Subkulturen, die sich (wieder) zu verselbstständigen drohen. Ihnen muss man deshalb die *Achtung* der Zentralgewalt abverlangen und bürgerkriegähnliche Aufstände bekämpfen, es sei denn, und hier ist auf ein mechanisches Macht-Modell zurückzugreifen, der äußere Druck ist derart groß, dass er die jeweilige Population zusammenschweißt.

Allerdings helfen eben auch, neben dem Druckmodell, die Lockungen der Kooperation, etwa der Nutzen der eigenen Größe, der dann wieder mit einem (nationalen) Bewusstsein verbunden ist. International geht es den vielen kleineren Partnern aber vor allem um den wechselseitigen „Respekt“ der heiligen Idee und damit auch konkret ihrer eigenen Souveränität und Unantastbarkeit.

Das „Heil“ bezieht sich auf das Wohl und Wehe. Es besteht in allem, was das gute Leben und Überleben einer Wir-Gruppe und derer (unmittelbaren) Mitglieder sichert. Das politische „Heil“ ist deshalb untrennbar mit der Idee vom „Gemeinwohl“ oder der „*res publica*“ einer bestimmten Allgemeinheit verbunden. Der „Frieden“ nach innen, der die Ideale des harmonischen Ausgleichs und die soziale Toleranz mit beinhaltet, bildet die typische Kernforderung einer weltlichen, also auf das Diesseits ausgerichteten Religion. Was die klassischen Religionen am Ende auf das Leben nach dem Tode verlagern, wird für das Diesseits und das selbst regierte „eigene Haus“ und dessen Ausgestaltung

eingefordert. Das Gegenstück, ohne das es das Ideal des Friedens nicht gäbe, ist der Krieg, und zwar zumeist entweder als Bruderkrieg oder als Krieg mit Nachbarn, die beide die eigenen „Nächsten“ sind.

6. Der Überdruck und damit die Neigung zu egoistischer Gewalt<sup>271</sup> und organisiertem Krieg verstärken sich gemäß den Regeln der *Evolutionsbiologie*. Ohnehin stehen sich die utilitaristischen Ansätze der Politik, der Soziologie und der Biologie recht nahe. Sie sind negativ gefasst vor allem wertfrei ausgerichtet oder sehen in den Werten vor allem die Aufgabe, Identität zu stiften.

Aus biologischer Sicht *vermehrt* sich die Menschheit und lebt schon deshalb nicht mit sich und seiner jeweiligen Umwelt einschließlich der Nachbarschaften in einem Gleichgewicht, weil sie sich große Binnenwelten als „humane Biotope“ zu schaffen vermag. Auch führt die Zunahme der Menschheit zur Vergrößerung der Gesellschaften und damit immer auch neben den kleinen zu größeren Kriegen. Rechnerisch bedarf es zum demographischen Erhalt von Gruppen nur zweier erwachsen werdender Kinder. Dementsprechend findet schon jedes „*dritte* und jedes weitere *halberwachsene Kind*“ keinen Platz in der jeweiligen *alten* Gesellschaft vor. Diesen müssen sich die Halberwachsenen vereinfacht also entweder *mit Gewalt* oder *durch Unterwerfung* erwerben oder aber die Binnenwelten weiter *zivilisatorisch* ausbauen und auch dadurch Altes verdrängen. Die Dynamik des ständigen Generationswechsels beeinträchtigt also den status quo. Sie zeigt sich vor allem in der Unruhe- und Umbruchphase der *Adoleszenz*.

In Kriegen geht es vor allem um die Gewalt- und Opferbereitschaft der Menschen. Zu Gewaltakten als Formen der Selbstverwirklichung, nicht nur der Selbstverteidigung, und dies gern in scheinbar höherem Interesse finden sich insbesondere, wie die Biologie zeigt, die Jungmänner (und wenige Frauen) zusammen, die sich als *Heranwachsende* zu lockeren Kleingruppen oder Rudeln (Gangs) vereinigen, wodurch sich einige von ihnen zunächst einmal deutlich von der Mehrheitsgesellschaft absondern. Sie verstärken auf diese Weise ihr eigenes

---

<sup>271</sup> Es gilt eben aus soziologischer Sicht der Aggressionsforschung, „dass es eine durchgängig gewaltfreie Gesellschaft bislang nicht gegeben hat und auch künftig nicht geben wird“, so: Heitmeyer /Schröttle, Einführung, 2006, 15 ff. , 15. Aufgegriffen auch vom Kriminologen Kury, Jugendgewalt 2010, 7 ff, 26.

Selbstbewusstsein in, mit und durch die Gruppen. „*Massive psychophysiologischen Veränderungen*“<sup>272</sup> nötigen viele Heranwachsende dazu, sich zwischenzeitlich vor allem über Peergruppen ein abgesondertes „eigenes“ Selbstwertgefühl zu holen, nachdem sie sich als Kinder vor allem auf die (gottähnlichen) Eltern und sonstigen primären Bezugspersonen und deren Ethik zurück-bezogen haben.

Sich als Teil einer gesamten gesonderten Jugendsubkultur begreifen zu können, verschafft Adoleszenten emotionalen Halt und Lebenssinn. Verfestigte Kleingruppen, die auf eine familienähnliche *Ehre* setzten, erlauben es, sich auch noch einmal gegenüber anderen jungen Menschen eine Sonderstellung und womöglich ein Elitebewusstsein zu verschaffen. In dieser Lebensphase stehen vor allem viele junge Männer als gewalt- und opferbereite *risikofreudige Jungkrieger* nicht nur ihren eigenen Führern, sondern auch den allgemeinen Herrschern und Politikern zur Verfügung. Auch umgekehrt gilt, dass die Macht der Herrscher sich überhaupt erst durch diesen Überschuss an Gewalt und jugendlichen Lebensbedürfnissen ergibt.

Dabei gilt nicht nur für Jugendliche, sondern für die aktiven Krieger universell, dass sie ihre Lebensweise zumindest auch am transzendenten Dreiklang von „*Tod, Ehre und Kameradschaft*“ ausrichten (müssen), Jede kriegerische Zivilisation ist, jenseits der Gerechtigkeitsidee, natur- oder gottgegeben herrschen zu sollen und damit als souveräner Oberherr aufzutreten, vermutlich immer auch auf diesen Dreiklang ausgerichtet. Er bildet auf den zweiten Blick eine Ausprägung von Freiheit, Gleichheit und Solidarität, und zwar als die „Freiheit“ des Kriegers, im Umgang mit dem eigenen Leben und dem Recht auf Beute, der Ehre als „Gleichheit“ in der Peergruppe, als Verdienst und als wechselseitige und kollektive zugeteilte Anerkennung und der Kameradschaft als „Solidarität“, vor allem als Empathie mit dem Leiden und dem Schicksal der Nächsten der Kampfgruppe.

---

<sup>272</sup> Aus der Sicht der Psychologie: Auchter, Gewalt, 2002, 595 ff., 603. „Die massiven psychophysiologischen Veränderungen in der Adoleszenz destabilisieren und bedrohen das Selbstgefühl und das Selbstbewusstsein mit Depersonalisierung und Derealisation“. Auchter fügt zudem sofort an: „vor allem der Bearbeitung von partieller Desintegration und Destabilisierung, der Abwehr von Ängsten vor Fragmentierung und Körperzerfall dient das Agieren (...) der Adoleszenten“.

Vor allem die Gruppenehre der zu Gewalt und zu Opfern bereiten *männlichen Jugend*, die nicht schon halfest in soziale Subsysteme eingebunden sind, gilt es zu *zivilisieren*. Die Gruppenehre ist dazu ganz im Sinne *Kants* von der sich verselbstständigenden Kleingruppe weg auszuweiten, möglichst breit zu *verallgemeinern* und zugleich die Selbstverantwortung, also die *Individualität* zu stärken. Der Idealfall besteht in der Umsetzung der Ethik der universellen Menschenwürde mit den dazu gehörenden allgemeinen Menschenrechten. Dasselbe gilt dann allerdings auch und zugleich für die *Eliteethik* der politischen Führer, vereinfacht der Warlords, dann etwa im Sinne von *Hobbes*.

Den Krieg vermeiden kann man zwar auch und vor allem durch ein Gleichgewicht der Macht und der Abschreckung. Aber das wäre der verewigte Waffenstillstand in der Art des Kalten Kriegs. Für die Kooperation unter Nachbarn bedarf es zumindest auch eines Gleichgewichts an wechselseitiger „Achtung“.

Das Ideenpaar der (hoheitlichen) Selbstherrschaft und der (gleichberechtigten) Achtung erscheint dabei als Selbstzweck. Aus biologischer Sicht handelt es sich um die Erhaltung und Steigerung von Eigenständigkeit oder Autonomie „des Lebens“ als „Ich-Person“, in den verschiedenen Formen der Wir-Gemeinschaften, universell als Menschheit oder allen „beseelten Lebens“.

Wie auch immer, die Ideen der Herrschaft und der Achtung müssen, will man sie denn einsetzen, dem Menschen zur Verfügung stehen. Sie müssen also „anerkannt“ werden und die Bekenntnisse zu ihnen sozial wirksam sein, also gelten. Dabei ist das Ideenpaar von „Herrschaft und Achtung“ als solches offenbar tatsächlich universell existent. Insofern geht es faktisch nur noch darum, *wer* denn als Herrscher über das Eigene und *wer* als Gleicher mit Respekt anzusehen ist, und zwar von wem und innerhalb welcher Gruppe oder Untergemeinschaft.

Der Humanismus gibt darauf die Antwort im Sinne einer *universellen* Heils- und Friedenslehre. Ihr zufolge sind alle Menschen sowohl (über sich und ihre Handlungen) *Selbstherrscher*, als auch *Gleiche* im Hinblick auf den (intersubjektiven) Respekt. Die Menschen sind danach drittens zudem mitbestimmende *Teilhaber* an der Selbstherrschaft und an der Achtung ihrer (nationalen) Völker, die wiederum nach innen kollektive Selbstherrscher und nach außen im Respekte unter anderen Völkern gleich sind.

7. Allerdings müssen sich dazu alle als Individuen, als Kleingruppen und als Völker auch der *Idee der universellen Menschlichkeit* unterwerfen. Von ihr werden sie also „beherrscht“. Damit *unterwerfen* die Menschen sich ihrer eigenen Herrschaft. So üben sie dann (wenigstens zunächst einmal) *autonomen Selbstzwang*, den sie historisch betrachtet an die Stelle eines mittelalterlichen heteronomen Fremdzwanges setzen, in der fatalistischen Form des Schicksals oder eines allmächtigen Gottes. Je größer die von ihnen selbst erschaffene Binnenwelt ist, desto größer ist ohnehin, und auch für alle (extern) religiösen Menschen, das objektive Maß ihrer Eigenverantwortung.

Andernfalls zahlen sie aus utilitaristischer Sicht zum einen den *Preis* für den Mangel an humaner oder auch vernünftiger Selbstbeherrschung, und zwar unter anderem durch „unmenschliche“ Selbstvernichtung in der Form grausamer Kriege. Allerdings gewinnen sie zum anderen zugleich den *Nutzen* aus den dem Kriege dienenden technischen Innovationen. Zumindest ziehen sie schon Vorteile aus der *Gemeinschaftssinn* stiftenden *Gefahr* von Kriegen. Menschen leben also sozialreal betrachtet auf der *Grenze zwischen Krieg und Frieden* und nutzen die Vorteile von beiden, indem sie einerseits mit dem Handel und andererseits auch mit dem Kriege jeweils politisch rechnen.

Da der Mensch gegenüber den Tieren zu Recht als instinktarm gilt und auf diese Weise von ihn bindenden genetischen Programmen weitgehend befreit ist, wird er immer geneigt sein, alle seine *Freiheiten* zu nutzen. Also muss er im Sinne von *Gehlen*<sup>273</sup> anthropologischer Formel von der Instinktarmut des Menschen dann an die Stelle von genetischen Beißhemmungen seine Fähigkeit zur Selbstbeschränkung, lies Sozialethik, und seine persönliche Moral ebenso setzen wie seine Vernunft, etwa im Sinne eines utilitaristischen Nutzendenkens. Mit *Cassirer* nutzt der Mensch die Kultur, um sich freischöpferisch von der Natur zu befreien.<sup>274</sup>

Dabei soll die soziobiologische Nachfrage hier schon einmal gestellt werden, ob denn der Mensch nicht vielleicht diese Fähigkeit zur Kultur samt ihren Wissenschaften und auch diejenige zum Selbstbewusstsein nicht wiederum auf dem Wege der *Evolution* erworben, also von der Natur erhalten hat. Diese für die Biologie zwingende Annahme

---

<sup>273</sup> Dazu erneut: Gehlen, *Mensch*, 1950, 36); Gehlen, *Bild*, 1948, 234 ff, 239.

<sup>274</sup> Siehe noch einmal: Cassirer, *Versuch*, 1944/ 2007, 345.



hätte dann allerdings interessante Konsequenzen. Dementsprechend verfügte auch die Natur selbst, und zwar über ihr Naturwesen Mensch, über die Fähigkeit zur freischöpferischen „Kultur“, und zwar samt den Wissenschaften. Die Natur wäre dann auch dabei, über den Menschen ihre eigenen Gesetze zu erkennen. Auch besäße sie danach mit dem Menschen ein Lebewesen, das zumindest meint, mit einem „Selbstbewusstsein“, „Vernunft“ oder „Religiosität“ ausgestattet zu sein. Aus religiöser Sicht würde dann die Natur über den Menschen an „Geister und Götter“ glauben oder an deren Existenz zweifeln(können).

Zur „Kultur“ aber gehört vermutlich *universell* auch jede Art von Ethik verbunden mit dem festen Glauben an die Sinnhaftigkeit und beziehungsweise oder den Nutzen von gutem Verhalten, für welche Art von Binnengesellschaft auch immer, und daraus folgend die Einforderung von Gerechtigkeit, den Widerstand gegen und die Bestrafung von Ungerechten. Dies sind die Arten des Selbstzwanges ebenso wie im Übrigen diejenigen des Fremdzwanges, wenn diese Forderungen extern von höheren Mächten abgeleitet und ihnen die Strafbefugnisse des Souveräns als Richter, wie beim Totengericht, zugeteilt werden.

Aber Kriege (und Straftaten) lassen sich also schon deshalb nicht gänzlich vermeiden, und es muss sie auch geben, weil jede Lebensgemeinschaft immer auch auf den Schutz vor ihnen ausgerichtet ist und entsprechende Strukturen vorhält. Insofern sind Kriege, wie Verbrechen im Sinne von *Durkheim* etwas für jede Gesellschaft Natürliches.<sup>275</sup> Aber einzudämmen und über Regeln zu ritualisieren, vermag man Kriege, jedenfalls in gewissem Maße. Um sie zu beenden, bedarf es häufig der Gewalt von *übermächtigen Dritten*, die allerdings aus ihrer gezeigten Übermacht wieder ihren eigenen Nutzen ziehen und deshalb auch ein Eigeninteresse am Schüren von kleineren Konflikten haben. Außerdem gilt es Wege zu schaffen, sich an schließend zu versöhnen und zu kooperieren.

Aber für den „asketischen“ oder „tugendhaften“ Selbstzwang kann es folglich auch gerechtfertigt sein, (weltinterne) kriegsähnliche Gewaltaktionen gegen „Ketzer“ und „Verräter“ des Humanismus durchzuführen, um diese zivilreligiösen Höchst- und Heils-Ideen aufrechtzu-

---

<sup>275</sup> Durkheim, *Kriminalität*, 1895 / 1979, 3 ff., 8; Coser, *Funktionen*, 1979, 21 ff. Mead, *Psychology*, 1918, 577 ff., 577 ff. Dazu aus der Sicht des Strafrechts auch: Kunz, *Strafe*, 2004, 71 ff., 71.

erhalten, und zwar um danach wiederum nach respektvoller „Versöhnung“ (unter Gleichen) zu solidarischer Opfer- als Nächstenhilfe aufzurufen.

Dazu bedarf es, jedenfalls für die kulturelle *Binnenwelt* des Menschlichen, (und wenigstens zunächst einmal) einer weltlichen „Friedens-Religion der „Selbstverantwortung“, die eben diesen Umstand heiligt und mit ihm die Idee eines (insoweit) souveränen Selbst.

Das irdische „Heil“ des Humanismus ergibt sich zum einen aus der weltlichen Gerechtigkeit, die er bietet, mit der er Missachtung korrigiert und die Herrschaft über das Eigene bekräftigt. Zudem lindert der Mensch Leiden, indem er die Idee der sozialen Solidarität als Teil seiner Zivilreligion verfolgt und „von sich aus“ karitativ wirkt. Schließlich, und nicht zuletzt, tritt der Menschen als „Heiler“ auf dem Weg über die medizinische und pharmazeutische Wissenschaft dem schicksalhaften Tod selbstbewusst und rational entgegen.

8. Hinzu tritt aus Sicht der Soziologie und der mit ihr verwandten Politologie die Gegenseite der kollektiven Identität, der *Zerfall* von Gemeinschaften, der in der Schrift „Zivilisation“ übrigens näher zu behandeln war.<sup>276</sup> Das „Heil“ besteht auch darin, den ständig drohenden Auflösungstendenzen von Gesellschaften, die unter anderem auch von den Sub- und Gegenkulturen sowie der erhöhten Gewaltbereitschaft der *Heranwachsenden* ausgehen, ständig aufs Neue entgegen zu wirken und die Verfestigung einer Kultur mit deren Mitteln zu betreiben. Auf der politischen Ebene dienen dazu kollektive Bekenntnisse, gemeinsame Riten und Feier- und Erinnerungstage. Das Recht setzt vor allem dem Mächtigen Grenzen und das Verfahrensrecht ritualisiert den egoistischen Streit, pflegt, weniger beachtet, den versöhnenden Vergleich und erlaubt auch eine geordnete Vollstreckung. Auch verfügen der Sport und die verschiedenen Künste, die wir pflegen, über die Eigenschaft, eine Gesellschaft zu zivilisieren. Sie alle dienen dabei auch der Ausprägung einer eigenen individuellen, meist nationalen Gruppenidentität, die sich aber ihrerseits offenbar zumeist an eine höhere transnationale Ideenwelt (semi-) religiös zurück bindet und dazu gern auch deren *Unantastbarkeit, Natürlichkeit und Universalität* bekundet.

---

<sup>276</sup> Montenbruck, *Zivilisation*, 2010. 54 ff ( „Staat als politische Einheit“, zum Zerfall, 57).

Zudem ist kurz das Wesen der „Gesellschaft“, und zwar hoch vereinfacht und gewiss einseitig über einen vorstaatlichen Gewaltbegriff zu umreißen. Einen solchen soziologischen Begriff definiert etwa Giddens<sup>277</sup> in diesem *protostaatlichen* Sinne:

Eine „Gesellschaft“ sei eine „*Gruppe von Menschen, die auf einem bestimmten Gebiet lebt, einem gemeinsamen System der politischen Autorität unterworfen ist und über eine eigenständige Identität gegenüber anderen Gruppen verfügt.*“

Aus der Autorität ergibt sich dann der Aspekt der *Unterwerfung* (oder des Gehorsams, der wiederum eng mit einem erweiterten Gewaltbegriff verbunden ist, wenn zur Aufrechterhaltung der *Identität* bei abweichenden Verhalten mit Gewalt oder Ausschluss zumindest gedroht wird.

„*Alle politischen Gebilde sind Gewaltgebilde*“<sup>278</sup>, betont wirkungsmächtig schon *Max Weber*.

Der *Zerfall* von politischen Gewaltgebilden führt dann zu einem Zerfall der Gewalt. Das Gewaltpotential, beziehungsweise das soziale Bedürfnis nach Autoritäten bleibt aber als solches vorhanden. Sie verteilen sich aber auf kleinere Gesellschaften mit *anderen*, ihnen angepassten und sie stützenden Identitäten. Insofern findet auch aus sozio-biologischer Sicht immer ein darwinistischer „Wettbewerb“ von Identitäten stiftenden Ideen, ein „Paradigmenwettbewerb“ statt.

Dabei geht es aus systemisch-kultureller Sicht nur um die Vorherrschaft als Leitideen und ihrer besonderen (nationalen) Ausprägung. Grundsätzlich und aus anthropologischer Sicht zwingend dürfte jede menschliche Lebensgemeinschaft über *dieselben Arten von Grundströmungen* verfügen. Insofern existiert eine Paradigmenpluralität, und zwar gleich, ob die Pluralität gesellschaftlich zumindest grundsätzlich akzeptiert oder toleriert wird, wie in einer offenen Gesellschaft, oder ob die jeweiligen Unterströmungen mit einem „monoparadigmatischen“ Ansatz bekämpft werden.

---

<sup>277</sup> Giddens, Soziologie, 1999, 630..

<sup>278</sup> Weber, M., Soziologie, 1956, 80.

Auch bildet die gruppenegoistische Gewalt nur einen von zumindest drei Aspekten, die eine Gesellschaft aus empirischer Sicht formen. Die anderen beiden sind die (vernünftige und ökonomische) Kooperation und die (empathisch-natürliche) Solidarität. Aber „Heil“ und „Frieden“ zielen vor allem auf die „nackte“ Selbsterhaltung und die *strukturelle* Abwehr von „Missachtung, Tod, Krieg und Zerfall“ innerhalb der jeweiligen Lebensgemeinschaft.

Ferner geben die *biologischen Standardrollen* bestimmte soziale Grundströmungen vor. Die Eltern wollen Sicherheit und Vertrauen. Die Jungen fordern Veränderung und Chancen. Die Jugend verkörpert den *Egoismus*, sie bildet auch gewaltbereite Untergruppen. Die Eltern verlangen *Solidarität* und Unterwerfung unter Autoritäten. Sie errichten und pflegen religiöse Ethiken und bauen pflegen mit ihren Geschwistern und angeheiratete Personen gesamte Clan- Systeme oder zumindest lockere Verwandtschaftssysteme, die sie mit Feiertagen festigen, die vielfach mit der Stellung des Mondes oder der Sonne zusammenhängen und deren Arten und Rhythmen von der Natur vorgeben werden. Die Natur erweist sich damit zugleich als eine für den Menschen universelle *Autorität*. Überfällt die Natur sie mit großen Katastrophen, so müssen die Menschen auch darauf reagieren.

Ein Weg dazu ist es, sich Schutzhöhlen zu suchen und sie auszubauen. Gemeinsame Vorräte sind anzulegen, die es haltbar zu machen gilt. Alles ist nach innen „exekutiv“ mithilfe von (personalen oder subjektiven) Verwaltern und (transpersonalen oder objektiven) Institutionen zu organisieren.<sup>279</sup> Auch gilt es, sich auf diese Weise nach außen vor räuberischen Nachbarn zu schützen. Auf diese Weise ist es zugleich möglich, in mittleren Breiten zu leben und kältere Winter zu überstehen und in wärmeren Gebieten in Großgruppen und von städtischen Hügeln aus gesamte Stromsysteme zu bewirtschaften. Aber gemeinsam mit Jung und Alt zu leben, heißt immer auch, das *Gemeinsame* zu pflegen.<sup>280</sup>

---

<sup>279</sup> Dazu auch Beckenbach, Stadt, 2002, 513 ff. , 525 („Gewalt ... wird im Modell des modernen säkularen Nationalstaates durch die die Institutionalisierung sozialer Einspruchs-, Informations- und Mitbestimmungsmöglichkeiten kanalisiert.“).

<sup>280</sup> Zur Weber-Forschung und der Verbindung des individualistischen auf Handlungen ausgerichteten Ansatzes von Max Weber mit der kollektivistischeren Systemtheorie von Luhmann und Parson, und zwar in

Dazu muss Gewalt kanalisiert und vermittelt werden, etwa als „Versöhnung“ der großen Unterströmungen (Pradigmensynthese). Sie besteht vereinfacht in der Suche nach und in der Verehrung von „Gerechtigkeit“, Das meint dann sowohl Gerechtigkeit strukturell, also als Ordnung, als auch von Fall zu Fall geübte Justiz. Gerechtigkeit ist ein vager Begriff, aber er beinhaltet unter anderem zum einen irgendeinen Ausgleich, und zwar von wechselseitiger „egoistischer Gerechtigkeit“ und das vernünftige Aushalten von zuteilender „solidarischen Gerechtigkeit“ andererseits.

Was aus westlicher und säkularer Sicht die Gerechtigkeit oder das Heil oder den Frieden schaffen und erhalten soll, ist der Gedanken des Zivilen mit der demokratischen Verallgemeinerung des alten Kerns der Bürger-, Adel- und wohl auch der Priester-Rechte.

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

1. Als grobe Leitidee der westlichen „Zivilreligion“ dient kurz gefasst der Ansatz des „demokratischen Humanismus“. Einerseits beruht dieser Gedanke hoch vereinfacht auf der Herrschaft der Idee der „Freiheit der freien Personen“. Andererseits handelt es sich beim Wort vom Humanismus auch um den alten vagen Begriff des westlichen Naturrechts.<sup>281</sup>

Als Teil des westlichen geistigen Erbes soll der demokratische Humanismus als „Axiom“ zugrunde gelegt werden. Fortgeschrieben wird er durch den politischen Zusatz der Eigenheiten der Demokratie. Mit ihr tritt unter anderem die Idee des Nationalstaates der freien Wahlbürger

---

einem Sammelband, der Soziologie und Kulturwissenschaft zusammenführt, siehe Schwinn, Handlungs- und Systemtheorie, 2006, 91 ff. , 91 ff. Zur Dreiteilung analog zum Drei-Weltenansatz in: *Paradigmenkonkurrenz, monoparadigmatischen Ansprüchen und Paradigmensynthese*, siehe ebenfalls Schwinn, (aus dem Abstrakt des Verlages).

<sup>281</sup> Überblick zur engen Verbindung von Naturrecht und Gerechtigkeit: Battisti, Naturrecht, 2006, 3 ff., unter anderem zur Trennung in (1) eine „objektiv–seinsorientierte“ im Sinne des höchsten Gesetzes oder des Logos und (2) „subjektiv–rationalistische Naturrechtslehre“ im Sinne der Sophisten, die den Menschen als das Maß aller Dinge begreifen, verbunden mit dem Primat eines Individuums.

hinzu. Auf diese Weise wird dann der Universalismus, der dem Naturrechtsdenken zugrunde liegt, mit staatspolitischen Realitäten ausbalanciert. Der kollektive Individualismus, der sich in nationalstaatlichen Rechts- und Staatskulturen widerspiegelt, entschärft somit den Universalismus, den wir heute als globale Menschenrechte kennen.

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

2. Das Recht der Gleichheit von Gleichen, das mit der Idee der Universalität einhergeht und das sich am einfachsten in einem religiösen Pflichtensystem darstellen lässt, hat sich bereits im eher kastenartigen europäischen Mittelalter als Parallelwelt entwickelt und sich dort auf die Gleichheit aller Seelen der Gläubigen vor Gott bezogen. Nunmehr aber ist es kein ausschließlich göttliches Prinzip 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 halb göttlichen Gewaltmonopol einrichten konnten, übernehmen diese Aufgabe. Die öffentliche Sünde vor Gott wird von der öffentlichen Schuld vor den Menschen verdrängt.

*Habermas* erklärt zwar die Säkularisierung und meint, mit der Verweltlichung etwas verloren zu haben: „*Als sich die Sünde in Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebote in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelten, ging etwas verloren. Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterlässt eine spürbare Leere*“.<sup>282</sup>

Aber die persönliche Wiederauferstehung im paradiesischen Jenseits, die *Habermas* vermisst, ist dann auch mit der Drohung mit dem Fege-

---

<sup>282</sup> Habermas, *Naturalismus*, 2005, 115 f. Dazu auch: Bongardt, *Endstation*, 2010, 57 ff., 73. In der Tat, an die Stelle der persönlichen Wiederauferstehung im Jenseits oder die 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 er dem bürgerlichen Menschen eine halb göttliche 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.

feuer und dem jüngsten Gericht verbunden. An die Stelle der Idee der Ewigkeit der Seele tritt zudem auf den zweiten Blick die Naturidee des demokratischen Humanismus. Dieser setzt bereits auf Erden auf ein semireligiöses Bekenntnis zur Gerechtigkeit im besseren Diesseits und prägt über die Ideen von der Würde und der Rechtspersönlichkeit die Grund- und Menschenrechte aus. Zudem fordert der Humanismus von den Menschen bereits die kollektive Mitmenschlichkeit ein.

Diese Vorgaben leitet der Humanismus, der mit dem staatlichen Naturrecht einen kräftigen Schub erfahren hat, aus der natürlichen, weil angeborenen Würde des Menschen ab. Damit bietet er dem bürgerlichen Menschen die Utopie einer halbgöttlichen Stellung auf Erden und assoziiert, jedenfalls in dieser Form, eine vage Idee der Ewigkeit und Schöpferkraft der „Natur“. Mittelbar abgesichert und rationalisiert wird diese Idee durch die an sich wertfreien mächtigen Wissenschaften von den Naturgesetzen. Deren Auswirkungen ragen bis in die soziobiologisch begründete Systemtheorie hinein. Das höchste ist danach das „System“. Die Optionen der Religionen belassen die westlichen Verfassungen ihren Bürgern gleichwohl noch. In ihren Zivilgesellschaften können sie sie pflegen.<sup>283</sup>

3. Politisch-ethische Elemente zeichnen das Zivilreligiöse, das der demokratische Humanismus beinhaltet, in Hinblick auf das „Zivile“ aus. Denn vereint mit der Vorstellung vom „inneren und vom internationalen Frieden“ prägt die vage Idee von der „vernünftigen Gerechtigkeit“, etwa als angloamerikanischer national-pragmatischer common sense, als französischer *volonté générale* oder als deutsche Verfassungsethik, zumindest die westliche Rechtszivilisation. Denn Ethik heißt im Kern auch nur ein noch näher zu bestimmendes gutes Verhal-

---

<sup>283</sup> Zu den verschiedenen nationalen Grundmodellen des Verhältnisses von demokratischen Nationalstaaten und vor allem christlichen Kirchen, und zwar unter dem Leitgedanken „From Animosity to Recognition to Identification“, siehe: Brugger, *Animosity*, ARSP, 2009, 7 ff., 11. Brugger sechs Grundmodelle lauten: (1) „Aggressive Animosity between State and Church“ (11: Albania, 1976), (2) „Strict Separation in Theorie and Practice“, (13: partly „a variation of the US doctrine“), (3) „Strict Separation in Theory with Practical Accomodation“, (14 an US-Doctrine, too), (4) „Division plus Coordination and Cooperation“ (15: Germany), (5) „Formal Unity of Church and State“ with Substantive Division (17: United Kingdom, Greece, Israel), (6) Formal and Material Unity of State and Church (18: Pakistan).

ten. Ohne Rechte und, wie anzufügen ist, Pflichten<sup>284</sup> kann vermutlich keiner der westlichen Staaten existieren. Kollektivistische Ethiken wie etwa die chinesische setzen an die Stelle des Vorranges individualistischer Grund- und Freiheitsrechte durchaus analoge familienväterliche Pflichtenlehren. Der letztlich hoheitlichen Idee des Rechtsstaates entspricht im Grundansatz auch die hierarchische Strukturethik von alten Reichen, die vor allem auf idealen, aber kastenähnlichen Amtssystemen<sup>285</sup> aufbauten oder sonstige Ordnungssysteme heiligen, die den Menschen ihren Ort oder ihre soziale Rolle zuweisen.<sup>286</sup> Ohne irgendwelche Normensysteme, die den vorherrschenden „Leitideen“ folgen und die sich zugleich auf solche sinnstiftenden sozialrealen Rituale stützen, die in das „Volk“ hinein wirken, gäbe es mutmaßlich überhaupt keine menschlichen Gemeinschaften.<sup>287</sup>

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

1. Es ist noch einmal auf das Recht zu blicken.

Die Rechtsidee der Gerechtigkeit besteht, wie im Einzelnen zu belegen sein wird, vereinfacht im Ausgleich und in der Nothilfe. Dienen soll die Gerechtigkeit dabei nicht nur sich selbst als einem höchsten Endzweck, sondern auch dem Frieden unter den Menschen und dem Gemeinwohl. Statt von Versöhnung könnte man auch von Empathie und Solidarität sprechen. Aber die Idee der Versöhnung birgt unter anderem den Vorzug, dass sie neben dem Ziel auch ein Verfahren assoziiert und zudem über einen religiösen Hintergrund verfügt.

Zu fragen ist auch, wie denn die „Versöhnung“ in den demokratischen Rechtsstaaten der säkularen westlichen Welt stattfindet.

---

<sup>284</sup> Dazu etwa: Jaffey, *Power–Liability*, 2004, 295 ff.

<sup>285</sup> Siehe: MacCromack, *School*, 2006, 59 ff. („officials’ duties“, and regarding the Legalist School that „official should be accountable under the law for the correct performance of their duties“).

<sup>286</sup> Aus der Sicht der vergleichenden Ethik, siehe: Bongardt, *Endstation*, 2010, 57 ff., 61 (Die „Ordnung einer Gesellschaft“ weise „ganz gleich, wie sie konkret gestaltet ist, jedem ihrer einzelnen Mitglieder seinen Ort und damit seine Pflichten und seine Rechte zu).

<sup>287</sup> Grundlegend für die Verbindung von Ritual, Religion und „the making of Humanity“ in anthropologischem Sinne: Rappaport, *Ritual*, 1999, 3 ff. („the evolution of humanity“), 7 ff. („The symbol“).



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, hoheitlicher 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 solidarischer Rechtshilfe.

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

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

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

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

4. Grundsätzlich scheint der „Vertrag“, der zu Recht das allgemeinsprachliche Verb „vertragen“ beinhaltet, wohl zu den Kernelementen eines jeden Rechts zu gehören. Üblicher Weise geht es beim Vertrag

darum, friedlich und verlässlich Waren und Dienstleistungen auszutauschen. Aber man kann sich offenbar auch den Frieden selbst erkaufen. Vielfach wird ein Streit dadurch geschlichtet, dass beide Streitenden im Vergleichsweg einen Teil ihrer Rechtspositionen aufgeben.

Das allgemeine Recht, so wie es historisch dem römischen „*jus commune*“ entstammt, beinhaltet noch mehr: Die Rollen der Vertragenden werden dabei durch die zwei alten Grundideen geprägt, die Ideen des „Eigentums“ und der „Haftung“.

Zum einen regiert die Idee des „Eigentums“ vermutlich jedes Recht (der Sesshaften), zumindest schon das römische Recht, auf dem das gesamte westliche beruht<sup>288</sup>.

Jedes Eigentum verschafft dem Eigentümer, dem individuellen wie dem kollektiven Herrn, dem Freien, dem Bürger, dem König oder auch dem Stamm oder Volk eine souveräne Subjekt-Stellung. Zudem degradiert es den so beherrschten Gegenstand zur „Sache“ oder zum Objekt im Sinne eines Sachenrechts.

Mit dem Eigentum an einer körperlichen Sache, offenkundig bei Landstücken, aber ähnlich auch bei Wasser-, Jagd- und Weidenutzrechten, wird zugleich ein bestimmter „Raum“ als eigener beansprucht.

Insofern spricht viel dafür, dass der „eigene Körper“ den Ursprung für das Eigentumsempfinden eines jeden Menschen darstellt. Negativ gefasst, ist es dann der „Schmerz“, der dem Menschen zeigt, dass und inwiefern der Körper der Seine ist.

Hinzu tritt das eigene „aktive Tun“, das die Ursache für Wirkungen in der Außenwelt setzen soll. Auch auf Sklaven, die als Eigentum ihrer Herren gehalten werden, haben ihre Halter mit Schmerzzufügungen eingewirkt, um sie zu einem bestimmten Verhalten zu zwingen. Damit erweist sich als offenbar, dass wir selbst noch ein Verhalten, dass einem Menschen von einem anderen etwa mit vorgehaltener Waffe abgenötigt wird, immer noch (auch) als dessen eigenes Tun begreifen.

---

<sup>288</sup> Zur europäischen Bedeutung des „*jus commune*“ als Grundlage für die europäische Rechtseinheit, zum Beispiel: Zimmermann, *ius commune*, JZ 1992, 8 ff.

Auch aus strafrechtlicher Sicht handelt der Genötigte noch selbst. Er befindet sich aber in einem „Nötigungsnotstand“, der ihn zumeist von Strafe befreit.

Mit der Stellung als Herr geht zum anderen auch die „Haftung“ des Eigentümers einher. Jener hat für die Gefahren, die von dem „Seinen“ ausgehen, und zwar im weiteren Sinne dann auch für seine Taten, einzustehen.<sup>289</sup> Das tut er dann wiederum mit „dem Seinen“. Damit ist die Grundlage für die Idee der souveränen, aktiven und streitfähigen Rechtsperson geschaffen, die für „das Ihre“ mit „dem Ihren“ haftbar ist.

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

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

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

---

<sup>289</sup> So: Rheinstein, Einführung, 1987, 30: mit erstaunlicher Regelmäßigkeit befänden sich Kategorien, wie dingliches und obligatorisches Recht, Vertrag, Eigentum und Haftung in den unterschiedlichsten Rechtssystemen, sodass sie vielleicht dem Recht selbst immanent seien und sich aus ihnen eine „Morphologie des Rechts“ entwickeln ließe. Zustimmung und zugleich auch zur Europäisierung und dem *ius commune* bis zum Anfang des 18. Jahrhundert in Europa: Röhl/Röhl, Rechtslehre, 2008, 6 f. Zur europäischen Bedeutung des *ius commune* als Grundlage für die europäische Rechtseinheit: Zimmermann, *ius commune*, JZ 1992, 8 ff.

durchdringt das Recht, und zwar auf der normativen Ebene zumindest das Recht der „Freien“.

Aber jenseits des normativen Rechts von Freien vermag grundsätzlich und faktisch jeder Mensch den Körper anderer zu verletzen. Das geschieht anders als Tötungen auch alltäglich. So betrachtet bleibt jedem Menschen, sogar dem rechtlosen, also dem Sklaven, zunächst einmal ein beachtlicher Rest an negativer faktischer Grundfreiheit. Er vermag andere zu schädigen. Wer zudem andere Menschen mit Gewalt oder unter Androhung eines empfindlichen Übels zu einem Verhalten nötigt (§§ 240, 176 ff., 249 ff. StGB), erkennt damit auch dessen Restfreiheit schlüssig an. Selbst Gewaltopfer verfügen also noch über Restfreiheit. Bietet ein Herr dem Sklaven statt der Schläge Belohnungen für gutes Verhalten an, so wechselt sogar der Sklavenhalter über zu einer Art von Recht im Sinne eines Tausch-, „Vertrages“.

Bestimmte Grundelemente des Rechts hängen also schlicht von der universellen Grundfähigkeit des Menschen ab, „Gewalt“ gegenüber anderen Menschen (oder gegen andere beseelte Wesen) zu üben oder auch darauf zu verzichten. Hinzu tritt die Freiheit, stattdessen mit Tauschangeboten zu locken und einen Vertrag schließen zu können, mit dem dasselbe Ziel friedlich erreicht werden kann.

Jeder Gewaltakt ist schließlich mit der Gefahr verbunden, „Gegengewalt“ hervorzurufen, die eben auch den höchsteigenden Körper betreffen kann. Deshalb besteht unter Menschen in allen körperlichen Nähebeziehungen ein unmittelbares Interesse am vertragsähnlichen wechselseitigen Gewaltverzicht. Jede derartig enge Gemeinschaft von Menschen schafft sich, selbst unter Fremden, zumindest über Nacht, einen Binnenraum des Friedens und der Anerkennung des Rechts auf Leib und Leben. Auf Dauer geübt und allgemein anerkannt ist damit die Idee eines verfassungsähnlichen Sozialvertrages geboren.

Vor allem das Merkmal der „Gewalt“ und bereits die bloße Möglichkeit, mit deren Einsatz zu drohen, erweisen sich als universell. Gewalt verschafft grundsätzlich jedem Menschen eine fast gottähnliche Fähigkeit und Freiheit. Denn er vermag sich zumindest kurzfristig zum Herrn über Leib und Leben anderer Menschen aufzuschwingen.

Jeder rechtliche Vertrag enthält eine Art wechselseitigen Gewaltverzicht. Umgekehrt bildet jeder faktische Gewaltverzicht eine natürliche Art von Vertrag, mit dem beide Seiten den Kern „des Ihren“ schützen.

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

5. An eine Art von Heiligkeit gemahnen schließlich einerseits das Wort von der unantastbaren<sup>290</sup> „Menschenwürde“ (dignity of man)<sup>291</sup> und andererseits bereits die alte Vorstellung von einer gerechten „Ordnung“. Beide stehen in einem Spannungsverhältnis. Verbunden sind sie mit den Worten vom Einzelnen als freies Individuum einerseits und dem Kollektiv als Gemeinschaft mit einem wirkungsmächtigen Gemeinwohl andererseits.

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 binnensystemische Vermittlung dienen und dabei „durch Kommunikation und Druck“ wirken. Diese Sicht lässt die alte Idee der Harmonisierung von Grundwidersprüchen wie Yin und Yang aufleuchten. Die Versöhnung, die neben der Freiwilligkeit immer auch die ehrenvolle Unterwerfung unter ihre Idee anbietet, assoziiert ebenso den Gedanken eines selbstständigen politischen „heiligen Vernunftgeistes“.

---

<sup>290</sup> Aus der Sicht des deutschen Verfassungsrechts: Häberle, Menschenwürde, HdStR II 2004, § 22, Rn. 100.

<sup>291</sup> Dazu aus der Sicht der staatskritischen Kriminologie und der Strafrechtsphilosophie: Albrecht, Menschenwürde, 2006, 295 ff., 304 f. Er sieht die Funktion der Menschenwürde ebenfalls im Sinne der Demokratie als „staatskritische Absolutheitsregel“, zudem fügt er im Sinne einer „Zivilreligion“ an, dass „auch ein theologisch-ethischer Fundamentalismus als Menschenrechtsschutz außerrechtlicher Art selbst staatlichen Terror Grenzen zu setzen vermag“.

## 5. Kapitel

### Seelen- und Vernunftlehren: antike vorchristliche Zivilreligion und ihre Transformation

#### I. Platonismus - Beseeltheit aller Bewegungen, Vernunftseele als Person und das höchste Gute

1. Seit der Antike und immer noch versuchen wir, das Wesen von Geist und Seele<sup>292</sup> zu erkunden. Beide bilden häufig eine große Einheit. Denn Vernunft-Geist und Seele-Geist gehören zum *Mentalen*, jedenfalls dann wenn man damit einem einfachen dialogischen Menschenbild folgt und in *dualistischer* Weise zwischen Körper und Geist (body and mind) unterscheidet.<sup>293</sup> Jedoch erhält die „Seele“ in einem *Dreier-Modell*, etwa als „Körper, Seele und Geist“, einen eigenen Rahmen, der schon auf den ersten Blick zugleich die *Mitte* zwischen Körper und Geist zu umschreiben scheint. Insofern gibt es in einem dualen Modell auch neben der „Geist-Seele“ so etwas wie die „Körper-Seele“. Nachfolgend sollen nun die Seelen- und Vernunftlehren, mit dem Vorbehalt sich einer Dreifaltigkeitlehre zu neigen zu können, gemeinsam erörtert werden.

Die europäische Ideenwelt der „Seele“ und vor allem der monistische Idealismus *Platons* können uns bei dem Verständnis der Idee der Zivilreligion weiterhelfen und eine nicht nur inhaltliche, sondern auch *geistesgeschichtliche Brücke* zwischen der (vor allem christlichen) Religion und der hier umrissenen Form einer weltlichen Präambel-Religion schlagen. Man kann vielleicht entweder überlegen, ob die westliche Zivilreligion dem mittelalterlichen Christentum nachfolgt, also auf diesem aufbaut, überlegen, ob beide nicht mit mehr oder we-

---

<sup>292</sup> Zur „Seele“ im Überblick, siehe: Klein, Begriff, 2005. Ferner: den zitatenreichen Überblick über die universelle Idee der Seele bei: Wikipedia, „Seele“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Seele>), Stand: August 2010.

<sup>293</sup> Zur Seele aus der Sicht der Neurophilosophie, insbesondere der Hirnforschung und der Psychologie, also aus der Sicht des Naturalismus als „Suche nach dem Sitz der Seele“ und unter dem Titel, „Wie das Gehirn die Seele macht“ siehe Roth/ Strüber, Gehirn, 2014, 25 ff. („Die antike und mittelalterliche Seelenlehre“), 32 ff. („Die neuzeitliche Suche nach dem »Sitz der Seele“), 34 ff. („Experimentelle Hirnforschung und Seele-Geist“).

niger Anteil die vorchristlich-antiken Quelle nutzen oder beide Traditionen nebeneinander stehen lassen und wichtige Teile des westlichen „geistig sittlichen Erbes“ ansehen.

2. Herauszugreifen ist zunächst einmal der Platonismus, der bereits als eine wirkungsmächtige Art „vorchristliche Zivilregion“, noch mit erheblichen religiösen Elementen ausgestattet, seinen Anfang in der „Achsenzeit“ (um 500 v. Chr.)<sup>294</sup> nimmt. Der „Platonismus“ bildet zumindest ein Kernelement der gesamten westlichen Philosophie,<sup>295</sup> ohne dass dessen mächtige Quellströme aus der vorderasiatischen Welt noch weiter zu diskutieren sind. Tradiert sind ohnehin nur bestimmte Schriften.

*Platon* selbst sieht im Leben und vor allem in jeder „Bewegung“, und zwar der Gestirne ebenso wie der Pflanzen und Tiere, ein Zeugnis für ihre „Beseeltheit“. Insofern greift er Grundelemente des naturnahen Animismus auf. Im Einzelnen gelangt *Platon* zuletzt zu einer Dreiteilung der menschlichen Seele.

– in einen begehrenden Trieb,

– einen mutigen Willen und

– eine Vernunftseele, die an der Unsterblichkeit und an der Weltseele teilhabe.

Letztere bildet die „Vernunftperson“.<sup>296</sup>

---

<sup>294</sup> Jaspers, *Ursprung*, 1955, 11 ff. Aus religions- und kulturvergleichender Sicht zur Achsenzeit, von ca. 900 bis 200 v. Chr. als „fruchtbarste Epoche geistigen, psychologischen, philosophischen und religiösen Wandels“: Armstrong, *Achsenzeit*, 2006, 8. Armstrong selbst wendet im englischen Originaltitel das Wort von der „großen Transformation“ (Great Transformation) an und beschreibt dort den Ursprung der Weltreligionen. Hinzu tritt aber auch die antike Idee der Säkularisierung als Philosophie und gegenwärtig als Privatisierung von Weltanschauungen.

<sup>295</sup> Whitehead, *Process*, 1929, 63. (Die gesamte abendländische Philosophie bestehe aus Fußnoten zu Platon.) Dazu: Heinrich Dörrie Dörrie/Baltes, *Platonismus*, 2002, 6/1, 288 – 291; 6/2, 100 – 103, 358.

<sup>296</sup> Platon, *Timaios* (Zekl), 1992, 30a – b, 34b – 37c.

3. Alle drei Elemente gehören in heutige Begriffe gefasst zur „Identität“, dem „Selbst“ des Menschen. So muss jener deren drei Anforderungsarten stets erneut gegeneinander abwägen, sich also auf diese Weise selbst auch immer wieder neu und gerecht organisieren. Ferner stellt nach *Platons* Verständnis die Gerechtigkeit vor allem eine innere Einstellung dar: Sie bildet für ihn eine Kardinaltugend. Einerseits habe der Mensch zwar zu tun, was seine Aufgabe ist (*suum cuique*), aber dabei habe er auch dafür zu sorgen, dass die drei Seelenteile des Menschen (das Begehrende, das Muthafte und das Vernünftige) im richtigen Verhältnis zueinander stehen.<sup>297</sup>

Zumindest die vernunftbegabte Weltseele wiederum ist nach *Platons* Ansicht gottähnlich vom „Demiurgen“ erschaffen.<sup>298</sup> *Platon* versteht also auch die Seele als unsterblich und deutet sie als eine metaphysische Person. Diese bewohne den Menschen nur und steuere ihn wie ein Schiffer das Schiff.

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

4. *Platon* und seine Schüler, die sich als „Platoniker“ verstanden, deren „Platonismus“ auch als „heidnische Religion“ galt und später in viele philosophische Strömungen zerfiel, stellen dabei hoch vereinfacht die Idee über alles. Einen Platonismus im weiten Sinne stellt also auch jede Vorstellung dar, die Vernunft als eine Überidee begreift.<sup>299</sup>

Auch die staatsrechtlichen Vorstellungen von positiven Höchstwerten (values), wie der Menschenwürde, gehen auf diesen urphilosophischen wertontologischen Ansatz zurück.

---

<sup>297</sup> Platon, *Politeia* (Eigler), 1990, 443d. Zu Platons „tripartite“-Seele und der Entwicklung dieser Idee vom Phaidon zur *Politeia* siehe Vasiliou, *Phaedo*, 2012, 8 ff.. Zur Vereinheitlichung der Seelenidee in der *Politeia* siehe: Brown, *Unity*, 2012, 53 ff

<sup>298</sup> Platon, *Phaidon* (Eigler), 1990, 1 ff., 65a – 67b, 82b – 84b; Platon, *Politeia* (Eigler), 1990, 521c – 535a. Zudem: Steiner, *Psyche*, 1992, 58 ff.; Szlezák, *Seele*, 2005, 69 ff.

<sup>299</sup> Gerson, *Platonism*, 2005, 253 ff.; Balaguer, *Platonism*, 2006.



Doch stehen „höhere Ideen“ vielfach in Konkurrenz zueinander und verlangen von Fall zu Fall nach einem Ausgleich, wie etwa Freiheit und Solidarität. Dieser kann dann selbst noch einmal zum höheren Prinzip der „Gleichheit“ erhoben werden. Auf diese Weise relativieren sich mehrere Ideen. Deshalb drängt die Grundlogik des Platonismus auch zur gottähnlichen Monokratie des „einen Guten“, das große Leitideen noch einmal bündelt, während *Aristoteles* pragmatisch zwischen mehreren guten und mehreren schlechten Ordnungen unterscheidet.<sup>300</sup>

*Platons* Idealismus stellt dabei eine Art von „philosophischer Religion“ dar, und zwar vor dem Christum und mit Einfluss auf dessen Entwicklung. *Platons* Denken ist zumindest in dieser semi-religiösen Art eines Monismus fest in der westlichen Tradition verankert, etwa wenn *Platon* erläutert, das Gute, das Sein, die Wahrheit und auch die Gerechtigkeit stellen das Höchste dar. Mit seinen (übersetzten) Worten: „*Das Göttliche aber ist das Schöne, das Wahre, das Gute und was sonst derartig ist. Von diesen nun nährt und kräftigt sich der Seele Gefieder am meisten, vom Hässlichen aber und Bösen und was sonst von jenem das Gegenteil ist, schwindet es und vergeht.*“<sup>301</sup> Oder auch: „*Und so räume denn auch nun ein, dass den durch die Vernunft erkennbaren Dingen von dem eigentlichen Guten nicht nur das Erkanntwerden zuteil wird, sondern dass ihnen dazu noch von jenem das Sein und die Wirklichkeit kommt, ohne dass das höchste Gut Wirklichkeit ist, es ragt vielmehr über die Wirklichkeit an Hoheit und Macht hinaus.*“<sup>302</sup>

5. Zur höchsten Idee gehört aber neben dem Demiurgen auch eine passende Person, die zugleich als souveränes politisches Subjekt aufzutreten hat. Als die irdischen Vermittler treten dann die tugendhaften Philosophen auf, die alles aus dem „einen Guten“ abzuleiten vermö-

---

<sup>300</sup> Zum idealen „Guten“, und deshalb das eine „Gute“ bei Platon und den vielen Arten des „Schlechten“: Platon, *Politeia* (Eigler), 1990, 445c: 1 – 449b: 1, Blößner, *Dialogform*, 1997, 46 ff.; zu den mehreren guten und den vielen schlechten Ordnungen bei Aristoteles, *Politik* (Gigon), 2003, 1279 a: Blößner, *Dialogform*, 1997, 50 Erl. 116.

<sup>301</sup> Platon, *Phaidros* (Schleiermacher/Wolf), 2004, 246 e.

<sup>302</sup> Platon, *Politeia* (Eigler), 1990, 509, dazu: Halfwassen, *Aufstieg*, 2006, S. 222; siehe auch: [http://de.wikipedia.org/wiki/Idee\\_des\\_Guten#cite\\_note-34](http://de.wikipedia.org/wiki/Idee_des_Guten#cite_note-34)

gen und die bei *Platon* auch als elitäre, aber weise Herrscher<sup>303</sup> agieren sollen. *Platon* beschreibt die Philosophen dabei nicht zwingend als Berufsphilosophen, weshalb auch Könige zu Philosophen werden können, sondern vorrangig als diejenigen Denker, die alles Schöne, Wahre und Gute lieben, und die es, wie *Platon*, im Dialog erklären oder im Symposium pflegen.

Auch wenn es zu *Platons* Zeiten in der elitären Akademie nur wenige derartige Philosophen gegeben hat, so öffnet *Platon* dennoch mit dem Bild vom Denker auch der Demokratie den Weg, und zwar über den Schritt zur Bildung und zur gemeinsamen Herrschaft der „schulgelehrten und schriftgebildeten Bürger“<sup>304</sup>. Diese Bildungsbürger sind viel später mit *Kant* als die aufgeklärten Freien und Vernünftigen zu verstehen, jene die sich von ihrer „selbstverschuldeten Unmündigkeit“<sup>305</sup> befreit haben. Aber *Platon* kennt auch Universelles. Die dreifaltige Seele ist bei *Platon* jedem Menschen eigen und damit angeboren im heutigen Sinne der Erklärung der allgemeinen Menschenrechte. Ferner hat das Drittel der Vernunftseele eines jeden Menschen dann Anteil an der Ideenwelt des Schönen, des Wahren und des Guten.

Andererseits, 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, aber totalitären Kommunismus.

6. Rückblickend bildet dieser strenge Ideen-Monismus einen wirkungsmächtigen antiken Ansatz. An ihm können und konnten sich andere Sichtweisen reiben und von ihm kritisch absetzen. Der Empirismus des *Aristoteles*, eines Schülers des *Plato*, beinhaltet dann eine Gegenwelt. Dialektisch betrachtet erscheint sie als eine Art von Anti-

---

<sup>303</sup> „Wenn nicht entweder die Philosophen Könige werden [...] oder die, die man heute Könige nennt, echte und gründliche Philosophen werden, und wenn dies nicht in eines zusammenfällt: die Macht in der Stadt und die Philosophie [...] so wird es mit dem Elend kein Ende haben. [...] Denn es ist schwer einzusehen, dass nur in einer solchen Stadt das Glück für den einzelnen und die Gesamtheit zu finden sein sollte“ (Platon, *Politeia* (Schleiermacher), 2006, 437d).

<sup>304</sup> Zur „Philosophische Bildung zwischen Lebenswelt und Wissenschaft“ siehe etwa Steenblock, 2011, 1409 ff. , 1409 ff.

<sup>305</sup> Kant, *Beantwortung*, 1784, AA VII, 33 ff.

these. Beide Sichtweisen zusammen erscheinen als Dualismus oder als Zwei-Welten-Modell. Gemeinsam gelebt, prägen beide etwas Drittes aus, die westliche säkulare Kultur.

Die „eine“ (monistischen) Leitidee bildet heute der „Humanismus“. Aber unterhalb von ihm sind mehrere gute Leitideen in pluralistischer Weise angesiedelt; und zwar derart wie auch *Platon* schon das Schöne, das Weise, das Gute und anderes zu dem einen Höchsten zusammenfasste. Bestimmt man zum Beispiel den (politischen) Humanismus mit Hilfe der Ideendreifaltigkeit von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“, so sind Konflikte (Antinomien) bei der Umsetzung dieser Ideen zu erwarten. Deshalb erfordert die Vorstellung von dem gemeinsamen Guten dieser drei Ideen die Meta-Idee der „Toleranz“. Zudem nötigt der Pluralismus eine demokratische Gesellschaft dazu, Fragen zu beantworten, Entscheidungen über den „Konsens“ zu treffen und dabei „Abwägungen“ vorzunehmen, und sei es auch nur in bestimmten Gruppen von Einzelfällen. Der Werte- und Prinzipienpluralismus, etwa zwischen „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“, führt zwar zu einem internen „Wertrelativismus“, aber durch die Hintertür dann doch wieder zum Glauben an einen formalen „Abwägungsidealismus“, wie er etwa dem deutschen *Bundesverfassungsgericht* eigen ist.

7. Knappe Nachbetrachtungen zu den Methoden des Denkens bieten sich jetzt an:

Mit der Einordnung als Monismus und dem dialektischen Dreierschritt sind die ersten von insgesamt drei Schritten auf dem Weg zur Betrachtung der „Form als solcher“ schon beschrieben. Zuende gedacht führt dieser Weg zur unendlichen Komplexität der Dinge. Andererseits reicht dieser mathematisch-symbolische Ansatz dann zur Vorstellung von *Aristoteles* hinüber, der die Vernunft als bloße „Form“ im Sinne einer „Vollendung“ der Materie versteht. Die Form benötigt dann zwar ein Material, aber dieses formt und vollendet sie zugleich auch.

Sobald die Formen sich jedoch wiederholen und zum Beispiel die Ideen der Symmetrie oder der Paarung widerspiegeln, so erlauben es die geformten Körper zumindest, unvollkommene theoretische „Modelle“ von ihren Formen zu erstellen. Das einfache Modelldenken gehört zwar noch zum Empirismus, der vom Konkreten ausgeht. Aber typischer Weise lassen sich Modelle auch als „Theorien“ deuten. Aus den Modellen ergeben sich insofern zumindest dem Anschein nach auch Leitideen, weil sich die Wirklichkeit den groben, etwa den phy-

sikalischen Form-Gesetzen, die ihr innewohnen, zu „unterwerfen“ scheint.

Umgekehrt geht auf *Platon* das einprägsame Bild zurück, dass die Menschen die reale Welt, und damit auch die Welt der sie formenden Ideen, nur schattenhaft im Sinne des Höhlengleichnisses zu verstehen vermögen.<sup>306</sup> Als die Höhle lässt sich inzwischen sehr wohl der menschliche Kopf mit seinem Gehirn deuten, der mit seinen Sinnen, hier also den Augen, die Reflexe der Außenwelt aufnimmt und mit seinem genetisch vorprägten Verstand deutet.

Vereinfacht bildet das vom Menschen in seiner Gehirnhöhle Erfasste dann einerseits nur einen Schatten der (mutmaßlich realen) Dinge, andererseits könnte man aber auch von einer Abstraktion sprechen. Jedenfalls handelt es sich um ein Produkt seines „Geistes“.

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

1. Das Verständnis und der Umgang mit der Seele waren also bereits in der Antike ein wichtiges Anliegen. *Aristoteles* selbst diskutierte 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.

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

*„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.

---

<sup>306</sup> Platon, *Politeia* (Eigler), 1990, 514a – 517a.

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 *Aristoteles*<sup>307</sup> dasjenige, was dem Körper, der potenziell zum Leben fähig sei, seine tatsächliche Belebtheit verleiht. Sie vollende<sup>308</sup> die Anlagen des Menschen. Was die Sinne der Lebewesen einschließlich derjenigen der Tiere und Pflanzen über Organe als Werkzeuge ermittelten, sei die Seele. Körper und Seele verhielten sich wie das Auge zum Augenlicht.

Auch aus der modernen Neurophilosophie heißt es vorsichtig und negativ, dass für „Konzeptionen einer körper- oder gehirnlosen unabhängigen Seele heute jegliche Erfahrungsbasis fehlt“,<sup>309</sup> was allerdings andererseits offenbar nicht ausschließt, dass die Menschen Totenkulte entwickeln, mit der Aufklärung Subjekte und Objekte philosophisch trennen und geistigen „Ideen“ Selbständigkeit und kollektive politische Wirkungsmacht verleihen. Diese wiederum knüpfen wir Menschen an körperliche „Symbole“ und sprechen mit Hilfe sprachlicher Laute über sie, denen wir einen bestimmten informativen Inhalt zuschreiben. Verinnerlichte Ideen aber gehören zum Bereich der Seele. Auch werden Ideen immer noch mit lang verstorbenen weisen Personen verbunden, als deren Geist sie gelten, was zumindest als Metapher zu lesen ist. Auch die Informationen der Gene benötigen zwar körperliche Träger, sind aber von fast „ewiger“ Art. Mehrere Sichtweisen auf das Seelische sind also möglich, und die verschiedenen

---

<sup>307</sup> Aristoteles, *De anima* (Theiler), 1995, Kap II und III, siehe etwa: III 8, 432a: 3 – 10 zur These von der Wahrnehmung von außen und der ursprünglichen *tabula rasa* im Inneren des Menschen, das wir heute aber als genetisch vorprogrammiert betrachten würden. Zur Art der Selbsterkenntnis, siehe: Aristoteles, *De anima* (Theiler), 1995, III 4, 429b: 5 – 9.

<sup>308</sup> Zu Seele als „Vollendung“ der Angebote der Organe: Aristoteles, *De anima* (Theiler), 1995, 412a: 27, 412b: 6 („erste Entelechie“). Aristoteles, *De anima* (Theiler), 1995, I 1, 403a: 3 ff.; II 3, 414a: 29 ff. Zu den Funktionen der Sinnenseele bei Mensch und Tier, siehe: Sorabji, *Intentionality*, 1992, 195 ff., zu den einzelnen Emotionen: Rapp, *pathos*, 2005, 403 f.; Sorabji, *Animal*, 1993, 267 ff., sowie zusammenfassend und literaturreich: Wikipedia, „Seele“ <http://de.wikipedia.org/wiki/Seele>, 29. 6. 2012. Siehe ferner: Busche, *Seele*, 2013, unter anderem 13 ff.

<sup>309</sup> Hoppe/Elger, *Neuro-Philosophie*, 2012, 259 ff., 272.

Standpunkte verleihen ihnen ihre Eigenheiten. Der Begriff der Seele birgt dementsprechend wie jeder große Begriff, sofern man auf ihn zurückgreift, sofort das Problem der Einheit in der Vielfalt. Als Mittelweg bietet es sich an, weiterhin von einer „Doppelwelt“ auszugehen. „Körper und Geist“ gehören verschiedenen Welten an. Aber um das Lebendige zu verstehen, müssen wir diese miteinander verbinden.

3. Auch einfache Motivationen, wie der Stoffwechsel und die Fortpflanzung, die schon den Pflanzen eigen sind, rechnet *Aristoteles* offenbar zum Seelischen.

Dem Menschen seien zudem Einsicht und Vernunft, die *Aristoteles* noch weiter auffächert, zueigen. Die passive Vernunft sei dem Menschen von der Natur gegeben und sterbe mit ihm. Die „aktive Vernunft“ sei dagegen unsterblich, weil 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.

Die Vernunft im Sinne der „aktiven Vernunft“ könnte man heute als die Naturgesetze im Allgemeinen deuten und ebenso auch als die Formen der äußeren Dinge im Konkreten. Als „aktiv“ erscheint dann einerseits etwa die urphysikalische Treibkraft des sich aufblähenden Weltalls, das auch die Zeit und die Kausalität begründet (Idee der Emergenz).<sup>310</sup> 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.<sup>311</sup>

---

<sup>310</sup> So: Walter, *Neurophilosophie*, 1999, 172 ff., 182 und Kim, *Supervenience*, 1993, unter anderem 267. Walter erhebt den Gedanken der „Supervenienz“ und der „Emergenz“ zur Grundlage einer vorgeblich monistischen, „minimalen Neurophilosophie“. Zu „supervenieren“ bedeutet im Groben „darüber kommen“. Das Mentale beruhe, so Walter, zwar einerseits auf dem Physischen, gehe aber andererseits überraschend darüber hinaus, sei also nicht auf dieses zu reduzieren. Kurz: ohne Körper kein Geist, aber Geist ist etwas anderes als Körperlichkeit. Diese Sicht begründet, und zwar statisch betrachtet, eine Art der Transzendenz.

<sup>311</sup> *Aristoteles*, *De anima* (Theiler), 1995, Kap II und III, siehe etwa: III, 8, 432a: 3 – 10 zur These von der Wahrnehmung von Außen und der ursprünglichen *tabula rasa* im Inneren des Menschen, das wir heute dann aber als genetische vorprogrammiert betrachten würden. Zur Art der Selbsterkenntnis, siehe: *Aristoteles*, *De anima* (Theiler), 1995, III, 4, 429b: 5 – 9. Zur „Seele“ im Überblick, siehe: Klein, *Begriff*, 2005.

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 scheinen. Damit lässt sich dann auch die Brücke zur Nikomachischen Ethik schlagen.

4. Das Ganze vollzieht sich zwar in einem Weltmodell, in dem zwischen innen und außen, Subjekt und Objekt zu trennen ist. Die innere Seele jedoch speist sich aus den Informationen, die sie aus der Außenwelt erspürt, beziehungsweise erfährt, erkennt und verarbeitet.

Das Wesen der Seele aller Geschöpfe erweist sich also darin, dass sie etwas vollendet, indem sie dessen Möglichkeiten wirklich werden lässt. Damit erscheint die Seele, wenngleich nur im Verbund mit der weltlichen Person, als aktiver Kreator, als halbgöttlicher Kunsthandwerker. Mit einem postmodernen Begriff umschrieben und entpersonalisiert gedeutet erweist sich die Seele als die systemische Struktur der Lebewesen. Die Idee des „Systems“ und die der „Seele“ gehören zumindest eng zusammen.<sup>312</sup>

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.

5. Auf diese Weise verbindet *Aristoteles*, und mutmaßlich auch seine gesamte antike Umwelt mit heutigen Begriffen drei Elemente zu einer dreifaltigen Art von „biosystemischer Geistseele“:

– die urbiologischen Motivationen des Lebens, des Fortlebens und des Überlebens,

---

<sup>312</sup> In diesem Sinne offenbar auch Busche, Seele, 2013 mit seiner Schrift, „Die Seele als System: Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche“ (gemäß dem Verlagsabstrakt lautet Busches Hauptthese, dass Aristoteles „die Seele als schöpferische funktionale Form des Leibes versteht“).

– die Seele als eine Art von Formung, vor allem mit Hilfe der körperlichen Sinnesorgane und

– die besondere humane Vernunft als sinnenähnlicher Teil der Erkenntnis.

6. Die christliche Hochscholastik hat mit der breiten Rezeption der Seelenlehre von *Aristoteles* die nachfolgende Renaissance mit vorbereitet. Dabei darf als Hintergrund der frühmittelalterliche Einstieg durch den Bildungsschub der „karolingische Renaissance“ (oder auch Erneuerung) Karls des Großen nicht vergessen werden, die unter anderem mit einer Schriftreform, der Gründung von neuen Klöstern und nicht zuletzt mit dem Kopistenwesen und dem Aufbau von Bibliotheken einherging.

Vor allem *Thomas von Aquin*s Kommentierung und Deutung der Schriften des *Aristoteles* hat die katholische Seelenidee mitgeprägt. Mit einer Art Schichtenmodell erklärt *Thomas von Aquin*, dass die Seele den Geist als Kraft besitzt, insofern also das Erkennen die Form der Seele sei. Die Seele wiederum sei die Form des Körpers (*anima forma corporis*). Der Geist jedoch sei nicht mehr teilbar, deshalb auch nicht zerstörbar und somit ewig. Aber auch nach der Trennung vom Körper könne er weiterhin denken, wollen und jedenfalls aus theologischer Sicht sich mit dem wieder auferstandenen Körper erneut vereinen.<sup>313</sup>

### **III. Neuzeitliche Transformation zu Individualität und Rationalität, Subjektivismus und Psychologie**

1. Das Hochmittelalter und die Neuzeit entwickelten diese im Kern säkular-humane Gedankenwelt fort.

2. Die antiken Sichtweisen von Seele, und vor allem die *aristotelische* Erklärung, wurden zunächst einmal christlich gedeutet. Auch das Kirchenrecht hat im Hochmittelalter eine Art von geistiger Hochgotik

---

<sup>313</sup> Thomas von Aquin, *De Unitate Intellectu* (Klünker), 1967, 29, 39.



erfahren. Mit *Max Weber* hat sich die christliche Kanonistik als „*Führer auf dem Wege zur Rationalität*“ erwiesen.<sup>314</sup>

Das Zivile, das mit der Idee der eigenen Vernunft ebenso einhergeht wie das Recht, und zwar insoweit vor allem das Recht als systemisch-heilige „Ordnung“, hat also auch religiöse Wurzeln. Es bedurfte daher nur noch des Schritts der Verselbstständigung zum Naturrecht. Dabei half der Protestantismus, der zu einer religiösen Verinnerlichung von „asketischen“ Tugendpflichten führte und mit den Worten von *Hilgendorf* eine Art von „*weitreichender Selbst-Säkularisierung des europäischen Christentums*“ darstellt.<sup>315</sup> Auf der weltlichen Ebene ließ sich dann das vernünftige Gottesrechts im Geiste der vor allem deutschen idealistischen Aufklärung auf das neue Bild vom freien und vernünftigen Menschen übertragen. Romantisch gefärbt wurde es dann später in Europa als dessen natürliches Menschenrecht verkündet und gefeiert. Weit später erst war dieser Humanismus ausgereift. Er konnte sich in den Demokratien mit den Grund- und Menschenrechten durchsetzen, die die Sklaverei ausschlossen und die Frauenrechte anerkannten. Die Seelenlehre war damit zum Kern der Menschenrechte geworden.

3. Die damit eng verwandte Selbst-Subjektsstellung des autonomen, also frei und vernünftig gedachten Menschen und die politische Folgerung damit auch der Souverän zu sein, beschäftigt *Haltern*. Er leitet sie mit folgender schlichten Kette ab: „*Die Souveränität Gottes wird zur Souveränität des Königs, die zur Souveränität des Volkes wird und schließlich zur Souveränität des Menschen*“.<sup>316</sup> Die kulturelle Grundidee der heiligen Souveränität bleibt also. Sie sucht sich jeweils nur einen neuen Träger. Aber umgekehrt gilt dann wohl auch, dass sofern der Mensch die Selbstherrschaft will, er sich, etwa über seine höchst-eigene Vernunft, zum gottähnlichen Selbstsubjekt erheben muss. Das christliche Imago-dei-Modell bereitet ihm dafür den Weg.

---

<sup>314</sup> Weber, M., *Wirtschaft*, 1976, 481. Dazu: Dreier, H., *Religion*, 2008, 11 ff., 16 („Rationalitätsschub durch die Kanonistik“) Grundsätzlich betont Dreier, H., *Religion*, 2008, 11 ff. (m.w.N) die unbestreitbare Ambivalenz der Religionen. Das gilt vor allem dort, wo sie als politisch-geistige Leitmacht mitgeholfen hat, große Reiche aufzubauen und zu erhalten.

<sup>315</sup> Hilgendorf, *Religion*, 2008, 167 ff., 167.

<sup>316</sup> Haltern, *Notwendigkeit*, 2008, 193 ff., 203 ff., 216.

4. Den Gedanken der Unteilbarkeit greift das Wort von der „Individualität“ aller einzelnen Menschen (und aus biologischer Sicht auch der sonstigen Lebewesen) auf. Schon die bloße Besonderheit, die zu seiner teilweisen Einzigartigkeit führt, verschafft im Übrigen jedem Menschen eine einfache Grundlage für seine partielle Souveränität, die notwendige Selbstbeherrschung und seine Selbstorganisation, kurz seine „Autonomie“. Individuell zu sein und sein zu dürfen, bildet deshalb einen wesentlichen Teil der Würde des Menschen, und die Individualität speist das Bedürfnis nach derjenigen freien Entfaltung seiner Persönlichkeit, die etwa Art. 2 I GG zusichert. Ferner erwirbt jeder Mensch durch seine Einmaligkeit auch einen Teil seiner eigenen „Persönlichkeit“. Auch die Idee des „Subjektes“ gründet sich auf der der Vernunftperson sowie bereits logisch auf der monistischen Vorstellung von der Unteilbarkeit der Seele.<sup>317</sup>

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.

5. Was aus der Idee der Unteilbarkeit der Seele geworden ist, wird etwa auch bei *Wittgenstein* deutlich, wenn er schreibt: dass „die Seele – das Subjekt etc. – wie sie in der heutigen oberflächlichen Psychologie“ aufgefasst werde, „ein Unding“ sei. Denn: „Eine zusammengesetzte Seele wäre nämlich keine Seele mehr“.

Die Idee von der Seele führt zur Idee des autonomen Subjektes einerseits und andererseits zur Psychologie, die sich heute aber im wesentlichen zu einer empirischen Wissenschaft mit deterministischen Zügen entwickelt hat, weil und soweit sie sich mit den Neuro-Wissenschaften

---

<sup>317</sup> Wittgenstein, *Tractatus*, 1996, 5.5421.

vom Gehirn verbindet. Die Motivationsforschung und die Psychosomatik gehören zu ihren Kernbereichen.

6. Wie auch immer die Seele zu verstehen ist, im Sinne von *Platon* von *Aristoteles* oder von *Thomas von Aquin*, sie bildet zunächst einmal eine Fortschreibung des alten Animismus. Die Idee der Seele findet zudem heute in drei Welten ihren Niederschlag:

- *philosophisch* betrachtet in der personalen Vernunft eines Subjektes,
- *rechtlich*, besser natur- und verfassungsrechtlich betrachtet in der großen Rechtsidee der Menschenwürde, und zwar samt Freiheit, Gleichheit, Demokratie und Recht sowie
- in der weitgehend *empirisch* ausgerichteten Psychologie, mit ihrem Kernbegriff der Identität.

„Vernunft“ und „Freiheit“ bestimmen auch die beiden nächsten großen Philosophien. Sie lösen sich zwar vom Seelenbegriff selbst, aber sie vergeistigen immerhin diese beiden Leitideen des Humanismus und begründen eine Art von Zivilreligion.

#### **IV. Vernunft des Freien: *Kants* Weltreligion, *Kants* reine Vernunft, *Fichtes* Freiheitslehre**

1. Aus den neuzeitlichen Schriften zum Verhältnis von Vernunft und Religion ist diejenige von *Kant* herauszugreifen. Denn er hat nicht nur das Ideenpaar der Vernunft an sich und der Moral des Menschen in wirkungsmächtiger Weise ausgearbeitet. Er hat auch die goldenen Regeln der Wechselseitigkeit<sup>318</sup> zu einer Art von persönlichem Universalismus überhöht. Der „kategorische Imperativ“ erhält bei ihm den Rang eines moralischen Pflichten–Fundamentalismus.

Das Prinzip der Verallgemeinerbarkeit und die Idee des Gesetzes verbindet die liberalistische Definition des Rechts mit *Kants* moralischem

---

<sup>318</sup> Zur interkulturellen Universalität der goldene Regel und dem Bezug zu den Menschenrechten, siehe: Höffe, Menschenrechte, 1994, 121 ff., 131 (im Hinduismus, im Konfuzianismus, im Alten und neuen Testament, im Koran). Zur goldenen Regel in der Form des „Wie Du mir, so ich Dir“ aus Sicht des Verfassers: Montenbruck, Vergeltung, 2010, 3 ff.

kategorischen Prinzip: Handle persönlich nach derjenigen Maxime, die zugleich als allgemeines Gesetz gelten kann.<sup>319</sup> *Kant* bezeichnet zudem die vernünftige Person als „*dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind*“. Damit verwendet auch er den Begriff des Subjekts. Unterworfen im Wortsinne ist das Selbst-Subjekt bei *Kant* einem Selbst, das in der persönlichen Vernunft besteht. Mit seiner Vernunft bindet sich der mündige Mensch freiwillig an die moralischen Gesetze zurück, die ihrerseits gleichsam objektiv-universell zu denken sind:

„*Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anderes als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen.*“<sup>320</sup>

Auf diese Weise handelt der Mensch autonom, er gibt sich seine Gesetze selbst.<sup>321</sup> Als autonomes Wesen ist er also unter anderem auch fähig, sich und seinesgleichen demokratisch selbst zu regieren, und zwar durch eine Legislative und mit eigenen Gesetzen.<sup>322</sup>

---

<sup>319</sup> Kant, Anfangsgründe, 1797, 226; Kühl, Strafrecht, 959 ff.

<sup>320</sup> Kant, Metaphysik, 1797, AA, VI, 223. Aus staatsrechtlicher Sicht betont von Starck, Grundlagen, 2004, 556 ff., 559.

<sup>321</sup> Kant, Grundlegung, 1785, AA, IV, 440: „Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Willens) 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, p. Vernunft, 1788, AA, V, 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, Metaphysik, 1797, AA, VI, 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, Grundlegung, 1785, AA, IV, 413 und 446 und Kant, p. Vernunft, 1788, AA, V, 32 f. Siehe dazu auch: Jakl, Recht, 2009, 130 f.).

<sup>322</sup> Vgl. etwa: Kersting, Kant, 2004, 115, demzufolge der Kant'sche Vertrag den vernunftrechtlichen Konstitutionsakt in Form eines idealen Rechtsgrundes für die Legitimation staatlicher Herrschaft darstellt. Vgl. auch: Röhl/Röhl, Rechtslehre, 2008, 292 und Jakl, Recht, 2009, 154.

Ersetzt man bei *Kant* „moralisch“ durch „göttlich“, so wird deutlich, dass an die Stelle einer äußeren Verankerung nunmehr eine innere tritt, die als eine Art von Zivilreligion erscheint, dies zumal dann, wenn man das „Zivile“ im westlichen Sinne über die Selbstbeherrschung des Freien deutet.

2. Zugleich versucht *Kant*, Vernunft und Religion zu verbinden. In seiner Schrift „Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft“ geht *Kant* vom Prinzip des Bösen aus, das dem Menschen innewohne. Damit greift *Kant* im Kern die Idee des wilden Freien auf, der den Kampf aller gegen alle führt. Es handelt sich um die unzivilisierte oder unmoralische Seite des Menschen. Im Übrigen beruhten auch die religiösen Ethiken auf dem Moralischen. Zudem aber geht *Kant* von der Unsterblichkeit der Seele aus und bekennt sich zumindest grundsätzlich zur Existenz Gottes, die allerdings nicht bewiesen werden könne.<sup>323</sup>

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

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

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:

---

<sup>323</sup> Kant, Religion, 1793 AA, VI, 6 (Erste Vorrede) sowie 32 ff (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.).

*„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.“<sup>324</sup>*

In seiner Metaphysik sieht sich *Kant* zudem gehalten, *„das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu haben.“<sup>325</sup>* Mit der Metaphysik überschreitet er also bewusst die Grenzen des Wissens und spricht vom Glauben. Auf dieser Ebene sei überhaupt keine Erkenntnis mehr möglich. Die vorgestellten Objekte lägen jenseits allen Erkenntnisvermögens.<sup>326</sup>

Umgekehrt beschränkt er damit allerdings auch die Erkenntnis auf die „Physik“. Jede „Philosophie“, die sich mit letzten Fragen beschäftigt, wird damit zu einer Art des Glaubens. Diese Einordnung erscheint zumindest für die dogmatischen Arten von Letztbegründungen als durchaus nachvollziehbar. Abgeschwächt und formal beruhen alle auf Evidenz setzenden Axiome auf einem Glaubensbekenntnis. Diese Art des Denkens ist also eigentlich weit verbreitet. Man bindet sich regelmäßig an bestimmte „Ausgangsbedingungen“ zurück. Nur ist das Wort Religion typischer Weise dem Mystischen und dem Allerhöchsten vorbehalten, das zudem einem Anker „außerhalb“ des Menschen bietet. Die absolut gesetzte Idee der „Freiheit“ des „Vernünftigen“ beinhaltet aber auch die Möglichkeit zur Freiheit von einem Gott oder

---

<sup>324</sup> Kant, Religion, 1793, AA, VI, 167 f.

<sup>325</sup> Kant, r. Vernunft, 1787, AA,III, 18.

<sup>326</sup> Siehe zudem: Kant, Denken, 1786, AA VIII; 141: „Dagegen kann der reine Vernunftglaube durch alle natürliche Data der Vernunft und Erfahrung niemals in ein Wissen verwandelt werden, weil der Grund des Fürwahrhaltens hier bloß subjectiv, nämlich ein nothwendiges Bedürfniß der Vernunft, ist (und, so lange wir Menschen sind, immer bleiben wird), das Dasein eines höchsten Wesens nur vorauszusetzen, nicht zu demonstriren. Dieses Bedürfniß der Vernunft zu ihrem sie befriedigenden theoretischen Gebrauche würde nichts anders als reine Vernunfthypothese sein, d. i. eine Meinung, die aus subjectiven Gründen zum Fürwahrhalten zureichend wäre: darum, weil man gegebene Wirkungen zu erklären niemals einen andern als diesen Grund erwarten kann, und die Vernunft doch einen Erklärungsgrund bedarf.“ Siehe auch S. 142: „Der Begriff von Gott und selbst die Überzeugung von seinem Dasein kann nur allein in der Vernunft angetroffen werden, von ihr allein ausgehen und weder durch Eingebung, noch durch eine ertheilte Nachricht von noch so großer Autorität zuerst in uns kommen.“

einer Geisterwelt. Insofern kann die humanistische Idee der „Zivilreligion“ für den religiösen Menschen nur eine Analogie darstellen. Aber die Strukturgleichheit und auch die Ähnlichkeit im politischen Gewicht bei mittelalterlichen Gesellschaften von Gottesglauben und Freiheitsglauben wird jedenfalls der aufgeklärte religiöse Mensch anerkennen können. Verabsolutiert man zudem die Idee der Vernunft (mit Elementen wie der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit), so kann sie beides prägen, das Gottesbild des Menschen und das Selbstbild des Menschen. Mit der „Vernunft“ wäre dann ein nicht unbekanntes verbindendes „Drittes“, ein *tertium comparationis*, gefunden, das gerade auch die säkulare Seite der Zivilreligion mit beherrscht.

Die Rechtsidee ist für *Kant* überdies derart bedeutend, dass er seine „Rechtslehre“ an den Anfang seiner *Metaphysik der Sitten* setzt.<sup>327</sup>

*„Die Rechtslehre als der erste Theil der Sittenlehre ist nun das, wovon ein aus der Vernunft hervorgehendes System verlangt wird, welches man die Metaphysik des Rechts nennen könnte.“*

Insofern erweist sich seine Vernunftreligion dann zugleich als eine Art der „Rechtsphilosophie“. Damit ist so nebenbei belegt, inwieweit die Idee des Rechts für *Kant* mit dem säkularen „Höchsten“, der Vernunft, verbunden ist.

Für die Verkirchlichung der Religionen, vor allem für die christlichen, setzt *Kant* in seiner *Religionsschrift* 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, wo-*

---

<sup>327</sup> Kant, *Metaphysik*, 1797, AA, VI, 205

*durch dem wahren, von ihm selbst geforderten Dienste gerade entgegen gehandelt wird“.*<sup>328</sup>

Aus religiöser, vor allem christlicher Sicht bleibt innerhalb dieses Ansatzes aber immerhin die nicht unbekannt Folgerung offen, das eigentliche „Wesen Gottes“ müsse in der „Vernunft“, der unerforschlichen Weisheit bestehen, die die Güte Gottes mit einschließe. Begreift man nun aus Sicht des Christentums den „Heiligen Geist“ in diesem Sinne als „Vernunft“ und füllt umgekehrt auch deren vagen Begriff mit demjenigen des Heiligen Geistes, so können Zivilreligion und Christentum nebeneinander bestehen und bei Bedarf einander auch wechselseitig stützen. Denn auch die Idee der Zivilreligion wildert im Bereich des Religiösen. Zudem greift einer ihrer Stammväter, *Kant*, seinerseits unter anderem den Gedanken der „Offenbarung“ auf. Allerdings erscheint es auch nicht ausgeschlossen, dass sich die weltliche Vernunftlehre ebenso wie die christliche Seite der Weisheits- und Gütelehre aus demselben urmenschlichen geistigen Ideenschatz bedienen.

4. Hinzu tritt der Gedanke des Subjektes. Die verobjektivierte Idee der Vernunft allein genügt dem Menschen offenbar nicht, logischer Weise zumindest nicht in einer offenen Welt der Veränderungen. Benötigt wird die Doppelidee der Vernunft als solcher und des irdisch-personalen Trägers der Vernunft, der zugleich als ein seine Umwelt verändernder Akteur auftritt. Etwas anders ist es hingegen, in einer zyklisch gedachten geschlossenen Welt zu sein, die dann aber offenbar die personale Figur des Passiven, eines „leidenden Wesens“ erforderlich erscheinen lässt.

Diese „Vernunftperson“, auch schon Sinne von *Platon*, verlangt nach der Bindung an ein souveränes Subjekt. Weicher gefasst ist eine „Person“ gemeint, die sich als beides begreift und erlebt, als Handelnder und als Leidender. Das Christentum bietet dazu zwei Personenmodelle. Zudem bekennt es sich mit dem Heiligen Geist zu einer Art von Verobjektivierung der höchsten Vernunft. Zum einen verehrt es den „Menschensohn“, dessen Beispiel die Christen nachfolgen sollen. Er

---

<sup>328</sup> Kant, *Religion*, 1969, Viertes Stück, Zweiter Theil: Vom Afterdienst Gottes in einer statutarischen Religion. Zu Kants Sicht des Verhältnisses von Staat und Kirche, siehe: Johnson, *Church*, ARSP, 2009, 27 ff., u.a. 39 (zu Kants These, dass Religion ein integraler Teil der allgemeinen Pflichtenlehre sein könne.).



bildet und lebt auf Erden das Ideal des individuellen, sowohl handelnden, als auch leidenden edlen Menschen. Daneben ragt die erratische Figur des allmächtigen, nicht fassbaren souveränen Gottvaters auf. Er erscheint als Vater, als der universelle Familienvater, auf dessen Wirken sich im Mittelalter die göttliche gesamteuropäische Volksgemeinschaft, die „civitas dei“, gestützt hat. Auch die späteren absoluten Herrscher über die frühen Staatsgebilde reklamierten folglich zur Begründung ihrer Souveränität gern ein von diesem Vaterbild abgeleitetes Gottesgnadentum. So hat auch schon der personale Gottvater des Alten Testaments einen „Bund“ mit dem gesamten Volk geschlossen und es zu einem auserwählten erhoben. Ferner beseelt Gott als Gottvater mit seiner Art der Personalität die kollektive Seele als den „Geist des Volkes“. Zu dieser mittelalterlichen Sicht des „civitas dei“, deren zumindest sprachliche Wurzel auf den *civis*, den römischen Bürger hinweist, ist der Katholizismus, jedenfalls mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit seiner Konzilsverfassung auch wieder zurückgekehrt.<sup>329</sup> Gekräftigt werden auf diese Weise die Souveränität und der Patriotismus einer aktiven und wehrhaften Gemeinschaft, die sich fast demokratisch aus allen beseelten Gläubigen zusammensetzt. Ihre allerhöchste Ableitung erhalten sie unter anderem aus dem Heiligen Geist, aus dem Heiligen Licht. Im demokratischen Präambel-Humanismus übernimmt das Wir-Volk diese Vaterrolle und organisiert sich mit seiner Freiheits-Vernunft selbst. Es begreift sich aber vorrangig oder zumindest zugleich als eine Gemeinschaft von freien und vernünftigen und deshalb höchstwürdigen Individuen.

---

<sup>329</sup> Zur Frage, was denn die „katholische Kirche“ sei (und zudem im Bezug des Katholizismus zur Rechtsordnung), siehe: Hense, *Katholizismus*, 2008, 69 ff., 77 (lange „von ihrem sichtbaren Wesen und ihrer hierarchischen Verfasstheit her definiert“, etwa als eine Papstkirchengemeinschaft. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil“ sei es „zu einer „ekklesiologischen Neujustierung“ gekommen, vor allem durch die „Konzilskonstitution *Lumen gentium*“, also dem „Licht der Völker“, womit sich einerseits die mittelalterliche „civitas dei“ dem politischen und völkerrechtlichen Vielvölkermodell anpasst, aber sie andererseits zur „Menschheit“ zusammenfasst). Ergänzend zum Verhältnis von „Protestantismus und Rechtsordnung: Graf, *Protestantismus*, 2008, 129 ff., 150 (mit dem von ihm abstrahierten Leitsatz „*Recht ist eine von Gott gestiftete gute Ordnung des Lebens, das das friedliche Zusammenleben der ihre je eigenen Interessen und Pläne verfolgenden Menschen ermöglichen soll*“). Ferner zur staatsfreien Grundlage der orthodoxen Kirche: Alipantes, *Glaube*, 2008, 163 ff., 163 (ein „antinomisches Verhältnis von Gott und Cäsar“; Jesus habe gesagt, sein Königtum sei nicht von dieser Welt), 165 ff. zur These von „dem aufgezwungenen Staatskirchentum.

Aus Sicht *Kants* ist die moralische Seite der „Vernunft“ dann unter anderem vereinfacht über den allgemeinen kategorischen Imperativ zu lesen. Jener absolute Befehl beruht zwar im Wesentlichen auf der alten „goldenen Regel“ des zweiseitigen „Wie Du mir, so ich Dir“. Zudem jedoch verlangt *Kant* sinnvoller Weise die Probe der „Verallgemeinerbarkeit“. Zu einem allgemeinen Gesetz muss sich ein Verhalten eignen, weil die Zweiseitigkeit in alle Richtungen und für alle Nachbarn zu denken ist. Mit der Forderung nach der Universalisierbarkeit des eigenen Verhaltens wählt *Kant* exakt diejenige Form, die jeden religiösen Fundamentalismus auszeichnet. Die Form des Fundamentalismus selbst gerät ihm also zum vernünftigen Inhalt.

Mit *Aristoteles* war es ohnehin die Form, die allen Dingen ihre Seele gibt. Aber auch jedes Naturgesetz im klassischen Sinne, das im Übrigen die Gleichheit vielfach in der Form der Gleichung, etwa der *Einsteinschen* Gleichung, in sich birgt, erhebt den Anspruch, universell zu gelten. Damit beschreibt *Kant* ferner auch den idealen Zuschnitt eines rechtlichen Gesetzes, nämlich für alle gleich und ohne Ansehen der Person zu gelten, weshalb die *Justitia* beim Abwägen auch eine Binde vor den Augen trägt.

5. *Kants* Vernunftoffenbarung ist zwar noch eine reine staatsferne, moralphilosophische 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 minimaethische Kern der Gerechtigkeit.

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 französischer „volonté générale“. Aus deutscher Sicht gehört die idealistische Sicht dazu, wechselseitig auf Freiheit zu verzichten,<sup>330</sup> und dieser Gedanke

---

<sup>330</sup> Dazu aus der Sicht der deutschen Rechtslehre: Hoerster, *Wirklichkeit*, ARSP, 1989, 145 ff., mit dem Schlusssatz, 180: „Freiheit ist diskursiv einlösbar, indem jedes empirische Subjekt sich mit seinen Interessen und Bedürfnissen in einem bestehenden Normgefüge zur Geltung bringt. Auf der Basis so verstandener Freiheit können Normen intersubjektive Anerken-

der Verselbständigung des Rechts als „verfasste Freiheit“<sup>331</sup> bestimmt das westliche Bild von der Freiheit des Freien.

*Fichte*<sup>332</sup> erklärt die Idee des Rechts im Sinne des deutschen Idealismus:

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

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

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

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.

---

nung finden“. Zudem: Montenbruck, *Wie Du mir...*, 1995, 13 ff., 37 ff. m.w.N.

<sup>331</sup> Zaczyk, *Gesellschaftsgefährlichkeit*, 1990, 113 ff., 121; Zaczyk, *Straf- recht*, 1981, 14 ff., und Fichte, *Grundlage*, 1971, 1 ff., 41 ff., (3. Lehrsatz).

<sup>332</sup> Fichte, *Grundlage*, 1971, 1 ff., 52.

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.

## **V. Hegel: Versöhnung und Lebendigkeitssdialektik, Freiheit und Staat**

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

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

*„Die vielgestaltige Auseinandersetzung mit dem Thema Religion und besonders mit dem Christentum begleitet Hegels gesamtes philosophisches Denken. Die Aufgabe der ganzen Philosophie ist nach ihm keine andere als Gott zu begreifen: ‚der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst, Gott und nichts als Gott und die Explikation Gottes‘“.*<sup>333</sup> Insofern ist für Hegel die ganze Philosophie selbst Theologie: *„In der Philosophie, welche Theologie ist, ist es einzig nur darum zu tun, die Vernunft der Religion zu zeigen“.*<sup>334</sup>

Dass jedenfalls die westliche Philosophie eine Art von Theologie der Vernunft sein könnte, legt die Idee von der Zivilreligion nahe. Die

---

<sup>333</sup> Hegel, Vorlesungen (Moldenhauer/Michel), 1969 ff., 28; Wikipedia, „Hegel“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Hegel>), Stand: August 2010.

<sup>334</sup> Hegel, Vorlesungen (Moldenhauer/Michel), 1969 ff.. 341.

Vernunft der (christlichen) Religion zu zeigen, ist dann allerdings die Aufgabe der Religionswissenschaften.<sup>335</sup>

Wichtig erweist sich *Hegels* faktischer Brückenschlag zur alten Idee des *Weltgeistes*:

Die Religion sei „das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes“<sup>336</sup>. Auch lenkt *Hegel* zum Humanismus hin:

„Gott wirkt im religiösen Glauben selbst, der Glaubende hat umgekehrt im Glauben an Gott teil. Gott ist nicht nur als Objekt des Glaubens, sondern v.a. in dessen Vollzug präsent. Das Wissen von Gott muss zu einem Sich–Wissen in Gott werden. Der ‚Mensch weiß nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selbst weiß‘“.<sup>337</sup> Ebenso ist aber auch umgekehrt Gott „nur Gott, insofern er sich selber weiß“. Sein Sich–Wissen ist „sein Selbstbewusstsein im Menschen und das Wissen des Menschen von Gott, das fortgeht zum Sich–Wissen des Menschen in Gott“.<sup>338</sup>

Dazu passt die säkulare Geistidee der *Metaphysik*, die sich mit *Anton F. Koch* als der *hegelsche* „logischen Raum“ begreifen lässt. Voraussetzungslos und vorzeitlich enthält der logische Geist-Raum alles Gedachte und ist für alles Denkbare offen. Vor allem aber ist er dynamisch als ein logisch-dialektischer *Prozess* zu verstehen. Deshalb könnte man einerseits auch von einer Evolution, vielleicht auch von einer Emergenz dieses objektiven Geistes sprechen. Andererseits gilt aber auch, dass sie als jeweilige Synthese nur *Inkohärentes* beinhaltet<sup>339</sup> und eben auch alle vorhergehende Zwischenschritte mit enthält,

---

<sup>335</sup> Hegel, Vorlesungen (Moldenhauer/Michel), 1969 ff., 139: „Denn auch die Philosophie hat keinen anderen Gegenstand als Gott und ist so wesentlich rationale Theologie.“

<sup>336</sup> Hegel, Vorlesungen (Moldenhauer/Michel), 1969 ff., 197 f.; vgl. auch: Theunissen, *Hegels Lehre*, 1970, 60. Wikipedia, „Hegel“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Hegel>), Stand: August 2010.

<sup>337</sup> Hegel, Vorlesungen (Moldenhauer/Michel), 1969 ff., 480.

<sup>338</sup> Hegel, Vorlesungen (Moldenhauer/Michel), 1969 ff., 374 ; Wikipedia, „Hegel“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Hegel>), Stand: August 2010.

<sup>339</sup> Koch, A., *Evolution*, 2014, aus dem Verlagsabstrakt: „Die Metaphysik ist ihrem Anspruch nach die theoretische und universale (nicht hermeneutische und nicht perspektivische) Wissenschaft des logischen Raumes, d. h. der Gesamtheit dessen, was der Fall sein und gedacht werden kann.“

Dieser holistische Weltgeist ist dann entweder mit einem totalen Gedächtnispeicher versorgt zu sehen und deshalb auf eine zunehmende Komplexität seine Inhalte ausgerichtet. Dann muss dieser lebendige Geist sich, etwa in der Form des Prioritätensetzens selbst organisieren und damit ebenfalls logischer Weise auch ein organisierendes „Selbst“ entwickeln. Oder er muss, wie der Geist der einzelnen älter werdenden Menschen das Überlagern, das Verdrängen und das Vergessen zum Teil seines dynamischen Wesens erheben.

Theoretisch setzt eine solche Evolution hin zum *Komplexeren* also voraus, dass kein Wissen und Denken aus diesem sich offenbar dann auch selbst organisierenden logischen Räume der Dialektik verloren geht und dass auf diese Weise weder Schrumpfung eintritt, noch eine geistige *Stagnation*, etwa als verkapptes *zyklisches* bloßes Zurückgreifen auf die alten europäische Ideen (etwa von *Platon* und *Aristoteles*), stattfindet. Im letzten Falle wären jedenfalls der menschliche Geist und dessen Produkte zumindest seit der Achsenzeit einigermaßen stabil, er wäre insofern fast „ewig“ und es ginge vor allem um dessen ständige kulturelle Reformulierung, die dann jeder Generation aufs Neue obliegt.

In den Naturwissenschaften jedenfalls scheint es so etwas wie Evolution und Emergenz des Weltgeistes zu geben. Auch sie gehören als Wissenschaft an die Logik der Widerspruchsfreiheit und damit auch an die Idee des (verallgemeinerbaren) Gesetzes gebunden zur *Welt des Geistes*. Denn mit Gesetzen wird auch die Physik zum Objekt nicht nur in klassischer Weise einer geistigen „metaphysischen“ Betrachtung durch den beobachtenden und deutenden Menschen, sondern dieser objektive Geist wohnt der Materie schon selbst inne, so könnte man es jedenfalls aus philosophischer Sicht sehen.

Insbesondere führen die gen-ähnliche Verschriftung, die Bildung und der globale Austausch *faktisch* zu einer solchen Geistes-Welt, die dann auch tatsächlich eine zunehmende Komplexität erlaubt. Zumindest aber existiert ein solcher geistiger Raum in der Praxis nur, wenn die lebenden Menschen ihn, je nach Sichtweise wahrnehmen oder auch mit ihrem Geist füllen.

Nach der *Hegelschen* Logik jedenfalls entsteht die *Lebendigkeit* dieses geistigen Raumes durch die bunten Inhalte des Denkens und das dynamische Verfahren der Dialektik.

2. In enger Anlehnung an *Rózsa*<sup>340</sup> ist zudem ein Blick auf die Idee der „Versöhnung“ zu werfen, und zwar in Bezug auf *Hegels* Sicht zur (dialektischen) Entwicklung der Religionen. So sieht *Hegel* in der „unmittelbaren Religion“ der „Morgenländer“ ein „ursprüngliches Versöhntsein ohne geschehene Entzweiung“. Dies sei „eigentlich nicht ein Versöhntsein“.<sup>341</sup> In der Tat setzt eine Versöhnung üblicherweise einen Streit und eine Entfremdung voraus, entweder von zwei Subjekten, also Akteuren oder aber wie bei *Hegel* zwischen dem Subjekt/ Individuum und dem objektiven Geist. Beide sind im idealen Freiheits- und Rechtsstaat versöhnt.

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

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

Die „wahre Versöhnung“ im *hegelschen* Sinne besteht also einerseits in der Subjektivität als „subjektive Versöhnung“, andererseits in ihrem Bezug auf das Wirkliche als „objektive Versöhnung“.<sup>342</sup> An die Stelle des Volkes setzt *Hegel* offenbar den Staat, von dem sich der Bürger als das Individuum getrennt habe. *Hegel* versteht „die Vereinigung beider Seiten, des Prinzips der Subjektivität als Persönlichkeit und des Staatslebens als geschichtliches Fundament der ‚wahren Versöhnung‘“. Nach *Hegel* sei es erst bei den Europäern, lies: mit deren Phi-

---

<sup>340</sup> Rózsa, Wege, 2010: Versöhnung im Spannungsfeld von dem Weltlichen der „neueren Zeit“ und dem Christentum in Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religion.

<sup>341</sup> Hegel, Vorlesungen (Jaeschke), 1996, VR II, 17.

<sup>342</sup> Hegel, Vorlesungen (Jaeschke), 1996, VR II, 20, 26. Den Grund des Mangels der „wahren Versöhnung“ sehe Hegel darin, dass das Prinzip der Subjektivität als ein „geschichtliches“ das Prinzip der „Europäer“ ist, welches den Orientalen überhaupt ganz fern sei. (VR II, 18). Aber ohne „subjektives Bewusstsein“, ohne „innerliche Totalität, die sich als Freiheit erfassen könnte“ ist kein „wirklicher Mensch“, sodann auch keine „wahre Versöhnung“ (Vgl. VR II, 26 – 27).

losophie möglich geworden, „ein auf die Persönlichkeit und absolutes Recht, freies Recht gegründetes europäisches Staatsleben“ auszugestalten.<sup>343</sup>

3. Damit greift *Hegel* zu Recht einen geschichtlich-politischen Gesichtspunkt auf. Hinter seiner Deutung der Versöhnung steckt zunächst einmal die schon antike Idee des Individualismus, der den (gebildeten Stadt-) Menschen vor allem als freies (Ich-) Wesen zu begreifen sucht. Dieser politische Leitgedanke löst die Vorherrschaft der Pflichtenmodelle des Kollektivismus ab, die auf die Idee der Familie oder auf die Vorstellung von einer gesamten beseelten Welt ausgerichtet sind. In der Tat beinhaltet, auch später, die Idee der (negativen) Freiheit, sich von etwas, von der alten Gesellschaftsordnung (im Mittelalter von der Familie) abzulösen und erlaubte die (positiven) städtischen Freiheitsrechte auf- und auszubauen. Diese städtischen Freiheiten von und zu etwas wurden dann etwa mit den Stadtmauern und auch über ein eigenes republikanisches Rechts- und Verwaltungswesen gesichert. Aber mit der Versöhnung der streitenden freien Subjekte wird doch wieder eine Art höhere kollektive Einheitlichkeit verehrt.

Jede derartige Polis kennt als höchsten „objektiven Geist“ die (verobjektivierte) „öffentliche Sache“, die *res publica*. Diese wird dann von dem kollektiven „Subjekt“ des demokratischen Staatswesens verwaltet. Verkörpert und versubjektiviert ausgedrückt, handelt es sich um das „Gemeinwohl“ des Staates, dem bekanntlich Opfer zu erbringen sind wie Steuern und Wehrpflicht. Auch die Pflicht zum Gewaltverzicht gehört dazu. Dieses Opfer mündet für den Streitfall in die Pflicht, sich entweder freiwillig vertraglich zu versöhnen oder sich dem heiligen Geist des kollektiven Rechts zu unterwerfen. Das Recht der Freien soll dann gegenüber den Konfliktparteien als das demokratische, das gerechte und das solidarische Versöhnungssystem seine Wirkung entfalten.<sup>344</sup>

---

<sup>343</sup> Hegel, Vorlesungen (Jaeschke), 1996, VR II, 28.

<sup>344</sup> Allgemein zum Verhältnis von „Idee des Rechts, Gemeinwohl und öffentliches Interesse“ sowie zum Gemeinwohl als Ziel von Staat und Recht: Brugger, Gemeinwohl, 2000, 45 ff., 45 f., zu Staatszielen, 48 ff., zur Verwandtschaft mit der Rechtsidee, 66 ff. Siehe auch: Montenbruck, Zivilisation, 2010, unter anderem 259 ff, Rn. 677 ff.



4. Der Gedanke der Versöhnung geht zudem mit den Standardmethoden der Philosophie einher.

Hinter ihm verbirgt sich zunächst einmal die alte *platonische* Idee der Deduktion. Die Methode der zerlegenden Analyse,<sup>345</sup> die die Moderne prägt, beinhaltet dabei den ersten Schritt. Danach aber verlangt die Idee der Versöhnung nach einer „synthetischen“ Zusammenfügung. Denn die Betrachtung der Einzelteile sollte ein Ganzes zu erklären helfen. Die Gesamtschau trägt dabei immer auch Elemente einer kreativen Induktion in sich. Denn das Ganze ist eben mehr als die Einzelteile, ohne diese aber rational kaum erklärbar. Mit dieser Gesamtschau gehen dann beides, eine Harmonisierung und ein Ertragen von Widersprüchen, einher. Denn jedes Unterelement ist wie eine „osmotische Zelle“ eine Art Individuum. Es ist von halbselbstständiger Art, sonst würde es auch das Ganze nicht zu erläutern helfen und damit auch nur von halboffenem Charakter mit Blick auf die ihm eigenen Bedürfnisse sein. So bestimmen etwa die Begriffe „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ die „Demokratie“. Aber zwischen ihren jeweiligen Regimen existiert ein Widerspruch. Diese Antinomien auszugleichen oder auch auszuhalten, gehört ebenfalls zum Wesen und zur Aufgabe der Demokratie. Insofern „versöhnt“ die Über-Idee der Demokratie die Anforderungen der Unterelemente Freiheit, Gleichheit und Solidarität miteinander. Darin besteht dann der höchsteigene „Heilige Geist“ der Demokratie.

Nach dem Modell des Sehens vermag der Betrachter der Welt tagsüber die Dinge in bunten Farben zu sehen. Auf diesem Wege individualisiert er sie. Sie erhalten eigene „Qualitäten“. Des Nachts aber erscheint ihm die Welt als vage Einheit, die sich nur durch Umrisse und

---

<sup>345</sup> Platon, *Sophist* (Apelt), 1985, 253 b 9 – e 2: „Das Trennen nach Gattungen (to kata genê diarheisthai), dass man weder denselben Begriff (eidos) für einen anderen, noch einen anderen für denselben halte, wollen wir nicht sagen, dies gehöre für die dialektische Wissenschaft (dialekikê epistêmê)? – Das wollen wir sagen. – Wer also dieses gehörig zu tun versteht, der wird eine Idee (idea) durch viele einzeln voneinander gesonderte nach allen Seiten auseinandergebreitet genau bemerken, und viele voneinander verschiedene von einer äußerlich umfasste und wiederum eine durch viele Ganze hindurch in einem zusammen geknüpfte, und endlich viele gänzlich von einander abgesonderte (dihorismenas). Dies heißt dann, inwiefern jedes in Gemeinschaft treten kann und inwiefern nicht, der Art nach zu unterscheiden wissen“. Siehe: Wikipedia, „Dialektik“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Dialektik>), Stand: August 2010.

Graustufen unterscheidet. Aus den „Qualitäten“ werden „Quantitäten“. Als Quantitäten lassen sich die Dinge dann miteinander vergleichen. Jede menschliche Bewertung nach bloßen Graden des Guten wie des Bösen beruht auf einer solchen Umwertung. Auch das alte Bild der Waage nutzt diese Art der Reduktion.<sup>346</sup>

Die *hegelsche* Logik besteht vor allem in derjenigen Dialektik, die jeder These die Antithese in der Art der *sokratischen* Methode der „Negation“ entgegensetzt:

*„Das dialektische Moment ist das eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzten.“*<sup>347</sup>

Mit Hilfe dieses Vorganges des zunächst einmal negativen kritischen Hinterfragens gelingt es dann – als Synthese – eine wiederum positive höhere Einsicht zu erzielen.<sup>348</sup> Der Betrachter wirft also gleichsam das Licht auf eine Sache. Mit dem Licht schafft er dann aber auch auf binäre Weise das „Nicht-Licht“ des Schattens. Licht und Schatten ergeben dann die Umrisse. Bei Abwägungen, einem Vorgang der Synthese zwischen verschiedenen, jeweils gewichtigen Dingen oder auch Argumenten, ist es der Umstand, dass ein Gegenstand in Bezug auf einen anderen schlicht „weniger“ Gewicht erhält und deshalb – insgesamt – nicht mehr ins Gewicht fällt. Aber abgewogen und bedacht worden ist dieses Element.

---

<sup>346</sup> Zur „Abwägung und Umwertung“, und deren typischen Grenzen, im Licht der Strafbemessung, siehe: Montenbruck, *Abwägung*, 1989, 22 ff.

<sup>347</sup> Hegel, *Vorlesungen* (Moldenhauer/Michel), 1969 ff., §§ 79 ff., 81.

<sup>348</sup> Zur Dialektik selbst und auch zur Kritik an der hegelschen Dialektik siehe die berühmte Schrift Popper, *Dialektik 1940 /1968*, 1968, 262 ff, 262 ff. *Popper* verweist einerseits zu Recht insbesondere darauf, dass mit der *hegelschen* Dialektik das logische Prinzip der Widerspuchsfreiheit Preis gegeben werde, unter anderem deshalb, weil die Synthese mit der These und der Antithese etwas Widersprüchliches in sich dulde. Er selbst bietet aber ein ähnliches Denkmodell an, wenn er auf die (biologische) „Trial and Error“-Methode verweist. Jene sei dann am wirksamsten, wenn sich bei mehreren alternativen Theorien die jeweils gegen Kritik widerstandsfähigste als überlegen herauschält. Er bietet also einen darwinistischen Dreisprung: „These“, „Kritik“ und die nunmehr erprobte Siegerthese, aber damit immer zugleich die Erkenntnis, dass die konkurrierenden anderen Thesen zu verwerfen sind und damit insgesamt auch einen dritten synthetischen und höheren Erkenntniszustand.

Wie auf einer höchsten Stufe von Existenz und Nichtexistenz deutlich wird, arbeitet diese „binäre“ Sicht mit den alten Ideen der Auflösung und der Endlichkeit.<sup>349</sup> Auch alle Theorien, die derart hinterfragt werden, werden über ihre Auflösung zu etwas komplexerem Neuen. Der Sache nach handelt es sich um den induktiven Vorgang.

Aber die Dialektik erlaubt grundsätzlich auch den „dialogischen“ Disput zwischen zwei positiven Lehren. So sind etwa die Ideen von Herr und Knecht jeweils an sich positiv und selbstständig gemeint aber doch auch eng aufeinander bezogen.<sup>350</sup> Mit *Hegel* lassen sich deshalb auch auf der höchsten Stufe Ideen und Wirklichkeit miteinander versöhnen, ohne dabei ihre Selbständigkeit gänzlich aufzugeben.

Diese jeweilige Synthese bildet aber vor allem das „*Aufheben*“<sup>351</sup> in etwas Drittem, wiederum (nicht voll fassbarem) Höherem, das ver-

---

<sup>349</sup> Vgl. Majetschak, *Logik*, 1992, 224 – 226.

<sup>350</sup> Dazu: Hegel, *Wissenschaft* (Moldenhauer/Michel), 1969 ff. , 6, 67. Die „fürsichseienden Selbstständigen ... richten sich zugrunde, indem sie sich bestimmen als das mit sich Identische, aber darin vielmehr als das Negative, als ein mit sich Identisches, das Beziehung auf Anderes ist“; Siehe dazu auch: Zimmer, *Widerspruch*, 2007, 1 f. („Erst die Vernunft als Begriff, bzw. Identität von Identität und Differenz stellt den reflexiven Abstand her und macht so die Einheit der Widersprüche erkennbar.“)

<sup>351</sup> Hegel, *Wissenschaft* (Moldenhauer/Michel), 1969 ff. , 5, 114: „Aufheben und das Aufgehobene (das Ideelle) ist einer der wichtigsten Begriffe der Philosophie, eine Grundbestimmung, die schlechthin allenthalben wiederkehrt, deren Sinn bestimmt aufzufassen und besonders vom Nichts zu unterscheiden ist. – Was sich aufhebt, wird dadurch nicht zu Nichts. Nichts ist das Unmittelbare; ein Aufgehobenes dagegen ist ein Vermitteltes, es ist das Nichtseiende, aber als Resultat, das von einem Sein ausgegangen ist; es hat daher die Bestimmtheit, aus der es herkommt, noch an sich. Aufheben hat in der Sprache den gedoppelten Sinn, dass soviel als aufbewahren, erhalten bedeutet und zugleich soviel als aufhören lassen, ein Ende machen. Das Aufbewahren selbst schließt schon das Negative in sich, dass etwas seiner Unmittelbarkeit und damit einem den äußerlichen Einwirkungen offenen Dasein entnommen wird, um es zu erhalten. – So ist das Aufgehobene ein zugleich Aufbewahrtes, das nur seine Unmittelbarkeit verloren hat, aber darum nicht vernichtet ist“. Oder auch: Hegel, *Phänomenologie* (Glockner), 1951, „Das Aufheben stellt seine wahrhafte gedoppelte Bedeutung dar, welche wir an dem Negativen gesehen haben; es ist ein Negieren und ein Aufbewahren zugleich; das Nichts, als Nichts des Daseins, bewahrt die Unmittelbarkeit auf und ist selbst sinnlich, aber eine allgemeine Unmittelbarkeit“. Siehe auch: De Vos, *Aufheben*, 2006, 142 ff.;

mutlich dann ebenfalls den Widerspruch in sich bergen muss, um lebendig zu sein. Je weniger Licht zur Verfügung steht, desto eher vermag der Mensch die Welt „als solche“ wie im Höhlengleichnis nur noch in Umrissen und als Schatten zu erfassen.

In seiner Logik, ein Wort, das auch für Vernunft im weiteren Sinne steht, erklärt *Hegel* folgendes:<sup>352</sup>

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

Damit umschreibt er die Theorie, die das beschränkt abstrakte Denken hervorbringt, als etwas Statisches.

Das Denken erscheint *Hegel* insofern also als etwas Unvergängliches. Der Satz *Descartes* „Ich denke (zweifle), also bin ich.“ wird dahinter sichtbar.<sup>353</sup> Und das doppelte „Aufheben und Bewahren“ als der Vorgang der Versöhnung erscheint dann als die Methode und der Ausdruck der *Vernunft*.

*Hegel* verbindet seine Dialektik zudem mit dem Begriff der Lebendigkeit und beschreibt damit ein altes Kernelement der „Seele“, christlich etwa den Atem Gottes mit dem berühmten Satz

---

Wikipedia, „Dialektik“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Dialektik>), Stand: August 2010.

<sup>352</sup> Siehe zudem: Jaeschke, *Vernunft*, 1986, insbesondere 229 – 239. Siehe auch: Emundts/Horstmann, *Hegel*, 2002, 16 – 19: in Anlehnung an Heraklit sieht Hegel im Streit („polemos“) als den „Vater aller Dinge“. Auch: Heraklit, *Fragmente* (Diels/Kranz), 2004, B 115: „Der Seele ist der Logos eigen, der sich selbst mehrt“, sowie B 53: „Der Krieg ist aller Dinge Vater“.

<sup>353</sup> Zum geschichtlichen Umfeld von *Descartes* Weltbild: Hattenhauer, *Rechtsgeschichte*, 2004, Rn. 1217 ff., zudem: Rn. 1223 f.: diese Sicht sei dem „tiefen Hunger nach klarer Form“ entsprungen, der sich aus den Konfessionskriegen des 17. Jahrhunderts ergeben habe.

„*Etwas ist also lebendig, nur insofern es den Widerspruch in sich enthält, und zwar diese Kraft ist, den Widerspruch in sich zu fassen und auszuhalten.*“<sup>354</sup>

Das „Etwas“ ist auf diese Weise eine geistige Wesenseinheit. Es betrifft den einzelnen Ich-Menschen ebenso wie die humane Wir-Einheit der Gesellschaft. Im letzten Falle sprechen wir dann nicht von der Wir-Seele sondern von der Kultur einer Gemeinschaft, aus der Sicht *Hegels* allen voran der lebendigen Wissenschaft, also der Aufklärung als Leitidee.

Auch handelt es sich danach um eine überlegenen „Kraft“, die fähig ist, diese Widersprüche in sich zu fassen, also zu vereinen und auch deren Sprengkraft tolerant auszuhalten.

Diese Lebendigkeit beinhaltet zudem die „Gedankenfreiheit“ und lässt die „Kraft“, die einen bunten Reigen von Widersprüchen zu bündeln vermag, als ein machtvolles Vernunftsubjekt erscheinen.

Zugespitzt ist *Hegel* also die lebendige Kraft der „Synthese“ weit wichtiger als die statische These oder auch die Antithese.

5. Auf der naturalistischen (Gegen-) Seite verwendet der *Darwinismus*, der fast derselben Zeit entstammt, denselben Grundansatz. In der Sprache der soziobiologischen *Systeme* ausgedrückt entstand nach heutigem Wissensstand das gesamte genetische zelluläre Leben mutmaßlich aus den Genen der ersten (fiktiven) Urzelle und aus deren Teilung. Jede Zelle bildet mit ihrem Umfeld, mit dem sie vor allem Stoffwechsel betreibt, ein „System“. Modellhaft startet der Wettbewerb zwischen den ähnlichen und einander nahen Systemen auf der ersten (positiven) Stufe der „Existenz“ von lebendigen Systemen. Aus deren (negativem) Tod als ihrem „Untergang“, der zweiten Stufe, ergibt sich dann die Chance zur Synthese, und zwar in der Form der Entwicklung von (positiven) komplexeren neuen Systemen, die das Alte zum Teil bewahrend verinnerlichen, einiges aber auch aufgeben und Drittes erfinden.

Aus der pragmatischen politischen Sicht betrachtet gilt auch nach *Hegel* im Sinne von *Heraklit* der Streit als der Vater aller Dinge. So lässt

---

<sup>354</sup> Hegel, *Wissenschaft* (Moldenhauer/Michel), 1969 ff. , 6, 76.

sich auch umgekehrt vorgehen. Im Darwinismus als neuerer Deutung der Biologie spiegelt sich die Idee des *hobbesschen* Naturkampfes ebenso wie der neuere händlerfreundliche Utilitarismus wider. Beide Modelle waren jedenfalls auf dem europäischen Markt der Ideen im Angebot.

Auch die Idee der Freiheit besteht im ersten Schritt aus der negativen Freiheit als einer Ablösung vom Alten. Sie führt dann zur Gewinnung einer neuen Identität, etwa über eigene subjektive Rechte.

Die Aufhebung besteht dann aus heutiger deutscher Sicht in den Schranken, die die Rechte der anderen Freien setzten und zudem in der Notwendigkeit zu einer sittlichen „Verfasstheit“ des allgemeinen Ganzen, Art. 2 I GG. Hinter dem allgemeinen Sittengesetz verbergen sich dann doch auch wieder Elemente der alten Idee einer übermächtigen kollektiven Solidargemeinschaft, von der sich der Freie zunächst gelöst hatte.

6. Zurück zu *Hegels* philosophischem Ansatz. Jener setzt vereinfacht also auf die bereits postmoderne Vermittlung der frühmodernen Gegensätze. Die Aufspaltung von Subjekt und Objekt, die Trennung von Sollen (Vernunft) und Wirklichkeit (Sein) sucht er „aufzuheben“. *Hegel* nennt diese (Wieder-) Vereinigung samt ihrem Verfahren „Versöhnung“. Dieser an sich urchristliche Gedanke wird aufzugreifen sein. Allerdings ist eine Einschränkung geboten. So ereignet sich diese Versöhnung auf den zweiten Blick nur in einer „künstlichen Sonderwelt“, und zwar auf der idealen politischen Ebene, im idealen Freiheits- und Rechtsstaat.

Auch *Hegel* bezieht sich der Sache nach auf den idealen Staat, der für ihn aus Recht, Freiheit und Rechtszwang zu einer Einheit verschmolzen ist. Doch legt *Hegel* aus der Sicht der heutigen Demokratie, die auf der individualistischen Idee der Menschenwürde des Einzelnen gegründet ist, ein im übrigen auch methodisch unnötiges Schwergewicht auf den „Staat“, also auf die Verkörperung der Kollektivität. So erhält der Bürger bei *Hegel* die Freiheit und „allen Wert“ überhaupt erst von diesem heiligen Einheitswesen.<sup>355</sup>

---

<sup>355</sup> :Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, Rn. 469 ff.

„Allen Wert, den der Mensch hat, alle geistige Wirklichkeit verdankt er dem Staat.“<sup>356</sup>

Ähnlich erklärt *Hegel* auch die Idee der Person, und zwar dann als Rechtsperson: „Die Person“ kann nur in einer „äußere(n) Sphäre ihrer Freiheit“ als Idee sein. Bestimmt ist diese Sphäre dann durch Rechte und Pflichten.<sup>357</sup>

Vereinfacht folgen bei *Hegel* also aus der personalen Verdichtung des Ideals der allgemeinen Freiheit zum Staatskollektiv das Recht und die Freiheit des staatsbürgerlichen Menschen<sup>358</sup>.

7. Allerdings ist auch anzufügen: Die „Versöhnung“ zwischen den Ideen des Individuums und der organisierten Gemeinschaft, als dem Freien und dem Kollektiv, bildet dabei die Idee der Person. Als Person (oder auch Akteur) tritt sowohl der würdige Freie, als auch der exekutive Staat gegenüber anderen Staaten und gegenüber seinen Bürgern auf. Beide verfügen über eine Art von verrechtlichtem „Status“. Die Personalität bildet das Gemeinsame von Mensch und Staat und erlaubt als Rechtspersonalität zum Beispiel auch, einen zivilisierten Rechtsstreit gegeneinander zu führen. Zum anderen hat sich das vage Begriffspaar der „Allgemeinheit“ und der „Öffentlichkeit“ herausgebildet.<sup>359</sup> So gilt es etwa mit der Strafe, die Rechtstreue der Allgemeinheit zu erhalten und unter anderem auch im Strafprozess das Fehlen eines „öffentlichen Interesses“ an der Strafverfolgung zu berücksichtigen.

---

<sup>356</sup> Hegel, Grundlinien (Hoffmeister), 1995, § 257, § 260.

<sup>357</sup> Hegel, Grundlinien (Hoffmeister), 1995, § 41.

<sup>358</sup> Vereinfacht gelesen fließen in Hegels Staatslehre alle wichtigen Elemente zum ganzheitlichen Ansatz eines idealen, aber dennoch wirklichen bürgerlichen Freiheits- und Rechtsstaats zusammen; der Mensch komme nur „*darin, dass er Bürger eines guten Staates ist..., zu seinem Recht*“, Hegel, Grundlinien (Hoffmeister), 1995, § 153, und auch die Gleichsetzung mit Gesellschaft: Der Staat sei der Ausgangspunkt des menschlichen Seins, er sei das „erste, innerhalb dessen sich erst die Familie zur bürgerlichen Gesellschaft ausbildet“, Hegel, Grundlinien (Hoffmeister), 1995, § 256, § 260.

<sup>359</sup> Zu den Begriffen „Allgemeinheit“ und „Öffentlichkeit“, die nicht dem Staat, sondern der weicheren Rechtskultur zugehören, ausführlicher: Montenbruck, Zivilisation, 2010, Rn. 767 ff.

Aus rechtspolitischer Sicht nimmt auch das Wort von der Zivilgesellschaft Elemente dieser Allgemeinheit auf. Aus der Sicht der Präambeln der nationalen Verfassungen entspricht diese Allgemeinheit dem Volk zumindest dann, wenn jenes als eine hoch kommunikative „Versammlung“ von Individuen verstanden wird. Rechtsethisch greift das Wort vom common sense auf Elemente dieser nicht klar bestimmbar Idee von der Allgemeinheit zurück, die die für die Demokratie so notwendige Brücke zwischen Einzelem und Gemeinschaft zu schlagen sucht.

Von der einseitigen Überhöhung des Staates einmal abgesehen, wer die *Präambeln* der Verfassungen und Konventionen liest, der wird diese *idealisierte* politische Sonderwelt dort wieder finden.

In einem weiteren Gegensatz zu *Hegel* geht es aber nachfolgend nicht darum, die Idee von der Zivilreligion mit der christlichen Theologie zu versöhnen. Schließlich existieren auch andere Weltreligionen. Vielmehr sind die Möglichkeit und Selbstständigkeit höchster philosophischer Ideen, wengleich zwingend nur für den weltlichen Bereich der Grund- und Menschenrechte, anzuerkennen, aber deren Fundamentalismus ist im (positiven wie im negativen) Sinne einer offenen Selbstkritik zu beschreiben.

Wie auch immer, mit *Hegel* oder aus anderen Blickwinkeln gedeutet, die „geistige Wirklichkeit“ bildet eine säkulare Form der „Geistseele“.

## **VI. Subjektive Ich-Seele, objektive Vernunft, dynamischer Geist, Thesen**

1. Rückblickend lässt sich das Modell einer westlich-philosophischen Trinität herausfiltern.

Sie besteht in

- der dreifaltigen subjektiven Ich-Seele (*Platon* u. a.),
- der objektiven Vernunft (*Kant*),
- und in dem dynamischen Geist (*Hegel*).



Dabei beruht die Idee von der Seele unseres antiken „Gründungsvaters“ *Platon* noch auf dem alten Animismus. Diese Seelenidee ist aber nunmehr auf den denkenden Menschen beschränkt. Insofern beschreibt *Descartes* mit seinem berühmten Wort „Ich denke (oder zweifle), also bin ich“ zu Recht den Einstieg in das nachmittelalterliche, weitgehend säkulare und freie Ich-Denken; es ist das Selbst-Denken, das dann auch ein seelisches „Selbst“ voraussetzt. Das gesamte Naturrecht beruht zudem auf der Idee des freien Menschen, also aus demokratischer Sicht auf der Idee der „Freiheit“. Die Mathematik, die auch *Descartes* betreibt, stellt dabei einen typischen Kern für das schöpferische menschliche Denken dar und bildet ebenso ein Beispiel für die Entwicklung von Kulturgütern, den „Memen“<sup>360</sup>, durch den Menschen. Auch das barocke „more geometrico“ ergibt sich aus diesem mathematischen Denken.

Die Vollendung und auch die Selbstkritik eines widerspruchsfreien und damit logischen Vernunftgebäudes bietet *Kant*. Dabei setzt er für seine Moral auf den Gedanken der „Gleichheit“ in der Form der Verallgemeinerung als allgemeines und insofern auch objektiv höchstes, gleichsam physikalisches Natur-Gesetz.

*Hegel* wiederum steht für die Ausdeutung des Geistes, und zwar unter anderem in der Form der „zunehmenden Komplexität“. Rückwärts gelesen entwickelt sich die letzte Synthese aus der ersten „These“, im Übrigen so, wie es analog die Biologie für die Genetik aller Lebewesen belegt. Die Synthese steht insofern auch für eine erhöhte „Koope-ration“. Damit sind alle Thesen miteinander irgendwie „verwandt“. In diesem Sinne der Verwandtschaft könnte man auch von einer Ausprägung des Gedankens der „Solidarität“ sprechen. Dieses Denken setzt unter anderem auch auf die Tradition der Ideen. Außerdem führt es zur Systemtheorie.

2. Alle drei Ansätze zusammen bilden so etwas wie den atomaren Kern der Philosophie. Von der Physik wissen wir inzwischen aber auch, dass auch Antimaterie existiert und wohl noch unbekannte dunkle Materie existieren muss, sodass dieses vor allem philosophische Denken wohl auch den Bereich der Physik mit zu prägen

---

<sup>360</sup> Ausführlicher zu den Memen: Fabricius, *Kriminalwissenschaften II*, 2011, 156 ff.; aus der Sicht des Verf.: Montbruck, *Zivilisation*, 2010, 287 ff., Rn.726 ff.

scheint, und zwar auch dort folgerichtig, als es sich ebenfalls um sachgestützte „Interpretationen“ handelt.

3. Die große Tradition der „Seelen- und Geist- (oder Vernunftlehre“ endet nicht mit *Hegel*.

Insofern ist erneut *Hans Lenk* zu zitieren „Eine große Rolle spielt in der philosophischen Anthropologie der zwanziger Jahre auch die Erfahrung, das Erleben, das persönliche subjektive Erleben nicht nur der Außenwelt, sondern auch das gemeinsame Erleben. *Phänomenologie, Befindlichkeit, Existenz* – das waren Ausdrücke, die zur Existenzphilosophie führten, im Anschluss an Kierkegaard eine große Rolle spielten. Man kann eben auch eine Anthropologie der Befindlichkeit, der phänomenalen oder phänomenologischen Beschreibungen *von Erlebnisweisen, von Selbstauffassungen, von Stimmungen* usw. entwickeln, gleichsam eine Anthropologie *von innen her*“.<sup>361</sup>:

Den Gegenpol zu dieser Art von verinnerlichter Lebensphilosophie bildet dann die Ausprägung einer verobjektivierenden, eher wertfreien *Soziologie*. Beide Sichtweise vermag dann wiederum eine Art von pragmatischem *Kulturalismus* locker zusammen zu binden.

Auch auf diese Dreifaltigkeit wird bei Gelegenheit noch einzugehen sein.

Mit dem Denken in Trinitäten, und zwar vor allem als Art der Annäherung an die (vor-) letzten Fragen, ist schon zum nächsten Kapitel übergeleitet.

4. Rückblickend ist jedoch zuvor noch einmal festzuhalten, dass die Idee der Zivilreligion also über eine bunte Reihe von Grundlagen verfügt, die alle Elemente einer Kultur bilden. Im Wesentlichen sind es:

- die Bekenntnisse und die heiligen Schriften im Sinne eines rechtlich verankerten Präambel-Humanismus,

---

<sup>361</sup> Lenk, *Vielfachwesen*, 2009, 17 (Hervorhebungen nicht im Original. Zur parallelen Entwicklung der Soziologie schreibt er nachfolgend: „In derselben Zeit wurde auch die Entwicklung der Sozialwissenschaften herangezogen, dienen Menschen spezifisch als das soziale Wesen, das durch soziale Prägungen und soziale Wechselkontakte und -bedingungen gekennzeichnete Wesen auffasst.“).

- die verrechtlichten Friedens- und den Heilsideen des demokratischen Humanismus und
- die Teilhabe an der universellen Idee einer Geist-Seele und einer westlichen Art der Zivilreligion der Vernunft des würdigen Freien.

Zu den Grundlagen der Idee von der Zivilreligion zählen damit insbesondere auch die westliche Tradition und die Ausprägung der „Seelen- und Vernunftlehren“ der Philosophie.

Damit ist der erste Hauptteil der Untersuchung abzuschließen. Es folgen einige „eigene“ Sichtweisen, die die Grundstrukturen einer weit umfassenden säkularen „Weltanschauung“ beinhalten sollen.



## **2. Teilbuch**

### **Trinitäres Denken: Humanismus, Naturalismus und kultureller Pragmatismus**



## 6. Kapitel

### „Eigene“ Ansätze und Wege

#### I. Einleitung zur Methode, zu den Philosophien und zur Zwei-Weltenlehre

1. Der Anspruch einer Zivilreligion reicht weiter als die idealistische Philosophie, auch wenn diese historisch betrachtet offenbar wesentliche Aufgaben der mittelalterlichen Religionen übernommen hat. Zu suchen ist nach den *universellen Strukturen* eines möglichst umfassenden vernünftigen oder auch „aufgeklärten Welt-, Gesellschafts- und Selbstbild des Humanismus“, der sich aber auch selbstkritisch seiner Grenzen bewusst ist, noch einige Schritte weiter geht und vor allem die psychologischen, soziobiologischen und systemtheoretischen Elemente der Postmoderne mit einbezieht.

Die „post“-post-moderne Sicht besteht dann in einer Art von Spiraldrehung zurück zu einer besonderen Art von ziviler Religion. *Habermas*<sup>362</sup> spricht insofern von post-säkularen und „vorpolitischen Grundlagen“. Diese eher resignative Sicht könnte später vielleicht mit der Idee einer religionsoffenen, aber selbst noch säkularen Zivilreligion des vorrechtlichen Präambel-Humanismus in „vernünftiger Weise“ aufgefangen oder zumindest sublimiert werden.

Das „Eigene“ der nachfolgenden Erwägungen besteht vor allem in der *Auswahl* aus einer Reihe von herkömmlichen Überlegungen und in deren *persönlicher Akzentuierung*.

Die Auswahl ist dabei zumal im Sinne der These von einer säkularen Ersatzreligion möglichst breit und interdisziplinär anzulegen. Denn mit jeder großen Religion ist auch ein gesamtes *Welt-, Gesellschafts- und Menschenbild* verbunden, das zudem mit bestimmten *Wahrheitslehren* verknüpft ist. Diese Bilderwelten und diese Erkenntnismethoden prägen wiederum den Charakter der Religionen erst aus. Dies gilt auch für die westliche Form der vor allem säkularen *Zivilreligion*. Wer ihr Wesen verstehen will, muss sich vor allem mit ihrem bunten

---

<sup>362</sup> Habermas, *Grundlagen*, 2009, 106 ff.; vgl. auch: Münkler, *Einleitung*, 1996, 7 ff.

Feld der verschiedenen Wissenschaften vertraut machen und versuchen, sie mithilfe der Angebote der Wissenschaftstheorie im ganz Groben zu ordnen.

An dieser Stelle ist kurz innezuhalten. Wer aus der Sicht der allgemeinen Philosophie oder der Kulturphilosophie im Besonderen einmal kritisch nachgefragt, ob denn die Sichtweise und der Selbstanspruch der Rechtsphilosophie nicht auf das Recht begrenzt sind, dem ist einerseits zuzustimmen. Es handelt sich um eine besondere Sichtweise und Form der Philosophie. Aber er sollte vielleicht andererseits auch folgendes bedenken:

Jede allgemeine und auch jede besondere Philosophie, wie die Kulturphilosophie, die politische Philosophie oder die Wirtschaftsphilosophie steht *wissenschaftlich* vor demselben *Dilemma* der Interdisziplinarität, wenn und soweit sie sich mit dem Staat und mit der Gerechtigkeit beschäftigt. Ohne den Blick in die gegenwärtigen Rechtssysteme und ohne die Beschäftigung mit deren Selbstverständnissen kommen sie nicht aus. Man *dilettiert* in den fremden Wissenschaften.<sup>363</sup> Selbst Brückenwissenschaften wie die Rechtsphilosophie oder Metawissenschaften wie die Anthropologie vermögen diesen Mangel nur teilweise auszugleichen. Interdisziplinäre Sammelbände helfen auch nur begrenzt, weil sich ihre Artikel in der Regel auf ihre Fachwissenschaften beschränken. Andererseits gibt es Universalgelehrte wohl nicht mehr und wenn es sie vereinzelt gäbe, so fehlte ihnen doch eine aktive Community. Sie müssten deshalb für die Fachwissenschaftler ihre hoch komplexe Sicht auf das Niveau der vorgebildeten Laien hinunter brechen, und zwar selbst dann, wenn sie die Brückenwissenschaftler erreichen wollten.

---

<sup>363</sup> Zu den nicht nur methodischen Problemen des interdisziplinären Denkens: Hoebel, *Anthropologie*, 1983, 39 ff., 42; Gluckman, *Systems*, 1964, 17. Aus dem Blickwinkel der Wissenschaftstheorie und zudem selbstkritisch auf den eigenen interdisziplinären anthropologischen Ansatz bezogen, ist in Anlehnung an Hoebel festzuhalten: Interdisziplinäres Arbeiten läuft Gefahr, die „Grenzen der Naivität“ zu überschreiten. *Die Gefahren* bestehen im Folgenden: (1) Abgrenzung des eigenen Forschungsbereichs; (2) Zusammenfassung der wertenden Ergebnisse anderer Wissenschaften; (3) Vereinfachung von Daten innerhalb eines fremden Forschungsbereichs; (4) Zusammenfassung von komplexen Tatsachen ohne eigene Analyse; (5) naive Aussagen über Gesichtspunkte der Wirklichkeit, die noch nicht untersucht wurden; (6) Nichtbeherrschung der Sprache und der Methoden der jeweiligen Binnenkulturen der einzelnen Wissenschaften.



Weiter zeigt vor allem die alte Idee vom „*Naturrecht*“ die Bedeutung des Rechts. Aber den Begriff des *Gesetzes* kennen auch und vor allem aus den Naturwissenschaften. Daran wird anzuknüpfen sein.

Schließlich gibt es in der deutschen Rechtsphilosophie ein entsprechendes stolzes Selbstverständnis, wie auch ohnehin die Trennung der Fachwissenschaften eher ein deutsches und jedenfalls weder ein angloamerikanisches, noch ein romanisches Problem ist. So erklärt etwa *Robert Alexy*<sup>364</sup> recht selbstbewusst: „*Alle Probleme der allgemeinen Philosophie können in der Rechtsphilosophie auftauchen. Insofern schließt die Rechtsphilosophie alle Probleme der Philosophie im Allgemeinen inhaltlich ein.*“

Aber mehr noch, *neben* den Angeboten der reinen Fachwissenschaften verlangt der *Demokrat*, vor allem wenn er schriftgebildet ist, nach einem pragmatischen und *transdisziplinären Erklärungsmodell* für seine Zivilisation. Er als der anerkannte Souverän hat darauf den Anspruch des Herrschers.

Dafür steht schon das einfache Schlagwort von der gesamtwestlichen, zwar säkularen, aber für die klassischen Religionen offen zu haltenden Idee der „*Zivilreligion*“. Dieser Begriff zeigt das Hauptelement auf, die Zivilität, mit ihrem alten Kern den Bürgerrechten und erweist sich als selbstkritisch, wenn er den damit verbundenen Freiheits-, Vernunft-, Verfassungs- und Menschenrechts-Fundamentalismus als weltliche Art von Religion bezeichnet, die aber auf ihre wissenschaftsgestützte Art auch danach suchen kann, ihre Fundamente in der „*Natur*“ verankert zu sehen.

Schon damit ist der Kreis zu den großen Religionen zu schlagen: Sie alle verfügen offenbar über ein Bild von der Natur und deren Geist und ein Bild vom (gläubigen) Menschen und dessen Geist. Und aus diesen Bildern ergeben sich dann auch Rückschlüsse auf ihr Wesen.

2. Mit der religiösen Seite des Leitgedanken der Zivilreligion ist fortzufahren.

So setzen offenbar alle großen Religionen in ihrem *ethischen* Teil zunächst einmal auf das *Sollen eines Normenwerkes*. Einzubeziehen ist

---

<sup>364</sup> Alexy, *Natur*, 2008, 11 ff. 16.

aber auch das Sein, die „Schöpfung“ und damit auch die empirische Sichtweise mit ihrem Kern, den Naturwissenschaften. Hinzu tritt das Gemisch von Sollen und Sein der jeweiligen Kultur. Damit sind drei Ansätze miteinander zu verknüpfen – mit den Worten von *Radbruch* sind es die Ideale, die Natur und die Kultur.

Zu versuchen ist, diesen dreifaltigen Ansatz weiter auszubauen, dabei die Hauptausrichtung, die der Titel vorgibt, aber nicht aus dem Blick zu verlieren. Die Idee der „Zivilreligion“ ist also aus zusätzlichen Perspektiven zu beleuchten und zu belegen, und zwar als eine Sichtweise die auch eine „Rechtsphilosophie“ beinhaltet, die also die westliche „Philosophie“ heiligt und das westliche „Recht“ zu einem wesentlichen Elementen erhebt.

Der erste Teil der Erwägungen fand zumindest vorrangig im normativen Raum der „Philosophie“ statt. Erweitert wurde dieser Raum schon um die Mischebene der „Kultur“. Die „Naturwissenschaften“ selbst bleiben dabei jedoch noch weitgehend ausgespart, obwohl gerade sie einen Teil des Erfolges des westlichen Säkularismus bilden. In die semi-religiöse Heiligung des Humanismus bringen sie jedoch ihr eigenes „Menschenbild“ mit ein. Seit *Darwin* ist es dasjenige des vor allem soziobiologisch ausgerichteten „Naturalismus“. Dabei ist die Idee des Naturalismus weitgehend mit dem *Materialismus* identisch, der die Welt ausschließlich über die „Dinge“ begreift.<sup>365</sup> Das Wort vom Materialismus ist allerdings durch seinen Zusammenhang mit dem realpolitischen Kommunismus ideologisch überfrachtet. Zudem verfügt es über den Nachteil, zu sehr an der Physik ausgerichtet zu sein und die Biologie auf diese Weise nicht direkt mit zu erfassen. Das Wort Naturalismus verweist dagegen unmittelbar auf die „Naturwissenschaften“ und assoziiert zugleich den Gegenbegriff der „Geisteswissenschaften“.<sup>366</sup> Ebenso hat es, als die Philosophie noch vor-

---

<sup>365</sup> Das Buch zur Wiederentdeckung des Materialismus“ wie es im Untertitel heißt, legen die Naturphilosophen Bunge und Mahner mit ihrer Schrift „Über die Natur der Dinge“ vor: Bunge / Mahner, Natur, 2004, , vgl. etwa 126 „Idealistische Fantasien werden nicht dadurch akzeptabler, dass sie in evolutionsbiologischem Gewande daherkommen.“ (zur Analogie von Genen und Memen).

<sup>366</sup> Zur Verwendung des die Pluralität anzeigenden Begriffs der „Geisteswissenschaften“ auf der wissenschaftspolitischen Ebene des Wissenschaftsrates siehe unter dem Titel: „Geisteswissenschaften heute: eine Denkschrift“, Frühwald / Jauß / Koselleck, Geisteswissenschaft, 1991; dazu: Seelmann, Rechtswissenschaft, 2007, 121 ff. ; 129.

herrschte den Sonderbegriff der „Naturphilosophie“ gegeben. Vereinfacht setzt eine Wissenschaft ontologisch an, weil sie vom konkreten „Wissen“ um die (objektiven) Dinge ausgeht, und die Philosophie beschäftigt sich mit den eher normativen „Weisheiten“, etwa im Sinne von vernünftigen Regeln und mit Ideen als umfassende Konzepte.

Eine einfache Mitte zwischen beiden Ausrichtungen bildet das Modell des „Gesetzes“. Es gibt natürliche Gesetze wie vernünftige (oder auch göttliche) Gesetze und sie stützen einander. Aber es gibt auch die Abweichung oder den Bruch von Gesetzen, womit sich eine Art von Unberechenbarkeit öffnet oder auch die Idee der Freiheit. Beide Gruppen von Wissenschaften vereint der Grundgedanke der Aufklärung, sie sind mit Menschen verbunden, die etwas „erkennen“.

Mit dem Gesetzesmodell gewinnt auch die Rechtsphilosophie ihre geschichtliche Bedeutung. Aus ihrer Sicht tritt der Umstand hinzu, dass der Begriff des Naturalismus sich im *aristotelischen* „natürlichen Recht“ und im großen Wort vom „Naturrecht“ spiegelt. Im Alltag ist es das alte Bild vom weisen Richter, der in einem hoch kommunikativen dialogischen Prozess und vor den Augen der Öffentlichkeit einen „Sachverhalt“ aufzuklären versucht und danach mit seinem Urteilspruch etwas für Recht erkennt.

Seit *Freud* wissen wir zudem um die Zwischenwelt des Un- und Unterbewussten, die gewiss zur „Natur“ des Menschen gehört, aber auch das Geistige berührt. Auch deshalb fordern wir im Recht wie in der Wissenschaft die Neutralität ein und sind auch bereit, rechtliche Entscheidungen wie auch anerkannte wissenschaftliche Erkenntnisse in einem neuen kommunikativen Verfahren abzuändern. Aber nötig ist dies nur, weil Richter wie Wissenschaftler auch ganzheitliche Menschen sind. Sie sind unter anderem auch - bewusst oder unbewusst - Egoisten, sie leben in Freundeskreisen und verfügen über ein bestimmtes ziviles oder religiöses Menschen-, Gesellschafts- und Weltbild.

Wie auch immer formuliert und definiert, der reine Naturalismus, der die Soziobiologie mit einschließt einerseits, und die vorrangig auf den Menschen bezogene Seelenlehre der Psychologie andererseits bilden zwei mächtige Ansätze, die die große *Leitidee der Freiheit* in ihrer kulturellen Existenz bedrohen, auf der nicht nur die (philosophische)

Subjektstellung des Menschen beruht, sondern auch die (grundrechtliche) Untastbarkeit der Menschenrechte und die (politische) Leitidee der Demokratie.<sup>367</sup>

Tritt also eigentlich (wieder?) eine strenge externe Oberherrschaft, und zwar diejenige der „Natur“ an die Stelle der Selbstherrschaft des freien und vernünftigen, zumeist selbst schriftgebildete Demokraten?

Und wer verwaltet dann intern diese Herrschaft der Natur, sind es die hohen Priester der Naturwissenschaft, die als Stellvertreter der Natur erklären, dass es keine Freiheit, aber dafür bestimmte Naturgesetze gibt, denen wir alle letztlich fatalistisch unterworfen sind?

Lohnt es sich also nicht zumindest soweit als möglich zwischen der „Natur“, ihrem Bündel an Fachwissenschaften und den vielen Varianten der menschlichen „Kultur“ zu trennen, um sich dann zu einer westlichen Art von Zivilreligion zu bekennen?

Die Philosophie ist in Europa seit dem 19. Jahrhundert in die Defensive geraten. Aber politisch betrachtet würde eine elitäre Herrschaft der Philosophen im Sinne *Platons* auch keinen großen Unterschied machen. Die historische Antwort war jedenfalls eine neue kulturelle Selbstorganisation durch die Förderung der *Schriftbildung* für alle und die Herstellung der forensischen *Öffentlichkeit* nach dem Urmodell des alten Versammlungsplatzes am Feuer.

Wissenschaft und Philosophie, wenn man sie denn trennt, „dienen“ und bieten den Sachverstand und die Klugheit der Experten, aber sie herrschen nicht selbst und nicht unmittelbar. Selbst denken und selbst bewerten und vor allem „selbst verantworten“ lautet das idealistische Gebot und umgesetzt schafft (oder organisiert) es, bewusst oder auch unbewusst, zugleich ein entsprechendes Selbst oder Selbstbild.

---

<sup>367</sup> Siehe auch dazu und konsequent, Bunge / Mahner, *Natur*, 2004, , vgl. etwa auf S. 175 folgern: "Müssen Menschenrechte durch Personenrechte ersetzt werden, können nicht nur nichtmenschliche Lebewesen in den Genuss solcher Rechte kommen, sondern es wäre auch umgekehrt möglich, dass nicht alle Mitglieder der Spezies *Homo sapiens* einen Anspruch auf Personenrechte haben, weil ihnen die relevanten Eigenschaften wie etwa Personalität fehlen, weil sie noch keine besitzen, sie nie eine entwickelt haben oder sie sie z.B. durch Krankheit unwiederbringlich verloren haben."

Damit ist danach zu fragen, welche Ansichten denn zu diesem Dilemma in der gegenwärtigen politischen Philosophie zu finden sind und wie mit ihnen umzugehen ist.

3. *Nida-Rümelin* spitzt die alte Trennung von Sein und Sollen, von Natur und Ideal, von Subjekt und Objekt, von Freiheit und Bindung mit den Worten zu:

„Entweder ist man Naturalist oder Humanist – eine Zwischenposition gibt es nicht, ebenso wenig wie die Möglichkeit der Neutralität.“<sup>368</sup>

An dieser philosophischen Grundposition ist auf der *ersten Stufe* in aller Schärfe und danach auch *im Kern-* festzuhalten, und zwar schon einfach deshalb, weil sie einem traditionellen Teil der westlichen Sicht entspricht und damit selbst zu den Grundlehren der westlichen Zivilreligion zählt.<sup>369</sup> Allerdings sollte die Philosophie sich nicht in dieselbe Verteidigungslage begeben wie die christliche Kirche in der Frühmoderne mit Physikern wie *Kepler* oder *Galileo*.

Sie kann diesen Disput, wie auch *Gerhardt* in seiner Diskussion dieser Sicht andeutet, nicht gewinnen, weil die Physik seit Anbeginn der Astronomie das „Wunder“ bewirkt, bestimmte präzise Vorhersagen für das Geschehen am Himmel zu treffen, eine Art von gesetzlicher Weltordnung zu bieten und etwa auch praktisch den Seefahrer des Nachts

---

<sup>368</sup> Nida-Rümelin, *Naturalismus*, 2010, 3 ff, 5 Sein obiges Diktum leitet er mit den Worten ein „Dieses Programm der Elimination des Intentionalen ist in letzter Konsequenz auch eines der Elimination der Geistes- und Sozialwissenschaften oder jedenfalls großer Teile davon. Von diesem naturalistischen Programm der Erklärung menschlichen Verhaltens möchte ich eine humanistische Position unterscheiden, die behauptet, dass diese Reduktion nicht möglich ist. So verstanden sind Naturalismus und Humanismus kontradiktorisch.... Damit ist offenkundig, dass er die „Intentionalität“ als einen Kern der Freiheit begreift. Aus der Sicht der Rechtsphilosophie siehe etwa *Mahlmann, Recht*, 2012, 47 ff. , 53 („Man muss sich also zwischen dem Determinismus und dem Indeterminismus entscheiden“).

<sup>369</sup> Vorsichtiger denn auch der Physiker und Philosoph: *Vollmer, Gott*, 2010, 7 ff., 22 ff. (Die Grenzen zwischen Erfahrungswissenschaften seien nicht so scharf und eindeutig, wie wir es uns manchmal wünschten. Außerdem gebe es eine Art von metaphysischem Realismus. Ferner fordert er geistige Toleranz ein, um zwischen guter und schlechter Metaphysik zu unterscheiden, weil gute Metaphysik kritisierbar sei, diese Erkenntnis aber Zeit benötigen könne).

leiten zu können.<sup>370</sup> Zudem beruht die Macht der politischen Idee von den natürlichen Rechten und der Freiheit des Menschen zumindest auch auf beidem, dem handfesten Beleg durch die Erklärungsmacht seiner Naturwissenschaften und dem stolzen Selbstbild, das sich daraus für den (aufgeklärten und schriftgebildeten) Menschen ergibt.

Die Gegenthese von *Volker Gerhardt* lautet: „*Humanismus als Naturalismus*“ müsse aus der Sicht der Naturwissenschaften zumindest möglich sein, auch wenn und gerade weil dieser Ansatz am Ende das Menschliche der „Natur“ unterwirft und damit zu einer Art von Determinismus führt.

Dabei soll Determinismus schlicht und wie üblich mit *Kant*<sup>371</sup> über den Gedanken der *Fremd-Verursachung* verstanden sein. Freiheit ist deshalb aus der Sicht des vor allem naturwissenschaftlichen Determinismus negativ als (zumindest teilweise) Nicht-Fremdverursachung zu verstehen, als In-Determinismus. Aus der vor allem philosophischen Sicht ist ebenfalls mit *Kant*<sup>372</sup> von der Selbst-Verursachung zu sprechen, die positiv auf ein freies schöpferisches Selbst-Subjekt zurückzuführen ist.

---

<sup>370</sup> Vgl. Gerhardt, *Humanismus*, 2012, 201 ff., , 205.

<sup>371</sup> „Nach seinem empirischen Charakter würde also dieses Subject als Erscheinung allen Gesetzen der Bestimmung nach der Causalverbindung unterworfen sein; und es wäre so fern nichts, als ein Theil der Sinnenwelt, dessen Wirkungen, so wie jede andere Erscheinung aus der Natur unausbleiblich abflößen.“, Kant, r. Vernunft, 1787, AA, III, 367.

<sup>372</sup> *Kant* beginnt mit einer logischen Ableitung, die bei der Letztbegründung im Sinne des infiniten Regresses ansetzt und bietet zugleich ein „argumentum ad absurdum“ zugunsten eines dem Schöpfergott ähnlichen Subjekts: „*Die Möglichkeit einer solchen unendlichen Abstammung ohne ein erstes Glied, in Ansehung dessen alles übrige bloß nachfolgend ist, läßt sich seiner Möglichkeit nach nicht begreiflich machen. Aber wenn ihr diese Naturräthsel darum wegwerfen wollt, so werdet ihr euch genöthigt sehen, viel synthetische Grundbeschaffenheiten ganz von selbst anzufangen, bewiesen (obzwar nicht eingesehen) ist, so ist es uns nunmehr auch erlaubt, mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen der Causalität nach von selbst anfangen zu lassen und den Substanzen derselben ein Vermögen beizulegen, aus Freiheit zu handeln.*“ Kant, r. Vernunft, 1787, AA, III, 312; Zum ontologischen Indeterminismus unter dem Titel „Mythos des Determinismus“, bezogen auf die Hirnforschung, siehe Falkenberg, *Mythos*, 2012, u. a. 279.

Der Naturalist *Gerhardt* selbst bietet dann jedoch eine biologische Erklärung der Freiheit. Er leitet die begrenzte geistige Freiheit des Menschen aus dem Leben als solchem ab. Damit begreift er dieses als eine biologische Blase der Evolution auf diesem kleinen Planeten.<sup>373</sup>

Aber auch nach diesem „Blasenmodell des gesamten Lebens“ lebt der Mensch nach der vorherrschenden westlichen Sicht ein besonderes Leben, das sich von dem der Tiere unterscheidet. Und eines trennt wohl auch aus der Sicht des Naturalisten den Menschen von allen subhumanen Lebewesen: Die Menschheit verfügt im Gegensatz zu ihnen über „Naturalisten“, also vor allem über Naturwissenschaftler, die die Natur zum Gegenstand, also Objekt degradieren und sich zum Subjekt erheben. Wissenschaften sind etwas Menschliches.

4. Die folgenden Sichtweisen müssen *aus säkularer Sicht* möglich sein,

(1) die *Trennung* von Idee und Natur und auch die *Vorherrschaft* der Natur über die Geistidee.

Aber es müsste dann auch die These denkbar bleiben, dass

(2) die „Geistidee“, in welcher Form auch immer, über die „Naturidee“ herrscht.

Wer will, kann auch die religiöse Variante in der Form der Animismus anfügen und

(3) die Trennung von Natur und Geist ablehnen.

---

<sup>373</sup> Gerhardt, *Humanismus*, 2012, 201 ff., 205 ff: „Leben und Geist als Formen der Natur. Im Vergleich mit den Sensationen von Sonne Mond und Sternen... den Kollisionen von Galaxien... schwarzen Löchern..., kann das Leben unauffällig wirken“. Hervorhebung im Original. Zur These selbst siehe 211; „eine „kategoriale Trennung zwischen den Wissenschaften... zwischen Geist und Natur... zwischen Natur und Gesellschaft...zwischen Natur und Kultur“ werde „weder dem Charakter des Wissens noch dem der Wissenschaft gerecht“ (Hervorhebungen im Original). Zur Erweiterung der Idee der Freiheit (und des Indeterminismus) auf das gesamte Leben siehe 224. Mit dem konsequenten Zusatz „So gesehen kann das Leben“ (gemeint „als Träger der Freiheit“) „als das größere Problem als die Freiheit gelten“.

Schließlich gehört auch der Streit um diese dann insgesamt drei Welt- und Menschenbilder zur westlichen Kultur, die damit und zudem auch für weitere Ansätze „offen“ ist.

Dennoch bleibt das große gegenwärtige Gewicht der Naturwissenschaften zu bedenken. Die Folgerungen, die ihr Blickwinkel und ihre Begriffe eröffnen, sind weiter zu verfolgen. Auch wenn schon aus der Sicht der Naturwissenschaften keine absolute, dann sollte doch zumindest eine „*modellhafte Trennung*“ angebracht und möglich sein. Mit einer sozio-biologischen Sprachwahl befände sich dann eine systemische Art der (Subjekt-Objekt-) Spaltung noch innerhalb dieser Denkweise. Danach handelt es sich bei Sein und Sollen, Subjekt und Objekt, Leben und Geist um die Facetten zweier großer organischer, wenn auch ansonsten osmotischer „Subsysteme“, die sich zunächst einmal selbst organisieren.

Vor allem wegen der großen zivilisatorischen Bedeutung der Freiheit des Menschen für das politische Weltbild erscheint es sinnvoll, sich auf den Menschen und seine Welt einzulassen und dann jedenfalls insofern zwischen dem normativen Humanismus und dem empirischen Naturalismus zu trennen. Der Biologie mag man dann noch einmal eine Sonderrolle zuzuerkennen, so dass der Kern des Naturmodells wie bislang im *physikalischen* Ansatz besteht, von dem dann traditionell (und bis auf weiteres in der westlichen Kultur) der *metaphysische* zu trennen ist. Die Biologie als die maßgebliche der „Lebenswissenschaften“ kann dann insofern wieder mit *Gerhardt* für die Idee der „Einheit in der Vielheit“ stehen. Aber auf der Ebene der Vielheit hilft es, sich mit groben Grundstrukturen zu behelfen und nicht gleich in einen bunten Pluralismus (etwa denjenigen der vielen Wissenschaften) überzugehen.

Die Philosophie der Moderne der Aufklärung, von der die analytische Zweiteilung in Natur und Geisteswissenschaften stammt, hat ein großes geistiges Erbe hinterlassen, das wie eine Sprache zumindest zunächst weiter verwendet werden „sollte“ und eben „faktisch“ auch als Konsens und zugleich Streitgegenstand begriffen wird.

## **II. Drei-Welten: Humanismus, Naturalismus und kultureller Pragmatismus**

1. Zu versuchen ist nun, beidem gerecht zu werden, der möglichst weitgehenden *Trennung* zwischen den Welten der Ideen und der Natur



einerseits und der Notwendigkeit als *derselbe Mensch* mit *beiden Welten* „im Alltag“ zumindest umzugehen. Dazu ist ein Drei-Welten-Modell zu verfolgen, das im Übrigen nur eine Vereinfachung der Komplexität der Summe dessen darstellt, was etwa alle Fachwissenschaften an Sondersystemen zu bieten haben.

Das Drei Welten-Modell sollte beides beinhalten, dem *Inkompatibilismus* und auch dem *Kompatibilismus*. So ist *theoretisch* und wissenschaftlich ist zwischen den beiden Welten der Ideen und der Natur zu trennen; bestimmte Begriffe weisen bestenfalls Analogien auf. *Praktisch* und pragmatisch aber muss der Mensch mit beiden Welten in seinem Alltag, also in einer dritten Welt, umgehen. Für viele einfache Entscheidungen, aktive wie passive, wird er zwischen beiden Welten hin und her springen. Auch wird er einen undogmatischen Mittelweg finden oder eine scheinbar primitive ganzheitliche Sicht wählen. Im Zweifel wird es ihm reichen, sich in der Herde, also der Gemeinschaft zu verstecken und deren vorherrschende Ansichten zu übernehmen und Widersprüche solange zu ertragen, wie sie nicht seine persönliche Existenz und (innere) Identität betreffen.

Für diese dritte Welt gibt es bekannte Ansätze, die es nur aufzugreifen und anzupassen gilt.

Denn *als Drittes* existiert vor allem die weitere Ebene der menschlichen *Kultur*. Dieses Phänomen kann man aber weder vorrangig biologisch, noch rein funktional systemtheoretisch betrachten, weil dies nicht der sozialen Realität entspricht. Zumal die westlichen Zivilisationen Geistes- und Naturwissenschaften, wie auch immer, vereinen, nachdem sie sie zuvor (vorherrschend) getrennt haben.<sup>374</sup>

Der Ausweg besteht also darin, diese kulturelle Realität *gesondert* wahrzunehmen, die dann aber zu Unschärfen führen kann und wird. Auf dieser weiteren, der pragmatischen Ebene ist anstelle von Welten eher von verschiedenen Systemen zu sprechen, die einander beeinflussen. Die gesamte westliche Kultur lebt in einer bunten Mischwelt von Naturalismus und Humanismus. *Vollmer* spricht in etwa in diesem

---

<sup>374</sup> Siehe Illies, *Biologie*, 2010, 15 ff, u. a. 30: Aus der Sicht der philosophischen Anthropologie zum Überblick über die Kulturtheorien, die mit dem evolutionsbiologischen Grundansatz arbeiten, sowie zugleich zum Überblick über die Fundamentalkritik gegen die Übertragung soziobiologischer Ansätze.

Sinne vom humanen „Mesokosmos“.<sup>375</sup> Dabei handelt es sich nicht, zumindest nicht vorrangig, um eine Art kulturelle „Neutralität“. Man lebt in beiden Welten und „verdrängt“ vermutlich gern den Widerspruch zwischen diesen. Man „lebt“ alltäglich vielmehr im Sinne eines „Pragmatismus“, und zwar soweit als möglich. Insofern sind Normativisten und Naturalisten gehalten, die jeweils andere „Weltanschauung“ mit ihren gesamten Subkulturen soweit als möglich im Wortsinn zu tolerieren, also die Widersprüche mit Schmerzen zu ertragen. So kann man auf eben dieser *pragmatischen* Ebene beide Sichtweisen, das Geistige und das Natürliche, etwa im Sinne einer *Kohärenztheorie* miteinander verbinden, wie es *Nida-Rümelin* ohnehin vorschlägt.<sup>376</sup>

2. Vielleicht ist der „Naturalismus“<sup>377</sup> auch der Preis für den Idealismus in der Form des „Humanismus“. Und vielleicht ist die Verherrlichung des Lebens als Träger der Freiheit und die Konstruktion der Idee der Selbstorganisation der Preis, den die Naturalisten für ihren Ansatz zu erbringen haben. Die dritte Alternative wäre (und ist auch wohl immer noch) diejenige einer Ganzheitlichkeitsidee, eines „Holismus“, der eben weitgehend versucht, nichts klar zu trennen, sondern von vornherein alles mit allem verbunden zu sehen. Warum sollten wir dann aber nicht alle drei Ansätze im Sinne einer säkularen *Dreifaltigkeit* miteinander vereinen?

Die ganzheitliche westliche Kultur lebt, jedenfalls aus säkularer Sicht, stattdessen seit langem mit beidem, mit der Idee der Eigenverantwortung des vernünftigen Freien und mit der Idee der vollständigen Einbindung des Menschen in die Natur, in die physikalische ebenso wie in die biologische. Zwar hilft vielleicht noch, wie noch näher zu betrachten sein wird, die an sich paradoxe Vorstellung von der „Selbstorganisation“, eine Brücke zwischen beiden Welten zu schlagen. Das Subjekt ist dann das Selbst und das Objekt das Organisierte. Aber auf den zweiten Blick wird rasch erkennbar, dass diese Sicht eine Art von Paradoxon darstellt und den Widerspruch gleichsam nur verinnerlicht.

---

<sup>375</sup> Vollmer, *Mesokosmos*, 1983, 29 ff., 29 ff. Siehe auch zur (konstruktivistischen) Frage, ob wir Menschen überhaupt unseren Mesokosmos verlassen können: Vollmer, *Mesokosmos*, 2000, 340 ff., 340 ff.

<sup>376</sup> Nida-Rümelin, *Vernunft*, 2012, 9 ff., 11 f.

<sup>377</sup> Das Wort „Naturalismus“, der sich dahinter als Ansatz verbirgt, wird aus Sicht der Geisteswissenschaften häufig abfällig benutzt, umfassend und im Sinne einer Interdisziplinarität: Vollmer, *Erkenntnistheorie*, 1998, 35.

3. Die „dritte Welt“ besteht somit im kulturellen Pragmatismus, der zumindest wohl die Tendenz zu einem kreativen Holismus in sich birgt und damit auch dessen Gefahr, den Verzicht auf Rationalität. Diese „dritte Welt“ Idee speist auch die „Third- Culture-Bewegung“<sup>378</sup>, die es sich ganz praktisch zur Aufgabe macht, vor allem mit populärer Literatur Wissenschaft der (demokratischen und bildungsbereiten) Allgemeinheit verständlich aufzubereiten und auf diese Weise mit einem dritten Weg den Konflikt zwischen den „cultures of the humanities and science“ aufzulösen und damit im *hegelschen* Sinne einer „Realphilosophie“ gleichsam aufzuheben.<sup>379</sup>

Als „dritte Welt der Kultur“ ist diese pragmatische Weltsicht eng mit der *Alltagssprache* verbunden, denn Kommunikation und Interaktion bilden die beiden Kernelement einer jeden Kultur.

Wer die *Sprache* sogar zu seinem Angelpunkt erhebt und sie wie die Sprachphilosophie gelegentlich absolut setzt<sup>380</sup>, der kann dann auch die soziale Realität mit ihr bestimmen, so erklärt *Ralph Christensen*<sup>381</sup>, „wie man eine Fiktion wirklich macht“. Das gilt dann für die Fiktion der Willensfreiheit, auf der die Würde des Menschen beruht, für die Staatsform der Demokratie der Freien wie auch (aus säkularer Sicht) für die soziale Realisierung der Gottesidee oder jeder sonstigen Religion.

Zwar ist diese Sichtweise ein wesentlicher Teil der hier gemeinten dritten Welt der „Kultur im Sinne einer *Zivilisation im ethnologischen*

---

<sup>378</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/The\\_Third\\_Culture](http://en.wikipedia.org/wiki/The_Third_Culture) (14. 6. 14)

<sup>379</sup> Siehe „Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806“ Hegel, Realphilosophie, 1805/1806 .

<sup>380</sup> Siehe dazu die Aufarbeitung entsprechender Sprachphilosophie für das Recht durch Herrlich, *Recht*, 2012, 9 ff. , 12 ("Den Tribut den wir für die Unabhängigkeit der Sprache als eigenständiges Phänomen bezahlen, ist die in der Sprache angelegte strukturalistische Normativität. Wir unterliegen ihr immer, weil sie als notwendige Bedingung einer gangbaren Sprachauffassung nicht wegzudenken ist, ohne dass nicht auch gleich die Kommunikation überhaupt auf dem Spiel stünde. Wir können sie nicht verneinen, wollen wir nicht gleichzeitig hinter den Strukturalismus in ein naives Repräsentationsmodell der Bedeutung fallen").

<sup>381</sup> So mit dem Titel „Sprache und Normativität oder wie man eine Fiktion wirklich macht“, Christensen, *Sprache*, 2010, 128 ff, 130, (zur Pragmatik), Siehe auch: Morlok, *Erkenntnisse*, 2008, 27 ff. , etwa 33 f.

*Sinne*“, sie beschreibt sie jedoch nicht hinreichend. So fehlen Handwerk und Technik und ihre körperlichen Schöpfungen völlig, die wiederum eine praktischen Ausprägung der Naturwissenschaften sind. Auch sollte man bei der Sprache die Verdinglichung der Gedanken durch *Symbole* jeglicher Art mit beachten. Zu ihr gehört auch und vor allem die *Schrift*. Denn der einfache Kern des Pragmatismus ist der Bezug zur „Sache“, etwa die Gerechtigkeit als Sachgerechtigkeit<sup>382</sup> und im Recht der Rückbezug auf typische „Fälle“.

Sprachen begnügen sich nicht allein mit Begriffen, sondern sie assoziieren und konnotieren immer auch bestimmte Gruppen von Sachverhalten, Erlebnissen, Erfahrungen. Sie schlagen also die Brücke von der reinen Ideenwelt hin zur Sinnenwelt der Empirie. *Kant* spricht vom „Schema“<sup>383</sup>, das dazu dient. Verwandt mit dieser Sicht sind

---

<sup>382</sup> <http://de.wikipedia.org/wiki/Pragmatismus> (14. 6. 14) „Der Ausdruck Pragmatismus ... pragma „Handlung“, „Sache“) bezeichnet umgangssprachlich ein Verhalten oder Handlungen, die sich nach bekannten, zugrundeliegenden Gegebenheiten richten. Pragmatisches Handeln ist nicht an unveränderliche Prinzipien gebunden.“ Schulz, Recht, 2014, 263 ff., 270; zudem 271 „*res, non verba*“, Dort auch zur Verfremdung durch die Sprachphilosophie eines *Peirce* zum „Synonym für einen radikalen Konstruktivismus“, in dem Sinne, dass die „Realität mit der wir es heute zu tun haben, durch Kommunikation ständig kontingent und neu wird“, Morlok, Erkenntnisse, 2008, 27 ff.

<sup>383</sup> Kant, r. Vernunft, 1787, AA III, 135 (Hervorhebungen nicht im Original) "Denn daß haben wir gesehen: da *Begriffe* ganz unmöglich sind, noch irgend einige Bedeutung haben können, wo nicht entweder ihnen selbst, oder wenigstens den Elementen, daraus sie bestehen, ein Gegenstand gegeben ist, mithin auf *Dinge an sich* (ohne Rücksicht, ob und wie sie uns gegeben werden mögen) gar nicht geben können; daß ferner die einzige Art, wie uns Gegenstände gegeben werden, die *Modification unserer Sinnlichkeit* sei; endlich daß reine Begriffe a priori außer der Function des Verstandes in der Kategorie noch formale Bedingungen der Sinnlichkeit (namentlich des innern Sinnes) a priori enthalten müssen, welche die allgemeine Bedingung enthalten, unter der die Kategorie allein auf irgendeinen Gegenstand angewandt werden kann. Wir wollen diese formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringirt ist, das *Schema* dieses Verstandesbegriffs und das *Verfahren* des Verstandes mit diesen Schemata den Schematismus des reinen Verstandes nennen.“ Dazu Arendt, Urteilen, 1985, 105. „Was Kant das Vermögen der Einbildungskraft nennt, nämlich das, was in der sinnlichen Anschauung nicht vorhanden ist, gegenwärtig zu machen, hat weniger mit der Erinnerung zu tun als mit einem anderen – das seit den Anfängen der Philosophie bekannt ist. Parmenides (Frag. 4) nannte es ›nous‹

Worte wie *Organisation, Struktur, Ordnung* oder „*Verfassung*“. Man muss dann wohl immer auch hinzusetzen „*von etwas*“. Auch das Doppelwort vom „Sozialrealen“ passt dazu.

Dabei gehört je nach Standpunkt im Zwei-Welten-Modell das „Schema“ oder die Vor-Ordnung eher der Welt des Geistes (Verstandes) an oder es ist eher als eine Vertypisierung der Sinneserfahrungen zu begreifen. Entweder prägt und dominiert also das Ideelle das Erkennen der Dinge oder aber die realen Dinge selbst bestimmen die Art und Weise der Wahrnehmung. Immerhin kennt auch die subhumane belebte Natur mit den *Genen* solche Art von informativen Vorprogrammen, die sich dann in der besonderen Umgebung des Alltags erst auswirken und vor allem nur mit Bezug auf sie auch Art und Weises des Lebens des jeweiligen Lebewesens mitbestimmen. Gene allein sind nicht lebensfähig, sie verlangen nach einem realen Träger, den sie dann aber auch selbst mithelfen auszuformen.

Methodisch handelt es sich schließlich um die Verbindung von Abstraktion, als der Ableitung von etwas Höherem, und der Induktion, etwa als der Erfahrung, die zu Falltypen und Leitfällen führt.

4. Die alte Grundidee der Pragmatik<sup>384</sup>, die hier mit dem Zusatz „kulturell“ noch einmal ergänzt und ausgefüllt werden soll, ist darauf ausgerichtet, auf die „*pragmata*“, die Ergebnisse des Handelns zu blicken. Übungen und Riten, Sitten und Gewohnheiten prägen deshalb ihr Grundverständnis ebenso wie die humanen Wirtschaftsformen, die Medizin und alles Technische und Städtische, was mit dem Begriff des „*Hauses des Prometheus*“ zusammenhängt. Zum Verständnis dieser *Haus-Metapher*<sup>385</sup>, die auch im „*domestizieren*“ steckt, sei angemerkt, dass alle Tempel und Kirchen dieser Welt, zugleich auch die Kunst der menschlichen Baumeister und die Macht ihrer Bauherren

---

(das Vermögen, die Dinge zu schauen, die, obgleich abwesend, anwesend sind), ...“; zudem: [de.wikipedia.org/wiki/Schematismus\\_\(Philosophie\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Schematismus_(Philosophie)).

<sup>384</sup> Schulz, *Recht*, 2014, 263 ff., 270 ff., verfolgt als Rechtswissenschaftler selbst und folgerichtig einen „*normativ-pragmatischen Realismus*“, damit wird deutlich, inwieweit auch das Wort vom *Realismus* die Idee des Pragmatismus zu erläutern hilft.

<sup>385</sup> Dazu Berner, *Behausung*, 2013 . 6 (Zum Haus als "ein Gut, dass ... in der Alltagssprache zur metaphorischen Konzeptualisierung" heran gezogen wird, etwa auch für "Vereine, Parlamente und Handelsgesellschaften" oder auch "Europa als Haus", "Vereinte Nationen als Dach").

feiern: Seht her, das haben wir zugunsten unserer Götter und Geister geschaffen! Auch der „Staat“ war an anderer Stelle schon über das Bild vom Haus zu deuten gewesen.<sup>386</sup>

Ohnehin „leben“ wir, soweit die Art der Kommunikation des Alltags unser Denken mitprägt, in gewissem Maße auch im Sinne von *Lakoff* und *Johnson* „in“ *Metaphern*.<sup>387</sup> Aus der Sicht und für die Reichweite des angloamerikanischen Pragmatismus und zudem aus staatsphilosophischer Sicht ist darauf hinzuweisen, dass die sublimierte Hoch- als Alltagssprache wiederum der Laiensphäre der „Demokraten“ entspricht. Diese einfachen Bilder sollten allerdings immer auch fachwissenschaftlich hinterfragt und unterfüttert sein, so wie der Drei-Welten-Ansatz es gebietet. Neben die Metaphern treten dann vielfach (eher naturwissenschaftliche) „Modelle“ und (eher geisteswissenschaftliche) „Ideen“.

Die „Kultur“ im weiten ethnologischen Sinne bildet insofern immer auch einen *Lebensraum* (das humane Biotop), der sich seit der Umfriedung der Feuerstätten mit dornigem Buschwerk als eine eigene, von Menschen geschaffene, geschützte, aber nach außen osmotische, sozialreale Wirklichkeit darstellt. Aus systemischer Sicht handelte es sich dabei um die Erweiterung des Modells der osmotischen Zelle.

5. Dem Ganzheitlichen des an *Hegel* angelehnten „Lebensraummodells“ entspricht wiederum die *Methode* des Pragmatischen. Bei der Pragmatik handelt sich formal um einen „konsequentialistischen“ Ansatz. Nach der juristischen Methodenlehre beinhaltet die Pragmatik eine *telelogische* Ausrichtung, das praktische Ergebnis, also weder materielle Prinzipien, noch formale Deduktionen bestimmt die Auslegung und Deutung. Die Binnenlogik lautet, das, was viele häufig „machen“, ist zumindest im Zweifel und für diese Kultur auch gut oder sinnvoll. Die Pragmatik ist zudem eher induktiv, eher utilitaristisch und eher holistisch ausgerichtet. Auch ist sie nicht auf die Ratio beschränkt. Insofern umfasst und ritualisiert sie auch alle üblichen Motive des

---

<sup>386</sup> Der spätere Papst Ratzinger verfasst 1954 eine Schrift mit dem Titel: „Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche“, Ratzinger, Volk, 1954. Zum Verständnis des Staates als „Haus“ und zur Herkunft des Staates aus dem „Haus“ des Familienvaters, Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, 197 ff ( „Politische Staatsmodelle Stadtburg und Haus“).

<sup>387</sup> Zum "Leben in Metaphern" und "zum Gebrauch von Sprachbildern" siehe Lakoff / Johnson, *Leben*, 2011, 59 ff.

Menschen. Sie bindet in den common sense deshalb auch Gefühle, wie das Gerechtigkeitsgefühl oder das Strafbedürfnis, mit ein. Reine Lehren lehnt sie ab. „Learning by doing“ lauter (eher) ihr Weg. Es handelt sich mit einem Satz aus theoretischer Sicht um eine inkohärente *Gemengelage*. Pragmatik ergibt sich vereinfacht aus dem „alltäglichen Leben“. Gemeint ist insofern die konkrete *Praxis* und vielfach die Routine, die sich der abstrakten Theorie nur ungern unterwirft.

Die systemische Vorstellung von der „lebendigen Kultur“ umfasst jedoch die jeweilige Zivilisation insgesamt, also die gelebte Sprache ebenso wie Technik und Wissenschaft. Prägend für die „Identität“ von (nationalen) Großkulturen sind die jeweiligen Hauptströmungen einerseits und ihre vielen bunten Subsysteme andererseits. Was sie alle jeweils verbindet und überwölbt ist dann in der Tat eine Art von „common sense“, „volonté générale oder eine Gemengelage von „elementaren Werten des Gemeinschaftslebens“. Sie kann man dann durchaus als ein Kernelement der jeweiligen nationalen Formen und Identitäten der westlichen Zivilreligion bezeichnen.

Eng verwandt mit dem Pragmatismus ist zudem und schon lange eine *Phänomenologie*, wie sie etwa der Rechtsphilosoph *Norbert Horn* vertritt, der „ethische Werte“ als „Phänomen“ und (deshalb auch als) „Realität“ begreift und dies vor allem mit der geschichtlichen Konstanz auch der Antworten begründet.<sup>388</sup> Die Geschichte und vor allem die Geschichtsbetrachtung bilden nicht nur einen wesentlichen Aspekt einer jeden Kultur, sondern sie dienen auch dazu, für eine Einheitlichkeit trotz aller Vielfalt zu sorgen.

6. Einen zweiten Kernfall bildet das *Recht*, das im Westen dem demokratischen Gesetzgeber einerseits eine große Gestaltungsfreiheit einräumt, mit dem dieser die gegenwärtigen Kulturströmungen aufgreift und in sein formales Rechtssystem aufnimmt. Obergerichte konkretisieren das Recht dann für bestimmte Fragestellungen. Untergerichte regeln zahllose Einzelfälle. Andererseits steht hinter jedem lebendigen

---

<sup>388</sup> Horn, N., Einführung, 2011, 235 ff, 236. Zur Konstanz der Frage nach der Gerechtigkeit und des „Phänomens des Sittlichen“ als Teil der „geschichtlichen Erfahrung“ siehe auch seine Feststellung auf S. 239 „dass die Menschen zu verschiedenen Zeiten und in unterschiedlichen Lebenssituationen immer wieder zu gleichen öder ähnlichen Antworten gekommen sind“. (Hervorhebungen im Original).

nationalen Recht eine „elementare Sittlichkeit“ oder auch und je nach Definition eine „Ethik“, beziehungsweise „Moral“, die wiederum die nationalen Grund- und die internationalen Menschenrechte verfestigt. Diese Grundnormen sind durchweg mit bestimmten vertypen Sachverhalten verknüpft, den Verstößen gegen sie, wie etwa auf der Staatsseite den Verstößen der Exekutive gegen den Schutz der Menschenwürde, den Entzug von Freiheit ohne gesetzliche Grundlage, bezüglich der Gleichheit die Diskriminierung von Menschen, hinsichtlich der Solidarität, die Verweigerung von sozialer Nothilfe.

So spricht etwa *von der Pfordten* in seiner Rechtsethik von der „*pragmatischen Beziehung von Recht und Moral*“.<sup>389</sup>

*Norbert Horn* bezieht in seiner Rechtsphilosophie die Religion mit ein und sieht für den Menschen drei Arten der Orientierung, „die Alltagsvernunft, die Wissenschaft und die Religion“.<sup>390</sup>

Diese Art von Pragmatismus im Recht ist auch und vor allem mit gemeint. Dabei tritt auch das pragmatische Recht selbst seinerseits (zumindest) in drei ähnlichen Unterdimensionen auf, der *Normativität* (Welt des pragmatisch-gesetzlichen Sollens), der *Faktizität* (gemeint als Welt des sozialrealen Seins) und die dritte Welt der *personalen Systeme* (als einem Verbund von bunten halbautonomen und zugleich interdependenten Subsystemen, den Akteuren, den Rechteinhabern und den Normadressaten).<sup>391</sup>

---

<sup>389</sup> Pfordten, *Rechtsethik*, 2011, 85 ff.

<sup>390</sup> Horn, N., *Einführung*, 2011, 45 ff, 62:

<sup>391</sup> Zu einer zumindest begrifflich ähnlichen Dreiteilung der Dimensionen des Rechts im Allgemeinen, also nicht in seiner pragmatischen Ausrichtung, siehe Kunz / Mona, *Rechtsphilosophie*, 2006, Kap. 2. 1. (*Normativität*, als allgemeingültig, autoritativ und verbindlich, *Faktizität* als ein Regelsystem, das in der gesellschaftlichen Wirklichkeit tatsächlich Geltung besitzt und Vernunft im Sinne von *logischer Systematik*). Dabei ist jedoch anzufügen, dass diese drei Anforderungen an das Recht unerreichbare Ideale darstellen. Weder ist das Recht stets allgemeingültig, denn es gibt Sonderrechte sowie die Gestaltungsfreiheit des Gesetzgebers und gute Gründe für das verfassungsrechtliche Gleichheitsgebot, noch ist das Recht stets autoritativ, denn es gibt die Idee der Vertragsfreiheit der Gleichen und den Rechtsverzicht im Vergleich, noch ist die tatsächliche Geltung eine absolute. Auch ist kein Recht völlig logisch, vielmehr entspringt es aus einer



Aber auch insofern hilft die Methode der Dreiteilung, und zwar aus der Sicht der Praxis, einerseits die Komplexität (des Konkreten) erheblich zu reduzieren und sie dennoch zugleich widerzuspiegeln.

Über diese Thesen und damit zugleich auch über die Leitideen der westlichen Zivilreligion ist weiter nachzudenken.

### III. Drei Wahrheitslehren, Einheit und Identität

1. Jede große Religion bietet „Wahrheiten“. Für eine modellhaft *dreifaltig* gedeutete säkulare Zivilreligion, die historisch betrachtet im Westen als eine Art von verfasster Ersatzreligion auftritt, wird auf die „Aufklärung“ gesetzt. Zu fragen ist nun, ob die drei großen Welten der Natur, der Ideale und der Kultur nicht mit den verschiedenen Arten von Wahrheitstheorien, also drei Arten der Aufklärung, zu verbinden sind.<sup>392</sup> Zu versuchen ist, aus den bisherigen „Standarderwägungen“ eine Drei-Wahrheiten-Lehre herauszufiltern, die allerdings, wie auch das Drei-Welten-Modell selbst, eine grobe, aber gleichwohl sinnvolle Reduktion der allgegenwärtigen Komplexität beinhalten dürfte. Man könnte sich zwar auch umfassend um die Analyse der eher philosophischen *Erkenntnistheorien* bemühen oder sich auch den methodischen Angeboten der eher interdisziplinären *Wissenschaftstheorien* zuwenden. Manches davon ist schon angesprochen und manches davon wird auch noch einzuflechten sein. Aber auch hier ist wieder zu vereinfachen. Aus säkularer Sicht soll es um drei große Arten oder Methoden von „Aufklärung“ gehen, die sich um den Begriff der *Wahrheit* ranken.

Dabei wissen wir, und dass ist im Sinne einer wohl vorherrschenden Ansicht gemeint, dass einerseits „*Wahrheit und Methode*“ und das *subjektiven Vorverständnis* (oder Vorurteil, aber in einem vernünfti-

---

Tradition und verwirklicht sich in vielen halbautonomen Untergebieten etc.

<sup>392</sup> Zu diesem Aspekt aus rechtswissenschaftlicher Sicht: Neumann, *Wahrheit*, 2004, 16 ("Die Entscheidung für die bewusste Naivität der Korrespondenztheorie überzeugt im Bereich der empirischen Tatsachen jedenfalls insoweit, als es um physikalische Sachverhalte geht, die der unmittelbaren Beobachtung zugänglich sind"), 19 (zur Unbeweisbarkeit von Sollensaussagen nach diesem Ansatz); aufgegriffen und etwas erweitert von Fabricius, *Kriminalwissenschaften I*, 2011, 46.

gen Sinne gemeint) spätestens seit *Gadamer* wieder untrennbar zusammen gehören.<sup>393</sup> Andererseits würde dieser Ansatz zuende gedacht nur zu einem ganzheitliche „Kunstwerk“ von bestimmten Künstlern führen. Der Schärfe und Klarheit, die eine jede *Binnenlogik und jede Beweislehre* bietet, wäre damit verloren. Erneut liegt es nahe, beide Ansätze zu bedenken; sie zunächst dualistisch zu trennen und danach zu versuchen, eine kulturelle Sicht (eher im Sinne *Gadamers*) anzufügen und danach alles in dreifaltiger Weise zu verbinden.

(1) *Der (klassische) naturwissenschaftliche Ansatz des Realismus.* Die Naturwissenschaften, und hier vor allem die Physik, sprechen gern von modellhaften Theorien. „Wirklich“ und nicht nur modellhaft „in etwa“ wahr, wäre eine theoretische Annahme dann, wenn sie vollends mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Der Beweis der Wahrheit wird häufig mit Experimenten und mit Blick auf naturwissenschaftliche Gesetze geführt. Die Beweise sind einerseits empirisch ausgerichtet und setzen beim ganz Konkreten an, andererseits arbeitet man zugleich mit den Prinzipien der Wiederholbarkeit und der Verallgemeinerbarkeit. Aber es bleibt die Einsicht, dass alle Theorien begrenzt und Gesetze auf bestimmte Aussagen beschränkt sind.

Dahinter steckt die alte *Korrespondenztheorie der Wahrheit*, die von einer schattenhaften Entsprechung<sup>394</sup> der komplexen wirklichen Welt mit der menschlichen Vorstellung von ihr ausgeht. Dabei wird deutlich, dass das Subjektive in der Form der Schattenhaftigkeit oder auch als das Unvollständige mit in die Erkenntnis der realen Welt eingeht.

Das menschliche Gehirn reduziert diese Komplexität eben auf seine Weise und nach seinen Lebensbedürfnissen. Das Innere des Menschen, hier das Hirn, konstruiert danach nur, aber immerhin eine Welt der Abbilder vom wirklich Wahren. Aber es existiert eine objektive Wirklichkeit, vereinfacht als Natur in dem weiten Sinne, der auch die Physik (den Kosmos) mit einbezieht.

---

<sup>393</sup> Gadamer, *Wahrheit*, 1975, zum Beispiel 251

<sup>394</sup> Dazu aus der Sicht der Rechtstheorie: Röhl, K./Röhl, H., *Rechtslehre*, 2008, 79 f.; vgl. auch: Becker, *Wahrheit*, 1988, 105 f. mit der Tendenz zu einem „pragmatischen Bedeutungskonzept“; Kuhlmann, *Letztbegründung*, 1985, u.a. 361 ff.

Grundlage ist die Vorstellung, die Welt als *Objekt* (oder Sachen) zu betrachten und den Betrachter, das Subjekt, herausnehmen zu können. Die typische Nachweismethode bildet der experimentelle Test, der auf Wiederholbarkeit angelegt ist. Dieser vermag aber typischer Weise wohl nur im Sinne *Poppers* zur Falsifizierung einer positiv gemeinten Theorie (oder eines Paradigma im Sinne von *Kuhn*) zu führen, deren Gesetze in der Regel ausnahmslos zu gelten haben oder die eben entsprechend eingeschränkt werden muss. Jedenfalls reduziert ein solches Experiment seinerseits die Komplexität der Wirklichkeit, was ein Mangel ist und nur dann nicht schadet, wenn ein Gesetz, wie die physikalischen Gesetze, (fast) unter allen Umständen zu gelten hat.

Für die Frage nach dem Nachweis der Willensfreiheit bedeutet dies, dass der Grundansatz der klassischen Naturwissenschaft von vornherein *deterministisch* ist. Alles ist von der *Natur* her fremd bestimmt und eben deshalb auch verobjektivierbar. Gelingen kann auf diesem Weg deshalb bestenfalls der Nachweis der Determiniertheit des Menschen durch die Natur, aber eigentlich wird auch sie schon vorausgesetzt.

Aber das Gegenteil, die Willensfreiheit, verstanden als (teilweiser) Indeterminismus, kann mit diesen Mitteln positiv überhaupt nicht nachgewiesen werden.<sup>395</sup> Naturwissenschaftlich kausal ist Willensfreiheit als die „Freiheit von der Kausalität“ schon methodisch nicht nachzuweisen.

Das Standardproblem bleibt der *Subjekt-Status* des Beobachters und mit ihm die zugrunde liegende Trennung von Beobachter und Objekt. Sie erlaubt überhaupt erst die beiden *Fiktionen*, diejenige der *Subjektivität* des Menschen und diejenige der *Verobjektivierung der Welt*.

Diese zweite Fiktion von der objektiven Welt eröffnet dann allerdings den Weg zur *Analyse* der (so geschaffenen) Idee der Wirklichkeit. Die *Mechanik der Welt* oder moderner der Funktionalismus und die Kybernetik bilden ihre üblichen Grundmodelle. Den Kern der Physik bildet dabei der Körper oder die Materie.

---

<sup>395</sup> Nida-Rümelin, Vernunft, 2012, 9 ff., 25 („Freiheit als naturalistische Unterbestimmtheit von Gründen“); 27 „*Ob diese Form einer menschlichen Freiheit real ist, lässt sich nicht durch einen empirischen Test feststellen.*“ (kursiv im Original).

Auf den zweiten Blick lässt sich dabei noch einmal die schlichte Kausalitätslehre, die versucht, mithilfe künstlicher *Experimente* die *Mono-kausalität* angesichts bestimmter Naturgesetze aufzuzeigen, noch einmal von der Kybernetik trennen, die die *Komplexität der Gründe* mithilfe von Weltmodellen zu erfassen sucht, die in bloßen Prognosen enden.

So fällt der Apfel im Experiment immer senkrecht zu Boden. Aber wenn ein starker Wind weht oder wenn ein Mensch den Apfel wirft, vollführt er eine ballistische Kurve. Wenn der Mensch ihn wirft und zudem auch noch ein starker Seitenwind weht, dann verändert sich seine Flugkurve noch einmal. Wir benötigen zur Erklärung ein dreidimensionales Raummodell, bei dem auch die Flugzeit noch eine Rolle spielt. Im Alltag können wir im Moment des Wurfs des Apfels nur Schätzungen, also Prognosen über den Landepunkt abgeben, weil wir nicht einmal unseren eigenen Wurf exakt kontrollieren können. So arbeiten wir dann auch gern mit mehreren Wurfversuchen, um den gewünschten Zielkorb zu treffen. Wiederholbar und berechenbar und damit vollends „identisch“ sind solche Versuche aber offenbar nur bei genormten „künstlichen Laborbedingungen“.

Gibt es aber mehrere oder gar viele für sich vielleicht jeweils monokausale Gründe, so werden wir „in der Natur“ versuchen müssen, wenige als die „wesentlichen“ Gründe herausfiltern und zwischen ihnen Beziehungen zu erkennen, die uns zu mathematischen Funktionen führen und am Ende in gesamten Systeme von Abhängigkeiten einmünden.

So trennt schon der Universalgelehrte *Leibniz* um 1700 zwischen der idealen widerspruchsfreien modellhaften Theorie und der bunten Lebenswirklichkeit:

*„Jene zwei ersten Prinzipien -; nämlich das eine der Vernunft: was identisch ist, ist wahr, und was einen Widerspruch enthält, ist falsch, das andere der Erfahrung: dass Mannigfaltiges von mir wahrgenommen wird, sind so beschaffen, dass von ihnen bewiesen werden kann erstens, dass ein Beweis ihrer unmöglich ist; zweitens, dass alle anderen Sätze von ihnen abhängen...“*<sup>396</sup>

---

<sup>396</sup> Leibniz, *Opuscles*, 1966, 183; Übersetzung nach Holz, Leibniz, 1992, 47. Aufgegriffen auch von Zimmer, *Widerspruch*, 2007, 1 f.

Mit diesem Dualismus, der zudem auf zwei selbst nicht mehr beweisbaren, aber doch evidenten Prinzipien beruht, muss sich auch die Naturwissenschaft auseinandersetzen.

Noch weiter nachgefasst ist nachzufragen, was denn die „Wirklichkeit“ ist. Zwar lautet die Antwort zu Recht, es handele sich vor allem um die Welt der Objekte, die Welt der Körper und also um den Kern der Physik. Alle unsere *Sinne* bezeugen dabei, dass damit das Fassbare, das Begreifbare in dieser Welt gemeint ist. Aber schon damit findet eine Reduktion auf die Größe „Mensch“ statt. Der Blick auf das Atom oder in die Quantenphysik zeigt dagegen, dass Atome eigentlich weitgehend körperlos sind und dass es sich bei ihnen eher um *Strukturen* denn um feste Stoffe handelt<sup>397</sup>, die durch bestimmte Gesetze geordnet werden. Auch ist das gesamte Weltall offenbar eher eine Art von sich immer weiter ausdehnendem Ballon, der zwar bestimmten Gesetzen folgt, aber bei dem der Anteil an Materie recht gering ist. Also sind zumindest Zweifel an dem, was denn mit der „wahren“ Wirklichkeit des physikalischen Seins gemeint ist, schon aus der Binnensicht der Physik erlaubt.

Die klassische Physik bildet außerdem das Kernfach dieses monokausalen Objekt Denkens, weshalb Probleme schon mit der eher systemischen Biologie entstehen, die irgendwie mit der an sich dynamischen Idee des *Lebendigen* umgehen muss. Bei der Idee der Selbstorganisation steht folglich auch das objektive, das kybernetisch denkbare Organisieren im Vordergrund, und das „Selbst“, das eine Art von Subjekt darstellt, ist dann nur das Nebenprodukt der Organisation. Die Physik bildet nur einen, wenngleich wichtigen Teil der Naturwissenschaften.

Aus allem folgt, dass es sich zwar bei den Naturwissenschaften samt ihrem empirisch-kausalem Denken um eine gesonderte „Welt“ handelt und dass es sinnvoll ist, sie zunächst auch derart geschlossen zu be-

---

<sup>397</sup> Siehe dazu zunächst: Kuhlmann, Quantum Field Theory, 2014, 5. („Philosophical Issues“), 5.1.1.1 („The Particle Concept“ zur „localizability“); 5.1.2 („The Field Interpretation“), 5.1.3 „“Ontic Structural Realism“, der bloßen *Strukturontologie*), 5.1.4 Kuhlmanns eigener Ansatz zielt auf die Idee der *Bündelung* von *Eigenschaften*, sie lautet: „Dispositional Trope Ontology: "analyzing objects as pure bundles of properties/tropes without excluding the possibility of having different objects with (qualitatively but not numerically) exactly the same properties."“

greifen und damit auch ihre Wirklichkeit als Maßstab für das Wahre anzusehen. Denn für den *Menschen* „erscheinen“ etwa die Körper als feste Stoffe, und er muss aus biologischer Sicht zunächst einmal *seine menschliche Umwelt* im doppelten Sinne „begreifen“. Aber auf den zweiten und dritten Blick erweist sich diese naturwissenschaftliche Welt keinesfalls als in sich stabil. Es handelt sich offenbar aus vielerlei Gründen eher um eine Art von halboffenem und beweglichem (osmotischen und dynamischen) „System“.

Doch folgt man dieser Sicht, dann ist auch für die *Zweifler* an der Realität der Körper dieses gestufte Denken sinnvoll, und mit ihr dann auch, zumindest im *ersten* Zugriff, von der (*Fiktion der*) *Wirklichkeit als Materialität* zu sprechen, die ebenfalls auf der Trennbarkeit von *Beobachter und Objekt* beruht und bei der dann das Subjekt als Beobachter die Wirklichkeit *objektiv* erkennen kann.

(2) *Die selbstkritische geisteswissenschaftliche Wahrheit kraft der Binnenlogik der Vernunft von Vernünftigen.* Von Thesen oder Ideen sprechen dagegen die idealistischen Philosophien. Sie sind inhaltlich „wahr“ vor allem im Sinne von „richtig“ sowie formal wahr aufgrund ihrer „Widerspruchsfreiheit“. Auch „existieren“ die „natürlich“ genannten Ideen, wie die Würde des Menschen oder die Annahme von dessen freier Geburt, in einem ontologischen Sinne.

Der frühmoderne *Rationalismus* des Ich-Denkens im Sinne von *Descartes* bietet dafür den Einstieg. Ein Denker gelangt kraft seiner Vernunft und nach hinreichenden kritischen Abwägungen zu einer verobjektivierten Theorie, der These.

Im nächsten Schritt betrachtet sich der Rationalismus der Aufklärung selbst mit seinen Mitteln kritisch. Vor allem *Alberts Münchhausentrilemma* der dreifach scheiternden Letztbegründung belegt die Grenzen des logischen Denkens. Mit ihm wird dann andererseits aber unter anderem der logische Weg zur „Selbstbezüglichkeit“, den auch die Ideen der „Selbstverantwortung aufzeigen, ebenso offengelegt, wie wir mit der Suche nach logischen Letztbegründungen gern bei fundamentalistischen „Dogmen“ landen.<sup>398</sup> Sie verfügen dann

---

<sup>398</sup> Albert, Traktat, 1980, 13 ff.; vgl. auch: Albert, Wissenschaft, 1982, 9 ff., 58 ff. Zur (zirkelschlüssigen) Selbstbezüglichkeit der Struktur einer Letztbegründung: Apel, Letztbegründung, 1976, 55 ff.; Becker, Wahrheit, 1988, 299; Kuhlmann, Letztbegründung, 1985, unter anderem 82.

über dieselben *Strukturen*, wie etwa die großen drei Buchreligionen; mit den Worten von *Kant* stellen sie dann eine Vernunftreligion dar.

Hinzu tritt die alte Idee des idealen stets intersubjektiven Dialoges (der Vernünftigen). Die beiden Kerne des Rationalismus bilden insofern also die (statische) wissenschaftliche Theorie, die in sich widerspruchsfrei zu sein und deshalb zu überzeugen hat, und der auf Konsens ausgerichtete (dynamische) ideale Dialog, der einen idealen Weg zu beiden beschreibt, zur Theorie und zur Überzeugung. Man kann den Konsens dann auch als ein Drittes ansehen und erlangt dessen höhere Wahrheit über die erste These und ihre Ausreifung in einem vernünftigen Dialog, wird dann aber viertens, die Möglichkeit der Wahrheitsfindung noch einmal selbstkritisch in Frage stellen.

Die wohl vorherrschende Wahrheitstheorie der Philosophie stellt, *insofern* zum Teil passend, die *intersubjektiv* ansetzende *ideale Konsensstheorie*<sup>399</sup> dar, die allerdings auch *pragmatische Elemente* besitzt und deshalb auch mit zur nächsten Gruppe zu zählen ist. Ihr Grundansatz aber stammt aus dem *dialogischen* Denken der Antike und ergibt sich aus dem Behaupten und dem Kritisieren von Theorien. Eine Behauptung bedeutet, dass diese Aussage für den Behauptenden wahr ist<sup>400</sup> und die anderen Denker diese subjektive Wahrheit als solche respektieren, aber sie dann auch hinterfragen, um danach im Idealfalle einen Konsens (auf Zeit) zu erlangen, der dank des arbeitsteiligen Denkens eine verbesserte Synthese darstellt. Es ergibt sich dann eine „Summe“, die mehr ist als ihre Einzelteile. Im Kern aber gibt es keinen echten konkreten Konsens. Das Denken und das Überzeugen selbst stehen im Mittelpunkt. Formeln wie das Gute, vieles Gutes, das

---

<sup>399</sup> Mit derselben Trennung: Fabricius, *Kriminalwissenschaften I*, 2011, 48, der sich auch gegen die Kohärenztheorie wendet, wonach die innere Stimmigkeit eines Konzeptes entscheidet. Im Kern aber gehören die Konsens- und die Kohärenztheorie eng zusammen. Denn die innere Stimmigkeit ist ein starkes Argument, um im idealen Dialog einen Konsens über die intersubjektive „Geltung“ zu erlangen. Schon mit *Kant* ist die Unterstellung der Freiheit sinnvoll. Fabricius selbst setzt jedoch den Empirismus im Sinne von *Dewey* (fast) absolut, u. a. S. 48, und damit ein Hauptelement des nachfolgenden dritten Ansatzes.

<sup>400</sup> Dazu erneut: Habermas, *Wahrheitstheorien*, 1973, 127 ff., 128, „Wahr ist eine Aussage dann und nur dann, wenn sie einen wirklichen Sachverhalt oder eine Tatsache wiedergibt... Wahrheit ist ein Geltungsanspruch, den wir mit Aussagen verbinden, indem wir sie behaupten“; Tschentscher, *Konsensbegriff*, 2002, 43 ff., 47.

größte Gute oder der höchste Nutzen etwa sind zwar in der Ethik weitgehend konsentiert, dann aber zu analysieren und auszufüllen.

Im Bereich der Ethik, also der Lehre vom guten Verhalten, ist mit der Wahrheit die Richtigkeit gemeint. Dabei verlangt die Richtigkeit wie ihre Schwester die Gerechtigkeit, beide verstanden im Wortsinne von „Gerade richten von etwas Krummen“<sup>401</sup>, erstens nach einem *Maßstab*. Zweitens erfordert sie häufig auch ein Subjekt, das dann das richtige Wissen der *Weisen* ist. Drittens assoziiert die Richtigkeit im binären Sinne zugleich die Existenz von *Unrichtigkeit*. Diese „gibt“ es dann offenbar auch, aber sie ist nicht das Richtige, als etwa das wahre Gute.

Jeder *einzelne* Maßstab führt dabei einerseits zu einer Art von logischer Ordnung. Andererseits leitet ein Maßstab wie etwas das Gute auch in die Welt des Abstrakten über. Die Deutbarkeit solcher Leitbegriffe, erzwingt und erlaubt dann bereits wieder Relativierungen. Zudem bleibt die Frage nach dem wahren allerhöchsten Maßstab, der mithilfe der Vernunft zu erlangen ist, was zum Teil nahe legt, sich mit mehreren einander ergänzenden Maßstäben zu behelfen. So ist dann etwa das politisch gute Verhalten im konkreten Falle über die Bündelung von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ auszuwägen, dabei stets aber die allerhöchste und besonders vage Leitidee der Menschenwürde im Hintergrund mit zu bedenken.

Zu diesem Ansatz des Guten und Höchsten passt insofern auch die *inhaltlich-ethische* Seite des Gedankens der *Zivilreligion*. Er bildet dann nur eine fundamentalistische Steigerung der „Geltung“ und bezieht sich vor allem auf die Leitideen der demokratischen Ethik, ist dort aber immerhin für die Diskussion um die Ausfüllung (einigermaßen) offen. Dabei gilt wohl für die Ethik, dass alle *Sollenssätze*, die man für richtig hält, einen (zumindest zivil-) religiösen Charakter besitzen. Dabei tritt dann allerdings an die Stelle des „Guten“ eine Art von Zwangsordnung des wahren Guten, und die Herrschaft von aufklärenden Ethikern assoziiert der politisch-rechtliche Begriff des „Zivilen“. Diese Idee beinhaltet im Westen die Verfassungsidee der Freiheit des würdigen Menschen, der fähig ist, seine eigene Freiheit selbst durch die Ideen von Gleichheit und Solidarität zu zähmen.

---

<sup>401</sup> So für die Gerechtigkeit: Kant, *Metaphysik* (Weischedel), 1956, § E, 340; zudem: Siep, *Naturgesetz*, 1993, 132 ff., 137.



Entscheidend ist also zwar auch die *subjektive* Sicht des einzelnen Denkers als Deuters oder des externen weisen Beobachters des Menschlichen. Aber es ist eben auch der Diskurs unter mehreren Ich-Subjekten möglich und damit dann auch eine *gesamte intersubjektive* Sicht eröffnet, bei der erst die *Summe des Gedachten* die Wahrheit ergibt. Dieses Modell des wissenschaftlichen Forums arbeitet mit Angebot und Kritik von Dogmen (Axiomen, fundamentalistischen Theorien etc.). Sie gilt es nach dem alten dialektischen Modell zunächst als Thesen zu begreifen, dann wieder in Frage zu stellen und abzuändern, bis sich im Laufe der Diskussion eine vorherrschende wissenschaftlich begründete „*Grundüberzeugung*“ herausbildet, zumeist mit einer Reihe von Varianten aus der Sicht einzelner „Subjekte“ (Denken). Für eine solche Grundüberzeugung reicht schon eine für eine bestimmte Zeit *vorherrschende Meinung*, um auf ihrer Grundlage gesamte feinsinnige Gedankengebäude aufzubauen. Das Kernfach bildet die individualistische Philosophie der (auch selbstkritischen) Vernunft.

*Vereinfacht* handelt es sich um die *Geisteswissenschaft*, die die Idee des freien Geistes, im Humanismus also der eigenen freien *Vernunft*, absolut setzt. Dennoch ist mit dem Aspekt der „vorherrschenden“ Meinung dann doch schon wieder der leichte Brückenschlag zur sozialen Sichtweise angezeigt. Die Philosophie ist eben in der Regel auch pragmatisch ausgerichtet, sodass solche dreifaltigen Grobeinteilungen das Schicksal mit allen Ordnungsversuchen teilen, Verwandtes mit Gewalt zu trennen. Aber solange die westliche Weltanschauung die Trennung von Subjekt und Objekt ernst nimmt und die politischen Ideen der Menschenwürde und der Freiheit des Menschen hoch hält, solange anerkennt sie ein „souveränes Subjekt“. Dessen Behauptungen sind, analog zur verfassungsrechtlichen Meinungsfreiheit, zunächst einmal als dessen Wahrheit zu achten, die eine gleiche unter gleichen Wahrheiten ist.

In Anlehnung an *Kant* zum Beispiel ist in dieser Gedankenwelt der „reinen Vernunft“ die Idee der *Willensfreiheit* als Axiom und damit als gegeben anzusehen. Das Element „Freiheit“, das die Idee der Willensfreiheit mit enthält, vermag man von nichts mehr abzuleiten. Der logische Grund für diese Unmöglichkeit besteht darin, dass andernfalls die Freiheit dann keine Freiheit mehr wäre. Freiheit meint insofern Freiheit „von“ der Natur. Dabei reicht vermutlich auch schon ein geringeres Maß an „absoluter“ Freiheit aus, um den Menschen eben nicht nur bloß als „Objekt“, sondern auch als Subjekt zu begreifen.

Ein Lebewesen, das die Natur selbst zumindest in Teilen versteht, steht zumindest auch, wenigstens nach dem Modell der „Subjekt-Objekt-Trennung“, als Subjekt „über“ seinem Objekt. Der Erkennende sieht die Natur (fiktiv gemeint) von außen. Damit erreicht er aus der Sicht einer evolutionären und belebten Natur zumindest eine „neue Ebene“, und zwar diejenige der kreativen Selbsterkenntnis der Natur durch ein natürliches Wesen, den Menschen.

Aber Grundlage dieses eigentlich recht beeindruckenden Argumentes ist dann zum einen, eine Subjekt-Objekt-Spaltung zu unterstellen und zum anderen auch die Vorstellung, dass es Selbstreflexion oder das „Wissen“ um die Gesetze der Natur *nicht* auch zumindest in Vorstufen in der subhumanen Welt und in deren genetischen Informationen gibt. Außerdem: Ist nicht ein „Selbst“, das Elemente eines Subjekts aufweist, weil es sich selbst organisiert, doch auch in allem subhumanen Leben zu finden? Ist also aus naturwissenschaftlicher Sicht nicht wenigstens anders, und zwar im Sinne der Chemie zwischen der belebten Welt des Organischen und der unbelebten Welt des Anorganischen zu trennen?

Die Idee der Freiheit des Menschen, beziehungsweise die Vorstellung von seiner Subjektsqualität ist also mit einigen guten Gründen zu erklären. Sie ist wohl auch aus ebenso guten Gründen abzulehnen. Aber die Willensfreiheit ist, auch nach der in der Philosophie wohl vorherrschenden Meinung, nicht nachzuweisen, auf welche Art auch immer.<sup>402</sup> Es genügt, von ihrer Existenz und damit etwa auch der Würde des Menschen und dessen Freiheitsrechten *semi-religiös* und *intersubjektiv überzeugt* zu sein.

Negativ gewendet verschließt sich die Wahrheitswelt der *Überzeugungen* dem empirischen Nachweis der Naturwissenschaften. Klare analytische Aussagen und Deduktionen sind mit dem selbstkritisch gemeinten Rückzug auf Konsense nicht zu erlangen. In den Geisteswissenschaften muss der jeweils vorherrschende „Konsens“ über die

---

<sup>402</sup> Sieh erneut: zusammenfassend mit den üblichen Argumenten aus der Sicht der gegenwärtigen Philosophie: Pothast, Unzulänglichkeit, 1987, 315 ff., sowie: Pothast, Rechtfertigungselement, 1998, 135 ff., unter anderem 146: allenfalls eine „*notdürftige Apologie unter gegebenen Bedingungen*“. Aus der Sicht der Menschenwürde: Luf, Menschenwürde, 1998, 307 ff., 311. Aber notdürftig heißt dann auch, zwar nicht mehr, aber auch nicht weniger als zwingend für den westlichen politischen Humanismus.

Existenz des freien Geistes und über dessen wesentlichen Inhalt (wie Vernunft oder Weisheit) ausreichen.

Aber im Hinblick auf das biologische Paradigma der Selbstorganisation kann die Philosophie sich auf den Ideenteil vom „Selbst“ stützen. Aus physikalischer Sicht helfen ihr die Vorstellung von der „Komplexität“ und biologisch gewendet auch die Erkenntnis von der „Individualität“ und „Kreativität“.

Bezüglich der Willensfreiheit ist deren Element der „Freiheit“ ein wesentlicher Bestandteil des Geistes. Der Aspekt des „Willens“ tritt allerdings dahinter zumeist zurück. *Nietzsche* etwa verselbstständigt diese Frage. Der Wille schlägt dabei eigentlich die Brücke zur alten Seelenlehre und meint auch eine biologisch-physikalische Art der Triebkraft im Sinne der „Energie“.

(3) *Die kulturell-pragmatische Sichtweise.* Im Bereich der sozialrealen Kultur regieren anstelle von Theorien oder Ideen eher *Herrschafts- und Machtaspekte, real gelebte Werte, Prinzipien oder Regeln.* Der „Wille“, vor allem der Wille zur Selbsterhaltung und zur Selbstentwicklung, sei es als Individuum, sei es als Gruppe, ist in diesem Bereich angesiedelt. Die „faktische Geltung“ von Werten und Umsetzung von Prinzipien wird in der angloamerikanischen Sicht auf bewusst theorieferne, topische oder auch *alltagspragmatische Weise* erfragt und belegt.<sup>403</sup>

---

<sup>403</sup> Zu dieser Trennung und zugleich zur Entwicklung des amerikanischen Pragmatismus, siehe: Dewey, *Entwicklung*, 2003, 16 ff., in Anlehnung an Kants Trennung von „pragmatisch“ und „praktisch“, also der vor allem empirisch-praktischen „Kunst und Technik“, und somit auch der Funktionalität einerseits und dem Pragmatismus als konkretem Gegenstand der Anwendung von moralischen Gesetzen andererseits (etwa als common sense). Dazu – allerdings wiederum zu dogmatisch – aus der angloamerikanischen Sicht: Rorty, *Pragmatismus*, 2005, 76 ff., 76 (Pragmatismus sei eine „Bewegung ... der es ganz speziell darum geht, Dualismen bloßzustellen und herkömmliche Probleme aufzulösen, die durch diese Dualismen in der Welt gesetzt werden“.). Insofern ist, vorsichtiger noch, zunächst von einem „interaktiven Dualismus“ von Sollen und Sein auszugehen, der aber insgesamt in einen „offenen Pluralismus“ der „forensischen Methoden“ einmünden soll. Zum Pragmatismus aus deutscher Sicht etwa: Weinberger, *Rechtslogik*, 1989, 83 f. mit Bezug auf die „pragmatischen Wahrheitstheorien“. Zu entsprechenden „pragmatischen“ Erklärungsbe-

Insofern bedient man sich einer auf Schlüssigkeit ausgerichteten *Kohärenztheorie* der Wahrheit<sup>404</sup>, die grob gefasst auf die „Erscheinung einer faktische Verbindung“ von Sein und Sollen setzt. Sie begnügt sich insofern mit Alltagserfahrungen. Zu dieser Gedankenwelt gehört dann die *phänomenologische* Sicht der Welt, etwa von *Husserl*, die sich auf Erfahrungen und die Existenz von Erscheinungen beschränkt oder die mit *Habermas*<sup>405</sup> und *Searle*<sup>406</sup> noch einen Schritt weiter geht und etwa über das konsensorientierte Sprechen von Menschen die Welt als „Lebenswelt“ intersubjektiv erschließt.<sup>407</sup>

Die Konsenstheorie zählt insofern dazu, als sie sich bei ihrer diskursiven Art der Wahrheitsermittlung auf solche guten Gründe stützt, die sich aus der „lebensweltlichen“ Erfahrung der Diskutanten ergeben. Alles was nach der Diskussion „Geltung“ in Sinne einer akzeptierten „Behauptung“ beanspruchen kann, ist dann wahr, aber der Konsens ist nur durch solche guten Gründe zu erlangen und zu erhalten, die sich

griffen, siehe: Buchwald, Begriff, 1990, 95 ff.; Stegmüller, Erklärung, 1983, 116 f.

404 Siehe dazu etwa Pfordten, Kohärenz, 2012, 111 ff., 111 ff.

405 „Indem sich Sprecher und Hörer frontal miteinander über etwas in einer Welt verständigen, bewegen sie sich innerhalb des Horizonts ihrer gemeinsamen Lebenswelt; die bleibt den Beteiligten als ein intuitiv gewußter, unproblematischer und unzerlegbarer holistischer Hintergrund im Rücken.... Die Lebenswelt kann nur a tergo eingesehen werden. Aus der frontalen Perspektive der verständigungsorientiert handelnden Subjekte selber muß sich die immer nur mitgegebene Lebenswelt der Thematisierung entziehen. Als Totalität, die die Identitäten und lebensgeschichtlichen Entwürfe von Gruppen und Individuen ermöglicht, ist sie nur präreflexiv gegenwärtig. Aus der Perspektive der Beteiligten läßt sich zwar das praktisch in Anspruch genommene, in Äußerungen sedimentierte Regelwissen rekonstruieren, nicht aber der zurückweichende Kontext und die im Rücken bleibenden Ressourcen der Lebenswelt im Ganzen“. Habermas, Diskurs, 1988, 348 f; zudem: Habermas, Universalpragmatik, 1976, 353 ff., 353 ff.; zudem: <https://de.wikipedia.org/wiki/Lebenswelt> ( 16. 9. 13).

406 Searle, Mystery, 1992, p. 112 (*“where consciousness is concerned, the appearance is the reality.”*).

407 Husserl, Krisis, 1976 , VI 465. Zudem: Biemel, Bedeutung, 1979, 10 ff. ,14. Siehe auch das Zitat, das *Biemel* aufgreift, und mit dem *Husserl* seine Sichtweise dem „Empirismus“ zuordnet: *“So gesehen liegt im Empirismus die Tendenz auf eine wissenschaftliche Entdeckung der alltäglich vertrauten und doch wissenschaftlich unbekanntem Lebenswelt”* Husserl, Krisis, 1976 , VI, 449; dazu: Biemel, Bedeutung, 1979, 10 ff. , 17.

auch auf die Erfahrung der Menschen stützen. Es handelt sich um eine Ausprägung des *Pragmatismus*, dessen Kern einerseits das konkrete Handeln eines Menschen im Alltag bildet, dessen Hauptregeln aber zudem zumeist mit einem sozialen Geltungsanspruch verbunden sind, der sich etwa im Sinne von *Nida-Rümlin* auf eigene gute, also vernünftige Gründe stützt<sup>408</sup>, die drittens auch aus einer empathischen Sicht, die Erwartungen der privaten Nächsten zum Maßstab hat, akzeptabel erscheinen.

Aus *kantscher* Sicht steckt dieser Denkansatz in der „praktischen Vernunft“, die auf das Handeln ausgerichtet, von der theoretischen Vernunft zu unterscheiden und ihr eigentlich auch überlegen ist. Auch *Kants Verallgemeinerungsmaxime* richtet sich an den einzelnen Vernünftigen. Vor allem das an anderer Stelle herausgestellte „forensische Denken“<sup>409</sup> des Menschen gehört zum Umfeld der pragmatischen Wahrheiten. Es versucht, Konsens und Dezision nach dem Model von fallbezogenen Urteilen zu verbinden.

Die Rechtskraft verschafft dem Urteil eine Art von gegenwärtiger sozialer Wahrheit. Die Gerichte „erkennen für Recht“. Ein konkretes normatives Werturteil und ein bestimmter empirischer Sachverhalt werden dabei vereint, und sie gelten als richtig in der sozial-realen Wirklichkeit. Hinzu tritt dann aber auch die Akzeptanz der Naturwissenschaften und ihrer Wahrheitslehre. Eine offene demokratische Kultur hat die Spannungen auszuhalten, die sich daraus ergeben, dass große Subkulturen wie die politische Philosophie und die klassischen Naturwissenschaften „zwei Welten“ bilden. Dennoch muss sie auch versuchen, beide Welten zu einem „synthetischen Humanum“ „für den Alltag“ zu verschmelzen. Dabei helfen dann Parallelitäten und Analogien, wie etwa das Doppelleben des Begriffs des „Gesetzes“ in den Sollens- und den Seinswissenschaften. Neue systemische Meta-

---

<sup>408</sup> Siehe dazu auch Nida-Rümelin, *Vernunft*, 2012, 9 ff., 11-13. Er zielt auf eine Ethik der guten, „*lebensweltlich etablierten Gründe*“ und sieht diesen anthropologischen Ansatz als „ein Drittes“ zwischen einem angelsächsischen Rationalismus im utilitaristischen Sinne des rational choice und dessen Gegenpol dem Intuitionalismus. Dazu Montenbruck, *Weltliche Zivilreligion*, *Zivilreligion III*, 2013, , 62 ff. („Verwandtschaft mit der holistischen Kohärenzidee als Lebensform (Nida-Rümelin) oder als Alltagsethik (Pfordten)“).

<sup>409</sup> Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, S. 348 ff., Rn .928 ff. („Normpflege, Methodenlehre und der Mensch als Entscheider“).

phern, wie etwa die „Netzwerke“, schlagen ebenfalls ausbaubare Brücken zwischen den geistig-moralischen Ideen und dem kybernetisch verfeinerten, an sich aber alten mechanischen Weltmodell. Postmodern beschränkt sich diese Sicht also auf dogmatische Bruchstücke und stimmige Teilwelten, und zwar auch im Hinblick auf die Art des Verständnisses von Wahrheit.

Dieser Ansatz der guten Gründe beinhaltet die Frage nach dem Guten. Doch aus der *soziobiologischen* Sicht auf die Kultur geht es vor allem um deren Selbsterhalt, also vereinfacht um deren *Gemeinwohl*, und dem Selbsterhalt und dem Gemeinwohl hat sich dann auch die Suche nach der Wahrheit zu unterwerfen. Es ist also per se „wahr“, dass Leitideen „Identitäten“ stiften und auf diese Weise die Struktur der jeweiligen Kultur stabilisieren. Das entspricht auch unserer „Erfahrung“; denn diese ist natürlich vor allem auch auf das Leben in einer Gemeinschaft ausgerichtet. Das „Sein und das Werden“ dominieren unser alltägliches Denken, sei es in der diesseitigen Welt oder im jenseitigen Kosmos. Nur Subkulturen gründen sich auf der Vorherrschaft von edlen Zweifeln, auch an dem Wahren, oder sie folgen der Leitidee des nackten Chaos mit dem Verzicht auf (vom Menschen erkennbare) Wahrheiten.

Was wir als Fundament unserer westlichen Kultur wahrnehmen (müssen), daran *glauben* wir, und zwar schon deshalb, weil damit unsere (individuelle, intersubjektive und auch kollektive) Selbsterhaltung verbunden ist. Aber innerhalb dieses Rahmens können wir dann logisch ermitteln, was im Einzelnen wahr ist, etwa die Gewalttat an einem Menschen, die wir als verboten erachten, nach einem bestimmten Verfahrensritus ermitteln und aburteilen. Aber über Menschenwürde, Freiheit, Gleichheit oder Solidarität“ können wir keinen Beweis erheben, es sei denn, wir sind bereit, uns außerhalb unser Kultur zu stellen. Das mag wissenschaftlich möglich sein, aber einen Konsens über die Unwahrheit können wir (offenbar) nicht erzielen, weil wir diesen Konsens als Axiom gesetzt haben.

Auch verfügen wir über passende Techniken dafür. Denn sowohl zur kritischen Erklärung der Macht, als auch zur Perversion der „guten Gründe“ gehört das Phänomen der Verwendung *psychologischer Neutralisationstechniken*. Mit ihnen vermag etwa ein Täter auch schwere Gewalttaten vor seinem Selbstbild oder Gewissen und bezüglich der Erwartungen Dritter in vielfältiger Weise zu „*rechtfertigen*“ und sie zumeist mit den eigenen „guten Gründen“, etwa der höheren Notwendigkeit und der Degradierung des Opfers, sich und auch anderen zu

erklären.<sup>410</sup> Auf der kollektiven *sozialpsychologischen* Ebene werden damit dann auch Art und Umfang eines (kollektiven) *Glaubens* an Gewaltrechte, etwa nach dem Kriegerbild oder der Selbstopferpflicht deutlich. Vonnöten ist deshalb immer auch das vernünftige Hinterfragen angeblich guter Gründe, und zwar vor allem nach dem praktischen Grundsatz der Verallgemeinerung.

Eine Kultur bildet aus *soziologischer* Sicht vor allem ein *System*, und dieses ist im Sinne der Systemtheorie entweder *analog* einem Organismus zu begreifen oder es stellt aus soziobiologischer Sicht *tatsächlich* eine solche Lebenseinheit dar. Dann handelt es sich bei einem Staat etwa um eine Art von lebendigem „Biotop“ (Lebensraum), bei dem allerdings die verschiedenen Spezies etwa durch Rollen, Subräume oder durch Institutionen ersetzt werden. Organismen aber, so kann man mit dem Rechtsphilosophen *Johann Braun* zuspitzen, kennen keine *Wahrheit*, sondern nur das Prinzip der Systemerhaltung.<sup>411</sup> Die Vorstellung „über“ dem System (oder etwa dem Systemdenken) zu stehen, beinhaltet dann nur eine Selbsttäuschung, sie dient wiederum nur dem System „Mensch“ selbst etc. Allerdings wird dabei der Begriff der Wahrheit *eng* ausgelegt und etwa nur im naturwissenschaftlichen Sinne der Korrespondenztheorie verstanden. Zudem beruht das soziobiologisch fundierte Systemdenken erkennbar selbst auf einer Deutung, und das „Systemsein“ wird als „wahr“ begriffen. Besser erscheint es deshalb, zum Gesamtpaket der Kultur zu stehen. Es meint vor allem eine *Binnenwelt* und verlangt deshalb die *Selbstbetrachtung* ihrer Mitglieder. Diese können sich dann auf bestimmte „gute Gründe“ verständigen und damit ihren Symbolen und Riten eine Art von Wahrheit als Geltung und Rechtfertigung unterlegen.

Gleichwohl bleibt von *außen* betrachtet der Glaube der Mitglieder einer Kultur an die unantastbare Heiligkeit ihrer Identität oder auch ihre „Verfasstheit“. Im Westen sind es die Grundelemente der nationalen „Verfassung“ oder die transnationalen Konventionen, die eine sinnvolle, gerechte und zweckmäßige Binnenordnung bilden, zu denen als

---

<sup>410</sup> Sykes/Matza, *Techniken*, 1957/1979, 360 ff., 365. Ergänzend: Thurmann, *Deviance*, 1984, 291 ff., 292 f.

<sup>411</sup> Bung, *Einführung*, 2006“, 345 ( die Wahrheitsfrage sei „von daher gesehen sinnlos“) in Ableitung von Luhmann, *Recht*, 1993, 399 („ Die alte Lehre von der *conservatio sui* ((der Selbsterhaltung)) ... ist systemtheoretisch im Begriff der *Autopoiesis* untergebracht (die keine Präferenz des Systems sondern die Existenz des Systems bezeichnet“).

Gegenprinzip im Westen auch offen die Freiheit zum Angebot von wissenschaftlichen Alternativen und die Kritik generell gehören. Die jeweilige Kultur stellt notwendigerweise eine „soziale Realität“ dar, die bestimmten Leitideen unterworfen ist. Dabei bleibt zudem zu überlegen, ob sie sich nicht alle immer auch der Dreierheit von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ bedienen, in welcher Reihenfolge auch immer. Die „soziale Wirklichkeit“ von bestimmten *Leitideen*, so bunt gebrochen diese auch sein mögen, beinhaltet dann die fundamentale „soziale Wahrheit“ des „Systems“. Andernfalls gäbe es eine andere Kultur, die andere soziale Wahrheiten hoch halten würde.

Die Zirkelschlüssigkeit, die jeder Autonomie zugrunde liegt, die diese aber immerhin auch *begründet*, dominiert den Glauben. Autonom gedachte Menschen werden dann entweder autonom kooperativ vorgehen und nach einem idealen Konsens suchen oder aber autonom entscheiden, im Dissens zu verharren. Aber sie werden die Autonomie heiligen, und zwar biologisch gewendet in der Tat schon deshalb, um sich selbst zu erhalten. Aus diesem Grund ist auch schnell ein solcher *Konsens* über die *Existenz der Autonomie der Autonomen* zu erlangen. Auch der *Gott* oder der *Weltgeist* erscheinen als autonom, sie werden aber zumeist durch eine Art eigener Systemgerechtigkeit in ihrer Willkür ebenso begrenzt, wie sie andererseits als die Spender des Lebens gelten.

Aber auch wer heute Naturwissenschaften betreibt, wird sich fragen lassen müssen, ob er nicht von der *Autonomie der Natur* ausgeht, die er im übrigen dann auch als begrenzt ansehen wird, und zwar durch deren Gesetze (Gleichheit) und durch Solidarität, in dem die Natur alle ihre Subsysteme als Teile ihrer selbst zumindest auf Zeit hervorbringt und nach bestimmten Gesetzen existieren lässt. „Blind mitfühlend“ ist diese Art von Solidarität schon deshalb, weil die Natur nach dem heutigen vorherrschenden Naturbild selbst erst überhaupt durch die Gesamtheit ihre Subsysteme „existiert“. Auch die Natur gründet auf ihre Art auf der Idee der Autonomie, begrenzt durch Gleichheit und Solidarität. Die Idee der Autonomie ist also zum einen aus naturwissenschaftlicher Sicht (bis auf weiteres) „wahr“. Damit ist aber zugleich auch belegt, dass es etwa *die Idee* „gibt“, sie also wahr ist (oder wir Menschen zumindest gut mit ihr arbeiten können, weil es, wie zu zeigen war, „gute Gründe“ gibt, die für sie sprechen).

Wer nun aber *auf Erden und unter Menschen* autonom ist (oder als dies gilt), wie diese Autonomie ausbalanciert wird, vereinfacht mit der politischen Vernunft der Gleichheit und Solidarität, und wem gegen-



über auch immer, hängt von der jeweiligen menschlichen Kultur ab. Autonom zu „sein“, vermag der einzelne Mensch oder nur der Bürger, der Adelsmann, der Priester oder auch nur der Führer, der die heilige Familien oder das Volk vertritt.

Die *Idee der Autonomie* und auch ihre Einschränkungen sind für den Menschen schon einmal „wahr“. Die verschiedenen Leit-Kulturen schreiben sie nur recht unterschiedlich zu und versuchen darüber, einen vorherrschenden sozialrealen „Konsens“, allgemeinen Willen oder Ordnungsglauben zu „organisieren“.

Auch die westlichen Kulturen, die an die Autonomie (begrenzt durch Gleichheit und Solidarität) des *einzelnen* Menschen glauben, werden dennoch für die *kulturellen Wahrheiten* nicht auf einen idealen, sondern auf einen *organisierten rituellen Konsens* setzen und dessen Geltung mithilfe des Glauben an die *eigene autonome Vernunft* des Menschen zirkelschlüssig (nach Innen) rechtfertigen. Dazu dient etwa auch diese Schrift. Damit haben die Organisatoren und deren Institutionen es leicht, zumindest wie in der Antike in Zeiten des *Wohlstandes unter gebildeten Städten*. Denn mit diesem fiktiven Konsens über diese Verfasstheit des Menschen ist dessen Selbstherrlichkeit ebenso verbunden wie die Selbstherrschaft in der Form der Demokratie oder der Anspruch auf Bildung als die Verfügung über das „Herrschaftswissen“.

(4) Insofern lässt sich also hoch vereinfacht eine säkulare Dreifaltigkeit von Wahrheiten aufzeigen,

- die (vor allem naturwissenschaftliche und objektivistische) *Korrespondenztheorie*, die auf Schlüssigkeit und Experimente setzt.

- die (subjektiv-objektive und zumeist zudem dialogische Ausrichtung der philosophischen) *idealen Diskurstheorie*, die zwar auch selbstkritisch und mit intersubjektiven Mitteln vorgeht, aber dennoch in der Sache auf der ewigen Suche nach derjenigen idealen Wahrheit ist, die eine *widerspruchsfreie Theorienwelt* bietet,

- die bunte halbblinde und halbbewusste, die teils subjektive, teils intersubjektive und vor allem kollektive Art der „alltäglichen“ Selbstorganisation der Kultur und ihrer jeweiligen *sozialrealen Alltagswahrheit*. Deren Grundwirklichkeit (Axiom, Bedingung etc.) ist dabei wiederum, zirkelschlüssig und damit auch letztbegründend, die soziale

Realität der Selbstorganisation. Aus soziobiologischer Sicht ist sie zudem (zumindest) aller belebter Natur eigen, man kann diese Idee aus der Sicht des Idealismus, der philosophischen Konsenstheorie und auch als deren sozialreale Ausprägung deuten.

Alle drei großen Wahrheitslehren fließen am Ende zusammen. Man kann dann entweder von einer *vierten* Art sprechen, die nur unerforschliches nicht mehr analysierbares „Kunstwerk“ beinhalten würde oder aber schlicht davon ausgehen, dass das Künstlerische bereits eine Eigenart einer jeden *Kultur* darstellt. Letzteres bietet sich der Einfachheit halber an.

Ohnehin bilden die drei Sichtweisen auch nur ein Modell für eine mutmaßlich doch viel komplexere Struktur der Wahrheiten, der Methoden und deren Vorverständnis. Mit der alten Metapher vom schattenhaften Abbild erkennen wir diese Komplexität nicht nur an, wir handeln uns mit dieser Bescheidenheit zugleich auch die geistige Freiheit und Offenheit für Neues ein.

Ferner hat auch jede Fachwissenschaft ihre eigenen Beweismittel und ihre Wahrheiten. Denn sie alle setzen notwendigerweise zunächst einmal ihr Disziplin als Leitidee absolut, wie die Wirtschaft, die Gesellschaft oder das Recht, oder aus den Naturwissenschaften die Physik, die Biologie und die Chemie oder aus der Philosophie die (praktische) Ethik, die (theoretische) Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie und die sich an die Naturwissenschaften annähernde geisteswissenschaftliche Anthropologie.

Sobald man die Wahrheit mit dem Wahrheitssuchenden verbindet und diesen als eine Art Akteur versteht, erhält man eine *perspektivische Wahrheit*. Grundwahrheit besteht auf der einen Seite immer auch in der jeweiligen Subjektivität, auf der anderen Seite aber prägt der *Hauptgegenstand* die Wahrheit.

Wenn also Menschen sich nicht nur als Suchende begreifen, dann bestimmen sie die Wahrheit mit und nehmen sie sich selbst, und damit auch ihr Selbst, zum Gegenstand, dann bestimmt dieses Selbst auch das Wesen der Wahrheit mit. Das Selbst, mit all seinen Brüchen und Fragen, ist dann die Grundlage (das Axiom), die als wahr zumindest gilt.

Im Westen regiert dabei die Leitidee der individuellen Freiheit der freien Wahrheitssuchenden. Sie findet dann offenbar vor allem in der sozial, politisch und rechtlich eingefärbten *forensische Methode ihren Ausdruck*, die einer *pragmatisch* gewendeten *Konsenstheorie* in etwa entspricht und die, soweit und weil sie auch rational ausgelegt ist, auch auf systemische Schlüssigkeit im Sinne der Kohärenztheorie setzt. Die forensische Methode sucht nach vernünftigen „vertretbaren“ Entscheidungen, Urteilen oder Normsystemen auf dem Weg über ein faires Verfahren. Einerseits ist die forensische Methode der Wahrheit nach dem Modell der Gesetze auf die faktisch-politische *Geltung* ausgerichtet, sie fordert Unterwerfung ein und droht bei Leugnung soziale Missachtung oder Zwang an. Andererseits verfolgt sie vor allem das *formale* Gerechtigkeitsprinzip der allgemeinen Anerkennung, und zwar damit auch dasjenige der Verallgemeinerbarkeit. Die Anerkennung, also den Konsens, sucht sie am Ende der diskursiven Verhandlung über das Mehrheitsprinzip, bei Minderheitenschutz, innerhalb eines zivilheiligen Verfassungs- und Menschenrahmens zu erreichen, dessen wissenschaftlicher Kern in der „allgemeinen“ Achtung der Freiheit des Denkens besteht.

Diese Dreifaltigkeit der Wahrheiten ist dabei zusammen zu sehen, denn sie dient drei verschiedenen Aspekten, der Erkenntnis der Natur, der Erkenntnis der Ideen und der Erkenntnis der praktischen (menschlichen) Ethik des Menschlichen.

Am Ende dieses Gedankenstranges ist noch einmal *Selbstkritik* zu üben. So zwingt dieser, wie jeder Ordnungsversuch, dazu, seinen Gegenstand zu vereinfachen. Reine Lehren gibt es kaum und schon die Zusammenfassung von mehreren Kernelementen, wie Idee und Verfahren, bedeutet eine weiche Art der Auflösung. Faktisch handelt es sich dabei um bloße, sich „selbstorganisierende Denksysteme“. Außerdem wurde versucht, mithilfe der Idee der Dreifaltigkeit die Wahrheitstheorien zu ordnen und damit wiederum die Idee der Dreifaltigkeit der Welten zu stützen. Dieses Vorgehen bildet im Sinne des *Münchhausentrilemma* eine Art von Zirkelschluss. Mit ihm aber, so lautet das Gegenargument, muss man deshalb arbeiten, weil es sich um „letzte“ Höchstideen handelt. Auch damit wird der semireligiöse Charakter deutlich.

Ferner bleibt auch die Frage, ob die Wahrheitstheorien überhaupt einen zusätzlichen Sinn ergeben. So besagt der Satz, der Schnee „ist“ weiß, kaum mehr als der Satz, es ist „wahr“, dass der Schnee weiß ist. Aber gemeint ist vor allem, eine bestimmte kritische Position einzu-

nehmen. Wer nach der Wahrheit sucht, will eine Antwort auf die, auch eigenen, *Zweifel* geben. Es sucht nach Überzeugung oder auch „Aufklärung“. Mit dem Ansatz der Dreifaltigkeit ist es unternommen, im Hinblick auf Aufklärung die *Mitte* zu finden zwischen einer dogmatischen Einheitsidee und dem Chaos der vielen einzelnen Argumente und Positionen; denn letztlich hat jede halbwegs geschlossenen Fachwissenschaft ihre eigene Art von Theorien und Zweifeln und damit auch eigene Ausprägungen von Wahrheitsvorstellungen.

2. Insgesamt verrichten die Wahrheitstheorien, wie sie hier verwendet werden, also eine eher *dienende* Aufgabe. Allerdings vermögen sie, ihre jeweiligen Gegenstände mit den Aussagen „wahr“, „richtig“, „vorherrschend“, „offenbar“ oder auch allgemein „geltend“ nur dann und deshalb sinnvoll abzustützen, wenn und weil die Wahrheitsfrage auch eine eigene Kategorie bildet.

Daneben und deshalb kann ferner auch die Wahrheitssuche selbst noch verabsolutiert und umgekehrt können ihre Gegenstände zu Hilfskategorien herabgestuft werden. Diesen Weg beschreitet etwa die Logik. Diese und der kritische Rationalismus helfen damit, die Eigenständigkeit der Form auszubauen. Wie stets, kann schließlich auch jedes dieser Elemente verneint werden, so durch eine entsprechende Reduktion des menschlichen Selbstbildes, etwa im Sinne des Existenzialismus.

Die zu wählende Sichtweise und die dazu gehörende Methode beruhen dabei zunächst einmal auf einem Ansatz der selbstkritischen Bescheidenheit, den *Kuhn* im Sinne von *Platons* Höhlengleichnis treffend folgendermaßen formuliert:

*“No theory ever solves all the puzzles with which it is confronted at a given time; nor are the solutions already achieved often perfect. On the contrary, it is just the incompleteness and imperfection of the existing data-theory fit that, at any given time, define many of the puzzles that characterize normal science. If any and every failure to fit were ground for theory rejection, all theories ought to be rejected at all times.”*<sup>412</sup>

---

<sup>412</sup> Kuhn, *Structure*, 1970, 146.

Diese Grundhaltung liefert dabei auch den Grund dafür, den an Theorien zweifelnden Ansätzen, also etwa dem Pragmatismus, ihren meist auf konkrete Handlungen bezogenen Raum zu geben.

3. Für die Idee der Zivilreligion ergibt sich dann folgendes: Für Bekenntnisse geht es um die Wahrheit, etwa eines Satzes wie: „Der Mensch ist frei geboren und handelt eigenverantwortlich.“ oder das Wort: „Die Menschenwürde ist unantastbar“. Dabei haben Normen ohnehin schon insofern eine eigene Art von Wahrheitsgehalt, als sie intersubjektiv „gelten“. Aber *fundamentale Normen* werden vielfach zudem als natürliche Normen bezeichnet. Sie sind damit entweder *real* oder zumindest *sozialreal* existent, weil insofern faktisch ein Konsens (zirkelschlüssig: ein Konsens der Vernunftgläubigen) besteht. Denn es ist praktisch vernünftig, vom Wahrheitsgehalt dieser großen Leitsätze auszugehen, denn nur damit lassen sich Herrschaftsformen der Demokratie und die Grund- und Menschenrechte erklären und nur damit sind die Menschen im westlichen Sinne zu zivilisieren.

Wichtig für die säkulare Ausrichtung einer Zivilreligion ist die alte Frage der Beweisbarkeit ihrer eigentlichen Grundlage, der *Willensfreiheit* des Menschen, auf der auch seine Autonomie und damit die Demokratie beruht. Abgeschwächt „gilt“ wenigstens im demokratischen Westen als wahr, dass der Mensch in seinem Willen frei „ist“. Wer von der dem Menschen angeborenen Freiheit spricht und es im empirischen Sinne wirklich ernst meint, der erklärt die Willensfreiheit sogar über die Freiheitserfahrung des Menschen als empirisch beweisbares Faktum. Wegen des üblichen Rückzugs auf ein „Gelten“ wird man diese Erklärung zwar lediglich als eine fiktive und idealistische Aussage ansehen. Aber selbst dann werden zumindest umgekehrt auch empirische Gegenbeweise, etwa im Bereich der Neurophilosophie, diskutiert. Damit erhält die Frage der Willensfreiheit zumindest im Negativen den Charakter einer echten Tatsache.

Aber man kann auch die normative Ebene in die Wahrheitsfrage mit einbeziehen und auch dort ontologisch denken und erklären, dass es wahr oder richtig ist, dass es Moral gibt und dass der Mensch „gerecht und mitmenschlich handeln „soll“. Zumindest aber handelt es sich bei der politisch-rechtlichen Ausprägung der Ethik auch um ein „kulturell vorherrschendes“ Leitbild.

Ohnehin würde die Begrenzung der Wahrheitsfrage auf Fakten den Gehalt dieses Begriffs nur unnötig einengen. Denn man kann zum Beispiel auch den Determinismus rein formal damit abtun, dass jener,

weil und soweit er auf kausal angelegten Naturwissenschaften beruht, ohnehin nur zu dem Ergebnis gelangen kann, dass der Mensch von der Natur her fremdbestimmt ist und deshalb auch nur kausal gedacht werden kann. Dann ist die Frage, ob der Mensch im Willen frei ist, bequemer Weise überhaupt nicht mehr mit ja oder nein zu beantworten.

5. Auch ist noch einmal nachzufassen: Wer in diesem Sinne die Frage nach der Wahrheit nicht absolut setzt, sondern wer sie in den Dienst von großen inhaltlichen Aussagen stellt, der steht vor einer weiteren Hürde. Er tendiert zu Recht zwangsläufig zu einer *pluralistischen* Wahrheitsidee. Seine Vorstellung von Wahrheit ist zumindest von den jeweiligen Inhalten beeinflusst. Die religiöse Wahrheit einer Offenbarung erweist sich als eine andere als die klassische naturwissenschaftliche Wahrheit.

Im Einzelnen verfügt ohnehin auch jede der inhaltlich ausgerichteten Fachwissenschaften über jeweils eigene Erkenntnismethoden und damit über eigene und „kohärente“ Arten von Wahrheiten, von der Physik, der Biologie und der Psychologie über die Ökonomie, die Soziologie und die Rechtswissenschaft bis hin zu den vielen Arten von Philosophien.<sup>413</sup>

Formal lässt sich dennoch auch „die“ Wahrheit absolut setzen und erhält auch dann Sinn, wenn sie als ein mächtiges Untersystem der jeweiligen Leitidee verstanden und verwendet wird. Denn Inhalt und Form gehören zumindest auf der letzten Ebene einerseits zusammen und sind doch andererseits immer auch selbstständig zu deuten, also jeweils absolut zu betrachten, so dass sie sich dann auch gegenseitig zu stützen vermögen.

---

<sup>413</sup> Young, Coherence Theory, Stanford Encyclopedia, 2008,, 1 p. "A coherence theory of truth states that the truth of any (true) proposition consists in its coherence with some specified set of propositions." Vgl. auch schon: Tugendhat/Wolf Propädeutik, 1983, 240: „Die Wahrheit, um die es bei der Verifikation jeden Satzes geht, ist letztlich die des ganzen Systems.“ Allerdings fügen die Autoren dann auch noch einmal für die Kohärenzlehre an: „Die Übereinstimmungstheorie wäre jetzt durch die Kohärenztheorie nicht nur ergänzt, sondern so durchwachsen, dass man sie neu konzipieren müsste.“ Im Sinne der Systemtheorie gibt es also eine Reihe von Subsystemen, die sich selbst organisieren, aber die eben zudem auch wieder untereinander und mit ihren Metasystemen zusammenhängen.

Dem Kontext des Präambel-Humanismus entspricht es schließlich, die Wahrheit von drei großen politischen Positionen aus zu bestimmen.

Der Trinität von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ lenkt den Blick zunächst auf die Freiheit und mit ihr auf den Subjektivismus, der auch im Glauben enthalten ist, sei es als das „Ich glaube“ (das Credo) oder auch das „Wir Glauben“ einer Gemeinschaft. Die Subjektivität steckt aber auch im „Ich denke“ des einzelnen ontologischen Denkers, das dann aber mit dem „Ich zweifle“ schon seine ersten Brüche erhält und folglich gern nach externen Rückversicherungen sucht oder in den Existentialismus einmündet.

Eine wissenschaftliche Art der kollektiven Rückversicherung bietet die Gegenposition zur Freiheit, die Idee der Solidarität. Sie führt zu einer vorherrschenden Mehrheitsmeinung, etwa in der Gruppe der (meist ontologischen) Denker. Für ihre Mitglieder „ist“ dann der soziale „Glaube“ an die Richtigkeit eines Modells kollektiv wahr, zum Beispiel der Konsens über die Existenz von Hexen, über die Wirksamkeit der Opferung von Sündenböcken oder darüber, dass die Erde eine Scheibe bildet. Für die Gruppe der Zweifler allerdings „ist“ der ewige Zweifel dann ebenso kollektiv wahr.

Die zweite Alternative zum Ich-Subjektivismus setzt auf den Gleichheitsgedanken in der Form des fairen Dialoges, an dem alle Menschen mitwirken können. Zwar wird dabei unter anderem übersehen, dass der wissenschaftliche Dialog die kulturelle Befähigung dazu zumindest faktisch voraussetzt, so dass eigentlich eine kulturelle Begrenzung mitzudenken ist. Dennoch ist diese Art der Wahrheit im Prinzip universell-human ausgerichtet. Es handelt sich um den idealdemokratischen Ansatz der Konsenstheorie.

Ein anderer Weg eröffnet sich dem Denker über die klassische naturwissenschaftliche Vorstellung, die Wahrheit objektiv, aber dabei ebenfalls über die Idee der Gleichheit erkennen zu können, jedoch nunmehr mit Hilfe der Gleichheitsmethode der Wiederholbarkeit.

Wie auch immer illustriert, die dreifaltige Sichtweise des (höchst-subjektiven) Einzelnen, der (sozial-kulturellen) gesellschaftlichen Wahrheit und der (objektiven) Ausgleichsidee führt also zu den drei großen Wahrheitsarten.

6. Aber der westliche, gebildete Mensch, politisch gesehen der souveräne Demokrat wird sich nicht zwischen diesen Lehren entscheiden wollen. Er verlangt vielmehr auch hier beides, die wissenschaftliche Analyse des Begriffs, hier der Wahrheit, und auch seine allgemeinverständliche Zusammenfassung,

Dazu dient ihm seit langem der monistische Oberbegriff der „*Vernunft*“. Vernünftig begründet sein müssen also die Erkenntnisse, die dem schulgebildeten Demokraten angeboten werden. Das heißt, sie müssen möglichst auf der Fachebene der Wissenschaften und mit deren Methoden vielfältig vor- und aufbereitet sein. Aber diese Erkenntnisse müssen eben auch auf die einfachere und doch auch universelle Verstandesebene des gebildeten Demokraten gedrückt werden. Wenigstens seine Medien, die hier die Mittleraufgabe der alten Schamanen übernehmen, müssen ihm das Wissen seiner Wissenschaften verständlich machen und diese Erkenntnisse damit in ihrer Komplexität hoch reduziert werden.

Philosophische „common sense Autoren“ müssen diese Bruchstücke zudem zu einem vagen *Gesamtbild* zusammen fügen. Insofern könnte man auch von einer pragmatischen und synthetisch gemischten *normativ-faktischen Wahrheit* des „common“ sense sprechen. Inzwischen könnte man auch eine mediale enzyklopädische oder auch plakativ eine *Wikipedia-Wahrheit* konstatieren.

Diese Art von Pragmatismus des idealen Demokraten führt für jene Idealfigur der Verfassungen zunächst zur „Kohärenz“. Sie meint den Zusammenhang empirischer und normativer Überzeugungen und zielt am Ende auf eine ganzheitliche Betrachtung.<sup>414</sup> Einem solchen Holismus kann man dann wiederum durchaus einen semi-religiösen Charakter zusprechen. Sein Glaubender ist der vernünftige Präambel-Demokrat. Insofern ist *Nida-Rümelin* zu folgen, wenn er erklärt: „*Am Ende allen Begründens steht die praktizierte Lebensform als Ganzes*“.<sup>415</sup> Gemeint ist, so lässt sich unter anderem der Hinweis auf das Praktizieren in dieser Formel deuten und zuspitzen, das Ende des Be-

---

<sup>414</sup> Pfordten, Kohärenz, 2012, 111 ff., 117. („Unser System von Überzeugungen ist eine Einheit.“ Und er fügt an: „Das zeigen die vielen Verbindungen deskriptiver und normativer Urteile.“)

<sup>415</sup> Nida-Rümelin, Vernunft, 2012, 9 ff., 11 f.



gründens durch den praktizierenden Demokraten, aber nicht das Ende des Begründens durch seine von ihm mitgestützten Wissenschaften.

Der ideale westliche Demokrat, den seine nationalen Verfassungen und die internationalen Konventionen mittelbar, aber recht genau beschreiben, verfügt dabei über ein Credo der politischen Vernunft, und zwar vereinfacht in der Regel dasjenige von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“. Bezogen darauf wird der schulgebildete Demokrat auch seine Arten der Wahrheiten bestimmen.

Dabei steht die „Gleichheit“ für die Idee der Gesetze und als deren Idealfall für objektiv gedachte Naturgesetze, die für ihren Geltungsbereich keine Ausnahmen kennen. Die „Solidarität“ verweist auf die kulturellen „Konventionen“<sup>416</sup>, hier diejenigen des westlichen Präambel-Humanismus. Die subjektiven „Freiheiten“ wiederum sind die „individuellen Belange“<sup>417</sup>, die alle anderen Demokraten und die Solidargemeinschaft mit abzuwägen haben, wenn sie im Alltag konkrete Entscheidungen treffen, die sich auf andere Menschen auswirken.

Aber der gläubige Demokrat wird, sobald er eben der Idee der Freiheit den Vorrang gibt, immer auch die „Freiheit im Denken“, also die Kritik hoch halten und deshalb an (absoluten, monistischen oder auch fundamentalistischen) Wahrheiten zweifeln oder zumindest anderen Demokraten das Recht auf Zweifel zubilligen. Dennoch und zugleich deshalb wird sich dieser ideale Demokrat an der absoluten, aber vor allem negativen Idee der Freiheit selbst entweder verankert sehen oder an dieser Leitidee zumindest als einem fundamentalistischen „Treibanker“ bis auf weiteres festhalten.

---

<sup>416</sup> So jedenfalls die Deutung des Grundansatzes der Lebensform-Formel von Nida-Rümelin durch von der Pfordten, Kohärenz, 2012, 111 ff., 122, dagegen Nida-Rümelin in seiner Erwiderung 307 ff., 397 (Er sei ein „ethischer Realist“ geblieben, vgl. auch 315 ff. zu Nida-Rümelins Verständnis des Kollektivismus, aber auch „Wir sind Sozial- und Individualwesen zugleich“). Der Kollektivismus bleibt jedenfalls ein wesentlicher Aspekt, denn wie es die Grund- und Menschenrechte belegen, verwirklichen wir in den Demokratien auch Ethiken mithilfe von Normen, die auf der Ebene des Sozialen von „allgemeiner Zustimmung“, der *opinio communis* des Gewohnheitsrechts, getragen sind.

<sup>417</sup> Pfordten, Kohärenz, 2012, 111 ff., 137.

Die Idee der Menschenwürde bildet dann zwar wieder eine Art von fundamentalem Monismus. Aber die Freiheit zum (auch selbst-) kritischen Zweifel stellt einen wesentlichen Teil der inneren Souveränität des Menschen dar. Anzufügen ist drittens aber eben auch, dass die Menschenwürde auch der (positive) Anspruch auf die Kunst eines eigenen (autonomen) Pragmatismus auszeichnet. Über eine solche Fertigkeit muss jeder Entscheider verfügen,<sup>418</sup> der zwischen mehreren vertretbaren Alternativen zu wählen und der diese Wahl und deren Folgen vor sich und anderen zu verantworten hat.

7. Viel spricht also dafür, „im Zweifel“ wenigstens ein triadisches Denken nicht nur zuzulassen, sondern es eben auch hochzuhalten. Auch die triadischen Weise lässt sich als ein (weitgehend ontisches) Modell herausbilden, das mit der Idee der Dreifaltigkeit die Komplexität der Welt widerspiegelt. Dazu gehört auch und analog zur Dreifaltigkeit von Natur, Idee und synthetischem Bürger-Pragmatismus eine entsprechende Dreifaltigkeit auf der Ebene der Wahrheitslehren.

Damit ist die zivile Seite der Idee einer *dreifaltigen* Zivilreligion weiter ausgeleuchtet und mithilfe einer dazu passenden dreifaltigen Wahrheitstheorie einigermaßen abgestützt.

8. Erneut ist nun der Blick auf das Element des Religiösen zu werfen. Dabei ist aus säkularer Sicht nach „Identität“ und „Einheit“ zu fragen, auf die auch eine Drei-Welten-Lehre hinführt. Dies ist ein Gedanke, welcher die Dreifaltigkeit dann zwar wieder zu einem systemischen Modell von drei, allerdings recht großen Sub-Welten reduziert, aber mit dem Bewusstsein, dass deren allerhöchstes gemeinsames Metasystem kaum noch selbst fassbar ist.

Die höchste *Einheitsidee*, die dann auch die Art des *Erkennens von Wahrheiten* betrifft, bietet viele Religionen, vor allem die großen *monotheistischen* Lehren. Auf der religiösen Ebene stützt man sich auf den „Glauben“, der vom „Wissen“ häufig klar getrennt wird und dessen Mystik man sich zumindest auch fromm „unterwirft“. Glaubenswahrheiten arbeiten zwar auch mit der Sinnvermittlung, aber zudem mit erlebnisnahen „Offenbarungen“. Sie verfestigen sich in den Gläubigen durch gemeinsame rituelle Glaubensbekenntnisse. Der Glaube

---

<sup>418</sup> Nida-Rümelin, Vernunft, 2012, 9 ff., 15, der den Kohärenzansatz auch darauf stützt.

wirkt und überzeugt ganzheitlich und prägt dann auch die „Identität“ der einzelnen Gläubigen.

Vereinfacht ist diese Identität wohl auf einer Art von Animismus gegründet. Gemeint ist die Verehrung einer beseelten Welt, etwa als dreifache Erfahrung der Einheit einer Seele-Natur-Weltharmonie oder als einen dreifaltigen Glauben an die Einheit von Gott-Natur-Geist. An dieser „Einheit“ hat der Mensch, und zwar als einzelner, als Familie oder als sonstige Lebensgemeinschaft, jeweils seinen Anteil. Er prägt sie als seine Identität aus.

Damit ist auf den folgenden Blickwinkel überzuleiten: Zivilreligiös gewendet handelt es sich, wie am Beispiel der Diskussion um die Willensfreiheit abzulesen ist, um das „Erleben“ oder das „Erfahren“ der Freiheit des Menschen, das als letzte Rückfallposition immer wieder aufgeführt wird.<sup>419</sup> Die mit personalen Emotionen aufgeladene Behauptung der „Evidenz“, hier der Freiheit, und ihre offenkundige „Vernünftigkeit“ dient dann als letzter Beweis. Menschen stehen dann mit ihrer gesamten Person, das heißt mit ihrem Selbstbild hinter solchen Antworten auf derartige letzte Fragen. Sie „binden“ etwa die Willensfreiheit an ihre Identität. Damit vermögen sie andere unsichere Menschen zu überzeugen oder ihnen zumindest Respekt abzurufen und vielfach auch einen Gruppendruck aufzubauen.

Die säkulare Gegenposition zum bescheidenen „Drei-Welten-Ansatz“ lautet, dass dennoch nach einer „Einheitswissenschaft“ zu suchen ist. Diese Forderung wird zwar erhoben, aber es darf nicht verwundern, dass dann die Psychologie, etwa in der Form der „Psychosomatik“ die höchsten Maßstäbe setzen soll, also die Lehre von der Seele.<sup>420</sup> Die

---

<sup>419</sup> Zusammenfassend, Pothast, Unzulänglichkeit, 1987, u. a. 315 ff. Siehe zur Willensfreiheit auch: Dworkin, Gerechtigkeit, 2012, 372 ff (Zur Neurophilosophie: „Unsere Enkelkinder sollten besser auf alles gefaßt sein.“ Siehe aber zudem: S. 374, wir sollten besser „fragen, wie und warum Menschen *sich selbst* normalerweise für verantwortlich halten, was sie getan haben...“, S. 378, Hervorhebung im Original).

<sup>420</sup> So Fabricius, Kriminalwissenschaften I, 2011, 50 f. Zunächst zitiert er selbst *Dörner*, dass dann eine solche „Psychologie als Wissenschaft“ allenfalls teilweise möglich sei. Dann aber scheint *Fabricius* doch wieder nur „mechanistisch“ zu denken, wenn er erklärt: „*Die Mechanismen, die der Geistestätigkeit zugrunde liegen, werden durch psychoanalytische, neurowissenschaftliche und neuropsychologische Befunde unterstützt.*“ Ihm geht es dann um die Einführung der „neuen Informationsverarbei-

Idee der Psyche verbindet in der Tat den natürlichen Körper mit dem Geist des Menschen. Eine solche Seelenlehre steht, etwa mit der Vorstellung von „Identität“, dafür, für eine höhere Einheit trotz praktischer Vielfalt zu sorgen.

Der Ansatz des Konstruktivismus gehört ebenfalls in diese Denkwelt und auch die Angebote der neuronalen „Humanities“. Allerdings ist diese Art von Seelenlehre dann wiederum kaum fassbar und neigt dazu, den Geistansatz der Naturidee zu unterlaufen. Ohnehin prägen diese Sichtweisen derzeit noch nicht als Leitbild unsere westliche Kultur. Aus der Sicht der Psychologie führte diese Sicht als herrschende Lehre und damit nicht nur, aber auch politisch verstanden zu einem vagen „Seelenfundamentalismus“. Die große Bedeutung der Psychologie besteht insofern darin, das Gewicht der Einheitsidee für den Menschen und seine Identität herauszustellen.

Der Mensch kann offenbar in den verschiedenen „Welten“ leben, aber er benötigt auch eine Art und ein System von *innerer Vereinheitlichung*. Vereinfacht gilt insoweit der Satz: „Was die *Kultur* für die Gesellschaft darstellt, bedeutet die *Seele* für den Einzelnen“. Es ist die unfassbare „*Einheit in der Vielfalt*“. Dazu gehört dann auch der entsprechende Verbund von Wahrheitstheorien.

#### IV. Trinität und Dialektik, Dualismus und Trialismus

1. Aus den zuletzt geschilderten Gründen lehnt sich der zu wählende Denkweg, zumal für die hoch abstrakten „letzten Fragen“, an den *radbruchschen* Trialismus an.

Zugleich bleibt es das *platonische* Ideal im Sinne von *Dworkins* Igel-Fabel die „eine“ letzte Idee, bei ihm diejenige der Gerechtigkeit, finden zu können. Diese ist dann aber doch anders als bei *Dworkin*, für den die Einheit von Ethik und Moral, Recht und politischer Philosophie existiert, nicht durch nachhelfende Interpretation zu finden.<sup>421</sup>

---

tungs-/ Programmierungsparadigma“ (S. 52). Das systemische Denken, in diesem Sinne, gilt ihm dann offenbar als die höchste Ebene, verbunden mit dem Konstruktivismus.

<sup>421</sup> Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012, insbesondere 212 ff. (zur „Interpretation im Allgemeinen“). Auch will er folgerichtig die Wahrheit nur als Teil „der substantiellen Theorie der Werte“ ansehen, „statt von ihr vorgesetzt zu

Den Weg zur Einheit beschreibt der Trialismus zwar. Er belässt der Welt der Ideen, der Welt der Natur und der Welt der sozialrealen Kultur aber ihren Raum. Es handelt sich beim Denken in Triaden um ein Minimalmodell für die Vielfalt, das zugleich nach „unfassbarer höchster Einheit“ strebt. Dabei jedoch bleibt es entweder in der Heiligung und der Denkkaskade des Pragmatismus stecken oder es führt zu einem vagen metaphysischen Höchstbegriff wie dem der Vernunft, der mehr das Mittel der Rationalität, und ihre Selbstkritik, beinhaltet, als den Inhalt der Vernunft beschreibt.

Der Vorzug, der sich aus dem Dilemma von „Vielheit und Einheit“ ergibt, ist aber darin zu sehen, dass es den Menschen nicht an eine feste Weltidee bindet. Es zieht Freiheit aus dieser Problematik, die der Mensch dann sogar noch als das Höchste heiligen kann oder er bleibt für die klassischen Religionen offen. Die Dreifaltigkeit versucht dabei einen Mittelweg zwischen Vielheit und Einheit zu finden und begnügt sich dann auch mit „vor-letzten“ Fragen.

2. Schon *Kant* hat klar zwischen *Physik* und *Metaphysik* getrennt und ordnete seiner psychologischen „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ eben eine Art von *Pragmatismus* zu.

Ein jüngerer großer Vertreter einer Drei-Welten-Lehre ist *Popper*. *Karl Popper* vertritt den selbstkritischen Fallibilismus und fordert die Logik der Widerspruchsfreiheit von Theorien ein, was etwa *Kuhn* damit ad absurdum zu führen sucht, dass es, was stimmt, in der Tat nur begrenzte Theorien gibt. Aber er sollte *Poppers* Sicht doch wenigstens insofern Raum geben, als *Poppers* Fallibilismus jedenfalls für die klassischen physikalischen Theorien einen sinnfälligen Weg bietet. Außerdem erkennt *Popper* mit seiner Drei-Welten-Lehre die Widersprüchlichkeit und damit die Unfassbarkeit der gesamten Welt am Ende an und löst sie über eine Trinität.

Dabei soll zwar am einfachen Wort von den drei „Welten“ festgehalten werden. Aber der Sache nach handelt es sich dabei mit einem neueren Begriff um ein *luhmannsches* Denken in höchsten „Systemen“. Systeme sind offener und komplexer als „Welten“. Sie bestehen zu-

---

werden“ (S. 49). Allerdings meidet *Dworkin* damit den überzeugenderen und üblichen Weg, der Form immer auch eine gewisse Selbständigkeit gegenüber ihrem Inhalt zuzubilligen, um auf diese Weise die Werte in ihrer Substanz zumindest argumentativ wirksam stützen zu können.

dem selbst aus einer Art von Binnensymbiose. Vor allem aber sind sie (zumindest) analog zu lebendigen biologischen Zellen zu begreifen. Evolutionsbiologen werden sogar über die Natur des Menschen zu einer kausalen Ableitung für alles Humane gelangen. Eine Zelle verfügt zwar über eine Hülle, aber lebt in „ständigem, wengleich ausgesuchtem Stoffwechsel“ im Verbund mit seinem „Umweltsystem“. Verschiedene „Welten“ sind dagegen weitgehend von einander abgeschlossen, und darauf ist zunächst abzustellen.

*Poppers* vor allem biologisch ausgerichtete „Drei-Welten-Lehre“ setzt sich zusammen aus,

- (1) der physikalischen Welt,
- (2) der Welt der menschlichen Wahrnehmung und des Bewusstseins und
- (3) der Welt der geistigen und der Kulturgüter.

Laut *Popper* seien alle Welten real und die zweite Welt vermittele zwischen den beiden anderen.<sup>422</sup>

Mit der „Realität“ beschränkt *Popper* seine Drei-Welten-Lehre allerdings auf eine anglo-amerikanische Mischung von empirischer und pragmatischer Sicht. So existiert, wenn vermutlich auch nicht aus dem Blickwinkel *Poppers*, so doch zumindest aus der in Kontinentaleuropa vorherrschenden Sicht noch eine andere oder höhere Ebene, eine selbständige, aber immer noch ontische Weltenebene. Dort steht der empirischen oder naturwissenschaftlichen Welt die geisteswissenschaftliche Welt gegenüber. „Body and Mind“, Materie und Geist oder mit Radbruch „Ideal und Natur“ formen zwei verschiedene Welt, die nur ein „Dualismus“ irgendwie zusammenhält.

3. Der *radbruchsche* Dualismus fügt die dritte Welt der (westlichen) „Kultur“ hinzu, die mit beidem umgeht, den Natur- und den Geisteswissenschaften und auch noch die Konkretheit der Praxis beachtet. Das Verständnis der Kultur ist dabei weit gefasst und nicht auf Kulturgüter beschränkt. Ihren Kern bilden die Rituale der Kommunikation als nur halbverfestigte Eigenarten des Sprechens und des Handelns.

---

<sup>422</sup> Popper / Eccles, Ich, 1982, insbesondere 534.

Darauf beziehen sich die schönen Künste und die Sozialwissenschaften, die mit dem systemischen Denken wiederum auf die Biologie zurückgreifen, also die Lehre vom Leben. Wenn *Volker Gerhardt* den Menschen als „animal publicus“ bezeichnet, so beschreibt er in etwa diesen Zwischenbereich des Menschseins.<sup>423</sup> Das „Öffentliche“, also auch das „Forensische“, erstreckt sich aus der politischen Sicht in etwa in der Mitte zwischen dem Privaten und dem Sozialen. Und die Politik als solche ist in ihrer positiven demokratischen Ausrichtung auf das Ausgleichen und Erdulden von widerstreitenden Interessen ausgerichtet. Der kommunizierende Mensch tritt dabei als Mittler und Makler in eigener Sache auf. Damit befindet sich der öffentliche Mensch im Herrschaftsbereich der politischen Idee der „Gleichheit“. Aber das Öffentliche existiert wiederum nur mit seinem Gegenpol, dem biedermeierlichen Privaten, das dem Einzelnen als ein Rückzugsgebiet zur Verfügung steht. Andererseits bildet das öffentliche Auftreten von Menschen auch die Vorstufe zu solidarischen Aktionen.

Auch ist der Trilateralismus von Ideal, Natur und (menschlicher) Kultur für eine weitere vierte, etwa die übermenschliche, religiöse Dimension offen. Säkular betrachtet bleibt es dann jedoch bei einem Drei-Welten-Modell.

Man kann aber auch aus dem neueren Rechtsdenken hinaus treten und sich an das alte *hobbessche* Naturrecht erinnern. So bietet *Hobbes*, worauf *Höffe*<sup>424</sup> nachdrücklich hinweist, ein System der Philosophie, das zwar nicht gleichwertig dreifaltig, aber in ähnlicher Weise *dreistufig* angelegt ist. Dessen erster Teil enthält eine mechanistisch angelegte *Naturphilosophie* (de corpore, vom Körper). Ihr folgt eine pragmatische und sozialreale *Anthropologie* nach (de homine, vom Menschen). Diese mündet in eine idealistische *bürgerliche Staatsphilosophie* (de cive, vom Bürger). Insofern bildet dann die Anthropologie die Brücke zwischen der Naturphilosophie und der Staatsphilosophie.

4. Mit der Drei-Welten-Lehre ist die dialektische *Methode des Denkens* verbunden, die aber bei ihr nicht auf ein Drittes als das Höchste zuläuft, sondern es vorsichtig bei einer dreifaltigen Gleichwertigkeit belässt. Statt von Dreifaltigkeiten spricht man dann auch von Dreihei-

---

<sup>423</sup> Gerhardt, *Öffentlichkeit*, 2012, vgl. Einleitung 9 („gesellschaftliche Öffentlichkeit als Vorstufe der politischen Öffentlichkeit“).

<sup>424</sup> Höffe, *Hobbes*, 2010, 17 f.

ten oder Triaden. Auf diese Weise sind dann wenigstens zunächst drei einzelne monistische „Höchstbegriffe“ zu umschreiben, die insgesamt dann aber doch auch dazu dienen können, aber nicht müssen, noch eine *vierte* unfassbare allerhöchste Einheit zu erklären.

Als die bekannteste „Trinität“, hier allerdings auf der normativen Ebene, gilt uns im Westen traditionell zunächst einmal das durch ein Priestertum erprobte und geformte christlich-religiöse Denkmodell. An diesen Ansatz ist dann auch hinsichtlich des Aspekts einer weitgehend weltlichen Idee der „Zivilreligion“ anzuknüpfen.

Im vor allem katholischen Christentum wird *umgekehrt* vorgegangen und die „eine (monistische) Gottheit“, als das unerforschliche allerhöchste Subjekt durch die gerade noch fassbarere Dreieinigkeit von „Vater, Sohn und Heiligem Geist“ näher bestimmt.<sup>425</sup>

---

<sup>425</sup> Siehe zum einen zur Trinität von „Vater, Sohn und Heiligem Geist“ und zum anderem zur Erneuerung der an sich sogar demokratischen Idee der Volksgemeinschaft in einer bereits ansonsten globalen Menschenwelt; sowie ferner den Rückgriff unter anderem auf die aufklärungsanaloge Licht-Metapher, auf die „Weisheit und Güte“ und auf die Person des „Gerechten“ sowie schließlich (vorgreifend) die Idee des Opfers als „heilige Gewalt“ die ersten Absätze des Zweite Vatikanische Konzils, die „Dogmatische Konstitution über die Kirche, Konzil, Lumen gentium, 1964“, (Hervorhebungen vom Verf.):

1. Kapitel: Das Mysterium der Kirche

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

2. Der ewige Vater hat die ganze Welt nach dem *völlig freien, verborgenen Ratschluss seiner Weisheit und Güte* erschaffen. Er hat auch beschlossen, *die Menschen zur Teilhabe an dem göttlichen Leben* zu erheben. Und als sie in Adam gefallen waren, verließ er sie nicht, sondern gewährte ih-



nen jederzeit Hilfen zum Heil um Christi, des Erlösers, willen, „der das Bild des unsichtbaren Gottes ist, der Erstgeborene aller Schöpfung“ (Kol 1,15). Alle Erwählten aber hat der Vater vor aller Zeit „vorhergekannt und vorherbestimmt, gleichförmig zu werden dem Bild seines Sohnes, auf daß dieser der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern“ (Röm 8,29). Die aber an Christus glauben, beschloß er in der heiligen Kirche zusammenzurufen. Sie war schon seit dem Anfang der Welt vorausbedeutet; in der Geschichte des Volkes Israel und *im Alten Bund* wurde sie auf wunderbare Weise vorbereitet, in den letzten Zeiten gestiftet, durch die Ausgießung des Heiligen Geistes offenbart, und am Ende der Weltzeiten wird sie in Herrlichkeit vollendet werden. Dann werden, wie bei den heiligen Vätern zu lesen ist, alle Gerechten von Adam an, „von dem gerechten Abel bis zum letzten Erwählten“, in der *allumfassenden Kirche beim Vater* versammelt werden.

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

4. Als das Werk vollendet war, das der Vater dem Sohn auf Erden zu tun aufgetragen hatte (vgl. Joh 17,4), wurde am Pfingsttag der *Heilige Geist* gesandt, auf daß er die Kirche immerfort heilige und die Gläubigen so durch Christus in einem Geiste Zugang hätten zum Vater (vgl. Eph 2,18). *Er ist der Geist des Lebens, die Quelle des Wassers, das zu ewigem Leben aufsprudelt* (vgl. Joh 4,14; 7,38–39); durch ihn macht der Vater die in der Sünde erstorbenen Menschen lebendig, um endlich ihre sterblichen Leiber in Christus aufzuerwecken (vgl. Röm 8,10–11). *Der Geist wohnt in der Kirche und in den Herzen der Gläubigen wie in einem Tempel* (vgl. 1 Kor 3,16; 6,19), in ihnen betet er und bezeugt ihre Annahme an Sohnes Statt (vgl. Gal 4,6; Röm 8,15–16.26). Er führt die Kirche in alle Wahrheit ein (vgl. Joh 16,13), eint sie in Gemeinschaft und Dienstleistung, bereitet und lenkt sie durch die verschiedenen hierarchischen und charismatischen Gaben und schmückt sie mit seinen Früchten (vgl. Eph 4,11–12; 1 Kor 12,4; Gal 5,22). Durch die Kraft des Evangeliums läßt er die Kirche allezeit sich

Auch hat das Christentum etwa die Fragen nach dem Verhältnis des allerhöchsten Subjektes Gott und seiner (im Kern objektiven) Schöpfung der „Welt“ zu erklären, und auch dabei hilft der „Heilige Geist“, der belebende Atem Gottes, der „Gott und Welt“ zu verbinden vermag. Er bildet insofern die vermittelnde Brücke.

Wer hingegen aus säkularer Sicht die Analogie zum Dreiklang von Naturwelt, Ideenwelt und der Mischwelt der sozialen Kultur sucht, der kann auch im Gottvater als Schöpfer und Lenker den Herrn über die Natur und deren Gewalt sehen, im Menschensohn den Vermittler und im Heiligen Geist die ewigen Gesetze, diejenigen der Vernunft wie diejenigen der Natur.

Weitere mächtige (normative) Dreifaltigkeiten bietet das säkulare politische Credo von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“, die, wenn man es denn wollte, ihrerseits dazu dienen kann, die kaum fassbare (monistische) Menschenwürde, analog zum Gottesbegriff mit einem Dreiklang zu umschreiben.

Derselben Methode, und zwar ebenfalls als Fortschreibung des Dualismus von Ideal und Natur, bedient sich die Anthropologie mit ihrer Beschreibung des Menschen mit „Körper, Seele und Geist“, bei der die Idee der Seele Natur und Geist zu vereinen sucht. Auf der (kollektiv-humanen) Staatsebene verwenden wir den analogen Dreiklang von „Staatsvolk, Staatsgewalt und Staatsgebiet“, und das Wesen der westlichen Demokratie beschreiben wir mit den (zumindest) drei Gewalten, der realen Exekutive, der ideellen Legislative und der vermittelnden Judikative. Schließlich verwenden wir auch das Dreigespann von „Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“, das unter anderem die Aufgabe wahrnimmt, die Dynamik des Werdens und Vergehens zu ordnen,

Die Methode des Beschreibens hoher oder „letzter Einheiten“ mit Hilfe von Dreifaltigkeiten reicht also weit über die bekannte christliche Trinität hinaus.

---

verjüngen, erneut sie immerfort und geleitet sie zur vollkommenen Vereinigung mit ihrem Bräutigam. Denn der Geist und die Braut sagen zum Herrn Jesus: „Komm“ (vgl. Offb 22,17). So erscheint die ganze Kirche als das von der Einheit des Vaters und *des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk*.

Vermutlich stellt das Dreifaltigkeitsdenken selbst auch nur eine Ausprägung, beziehungsweise eine Transformation der antiken Dialektik dar<sup>426</sup>. Aus dem Dialog der Alltagstheorie und dem Widerspruch gegen sie ergibt sich ein höherer Sinn. Näher noch liegt allerdings die Annahme, dass beide Arten von Weisheitslehren, die antike und die christliche, sich aus demselben begrenzten Ideenschatz des Menschen bedienen haben. Weisheitslehren versuchen, rational anzusetzen. Vor allem suchen sie offenbar, den geistigen Individualismus „der Freien“, der Handelnden oder der Denkenden mit dem kosmischen Kollektivismus der Einheit von allem mit allem zu verbinden, und zwar durch eine Art von grober Analyse der Komplexität. Die geistige Klammer und die Vermittlung von Freiheit und Abhängigkeit durchdringt dann die Gerechtigkeit, etwa als Verbund der beiden Gerechtigkeitsideen der allgemeinen Ordnung und des konkreten ausbalancierenden Ausgleichs. Vor diesem Hintergrund der Vermutungen sollte es nun erlaubt sein, noch einen weiteren postmodernen Schritt zu gehen.

Die Methode der Dreifaltigkeit fasst ihre jeweiligen drei Elemente noch einmal zu einer vierten und allerhöchsten Einheit zusammen. Insofern geht sie über die einfache Dialektik hinaus. „These, Antithese und Synthese“ spiegeln sich noch in der Sicht von Idee und Natur als zwei getrennten Welten wider, und die Kultur erscheint als sozialreale Synthesewelt. Die gesamte Trinität bildet dann wieder eine „Einheit“. Eine solche stellt in ihrer allerhöchsten Form dann eine Art von „Weltgeist“ dar, der seine eigene Schöpfung, in der er sich verkörpert, mit umfasst. Bei dem Wort Weltgeist ist auch die Ausprägung im *hegelschen* Sinne des objektiven Weltgeistes mit assoziierbar. Aber im Kern ist vor allem die gottähnliche Unfassbarkeit gemeint, die aber durch diese Dreieinigkeit zumindest drei einzelne sinnvolle Elemente enthält.

---

<sup>426</sup> Zur Trinität aus christlich–evangelischer Sicht, siehe demnächst den Sammelband: Drecoll, *Trinität*, 2011 (mit Beiträgen von Doehorn, Jan; Drecoll, Volker Henning; Feldtkeller, Andreas; Käbisch, David; Tietz, Christiane). Aus der Verlagsankündigung: „Ist die Trinität eine Spekulation, die in der Bibel nur wenig Anhalt hat, vielleicht die Folge der ‚Hellenisierung‘ des Christentums? Oder führt die Trinitätslehre ins Zentrum der christlichen Theologie, da sie die Identität des christlichen Gottes beschreibt?“. Meine erste Antwort würde lauten, dass wohl beides zutrifft.

Mit dem Modell der Trinität verfügen wir, im Westen zumindest, über eine im Christentum lange erprobte Form, sogar Gott als „Vater, Sohn und Heiliger Geist“ zu deuten.

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

Im Einzelnen ist noch einmal zu differenzieren und dann auch der klassischen Dialektik ihren Raum zu geben: Jede einzelne Theorie, Idee oder auch jedes Leitbild beinhaltet einen, wenngleich zumeist auch mit Bedingungen oder Axiomen begrenzten „Monismus“ im Sinne eines Dogmas. Eine intuitive Alltagssicht als Dogma aufzustellen, bildet üblicherweise die erste Stufe des Denkens. Zugespitzt ruht dabei jede wichtige Theorie, Idee oder jedes wichtige Leitbild auf einem bestimmten Fundament, also auf einem Fundamentalismus. Jede derart dogmatische These ruft schon deshalb selbst ihre Antithesen hervor, um damit dann in das Dilemma zu geraten, das die Suche nach irgendeiner Synthese beinhaltet. Am Ende steht das künstliche Gebilde einer postmodernen (ontischen) Dreiheit, die sich auch mit den folgenden Begriffen ordnen lässt, dem

- (geistigen) Subjekt,
- (realen) Objekt und
- (interaktiven) Kultur-System“.

6. Ferner gilt es, den „Dualismus“ zu beachten, der weiter verbreitet ist als der Trialismus. Der Dualismus akzeptiert oder erträgt, in welcher Art auch immer, die Existenz zweier widersprüchlicher Metadogmen, etwa der Vernunft und der Natur, sperrt sich aber dem Trialismus. So muss an der Drei-Welten-Lehre auch nicht zwingend festgehalten werden. Allerdings ist dem Dualismus dann Einsicht abzurufen.

So muss es aus der Sicht des Dualismus und in Anlehnung an *Aristoteles* zumindest irgendeine, allerdings nicht beschreibbare „Mitte“ zwischen beiden Sichtweisen, denen der (idealistischen) Philosophie und der (klassischen) Naturwissenschaften, geben. Deshalb ist später insofern auch einmal vorsichtig das Wort von der humanen „Mittelwelt“ im Sinne einer Zwischenwelt zu wählen. Beide Ansicht, die Drei-Welten-Lehre und diejenige einer dritten „Zwischen-Welt“, sollten vorsorglich nebeneinander verfolgt werden. Denn gegründet sind beide Methoden in bestimmten Wissenschaften. Der Dualismus entstammt der kritisch-philosophischen Sicht. Der sozialwissenschaftliche Blickwinkel betont dagegen die Eigenständigkeit der „Gesellschaft“<sup>427</sup>, und auch die Anthropologie sucht nach einem ganzheitlichen Bild des „Menschen“. Das westliche Recht wiederum wurzelt in allen drei Ansätzen, der philosophischen Ethik, der westlichen Kultur und dem dementsprechenden Menschenbild. Dass das Recht zudem über eine eigene, vielleicht sogar „priesterliche“ Auslegungslehre verfügt, mit der „Entscheidungen“ vor dem Volk und der Verfassung zu rechtsfertigen sind, sei nur anzumerken.<sup>428</sup>

7. Dieses Denkens geht dabei auf *Pythagoras* zurück, der mit seiner Schule für die europäische Rezeption der Verbindung von Mystik und Rationalität steht,<sup>429</sup> indem er auch an die ältere mystische Astronomie

---

<sup>427</sup> Zum Dualismus aus rechtssoziologischer Sicht siehe bereits Kantorowicz, *Staatsauffassungen* (1925), 1962, 69 ff, 69 ff; Kantorowicz, *Rechtswissenschaft* (1928), 1962, 83 ff, 83 ff. Er entwickelt eine „Drei-Weltenlehre“, beziehungsweise einen „erkenntnistheoretischen Dualismus“. Zu unterscheiden sei zwischen (1) „*Sinneswissenschaften*“, (2) „*Wertwissenschaften*“ und (3) „*Wirklichkeitswissenschaften*“; siehe auch Rottleuthner, *Rechtstheorie*, 1981, 13 ff, 17 f. Zudem: Reh binder, *Rechtsoziologie*, 2009, 1 ff. (u. a. zur sozialen Wirklichkeit des Rechts).

<sup>428</sup> Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, S. 326 ff, Rn.878 ff („Normpflege, Methodenlehre und der Mensch als Entscheider“).

<sup>429</sup> Zur Entstehung der religiösen Idee der Trinität in der Antike, und zwar von Pythagoras bis Tertullian, siehe Hillar, *Logos*, 2012, 7 f. Das Verhältnis von monistischem Einheits- und dem Trinitätsdenken beginnt aus antiker Sicht betrachtet mit der vorsokratischen mystischen Zahlwelt des Pythagoras, die zugleich ein rationales Denken beinhaltet. Mangels überlieferter Schriften konnten er selbst und seine Schule zu einer Art von griechischem mythischem Gründungsvater in der Zeit des Umbruchs vom magischen Denken hin zum zahlenlogischen der Astronomie werden.

So steht bei Pythagoras der Logos und die Zahl Eins für das monadische Prinzip der einen Erklärung. Die Macht der Zwei, die Dyade, regiert die Ideen der Vielfalt der gegensätzlichen Kräfte in der Welt, ähnlich dem

Vorderasiens anknüpft. Deshalb liegt die Vermutung nicht allzu fern, dass dieses trinitäre Denkmodell von „Einheit, Vielheit und fragmentarischer Harmonie“ von universeller Art ist, weil es im Menschen selbst angelegt zu sein scheint. Die Symbolwelt der Mathematik stellt eine Eigenschöpfung des Menschen von besonders hoher Abstraktionskraft dar.

Aus biologischer Sicht vermag der Mensch mit Hilfe von drei Dimensionen auch den „dreidimensionalen Raum“ zu erfassen und auf diesem Wege eben auch den Kosmos zu vermessen. Als viertes Element würden wir dem (ontischen) Raumgebilde dann noch die „Zeit“ hinzufügen, die die große Übermacht der ständigen Veränderung repräsentiert und damit auch für die Fiktivität alles Seienden steht. Darauf, dass auch die Sprache mit dem Trialismus arbeitet, hat *von der Pfordten* hingewiesen. „Deskription, Evaluation und Präskription“ bildeten insbesondere die sprachlichen Grundlagen von Recht und Ethik, die zu einem „Trifunktionalismus“ führten.<sup>430</sup> In der Tat bilden die Sprachen neben den sonstigen Interaktionen einen Kern der menschlichen Kultur, zu der wiederum Ethik und Recht gehören, so muss sich deren synthetische Art auch in der Sprachstruktur spiegeln.

8. Für die Drei-Welten-Lehre jedenfalls kann man ferner auch das postmoderne Wort vom „System“ als einen formalen Höchstbegriff verwenden. So arbeiten neben den Kulturwissenschaften auch die Naturwissenschaften wie die Physik und die Biologie mit dem System-

---

Yin-Yang-Denken, und aus der Dyade ergibt sich auch die Subjekt-Objekt-Spaltung. Ferner steht die Dyade auch schon für den Beginn des dritten Prinzips, demjenigen der „Harmonie“. Die Dreizahl, die Triade, repräsentiert dann die „Beziehung“ zwischen den Zahlen, zwischen den geometrischen Figuren und zwischen den Tönen der Musik. Auch verkörpert die Triade den dynamischen Prozess der Welt und verbindet die beiden Pole der „Einheit“ und der „Vielfalt“ der Welt.

Hinzu tritt dann noch die Vierzahl, welche die Gesamtheit des pythagoreischen Zahlensystems wieder gibt, weil die Zahlen als Punkte und untereinander geschrieben folgende Elemente der Raumwelt repräsentieren, den Punkt, die Linie und das Dreieck und die vierte Zeile mit vier Punkten soll dann für die räumliche Dimension stehen. Auf diese Weise können dann auch die Bewegungen der Gestirne beschreiben werden. Weitere offenbar nachrangigere Zahlensymbole bis hin zur Zehn stehen dann insgesamt für die Offenheit und den Pluralismus.

<sup>430</sup> Pfordten, *Deskription*, 1993, 84 ff. („Trialismus als Bedeutungserklärung“), 243 ff. (zum „Trifunktionalismus“).

denken. Wird die Systemtheorie im Übrigen zu Ende gedacht, so führt sie zum höchsten oder auch kosmischen „Über-System“, das dann bereits einen dem „heiligen Weltgeist“ ähnlichen Charakter besitzt.

Aber gerade noch nachvollziehbar ist offenbar die einfache Trinität. Ein anderes Wort für eine solche Drei-Welten-Lehre lautet eben „Synkretismus“.

## **V. Einheit und Dreifaltigkeit: Der würdige, weil vernünftige Mensch**

1. Für *Radbruchs* Modell von der vierten Betrachtungsweise, die er der Religion offen hält, ergibt sich schließlich folgende interessante Erwägung:

Die Analogie der Drei-Welten-Lehre zur (allerdings rein normativen) christlichen Trinität zu ziehen, heißt danach, noch einen, also den *vierten Schritt* weiter zu gehen. Denn der christliche Ansatz beschreibt „Gott“ als die Vereinheitlichung der Trinität von „Vater, Sohn und Heiligem Geist“. Diese vierte Ebene ist inhaltlich nicht mehr fassbar. Gott ist also auch deshalb unbegreiflich. Aber auf diese Weise ist immerhin auch ein Hauch vom großen „Einen“ zu erahnen. Es ist „das Vierte“, das aber, weil unbegrenzt, wiederum auch weitere Dimensionen in sich zu bergen vermag.

Dieser Ansatz ist möglicherweise auf die Idee der Menschenwürde zu übertragen. Aus der Sicht des Humanismus erweist sich der Schritt zur Synthese vor allem deshalb als notwendig, weil „der Mensch“ sich stets auch „als Einheit“ zu verstehen sucht. Dabei umschreibt Humanismus auch das „Humanum“,<sup>431</sup> also auch alles, was der Mensch mit seiner Vernunft in dem umfassenden Sinne des *Aristoteles* hervorgebracht hat.

---

<sup>431</sup> Sinnvoll differenzierend: Kettner, Individualismus, 2012, 227 ff. , 227 ff., 250 („...normative Inhalt der Menschenwürde, die sich aus einer normativen Humanum - Charakteristik“ rechtfertigen lässt“ Hinzu tritt dann eine „empirische homo-sapiens-Charakteristik“. Zur Auslegung der „Humanum“ und seiner Probleme mit „verschiedenen kulturellen Wir-Identitäten“ sowie zur Offenheit der Frage, ob ein Humanismus ohne feste Bindung an die Menschenwürde und Menschenrechte „Entscheidendes verlieren würde“, siehe 255.

Begreift der Mensch sich zum Beispiel hoch vereinfacht als ein *dreifaltiges Wesen*, etwa mit der Triade von „Körper, Seele und Geist“ oder demokratisch mit der Dreiheit von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“, so muss man den jeweiligen Dreiklang zu irgendetwas Viertem „vereinheitlichen“. Dann spricht man unter anderem von Entität, Wesen, „Identität“ oder auch von seiner „Verfasstheit“. Erreicht ist dann zwar nur wieder ein vages Ganzheitliches, das eigentlich zurück zu einem Begriffsmonismus führt. Aber dieses Ganze, der Mensch und mit ihm der Humanismus ist mit Hilfe des Dreifaltigkeitsdenkens analytischer und damit fassbarer geworden.

Doch methodisch bildet, jedenfalls auf der höchsten Ebene des Denkens, auf dem vierten Niveau der „Synthese“ der Dreifaltigkeit, etwa als das „heilige oder würdige Wesen“ das Ende jeder Rationalität. Mit dem Trinitäts– als Einheitsdenken selbst beginnt eine gottähnliche Meta–Metaphysik. Das gilt zumindest für die klassische Trennung zwischen dem normativen Subjekt- und dem naturwissenschaftlichen Objektdenken, die dann das postmoderne Systemdenken wieder zusammen führt, und zwar zumal dann, wenn auch das Systemdenken nur als ein Drittes analog zum „Heiligen Geist“ begriffen wird. Dabei weist jedes Dritte, soweit es die Struktur betrifft, schon über sich hinaus. Deshalb verfügen Ideen, wie Seele, Heiliger Geist oder auch Systemdenken eine *Doppelrolle*. Zum einen bilden sie nur einen Teil in einer Dreifaltigkeit, zum anderen aber dienen sie auch dazu, das Vierte, also die „Einheit“ selbst näher zu erklären. Den Wesenskern des Menschen bildet etwa seine „Seele“, und Gott ist vor allem ein heiliger Geist. Einfacher und danach auch sinnvoll ist es dann, zu den Trinitäten selbst zurückzugehen. So steht das strukturelle Dritte für die Verbindung von zwei Extremen. „Körper und Geist“ oder „Freiheit und Solidarität“ erzwingen dann, wenn sie nebeneinander gedacht werden, eine Brücke. Mit den Worten von *Radbruch*, zwischen Ideal (also dem Geist) und der Natur (also dem Körperlichen) bedarf es eines Brückenschlages, für den die sozialreale „Kultur“ steht. Die „Kultur“ bietet das Metasystem für das jeweils „ausgleichende“ Gegen-, Neben- und Miteinander der jeweiligen Ausprägungen der beiden Welten, der Ideen- und der Naturwelt. Was die „Kultur“ für eine menschliche Gesellschaft darstellt, bildet die „Seele“ für den einzelnen Menschen. Beide stehen für die ständig neue Organisation einer lebendigen synthetischen Einheit.

Mit „systemischen Spannungen“, mit deren Erklärung, Auflösung oder besser noch mit deren Vermeidung und auch mit deren tolerantem Ertragen beschäftigen sich seit jeher schon Politik, Recht und



Ethik. Hinzu tritt die Seelsorge. So bildet der Schicksalskonflikt von (subjektivem) Leben und (objektivem) Tod auch ein elementares Thema der großen Religionen und der weltlichen Psychologie. Einen vermutlich wesentlichen Teil der Vernunft im umfassenden Sinne stellt auf der gleichen Ebene die menschliche Fähigkeit zur Empathie dar, die dann wiederum die emotionalen Seiten der Ideen der weltlichen Solidarität und der christlichen Nächstenliebe bildet. Auch die analoge Idee von der emotionalen Intelligenz<sup>432</sup> entfaltet sich unter diesem derart weit gefassten Vernunftmantel.

Zur „Reduktion der Komplexität“ gehört also auf der höchsten Denkebene am besten auch die *Reduktion auf eine Trinität*. Jeder Dreifaltigkeit wohnt dabei zwar zumindest der Selbstanspruch auf eine „Gesamtschau“ inne. Doch sie erlaubt, wie sie auch ausfallen mag, keinen Ertrag zu bringen, aus dem dann umgekehrt eine Deduktion möglich wäre. Denn die Erkenntnis eines höchsten – fassbaren – „Einen“ ist vermutlich schon aus logischen Gründen selbst dem *laplaceschen* Weltgeist nicht möglich.<sup>433</sup> Denn ein solcher Weltgeist ist, wie der Mensch, stets selbst Teil der Welt, die er selbst wie ein drittes Objekt zu begreifen sucht.

Aber eine Gesamtschau erweist sich zumindest für diejenigen halbkonkreten Fragen als sinnvoll, die die soziale Binnenwelt von Menschen betreffen, die sich in zivilreligiöser Weise jedenfalls insofern als Selbstherren verstehen und damit als autonom begreifen. Alles beginnt also auch insofern mit der kollektiven Fiktion der „Selbstherrlichkeit“.

Aus soziobiologischer Sicht ist diese Eigenschaft in Ansätzen aber jedem „Individuum“ eigen. Eingeschränkt ist die innere Autonomie von der das Prinzip der Solidarität erzwingenden „Abhängigkeit von der Umwelt“. Beide Prinzipien bilden den Teil eines Systems, das zu seiner Stabilisierung wiederum nach der Verkörperung des dritten Prinzips, des gelegentlichen Ausgleichs unerträglicher Spannungen, verlangt. Die kulturelle Fiktion des Westens besteht also aus dieser Sicht in der gottähnlichen Verabsolutisierung des Prinzips der Indivi-

---

<sup>432</sup> Siehe dazu: Ciompi, Außenwelt, 1988, 186 ff., sowie: Ciompi, Integration, 1986, 373 ff., unter Rückgriff auf: Piaget, Intelligence, 1981, unter anderem 25, 65, 74, insbes. 15 („Intellektualisierung der Affekte“).

<sup>433</sup> Dazu: Wiener, Persönlichkeit, 1987, 92 ff., insbes. 98 ff.

dualität, lies: der Freiheit. Für sie hat der Freie dann den hohen, aber zwangsläufigen Preis der Haftung für das Seine, also der „Eigenverantwortung“, zu entrichten.

Zudem ist aber noch einmal der Blick auf den westlichen Humanismus zu werfen. Er bietet zum einen hoch reduziert mit dem Dreiklang von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ eine großartige Dreifaltigkeit. Mit der Idee der „Menschenwürde“, die ihrerseits auch eng mit der Idee der „natürlichen Rechtspersonalität“ verbunden ist, offeriert der Humanismus zum anderen auch noch einen vagen Höchstbegriff. Jener stellt den einen säkularisierten „Abglanz“ des die Trinität vereinheitlichenden Gottesbegriffs dar und schreibt damit die christliche Idee der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott (*imago dei*) fort.

2. Das deutsche Bundesverfassungsgericht, dessen Kollegium als den hohen Priestern ähnlicher „Hüter“ der Deutschen Verfassung auftritt,<sup>434</sup> formuliert zutreffend:

*„Dem Schutz der Menschenwürde liegt die Vorstellung vom Menschen als einem geistig–sittlichen Wesen zugrunde, das darauf angelegt ist, sich in Freiheit selbst zu bestimmen und zu entfalten.“*<sup>435</sup>

Untrennbar mit der Menschenwürde verbunden, zählt also auch die *Unterstellung der Willensfreiheit* zum Credo der Grundrechtecharta der Europäischen Union. Diese Annahme bildet, zumindest überall dort, wo die Würde des Menschen im Vordergrund steht, damit einen wesentlichen Bestandteil der gesamt-westlichen Zivilreligion. Ohnehin stellt die Willensfreiheit typischer Weise einen notwendigen Bestandteil der Idee der „Freiheit“ dar, und zwar zumindest soweit, als mit der Freiheit auch der Grundsatz der Eigenverantwortung einhergeht und die Freiheit nicht lediglich an ökonomische Nützlichkeitsabwägungen gekoppelt gesehen und damit einer Art von verdecktem bi-

---

<sup>434</sup> Zur Deutung des Bundesverfassungsgerichts als „Hüter der Grundrechte“ äußert sich der frühere Präsident des Bundesverfassungsgerichts: Papier, Bundesverfassungsgericht, 2004, 411 ff., 411 (zur Geschichte und dem Grundgedanken der höchsten Autorität). Entstanden ist die Hüterformel in Anlehnung an den entsprechenden Titel einer Schrift von Carl Schmitt, *Hüter*, 1931.

<sup>435</sup> Siehe: Lissabon–Entscheidung des BVerfG, 2 BvE 2/08 vom 30.6.2009, Absatz–Nr. (1–421), Absatz–Nr. 364; vgl. auch: BVerfGE 45, 187 ff., 227.

ologischem Determinismus das Wort geredet wird. Dabei soll „Freiheit“ in Anlehnung an *Nida-Rümelin*<sup>436</sup> zum einen negativ verstanden werden, als das Erleben von (teilweiser) Freiheit von Fremdbestimmung, sei es durch die Natur oder die Kultur. Aber es ist dann auch die positive Freiheit zu unberechenbaren oder unberechenbar erscheinenden Entscheidungen. Drittens aber gehört zur Freiheit dann aber auch die Fähigkeit, sich an gesetzte vernünftige und an verinnerlichte soziale Regeln zu halten oder diese Normen bewusst zu überschreiten.

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

Mit einem einzelnen, also einem monistischen Begriff beherrscht und beschreibt dieses (fast schon götzenhafte) Menschen-Selbst-Bild die grundlegende Fähigkeit zur eigenen „Vernunft“. Mit dem Selbst-Bild von seiner Vernunft begründet der westliche Mensch seine (höchste) „Würde“.

Seine Würde bestimmt die praktische Vernunft. Vereinfacht, so lautet eine weitere Hypothese, meint sie die Fähigkeit, die Dreifaltigkeit von

- „Freiheit (des freien Selbstsubjekts),

---

<sup>436</sup> Nida-Rümelin, Vernunft, 2012, 9 ff., 25 („*Freiheit als naturalistische Unterbestimmtheit von Gründen*“, 27, gemeint als Freiheit „in diesem schwachen Sinne der Metaphysik“).

- Gleichheit (als Kern der Gerechtigkeit) und
- Solidarität (als Humanität im engen Sinne der Mitmenschlichkeit und als Opfer für die Gemeinschaft)

für jede Entscheidung gegen und mit einander abwägen zu können.

## 7. Kapitel

### „Eigene“ natur-ethische Grundlagen

#### I. Philosophische, physikalische und methodische Bausteine

1. Es ist zu versuchen, die natur-ethischen Grundlagen der westlichen Zivilreligion aufzuzeigen und damit einen solchen Dualismus zu verfolgen, der als drittes eine pragmatische Synthese anstrebt, die einerseits auf die Überbrückung der Spaltung setzt, aber andererseits auch darauf beruht, diese Spaltung der Welten der Ideen und der Natur auszuhalten.

Alle diese Erwägungen finden zwar nicht nur, aber zumindest vorrangig im normativen Raum der Philosophie statt. Erweitert wurde dieser Raum schon um die Mischebene der Kultur. Die Naturwissenschaften bleiben weitgehend ausgespart. Doch gerade sie bilden einen Teil des Erfolges des westlichen Säkularismus. In die semi-religiöse Heiligung des Humanismus bringen sie ihr eigenes „Menschenbild“ mit ein.

Die Frage nach den möglichen *Brücken* zwischen Idealismus und Naturalismus kann etwa zu Vorstellungen von etwaigen Parallelitäten führen und auf gemeinsame Metaphern hinweisen oder sich eben auch auf festere Verbund- oder Mischbegriffe stützen, wie dem „Natur-Recht“, der „Menschen-Würde“ oder der „Willens-Freiheit“.

2. Wie bettet sich ein solches Brückendenken, welcher Art auch immer, in die großen alten und gegenwärtigen Strömungen der westlichen Geistes- und Kulturgeschichte ein? Dazu sind in bunter Reihung die folgenden philosophischen, physikalischen und methodischen Ansätze zusammzusetzen, die der Begründung und Beschreibung der Existenz einer dreifaltigen zivilreligiösen Natur-Ethik dienen sollen.

*Der Synkretismus:* Eine solche „Ethik in der Natur“ bildet *geistesgeschichtlich* das, was als „Synkretismus“ bezeichnet oder auch kritisiert wurde. Wer auf das Bild streitender Kreter, die sich in der Not versöhnen, zurückgreift, versucht, „im Zweifel nach dem rechten Weg“ eine moderate „Mitte“ zu finden. Im sechzehnten Jahrhundert ging es seinen Vertretern offenbar auch darum, die Lehren von *Platon* und

*Aristoteles* miteinander zu versöhnen.<sup>437</sup> Idealismus und Empirismus sind danach zwar als in sich weitgehend geschlossene, eigenständige Denksysteme zu achten. Dennoch stehen sie für den *Menschen*, zumindest für den westlich zivilisierten, gleichberechtigt nebeneinander. Ausgangspunkt ist also eine Zwei-Weltenlehre, die aber für die Sicht des als *Einheit* gedachten Menschen nach einer Dritten Welt oder zumindest einer Zwischenwelt der pragmatischen Vermittlung und schmerzhaften Toleranz sucht. Den Antagonismus der beiden klaren Pole, wie denjenigen von „Idee“ und „Natur“, hebt diese Sicht nicht auf, sondern stellt ihnen etwas verbindendes und auch tolerantes Drittes, etwa die „Kultur“, gleichberechtigt an die Seite.

*Christliche und weltliche Dreifaltigkeit*: Ein großes religiöses Modell findet diese Art des *trinitären Synkretismus* in der mittelalterlichen Tradition des Christentums. Zum einen ist die christliche Trinität von „Vater, Sohn und Heiligem Geist“ dazu bestimmt, den Monismus des „einen Gottes“ zu erklären.

In ähnlicher Weise erklärt die weltliche Dreifaltigkeitsformel der *französischen Revolution* „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit (Solidarität)“<sup>438</sup> den neuen zivilen Ich-Menschen und begründet auch die Art seiner Selbstherrschaft.

*Rationale Methodik des Zweifelns*. Ähnlich dreifaltig tritt zu jeder in sich monistischen These die Öffnung durch eine schlichte Verneinung, die Antithese. Beide zusammen führen dann zu Zweifeln, zur Komplexität, aber auch zur Freiheit des Denkens oder auch des Geistes. So gehörte zum mittelalterlichen Gott (der Schöpfung und vernünftigen Ordnung) über lange Zeiten in dominanter Weise das Bild des Teufels. Er tritt als Inkarnation der Negation, von Vernichtung und Chaos auf. Aber als ein göttlicher Diener muss er gleichwohl auch irgendwie zur Schöpfung, also zur Welt selbst zu rechnen sein. Auch dem Menschen sind „teuflische Züge“ eigen, und er muss sie mit der

---

<sup>437</sup> Zum Begriff des Synkretismus und der Art seiner Verwendung, zum Teil auch abfällig als undogmatisch oder pragmatisch, siehe: Wiktionary, „Synkretismus“, (<http://de.wiktionary.org/wiki/Synkretismus>), Stand: August 2012.

<sup>438</sup> Dazu aus der Sicht der Rechtsphilosophie: Pawlowski, Schutz, 2000, 9 ff., 21, die Dreizahl der Grundwerte entspringe der französischen Revolution und der christlichen Tradition der göttlichen *Trinität*: „Freiheit (Sohn), Gleichheit (Vater) und Brüderlichkeit (Heiliger Geist)“.

Fähigkeit zur Vernunft überhöhen und ertragen. Aber sie bilden Teile seiner Identität und begründen seine Freiheit.

*Rechts- und Staatsideal, egoistische Gewalt, kollektiver Krieg und Prozess der Zivilisation.* Dass auch der selbstbewusste Mensch zur grausamen Vernichtung anderer Menschen fähig ist, sei es kollektiv im organisierten Krieg oder mit individuellen Gewalttaten, bildet den Urquell der antiken *Rechts- und Staatsphilosophie*. Auch das gesamt-europäische Naturrecht beruht auf der Erfahrung von Krieg und Gewalt. Es begegnet den Ängsten um die eigene Existenz mit dem Kampf für die Ideale des natürlichen Rechts und des aufgeklärten Staates, der sich aus sozialrealer Sicht deshalb auch immer wieder in einem „*Prozess der Zivilisierung*“ im Sinne von *Elias* befindet, bei dem ihm das normativ-ethische Ideal der Zivilgesellschaft einerseits als utopisch fiktives Endziel dient und andererseits bereits die reale Gegenwart überhöht. Dazu wird „abweichendes Verhalten“ aus dem kollektiven und auch aus dem persönlichen Bewusstsein verdrängt oder neutralisiert und hinter dem Schleier des Besser-Nichtwissen-Wollens verborgen gehalten.<sup>439</sup>

*Naturrechtsdenken als Grundform der westlichen Zivilisierung.* Die Naturrechtsbewegung verstand sich als eine geistige Führungskraft und als Wiedergeburt der Antike. Aber es hatte realpolitisch zugleich die dienende Aufgabe übernommen, die Ideenwelt des eher ländlichen christlichen Mittelalters den neuen kriegerischen und kolonialen Herr-

---

<sup>439</sup> .Siehe aus der Soziologie erneut etwa Blinkert, *Erkundungen*, 2013, 7. ff. (unter dem Obertitel "Zivilgesellschaft und Zivilisierungsprozess" erörtert er unter anderem: 7 ff. „Vom "Überich" zur "fitness-Orientierung". Zudem behandelt er die Themen "Zivilgesellschaft und sozialer Wandel" (25 ff.), "Solidarität und zivilgesellschaftliches Engagement" (41 ff.) sowie die Frage nach der Rolle der Jugend "Wie zivilisiert sind Jugendliche" (59 ff.) , sodass in diesem Zusammenhang auch zu fragen wäre, ob danach die Zivilgesellschaft nicht vor allem eine *Gesellschaft der Erwachsenen* ist, vielleicht sogar derjenigen, die zumindest als "Eltern" kleine Kinder erziehen und Modelle für Jugendliche abgeben. Siehe bei *Blinkert* zudem die Einbeziehung der *Städte*, von deren Bürgerrechten der Gedanke des Zivilen abstammt, 245 ff., unter dem Titel "Stadt und Stadtentwicklung, Lebenswelt Stadt", unter anderem 265 ff. mit dem Unterabschnitt zu "Ordnung und Chaos und Vitalität von Städten" sowie schon zuvor mit den Fragestellungen: 101 ff. "Was bedroht das Sicherheitsempfinden der Deutschen?" und 147 ff: "Wie "normal" ist Kriminalität?"

schaftssystemen der europäischen Frühmoderne anzupassen.<sup>440</sup> Diese beiden Aufgaben, die der geistigen Führung einerseits und der realpolitischen Nützlichkeit andererseits, gilt es irgendwie, und sei es auch nur von Fall zu Fall, zusammen zu sehen. Auch diese Forderung gehört zum inzwischen *postmodern* daherkommenden Ansatz des Synkretismus.

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

*Seelenlehren von Aristoteles und Platon.* 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.

Mit dem *platonischen* Grundmodell vom selbstständigen Wesen und der Ewigkeit der Vernunftseele ist auch die Vorstellung von der Besonderheit der Persönlichkeit und der Würde des Menschen vorweggenommen, die alle Menschen mit der Geburt erlangen. Nötig ist nur ein, allerdings nahe liegender Gedankenschritt. Das Ideenpaar von Persönlichkeit und Würde muss vorher schon vorhanden sein. Dann „bewohnt“ dieses Paar jeden Menschen bis zu seinem Tod und vielleicht auch, wie es die Friedhofsordnungen belegen, noch eine Generation darüber hinaus.

*Seele und Emergenz, Komplexität und Transzendenz.* Auch ist *Platons* Deutung der Seele mit Hilfe der *Bewegung* aufzugreifen und mit dem

---

<sup>440</sup> Zum sowohl dreifaltig als auch monistisch zu lesenden Naturrecht (unter anderem Gropius, Locke, Bodin sowie Pufendorf), siehe: Montenbruck, Naturrecht, 2010, 135 ff.



*physikalischen* Gedanken der Emergenz einerseits und dem geistigen Aspekt der Transzendenz andererseits zu verbinden.<sup>441</sup>

Das naturwissenschaftliche Modell von der zunehmenden *Komplexität* könnte die an sich idealistische urplatonische Sichtweise belegen, wenn man nur die Emergenz rückwärts liest und zudem vielleicht auch noch die höhere Vernunft nicht etwa als klar vorgegeben versteht, sondern nur als eine jeweils angemessene, weil systemisch sinnvolle Gerechtigkeit deutet. Denn Emergenz meint, dass die Teile mehr als die Summe darstellen und dass die immer größere Komplexität die Triebkraft der gesamten kosmischen Physik darstellt und die Idee der Ausdehnung die Zeit und die Kausalität begründet. Vereinfacht werden also aus Atomen und Zellen gesamte Lebewesen und aus der Vereinigung von einfachen Systemen und deren Degradierung zu organischen Subsystemen entstehen die zusammengesetzten höheren Systeme etc. Geht man nun rückblickend davon aus, die Möglichkeit der höheren Formen müsse schon in den niedrigen Formen als Potential angelegt sein, dann tritt neben die naturwissenschaftlichen Elemente „Energie, Zufall und Auslese“ zumindest auch die entsprechende „Leitidee“. Die *einsteinsche* dreiteilige Ausgleichsformel „ $E = mc^2$ “ und der thermodynamische Satz der Erhaltung der Energie oder der Gedanke der Emergenz<sup>442</sup> bestimmen die physikalische Seite des Naturalismus.

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

---

<sup>441</sup> Siehe auch: Anderson, *Physics*, 1995, 6653 ff. („This principle of emergence is as pervasive a philosophical foundation of the viewpoint of modern science as is reductionism.“).

<sup>442</sup> So aus der Sicht einer postmodernen Kulturtheorie: Koslowski, *Kultur*, 1988, 13.

vor allem aus der Triebkraft ergibt, die sich in der stets „zunehmenden Komplexität“ aller kosmischen Dinge zeigt und nachweisen lässt.

Der Evolutionsbiologe *Mayr* definiert Emergenz im Sinne einer naturwissenschaftlichen „*Transzendenz*“, also als etwas über sich selbst Hinausgehendes. Emergenz sei „*in Systemen das Auftreten von Merkmalen auf höheren Organisationsebenen, die nicht aufgrund bekannter Komponenten niedrigerer Ebenen hätten vorhergesagt werden können*“.<sup>443</sup>

Das Potential zur höheren Ordnung mutmaßlich bereits in sich zu bergen, würde heißen, das Element der „*Transzendenz*“ bereits zu enthalten und zudem von ihm auch mit angetrieben zu werden. Die Evolution erweist sich also als blind *dynamisch*, und zwar hin zu immer komplexeren Systemen.<sup>444</sup>

*Materialismus und Lebensgeist.* Für reine Materialisten ist alles Materie und muss es auch sein. So gibt es lebende Materie, es sind die dynamischen „Dinge“, auch menschliche Gesellschaften sind Dinge. Am Ende steht dann die Frage, wie wäre es, der Natur dann schlicht offen daraufhin auch irgendeine Art von *Naturgeist* zuzubilligen, den man nur entsprechend als eine Art von *Lebensgeist* definieren muss und den sein Unterwesen Mensch nicht nur für sich, sondern auch für die Natur selbst nach und nach entdeckt? Verfügt, so ist zu fragen, dann also die Natur mit dem Naturwesen Menschen nicht wenigstens über Selbstbewusstsein und ein Stück Selbsterkenntnis? Und solange Menschen an diesen Geist glauben, solange glaubt mit dem Menschen ein besonders komplexes Natursystem und damit ein Teil der Natur die Idee der Subjektivität und begreift sie zumindest als ein konstitutives Element der Natur.

---

<sup>443</sup> Mayr, *Biologie*, 2000, 403.

<sup>444</sup> Siehe auch Bunge / Mahner, *Natur*, 2004, , 54 (Zu Emergenzen als Teil universeller Evolutionsprozesse: "Während die Biologie sich mit den Transformationen lebender Materie beschäftigt, haben es die Sozialwissenschaften mit den Umbildungen sozialer Materie zu tun. Die Wissenschaften betonen also das Dynamische der Materie sowie deren schier unbegrenzte Fähigkeit, neue 'Formen' oder Eigenschaften hervorzubringen.").

*Aristotelisches Systemdenken und Selbstorganisation: Als Vorläufer der Theorie von den emergenten Eigenschaften eines Systems, die Luhmann für die (Rechts-) Soziologie ausbaut<sup>445</sup>, tritt Aristoteles auf:*

*„Das, was aus Bestandteilen so zusammengesetzt ist, dass es ein einheitliches Ganzes bildet, ist nicht nach Art eines Haufens, sondern wie eine Silbe, das ist offenbar mehr als bloß die Summe seiner Bestandteile. Eine Silbe ist nicht die Summe ihrer Laute: ba ist nicht dasselbe wie b plus a, und Fleisch ist nicht dasselbe wie Feuer plus Erde.“<sup>446</sup>*

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

Sobald überdies die Physik in dem schlichten Sinne gedeutet wird, dass sie bestimmten Gesetzen „unterworfen“ ist, nähert sie sich dem Begriff des „Zivilen“ an. Zumindest drängt sich die folgende „Metapher“<sup>447</sup> auf: So „verinnerlicht“ die materiale Welt ihre Gesetze, indem sie sie als die „eigenen“ erscheinen lässt. Ohne die Welt gäbe es auch deren formende Leitgesetze nicht. Begreifen wir aber das „Zivile“ der westlichen Zivilisation als Ausdruck einer vernünftigen „Selbst-Gesetzgebung“, der wohl verstandenen „Autonomie“ des Menschen und seiner Gesellschaft, dann öffnet sich für die Idee der Zivilreligion überdies das Tor zum *aristotelischen* Ansatz einer Art „Selbstorganisation“.

*Reduktion auf den physikalischen Mesokosmos.* Mit der in der Ontologie angelegten Betonung des Seins als „Körperlichkeit“, etwa im Dreiklang von „Körper, Seele und Geist“, ist zunächst einmal eine physikalische Festlegung erfolgt. Gewählt ist die Mittelwelt der körperlichen Meso-Physik, die den *Menschen*, dessen Sinne und Erfah-

---

<sup>445</sup> Luhmann, Wissenschaft, 1990, u. a. 134.

<sup>446</sup> Aristoteles, Metaphysik (Szlezák), 2003, Buch 8.6., 1045a: 8 – 10.

<sup>447</sup> Zur Metapher 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“).

rungswelt als Maßstab für die *Größenordnung* nimmt.<sup>448</sup> Damit ist zugleich die „Quantenphysik“, die alle kleinsten Teile beherrscht, aus denen die Welt zusammengesetzt ist, im Sinne der *heisenbergschen* Unschärferelation zumindest nur beschränkt wahrgenommen. Denn danach ist zwischen der (körperlichen) Verortung und dem (wellenhaften) Impuls zu trennen. Beides lässt sich nicht gleichzeitig bestimmen. Die Messung des einen stört diejenige des anderen. Aber beide Messungen sind wiederum überhaupt Sache der Menschen.

Mit Blick allein auf die *Quantentheorie* mag es vielleicht sogar nur kleinste Geschehnisse in einer Welt geben. Vielleicht gibt es aufgrund der *einsteinschen* Relation überhaupt nur *Relationen*, weil alle subatomare Quanten, die einmal miteinander zusammengetroffen sind (und das sind inzwischen mutmaßlich alle Kleinstteilchen), nur noch in Abhängigkeit voneinander existieren.

*Logik des Holismus und aristotelische Energie.* Damit gäbe es überhaupt nur ein *Ganzes* und keine davon wirklich abtrennbaren Teile, und dieses wäre dann eine reine *Binnenwelt*. Insofern existiert eigentlich nur ein durch und durch „ganzheitliches Ganzes“. Der Animismus und das meditative Mantra, „Eins mit dem Ganzen“ zu sein, könnten sich also durchaus auf die Verallgemeinerung der Quantenphysik stützen und zugleich auch das Konkrete zum alleinigen Maßstab erheben.

Die Verortung und damit die Trennung von Teilen wäre dann letztlich nur ein Hilfsmittel der Lebewesen. Auf diese Weise verschaffen sie „sich selbst“ über ihre Sinne Strukturen, um das Ganze zu ordnen. Sie verselbstständigen sich, wenngleich nur auf der Ebene der (atomaren und größeren) Körper.

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

---

<sup>448</sup> Siehe erneut Vollmer, *Mesokosmos*, 1983, 29 ff., 29 ff sowie: Vollmer, *Mesokosmos*, 2000, 340 ff., 340 ff.

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

*Psychisches Innenwelt und körperliche Außenwelt.* Der Physiker und Mathematiker *Reinhard Olivier* zieht eine solche Analogie. Er trennt zwischen den (formalen) Strukturen der „subjektiven Innenwelt“ und denen der „objektiven Außenwelt“, und er hält offenbar wegen dieses Dualismus auch die Frage nach der Nachweisbarkeit der Willensfreiheit für unentscheidbar. Für die Binnenwelt definiert er dann auch einsichtig den Begriff eines psychologischen Raumes.<sup>449</sup> Denn die Psyche bildet eben das alte Modell für das Innere. Aber bislang ist es noch nicht recht gelungen, die Gesetze der Quantenphysik mit denen der Makrophysik zu verbinden. Die Physik trennt immer noch zwischen der Innenwelt der Quanten und der Außenwelt der Atome und verfügt offenbar noch nicht über eine anerkannte einheitliche Weltformel.

Wichtiger noch, der Mensch steht aus seiner Sicht in einer *Mitte*. Er lebt, jedenfalls nach vorherrschender Ansicht, sowohl in und mit einer *Innen-* als auch einer *Außenwelt*. Als Subjekt agiert er. Er unterwirft sich die Außenwelt und erschafft sich gesamte Zivilisationen. Von der Außenwelt, also der Natur aus betrachtet ist er deren Geschöpf und ihr unterworfen.

Aber als drittes und Gemeinsames gibt es offenbar das Faktum von weitreichenden *Gesetzen*. Neben allem Konkreten erlauben Regeln auch Abstraktionen. In der *Außenwelt* gestatten sie die Ordnungen zu finden und in der Innenwelt ermöglichen sie, die Selbstorganisation auszudrücken. Diese Gesetzmäßigkeit kann und sollte man als das Grundmodell der *Vernunft* betrachten.

---

<sup>449</sup> Olivier unter anderem in: Olivier, Willensfreiheit, 2007, 203 ff. , 203 ff. Siehe solche Art von Erwägungen, und zwar bezogen auf die gegenwärtige Hirnforschung und deren Auswirkungen auf das Geist-Körper-Problem: Kaspar, Quantentheorie, 2007, 151 ff. , 151 ff.

2. Mit der vorstehenden bunten Reihe von (vernünftigen) philosophischen, (natürlichen) physikalischen und (seelisch-formalen) methodischen Erwägungen ist für das Nachfolgende der gleichsam dreidimensionale Ideenraum zu bereiten.

## II. Triade „Natur, Seele, Vernunft“

1. Mit Blick auf den alten und wirkungsmächtigen *aristotelischen* Ansatz ist nach allem zu überlegen, den *Menschen* modellhaft vielleicht über eine klassische Dreieinigkeit zu verstehen. Zudem liegt bereits eine weitere Art des Bekenntnisses zu einem bestimmen Fundament vor. Dieses verfügt über eine gewisse Selbstevidenz, die darauf beruht, dass es die „Sinne“ sind, die uns etwa von der Körperlichkeit der Umwelt berichten. Gemeint ist der Versuch, die kaum fassbare „*Gesamtheit*“, die schon damit semi-religiösen Charakter besitzt, über eine Trinität des Menschlichen zu umreißen.

Diese Dreifaltigkeit, die auch in anderen Variationen denkbar ist und auch als recht sinnvoll erscheinen dürfte, besteht dann hier jedenfalls

- in der vor allem *körperlich* und *konkret* zu denkenden „Natur“,
- in der sich nach außen *impulshaft-bewegenden* „Seele“, die sich nach innen *immer wieder neu organisiert* und
- in der *ideal-ordnenden* „Vernunft“, gemeint etwa als der *Geist* aller *fundamentalen* und zumeist abstrakten *Gesetze*.

In dieser Form der Dreifaltigkeit, so scheint es schon auf den ersten Blick, steht die „Seele“ zwischen der Natur und der Geist-Vernunft.

Mit der vielleicht bekannteren Dreifaltigkeit von „*Körper, Seele, Geist*“, die eher auf das Wesen des *Menschen* ausgerichtet ist, ist der Akkord von „Natur, Seele, Vernunft“ zwar weitgehend identisch, nur will letzterer die *Welt* zunächst einmal grob vorordnen und erlaubt dann bei Bedarf den nächsten Schritt, daraus auf das Sein des Menschen in dieser Welt zu schließen.

2. Die Dreifaltigkeit von „Natur, Seele, Vernunft“ ist zunächst *zivil-religiös* zu betrachten, und zwar unter Rückgriff auf den (vagen und bunten) *Animismus*, als die Seelenlehre, von der anzunehmen ist, dass

sie als „Geist“ in allen großen Religionen zu finden ist, wenn sie nicht ohnehin die historische Ausgangsidee aller großen gegenwärtigen Religionen bildet.

Insgesamt schlägt nach allem neben der „Natur“ auch die Idee der „Seele“ eine Brücke zur (vor allem christlichen) Religion. Nimmt man den Gedanken der „Vernunft“ hinzu, etwa als eine Weisheits- und Ordnungskraft, dann ergibt sich der Brückenschlag zu einem Dritten. Die Kraft oder der „heilige Geist“ einer „höchst sinnvollen, weil gesamtsystemischen Ordnung“, an welcher „der Mensch“ in der Form von „Weisheit“ seinen schattenhaften Anteil hat, ist den großen Strömungen der westlichen Philosophie eigen und bildet auch einen konstitutiven Teil der großen Religionen dieser Welt.

„Natur“ und Geistseele“ lautet die dualistische Paarung. Zu einer Dreifaltigkeit umgepolt ist dann von einer universellen Triade von „*Natur, Seele und Vernunft*“ zu sprechen. Dabei steht eben die Leitidee der westlichen Aufklärung, die Vernunft allgemein und vage für die „Weisheit“, die wiederum eine bunte Welt des Wissens um die metaphysische Welt mit dem nützlichen Wissen des Alltags verbindet. Schon *Aristoteles* hat Vernunft in dieser Breite verstanden<sup>450</sup>, sodass mit der Vernunft auch das Wort vom „Humamum“, als dem Kern des Menschlichen und des von Menschen Geschaffenen zu verbinden ist.

Modellhaft gingen die „Astronomie“, die die Land- und Flusswirtschaft sowie die Schifffahrt benötigte und die schicksalhafte Himmelsordnung der „Astrologie“ samt der Verehrung von Sonne und Mond in weiten Teilen der Welt Hand in Hand. Genetische „Informationen“<sup>451</sup> leiten und kreieren alle Lebewesen, und sie bilden dann

---

<sup>450</sup> Erneut: Zur westlichen Tradition und zur Breite der Idee der Vernunft siehe: *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.

<sup>451</sup> Zur „Information“ aus der Sicht des Verfassers ausführlicher: *Montenbruck, Zivilisation*, 2010, S. 248 ff., Rn. 629 ff.

auch das Mittel, mit dem sich jedes Lebewesen selbst organisiert. Dabei speisen sich alle genetischen Informationen nach heutigem Wissen aus einer gemeinsamen Quelle, der fiktiven ersten Urzelle. Physikalisch betrachtet gelten in dieser Welt offenbar zudem für alle Einheiten dieselben makro- und auch dieselben quantenphysikalischen Gesetze. Auch daran glauben unsere Naturwissenschaftler, jedenfalls derzeit.

3. Entsprechendes wie für das Gattungswesen Mensch gilt auch für die Werte des einzelnen Menschen. Trennt man für die weltliche Anthropologie die Vernunft von der Seele, so ergibt sich für das westliche Menschenbild der übliche Dreiklang von „*Körper, Seele und Geist*“. Der Körper verbindet den Menschen mit der „Natur“. Der „Geist“, der von der vielfach auch eigenwillige Seele getrennt ist, wird zum reinen Geist und dient dem Menschen dann unter anderem als Teilhabe an der (objektiven Idee der) „Vernunft“.

Das Wort von der Vernunft könnte man auch ersetzen. Insofern könnte man auch davon sprechen, dass die universelle Triade „*Natur, Seele und Geist*“ lauten müsste. Aber mit dem Wort „Geist“ würde diese Trinität zu sehr auf den religiösen Animismus hin ausgerichtet sein. Die *Vernunft* beinhaltet dagegen bereits eine *säkulare* Ausrichtung dieser Art des Geistes.

Wer auf das Entscheiden blickt, der könnte stattdessen zudem vom Dreigespann von „Natur, Seele und Subjekt“ sprechen. Dieses Modell wäre wiederum erkennbar eng mit der Drei-Teilung nach *Freud* von „*Es, Ich und Über-Ich*“ verwandt.<sup>452</sup> Bei ihr hat das „Ich“ zumindest auch die synthetische Aufgabe, das Es und das Über-Ich zu vereinen.

Ebenso könnte man auch den *Radbruchschen* Trialismus von „*Natur, Ideal und Kultur*“ aufgreifen. Das Ideal entspricht dann in etwa der Vernunft. Mit dem Wort Kultur wird gleichsam die „Seele einer Gemeinschaft“ bezeichnet, im Übrigen mit einem starken rituellen Elemente und der Betonung von erlebbarer „Selbstorganisation“. Aus westlicher Sicht dominiert aber der Einzelne mit seiner höchst individuellen Identität die Gemeinschaft und nicht das soziale Kollektiv die einzelne Person. Biologisch eingefärbt und begründet ist das „egoisti-

---

<sup>452</sup> Freud, *Ich*, 1923, 273 ff.



sche Gen<sup>453</sup> wesentlicher als die (soziale) „Population“, die im Groben analog zum Netzwerk des Schwarms zu begreifen ist.

Zwar kann bekanntlich auch die Gemeinschaft etwa als Clan oder Staat als souveränes „Selbstsubjekt“ und kollektiver „Akteur“ nach außen auftreten. Sie muss sich dann aber nach Maßgabe der politischen Vernunft, der Staatsraison, entscheiden.

Die „praktische Vernunft“ betrifft insofern also die Entscheidung, die jeder Handelnde zu treffen hat. Vernünftig ist dabei typischer Weise eine Entscheidung, die „gerecht“ ist, weil sie von der „goldenen Regel“ zumindest mitbestimmt ist. Insofern schlägt das Wort von der Vernunft die Brücke zur Ethik, sodass umgekehrt auch jede menschliche Kultur, die „Ethiken“ kennt, die für einzelne erwachsenen Menschen als wesentliche Elemente der „Vernunft“ verbindlich sind. Die Frage nach der Universalität der goldenen Regel ist im nächsten Abschnitt weiter zu verfolgen.

4. Rückblickend kann man sich auf dieser Ebene dann über die Reihung und die Verlagerung des Hauptgewichtes streiten. Drei bedeutende Grundformen stellt jedenfalls die Geschichte zur Verfügung:

- Der naturnahe Animismus, etwa der verstreut lebenden Nomaden,<sup>454</sup> geht schon für das Diesseits vor allem von der Idee der „(Geister-) Seele“ aller einzelnen Geschöpfe aus. Rituell geopfert werden Teile des von der Umwelt mit Gewalt Erworbenem, um sich mit den betroffenen Geistern zu versöhnen. Strafähnliche Sanktionen, die insbesondere Tabubrüche ahnden, betreffen die „Seele“ des Normbrechers.
- Die drei recht unterschiedlichen abrahamistischen Offenbarungsreligionen, die eher agrarisch-ländlich und patriarchalisch geprägt sind, bekennen sich alle zu einem höchsten Gott, der Schöpfer, Herr und

---

<sup>453</sup> Zum „Selfish Gen“, siehe: Hamilton, *evolution*, 1964, 1 ff.; und aus sozialpsychologischer Sicht: Archer, *Sozialpsychologie*, 1996; Trivers, *Evolution*, 1971, 35 ff.

<sup>454</sup> Aus ethnologischer Sicht, siehe den Überblick bei: Hinz, *Zivilisationsprozess*, 2002, 223 („Mit der Abhängigkeit der Inuit von nicht-menschlichen Naturgewalten korrespondiert ein starker Glaube an Schamanismus, Geister und Tabus.“). Zudem: Hoebel, *Recht*, 1968, 93; Raach, *Bilder*, 1991, 6 (in Bezug auf die Inuit).

Übergeist in einer Person ist, der aber den Menschen den gesonderten Platz von Kindern zuweist. Zum anderen stützen sich die drei Buchreligionen auf die Niederschrift der „Gründungsgeschichte“ des Stammvaters Abraham und mit ihr auf eine aus westlicher Sicht „prä“-humanistische Versöhnungsidee. Gemeint ist Abrahams Angebot, seinen einzigen Sohn zu opfern, ohne den das eigene Geschlecht nicht weiter existieren würde, was aber von seinem Gott nicht angenommen wird. Auch strafähnliche Sanktionen, wie Hungersnöte und Seuchen, treffen auf alttestamentarischer Ebene vor allem das gesamte Volk, und zwar dafür, dass es die Gebote des Herrn nicht eingehalten und damit seinen oberherrschaftlichen Subjektsstatus missachtet hat. Hoch vereinfacht regiert diese Religionen für das Diesseits der Glaube an den unberechenbaren Übervater und Herrn (Subjekt) der (verobjektivierten) Welt. Die Besonderheit dieses Dualismus besteht, zumal gegenüber dem Animismus, in der Verselbstständigung der übermächtigen „Natur“.

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

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

Zu wiederholen ist zudem noch einmal: Jedes vorherrschende *Leitprinzip* saugt gern möglichst viele Unterelemente der beiden anderen in sich auf. Damit vermag es sein eigenes Gewicht zu stärken und dasjenige der anderen beiden zu mindern. Insofern gelten die Grundsätze

einer jeden Vorherrschaft auch für höchste Leitideen. Aber stets haben auch die beiden anderen die Kraft entweder heimlich oder aber offen akzeptiert Subkulturen auszuprägen. Ferner handelt es sich bei diesem wie jedem nachfolgend verwendeten Trinitätsdenken nur um ein Modell. Als solches reduziert es die Wirklichkeit und bietet von ihr nur eine Abstraktion. Genauer handelt es sich dabei erneut um eine Dreifaltigkeit. Zur idealisierenden Abstraktion treten immer auch induktive Modell-Geschichten hinzu. Sie finden zudem eine subjektive Einfärbung durch die jeweilige Interpretation. Wie auch immer, mit den Worten des *Platonischen* Höhlengleichnisses handelt es sich darum, den schattenhaften Abglanz der Wirklichkeit zu erlangen. Die Wege der Dialektik und des Trinitätsdenkens bilden dazu die einfachste, mit der allgemeinen Sprache gerade noch beschreibbare Form, Komplexität zu begreifen und dann auch mit ihr umzugehen.

Damit derartige Leitideen aber soziale Geltung und Wirkkraft erlangen können, damit sie auch tatsächlich eine gesamte bunte Kultur begründen, leiten und aufrechterhalten helfen können, muss der Mensch sich persönlich und kollektiv zu dieser Abstraktion „bekennen“.

6. Die Grundvorstellung einer Zivilreligion wird also jedenfalls im westlichen Sinne durch die alte Idee der „individuellen Vernunftperson“ beherrscht. Daneben existiert aber zum einen eine von der Vernunft formal abgekoppelte (Rest-) „Seele“. Diese Seelenidee umfasst die politische Solidarität und die mitmenschliche Empathie. Zum anderen bestimmt die Natur, also die natürliche Umwelt den bürgerlichen Menschen nicht nur mit. Überdies weisen ihn seine eigenen Naturwissenschaften als einen Teil der belebten Natur und des physikalischen Kosmos aus.

Die vage allgemeine *animistische* Idee der Seele erweist sich ebenfalls als zumindest dreifaltig auffächern und sie lässt sich nach allem folgender Maße ordnen:

- Die Vernunftseele wird zur „Vernunft“.
- Die Triebseele wird zur „Natur“.
- Als derart reduzierter Kern der Idee der „Seele“ verbleibt also die mittlere und vermittelnde Art dieser Seelentrias.

Der Kern der Seele umfasst danach zum einen diejenige (mutige) Handlung, die sich aus einem „inneren Beweggrund“ ergibt und damit auf einer Art von zielgerichtetem Willen beruht. Zum anderen gehört zu ihm das, was als Psyche, als „Selbst“ oder „Identität“ auftritt und was ebenfalls vor allem die Psychologie beschreibt.

Zumindest zwei der drei Grundelemente (die alte Seelentrias) verfügen über eine starke Ideenlehre. Das dritte lebt dagegen mit und von dem Hauptgedanken der Identität, der die Aufgabe der „Vereinheitlichung“ beinhaltet, also zumindest auch die Synthese von Vernunft und Natur zu einem seiner Prinzipien erhebt. Der Vernunftlehre, kurz der Philosophie, steht auch die Naturlehre gegenüber, kurz die Naturwissenschaften. Aus der Sicht der Philosophie ergibt sich aus den Naturlehren der Naturalismus. Beide Sichtweisen kommen aus der Sicht des „weisen“ Menschen nicht ohne einander aus. Deshalb muss die Seelenidee mit ihrer Art von Ganzheitlichkeit beide „irgendwie“ zu vereinen helfen, und sei es auch nur mit Toleranzregeln.

7. Die Reihung und damit die Gewichtung von „Natur, Seele und Vernunft (oder Geist)“ dürfte also wieder kulturell unterschiedlich ausfallen, dabei und dafür eine einzelne weit um sich greifenden *Leitidee* ausprägen und die jeweiligen anderen als Korrektive begreifen.

*Formal* ist es zwar die *Vernunft*, die die *säkulare* Weltsicht bestimmt. Es ist der Glaube, die rechten Mittel und Methoden, eben diejenigen der Logik und der Beobachtung etc. zur Verfügung zu haben und mit ihnen ein eigenes Biotop, ein großes Haus errichten zu können. Aber *inhaltlich* ist von der *Dominanz und der fundamentalistischen Ver selbstständigkeit der Naturidee* auszugehen. Der Hauptgegenstand der Vernunft, die Natur, prägt das *typische* Selbstbild der Vernünftigen, sie verabsolutieren die erkannten Gesetze. Zwar ist es die eigene Vernunft, die ihnen die Mittel zur Aufklärung zur Verfügung stellt, aber die Vernunftgläubigen der westlichen Welt unterwerfen sich ganz im zirkulären Sinne einer Selbstorganisation ihrer eigenen Erkenntnisse. Aus den Naturwissenschaften beziehen die Rationalisten zugleich und wenn auch selbstkritisch in induktiver Weise ihr Selbstbewusstsein. „*Ich erkenne die Natur, nutze deren Gesetze, schaffe mir ein Haus, deshalb bin ich ein besonderes, ein Meta-Naturwesen, gottähnlich, falls es denn einen gibt. - Ich erkenne und erschaffe also und so bin ich.*“

Statt zwischen formaler und materieller Sicht zu unterscheiden, kann man auch zwischen Innen- und Außensicht trennen, Wer vorrangig

auf die Vernunft setzt, glaubt an sich selbst. Wer aber die Außenwelt erkennen will und auch wer sich als *aufklärerisches Subjekt* deuten möchte, der legt das Schwergewicht auf die Natur.

Die *Naturwissenschaftler* haben die Welt *entzaubert* und mit ihrem Empirismus und dem Gesetzesdenken dabei geholfen, die Philosophie von der Theologie abzukoppeln, und erst recht ihre Seelenlehre mit der Psychologie rationalisiert. Als Entzauberer stellt man sich, jedenfalls soweit die Entzauberung reicht, zumindest auf die gleiche Stufe, wenn nicht sogar über den Zauberer selbst. Man schafft sich eine eigene Welt der objektiven Gesetze und schränkt damit den Bereich und die Kraft der Mystik zumindest ein. Als Rationalist gibt man abweisend gegenüber der eigene Paradoxie und deren „Mystik“, die sich etwa aus der eigenen Kreativität und Subjektivität ebenso ergibt wie aus den Phänomenen der Emergenz, der Selbstorganisation und der Existenz von Naturgesetzen. Damit fürchtet man sich als Mensch, trotz und auch wegen Rationalität, vor diesem Teil der Idee von der Zivilreligion.

Im (entpersonalisierenden) *Buddhismus* ist es eher die Seelenidee, die sich aus westlicher Sicht mit der Naturidee und dem Vernunftgeist zu einer religiösen Ganzheitlichkeit (Holismus) aufgeladen hat. Aber diese drei Elemente selbst, wie immer auch gereiht und kulturell ausgeprägt, als solche könnten von *universeller* Art sein.

Zur fragen ist jedoch, wie diese Triade sich zu zwei anderen verhält, mit denen sie vermutlich doch eine Ideenfamilie bildet:

Diese Dreiheit unterscheidet sich dabei einerseits von der politischen Dreifaltigkeit von „*Freiheit, Gleichheit und Solidarität*“, denn sie ist nicht auf den Menschen und seine Subjektstellung ausgerichtet, sondern auf (dessen) „*objektive Ideen*“. Ihnen ist der Mensch dann passivisch „*unterworfen*“, und zwar entweder zwangsweise, wie bei der Natur, sich selbst organisierend (Seele), freiwillig oder rückbezüglich (Vernunft-Geist). Aber auf den zweiten Blick ist leicht die Verwandtschaft mit dem großen *politischen* Credo aufzufinden. Danach ist nur die Freiheit als die egoistische Freiheit des natürlichen Akteurs zu lesen. Die Gleichheit, die dann als Ausgleichen und Tolerieren zu verstehen ist, gehört zur Seelenidee, und die Vernunft setzt unter anderem im Sinne des common sense auf die Verallgemeinerbarkeit, wie sie etwa die Idee der Solidarität als Nächstenliebe mit jedem Menschen umfasst.

Die andere Dreiheit lautet, dass sich das Menschsein aus drei Quellen speist, „*der Natur, der Gesellschaft und der Individualität*“. Dabei lässt die sozialreale Sicht auf die Gesellschaft sich als Zivilisation oder auch Kultur verstehen. Sie bildet dann die kollektive Seele einer Lebensgemeinschaft, die auch Widersprüchliches ausgleicht oder erträgt. Die Individualität ist dann Bestandteil sowohl des kreativen Geistigen, als auch ein Element der privaten Vernunft des Ich-Denkens. Bei dieser Triade liegt der Schwerpunkt allerdings auf einer eher *biosozialen* Sichtweise.

Die beiden anderen Triparte-Ansätze wirken dabei, wie es die moderierende Methode des Denkens in Triaden auch hier nahelegt, als zwei kräftige Konnotationen, deren zugrundeliegenden Sichtweisen, die politische und die biosoziale, sie unterstützen,

Selbstkritisch ist schließlich anzumerken, dass der gesamte Dreiklang von Natur, Seele und Vernunft (Geist) schon selbst rationalistisch eingefärbt ist. Eine andere *Sprache* steht der Wissenschaft nicht zur Verfügung. Das *Mystische*, etwa eines dominierenden Seelenbegriffs, ist dabei wissenschaftlich-rational kaum auszudrücken, obwohl die Psychologie des Unter- und des Unbewussten dafür eine eigene Fachwissenschaft anbietet.

Dieser Akkord drückt aber dennoch und immerhin mit seiner Dreifaltigkeit die Komplexität, die faktische Unberechenbarkeit und damit auch die Offenheit seiner Aussage aus. Er ist zudem mit dieser Art der Dreifaltigkeit auch methodisch auf *Universalität* und das *Höchste* hin angelegt, weil er schon sprachlich verallgemeinert, drei *Ideen* umreißt und sich der Abstraktheit von Begriffen bedient. Was das Gemeinsame von „Natur, Seele und Vernunft“ ist, bleibt dabei aber offen.

8. Damit ist versucht, unserer humanistisch eingefärbtes „Welt-, Selbst- und Gesellschaftsbild“ mithilfe der Trias von *Natur* (Physik, Biologie, Körper etc.), *Seele* (Identität, Kultur, Selbst, Ich, Synthese etc.) und *Vernunft* (Geist, Idee, Ethik, Über-Ich etc.) zu beschreiben und zudem den Anspruch auf *Universalität* zu erheben.

Besonderes Augenmerk war dabei auf die Seelenidee zu legen, die ein selbstständiges Brückensystem zwischen den beiden Welten von „Body and Mind“ zu bilden scheint.

### III. Gerechtigkeits-Naturalismus 1: „Druck und Gegendruck“, „goldene Regel“ und „Tit for Tat“ als evolutionäres Kooperationsprinzip

1. Aus Sicht eines „rationalen Naturalismus“, der seinen Gegenstand, die Natur, als eigentliche Leitidee setzt, der aber in respektvoller Weise für die Philosophie zumindest offen sein will, ist nach der „*Vernunft innerhalb der Natur*“ zu fragen. Gibt es nicht vielleicht einen Gerechtigkeits-Naturalismus?

Aus Sicht einer Vernunftlehre, die die Naturwissenschaften mit berücksichtigt, ist danach zu suchen, ob die Gesetze der Natur nicht letztlich Fundamentalismen und „Gesetze der Vernunft“ darstellen. Dabei ist es am einfachsten, die Vernunft doppelspurig zu begreifen und mit Ethik oder Moral einerseits und mit Logik und Rationalität andererseits zu übersetzen.

Der Pragmatismus hat dann, und zudem für seine meist sozialen Zwecke, nach den Elementen eines in sich *schlüssigen Gerechtigkeits-Naturalismus* zu suchen. Dahinter steht die alte Idee des *Naturrechts*, nämlich aus der Natur die Unabdingbarkeit der Naturrechte des Menschen abzuleiten und dabei im Hintergrund die Idee der Natur auch und immer noch ihrerseits als geistig-religiöse Schöpfung zu verstehen. Heute bietet sich dazu auf der Ebene der Physik und der Biologie der ähnliche Gedanke der *Selbstorganisation*, also einer Art von ständiger *Selbstschöpfung*, an. Sie geht zugleich mit dem festen Glauben an „fundamentale Naturgesetze“ einher, die „nach allgemeiner Ansicht“ für ihren jeweiligen Geltungsbereich bisher jede Falsifizierung überstanden, die sich in zahlreichen (wenngleich künstlichen) Experimenten bewährt, die vielerlei Vorhersagen erlaubt haben und die Vergangenes plausibel zu erklären vermögen.

Fortzufahren ist in diesem Sinne mit Schlaglichtern, die von außen auf einen Naturalismus zu setzen sind, der allein die empirische „Welt“ zu erkennen sucht und dabei universalistisch vorgeht. Einzunehmen ist dabei etwa der philosophische Blickwinkel des *Vernunftgläubigen*. So hat der „weise“ Mensch, der homo sapiens in besonderem Maße an dem „Geist des Weltgeistes“ Anteil, beziehungsweise erweist er sich als ein schattenhaftes Abbild Gottes. Denn er vermag zumindest einige der Weltgesetze zu erkennen und auch konkret zu seinem Nutzen einzusetzen.

Der deutsche Vernunftgläubige findet auch bei *Kant* eine ähnliche Verbindung von Natur und Vernunft, die die Vernunft zumindest formal der schöpferischen Natur unterwirft (aber inhaltlich wohl zugleich mit der Vernunft wieder auflädt, wenn er die Natur als „weise“ begreift) und die dann auch vage Brückenworte wie „Naturethik“ oder „Gerechtigkeits-Naturalismus“ erlaubt. So erläutert *Kant*<sup>455</sup>: *„Die Natur hat gewollt: daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines thierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit theilhaftig werde, als die er sich selbst frei von Instinct, durch eigene Vernunft, verschafft hat. Die Natur thut nämlich nichts überflüssig und ist im Gebrauche der Mittel zu ihren Zwecken nicht verschwenderisch.“*

*Kants* eigener kategorischer Imperativ bildet dabei seinerseits nur eine Ausprägung der mutmaßlich universellen „goldenen Regel“. Sie stellt den eigentlichen Kern für die vage und große Idee des „guten Verhaltens“ dar. Auf eine einzige Formel gebracht beinhaltet die goldene Regel der „Wechselseitigkeit“ den allerdings nur formalen Kern jeder säkularen Rückbindung an die Leitidee der „Gleichheit“.

Die „goldene Regel“ bezieht auch dasjenige Verhalten mit ein, das wir vielfach auch sprachlich mit einer Negation umschreiben und als unethisches oder un-wertiges Verhalten bezeichnen. Gemeint ist die Verweigerung der Wechselseitigkeit von Vorteilen. Gutes wird 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 Spiegelung der Straftat.

---

<sup>455</sup> Kant, *Idee*, 1784, AA, , VIII, 19, zum Wort von weisen Schöpfer, VIII, 21 f.



2. Doch reicht die goldene Regel der Reziprozität viel weiter und gilt auch für die Idee einer „blinden“ Natur, der sich der Naturalismus selbst zumeist bedient.

In der einfachen *Physik des Alltags*, die unsere Sinne wahrnehmen, steckt der Gedanke der Wechselseitigkeit bereits in verschiedenen Formen. Zunächst in der einfachen mechanistischen These, dass Druck einen gleich großen Gegendruck bewirkt und ein Stoß einen Rückstoß erzeugt. Körper benötigen einen Raum und ihn geben sie nur mit *Widerstand* preis.<sup>456</sup> Zur Kollision kommt es durch ihre unterschiedlich ausgerichtete *Bewegung*. Die *Bewegung* und die *Statik* von Körpern führen also im Verhältnis zu einander zu dieser Art von Mechanik. Beides, Bewegung und Statik, gibt es gleichsam seit dem Urknall.

Im Großen der Astrophysik kennen wir zudem einen Grund für die Bewegung aufeinander zu, es ist die Gravitation der Massen. Und mit Umlaufbahnen, die einen „mittleren Abstand“ finden zwischen der Gravitation und der Eigendynamik der Körper, entstehen gesamte „soziale“ Planetensysteme. Ihr Grundgesetz finden wir auch in menschlichen Beziehungen. „Respekt“ zu erweisen und zu erhalten, beruht vor allem darauf, den mittleren Abstand zu finden. Diese soziale Vernunft des guten Umganges miteinander, um ein gesamtes System zu erhalten, kann der Naturalismus also direkt aus der Physik der Körper ableiten, die auch den körperlichen Menschen mit erfasst. Die ethische Philosophie hingegen kann auf die Natürlichkeit und die Universalität dieser Idee verweisen und von einer Analogie sprechen.

Dasselbe Prinzip finden wir dann auch beim gleichsam individualistischen Atom (wörtlich das Unteilbare) und dessen grobem inneren Aufbau aus Wolken von hoch beweglichen Elektronen um einen Kern etc. Hier wird der Abstand zudem durch gegenläufige elektrische Ladungen geschaffen. Ähnliches gilt für die noch kleineren Quantenteilchen. Auch ein Atom muss sich also als „Einheit“ ständig aufs Neue stabilisieren. Es muss also eine Art von innerer Identität aufbauen.

---

<sup>456</sup> [http://de.wikipedia.org/wiki/Druck\\_\(Physik\)](http://de.wikipedia.org/wiki/Druck_(Physik)), (10. 6. 14.) „Der Druck ist ein Maß für den Widerstand, den Materie einer Verkleinerung des zur Verfügung stehenden Raumes entgegensetzt.“

Zudem kennt die Physik die schlichte Spiegelung, die zu Symmetrien führt und uns als besonders kunstvoll erscheint, also eine Art von Ordnung. Aber wie immer kennt die Natur auch die Negation, also das Chaos oder die Unordnung. In der Wirklichkeit findet deshalb, wie bei der Spiegelung selbst, bestenfalls nur die Kopie in der Form eines Ähnlichen statt. Beides, das jeweilige Original und seine Abbildung unterliegen zudem dem allgemeinen (dynamischen) Werden und Vergehen, dem mithilfe der *Identitätsfindung* eine Art von lebendiger (statischer) Existenz gegenüber steht, die den „Widerstand“ gegen die Zerfallskräfte aufbaut und ständig nachbessert. Die „Freiheit“ der (meist geisteswissenschaftlichen) Indeterministen kann man aus der Sicht des (vorrangig naturwissenschaftlichen) Determinismus deshalb sehr wohl auch als „deterministisches Chaos“ begreifen.<sup>457</sup>

3. In der *Spieltheorie* tritt die goldene Regel als mathematische Strategie des schlicht reaktiven „Tit for Tat“ in Erscheinung und löst dort in überlegener Weise das ständig wiederholte Zufallsspiel des Gefangenen-Dilemma.<sup>458</sup> 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

---

<sup>457</sup> Siehe zu dieser Brücke zwischen den Geistes- und den (mathematisch-physikalischen) Naturwissenschaften unter dem Titel „Willensfreiheit und deterministisches Chaos“ Sauter, Willensfreiheit, 2013, 138 f. (Er selbst bleibt offen in der Willensfreiheitsfrage, weil ihm die „Lücke“ zwischen dem Begriff des Bewusstseins und den noch unbestimmten neuronalen Vorgängen noch zu groß erscheint).

<sup>458</sup> Grundlegend bereits 1984: Axelrod, *Evolution*, 2005. u. a. 99 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. Vorausgesetzt wird vor allem die „ewige“ Lebens- und Aktionsfähigkeit der Spieler. Auch wird davon ausgegangen, dass sie in elementaren Dingen dieselben Lebens- und Überlebensinteressen verfolgen. Die Motive der Selbstzerstörung und des Selbstopfers kennen sie ebenfalls nicht. Aber deshalb ist diese Regel als eines der Grundprinzipien der Evolution insgesamt weit sinnvoller, weil die Lebenszeit von Genen oder auch gesamten Spezien weit größer ist als die Lebenszeit eines einzelnen Individuums. Außerdem steht der Allmacht dieses Prinzips seine „Negation“ entgegen. Es gibt in der Natur auf allen Ebenen nicht nur Kooperation, sondern auch Interaktion. Es gibt sogar gesamte Lebensweisen, bei denen die Akteure Gewalt und Täuschung einsetzen oder wechselseitige Abhängigkeiten aufbauen, die eine Wahlentscheidung ausschließen. Diese Grundidee der Gerechtigkeit ist nur, aber eben auch eine wesentliche Strategie für das (bessere) Überleben.

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 so lange antwortet, bis die Gegenseite vorleistet. Die Vorleistung des ungerechtfertigt Bereicherten bildet je nach dem Standpunkt eine Strafbüße für die vorherige Verweigerung oder, wenn man es gesamtrechnerisch betrachtet, den einfachen Schadensersatz für die eingesteckte Gabe, auf die keine Gegengabe erfolgte.

Die *biologische* Evolutionstheorie<sup>459</sup> bedient sich inzwischen desselben Gedankens und sieht in der Reziprozität des „Wie Du mir, so ich Dir“ die Grundregel einer jeden sozialen „Kooperation“.<sup>460</sup> Also gehorcht selbst die „natürliche Schöpfung“, die nicht zuletzt auf dem Gedanken der zunehmenden Komplexität beruht, diesem einfachen Prinzip.

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.

Schon die europäische Frühgeschichte des ersten gesetzten *Rechts* kennt die soziale „Vergeltung“ mit demselben Übel als Retaliation, die

---

<sup>459</sup> Siehe aus der Sicht der Soziobiologie zu „Kooperation und Konkurrenz“ zusammenfassend: Voland, *Soziobiologie*, 2009, 168 ff. (zum trade off, dem Tausch, hier als Abgleichen).

<sup>460</sup> Boyd, *Mistakes*, 1989, 47 ff. Vogel, G., *Evolution*, *Science* 303 (2004), 1128 ff.. Zudem: Axelrod, *Evolution*, 2005. u. a. 122 ff.: Die goldene Regel, die Axelrod mit dem Modell „Tit for Tat“ im Sinne der Spieltheorie und für den idealisierten Modellfall des Gefangenendilemmas erweitert, müsse sein, denn „*unbedingte Kooperation tendiert dazu, den anderen Spieler zu verderben; sie beläßt die Bürde der Besserung schädigender Spieler bei dem übrigen Teil der Gemeinschaft, was es nahelegt, daß Reziprozität eine bessere Grundlage für Moralität ist als unbedingte Kooperation*“.)

bereits im wirkungsmächtigen babylonischen Kodex des Stadtkönigs Hammurabi die private Rache<sup>461</sup> ersetzt.<sup>462</sup>

4. Um auf der anderen Seite auch die gegenwärtig politisch bedeutende angloamerikanische Ethik mit einzubeziehen, die pragmatisch und rechtlich ausgerichtet ist und weniger auf elementare Werte als auf prozessuale Prinzipien setzt, handelt es sich bei der symmetrischen Vergeltung um die formale Idee der Gleichheit.<sup>463</sup> Mit den Worten von *Dworkin*, der dabei im Übrigen auch von „mehr oder weniger sicheren Überzeugungen“ spricht:

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

Die Idee der Achtung der Person beschreibt er mit dem an die archaische Ehre erinnernden Begriff des Respekts, der schon vom Wort her

---

<sup>461</sup> Dazu aus gesellschaftlicher und politischer Sicht: Gauck, *Versöhnung*, 2010, 17 ff., 19 (Strafe als Ausdruck des „ganz ursprünglichen, menschlichen Impuls nach Rache“).

<sup>462</sup> Grundlegend, und mutmaßlich auch für den Dekalog der Bibel, ist der Babylonische Codes des Hammurabi: Lyons, *history*, 2003, 8, 23. „The abiding of the Code is the talio, the term for sympathetic punishment in which the part of the body that committed the crime is mutilated or amputated. If a man put out the eye of another man, his eye shall be put out. If a man knock out the teeth of his equal, his teeth shall be knocked out. If he breaks another man’s bone, his bone shall be broken“. Zu dem: 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“.

<sup>463</sup> Siehe: Hobbes, *Leviathan*, 1651, 94 f. („Nature hath made man so equal in their faculties of body and mind... And therefore if any two man desire the same thing, which nevertheless they cannot both enjoy, they becomes enemies and the result being that men endeavour to destroy or subdue one another.“). Siehe auch: Mensch, *Violence*, 2008, 285 ff., 288 („Hobbes traces the origin of violence among men to their natural Equality.“). Zudem etwa: Rawls, *Theorie*, 1993, 511; verbunden mit der Idee der Gnade: Nussbaum, *Equity*, 1999, 157 f.

die Rückbezüglichkeit der Sicht erfasst („*Equal Concern and Respect as a right so fundamental...*“).<sup>464</sup>

Von der „Wiederherstellung der Würde“ spricht in ähnlicher Weise Hoppe, der eine katholische Soziallehre anbietet, die sowohl psychologische, als auch ethnologische Elemente mit aufgreift und mit der er auf das versöhnende Wesen der „Erinnerung“ hinweist.<sup>465</sup>

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

Nicht nur jede große Ethik kennt mutmaßlich die goldene Regel. Auch jede Religion, die ihren Göttern Opfertgaben anbietet und gutes Gelingen erwartet oder Versöhnung erhofft, setzt der Sache nach auf das „do ut des“. Das Christentum verlangt ein asketisches Selbstopfer, wenn es diesen Gedanken in der Form des Satzes „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst“ verwendet.<sup>466</sup> Aber auch dahinter steckt der Gedanke, dass sich daraus ein allgemeines Gesetz ergibt, das jede Gemeinschaft von Christen bestimmt.

---

<sup>464</sup> Dworkin, *Rights*, 1981, 155 ff.: Sowie: Dworkin, *Rights*, 1981, XV: „Equal Concern and Respect as a right so fundamental that it is not captured by the general characterization of rights as trumps over collective goals, except as a limit in case, because it is the source both of the general authority goals and the special limitations on their authority that justify more particular rights“. Ebenso: Dworkin, *Rights*, 1981, 180; Dworkin, *Sovereign Virtue*, 2000, 118; Dworkin, *Freedom's law*, 1996, 225 f. Dazu: Jakl, *Recht*, 2009, 49. Dworkin, *Rights*, 1981, 158 (Allerdings reicht ihm auch diese formale Gleichheit allein nicht; er schreibt auch, eine „deeper theory“ sei erforderlich für die Begründung der Gerechtigkeit als „Gleichheit“ in seinem Sinne, 177).

<sup>465</sup> Hoppe, *Erinnerung*, 2010, 29 ff., 30 u. Hinw. unter anderem auf die Analyse vom Verbrechen in Konzentrationslagern: Eissler, *Ermordung, Psyche* 5 (1963), 265 f. (Demoralisierung und Entzug des Selbstrespekts).

<sup>466</sup> „Alles was Ihr wollt, dass Euch die Menschen tun, das tut auch Ihr Ihnen ebenso“ – Neues Testament, Matthäus 7,12; Lukas 6,31 bzw. „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst“ – Levitikus 19,18 AT, Lukas 10,27, Matthäus 19,19, Matthäus 22, 39, Römer 13,9, Galater 5,14.

5. Das Prinzip der goldenen Regel ist also in der Natur vorgegeben. Es bestimmt jede Form der Kooperation. Beim Menschen entdecken wir sie nicht nur, sondern sie prägt die Ethiken der Vernünftigen und diejenigen der Religiösen. Aus Sicht der Biologie ist dabei nachzufragen, welcher Nutzen für wen sich aus dem Prinzip der Wechselseitigkeit ergibt. Denn die Evolutionsbiologie ist utilitaristisch angelegt. Dabei ergeben sich die Probleme und Unschärfen der goldenen Regel:

Zunächst sind die Akteure nicht klar zu bestimmen. Es kann das egoistische Gen sein, das seinerseits aber stets Teil eines Genpools ist und immer eines realen Wirtes bedarf. Das wäre der individualistische Ansatz. Akteur kann aber auch eine Population von Artgenossen innerhalb eines Biotops sein oder etwa auch ein halbgeschlossener Lebensraum verschiedener Gruppen von Spezien.

Der evolutionäre Gewinn des jeweils gemeinten „Spielers“, den dieser aus der Kooperation zieht, muss dann höher sein als der Nutzen der Eigenständigkeit. Aber dennoch geht mit dem Prinzip des tit for tat aus biologischer Sicht immer auch seine „Negation“ einher, sei es als Täuschung oder List, sei es mit Gewalt als Zerstörung oder Raub, als Nehmen, ohne zu geben. Das schließt allerdings, so ist eben zu antworten, nicht aus, dass auf einer höheren kollektiven Ebene dann wieder ein Ausgleich stattfinden kann. Zum Beispiel können und werden die Populationen von Raub- und Fresstieren interagieren, letztere auch etwa mit ihrer pflanzlichen Umwelt. Innerhalb ihres Biotops (also einer Art von staatsähnlichem Territorium) müssen alle untereinander einen Ausgleich erreichen oder aber an Nahrungsmangel eingehen. So haben die existenten Biotope über das Prinzip der Wechselwirkung eine Form der inneren systemgerechten Ordnung geschaffen und müssen sie ständig erhalten. Dazu müssen sie zumindest ihre nächsten Populationen wie sich selbst lieben. Denn sie sind auch tatsächlich Teil ihres erweiterten Selbst.

Dennoch bleibt das Problem, wer als der Akteur anzusehen ist, auch deshalb, weil die Natur eben auch Abhängigkeiten kennt und vorsieht, die jeden scheinbar interaktiv Handelnden zugleich in passive Rollen drängen. Die „goldene Regel“ oder die Strategie des „Tit for Tat“ gilt also nur innerhalb des Marktmodells, und zwar typischer Weise wie mit dem römischrechtlichen Satz „do ut des“ (Ich gebe, damit Du gibst) ausgedrückt für zwei Akteure. Ein souveränes „Ich“ steht einem analogen „Du“ gegenüber.

Ferner müsste die Logik einer reinen Kooperation des friedlichen Gebens und Nehmens zu einem biologischen Entwicklungsstillstand führen. Deshalb müssen also „Abweichungen von der Norm“ zum Nutzen der gesamten belebten Welt, die so die tote Welt überwindet, ebenfalls sein. Aber die Normbrüche dürften dennoch den Gesamtnutzen dieser Strategieregeln nicht überdecken. Langsame Evolution, aber nicht Revolution muss also die Regel für die notwendigen Abweichungen lauten.

Mit diesen Einschränkungen ist die goldene Regel also als ein „Gesetz der Natur“ zu verstehen. Insofern ist dennoch zunächst einmal aus der Sicht des Naturalismus von der „Natürlichkeit der Gerechtigkeit“ oder auch einer „objektiven Gerechtigkeit“ zu sprechen.

6. Wie ist dieser biologische Ansatz, auf den der *Naturalismus* auch abstellt, nun auf den Menschen zu übertragen?

Das Wesen des Menschen besteht nun gerade darin, sich in beachtlicher Weise von den fertigen Programmen der Natur gelöst zu haben. Er verfügt insofern über ein beachtliches Maß an gottähnlicher Freiheit. Diese muss er nun selbst zivilisieren. Dabei aber kann und wird er auf die Grundprinzipien derjenigen Natur zurückgreifen,<sup>467</sup> von der er sich zum Teil emanzipiert hat. Er „verfügt“ über viele Gesetze der Natur. Außerdem vermag er seinen Nächsten und Nachbarn, einzeln oder organisiert, kollektiv mit Gewalt zu unterwerfen und zu töten.

Dabei spricht zwar vieles dafür, dass die genetischen Urprogramme der Wechselseitigkeit etwa im Reptilien–Kleinhirn noch weiter mitlaufen. Aber wie beim Verhältnis von „Vogel und Flugzeug“ erzwingen dieselben Umstände auch ähnliche Lösungen. Die Notwendigkeit, die Zivilität der Gerechtigkeit zu entwickeln und ständig zu pflegen, ergibt sich aus der Freiheit des Menschen. Die goldene Regel gilt dabei als Prinzip innerhalb einer bestimmten Gruppe, und zwar in Bezug auf deren unmittelbare Mitglieder. Gegenüber den mittelbaren Mitgliedern, wie Kindern und Alten, gilt es zumindest eine Art von Subgruppen-Gerechtigkeit aufzubauen. Aber Menschen vermögen eben neue Subgruppen aufzubauen oder sich sogar gänzlich aus den Ge-

---

<sup>467</sup> Dazu: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, Rn. 677 ff. („Mensch als Evolutionsträger“).

meinschaften zu verabschieden. Darin liegt ihre empirisch nachweisbare „soziale Freiheit“<sup>468</sup>.

Darauf ist dann zum einen systemisch vernünftig zu reagieren. Dabei ist das bekannte Problem der negativen Art der Wiedervergeltung, der Strafe, zu bedenken, dass die blinde Logik „*Wie Du mir, so ich Dir*“ zu einer unendlichen Kette von Wiedervergeltung führt. Die Blutrache zwischen Familienverbänden führt zur ewigen Blutrache unter Nachbarn, was dann die Idee des Gewaltmonopols des Staats befördert hat. Das Modell des Gesellschaftsvertrages entspringt dieser Art der Vernunft. Deshalb beginnt im Übrigen das römische „*do ut des*“ (*Ich gebe, damit Du gibst*) ebenso wie das Tit for Tat mit der Kooperation als erstem Schritt, die dann nach der strengen Logik des Gegenseitigkeitsprinzips zur ewigen Kooperation führt. Wer dagegen aus der Lage der negativen Wiedervergeltung heraus will, muss als Vernünftiger die Vernunft aufbringen, einen Friedens- oder besser noch mit seinem Nachbarn einen Gesellschaftsvertrag abzuschließen, der mit einem Gewaltverzicht beginnt und sich mit den Vorzügen der Kooperation fortsetzt. Den frühen Naturalismus haben also, wenngleich in unterschiedlicher Form, die Naturrechtler betrieben, allen voran und nach seiner Zeit auch plakativ wirkungsmächtig *Hobbes*.<sup>469</sup>

Zum anderen helfen die wilden Emotionen, die individuellen wie die kollektiven, wie Wut, Zorn oder auch Rache. Sie verstärken die Reaktion und wirken, weil auch sie irgendwie befriedigt werden müssen, zugleich als abschreckende „Drohung“, die Gruppe nicht zu „verraten“ und ihr Vertrauen zu missbrauchen. Unter den Nächsten wird der Missbrauch, der zugleich einen unberechtigten Gewinn von Handlungsfreiheit bedeutet, mit dem Verlust von Handlungsfreiheit „bestraft“ („*Wie Du mir, so ich Dir*.“). Aber wenn der Vorrang in Kooperation liegt, muss innerhalb der jeweiligen „Kooperationsgruppe“ die positive Seite das Geben und Nehmen überwiegen. Deshalb muss der Nutzen der negativen Seite in der Vermeidung von Normbrüchen liegen. Die Drohung mit der Strafe, also die Prävention, muss jedenfalls dazu dienen, die Ethik der Kooperation bestärken. Aber offenbar müssen Norm- und Tabubrüche, und zwar gerade auch solche jenseits der

---

<sup>468</sup> Dazu Montenbruck, *Western Anthropology*, 2010, Rn. 114 ff. (Freedom as „status communicativus“).

<sup>469</sup> Aus der Sicht des Verf. siehe Montenbruck, *Naturrecht*, 2010, 135 ff., u.a. 176 ff.



Vernunft dennoch auch sein: Sie dienen dann auf der höheren Ebenen dazu, komplexere Rechts- und Gewaltssysteme aufzubauen, die eigene halbabgeschlossene „Biotop“, also soziale Lebensräume schaffen. Diese Sozialsysteme agieren vereinfacht nach dem Modell der Familien im Sinne eines „Hauses“. Sie beanspruchen für sich eine Art von Gewaltmonopol und müssen dafür zugleich in der Lage sein, das Innenleben, den internen Handel und im Großen die Märkte der Städte zu schützen. Sie treten vor allem untereinander dann wieder als Akteure auf.

Mit dem Grad der genetischen Befreiung des Menschen wächst auch die Notwendigkeit, sich Kulturen der inneren Zivilität, das heißt zunächst einmal unter den wirklich Nächsten, zu schaffen. Dabei lösen der *Handel* von Erwachsenen und die auf Neugier gegründeten *Wanderungen* von jungen Menschen seit jeher schon zusätzliche Nähebeziehungen aus. Mit ihnen entstehen nicht nur „allgemeine“ (im Wortsinn schon) „Erfahrungen“. Dieser Austausch führt auch zu Ritualisierungen als Handels- und Gastrechte und bringt entsprechende Rechtspflichten hervor, die im Kern schlicht das gegenseitige friedliche „Achten“, das „Geben und Nehmen“ und das wechselseitige „Schützen“ regeln.

#### **IV. Gerechtigkeits-Naturalismus 2: Vernunft des synchronen Schwarmverhaltens**

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

Hinzuzufügen sind deshalb die soziobiologische Grundregel, nicht deren euphorische Übertreibungen, der sogenannten „Schwarmintelligenz“.<sup>470</sup> Herauszugreifen ist schlicht die Fähigkeit zum gleichzeitigen

---

<sup>470</sup> Als Überblick über die Ergebnisse der Verhaltensforschung zur Schwarmintelligenz, siehe: Pintscher, Lydia, Schwarmintelligenz, <http://www.lydiapintscher.de/uni/schwarmintelligenz.pdf>, m.w.N. Zudem für die „Herde“: Reynolds, Flocks, 1987, 25 ff. Partridge, dynamics, 1981, 313 ff. Zum „Schwarm“: Mondada/Pettinaro/Guignard/Kwee/Floreato/Deneubourg/Nolfi/Gambardella/Dorigo, Swarm-bot, 2004, 193 ff. Zugleich auch zur Anwendbarkeit des Schwarmmodells auf die Wirtschaft: Krause/Krause, Verhalten, 2011, 127 ff.

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

Wird nun der Schwarm, lies: die Gruppe von außen angegriffen, so überträgt sich das Ausweichverhalten der äußeren Kleingruppe auf die nächsten inneren Kleingruppen etc. Insofern handelt es sich, wie beim einfachen Grundprinzip des „Wie Du mir, so ich Dir.“, nicht um eine besonders intelligente Verhaltenskultur, sondern nur um primitive Synchronität. Diese bildet eine Art der abschwächenden und insofern dann auch autonomen „Spiegelung“ des Verhaltens der wenigen unmittelbaren Nachbarn. Unter anderem aus diesem Grunde sind vermutlich die zwei Augensinne der Tiere zu beiden Raumseiten hin ausgerichtet, bei Pflanzenfressern mehr, bei Raubtieren und dem Menschen weit weniger.

Diese Angleichung und „Uniformierung“ schafft einen Überlebensvorteil, weil sie den Kleinen und Schwachen erlaubt, große Schwärme und Herden zu bilden und kollektiv großen Fressfeinden entgegenzuwirken.

2. Auch für diese einfache Fähigkeit zum assimilierten Verhalten von Individuen, also dieser Art von „guter Gemeinsamkeit“, die sich aus der Ferne betrachtet als eine einheitliche große und – vernünftige – Schwarmbewegung eines kollektiven Körpers zeigt, gilt wieder dasselbe: Entweder ähneln Schwarmbewegungen der menschlichen Ethik, weil die Verhaltenssynchronität dieselben Aufgaben lösen soll. Oder aber, und vor allem aus der Sicht der Evolutionsgenetik, bildet die Fähigkeit der Beachtung des Nachbarn und der Anpassung an ihn bereits eine prä-moralische Verhaltensweise. Diese Grundanlage hat der biologisch gedachte Mensch zumindest in seinem genetischen Gepäck. Ob er sie nutzt oder als hinderlich aussortiert, ist offen. Jeden-

falls stammen seine Gene mutmaßlich aus demselben Ur-Genpool, wie die der Fische, Vögel etc. Der Mensch kann sich nach dem hier vertretenen Modell zumindest aber besonders weitgehend von solchen genetischen Programmen lösen, und sei es auch nur kulturell. Begreift er sich derart frei, so kann und wird er naturanaloge Ethiken als sinnvoll erachten und sie dann auch im Einzelnen entwickeln. Aber der Mensch kann, vermutlich gerade in (realen und fiktiven) Not- und Paniklagen, auch blind und „regressiv“ in kollektives Panikverhalten zurückfallen und das Verhalten der „unmittelbaren Nachbarn“ nur leicht abgewandelt kopieren, und sei es auch nur dadurch, dass er sich von der Panik des Nachbarn anstecken lässt.

3. Gemeint ist dabei also der massenpsychologische „Herdentrieb“ des Menschen. Aber Gefahren, zumal die latenten, rufen ebenso menschliche „Hirten“ als militärische Führer hervor. Der Mensch ist grundsätzlich fähig, beide Rollen zu übernehmen, sich – passiv – zu unterwerfen und auch – aktiv – sich unterwerfende Personen zu führen. Zurückgreifen könnte man dazu auch auf das Bild vom Schwarm, der einem Angreifer ausweicht. Denn offenbar genügt bei einer Herde die Aktion einer „kleinen Randgruppe“ im Verein mit dem Signal der äußeren Gefahr, um die Bewegungen der gesamten Gruppe zu beeinflussen. Geschieht diese Beeinflussung bewusst, so treten die Mitglieder dieser Untergruppe als elitäre Führungsgruppe auf. Um im Bilde der Herde zu bleiben, der Hirte muss einige Wölfe zu Schäferhunden domestizieren, um mit ihnen „Panikreaktionen“ auslösen zu können und sie damit in seinem Sinne zu lenken. Denkbar wäre sogar, dass der Hirte aus Schafen selbst Führungstiere kreiert, durch Erziehung oder Zucht, die im Kern dieselben dienenden Aufgaben erfüllen.

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

Zurück zur Natur. Schwärme von Fischen und Vögeln, Herden von Pflanzenfressern und auch Rudel von Jagdtieren antworten also mit der Gruppenbildung unter anderem auf die Gefahren, die von für sie

bedrohlichen Raubtieren ausgehen. Denn drei Aufgaben hat die belebte Natur für ein Lebewesen vorgesehen:

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

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

4. Der weitere Seitenblick auf den *befreiten* Menschen zeigt, dass jener gleichsam die nächste Stufe erreicht hat und nach dem (angebliche) Wolfs-Modell von *Hobbes* sogar sein eigener Wolf sein kann, nicht zuletzt deshalb, weil der Mensch seine Gruppen wechseln und in vielen Untergruppen gleichzeitig zu leben vermag. Diese – selbst geschaffene – Gefahrenlage prägt danach die Binnenstruktur seiner Lebensgemeinschaft mit.

Aus humanistischer Sicht formuliert tritt bei Gruppen von subhumanen Lebewesen (jedenfalls weit stärker als beim Menschen) an die Stelle der menschlichen „Ethik der Solidarität oder der Nächstenliebe“ (in der Kleingruppe, dem Stamm, dem Volk, der Menschheit) das „genetische Sozialprogramm“. Es ordnet das jeweilige kollektive Verhalten, indem es die Individualität beschränkt und Imitationen einfordert. Die einfache genetische Grundregel der Synchronität ersetzt zumindest bei Fischen und Vögeln (zum Teil weitgehend) auch die Notwendigkeit von Führungspersonen. Das Umschalten auf das genetische Grundprogramm zur uniformen Anpassung bestimmt aber auch noch das Fluchtverhalten der Herden von Säugetieren mit.

Bei Panikausbrüchen innerhalb von Menschenmassen hilft dieses Prinzip allerdings bekanntlich nicht in gleichem Maße. Der Grund liegt vermutlich unter anderem in dem Umstand, dass der Mensch seinen Nächsten nicht mehr als den ihm körperlich gerade Nahestehen-

den definieren kann. Auch darin ist der große Unterschied zur Tierherde zu erkennen. Die humane Antwort auf solche Gefahren besteht darin, „im Vorweg“ ordnend und hoheitlich einzugreifen, um die Panik zu vermeiden, notfalls sogar auch dadurch, dass reale kollektive Gefahren geleugnet werden. Große Menschengruppen werden heutzutage von den Hirten zusammengefasst, sie werden beruhigt, gelenkt und an bestimmten Stellen wird innerhalb der Gruppen auch noch geschultes Personal eingesetzt, dessen Auftreten Vertrauen schafft. Der homo sapiens generiert sich zu diesen Führungsaufgaben seine politischen Hüter und auch deren exekutivepolizeilichen Hüterhunde selbst. Ferner sorgt er für etwaige künftige Kriegszeiten vor, indem er eine strenge militärische Grundstruktur aufbaut, die auch in Friedenszeiten eine kollektive Kriegskultur der Gleichschaltung (und auch der Selbstaufopferung) bereithält.

5. Zurück zum Prinzip der Schwarmintelligenz. In seiner humanisierten Form gebietet es die individuelle „Achtung und die Berücksichtigung der Interessen der wenigen unmittelbaren Nächsten“. Die „Angleichung“, also zu werden „wie der Nächste“ stellt zugleich ein hoch wirksames Prinzip dar, um dem Gemeinwohl einer massenhaftgroßen „Population“ von Lebewesen zu dienen.

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

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

von Säugetieren sich nur in Notlagen derart blind konform verhalten. Im Übrigen haben sie einen hohen Grad an Individualität. Auch vermögen sie sich untereinander als Individuen zu erkennen.

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

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

6. Der Naturalismus hilft also, zwei ethische Grundprinzipien abzustützen, die goldene Regel und das Gebot, den Nächsten, um seiner selbst willen oder um des großen Ganzen wegen zu achten.

Insofern verfügt die humane Art der Gerechtigkeit dann auch über natürliche Wurzeln, und zwar je nach Sichtweise entweder weil diese „Naturgesetze“ im Menschen als *natürliche* Neigung angelegt sind oder weil die Natur sie kennt und der *vernünftige* Menschen auf diese Strategien frei und von sich aus zurückgreift und sie damit zugleich heiligt, vermutlich aber aus beiden Gründen.

### **V. Gerechtigkeits-Naturalismus 3: Kooperation - individuelle Gegenseitigkeit und altruistische Solidarität**

1. Stellung zu nehmen ist auch zur soziobiologischen Frage, ob auf den *Einzelnen* oder auf die *Gemeinschaft* (biologisch: die Population) abzustellen ist. Dahinter verbirgt sich zugleich die Frage, ob die Natur des Menschen echten Altruismus kennt, der moralanalog zu deuten wäre oder ob Altruismus lediglich eine Art von egoistischer Rückversicherung im Sinne eines Ringtausches darstellt.

2. Aus der Sicht der naturwissenschaftlichen Anthropologie hat sich laut *Tomasello* die Evolution der *menschlichen Kooperation* nicht aus

dem Altruismus entwickelt, sondern aus der Gegenseitigkeit. Die Menschen seien in der *ersten Stufe* wechselseitig immer abhängiger (interdependent) von anderen geworden und hätten deshalb ein direktes Interesse am Wohlergehen des Anderen. Sie entwickelten auf der zweiten Stufe eine neue Fähigkeit der Zusammenarbeit in Gruppen, die bei *anderen Primaten* nicht vorhanden ist und vermeiden soweit möglich die unkooperativen Betrüger. Das neue Gruppenbewusstsein (new group-mindedness) führe dann zur Entwicklung eines Gruppenlebens, kultureller Konventionen, Normen und Institutionen, zumal sie sich auch dem Wettbewerb mit anderen Gruppen ausgesetzt sähen und darauf reagierten.<sup>471</sup>

3. Aus der Sicht der geisteswissenschaftlichen Anthropologie sind diese vor allem auf Vergleichsforschungen mit Affen beruhenden Einsichten zunächst einmal als recht naheliegend zu akzeptieren, insbesondere der Aspekt der *besonderen Gruppenfähigkeit des homo sapiens* ist zu betonen. Aber ebenso nahe liegt es, *Tomasellos* einzelne Thesen in größere Zusammenhänge einzuordnen.

Zunächst einmal bekennt sich *Tomassello* in der zweiten Stufe selbst zur Idee der Gruppe und damit zu einem Zwang zur Solidarität. Da in der Biologie alles einen Nutzen hat, kann es aus deren Sicht auch nicht um die Nutzensfreiheit gehen, sondern nur darum, nicht im Sinne der Wechselseitigkeit einen unmittelbaren Vorteil aus der Gruppe zu ziehen. Begreift man die Menschheit, also die Spezies selbst als eine Meta-Population, die global auf dem Biotop Erde lebt, dann ergibt sich daraus auch eine empirische Analogie zur ethischen Idee der *Verallgemeinerbarkeit* des eignen Verhaltens. Gemeint ist das gute Verhalten zugunsten der gesamten Menschheit.

---

<sup>471</sup> Abgeleitet aus soziopsychologischen Experimenten mit subhumanen Primaten, so in einer Vortragsankündigung, siehe zunächst grundlegend Tomasello, *Why We Cooperate*, 2008 pdf, pp 14 (Informing), pp 21 (Sharing), pp 28 (Reciprocity and Norms), 47 (Facit: "... mutualistic as the evolutionary source of human skills and motives for shared intentionality ( including conventional communication and social institutions) and I argue that mutualistic collaborative activities were the original source of human altruism as well."). Sowie: Bullinger / Melis / Tomasello, *Bonobos*, 2013, pdf. (*Animal Behavior*, 85, pp 51 ), 58 ("Overall, this study shows that all tested species regardless of their social organization and associated levels of tolerance readily open the door for a partner as long as no food is involved, but stop doing so when food is available.").

Außerdem ist zu vermuten, dass die menschliche Art sich aus der affenähnlichen *Klein-Gruppe* heraus verändert und entwickelt hat. Das Gebot zur „kleinen Solidarität“ stand also zumindest mit am Anfang. So spiegelt sich dieses Dilemma in der Frage, was zuerst da gewesen sei, das Huhn oder das Ei.

Dass der Westen sich kulturell (erfolgreich) für das Primat des *Individuums* entschieden hat, ist einerseits mitprägend, aber aus fachwissenschaftlich-neutraler Sicht so gut es geht herauszurechnen.

Ferner beschränkt sich *Tomasello* auf die Sonderentwicklung des Menschen. Aber die persönliche und empathische Beziehung von Mutter und Kleinkind ist (zumindest) allen *Säugetern* eigen. Typischer Weise übernehmen die Mütter bei den Säugern auch die Brutpflege. Zumindest entwickeln sie zugunsten der Nachkommen bekanntermaßen Beschützerinstinkte, die eine Art von *Altruismus zugunsten des Nachwuchses* offenbaren. In Herden und Rudeln von Säugetieren kümmern sich dann auch (zumindest) die Tanten und Großmüttern um den Nachwuchs.

Noch weiter gefasst gehört die *Fortpflanzung* zu jedem Lebewesen. Für ihre Vererbung opfern alle Individuen einen erheblichen Teil ihrer Lebenskraft. Sie verhalten sich also alle, als Individuen betrachtet, altruistisch gegenüber ihren Nachkommen. Sie üben damit zumindest „soziale Solidarität“ gegenüber den Schwachen und Armen.

Der Egoismus regiert sie (erst) auf der anderen Ebene, dem „egoistischen“ Gen (selfish gene). Doch ist dieses Model zwar auf den Egoismus ausgelegt, aber nicht auf denjenigen für reale Individuen. Das reale Lebewesen ist nur der „Wirt“ des Genpools. Der Gen-Egoismus zielt auf eine Art von *Generationskette*, also auf eine Art von *familiärer Sozialität*.

Es handelt sich bei den „Genen“ zudem um „Informationen“. Insofern ist aus zivil-religiöser Sicht von einer Art von *heiligem Geist* zu sprechen, der die Lebewesen „bewohnt“. Dieser Geist selbst sorgt dafür, dass er tradiert wird und auch dafür, dass er sich im Wettbewerb mit anderen nach und nach noch weiter entfalten kann.

Die Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft ist insgesamt offen zu halten. Ihre Beantwortung hängt, zumal in einer offenen Gesellschaft, vom jeweiligen Blickwinkel ab, und alle vertret-



baren Blickwinkel sind, aus der zivilisatorisch-westlichen Meta-Sicht zu achten, der individuelle Aspekt ebenso wie der soziale, und zwar aus der ethischen Sicht des freiwillig guten Verhaltens ebenso wie aus der biologischen Sicht der menschlichen Bedürfnisse.

Auch ist gerade aus soziobiologischer Perspektive und schon aufgrund der genetischen Verwandtschaft aller Lebewesen stets Vorsicht bei der Beschreibung von klaren *Alleinstellungsmerkmalen* des Menschen geboten. Die Natur macht keine (großen) Sprünge, auch wenn alle Spezien und ebenso alle Individuen etwa Eigenes besitzen, das sie von ihren Verwandten unterscheidet und der Mensch es zudem geschafft hat, seine unmittelbaren menschlichen (humanoiden) Verwandten zu verdrängen und seine besondere Kulturfähigkeit überdies im Laufe seiner kurzen Existenz auch noch ein wenig selbst herausgezüchtet haben dürfte. So können wir die beiden eng verwandten Prinzipien der ordnenden *Ökonomie* und der chaosnahen *Kultur* in jedem *Biotop*, also jedem halbgeschlossenen Lebensraum erkennen, in dem die verschiedensten Spezien zusammenleben, wie etwa einem See oder einem Tal. Der Mensch vermag gleichsam mit der Idee der Kultur der vielen Spezien zu spielen, wenn er in verschiedene soziale Rollen schlüpft und auf Zeit oder auf Dauer ein Mitglied verschiedener bunter Subgruppen ist. Mehr noch, auch der Mensch bildet wie jedes andere komplexere Lebewesen *genetisch* betrachtet keine Einheit, sondern stellt eine hoch *kooperative Lebensgemeinschaft* verschiedener Spezien dar, die beim ihm nicht nur, etwa als Bakterien auf der Haut angesiedelt sind, sondern ihm auch bei seiner Verdauung helfen.

4. Aus der Sicht der Biowissenschaften gibt es also ganz allgemein die *Strategie der Kooperation*. Ihre Umsetzung findet zwischen *einzelnen Akteuren, Individuen wie Gruppen* statt, und sie entspricht dort der blinden *Gerechtigkeitsidee der Wechselseitigkeit*.

Wer auf die „Ökonomie“ trifft, also auf dieses zugleich auch ethische Grundgesetz der Natur, wird nicht nur, aber doch regelmäßig auch danach verfahren.

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

1. Mit diesen durchaus bekannten Erwägungen zur Natur-Ethik ließe sich aus religiöser Sicht der Sprung zu einem religiösen Weltethos im Sinne von *Küng* begründen. Diese Folgerung drängt sich auch auf, soll aber deshalb nicht gezogen werden, weil dieser auf die Religionen zu-

geschnitten ist. Umgekehrt würde diese Sicht der Religionen dann auch dazu führen, diese wieder auf die „Natur“ und deren Heiligung zurückzuführen. Das *Küingsche* Weltethos ist aus philosophischer Sicht vielmehr auch ein „Ethos“ und belegt insofern auch die Selbstständigkeit (Autonomie) des Gedankens des Ethos oder der Gerechtigkeit einerseits und deutet andererseits an, dass die Idee der *Gerechtigkeit* als Teil der Vernunft eine Art von ziviler Heiligung erfährt.

Ferner assoziiert der Gedanke des „Weltethos“ eben auch, dass sich das Ethos aus der „Welt“ ergibt.

Die Überlegungen zu einer „Zivilreligion“ begnügen sich daher ausdrücklich mit der zivilen Ausrichtung der Ethik, kurz gefasst also mit der westlich vorgeprägten „philosophischen“ Seite.<sup>472</sup> Umgekehrt ist davon auszugehen, dass die goldene Regel ein Prinzip darstellt, das gerade nicht zwingend auf eine Religion gegründet ist. Als ein vor allem formaler und mechanistischer Ansatz kann der Satz „Wie Du mir, so ich Dir“ auch neben den Religionen stehen. Ohnehin bedarf dieser Ansatz, um sich zu den weltlichen Menschenrechten entwickeln zu können, auf die die Idee des „Weltethos“ zielt, auch noch umgekehrt des Gedankens der aktiven wie passiven „Personalität“ oder auch „Subjektivität“ eines jeden Menschen. Jeder Mensch muss ein anerkannter „Marktteilnehmer“ sein. Vereinfacht scheint es, als verwende die große Idee des Weltethos die Grundansätze einer Zivilreligion der Vernunft, um eine Synthese zwischen den großen Religionen zu erreichen. Zu überlegen wäre vermutlich eher, ob der Grundansatz des Animismus nicht den gemeinsamen Urgrund der Religionen darstellt und er es nicht auch ist, der den Weg zum Platonismus eröffnet hat.

Jedenfalls stellt auch schon die Vorstellung von der angeborenen Subjektivität des Menschen einen Umstand dar, der sich, sobald man ihn als ethischen und politischen Fundamentalismus deutet, nur schwer mit der Subjektivität und Allmacht des einen Gottes der Offenbarungsreligionen verbinden lässt, der mehr als ein Schöpfergott ist.

---

<sup>472</sup> Dazu zum Beispiel: Küng, Projekt, 1990, 113 (Die Führer aller Religionen müssten sich zu ihrer Mitverantwortung für Weltfrieden, Nächstenliebe, Gewaltlosigkeit, Versöhnung und Vergebung bekennen.). 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.

Auch etwa die amerikanische Verfassung hat schon früh auf diese Gefahr reagiert und sich gleichzeitig von König- und Papsttum gelöst.<sup>473</sup> Politisch gewendet könnte man sogar zuspitzen, wer auch keinen „Gottesstaat“ und seine gelehrten Vertreter will, und sei es auch nur des Gottes der Vergebung und der Nächstenliebe, der muss die Religion und ihre Allmachtsansprüche in die Zivilgesellschaft<sup>474</sup> verpflanzen. Er muss sie privatisieren, kann ihr dort aber die Rolle einer Subkultur belassen. Auf der zivilen Ebene ist religiöse Toleranz auch am ehesten gewährleistet. Von der pluralistischen Zivilgesellschaft aus können die Religionen dann immer noch auf dem Wege über den Demokraten das Staatswesen beeinflussen. Das westlich–demokratische Prinzip der Staatsferne der Weltanschauungen gibt auch den Zweiflern und dem Atheismus ihren, beziehungsweise seinen Raum. Vor allem aber sichert dieser zivile Ansatz insbesondere der an sich neutralen Macht der Naturwissenschaften ihren wichtigen Platz.

## 2. Vereinfacht ist zweierlei zu trennen.

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

Wer aber in menschlichen Beziehungen und Gruppen als „Akteur“ gilt entweder jeder Mensch, oder nur die Freien, nur die Familienväter, nur die absoluten Herrscher untereinander 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

---

<sup>473</sup> First Amendment: „Congress shall make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof, ...“. („establishment clause“ or „free exercise clause“), siehe Swomley, *Liberty*, 1987, 48 ff., und: Levy, *Establishment*, 1994, 105 ff.

<sup>474</sup> Kang, *Manliness*, 2009, 261 ff., 294 („...civility can be an indispensable social adhesive for a community. As hinted by its etymological presence in ‚civilization‘ and ‚civil society‘, civility is at base an ethic of cooperation...“).

sich auch jede Großkultur aus Unterstrukturen bis hin zu vielen kleinen, vom Einzelnen überschaubaren Gemeinschaften zusammen. Diese kennen immer auch subkulturelle Netzwerke der „Peers“. Das Gleichsein beginnt mit den natürlichen Rollen, etwa der Geschwister, von denen sich die Idee der „Brüderlichkeit“ ableitet. Hinzu treten dann weitere Rollen, etwa der Jäger, der Sammler, der Handwerker, der Heiler und eben auch der Händler. Alle diese Gleichen finden sich regelmäßig zu einer besonderen Peer-Gruppe zusammen, weil sie in dieser Subgemeinschaft ihr Sonderwissen teilen und pflegen können.

3. 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.

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, 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.

Dieser Ansatz argumentiert zwar utilitaristisch, aber er beruht zudem auf der ethischen Grundannahme, dass alle Menschen als Freie, das heißt als Personen und als würdige Selbstsubjekte anzusehen sind. Die Pflichten des Freien ergeben sich aus dem Gedanken der wechselseitigen Anerkennung als Freie, die mit *Kant* deshalb sogar zum allgemeinen Gesetz erwächst, weil es jeder vernünftige Freie in sich trägt.

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.

Die zivile westliche Sicht muss sich insofern nur fragen, ob sie nicht immer auch Solidaritätspflichten kennt, denen auch sie sich unterwirft, und der Idee des kollektivistischen Gemeinwohls huldigt. Am Ende

regiert insofern erneut die formale Idee des „Ausgleichs“. Aus der Sicht der Rechte des einzelnen, würdigen Menschen heißt es dann, dass den persönlichen Menschenrechten auch karitative Menschenpflichten entsprechen müssen.

Möglicherweise, so wird im dritten Teil zu prüfen sein, existieren in 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 von *Milgram*<sup>475</sup> weisen ebenso in diese Richtung, wie die Existenz von Genozid und Folter<sup>476</sup> auf der nationalen Ebene und Mord und brutaler Unterdrückung im privaten Lebenskreis. Dieses pastorale Bild verwenden die christlichen Gemeinden seit langem, und dies vermutlich zu Recht. Es lässt sich vielleicht auch auf alle Führer und alle höchsten Ideen übertragen, und zwar gleichgültig, ob sie als von Priestern geführte Religionen ausgestaltet sind oder den Gehorsam gegenüber einem säkularen politischen Höchstwert einfordern wie dem Gemeinwohl der Nation und dem gewählten Führer.<sup>477</sup>

4. 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.

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

---

<sup>475</sup> Milgram, *Milgram-Experiment*, 1974, 30 ff.; Blass, *Obedience*, 2000, 968. Burger, *Replicating Milgram*, 2009, 1 ff. („We found obedience rates in 2006 only slightly lower than what Milgram found 45 years earlier.“), bezogen auf eine Rate bei Milgram, die bei etwa 60 Prozent der Probanden lag.

<sup>476</sup> Zur Folter als „crime of obedience“, Kelman, *policy*, 2005, 127; siehe auch: Monahan/Quinn, *bad apples*, 2006, 361 ff.; sowie: Meyer/Rowan, *organizations*, *AJS* 1977, 340 ff. Zudem: Tittle, *Control Balance*, 1995, 135: „The central premise of the theory contends that the amount of control to which an individual is subject, relative to the amount of control he or she can exercise, determines the probability of deviance occurring as well as the type of deviance likely to occur“.

<sup>477</sup> „Crimes of authorities“, siehe dazu: Kauzlarich, *crimes*, 2005, 1230 ff.

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 jeweiligen 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 westlichen „Propheten“, beginnend mit *Platon* und *Aristoteles*, glaubt, folglich für jeden und für alle Menschen.

## 8. Kapitel

### „Eigene“ liberale, kulturelle und anthropologische Grundlagen

#### I. Freiheitselemente: Individualität, Selbstherrschaft und schöpferischer Geist

1. Die Existenz der Willensfreiheit ist umstritten. Sie bildet aber zumindest einen unabdingbaren Teil des westlichen zivilen Glaubens, der andererseits aber auch auf die Naturwissenschaften und ihre Methoden setzt. Wiederum entspringt das auch biblisch mitbegründete Selbst- und Ich-Bild des westlichen Menschen vor allem dem stolzen Erkennenkönnen des Denkers (*cogito ergo sum*). Alltäglich tritt dieser Mensch als ein halbgöttlicher Prometheus auf, der immer größere Lebenswelten selbst schafft, die er dann auch als ihr Schöpfer vor den Menschen (und vor Gott wie es aus der Präambel des deutschen Grundgesetzes zu entnehmen ist) zu verantworten hat.

Der Nachweis der Willensfreiheit ist, wie es schon *Kant* betont hat, zumindest mit „kausalen“ Methoden nicht möglich.<sup>478</sup> Sie gehört, jedenfalls im Hinblick auf die „Freiheit“ der Welt der abstrahierenden Ideen, des Sollens, der Subjekte, der Vernunft, der Metaphysik oder etwa der Moral zu. Sie ist im Sinne des Dualismus von der konkreten, empirischen und objektiven Welt des Seins (der Physik, der Biologie, der Chemie oder etwa der Medizin) abzutrennen. *Körper* und *Geist* lassen sich, wie es die Geistesgeschichte belegt, am besten zunächst einmal gesondert betrachten. Zudem dürfte auch die westliche Zivilreligion vorherrschend auf diesem methodischen Dualismus beruhen.

Im Übrigen kennt auch etwa die Physik das analoge Dilemma in Bezug auf die Quantenphysik, die sich mit dem Inneren der Atome (wörtlich übersetzt: die „Unteilbaren“) beschäftigt, bei denen andere Gesetze gelten als für die sonstige „äußere“ Physik der Körper (etwa der energetischen Massen).

---

<sup>478</sup> Siehe erneut: Kant, *Metaphysik* (Weischedel), 1956, 83. Zusammenfassend mit den üblichen Argumenten aus der Sicht der gegenwärtigen Philosophie: Pothast, *Unzulänglichkeit*, 1987, 315 ff., sowie: Pothast, *Rechtfertigungselement*, 1998, 135 ff., unter anderem 146: allenfalls eine „*notdürftige Apologie unter gegebenen Bedingungen*“.

Der „Wille“ hingegen ist für sich betrachtet vor allem als der blinde „Antrieb“, der der „Energie“ nicht bedarf und sie immerhin auch autonom „bündelt“, zu begreifen. Er gehört also vor allem der Welt des Seins an und lässt sich in etwa mithilfe der mechanistischen Metapher des Antriebs eines (scheinbar) von selbst rollenden Automobils (wörtlich übersetzt: sich selbst bewegend) erfassen, dessen Fahrer gänzlich auf das Steuern verzichtet. Man kann dieses Bild auch weiter ausmalen, das Automobil wird dann aus sozialer und auch aus rechtlicher Sicht die festen Straßen und üblichen Wege verlassen. Es wird ohne Steuerung vermutlich alsbald stecken bleiben und seine Energie sinnlos verbrauchen. Der Fahrer steht dann als an Zielen ausgerichteter Akteur (oder etwa Subjekt oder Person) für die Freiheit des Steuerns.

Wer auf das Handeln abstellt, hier das Fahren, sieht also, dass beides, der Antrieb und die Steuerung im Alltag nur schwer zu trennen sind, auch wenn beides eigentlich zwei Welten zugehört. Wer das Handeln betrachtet, lässt zudem das Konkrete, Kausale und Äußere über das Symbolische, Unbestimmte und Innere dominieren. Die Wirkung, also der eingetretene reale *Erfolg*, prägt das Tun, und überdeckt den inneren Akt der Steuerung. Wer hingegen nur die (fiktive oder doch vielleicht reale) zugrunde liegende „Willensfreiheit“ eines Menschen betrachten will, der beschäftigt sich vor allem mit einem *Handlungspotential*, das selbst aber noch keine Außenwirkung hervorgebracht hat. Insofern wird die Willensfreiheit von der Idee der *Freiheit* beherrscht.

Dabei ist unter Hinweis auf *Tugendhat*<sup>479</sup> auch nicht immer klar, ob und inwieweit in der wissenschaftlichen Diskussion zwischen der *Willensfreiheit* und der *Handlungsfreiheit* unterschieden wird. Das gilt dann etwa für das berühmte Beispiel zugunsten der Willensfreiheit, doch jederzeit den Finger freiwillig heben oder dies unterlassen zu können. Damit wird auf eine Handlung abgestellt. Aber zu fragen ist, ob Handlungs- und Willensfreiheit am Ende nicht doch nur zwei Seiten derselben Medaille bilden.

Pragmatisch ist es jedenfalls, beides zusammen im Blick zu behalten, den *inneren* Willen, der aber als Antrieb nach außen gerichtet ist und die in der *Außenwelt* wirksame Handlung, die typischer Weise auf ei-

---

<sup>479</sup> Tugendhat, Willensfreiheit, 2007 <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=242&n=2&y=1&c=1>, (8. 5. 14), ohne Seiten, am Anfang. Er selbst fordert diese Trennung und verwendet auch das Finger-Beispiel.



ner Intention (Absicht oder Vorsatz) beruht. Aber die Wissenschaft, die auf die Methode des Denken Wert legen muss, jedoch selbst noch in viele Disziplinen zerfallen ist, stellt dafür eben nur die letztlich unlogische, mit Bruchstücken und mit Metaphern arbeitende „Dritte Welt“ des Alltags und des common sense zur Verfügung.

Vor dem Hintergrund des Dualismus ist deshalb in pragmatischer Weise zu versuchen, einen *anthropologischen Minimalkonsens* zu finden, der sich vom Antriebsbild des „Willens“ etwas löst und das Teilelement der „Freiheit als solcher“ in den Mittelpunkt stellt.

Die Frage lautet, inwieweit also die Idee der „Freiheit“ nicht zumindest auch als Ausdruck von Individualität, Selbstherrschaft und vor allem von schöpferischem Geist zu verstehen ist, also Elemente aufweist, die auch die Seinswissenschaften kennen und wohl auch als eigene akzeptieren können.

Zu suchen ist also nach einer Brücke zu einem soziobiologisch begründeten Determinismus, der etwa „Biologie statt Freiheit“ einfordert. Denn einen westlichen Geisteswissenschaftler muss man in der Regel nicht mehr von der Möglichkeit der Idee der Freiheit zu überzeugen versuchen, aber vielleicht beeindrucken ihn die Parallelen und Metaphern, die sich bei einem Blick in die Soziobiologie ergeben.<sup>480</sup>

Zumindest lässt sich die Idee der *Kompatibilität* von „Biologie und Philosophie“, und sei es nur im pragmatisch-toleranten Sinne einer *Drei-Welten Lehre*, wie oben zu zeigen war, durchaus vertreten.

2. Grundlage ist dabei die Einsicht, dass auch der Begriff der Freiheit ohnehin und wie jeder große Leitbegriff vage und recht unterschiedlich auslegbar ist.

Aus *geisteswissenschaftlicher* Sicht ist die „Freiheit“ im engeren Sinne gewiss mit der „Vernunft“ verknüpft und ist diese wiederum mit der „Eigenverantwortung“ verbunden. Alle drei Begriffe bedingen und

---

<sup>480</sup> Siehe dazu den interdisziplinären Sammelband des Neurobiologen Jochen Oehler (Hrsg.) mit dem Titel „Der Mensch. Evolution, Natur und Kultur“, und dort insbesondere den Aufsatz des philosophischen Anthropologen Illies mit dem Titel „Biologie statt Philosophie? Evolutionäre Kulturerklärungen und ihre Grenzen“, Illies, Biologie, 2010, 15 ff. , insbesondere 17 ff. („Kulturentwicklung als teilautomer Evolutionsprozess (TypC)“)..

stützen sich gegenseitig und sind vor allem dem Menschen eigen. Mit den Worten von *Willaschek*<sup>481</sup>

*„Die Begriffe Vernunft und Freiheit verweisen wechselseitig aufeinander. Zwar gibt es Formen von Freiheit, über die auch die vernunftlose Natur verfügen kann, etwa ein gefangenes Tier, das entkommt und von dem wir sagen können, nun sei es wieder frei. Doch in einem anspruchsvolleren Sinn kann nur frei sein, wer über Vernunft verfügt. Dabei verstehe ich unter Vernunft ein Bündel von kognitiven Fähigkeiten, zu denen an erster Stelle gehört, Widersprüche im Denken und Handeln zu vermeiden sowie seine theoretischen wie praktischen Einstellungen kritisch hinterfragen und auf berechtigte Nachfragen hin begründen zu können.“*

Allerdings ist mit Blick auf die Naturwissenschaften Vorsicht walten zu lassen. Denn soweit damit die *Sonderstellung* des Menschen in der Natur gleichsam als Axiom gesetzt wird und er sich von den *Tieren* absetzt, gilt auch, dass dann Determinismus und Indeterminismus inkompatibel sind, weil wie bei *Willaschek* auf diese Weise die philosophische Art der Vernunft absolut gesetzt wird.

Der kritisch denkende homo sapiens muss zumindest auch die Möglichkeit akzeptieren, dass er ein Teil der Natur ist, die ihm seine Vernunft verliehen hat und dass das subhumane Leben *Vorstufen* der Vernunft (einschließlich des Intellekts) kennt, weil es grundsätzlich in der Biologie keine klaren Brüche gibt. Schließlich bezeugen schon die Gene, dass alle Lebewesen miteinander verwandt sind. Es existieren nur *graduelle* Unterschiede und Abwandlungen.

Doch wäre andererseits und zugunsten der Vernunftlehre auch zu folgern, dass, wenn es denn die Vernunft des Menschen gibt, auch die *Natur* mit dem Menschen zumindest über die menschliche Vernunft verfügt und sie damit auch selbst über ihre eigenen Gesetze nachdenkt. Die Idee der Freiheit, hier des Erkennens, bleibt also im Spiel, sie wird dann nur zunächst zum Teil der Natur, von der der Mensch

---

<sup>481</sup> Zudem mit verschiedenen Freiheitsbegriffen: Willaschek, *Inkompatibilismus*, 2008, 397 ff., 397 (zum Verbund von Freiheit, Vernunft und Verantwortung: Willaschek fährt dann fort: „Diese Fähigkeit zur Distanzierung von den eigenen Einstellungen und zu ihrer Überprüfung anhand von normativen Maßstäben ist ein zentrales Element menschlicher Freiheit“).

sie dann erhält. Die *Natur* würde nach diesem Modell *zum Vernunftwesen*, das vor allem auch das Prinzip der *Autonomie* kennen würde.

Dies wäre eine rein philosophische Annäherung, die die Vernunftlehre mit der Biologie sogar vereinen könnte.

3. Aber schon *Kant*, dem im Übrigen auch deshalb besondere Bedeutung zukommt, weil er als ein deutscher „Prophet“ des Humanismus ständig zitiert wird, trennt offenbar drei Arten von Freiheit.

- (1) Die „psychologische Freiheit“ (oder Willkür) der Tiere, die von Motiven gesteuert werden.
- (2) Ihr steht reine Freiheit gegenüber, die frei von jedem Grunde und nur von der eigenen Vernunft gelenkt wird.
- (3) Daneben aber existiert die „praktische Freiheit“, die alles erfasst, was mit der reinen Freiheit als „Grund und Folge zusammenhängt“. Und *Kant* verortet sie mit den Worten: „*Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden.*“<sup>482</sup>

Darin kann man eine Art von Drei-Welten-Lehre der Freiheit erblicken.

4. Auf dieser praktischen Ebene bewegen sich die folgenden Erwägungen.

---

<sup>482</sup> Kant, r. Vernunft, 1787, AA, III, 521: „Eine Willkür nämlich ist bloß *thierisch (arbitrium brutum)*, die nicht anders als durch sinnliche Antriebe, d. i. pathologisch, bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann, heißt die *freie Willkür (arbitrium liberum)*, und alles, was mit dieser, es sei als Grund oder Folge, zusammenhängt, wird praktisch genannt.“ Und dann spricht Kant den maßgeblichen Gedanken aus. „*Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden.* Denn nicht bloß das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar afficirt, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben *ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist*, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden; diese Überlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrenswerth, d. i. *gut und nützlich* ist, beruhen auf der Vernunft.“ (Hervorhebungen nicht im Original).

*Individualität.* Individualität schafft aus utilitaristischer Sicht deshalb Freiraum, weil andere nicht exakt dasselbe Interesse an diesem „Raum“ besitzen und Individuen den anderen Individuen etwas Besonderes zum Tausch anbieten (können). Ethisch und zugleich psychologisch gedeutet, schafft Individualität höchsteigene „Wesen oder höchsteigenen Sinn“ und auch Identität, kollektiv gelesen die eigene „Kultur“.

Die Idee der Individualität beruht aus der biologischen Sicht auf der „Eigenartigkeit“ aller Lebewesen und aller Gemeinschaften von Lebewesen, mutmaßlich sogar auf der Einmaligkeit aller körperlich-physikalischen Einheiten, wonach eben auch keine Schneeflocke der anderen gleichen soll. Dabei ist offenkundig, dass schon die ständige Anpassung an die jeweilige Umwelt zu einer solchen Verschiedenartigkeit beiträgt. Auch im Schwarm verhält sich jedes Mitglied niemals gleich seinen Nachbarn, sondern nur ähnlich. Es findet zugleich und deshalb, wie es heißt, seine eigene „Nische“, die es sich selbst auch schafft, also etwas „Eigenes“. Verrechtlicht wäre es dann das unantastbare „Recht“ auf das Eigene, das zur rollenhaften „Persönlichkeit“ eines Schwarmtieres gehört.

Die Idee der „Unteilbarkeit“ dürfte dabei ihre wesentliche historische Wurzel in der Idee der Unteilbarkeit der Seele haben. Sie erlaubt dann auch jedem der sich ständig verändernden Lebewesen seine „Identität“ zu ermitteln und zu erhalten.

Das Individuum ist zudem zu einem Begriff der Soziologie geworden, mit dem sie der Idee der Gemeinschaft ein Gegengewicht verleiht.<sup>483</sup> Auch die Philosophie verwendet ihn.<sup>484</sup>

Die Grammatik der westlichen Sprache kennt das Individuum als personales Ich. Psychologisch gesteigert heißt seine ethische Variante, das Über-Ich.<sup>485</sup> Philosophisch und mit *Gerhardt* ist das sich selbst

---

<sup>483</sup> Zur Individualisierung als Projekt der Moderne: Faulstich-Wieland, Individuum, 2000, 34 ff..

<sup>484</sup> Zum „normativen Individualismus“ aus der Sicht der Philosophie, siehe etwa: Kersting, Theorien, 2000, 401.

<sup>485</sup> Aus der Sicht des Individualismus könnte man zudem davon ausgehen, dass das „Über-Ich“ auch kollektiv nach außen projiziert werden kann: So z.B.: Tömmel, Identität, 2002, 251 ff. , 271 aus der „kulturpsychoanalytischen“ Sicht: (...„die Abgabe des Ichs zugunsten eines gemeinsamen Ide-

bestimmende Subjekt das „animal rationale“, also das „Tier, das seine eigenen Gründe hat.“<sup>486</sup> Allerdings steht daneben dann auch die sprachliche Fähigkeit, Dinge zu verobjektivieren. Die Subjekt-Objekt-Spaltung hat also auch schon lange in die großen (westlichen) Sprachen Einzug gehalten.<sup>487</sup>

Aber auch analog dazu tritt eine Gemeinschaft als „Wir-Einheit“ auf. An die Stelle der „Seele“ des Einzelnen tritt dann die besondere und unverwechselbare Kultur einer Gemeinschaft.

Die Idee des (Selbst-) Subjekts wird also zum einen geprägt von der Idee der Eigenheit oder der Individualität. Daraus ergibt sich zugleich der nächste Aspekt:

*Selbstherrschaft:* Selbstherrschaft setzt die negative Freiheit „von“ etwas, hier also von Herrschaft voraus, von Despoten, von Kirchen, von Familienverbänden. Selbstherrschaft bedeutet dann Freiheit von Bindungen, insbesondere von sozialen Eliten oder aber auch von der genetisch verankerten Neigung zur Solidarität.

---

*al-Ichs ... an einen Führer, einen Gott, eine Idee, eine Ideologie...“).* Umgekehrt gelesen, kann aber auch das angeblich Externalisierte in Wirklichkeit extern existieren und dem Einzelnen selbst nur internalisiert erscheinen. Und drittens ist es auch gut denkbar, dass beides zunächst einmal gesondert als „Anlagen“ existiert, vereinfacht also das *Konzept* der individuellen Psyche mit ihrem Überich und die *Struktur* der kollektive Kultur mit heiligem Geist etc. Aber beides prägt sich erst im Konkreten des individuellen Menschen und in Konkreten der jeweiligen Kulturen und in Bezug aufeinander aus..

<sup>486</sup> Gerhardt, Selbstbestimmung, 1999, 323 ff., der allerdings die Idee der Selbstbestimmung auf den Menschen bezieht und für ihn mit dem Prinzip der Individualität gleichsetzt, obwohl zumindest alle zweigeschlechtlichen Lebewesen offenkundig genetische Individuen darstellen. Selbst Mehrlinge bilden zudem wegen ihrer Umwelt, zu der auch ihre Binnenkonkurrenz zählt, Eigenarten aus. Auch alle sonstigen Lebewesen passen sich ihrer Umwelt und ihren verinnerlichten genetischen Partnern an. Schon aufgrund ihrer Stoffwechselbeziehung mit der jeweiligen Umwelt prägen sie sich zu unverwechselbaren Wesen aus. Insofern ist das in relativ hohem Maße „rationale Selbst“ das besondere Kennzeichen des Menschen..

<sup>487</sup> Spohn, Kern, 2012, 71 ff. ,72, trennt einsichtig zwischen den beiden paradigmatischen Fragen, „Was soll ich tun“ mit dem Ich, der ersten Person, als Subjekt, und „Was ist passiert“ aus der Sicht der dritten Person des Beobachters..

Diese negative Freiheit führt aber nicht zur Herrschaftslosigkeit, also Anarchie, sondern zur positiven Selbstbestimmung, ebenso wie die Fremdbestimmung durch eine Religion zur Selbstbestimmung durch die Grundsätze des Humanismus führt. Die Demokratie tritt auf der kollektiven Ebene an die Stelle der Hierarchie.

Dieser Freiraum ist dann das Eigene des Freien. Über das Eigene aber vermag der Eigentümer gemäß seinen Interessen einerseits wie ein Tyrann, andererseits aber auch vernünftig zu „herrschen“.

Dabei genügt überdies auch schon das abgeschwächte, bloße eigene „Nutzungsrecht“. Denn das Eigentum selbst ist schon auf die Veräußerung, die Vermietung und Verpachtung an Dritte ausgerichtet. Die ungestörte Nutzung von Räumen, in denen man sich bewegt, von Ressourcen und Werkzeugen, die man zur Hand hat, bildet den Kern des Eigenen und auch die biologische Grundform der Freiheit. Dabei sind es unter Nachbarn und Konkurrenten diejenigen „Räume“, die die Nachbarn einander lassen und die sie sich mit ihrer jeweiligen „Verortung“ erzwingen. Mit Bezug auf diesen eigenen „Nahraum“ findet auch die Selbstorganisation eines einzelnen Lebewesens statt.

Den Kern des eigenen Raumes wiederum bildet der eigene „Körper“ und zudem alles, was ihn über den Stoffwechsel durchläuft. In ihm findet die „selbstbestimmte“ kybernetische Art der „Selbstorganisation“ statt.

Auch die Handlungen sind zumindest eigene und für sie haftet jedes lebendige Wesen mit seinem Selbst. Riskiert es zu viel oder zu wenig, so entfaltet es sich nicht voll oder es findet es den Tod. Im eigenen „Raum“ also findet dann die eigene „Herrschaft“ statt. Aber umgekehrt gilt auch, dass dort wo die eigene Herrschaft in der Umwelt wirkt, sich zumindest aus der Sicht des Akteurs eine Art von eigenem „Herrschaftsraum“ (auf Zeit) bildet, der ihn wie eine Hülle oder besser noch wie ein mit zunehmendem Abstand abnehmendes Kraftfeld umgibt.

*Individuum oder Population:* An dieser Stelle ist inne zu halten und auf eine Weggabelung zu verweisen. Wer anders vorgeht und vorrangig auf die Gesellschaft abstellt, wird finden, dass auch die Populationen von Lebewesen, wie Schwärme, Herden, Rudel, Gruppen etc. einen eigenen Lebensraum beanspruchen, der sich schon immer dort aufbaut, wo deren einzelne Mitglieder sich aufhalten, nach dem einfa-

chen Schwarmprinzip also zumindest der Lebensraum zwischen den jeweils Nächsten.

Zu fragen ist immer auch, ob nicht statt auf die Freiheiten des Einzelnen nach den Freiheiten der Gemeinschaft, biologisch gewendet der „Population“, und nach den Zwangs- und Lockarten von deren internen Selbstorganisation zu suchen ist.

Dem Individualismus steht der Kollektivismus gegenüber und beides ist dem Menschen als „sozialem Wesen“ immanent.

Aus der Sicht des Individualismus ist jedenfalls einzuschränkend festhalten, dass zumindest die einzelnen höheren Lebewesen genetisch betrachtet selbst in Wirklichkeit alle nur „Symbiosen“ sind, weil sie, wie die Menschen mit Lebewesen mit fremden Genen Kooperationsgemeinschaften bilden. Das belegt die Modellhaftigkeit der Sicht vom „Ich“. Es bezeugt auch die Nähe des „Ichs“ zum „Wir“. Und die Idee der Kooperation lenkt auch schon über auf den Gedanken der Gerechtigkeit. Dennoch verwendet auch die Evolutionsbiologie zwei entsprechende Modelle, das Modell des „egoistischen Gens“, das einen „Wirt“ benötigt und dann in die ganz enge „Kin-Selektion“ einmündet und das soziale Modell vom gesamten Genpool einer „Population“. Aber es werden auch beide nebeneinander verwendet, sodass im Falle eines politischen Wahlzwanges betreffend die Vorherrschaft einer dieser beiden Leitideen dann auch zwischen beiden eine politische Auswahlfreiheit besteht.<sup>488</sup>

Politisch und im Sinne des Dreiklanges von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ gelesen, besteht im Westen das erste Modell für die egoistische „Freiheit“. Das Zweite, das auf genetische Opferleistungen des Einzelnen zugunsten der Population ausgerichtet ist, spiegelt die Idee der „Solidarität“, der immerhin eine ergänzende Rolle zukommt. Hinzu tritt dann noch die Idee der Gleichheit. Denn ist zumindest das höhere Leben „Kooperation“, dann besteht die Freiheit des Einzelnen oder auch die der Gemeinschaft im ständigen „Ausgleichen“ der genetischen Interessen der einzelnen Akteure mit seiner Umwelt, und zwar

---

<sup>488</sup> Mayr, Evolution, 2003 14 ("Die beiden wichtigsten Einheiten der Evolution sind die Individuen als grundlegendes Objekt der Selektion und die Population als Ebene der Vielfalt").

auch auf der genetischen Ebene im Rahmen der „Selektion“ des Besseren.

Je größer nun die genetische Freiheit des Einzelnen gegenüber seiner Gruppe ist, desto näher liegt es, sich vorrangig, aber nicht ausschließlich am Individuum auszurichten. Der Mensch vermag seine Lebensgemeinschaften, anders als viele seiner engeren Verwandten, die sozialen Säugetiere, auch noch im Erwachsenenalter zu wechseln. Er kann auch ansonsten relativ frei zwischen Subgruppen und sozialen Rollen hin und her springen. Er verfügt also als Individuum auch über Freiheit vom Sozialen. Aber insgesamt beschreibt ihn die Dreierheit von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ am besten, wenngleich in dieser Reihung und mit dem Hauptgewicht auf der Freiheit.

*Schöpferischer Geist.* Den Kern der Freiheit aber bildet wohl die „schöpferische Freiheit“ des Geistes.

*Willaschek* ist im Wesentlichen zuzustimmen, wenn er die vernünftige Reflexion hervorhebt und ausführt<sup>489</sup> „Doch in einem anspruchsvolleren Sinn kann nur frei sein, wer über Vernunft verfügt. Dabei verstehe ich unter Vernunft ein Bündel von kognitiven Fähigkeiten, zu denen an erster Stelle gehört, Widersprüche im Denken und Handeln zu vermeiden sowie seine theoretischen wie praktischen Einstellungen kritisch hinterfragen und auf berechtigte Nachfragen hin begründen zu können. Diese Fähigkeit zur Distanzierung von den eigenen Einstellungen und zu ihrer Überprüfung anhand von normativen Maßstäben ist ein zentrales Element menschlicher Freiheit“.

Aber vertretbar erscheint es daneben auch, den Aspekt der „normativen Maßstäbe“ nicht in den Mittelpunkt zu stellen und zudem nicht nur die Fähigkeit zur distanzierenden Kritik herauszustellen. Die „kognitiven Fähigkeiten“ beinhalten auch die geistige Freiheit des Schöpferischen.<sup>490</sup> Sie sind zum einen noch besonders zu betonen. Auf

---

<sup>489</sup> Siehe dazu mit verschiedenen Freiheitsbegriffen: Willaschek, *Inkompatibilismus*, 2008, 397 ff., 397.

<sup>490</sup> Dazu aus der Sicht der philosophischen Anthropologie: Illies, *Biologie*, 2010, 15 ff., 16: „Können Biologie und Evolutionswissenschaften, indem sie anheben, das Kulturwesen Mensch und die Kultursphäre zu erklären, langfristig die Philosophie ersetzen? Oder bleibt ein Ort genuin philosophischer Selbstreflexion bestehen, zu dem sie nicht vordringen können?“ Die Antwort darauf gibt er mit einem Eigenzitat, und zwar mit seinem



der praktischen Seite ist dann die Rolle des Prometheus hinzuzufügen, der sich nach „seinem Plan“ ein eigenes Haus erbaut.

Der Mensch, der zu eigenen Gedankengebilden fähig ist, schafft sich mit ihrer Hilfe eine eigene Binnenwelt. Insoweit übt er göttliche Funktionen aus. Die gesamten Geisteswissenschaften zählen dazu und auch alle empirischen Theorien, zumindest soweit sie mit Hypothesen begonnen haben oder intuitiv gefundene Erklärungen darstellen. Insofern nutzen auch die Deterministen die Freiheit des Geistes. Selbst wenn sie erklären könnten, dass der Menschen von der Natur her die Veranlagung habe, die Gesetze der Natur zu erkennen, so ist dieser Vorgang des Erkennens dann doch auch ein Stück der „Freiheit der Natur“.

Aus der Sicht der Biologie erfolgt die Evolution eben nicht nach einem festen Bauplan eines Schöpfers. Die Entwicklung der Lebewesen auf der Erde verläuft, abhängig etwa auch von großen Naturereignissen, gerade „nicht kausal“, sondern vereinfacht nur in dem Dreierschritt von zufälliger Mutation, als bloße „Variation“, von „Selektion“ des Besseren in dieser Umwelt und Re-Stabilisierung oder „Retention“ einer Population durch Reduktion überlebensfähiger Mutationen.

Dabei ist entscheidend, dass nach diesem Modell die belebte Natur keinem kausalen göttlichen Bauplan folgt, sondern dass die Mutationen und damit die vielen Variationen zufällig sind. Die großen Selektionen hängen auch von seltenen weltweiten großen Veränderungen der Umwelt ab wie von Ketten von Vulkanausbrüchen oder einem gewaltigen Asteroideneinschlag.

*Vernunft.* Den Kern der schöpferischen Freiheit bildet die Vernunft, lautet die letzte These in dieser Reihung. Ihre Begründung ergibt sich schon aus dem engen Zusammenhang, den die Philosophie zwischen Vernunft und Freiheit zieht. Das Kognitive und das Reflexive bestimmen die „Erkenntnis“. Im Akt des Erkennens findet die Freiheit des Handelns ihren Nukleus.

---

Hauptargument, der Trennung von Sein und Sollen: „*Naturwissenschaften können beschreiben, was ist, und erklären, wie es zustande gekommen ist, aber es ist ihnen methodisch unmöglich, zu sagen, was sein soll – und wenn sie es doch tun, dann weil sie ihre Grenze nicht reflektieren*“, S. 35). Dabei ist schon hier zugleich auch das Wort vom „Reflektieren“ herauszustellen.

Mit einem anderen Wort, alle Akte, die der „Aufklärung“ dienen, belegen die „reine“ Freiheit des Menschen.

5. Aber es reicht gewiss aus, diesen Kern der Freiheit wieder mit seiner Hülle zu versehen und in den *Akten des Schöpferischen* generell die größtmögliche und fast schon gottgleiche Freiheit des Menschen zu erblicken und sie zudem und parallel dazu auch als das Wesen der (zumindest) *biologischen* Natur zu verstehen.

Daran ist im Folgenden anzuknüpfen.

## **II. Thesen: Freies Selbstdenken, halbfreies Entscheiden, ganzheitliches Handeln**

1. Hilfreich könnte auch ein Blick auf die vier Aspekte sein, mit denen *Björn Burckhardt* das Erleben von Freiheit begründet:<sup>491</sup> „das Erleben von Handlungsfreiheit“, „das Erleben epistemischer/ doxastischer Offenheit“, „das Erleben psychologischer Unterdeterminiertheit“ und „das Gefühl der Autorenschaft“. Diese Sichtweisen lassen sich zwar bündeln, aber auch aufbrechen, indem man ihnen verschiedene typische Arten von Handlungen zuschreibt und danach dann auch die Art des Handelnden benennt.

Das „*Gefühl der Autorenschaft*“ betrifft dann vor allem den inneren „schöpferischen Akt“, eine „Idee zu fassen“ und sie allenfalls privat seinen „Nächsten“ mitzuteilen. Mit *Kant* ist es das aufklärende „Selbstdenken“.<sup>492</sup> Dieser vor allem innere Denkakkt geht auch einher mit einem besonders starken Erlebnis der „psychologischen Unterdeterminiertheit“, vermutlich weil äußere Einflüsse noch nicht unmittelbar einwirken. Die so handelnde Person ist dann ein „Autor“, der Urheber und Schöpfer seiner eigenen im Kern zunächst noch „inneren oder auch privaten Welt“.

---

<sup>491</sup> Burckhard, Thesen, 2006, 83 ff., 83

<sup>492</sup> Siehe erneut: Kant, Denken, 1786, AA VIII; 146: „Selbstdenken heißt den obersten Proberstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung.“

Im öffentlichen Raum ist diese geistige Freiheit durch die Meinungs- und auch durch die Glaubensfreiheit mit abgedeckt, die dort dann aber auch nur etwa als eine private Meinung akzeptiert ist. Aber als eine solche private oder auch individuelle Freiheit liegt ihr Kern im „Selbst“ und damit im privaten Denken.

Aus der Sicht *Kants* besteht sie vor allem wohl in der (an dem Schema des Verstandesbegriffs, und dessen Verfahren ausgerichteten) „*Einbildungskraft*“<sup>493</sup>. *Kant* verbindet zudem die „Freiheit des Denkens“ als Meinungsaustausch mit der Freiheit, das Gedachte auch zu veröffentlichen.<sup>494</sup>

Auch *Höffe* und *Nida-Rümelin* betonen auf ihre Weise die Freiheit des Denkens.<sup>495</sup> *Mahlmann* spricht zu Recht von der „Notwendigkeit der theoretischen Phantasie“<sup>496</sup>.

---

<sup>493</sup> Kant, r. Vernunft, 1787, AA, III, 135 (Hervorhebungen nicht im Original) „Wir wollen diese formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringirt ist, das *Schema dieses Verstandesbegriffs und das Verfahren des Verstandes mit diesen Schemata den Schematismus des reinen Verstandes nennen*.

Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein *Product der Einbildungskraft*; aber indem die *Synthesis* der letzteren keine einzelne Anschauung, sondern die *Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit* allein zur Absicht hat, so ist das Schema doch vom Bilde zu unterscheiden."

<sup>494</sup> Kant, Denken, 1786, AA VIII; 144 Hervorhebungen nicht im Original) „Der *Freiheit zu denken* ist erstlich der bürgerliche Zwang entgegengesetzt. Zwar sagt man: die Freiheit zu sprechen oder zu schreiben könne uns zwar durch obere Gewalt, aber die Freiheit zu denken durch sie gar nicht genommen werden. Allein wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl denken, wenn wir nicht *gleichsam in Gemeinschaft mit andern, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken mittheilen*, dächten! Also kann man wohl sagen, daß diejenige äußere Gewalt, *welche die Freiheit, seine Gedanken öffentlich mitzutheilen*, den Menschen entreißt, ihnen auch die Freiheit zu denken nehme: das einzige Kleinod,...“. Die vom Kant eher kritisch gemeinte Idee vom *frei Schöpferischen* steckt dann einige Zeilen vorher im Wort „Genie“, wenn *Kant* schreibt: „*Ohne Zweifel wollt ihr, daß Freiheit zu denken ungekränkt erhalten werde; denn ohne diese würde es selbst mit euren freien Schwüngen des Genies bald ein Ende haben.*“

<sup>495</sup> Siehe die Freiheitslehre von Höffe anhand von Kants Kritik der praktischen Vernunft, Höffe, Kritik, 2012, Erster Teil 1. 4 und 1.5. Zudem: Ni-

Allerdings sieht *Kant* diese Freiheit dann auch durch die Gesetze der Vernunft, allerdings die selbstgesetzten Normen, beschränkt, sodass es sich am Ende bei der „Freiheit des Denkens“ um die Freiheit zum eigenen Vernunftgebrauch handelt. Mit ihr ist stets nach Wahrheit zu suchen.<sup>497</sup> Denn *Selbstdenken heißt den obersten Probierstein der Wahrheit in sich selbst(d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen*“.

Mit *Höffe* ist noch einmal nachzufassen, und zunächst festzuhalten, „*die Verbindung von Selbst und Denken bildet die unverzichtbare Grundstufe der Aufklärung*“<sup>498</sup>. Das Selbst wiederum ist dann bestimmt von der Idee der Autonomie, die sich absetzt von der Fremdbestimmung der Heteronomie. Das „Selbst“ erscheint damit als Kern der Idee des (Selbst-) Subjekts, und es wird zugleich definiert durch das Selbstdenken. Auch aus diesem Zusammenhang ergibt sich die Logik, dass die wesentliche Freiheit des Menschen, der sich als Subjekt begreift, im freien und zugleich selbstgeordneten Denken liegen muss.<sup>499</sup>

Das „*Erleben epistemischer/doxastischer Offenheit*“ (also die Erfahrung einer auf Erkenntnis und auf Überzeugung gegründete Offenheit) zeigt sich vor allem im Modell des neutralen Dritten, der widersprüchliche Ideen und Argumente vernimmt, sie dann abwägt und sich danach dann auch „vernünftig“ entscheidet.

da-Rümelin, *Freiheit*, 2012, 371 ff., 384 ff ( „Freiheit des Denkens“, S. 386: im Sinne des Abwägens von Gründen).

<sup>496</sup> Mahlmann, *Rechtsphilosophie*, 2012, § 25, Rn 28 ff.

<sup>497</sup> Kant, *Denken*, 1786, AA VIII; 145 „Und so zerstört Freiheit im Denken, wenn sie sogar unabhängig von Gesetzen der Vernunft verfahren will, endlich sich selbst“: Siehe auch dazu Höffe, *Kritik*, 2012, Erster Teil 1. 4 und 1.5.

<sup>498</sup> Höffe, *Kritik*, 2012, Erster Teil 1. 3

<sup>499</sup> Siehe auch Tugendhat, *Willensfreiheit*, 2007 <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=242&n=2&y=1&c=1>, (8. 5. 14), ohne Seiten, am Ende des Textes: „Der Kausalzusammenhang bestimmt die Handlung nicht unmittelbar, hier ergab sich der *Warumtop*, die Verantwortung liegt bei dem *Ichgeschehen*, das lediglich seinerseits kausal fundiert sein soll. Der recht verstandene Determinismus führt nicht dazu zu bezweifeln, dass die Person in einem Spielraum stand und also wirklich anders (besser) hätte handeln können.“(Hervorhebung nicht im Original). Dabei erweist sich dann das „Ich“ als eine Art von Subjekt, das nachdenkt über das „Warum“ also über die Gründe, und sich damit über die Gründe selbst „erhebt“.

Der Mensch tritt dann in seiner Rolle als Entscheider oder Urteiler auf. Dabei vereint die vage Idee der Vernunft die beiden Elemente. Sie erfasst das schöpferische Denken und die neutrale Reflexion, also das nachträgliche „Wieder-“, und „Überdenken“ von Ideen, aber auch das Reflektieren von Aktionen, seien es geplante oder bereits durchgeführte, die nachträglich bewertet werden, um für die Zukunft Schlüsse ziehen zu können.

Aber das „*Erleben von Handlungsfreiheit*“, das *Burckhart* an die erste Stelle setzt, erscheint jedoch dann besonders stark eingegrenzt, wenn der Handelnde größere Veränderung im „sozialen Raum“ vornimmt und zudem, wenn er dabei den „natürlichen egoistischen Trieben“ des Lebens folgt. Dann liegt seine eigentliche Freiheit eher in der Selbstbeherrschung in Form des Verzichtes auf seinen Egoismus. Gemeint ist der Mensch als Akteur oder im Sinne des Strafrechts als der Täter.

2. Vielleicht hilft zudem der Blick zurück auf die berühmte Preisschrift über die Willensfreiheit von *Schopenhauer*.

*Schopenhauer*<sup>500</sup> trennt dort schlicht zwischen

- der physischen,
- der intellektuellen und
- der moralischen Freiheit,

und zwar in dieser Reihung, und er trennt zudem den Willen von der Freiheit, die er deshalb abstrahiert.

Die physische Freiheit sieht er als „Abwesenheit von Hindernissen materieller Art“, also von körperlichem Widerstand. Auch will er die *politische* Freiheit zur physischen Freiheit zählen. Auf sie lassen sich zumindest physikalische Begriffe als Metaphern anwenden. Dabei erweist sich das Wort vom Widerstand gegen eine Kraft als ein Kernelement der Freiheit insgesamt, weil er auch die Überwindung von Widerstand mit umfasst. Es handelt sich dabei um die *negative Freiheit* „von“ etwas. Sie ist aber selbst schon kausal mit beeinflusst, nämlich durch das Etwas, dem der Freie widersteht.

---

<sup>500</sup> Schopenhauer, Preisschrift, 1839/1860, 45 ff.

Die intellektuelle Freiheit kann man mit *Schopenhauer* als „*Medium der Motive*“<sup>501</sup> verstehen, dessen sich der Mensch bedient, um etwas zu wollen. Das Medium bezieht sich dabei zudem auf den gesamten Menschen, dem es dient, in seiner bestimmten Lage. Aber auch ein Medium enthält etwas Eigenes. Vor seiner und für seine Vermittlung *gestaltet* und formt jedes Medium die Botschaft. Das Formen selbst aber stellt nicht nur eine gewisse *Freiheit* von *Motiven* dar. Bei einer *Mehrzahl* von Motiven verlangt die Formung zu der einen Botschaft auch die bewusste Auswahl und Gewichtung der Beweggründe. Aus dem Medium wird damit eine Art von weisem Gutachter, der eine Entscheidung mit vorzubereiten hilft. Dass allerdings zugleich unbewusste oder unterbewusste „natürliche“ Motive am Intellekt vorbei erheblichen Einfluss auf unsere Entscheidungen nehmen, wissen wir zumindest seit *Freud*.

Zur intellektuellen Freiheit gehört vor allem das freie Denken, etwa im Zusammenhang mit dem Lösen eines *konkreten Problems* oder auch mit der *Erklärung der Welt*. Das eigene Motiv der intellektuellen Freiheit besteht in der Lust an der Einsicht selbst, wissen zu wollen, und zwar vereinfacht in der Neugier einerseits und dem individuellen und intersubjektiven Bedürfnis nach *Deutung* des Erfahrenen andererseits. Wir benötigen privat, intersubjektiv und kollektiv Bilder und Geschichten als „Repräsentationen“. Sie spiegeln einerseits die Außenwelt und vermögen zudem dabei zu helfen, eine vielfältige, „analoge“, lebendige Binnenwelten, beginnend mit der Feuerstelle und dem Versammlungsplatz, mit Techniken zu *konstruieren*.

Einerseits handelt es sich dabei um die intuitive und kreative Art der intellektuellen Freiheit. Diese stellt dann eine vorrangig innere und positive Freiheit „zu etwas eigenem“, und zwar vor allem zum Denken dar. Sie ist typischer Weise ergebnisoffen, mit der Abwägung von Ansichten und der Deutung von Erfahrungen verbunden und erweist sich deshalb als die *größte Freiheit*, weil die *intellektuelle Freiheit*, zumindest des Denkens, am wenigstens von außen bestimmt ist. Auch politisch gilt der Satz „Die Gedanken sind frei!“

---

<sup>501</sup> Schopenhauer, Preisschrift, 1839/1860, 157: „Der Intellekt, oder das Erkenntnißvermögen, ist das Medium der Motive, durch welches nämlich hindurch sie auf den Willen, welcher der eigentliche Kern des Menschen ist, wirken.“

Die moralische Freiheit, die ebenfalls eine Freiheit zu etwas ist, führt dann wiederum zur einer semireligiösen *Selbstbindung* an die eigenen (selbst erdachten oder den freiwillig übernommenen gesellschaftlichen) Normen.

3. Im Einzelnen ließe sich dann vielleicht die folgende Thesenkette aufstellen, die im Anschluss daran wieder Indizien für die klarere Trennung der beiden Welten der freien Ideen und der blinden Natur bieten könnte. Zunächst einmal dürfte es Abstufungen der Freiheit geben. Zu prüfen ist dazu etwa die folgende grobe Dreiteilung:

- (1) *die große Freiheit des Denkens als des Ich-Denkens eines geistigen Urhebers,*
- (2) *die mittlere Entscheidungsfreiheit des richterähnlichen Urteilers und*
- (3) *die kleine sozialreale Handlungsfreiheit des Akteurs.*

4. *Die große Freiheit des Denkens und des Autors* „Überlegungen“, sei es als Theoriebildung oder als Abwägung von Argumenten, verlaufen nicht kausal und erscheinen zumindest in diesem Sinne als weitgehend „frei“. Aber je weiter sich der Denker von der Veränderung der sozialen und der natürlichen Wirklichkeit entfernt, desto „freier“ ist er. Seine Gedankengebäude, die platonischen Ideen, sind zunächst einmal „die Seinen“, auch wenn er sie an der Wirklichkeit ausrichtet und überprüft. Insofern ist auch die grundsätzliche Anerkennung der goldenen Regel oder des kategorischen Imperativs ein freier geistiger Akt, der ständig aufs Neue überdacht werden kann. Dabei erlaubt das Phänomen der ständigen Kommunikation des einen Denkers mit allen anderen Denkern, etwa auf dem Forum ihrer Gemeinschaft, auch zwei weitere Schlüsse. Zum einen entsteht auf diese Weise ein „intersubjektiver Geist“ im Sinne der Konsenstheorie. Insofern ist auch nicht einmal klar zwischen dem einzelnen Ich-Subjekt und der Wirk-Gemeinschaft zu trennen. Beide bedürfen einander. Aber gerade das Denken bildet einen Vorgang, der im Einzelnen selbst stattfindet, und jener Denker vermag sich notfalls auch von den gegenwärtig herrschenden Meinungen geistig zu *entfernen*. „Die Gedanken -des Einzelnen- sind frei“. Aus dieser Sicht vom Individuum her schafft es der kommunizierende Geist, sich noch einmal zu verselbstständigen. In mündlichen Geschichten, in bildlichen Symbolen oder in Schriften verfestigt er sich zu einer „objektiven Menschen-Welt“ der Ideen.

Umgekehrt bedeutet diese private Freiheit des Denkens die *weiteste Entfernung von den Zwängen der Natur und der Gesellschaft*. Diese geistige Binnenwelt des eigenen Nach- und Vorwegdenkens bildet sein Rückzugsgebiet, seinen privaten olympischen Berg.

Zur Deutung hilft vielleicht auch die *anthropologische* Sichtweise: Diese Freiheit geht einher mit freien *Ruhephasen* oder mit einem alten Wort, Freiheit erfordert Zeiten und Räume der *Muße*. Die *Freiheit zum Nichtstun* hat sich der Mensch als Prometheus mit der Beherrschung der Energiequelle des Feuers, vor allem zum Kochen, „selbst“ erworben. Dabei bleibt offenkundig, dass der Mensch aus Sicht der *Anthropologie* niemals „objektiv“ völlig befreit „von“ Natur und Gesellschaft sein kann. Aber er kann eben subjektiv und spielerisch diese Abhängigkeit „alles mit allem“ je nach Sichtweise verdrängen, von ihr *abstrahieren* oder die reine Freiheit oder Autonomie des Denkens fingieren. Gemeint ist zunächst einmal die Freiheit „von“ Bindungen, also aus politischer Sicht vor allem *totalitären*. Doch schon jedes Lebewesen sieht oder fühlt den Nächsten oder das Nächste als das Wichtigste und verdrängt damit das Entferntere, so wie es mit der Perspektive im Auge kleiner wird. Jedes Lebewesen, das über Sinne verfügt, *individualisiert* und *subjektiviert* damit seine Wahrnehmung der Umwelt.

Die Gene wiederum bilden andererseits stets vertypete Informationen, sie stellen also Abstraktionen dar, und die Genetik kennt offenbar auch den scheinbaren „Luxus“ von Schönheit des Aussehens. Entwickelt der homo sapiens nun in großem Maße den Luxus der *Muße* und die Freiheit zum gelegentlichen Nichtstun, so befinden sich in diesem Freiraum alle seine Fähigkeiten zum alltäglichen Leben gleichsam im Leerlauf. Er kann und wird sie dennoch gelegentlich *spielerisch* nutzen; um vor allem als *homo ludens* aufzutreten. Wie die *Kinder*, denen die Erwachsenen die Sorge für das alltägliche Leben abnehmen, wird der Erwachsene in seiner Freizeit sein Potential zum *Spielen* einsetzen. Intersubjektiv geübt und professionalisiert nennen wir das Spielen dann Sport und Kunst, mit eigenen Spielstätten. Beim angewandten Denken führt das Spielen dann etwa zu Fiktionen, Entwürfen, Theorien oder auch Theologien. Beim freien Denken betreibt der müßige Mensch für sich allein *wilde Gedankenspiele*. In zivilisierter Form bemüht er sich lernend um eigene Fortbildung und pflegt dann, und auch dazu geistige Gedankenspiele mit anderen Gebildeten. Kollektiv erschafft und erhält er sich seine Kultur, die sich damit auch so verselbstständigt, dass man, wenn man theoretisch-spielerisch versucht, sie gedanklich absolut zu setzen, von einem objektiven Geist



sprechen kann. Also entwickelt sich neben der Natur der Notwendigkeiten dann die *Kultur* des scheinbar nur Spielerischen. Sie führt bezogen auf das, von dem sich der denkende Mensch löst, der Natur und der Gesellschaft, auch zu deren Erkenntnis und *Deutung*. Bei näherer Betrachtung erlaubt die Freiheit des Spielens dann sogar auch, sich fiktiv von dem eigenen Selbst zu befreien.

*Die größte Freiheit besteht aus anthropologischer Sicht also in der prometheischen Freiheit zum Spielen, und zwar in zumindest fünffacher Art und Form: in privater, intersubjektiver, kollektiver und objektiver Art sowie in deren kreativer Synthese.*

Dabei ist zumindest aus individualistischer Sicht die größte Freiheit die private, und zwar als Freiheit „zu“ eigenem inneren Spielen und in der spielerischen und deshalb mit Fiktionen und Symbolen arbeitenden Freiheit „von“ den Notwendigkeiten und den Zwängen eines totalitären Ansatzes, vereinfacht von der heiligen Natur, von der heiligen Gesellschaft und auch selbstkritisch vom eigenen heiligen Selbst.

Die großen Themen sind damit auch vorgegeben. Es geht um das spielerische Skizzieren, Ausmalen und Verwerfen von statischen Bildern und dynamischen Geschichten, und zwar mit irgendeiner Art von Natur, Gesellschaft, Selbst und auch von der Freiheit selbst. All das geschieht, wie bei Kindern, zumeist mit großem Ernste.

Die *Motivation* zu denken und zu spielen ist aus *naturalistischer* Sicht zwar durch die Natur vorgegeben. Aber zum Wesen der Natur gehört konsequenter Weise nicht nur das Spielen, sondern auch das scheinbar freie, aber dennoch auf irgendwelche natürlichen Ziele hin ausgerichtete neugierige Denken des Menschen. Die Natur erkennt sich also mithilfe des Naturwesens Mensch selbst. Danach lässt sich eine recht einfache *dreistufige Emergenz der Natur* aufzeigen,

- die tote anorganische *Physik*,
- die lebendige organische *Biologie* und

- die wissenschaftliche *Selbstaufklärung* der Natur durch den vernünftigen Menschen als *Philosophie* im weiten Sinne *aller Wissenschaften* (als Weltepoche des Anthropozän)<sup>502</sup>.

Aus dieser weit umgreifenden philosophischen Sicht erweist sich dann auch die *Theologie*, als Wissenschaft von Gott oder den Göttern, als eine recht erfolgreiche Form, die Welt, die Gesellschaft und den Menschen ganzheitlich zu erklären. Dazu bedient der Mensch sich seiner Weisen, seiner Schamanen oder seiner Priester, die zwischen den *beiden* Welten, der diesseitigen realen und der jenseitigen metaphysischen zu vermitteln vermögen. Auch sie verkörpern dann aus weltlicher Sicht eine *dritte* Welt der Aufklärung.

5. *Die mittlere Entscheidungsfreiheit des richterähnlichen Urteilers.* Den idealen Zwischenakt hin zur realen und auch zur sozial wirksamen Handlung bildet die hoch umstrittene freie Entscheidung aufgrund einer sorgfältigen und auf Vernunft gestützten Abwägung. *Entscheidungsfreiheit* bildet den ersten Teil der Willensfreiheit, denn jedem Handeln geht ein Entscheiden voraus. Dieses „Urteil“ allerdings nimmt bereits die mögliche Handlungsalternativen wahr und ist vor allem dadurch mit bestimmt, dass die Handlung, die aus der Entscheidung folgen soll, von einem „ganzheitlichen Menschen“ vollzogen wird.<sup>503</sup> Ein gesamter Mensch, und nicht nur sein Geist, soll agieren. Dieser Umstand beeinflusst den Entscheider. In eigenen Sachen ist der Entscheider deshalb recht befangen, weshalb er sich am besten vor seiner Entscheidung den Rat der unbefangenen Dritten sucht.

---

<sup>502</sup> Siehe dazu erneut den Biologen Markl, unter dem Titel „Natur als Kulturaufgabe“, 1991, 319 ff. und den niederländischen Chemie-Nobelpreisträger Crutzen unter dem Titel: „Geology of mankind: the Anthropocene“, 2002, 23 ff. Zur „Noosphäre“ der Natur mithilfe des Menschen siehe den Naturwissenschaftler Vernadskij (oder: Wernadski) deutsch unter dem Titel „Der Mensch in der Biosphäre“, 1997, 147 ff. sowie den Theologen Teilhard de Chardin, Pierre, aus christlicher Sicht unter dem Titel „Der Mensch im Kosmos“, 1988, 193 ff. Siehe zudem Ehlers, Anthropozän, 2008, , 13; Schwägerl, Menschenzeit, 2012, 25 ff. Aus der Sicht des Umweltrechtes: Kersten, Anthropozän-Konzept, 2014, 378 ff. , 379 ff.

<sup>503</sup> Dazu ausführlicher: Montenbruck, Zivilisation, 2010, unter anderem zu den Gewalttatbeständen 326 ff., Rn. 878 ff. ( zum Menschen als Entscheider), S. 340, Rn 908 ff. ( zur Verallgemeinerung der „forensischen Methode des vernünftigen Richtens).

6. *Die kleine sozialreale Handlungs- und Willensfreiheit des Akteurs.* Der Vollzug der Handlung, die hier als die sozialreale Handlung zu begreifen ist, die aktiv in die „Umwelt“ eingreift und sie mit gestaltet, wie das Führen eines Kraftfahrzeuges im Straßenverkehr, stellt in diesem Dreierschritt die „Exekution“ dar. Eine solche Handlung ist in diesem Freiheitsmodell dann aus der eigentlichen Freiheit des Denkens, und zwar mittelbar noch einmal über die nur noch halbfreie Entscheidung des Menschen in seiner Rolle als Entscheider „abgeleitet“. Dieser Mensch, der jetzt handelt, agiert ganzheitlich, denn er besteht vereinfacht aus „Körper, Seele und Geist“. Die „Seelen-Ebene“ dominiert die Handlung, also vor allem *Gefühle* und Automatismen. In konkreten Situationen sind auch wir Menschen vor allem auf „eingeübtes Verhalten“ angewiesen. Ethiken müssen also verinnerlicht werden, um dann etwa über Schuld- und Schamgefühle den inneren „unterbewussten Automatismus“ beflügeln zu können. Zeit zum Nachdenken besteht kaum mehr. Die Restfreiheit, die dem Akteur beim Handeln verbleibt, besteht dann vor allem in der negativen Freiheit, die Handlung nicht zu vollziehen und gegebenenfalls weiter abzuwägen. Es bleibt dann allerdings ein gewisser Gestaltungsspielraum, denn die typische (vorsätzliche und eigenverantwortliche) Handlung wird von einem Willen begleitet, mit dem ihre Ausführung kontrolliert wird. In der Regel aber schöpfen wir diese Gestaltungsfreiheit nur in der Weise aus, dass wir in der Situation, also während der Tat, nur noch auf die äußeren Umstände reagieren. Je länger die Lage andauert, desto chaotischer ist der Ausgang, genauso wie es auch bei einem noch so sorgfältig geplanten Krieg ist. Dann aber sind wir durch die Außenwelt, die soziale wie die reale Umwelt in erheblichem Maße mitbestimmt.

Möglich ist uns zwar immer auch eine *ethische Nachkorrektur*. Aber die eigentliche Freiheit des Handelnden besteht vor allem im Verzicht auf die weitere Exekution und in der Rückkehr in die Welt der Reflexionen. Im Übrigen wissen wir, dass die Ruhezeit in der Nacht uns gelegentlich denjenigen Abstand von den Dingen verschafft, den wir zum Nach-Denken“ benötigen. Am besten räumen wir uns die Pause vor der Entscheidung ein. Wie emotionsgeleitet selbst kollektive Reaktionen auf Terrorakte sind, war an anderer Stelle schon auszuführen.<sup>504</sup> Zeitlicher Abstand und der Zwang, sich einem Aufklärungs- also dem Ermittlungsverfahren zu stellen, schaffen erst den Sprung

---

<sup>504</sup> Dazu Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, „94, Rn 740 ff ( „Zu den Emotionen von Menschen“).

von der „wilden“ Lynchjustiz zur „zivilisierten“ Justiz eines demokratischen Rechtsstaates.<sup>505</sup> Die Vernunftinstanz des Über-Ichs oder des Gewissens wird durch zwei Kraftfelder weit zurückgedrängt, durch die Macht der natürlichen Emotionen und durch die Kraft der sozial erlernten Rituale.

Die Grundthese lautet deshalb, keine sozialwirksame oder die natürliche Umwelt verändernde Handlung eines Menschen ist wirklich frei. Sie ist vielmehr hoch vereinfachend zumindest durch *drei* menschliche Subsysteme geprägt, *Körper* (lies Natur), *Geist* (lies: Ideen) und „*Seele*“. Die Aufgabe der Seele besteht dabei zum einen darin, zwischen beiden zu „vermitteln“ und auf diese Weise dem Menschen auch etwas Drittes, seine Identität, sein Selbst, zu verschaffen. Dabei nährt sich diese Seele auch von den Seelen der anderen, indem sie aktiv teilnimmt, aber auch passiv teilhat an der Kultur, also der kollektiven Seele der jeweiligen Lebensgemeinschaft.

Diese vage Ganzheitlichkeit kann man auch in etwa mit den nach innen gerichteten Begriffen der „Persönlichkeit“, dem „Ich“ und dem „Selbst“ ebenso umschreiben wie mit der nach außen gerichteten Handlung, die dann den Menschen zum Täter, zum Akteur werden oder ihn als Person auftreten lässt.

*Willensfreiheit des Handelnden.* Das Verständnis von Willensfreiheit bezieht sich typischer Weise auf ein Handeln und hängt damit zunächst davon ab, worauf sie sich bezieht, etwa auf das Denken, das Entscheiden oder das Handeln. Aber üblicherweise ist damit der Wille gemeint, eine „Tat“ zu begehen, die nach außen sichtbar wird und einen Erfolg zeitigt.

---

<sup>505</sup> Hilgers, Ringen, 2002, 213 ff., 220. Mit Blick auf Terrorakte, die den sofortigen wütenden Ruf nach irgendwelchen angeblich ausgleichenden Gegenmaßnahmen auslösen, erklärt *Hilger* in diesem Sinne: „*Rationalität und Angemessenheit der Gegenmaßnahmen auf die jüngsten Ergebnisse hängen also davon ab, inwieweit ausreichende Zeit für eine emotionale Verarbeitung und damit auch für eine vernunftgeleitete, nicht emotionalisiert geführte Debatte bleibt*“. Auch deshalb erweisen sich ritualisierte Prozesse wie die langwierigen Gerichtsverfahren als emotionsabbauend; zudem<sup>221</sup>: „*Damit stehen wir vor der Herausforderung, die Koordinaten unseres Über-Ichs korrigieren zu müssen.*“

Beim Willen selbst geht es um den „Impuls“, aber um einen solchen, der mit einer Intention (Absicht, Vorsatz) zu einer Handlung führt, also um bestimmte Ziele zur Verwirklichen.<sup>506</sup> Der Wille steht üblicherweise im Gegensatz zum unbewussten Trieb und wird deshalb allgemein als ein geistiger Akt eingeordnet. Damit wird schon deutlich, dass die Idee der Freiheit den Willen mit beeinflusst. Denn andererseits vermögen auch Tieren, die mit einem Hirn ausgerüstet sind, gezielte Aktionen vorzunehmen.

Im Hinblick auf die Tat handelt es sich vor allem um den Impuls zum Einstieg in dieselbe, also um den „Tatentschluss“, einen Impuls, der allerdings im Verlaufe der Tat auch aufrechterhalten werden muss, anderenfalls würde es zum Rücktritt von der nicht vollendeten Tat kommen, so wie ihn das deutsche Strafrecht als folgenlosen „Rücktritt vom Versuch“ kennt und im Übrigen straflos stellt (§§ 22, 24 StGB). Üblicherweise ist also vor allem der Impuls gemeint, eine *Tat* zu begehen. Das Denken, hier als die Idee zur Tat, und das abwägende Entscheiden stellen dann nur die inneren Vorbereitungsakte dazu dar. Die Willensfreiheit meint dann, dass der Täter auch anders hätte handeln können, also insbesondere, dass er sich auch an bestimmte *Normen* hätte halten können, so dass ihm diese Entscheidung als die Seine zum Vorwurf gemacht werden kann. Exzeptionelle Verhaltensweisen können aber auch mit Lob und Ehrungen bedacht werden, etwa wenn sie von altruistischer Art sind und der Gemeinschaft dienen.

---

<sup>506</sup> <http://de.wikipedia.org/wiki/Wille> (13. 11. 14) „Das Wort Wille wird in unterschiedlichen Zusammenhängen verwendet und kann daher Verschiedenes bedeuten: Im Unterschied zu Trieb und Begehren ist Volition ein geistiger Akt, von dem ein Impuls zur Verwirklichung bestimmter Ziele ausgeht, das Vorhandensein eines mehr oder weniger starken Sehnsens oder Begehrens, das Hegen von Wünschen oder Absichten, aber auch das im Leben von erwachsenen Menschen außerordentlich bedeutsame Anstreben von selbst festgelegten Zielen und damit das Umsetzen von persönlichen Entscheidungen in die Tat oder von gemeinsamen, bzw. gemeinschaftlich getroffenen Beschlüssen und Festsetzungen oder Gesetzen in ein bewusstes und absichtsvolles oder gar geplantes Handeln. Im letzteren Sinn ist Volition daher ein Begriff, der im Zusammenhang mit Handlungsplanung verwendet wird (Anstreben eines Ziels).

Mit dem Begriff des Willens wird in aller Regel ein Gefühl oder vages Bewusstsein, der Eindruck oder die mehr oder weniger feste Überzeugung verbunden, in seinem Wollen frei zu sein. Was genau unter dieser sogenannten Willensfreiheit zu verstehen ist und ob sie tatsächlich gegeben ist, ist umstritten.

7. Sowohl eine Zwischenstufe, als auch Gemengelage von freiem Denken, abwägendem Richten und ganzheitlichem Handeln bildet die Planung, zu der dann auch etwa ausgearbeitete Theorien gehören, soweit sie nicht die Grundlagen betreffen.

Die Freiheit des Ich-Denkens ist einmal dann eingeschränkt, wenn es um die *rationale Planung* seiner oder fremder *Verhaltensweisen* gegenüber der natürlichen *Umwelt* geht. Dann bestimmt auch dieser Gegenstand das Tun. Das Verhalten muss „sachgerecht“ sein. Das freie Denken ist analog dazu auch begrenzt, wenn es auf *andere Menschen* ausgerichtet ist, sie also die humane Umwelt bilden, und zwar gleich, ob die anderen Menschen ebenfalls als Freie begriffen werden, als Abhängige auftreten oder zu Sklaven degradiert sind. Auch der Herr und die Herrschaft werden erst durch die Existenz von Unterworfenen real. Stets handelt es sich also um eine recht eingeschränkte *Freiheit*, die sich insofern „auch“ als *kausal* erweist, weil sie durch die Rücksicht auf Anderes und Andere *mitbestimmt* ist. Diese Planungsfreiheit verlangt deshalb auch nach einer Regelung der Rechte und Pflichten, der Eigenverantwortung und der Haftung. Das positive freie Recht und mit ihm dessen vager ethischer Kern, die natürliche Gerechtigkeit erweist sich insofern als die vernünftige Grenze der Planungsfreiheit. Dabei steckt in der von Vernunft getragenen Gerechtigkeit nicht nur die Idee der Gleichheit in der Form der Wechselseitigkeit, sondern auch die Begrenzung durch die Idee der „Solidarität“, etwa in der Form der Zuteilungsgerechtigkeit. Planungen sind üblicherweise auf Handlungen ausgerichtet, weshalb deren Vorbereitung auch *nicht* auf *rationalen*, sondern emotionalen *Beweggründen* beruht, die von unbewusster oder unterbewusster Art sind. Damit wird deutlich, dass die dreifache Abstufung der Freiheiten nur eine Grobe ist und zum Beispiel auf diese Weise noch weiter differenziert werden kann. Dennoch bietet es sich an, diese einfache Dreiteilung zugrunde zu legen, weil es mit ihr gelingt kann, zunächst einmal die erste Freiheit des phantastischen Denkens als die auch aus anthropologischer Sicht am wenigsten eingeschränkte größte Freiheit herauszuschälen und sich dann erst auf die Arten ihrer Abschwächungen einzulassen.

8. Insgesamt lassen sich also grob drei Arten und Stufen der Freiheit trennen und mit drei Arten von freien Personen als den Urhebern verbinden. Auch ist gleich zu versuchen, sie auf die Wissenschaft zu übertragen und danach ein Blick auf den Alltag der vielfach unbewussten Handlungen zu werfen.

Es sind:

(1) die *große Freiheit* für die wilden *Ideen* des *Denkers* und etwas geordneter auch alle seine *privaten fundamentalen* Theorien,

(2) die *mittlere Freiheit*, die durch den Gegenstand beeinflusst wird, auf den sie sich bezieht, die bei der Abwägung, bei *richterähnlichen Entscheidungen* den einzelnen Urteilenden zur Verfügung steht, dazu zählen auch gesamte Foren von Urteilenden, etwa deren konsensuale *Anerkennung* der Gültigkeit von nicht fundamentalen, also abgeleiteten fachwissenschaftlichen Theorien, und

(3) die *kleine Freiheit*, die jedem „Verwalter“ Gestaltungsmacht verleiht, der trotz Vorbestimmung durch Idee und Urteil sowie Umwelt und unbewusste Motive als *Akteur* eine Handlung ausführt, sei er ein Individuum oder ein Kollektiv.

(4) Es existieren, wie zu ergänzen ist, auch sonstige Handlungen. Im Alltag gibt es außerdem vor allem *spontane* und auch *automatisierte* Verhaltensweisen, denen es an der *intentionalen* Ausübung solcher Freiheiten *fehlt*. Insoweit ist der zum freien Handeln fähige Mensch aber dazu in der Lage, *anschließend* über eine solche Tat *nachzudenken*, um sie zu beurteilen. Einen irrationalen Akt kann er dann durch einen bewussten Gegenakt zu kompensieren versuchen, der durch die Vortat aber ebenso mitbestimmt ist wie durch sonstige innere Beweggründe des Handelnden. Er kann andererseits durch einen bewussten Verzicht auf einen Gegenakt sein spontanes und rein emotionales Tun auch nachträglich legitimieren.

Weitgehend automatisierte Verhaltensweisen, wie etwa das geschickte Führen eines Kraftfahrzeugs im Straßenverkehr, folgen einem durch ständige Übung verinnerlichtem Programm. Aber diese und ähnliche „Riten“ erweisen sich als durch die eigene Vernunft und soziale Regeln gleichsam zuvor ethisch überprüft. Sie haben einen Prozess durchlaufen, der ihnen das *Urteilssiegel* der guten Erfahrung verschafft hat. „Nachdenken“ kann der Mensch aber auch über sie.

Im „Nachdenken“ liegt also, wie und wann auch immer, die größte Form der Freiheit. Das Handeln dagegen bildet einen ganzheitlichen Akt, dem eine bunte *Gemengelage von Beweggründe* zugrunde liegt, die sowohl kooperieren, als auch gelegentlich untereinander um die Vorherrschaft kämpfen. Diese vielen impulshaften Motive entstammen vereinfacht drei großen Herkunftsbereichen, aus dem „Körper

(Natur), der Seele (Identität) und dem Geist (Vernunft)“ des jeweiligen Akteurs.

### **III. Zivile Folgerungen: Rückbindung an Binnenethiken, Suche nach Machtbalance und Einrichtung von Rechtssystemen**

1. Zu bedenken ist zudem, dass aus *pragmatischer* Sicht eine *Verbindung* zwischen den drei Arten besteht, die sich auch *rückwärts* lesen lässt. Wir bemerken in der Außenwelt insbesondere den Realakt, die Umsetzung und ziehen aus ihr Schlüsse auf die *Intention des Urhebers*.

Zudem bietet es sich an, den „objektiven“ Akt und die „subjektive“ Seite, die handelnde Person oder die Personengruppe einerseits zu trennen und andererseits auch zusammen zu betrachten, denn eine Handlung, und zumal eine „freie“, rechnen wir einem Akteur zu. Beide, Akt und Akteur, sind aus pragmatischer Sicht, die ohnehin gern alles mit allem verbindet, fest verknüpft. Das Wesen eines Akteurs ergibt sich aus den allerdings durchaus verschiedenen Arten von Handlungen, die für ihn typisch sind. Zudem gehört zumindest zur aktivistischen westlichen Vorstellung von einer Handlung immer auch ein Handelnder. Passivisch gelesen wäre es ein fremdbestimmtes schicksalhaftes „Geschehen“. Jenes wäre dem Großen und Ganzen, etwa der Umwelt oder der Natur zuzurechnen. In personalisierter Form würde es dann eine Art von Weltgeist kreieren, der dann nicht mehr nach außen agieren würde und könnte, sondern ausschließlich dadurch existiert, dass er eine Art (innerer) Selbstorganisation betriebe.

Aber die im westlichen Sinne aktiv zu denkende handelnde Ich-Person oder auch die agierende Wir-Personengruppe „binden“ ihre Realakte, sofern sie diesen idealen Prozess durchlaufen haben, üblicherweise „zurück“. Man „unterwirft“ sich „gehorsam“ der eigenen Entscheidung, die man ebenfalls an die „gute Idee“ zurück bindet. Es handelt sich um eine *Selbstbindung* im Sinne von Selbstzwang. In dieser Wortwahl spiegelt sich das Wort Religion im Sinne von Zurück-Binden an eine höhere Instanz.

Diese menschliche Selbstbindung existiert zwar vereinfacht in dreifaltiger Weise, für den *einzelnen* Menschen an sein Selbst, für die allgemeine vorrangig *intersubjektive* und nachrangig auch kollektiv zu deutenden Wir-Gruppe an deren (nationales) Selbst und für die humanis-



tische *Ideenwelt* (etwa der Menschenrechte) als solche. Maßgebend ist dabei aber aus westlicher Sicht der Blick auf den einzelnen, auch deshalb würdigen Menschen. Diese ihm eigene höhere Instanz verfügt auch über eine Art von eigenem Gewaltpotential, weil sie vom Zerfall oder zumindest mit der Veränderung des bisherigen Selbst (Identität) bedroht ist. Aus psychologischer Sicht neigen Verbrecher deshalb auch in der Regel dazu, ihr Verhalten vor sich und den Nächsten zu rechtfertigen, indem sie die sogenannten Neutralisationstechniken anwenden. Andernfalls müssen sie Opfer im Sinne von Reue und Buße vor allem ihrem ethischen Selbstbild gegenüber erbringen. Sie müssen ihre Schuld innerlich verarbeiten. Das Leitbild der guten Idee ist dann die verinnerlichte Ethik oder schlicht die Idee der Gerechtigkeit.

Diese höhere Instanz erweist sich dann aus der Sicht der *Selbstorganisation* des Menschen als eine Art von ethischem und richterlichem „Über-Ich“. Es findet also - weiterhin aus der Sicht des Individualismus - vorrangig eine Art von *innerer Gewaltenteilung* statt, und zwar als Selbst-Gesetzgeber, als Ober-Richter und als autonomer Exekutor. Dies erscheint auf politischer Ebene auch folgerichtig für das (Selbst-) Bild vom Demokraten. Denn der Demokrat schafft sich „mit seinesgleichen“ den Staat selbst und zwar *nach seinem Bilde* und nicht andersherum etwa ein kollektivistischer Volksstaat sich seine zu ihm passenden Bürger.

Anders gelesen muss der Demokrat beides, die Gewalt und die Gewaltenteilung verinnerlichen, will er sich selbst als absoluten Herrn über sich und seinesgleichen begreifen. Geschichtlich betrachtet gibt es seit langem sowohl die Idee der wilden höheren Gewalt des Oberherrn, als auch dessen zivilisierenden Rollen als Gesetzgeber, Oberrichter und Verwalter. Sie sind nunmehr nur, und sei es auch nur fiktiv und kulturell, zu verinnerlichen.

Auf den zweiten und *soziobiologischen* Blick bildet die Übermacht der *Eltern* (und sonstiger primärer Bezugspersonen) gegenüber den *Kindern* den ubiquitären biologischen Kern der menschlichen Seite der Religion. Eltern sind aus der Sicht der Kinder, und jeder Mensch ist einmal ein Kind gewesen, deren Gesetzgeber, Richter und Verwalter. Das universelle biologische Menschenmodell ist offenbar auf diese *drei zivilisierenden Rollen* hin ausgerichtet. Jeder Mensch wird also die Grundausstattung dafür entweder in Ansätzen in sich tragen oder sie mithilfe ihm eigenen seiner Vernunft entwickeln, um seine „Instinktarmut“ erfolgreich zu kompensieren. *Der natürliche Urgrund für die individuelle politische Freiheit einerseits und auch für die Eigen-*

*verantwortung andererseits ergibt sich also aus der Fortentwicklung des einfachen Kind-Eltern-Modells.*

Von der Handlung her gelesen und mit einem psychologischen Wort ausgedrückt, bildet eine gute oder schlechte Idee ein Motiv für die Entscheidung und die Entscheidung ein sehr starkes „Motiv“ für den realen Akt.

Insofern erscheint dann jede (sozialreale) Handlung nur recht mittelbar als frei, und zunächst einmal über die Rückbindung an die Entscheidung, die ihrerseits einer frei schöpferischen Idee entstammt. Daneben existiert allerdings immer auch eine Restfreiheit bei der Durchführung der Handlung, die insbesondere in der Möglichkeit des Abbruchs besteht. Bei der Entscheidung ist noch eine Korrektur und damit ein Umentscheiden, aber eben auch der Verzicht darauf möglich. Natürlich gibt es schließlich auch für die Entwicklung von Ideen bestimmte Motive, zumal wenn sie auf sozial-reale Handlungen hinauslaufen sollen, die dem biologischen und sozialen Menschsein entspringen. Aber dennoch ist das Denken der freieste Akt, zu dem unter anderem auch das Philosophieren über gerechte Normen zu zählen ist.

Im Humanismus bildet der Mensch als Subjekt und vor allem höchste Ideen-Instanz danach dann auch den motivierten Entscheider und den weitgehend situations- und entscheidungsgebundenen Akteur. Der würdige Mensch erhält dabei seine Würde durch die axiomatische Unterstellung seiner Freiheit. Nach diesem Modell besteht sie also vor allem in der Denk- und in der Entscheidungsfreiheit.

2. Zur politischen Abrundung dieser Erwägungen ist noch einmal nachzusteuern.

So ist ebenfalls mit *Höffe*<sup>507</sup> auf ein weiteres Phänomen aufmerksam zu machen, das mit dem Auftreten in der Öffentlichkeit verbunden ist

---

<sup>507</sup> Höffe, Kritik, 2012, Erster Teil 1. 4. Kant, Beantwortung, 1784, AA VII, 37 „Der Offizier sagt: räsonnirt nicht, sondern exercirt! Der Finanzrath: räsonnirt nicht, sondern bezahlt! Der Geistliche: räsonnirt nicht, sondern glaubt! (Nur ein einziger Herr in der Welt sagt: räsonnirt, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; aber gehorcht!) Hier ist überall Einschränkung der Freiheit. Welche Einschränkung aber ist der Aufklärung hinderlich? Welche nicht, sondern ihr wohl gar beförderlich? - Ich antworte: der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft muß jederzeit frei sein, und der allein kann Aufklärung unter Menschen zu Stande bringen; der Privatgebrauch der-

und das auch *Kant* erkannt und mit seinem Zwei-Sphären-Modell (immerhin halb) gelöst hat. So erklärt er zum Zwang der Unterwerfung unter hoheitlichen fremden Willen verbunden mit der Forderung, nicht zu rasonieren (als Befehl des Offiziers, des Geistlichen und des Finanzbeamten), dass er die Freiheit einschränke und die Vernunft nur privat zu gebrauchen sei. Bei Gewissenkonflikten fordert er dann immerhin den Rücktritt vom Amte. So erklärt *Kant* denn auch: *„Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publicum der Leserwelt macht. Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten oder Amte von seiner Vernunft machen darf.“* Aber es existiert erstens dennoch auch eine Art von Obrigkeit, der sich offenbar alle Untergebenen im Sinne des sozialen Gesamtsystems soweit als möglich zu unterwerfen haben.

Zweitens steckt offenbar in der Vernunft des Gelehrten, also des Philosophen, die eigentliche Freiheit und die Essenz des Subjektiven, eine Sichtweise, die bei der Verherrlichung des Humanismus auch recht nahe liegt. Nur eine Philosophie und eine sonstige wissenschaftliche Meinung und dann auch nur in wissenschaftlicher Form darf völlig frei und gänzlich uneingeschränkt, etwa durch Rechte anderer, „öffentlich“ geäußert werden. Zur wissenschaftlichen Diskussion gehört dann etwa auch die Reflexion vorhandener Ideen. Um diesen Kern herum rankt sich die allgemeine Meinungsfreiheit, die aber in der Regel mit Einschränkungen bezüglich der Staats- und Friedensgefährdung und bezüglich der Verunglimpfung von anderen Menschen verbunden ist.

Dennoch ist der Humanismus nicht auf die Gelehrten oder die „Humanisten“ beschränkt, wie man die Philosophen des Naturrechts auch nennt. Der Mensch braucht zum „Selbstdenken“ und zum Reflektierenden seiner Entscheidungen kein ausgebildeter Philosoph zu sein. Das Verehren der Vernunft führt nicht zu einer platonischen Philoso-

---

selben aber darf öfters sehr enge eingeschränkt sein, ohne doch darum den Fortschritt der Aufklärung sonderlich zu hindern. Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publicum der Leserwelt macht. Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten oder Amte von seiner Vernunft machen darf.“

phenherrschaft. Verlangt wird vom Menschen nur, dass wenigstens er über sein Verhalten reflektiert, also nachdenkt, und es zudem selbst und gelegentlich auch sich beurteilt. Dabei ist jeder Mensch ohnehin fähig, etwa auch als „homo faber“ oder Handwerker, eigene Werke kreativ zu planen.

Auch kennt jeder Mensch die Kernnormen der Sittlichkeit. Denn es handelt sich um die „goldene Regel“ der Wechselseitigkeit einerseits und andererseits um die Idee der aktiven „Solidarität“, also die alte Barmherzigkeit zumindest mit den „Nächsten.“ Personalisiert gewendet hat der ethisch handelnde Mensch vor allem die Du-Rolle und die Wir-Rolle zu reflektieren. Das Problem besteht nicht in der Unkenntnis der ethischen Grundregeln, sondern üblicherweise darin, sie entweder zu verdrängen und nicht zu bedenken oder aber sich bewusst gegen sie zu verhalten.

Eine weitere Ebene des Nachdenkens ist in Europa stark vom Christentum beeinflusst, jedoch auch schon im alten Animismus enthalten, der alle Dinge der Welt als beseelt ansieht und deshalb nicht in gleicher Weise zwischen Subjekt und Objekt trennt, die Idee der Universalisierung des Kreises der Nächsten bis hin zu allgemeinen Menschenrechten oder auch die *kantsche* Idee der Verallgemeinerung hin zum allgemeinen Gesetz des eigenen Handelns.

Entscheidend ist also nicht die Kenntnis dieser einfachen Regeln, sondern der Umstand, sie ständig wieder bedenken zu sollen.

3. Akzeptiert man zumindest das Grobmuster von „freier“ Idee, „mittelfreier“ Entscheidung und nur „restfreier“ Handlung, dann ergeben sich daraus vermutlich die folgenden Erwägungen.

(1) *Aufbau von Binnenethiken*: Will der Mensch also seine Handlungen möglichst frei beherrschen, so muss er für sich „frei“ möglichst abstrakte und für seine Gemeinschaft geltende „Binnen-Ethiken“ entwickeln, mit denen er -in Anlehnung an die Vorstellungen von *Habermas*- sein Gewissen oder auch sein Über-Ich stärkt.<sup>508</sup> In diesem

---

<sup>508</sup> Vgl. Habermas, *Faktizität*, 1992, 145 f.; zur *Reduktion der Moral* wegen des Verlustes der traditionellen Sittlichkeit auf ein *Wissenssystem*: Der Handlungsbezug einer solchen ins Kulturelle zurückgezogenen Moral bleibt solange virtuell, wie er nicht durch die motivierten Handlungen *selbst* aktualisiert wird. Diese müssen disponiert sein, gewissenhaft zu

Sinne nutzt und verwirklicht der Mensch dann auch sein „Selbst“ und seine „Autonomie“, die Fähigkeit zur Selbstgesetzgebung, und zwar weitgehend in relativ freier Weise. An diese Ethiken muss er sich mit seiner „Seele“, also seiner Identität „zurück binden“. Erwägt er, sich nicht mehr an seine Maximen zu halten, so bedroht er sich (selbst) damit, nicht mehr „derselbe“ zu sein und seine Identität neu bestimmen oder wenigstens nach Rechtfertigungen suchen zu müssen. Er wäre danach zum Beispiel jemand, der seine Verträge nicht mehr einhält oder der gar andere Menschen beraubt oder sie ermordet. Mit dieser neuen Identität würde er dann oft auch eine neue Binnen-Ethik verbinden, diejenige des schlaun Geschäftsmannes oder diejenige des sozialen Außenseiters, der sich dann aber einer Subkultur und deren Ethik „verbunden“ fühlt. Aber hält der Mensch sich an seine Ethik, dann bedeutet jede Handlung, die er in diesem Sinne ausführt, zugleich eine „Einübung“, so dass diese Ethik auf diese Weise das Entscheiden über ein bestimmtes Tun und auch das Handeln selbst erheblich mit bestimmt. Damit ist auf die sozial-pädagogische Seite einer Zivilisation zu blicken. Die persönliche Entwicklung und die dazu gehörende Erziehung des Kindes dienen unter anderem einer solchen Einübung in Ethiken. Das freie Nachdenken über die Berechtigung des erlernten Teils der erworbenen Ethiken gehört dann vor allem zur Aufgabe des jungen Erwachsenen. Er bildet sich seine eigene Binnenethik, und zwar bekanntlich auf dem Wege, sich zunächst in Jugendgruppen zu verabschieden. Auf diese Weise vermag der Jugendliche die alten Ethiken der Eltern zunächst einmal von außen in Frage zu stellen und auch zugleich, sich in eine überschaubare Binnengruppe der eigenen „Peers“ einzuüben.

(2) *Universalität*: Die abstrakteste und damit besonders freie „Binnenethik“ ist wiederum eine universelle, eine die die gesamte Menschheit umfasst oder die sogar wie im Animismus auch die Achtung der Ge-

---

handeln. Eine Vernunftmoral ist deshalb auf entgegenkommende Sozialisationsprozesse angewiesen, die korrespondierende Gewissensinstanzen des Über-Ichs hervorbringen.

Aber die „Handlungen“, in denen sich das Selbst aktualisiert, können eben auch darin bestehen, den menschentypischen blinden Vergeltungsemotionen mit Abstand auf der Ebene des freien Denkens und Konzipierens sowie danach und ebenfalls im Vorwege politisch zu begegnen. Also entwickelt der Mensch zur Selbststeuerung (1) vernünftige zivilisatorische Ideen, (2) er konkretisiert und verfestigt sie (rituell) zu politischen Normen und (3) sucht sie dann auf der Machtebene mithilfe von neutralen Institutionen im Sinne von *Hilger* umzusetzen.

schöpfte und Gebilde der gesamten Natur mit einbezieht. Umgekehrt, je kleiner die Gemeinschaft ausfällt, für die die Binnenethik gelten soll, desto mehr bestimmt deren Sein das Bewusstsein ihrer Mitglieder.

(3) *Kern der Freiheitsethik*: Den normativen Kern jeder Ethik des Freien bildet die altbekannte Ideenkette von „Freiheit“ (vor allem des Denkens und des Meinens), Gleichheit (vor allem als Gerechtigkeit im Urteil) und Solidarität (als Verzicht zugunsten der anderen und der Gemeinschaft vor allem im Handeln). Auf der empirischen Ebene sind dann die körperliche und die seelische Existenz des Menschen und seiner Gemeinschaften zu sichern. Das Mittel schließlich, das die Kluft zwischen der Idee und der Wirklichkeit überbrückt, ist der persönliche „Glaube an die Absolutheit“ der Grundprinzipien der Ethik. Mit dem festen Glauben an sie verinnerlicht der Mensch die Ethik und integriert sie in seine „Identität“, also in seine Seele. Mit einem Verstoß gegen diese Grundsätze würde er also seine Identität in Frage stellen und eben geneigt sein, statt dessen in Subkulturen auszuweichen, in denen dann aber mutmaßlich dieselben Prinzipien gelten.

(4) *Machtbalance*. Das freie Denken hat seine Kehrseite. Es erlaubt auch den folgenden naturrechtlichen Ansatz: Jenseits der Binnenethiken einer Gemeinschaft entfällt zunächst einmal das soziale Prinzip der Solidarität. Auch das gerechte „do ut des“ ist von einem Machtgleichgewicht abhängig. Denn der Freie, der Nehmen kann, ohne zu geben, wird es tun. Sklaverei wäre legitim. Die bekannte Logik lautet deshalb, dem Freien ist das Mittel der Gewalt, notfalls mit Gegengewalt, aus der Hand zu nehmen und ein kollektives Gewaltmonopol aufrechtzuerhalten. Außerdem ist zu versuchen, auf allen Ebenen eine Machtbalance einzurichten. Außerdem ist zu versuchen, die Idee der Gemeinschaft „der Nächsten“ auf die gesamte Menschheit auszudehnen, diesen Glauben zu verbreiten und auch politisch zu verfestigen.

(5) *Rechtssysteme*. Das „Recht“ bietet das Mittel, Normen zu verfestigen und zugleich auch sie den sozial-realen Gegebenheiten anzupassen. Schon das Gewohnheitsrecht verweist auf zwei seiner wesentlichen und gleichsam kirchlichen Elemente. Idealerweise ist es die allgemeine Überzeugung und realiter die langjährige Übung. Auch wenn das alte Gewohnheitsrecht konkrete Fälle im Blick hatte, gilt doch auch, dass über eine mutmaßlich universelle menschliche Tradition auch die „goldene Regel“, das römischrechtlich *do ut des* etc. verfügt.

Die Trennung der beiden Welten, derjenigen der Ideen und derjenigen der Natur, scheint danach darin zu bestehen, dass der „freie Geist“ den Kernbereich der Ideen beschreibt. Er ist typischer Weise hoch „abstrakt“ ausgelegt und „entfernt“ sich damit von der Natur. Diese wiederum zeigt sich „im Konkreten“ und verlangt folglich üblicherweise für die Art des Beweises die Empirie und mit ihr das Experiment.

4. Allerdings zeigen auch diese Folgerungen, wie schwer es fällt, zwischen „dem Menschen“ als Gattungswesen und dem Menschen als Individuum zu trennen. Am besten erscheint es, erneut zu trennen. Der einzelne Mensch nutzt sein „Selbst“, wenn er sich selbst seine Gesetze gibt, wozu es ausreicht, wenn er die Kernprinzipien der sozialen Normen verinnerlicht. Das Gattungswesen Mensch meint dann vor allem den Menschen als Teil einer Kultur und weniger den homo sapiens im Sinne der Biologie.

Dabei lässt sich vermutlich alles, was an Freiheiten und Vernunft vorrangig mit Blick auf den Einzelnen auszuführen war, auch von der „Gemeinschaft“ her darstellen, was an dieser Stelle nicht weiter zu vertiefen ist. Binnenethiken, Rechtssysteme und Institutionen sind vor allem soziale Elemente. Aber die kulturelle „Mitte“ zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft bilden aus der Sicht des Einzelnen das „Forum“, der „Markt“ und die Idee der geschützten „Öffentlichkeit“ einerseits und die Idee der „Teilhabe“ andererseits.

#### **IV. Kultur und Schwarmmodell: Selbstschöpfung und Naturschöpfung**

1 Zunächst ist mit den Anthropologen *Tomassello* noch einmal die Besonderheit der menschlichen Kultur darzustellen, zu *kooperieren* und soziale *Institutionen* herauszubilden<sup>509</sup>.

---

<sup>509</sup> Tomasello, *Cooperate*, 2009, Einleitung IX: Tomasello vergleicht die frühen Fähigkeiten von Affen und Menschenkindern: *“The second...feature of human culture that marks it as clearly unique is the creation of social institutions ...”* Anzufügen ist, zum Ersatz dafür, dass die Menschen anders als alle anderen Primaten eben nicht genetisch an bestimmte kleinere Gruppen und an feste soziale Rollenbilder gebunden sind. Siehe auch noch einmal Einleitung XVI: *“to an unprecedented degree, homo sapiens are adapted for acting and thinking cooperatively in cul-*

Natürlich besteht bei diesem Ansatz wie so häufig die Gefahr, dass umgekehrt auch der Verhaltensforscher seine kulturellen Erfahrungen mit in die Deutung tierischen Verhaltens hineinträgt, schon weil er über keine andere Sprache verfügt. Zudem könnte er der naheliegenden anthropozentrischen Sicht derart verhaftet sein, dass er das übersieht oder das unterschätzt, was Tiere und vor allem ganz andere Lebewesen wie etwa die Bakterien entwickelt haben, um sich der Umwelt auf genetischem Wege mit schnellen Generationenfolgen anzupassen. Aber immerhin können dann doch empirische Belege dieser Art aufgefunden und so auch einsichtig gedeutet werden.

Die kulturellen „Meme“ erweisen sich überdies als mit den Genen vergleichbar.<sup>510</sup> Erneut mit den Worten von Tomassello<sup>511</sup>: „each indi-

---

*tural groups*” “... no other primates collectively create and enforce group norm of conformity”.

<sup>510</sup>

Kritisch die bekennenden Materialisten Bunge / Mahner, Natur, 2004, „126: (\"In Analogie zu Genen werden Ideen (Meme) als selbstreplizierende Entitäten aufgefasst, die Gehirne gleichsam als geistige Viren parasitieren und so weitergegeben werden. Die Anhänger der Memetik versprechen sich von ihrem Ansatz eine selektionstheoretische Erklärung der Weitergabe und Ausbreitung von Ideen. Die Memetik ist jedoch zum einen konzeptuell so unklar, dass sie an Sinnlosigkeit grenzt, zum anderen ignoriert sie praktisch die gesamte psychologische und sozialwissenschaftliche Forschung zur menschlichen Kommunikation ... Idealistische Fantasien werden nicht dadurch akzeptabler, dass sie in evolutionsbiologischem Gewande daherkommen.\") Zwar kann man den Autoren in gleicher Weise polemisch antworten, sie würden offenbar die Existenz des freien und zu Spekulationen fähigen menschlichen Geist (gewiss vertretbar aber nicht zwingend) leugnen, um ihn dann zugleich für seine eigenen Thesen und, mehr noch, für eigene, höchst subjektive, abfällige Werturteile zu nutzen. Damit verlassen sie nicht nur den wissenschaftlichen Bereich vernünftiger Kommunikation. Üblicherweise assoziiert der Griff zu solchen Abwertungen auch die eigene argumentative Endlichkeit. Aber der Sache nach leugnen sie die Existenz von *Ideen* überhaupt. Offenbar sind Ideen für sie nicht einmal mehr als Form der menschlichen „Konstruktion“ existent oder als sozialreale „Phänomene“ zu begreifen. Die spekulative Philosophie ersetzen die Autoren stattdessen einseitig zur Gänze durch Psychologie und Soziologie. Wenn aber die belebte Natur sich der *Gene* bedient, um verabstrahierte *Informationen* (über Generationen hinweg) zu tradieren, warum soll das Naturwesen Mensch dann nicht zumindest in „ähnlicher Weise“ Informationen tradieren? Immerhin verpackt es sie inzwischen auch nicht mehr nur in Worte, deren Sinn es zu merken gilt, sondern auch noch in ähnlicher Weise in verkörperten Codes, in Schrift und Zahlen. Alle genetischen Informationen beruhen auf der Erfahrung von Ähn-



*vidual culturally inherit artifacts and behavioural practices that represent something like the collective wisdom of the forbears... no other animal species other than humans have been observed to have cultural behaviour to accumulate modifications and so ratchet up in complexity over the time.*”

2. Vor diesem Hintergrund ist dann weiter zu fragen, nach welchem Modell denn die Evolution der Kulturen stattfinden könnte.

Die evolutionsbiologische Triade von „Variation, Selektion und Retention“ wird bereits in der Kulturphilosophie aufgegriffen. In analoger Weise verwenden diesen Dreisprung *Donald T. Campbell* und später auch *Luhmann*. Sie begreifen ihn als ein Modell für eine systemische „Theorie der kulturellen Evolution“, <sup>512</sup> bei der im Übrigen eine kulturelle Regression nicht ausgeschlossen ist.

*Luhmann* versucht auch den „Sinn“ näher zu erfassen <sup>513</sup> und spricht im Zusammenhang mit der Idee der „Geschichte“ von „hochaggre-

---

lichkeiten und sie eröffnen für das gegenwärtige Handeln eine Art von schöpferischer „Nachahmung“.

<sup>511</sup> Tomasello, *Cooperate*, 2009, Einleitung IX.

<sup>512</sup> Campbell, *Variation*, 1965, pp. 19 pp. 19, zur Zufälligkeit p. 27: („heterogenous, haphazard, “blind”, “chance”, “random”, but in any event variable”). Aufgegriffen und fortgeführt von *Luhmann*, *Wissenschaft*, 1990, 558 f (dort zum zufälligen Zusammenspiel von Selektion und Variation). Ausführlicher dazu: *Schützeichel*, *Sinn*, 2003, 139 ff.

<sup>513</sup> *Luhmann*, *Aufklärung* 3, 1981, 178 („In ontologischer Perspektive hat selbstverständlich alles, was ist, seine Geschichte, solange sein Sein dauert: auch und gerade hochaggregierten Einheiten, die vermutlich länger dauern, wie Welt, Sein, Heil, Himmel, Staat, Gesellschaft. Soviel Geschichte steht gleichsam fest, und es bleibt nur übrig, sie mit unzureichenden Mitteln von der jeweiligen Gegenwart aus zu erkennen. Die Einheit des Seienden und/oder seiner Aggregationsweise garantiert die Einheit seiner Geschichte. Die Weltgeschichte ist zum Beispiel die Geschichte der aggregatio corporum. In temporaler Perspektive erscheint die Einheit dessen, was ist und dauert, als ein Prozeß, der Bestand mit Wandel verknüpft. Die Einheit des Seienden hat im Prozeß ihr zeitliches Korrelat. Insofern kann man im Rahmen dieser Prämissen an der These, Geschichte (welcher Seinsaggregate immer) sei ein Prozeß, nicht zweifeln. Die Zweifel können sich nur auf die Erkennbarkeit dieses Prozesses beziehen...“). Siehe zum „Sinn als Grundbegriff bei Niklas Luhmann“: *Schützeichel*, *Sinn*, 2003, etwa 145 ff.

*gierten Einheiten, die vermutlich länger dauern, wie Welt, Sein, Heil, Himmel, Staat, Gesellschaft*“. Sobald man nun die Restabilisierung des Systems, und zwar zur Aufrechterhaltung von dessen Existenz, als eigentliche Kernaufgabe der Retention ansieht, bedarf es umgekehrt auch gerade solch langlebiger Gedanken-Einheiten, um eine Gesellschaft, und zwar jeglicher Art bis hin zu einer Weltgesellschaft zu stabilisieren. Wie diese großen Einheiten konkret ausgefüllt werden, ist dann wiederum Aufgabe der einzelnen Kulturen und ihrer Traditionen. Hochabstrakte Ideen sind nach dieser recht funktionalistischen Deutung also vonnöten, um überhaupt große, vermutlich lang andauernde Einheiten zu bilden.

Nicht nur die Religionen, sondern auch Philosophieströmungen wie die Aufklärung, dienen dazu, großen Einheiten „Sinn“ zu stiften, ihnen ihre Identität zu verleihen. Die Idee der Tradition und mithin auch die Geschichte beruht, sobald man auf die Analogie zur Genetik setzt, auf der Weitergabe von Informationen (etwa Wissen, Weisheiten, beispielhafte Narrationen), den „Memen“, die bei jeder Reproduktion „variiert“ werden. Diese Variationen unterliegen dann einer „Selektion“, die die Umwelt jeglicher Art in den Blick nimmt, und die dann in seltenen Fällen zu großen kulturellen Innovation führt, wie zum Beispiel der Weg über Schrift und Zahl zu den Lehrbüchern der Weisen und zur Mathematik. Dabei bedürfen die maßgebenden Gesellschaften, wie die „Völker“, einer ständigen Restabilisierung, um eine vorherrschende Ansicht zu erhalten, was auch für bestimmte mächtige Subsysteme und Sub-Subsysteme gilt.

Aber an der evolutionären Art von „Selbstschöpfung der Natur“ hat dann auch der rein biologisch denkende Wissenschaftler seinen „natürlichen“ Anteil. Der biologische Determinist müsste also auch sich selbst in dieser Weise verstehen. Seine Theorien entwickelt er, wenn er seinen Ansatz zu Ende denkt, nach denselben Prinzipien der Natur und jedenfalls insofern schöpferisch frei. Er „variiert“ die vorhandenen Theorien, er „selektiert“ mit Hilfe eines Abwägungsvorganges das Bessere und „re-stabilisiert“ daraufhin sein gesamtes Weltbild, indem er weitere Varianten zunächst einmal verdrängt. Diesen Weg beschreitet nach diesem Modell jeder einzelne „gen-egoistische“ Naturwissenschaftler. Eine solche Methode verfolgt aber auch erst recht die „Population“, lies die vernetzte Gemeinschaft der Fach- und danach aller Naturwissenschaftler.

Die Geisteswissenschaften, die an Traditionen anknüpfen, arbeiten ohnehin in ähnlicher Weise, indem sie sich immer wieder neue Varia-

tionen des alten Wissens zu denken suchen. Bei und mit jedem Paradigmenwechsel widmen sie sich der Aufgabe, vorherrschende Meinungen mithilfe von neuen großen Propheten, wie etwa *Luhmann*, auszubilden und auf diese Weise ihr ständig wieder hinterfragtes Angebot mittels Verdrängungen durch neue Varianten für sich und ihre Generation (im Sinne von *Kuhn*) zu restabilisieren.

Was verbindet also die scheinbar kausale „Natur“, hier zwar vor allem, aber nicht nur als Biologie verstanden, mit dem scheinbar freien schöpferischen Geist“ der Philosophie? Es ist das „Lebendige“, das Informationen tradiert, aber auch „variiert, selektiert und harmonisiert“ (retendiert).

Zu den Ergebnissen dieser Freiheit des Geistes gehören nicht nur alle Theorien, sondern auch alle „Pläne“, und zwar auch diejenigen der Baumeister und Handwerker. Ebenso stehen die „Gesetze“ der politischen Legislative weitgehend für deren „Gestaltungsfreiheit“. Insofern steht auch alles, was in die „Zukunft“ gerichtet ist, der Freiheit offen.

3. Der Satz „Ich denke (oder zweifle), also bin ich“ heißt im Übrigen auch, „Ich denke, also bin ich frei“ und ohne geistigen Oberherrn. Die Freiheit des Denkens schafft überhaupt erst das „Ich“ des Denkers. Deshalb ist auch der Denker der wirklich freie Mensch. Aus diesem Grunde müssen sich auch die Naturwissenschaften, soweit sie für einen Determinismus eintreten, mit dem Gegenargument auseinandersetzen, dass auch sie „frei“ reflektieren.<sup>514</sup>

---

<sup>514</sup> Siehe zu diesem Dilemma aus der Sicht der philosophischen Biologie: Jonas, *Organismus*, 1973, 274; aufgegriffen von (Philosoph und Biologe) Köchy, *Natur*, 2010, 39 ff., 55 „Für die aktuelle Debatte um die Neurowissenschaften ist deshalb die Einsicht von Hans Jonas (...) der Wissenschaft treibende Mensch als Forschungsobjekt über Eigenschaften verfügen muss, die er sich möglicherweise unter bestimmten methodischen Vorzeichen als Gegenstand seiner Forschung in Abrede stellt.“ Doch Köchy sieht dafür auch eine Lösung: „Diese scheinbare Aporie löst sich jedoch auf, wenn man bedenkt, dass die Forscher und Forscherinnen in den genannten Ansätzen einer kognitiven Neurowissenschaft sowohl für die Aufstellung ihrer Theorien als auch für die Umsetzung ihrer Experimentalhandlungen nicht qua Naturwesen, sondern eben qua Kulturwesen agieren“. Damit eröffnet Köchy den Deterministen das Angebot einer dualen Zwei-Welten-Lösung, eine der Freiheit des Denkens und eine der Bindung an die Gesetze der Natur. Sollte Köchy die Kultur dagegen anders und im

Geistesgeschichtlich betrachtet steht im Übrigen schon die animistische Doppelwelt der egoistischen Geister, die die irdischen Einheiten beleben und bewohnen, auf ihre Weise für die „Freiheit der Geisteswelt“.

Allerdings, je weiter sich die Ideenwelt auf konkrete Handlungsvorgaben zu bewegt, desto größer scheint das Gewicht der unbewussten Emotionen auszufallen. Pläne sind bekanntlich das eine, aber konkrete Handlungen sind alle auch von Gefühlen gestützt. Die Gefühle, wie Zu- und Abneigungen gegenüber bestimmten Personen und das Bedürfnis, sich um allgemeine Anerkennung werbend selbst darzustellen, prägen unsere Handlungen mit.

4. Die „Entfernung“ (Distanzierung, Abstraktion) zum Konkreten und zum Situativen, zum Ereignis ist also maßgebend. Auf dieser Ebene gilt der „neutrale“ Richter, also derjenige, der einer Streitsache unbefangen gegenüber tritt, als das Modell für denjenigen, der „frei“ entscheidet. Auch verwendet er dann als Berater die unabhängigen Sachverständigen. Zuvor aber inszeniert das Gericht ein Verfahren, das den Stoff und die Streitparteien bereits durch Typisierungen und Rollenzwänge verfremdet, und zwar auch, um auf die Weise „Abstand“ von den Emotionen zu schaffen. Das Gericht hebt die reale Tat auf die sozialreale Ebene der Sprache, um mit der Reaktion, aber erst bei der späteren Vollstreckung eines Urteils, wieder auf die körperliche Ebene zurückzukehren. Zur Richten beinhaltet und normiert ins Positive gewendet den Vorgang des geregelten Nachdenkens.

Der klassische forensische Dialog geht der Entscheidung voraus. In dessen Reden verkörpert sich, wie in den platonischen Dialogen, die eigentliche Freiheit des Geistes. Dieser Geist entsteht dort etwa nach den Grundsätzen der Konsenstheorie. Die letzte Handlung des Richters besteht dabei nur noch in dem Entscheiden, das, wie das Wort Scheiden es ausdrückt, bestenfalls zwischen den angebotenen Möglichkeiten nur die eine heraushebt (was aber schlechtestenfalls auf verdeckten Motiven beruhen kann).

Die Handlungsfreiheit beruht also vor allem auf der Freiheit des Planens. Die Handlung selbst ist ein einzelner Akt, der trotz allem „situa-

---

ethnologischen Sinne als sozialreale Einheit verstehen, dann könnte er den beiden Welten als Teil einer dritten gelebten „Misch-Welt“ verstehen.

tiv“ stattfindet. Er richtet sich selbst beim Vorliegen von fein ausgearbeiteten Aktionsplänen nicht immer nach demselben. Die Psychologie belegt zudem, dass konkrete Akte, etwa des Kaufens und des Verkaufens, von einem Bündel häufig widerstreitender un- und halbbewusster Motiven mit gesteuert sind. Allerdings würde es bekanntlich helfen, innezuhalten und sich selbst damit ein „Nach-Denken“ zu ermöglichen, das dem Akteur Souveränität wieder gibt und ihn die Vor- und Nachteile im Rahmen eines inneren Prozesses „abwägen“ lässt. In der Regel lassen sich auf diese Weise dann langfristig sinnvolle, also „vernünftige“ Entscheidungen treffen.

Die Freiheit ist also vor allem diejenige des frei schöpferischen und ewig abwägenden „Geistes“.

5. Auf den zweiten Blick bietet der Naturalismus noch weitere Aspekte, die für den Menschen Ansätze von humaner Freiheit offenbaren.

Anders als die Mitglieder des „Schwarms“ von Tieren ist der Mensch auf wenige und ganz bestimmte Nächstengruppen programmiert. Um im Bild des Schwarms zu bleiben, gehört der heutige „Staatsmensch“ innerhalb seiner Nation gleichzeitig vielen Gruppen von „Nächsten“ an, und auch diese Untergruppen (oder Subsysteme) müssen im Eigeninteresse nach dem Modell des Schwarms mit ihren Nachbargruppen nach denselben Grundsätze umgehen. Alle sozialen und ohnehin schon auch alle biologischen Rollen beinhalten -auch, wenn gleich nicht nur- neue Gruppen von Gleichen und Nächsten, etwa der Geschwister, der Väter, der Mütter oder der Kollegen im Beruf.

Diese Vielfalt an Loyalitäten verschafft dem einzelnen Menschen, der sie für sich zu *bündeln* hat, unter anderem einen Teil seiner Identität und auch seiner Individualität.

Zudem ergeben sich daraus für die Einzelnen zwangsläufigen Loyalitätskonflikte und somit die Notwendigkeit, sich zwischen den Gruppen von Nächsten zu entscheiden.

Dasselbe gilt in etwa auch für Subgemeinschaften von Gleichen und Nächsten in Bezug aufeinander. Vereinfacht müssen sich zwei benachbarte Schwarmuntergruppen entweder zusätzlichen Freiraum geben, sich also achten oder sich vereinigen.

Aber der Mensch vermag zudem eben auch die Rollen des Menschenwolfes zu übernehmen und seine Gleichen und Nächsten als *Beute* zu betrachten.

Offen ist dann auch wiederum, wie der Mensch mit diesen natürlichen Vorgaben umgeht (als Einzelner oder als Population). So kann sie ihn als uralter biologischer Teil seiner genetischen Vorprogramme mitbestimmen oder er geht egoistisch und selbst-, macht- und vorteilsbewusst mit dieser erfolgreichen Schwarmregel von Gleichheit und Nächstenliebe um, sodass er sie nur bei Machtgleichgewicht gegenüber den benachbarten Menschenwölfen einsetzt und für sich selbst versucht, die Opferrolle zu vermeiden, vor allem durch Koalitionen mit anderen Gleichen und Nächsten. Das wäre die soziale und politische Betrachtung. Die dritte Möglichkeit besteht darin, dass der Mensch diese Prinzipien dank seiner Vernunft im Sinne der Aufklärung aufgreift, um diese so sinnvolle Urregel der Kooperation zumindest für Friedenszeiten und jedenfalls für den gruppeninternen Gebrauch zum heiligen Glauben an die Menschenwürde auszuformen und sich zu „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ zu bekennen. Rechtlich gewendet läßt er daraus dann die Grund- und Menschenrechte erwachsen.

Begreift der Mensch sich zumindest (auch) als vernünftig und erweitert er deshalb das blinde Prinzip der Achtung der Nächsten, kann er es mithilfe des Gedankens der Verallgemeinerung, also demjenigen des Gesetzes, auf die Menschheit erweitern. Damit wird er zu einem säkularen Fundamentalismus gelangen, der mit seiner Moral unter anderem den Einzelnen vor den Staaten schützt, den fremden wie den eigenen. Wer aus der Sicht der eigenen Vernunft die gesamte Menschheit nach dem erfolgreichen Naturmodell des Schwarmes deutet, der gelangt auch dadurch zur Begründung der Menschenrechte, und zwar auf Freiraum und Achtung des Gleichen und Nächsten. Dieses Naturmodell führt ihn zum sozial-kulturellen Gebot, dass sich der Einzelnen oder die Subgruppen mit seiner oder ihren Bewegungen (blind) zu assimilieren haben.

Regiert den Menschenschwarm wie den Einzelnen die eigene oder eine höhere religiöse Vernunft, so bildet diese den Maßstab für Art und Umfang der Assimilierung der eigenen Bewegungen.

6. Interdisziplinär spricht zudem viel dafür, erneut zumindest von einer Dreifaltigkeit der Ansätze auszugehen:

- Die kluge ethische oder religiöse *höhere Geist-Vernunft* (das Wertesystem),
- die ambivalente und widersprüchliche *natürliche* Vorveranlagung zur friedlichen Kooperation und zur empathischen Nächstenliebe einerseits sowie zum grausamen Raubwesen andererseits (die beiden Arten von un- oder unterbewussten Motiven)
- und die *kalte Ratio* der streng utilitaristischen Effektivitätslogik und des wertfreien liberalen Egoismus (der Interessen)

treffen zusammen.

Sie bestimmen nicht nur gemeinsam die Menschenrechte, sondern auch die Menschenrechtsverletzungen und zudem die sozialreale politische Welt, die mit beidem, etwa in der Form des Rechts und seiner Institutionen umzugehen hat. Das Recht, als blinde Ordnung betrachtet, bietet mit dem Aspekt der Gleichheit auch den einfachen Weg, um die Bewegungen der Menschen soweit möglich zu rhythmisieren.

Diese drei großen Kraftfelder zusammen prägen vor allem die Art und die Komplexität der Kultur, die den Menschen auszeichnet.

## **V. Struktur der EU-Grundrechtecharta als Modell für die Rechtsethik**

1. Die Begriffe von Macht und Recht stehen dagegen für die synthetische Misch- und Doppelwelt der humanen Kultur.

Die Macht kommt dabei von der Natur her, das Recht von Seiten der Ideenwelt. Auch Freiheit und Menschenwürde entspringen der Ideenwelt und die unfreie Abhängigkeit von biologischen Vorgaben, etwa den egoistischen Motiven zu leben, zu überleben und fortzuleben, der natürlichen Welt.

Die Menschenrechte bedienen beide Seiten. Sie schützen das Leben und auch die Menschenwürde. Die Kluft zwischen beidem schließt dann die einfache Handlungs- und ihr Kern, die schlichte Fortbewegungsfreiheit.

Der individuellen Vermittlung zwischen Natur und Idee dient die „Ich-Seele“ des Menschen, die die vernünftige Geistseele (in etwa das Über-Ich) mit der egoistischen Naturseele (des Es) ständig zu harmonisieren sucht und daraus zugleich für die Identität des betreffenden Menschen sorgt.

Die Dreifaltigkeit des systemgerechten Ausgleichens, auch des toleranten Aushaltens von Widersprüchen und der Identitätsstiftung ist auch jeder (kollektiven) Kultur, auf jeder Ebenen und dann auch noch auf ihre Weise, eigen. Diese Triade spiegelt nicht nur dieselben drei Kernaufgaben der (individuellen) Seele des Menschen, sondern sie geht, jedenfalls nach dem vorherrschenden westlichen Ansatz, auch aus ihr hervor.

Der Dreifaltigkeit des Ausgleichens, Aushaltens und der Identitätsausprägung finden wir sowohl in den nationalen Grund-, als auch in den supranationalen Menschenrechtssystemen. Ein Zwischenmodell zwischen nationalem und internationalem Recht bietet die neue EU-Charta.

2. Nunmehr ist zur universellen „goldenen Regel“ des *do ut des* zurückgehen. Mit der Idee der „Gerechtigkeit“ und auch über sie kommt dem „gerechten Recht“ eine maßgebliche Rolle zu. Auch der Gedanke einer idealen und damit höchsten „legalen Ordnung“, etwa im Sinne von *Thomas von Aquin*, ist in diesem ethischen Denken mit gegründet.<sup>515</sup> Ohne irgendeine konkrete Normordnung ist die Gerechtigkeit ebenfalls nicht umzusetzen.

---

<sup>515</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologica*, 1953, Buch II. 2., qu 57–79, 57, 58; vgl. etwa auch: Fechner, *Rechtsphilosophie*, 1962, 11. Zudem für das Hochmittelalter: Imbach, *Perspektiven*, 2007 49 ff., 49 mit seiner These: „Ein der Erfahrung nahe stehendes Konzept des Gesetzes hat Thomas von Aquin zu einer metaphysischen Weltsicht ausgeweitet, die den Menschen in ein geordnetes Ganzes einfügt und den Rahmen des menschlichen Zusammenlebens bildet“, und zwar bezogen auf den Kernsatz von Thomas von Aquin, *Summa theologica*, 1953, I – II, 90, 4: „Das Gesetz ist eine Anordnung des Verstandes (*ordination rationis*), im Hinblick auf das Gemeinwohl (*bonum commune*) erlassen und öffentlich bekannt gegeben von dem, dem die Sorge für das Gemeinwohl obliegt.“ Siehe auch: Imbach, *Perspektiven*, 2007 49 ff., 53 (... „dass dieses Gefüge von Thomas als vernünftig, d.h. als philosophisch einsehbar und also von den Glaubenssätzen der christlichen Religion unabhängig verstanden wird“



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“. Sie erweist sich als untrennbarer Bestandteil einer Gesellschaft, die sich zu einer Zivilreligion bekennt.

Die Rechtsethik umschreibt eine Brückenwissenschaft. Sie verbindet das juridische Recht mit der philosophischen Ethik (Moral, Sittlichkeit). Sie verschafft der formalen und rituellen Gesetzlichkeit, dem Positivismus des Rechts seinen materiellen, den nach Sinn und Werten fragenden Hintergrund<sup>516</sup>, den das praktische Recht selbst dann auch für die Begründung und Auslegung von Normen benötigt.

Ergänzt wird diese Art von Ethik durch die funktionale und soziologische Betrachtung des Rechts, die die Ethik selbst aber auch durch ihre utilitaristische Ausprägung selbst mit einspeisen kann. Hinzu gesellen sich die Fragen nach dem Konsens, der Akzeptanz oder der Sitte, des Brauches, die unter anderem die politische Philosophie erörtert. Diese Fragen gehören zumindest zu einer pragmatischen Ausrichtung der Rechtsethik, die dann auch die *Staatsphilosophie* mit einbezieht.

Wichtig ist die „Ethik des Rechts“ im philosophischen Sinne dadurch, dass sie die Brücke zu bestimmten (dann auch verrechtlichten) *Sachverhaltstypen* ebenso schlägt, wie sie die Komplexität und die Geschichtlichkeit von gesamten Normensystemen aufzeigt. Diese gilt es mit ethischen Ideen zu durchdringen, zu überwölben und damit auch vor allem unter dem Aspekt der (materiellen) *Gerechtigkeit* zu ordnen und nachzusteuern, etwa im Sinne des Credo von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität.“ Zum originär Forensischen gehört dann auch das dialogische *Verfahren*, mit dem dies am besten zu gewährleisten ist, und ebenso die Art und die Form der *Vollstreckung* der Urteile über „freie, gleiche und solidarische“ und grundsätzlich „würdige Mitmenschen“.

Die großen Kernelemente des Rechts sind:

---

führt dann zu Imbachs zweiter These, nämlich (etwa um 1300) mit Dante Aligheri zur „klaren Trennung von Kirche und Staat“).

<sup>516</sup> Vgl. Staatslexikon, 1985, , Artikel Rechtsethik (A. Hollerbach); Hofmann, H., Einführung, 2011, § 7 I.

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

So wie die „Freiheit“ zur Demokratie führt, gründet sich die Herrschaft des Rechts auf der Grundidee des Rechts. Recht verlangt immer auch eine Pflicht zur „Unterwerfung“, und zwar wenigstens unter die Idee des Rechts. Die Grundidee des Rechts besteht üblicherweise und jedenfalls formal in der Einhaltung der goldenen Regel.<sup>517</sup> Sie lässt sich verkürzen auf das Gebot irgendeines „Ausgleichens“ in der Sache. Hinzu tritt im Modell des Rechts der Freien das Gebot des „wechselseitigen Achtens“ (des Freien, der Person, des Selbst-Subjekts etc.), und zwar jeweils als eines anerkannten (und stets auch würdigen) Akteurs.

3. Zwar wäre es die Sache der Religionswissenschaftler, aufzuzeigen, inwieweit nicht auch die Religionen auf diese Grundgedanken zu-

---

<sup>517</sup> Dazu: Radbruch, Rechtsphilosophie, 2003, 29 f. (34 f.): „Die Idee des Recht kann keine andere sein als die Gerechtigkeit“ und Gerechtigkeit bedeute im Kern „Gleichheit“. - Bei Kant ist es die Freiheit (Willkür), die allerdings verallgemeinerbar sein muss, also dann auch für alle gleich gilt.

rückgreifen. Aber die Idee des „Bundes“ und die Elemente von „Veröhnung, Strafe und Gerechtigkeit erweisen sich zumindest auf den ersten laienhaften Blick als Bestandteile des Alten und des Neuen Testaments.<sup>518</sup>

Vereinfacht stellt die „Philosophie“, die zugleich auch das „Recht“ mit beachtet, einen Kern der Zivilreligion dar. Sie bestimmt auch deren Ausformungen und Sekten mit. Der andere Kern besteht in den „Wahrheiten“ der Naturwissenschaften. Der Philosoph und der Naturwissenschaftler glauben in der Regel an die jeweiligen „Grundgesetze“ ihrer Lehren. Die Gebildeten des Volkes wiederum ziehen ihr Selbstverständnis aus beiden, den Geistes- und den Naturwissenschaften.

Eine exemplarische Kurzfassung der europäischen Verfassungsethik bietet die Grundrechtscharta der Europäischen Union (EU), und zwar mit den Worten ihres eigenen Selbstverständnisses in ihrem Vorwort. In dieser Präambel treten die „Völker“ zunächst als aktive und entschlossene Willenspersonen und Akteure in Erscheinung. Ihre „gemeinsamen Werte“, die zugleich der „friedlichen Zukunft“, also dem Frieden, dienen, beschwören die Vertreter der Völker mit den Worten:

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

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

---

<sup>518</sup> Bongardt, Endstation, 2010, 57 ff., 66, zugleich mit dem Bezug zur Vergebung; Bibel, Paulus, Römer 3, 25 b („So weist Gott seine Gerechtigkeit durch Vergebung der Sünden“), und zwar gegründet auf dem Tod und die Auferstehung seines Sohnes Jesus Christus– Doch daraus folgt der Gottemensch hat also das ausgleichende Opfer erbracht. Denn er ist um der Sünden der Menschen willen gestorben ist (Römer 3, 21 – 26).

Zerlegt man den zweiten Absatz in seine Hauptbestandteile, so betonen die Völker zunächst ihr „geistig–religiöses und sittliches Erbe“<sup>519</sup>, das aber als Erbe nur einen alten Besitz und nicht zugleich unmittelbar einen Teil ihrer Identität darstellt und mit der sittlichen Seite die weltlich-ethischen Vernunftideen meint. Die Religion, die im Wort „geistig-religiös“ auftritt, also vermutlich die nicht ausdrücklich genannte christliche Religion, wird auf diese Weise sogleich mit der Idee des Geistes verknüpft.

Danach bekennen sich die „Völker“, also die Demokratien zu „unteilbaren und universellen Werten“<sup>520</sup>. Die Reihe der Werte führt der (eher) deutsche humane Höchstbegriff<sup>521</sup> der „Menschenwürde“ an.<sup>522</sup> Ihm folgt sofort die französische Revolutionstrinität von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ (Brüderlichkeit) nach.

---

<sup>519</sup> Zum Streit um die religiöse Seite der deutschen Fassung der Präambel, siehe: Stern/Tettinger, in: Tettinger, Gemeinschaftskommentar, 2006, Präambel, Rn. 6; auf Englisch etwas abgeschwächer als „spiritual and moral heritages“.

<sup>520</sup> Zur Art und Bedeutung der „gemeinsamen Werte“, siehe: Stern/Tettinger, in: Tettinger, Gemeinschaftskommentar, 2006, Rn. 25 ff. Zur Entwicklung einer europäischen und internationalen Werteordnung der Grund- und Menschenrechte, siehe umfassend und rechtsvergleichend: Rensmann, Werteordnung, 2007, 2, 208 (Aus der Sicht des deutschen Bundesverfassungsgerichts: die Menschenwürde sei, neben ihrem universalen Ansatz, mit dem „internationalen Menschenrechtskonstitutionalismus“ verbunden.); 203 ff. (zur Rationalität und Legitimität der Wertordnungsjudikatur, und zwar in ihrem gegenwärtigen übernationalen Kontext); 243 ff. (unter anderem Vergleich der Schutz- und Gewährleistungspflichten mit der „liberalrechtsstaatlichen“ Verfassungskonzeption der Vereinigten Staaten); 329 ff. (Entwicklung im Hinblick auf die Europäische Union); 360 ff. (hinsichtlich der nationalen Gemeinschaft).

<sup>521</sup> Siehe: Häberle, Menschenwürde, HdStR II 2004, § 22, Rn. 100 mit der an sich fundamentalistischen Forderung: „Die weltweite Durchsetzung des ‚Glaubenssatzes der Menschenwürde wird Sache der in kooperativen Verfassungsstaaten organisierten ganzen Menschheit“.

<sup>522</sup> 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 staatlichem Terror Grenzen zu setzen vermag“.

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

4. Auch die Grundrechtecharta selbst gliedert sich in ähnlicher Art in sechs Abschnitte: „Würde des Menschen“ (Titel I) einschließlich des Rechts auf Leib und Leben; „Freiheiten“ (Titel II) beginnend mit dem „Recht auf Freiheit und Sicherheit“; „Gleichheit“ (Titel III) einschließlich der Nichtdiskriminierung und der „Vielfalt der Kulturen, Religion und Sprache“; „Solidarität“ (Titel IV) von den Arbeitnehmerrechten über die soziale „Sicherheit“ bis hin zum Verbraucherschutz.

Danach regelt die Charta die Demokratie als „Bürgerrechte“ (Titel V) einschließlich des „Rechts auf eine gute Verwaltung“.<sup>523</sup> Den Schluss bilden die „Justiziellen Rechte“ (Titel VI), die insbesondere das Strafrecht mit dem Recht auf Verteidigung und dem Grundsatz der Gesetz- und der Verhältnismäßigkeit von Straftaten und Strafen betreffen.

Die „Würde des Menschen“ stellt dabei vermutlich, wie der deutsche Art. 1 GG, den Mutterbegriff<sup>524</sup> für die Subjektivität<sup>525</sup> des Menschen

---

<sup>523</sup> Rechtsvergleichend zur Herkunft, Entstehung und Bedeutung der „guten Verwaltung“ in den verschiedenen europäischen Staatskulturen, siehe: Classen, *Verwaltung*, 2008, 100 ff. („gute Verwaltung“ in den nordischen Staaten), 116 („ordnungsgemäße Verwaltung“ in den Benelux-Staaten), 125 („gute Verwaltung“ in den Common-Law-Staaten, Vereinigtes Königreich, Irland), 137 (in den „traditionellen rechtsstaatlich geprägten Verwaltungsordnungen“, Frankreich, Deutschland, Österreich, und Italiens), 162 ff. („verfassungsrechtlich verankerte Verfahrensrechte“ Griechenlands, Spaniens und Portugals) sowie 403 ff. (grundrechtsrechtlich), 423. (Am Ende schließt er mit den Worten: „...vorsichtig zu konkretisierendes Verfahrensgrundrecht“.). Die „gute Verwaltung“ ist hoch vereinfacht 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“.

<sup>524</sup> BVerfGE 93, 266, 293 („...denn die Menschenwürde als Wurzel aller Grundrechte ist mit keinem Einzelgrundrecht abwägungsfähig.“). Dazu auch: Bernstorff, *Pflichtenkollision*, 2008, 21 ff., 25 (Noch weitergehend: keine Abwägung „Würde gegen Würde“, es bleibt aber die Möglichkeit einer „tragischen Entscheidung“ bei Rettungstötungen, die Unschuldige betreffen.).

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 Völker der EU 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 vorgibt,<sup>526</sup> 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 evolutionären Elementen der Menschenwürde und der Rechtsstaatlichkeit.<sup>527</sup>

---

<sup>525</sup> 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 mitmenschlichzivilen) Handelns gemacht werden dürfe, siehe: Dürig, in: Maunz/Dürig, GG, 2013, Art. 1, Rn 34.

<sup>526</sup> 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.

<sup>527</sup> Zum Wandel der europäischen Idee des „Rechtsstaats“, siehe: Calliess, Rechtsstaat, 2001, 53 ff., und zwar ihm zufolge als historischer Dreisprung: (1) „liberaler Rechtsstaat“ bis Mitte des 19. Jahrhunderts beruhend auf 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 in 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.

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

Die Sorgen der einzelnen Menschen sind ebenfalls aus der Grundrechtecharta herauszulesen. In Anlehnung an deren sechs Titel bestehen sie in der Furcht vor Entmenschlichung, vor völliger Unfreiheit und Unsicherheit, vor unerträglicher Ungleichheit und Diskriminierung, vor roher Entsolidarisierung, vor willkürlicher Verwaltung und vor willkürlichen Urteilen, und zwar insbesondere als Strafen.<sup>528</sup>

5. Der zweite Satz des zweiten Absatzes der Präambel gilt der Beschreibung der Art der staatlichen Verankerung der Staatsvölker als Staatswesen. „Demokratie und Rechtsstaatlichkeit“ bestimmen ihre gemeinsame Staatsform. Damit wird die Idee des „demokratischen Rechtsstaates“ in seine zwei Grundbestandteile zerlegt und beide werden als eigenständig begriffen.

Das gefürchtete geschichtliche Gegenmodell<sup>529</sup>, von dem sich die europäischen Staatsvölker mit der Demokratie und dem Rechtsnotstand absetzen wollen, kann danach mit den zwei alten Begriffen „Tyrannei“ und „Willkür“ ausgedrückt werden. Aber die Grundvorstellung von der Notwendigkeit der Herrschaft selbst, und zwar in der Form des Staates, wird auch mit den beiden Ideen der Demokratie und des Rechtsstaates mitgedacht. Den Staat wollen die Völker als solchen behalten und ihren Bedürfnissen anpassen. Auch das Recht bezieht die Präambel direkt auf den Staat.

Das Verhältnis von „Staat“ und „Mensch“ regelt die Präambel in ihrer nachfolgenden Einordnung auf ihre Weise. Danach steht nicht der Mensch als Mensch, sondern die „Person“, wie es heißt, „im Mittelpunkt“ des staatlichen Handelns. Sie verfügt als solche über einen fes-

---

Der Frage nach dem Verhältnis von Staat und Umwelt nehmen die USA sich gegenwärtig auf der politischen, vielleicht auch bald auf der völkerrechtlichen, aber noch nicht auf der (staats-) rechtlichen Ebene im nationalen Sinne an.

<sup>528</sup> Tettinger, Gemeinschaftskommentar, 2006, Präambel, Rn. 21 ff.

<sup>529</sup> Zum Begriff des Modells zunächst der Satz, dass Modelle zwar auch der Formalisierung eines Themas dienen können, aber immer auch auf einer bewussten „Reduktion der Komplexität“ beruhen: Bortz/Döring, Forschungsmethoden, 2006, 367.

ten „Status“. Aber die Strukturen, die diesen Verfassungsmenschen auszeichnen und auch einbinden, sind ebenfalls beschrieben. Sie ergeben sich aus dem „Raum“<sup>530</sup>, also dem realen Unionsgebiet einerseits und aus dem normativen Raum „der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts“ andererseits.<sup>531</sup> Auch die Freiheit des Menschen vor dem Staat, und erst recht diejenige durch den Staat, sollen danach offenbar durch die Synthese von Freiheit und Sicherheit durch das Recht stattfinden. Als drei Subsysteme gedeutet sind „Freiheit, Sicherheit und Recht“, jeweils von den anderen beiden Forderungen abhängig. Schon deshalb erweisen sich alle drei Verfassungsideale als relativer und weit pflichtenlastiger, als sie einzeln gelesen erscheinen.<sup>532</sup>

Der Mensch, der als Person<sup>533</sup> im Mittelpunkt stehen soll, ist dabei schon näher umrissen. Er kann sich als ein „personales“ Wesen be-

---

<sup>530</sup> Aus der Sicht der politischen Philosophie: Mensch, Violence, 2008, 285 ff., 302, „the space of freedom that their alterity affords us“, gemeint ist das Bild vom „Anderen“. Mensch fügt jedenfalls für eine innere Friedenspolitik folgerichtig an: „The moral authority of such rules is that of the space of judicial order that embodies our alterity and freedom“ (Hervorhebungen nicht im Original). Aber damit verweist Mensch, zumindest der Sache nach, zum einen auf den am Richter ausgerichteten Rechtsstaat. Ferner zeichnet sich die Höchstidee eines Alter-Ego ab, welches offenbar das „Ich“ bestimmt und die Freiheit und somit die Idee der „Gleichheit“ im Sinne von freiwilligem und zwangsweisem Ausgleich konstituiert.

<sup>531</sup> Zum Schutz der Grundrechte im „Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts“, siehe aus der Sicht eines sozialliberalen Rechtspolitikers: Hirsch, Bemerkungen, 2006, 307 ff., 307 („Grundrechte im Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts“ als der „feste Kern unserer staatlichen Existenz und die eigentlichen Grundlagen einer Europäischen Gemeinschaft, die diesen Namen verdient“).

<sup>532</sup> Zur europäischen Furcht vor einem übermächtigen „europäischen Leviathan“, siehe: Calliess, Binnenmarkt, 2007, 755 ff., 765 ff. (Zum „europäischen Rechtsstaatsprinzip als Steuerungsmodus für die Balance von Freiheit und Sicherheit) und 770 (als Abwehrprinzip gegen einen „europäischen Leviathan“).

<sup>533</sup> Zur groben Unterscheidung von „Mensch“ und „Person“ als Schutzobjekte im Strafrecht, siehe: Amelung/Lorenz, Mensch, 2007, 527 ff., 527: „Der Begriff des ‚Menschen‘ betont seine biologische Eigenart als einer Spezies, die sich von anderen historischen Wesen, den Tieren, unterscheidet“. Damit allerdings muss ein Element wie Geist, Moral, Willensfreiheit und Verantwortung oder Vernunft eingefügt werden. Zur Person heißt es: „Der Begriff der ‚Person‘ betont dagegen die soziale Seite des Menschen als ein Wesen, das von anderen Wesen seiner Art einen besonderen Res-



greifen, das für sich „Freiheit, Sicherheit und Recht“ beanspruchen und das einen Staat und auch eine europäische Vertrags–Gemeinschaft zu organisieren vermag.

Damit ist die „Rechtsethik“ umrissen, die neben einer ethischen Leit-idee immer auch einer konkreten Ausformung als Recht bedarf, wie etwa in der neuen Grundrechtecharta, um überhaupt sinnvoll wirksam sein zu können.

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

---

*pekt verlangen darf*“ (mit ausführlichen Nachweisen). Gemeint ist die Rolle, die nicht an einzelne 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.

## 9. Kapitel

### „Eigene“ rechtspolitische Verankerung: Subjekt-Objekt-Person und Freiheit, Gleichheit und Solidarität

#### I. Triaden, Zivilisation und Strafrecht: Subjekt-, Objekt- und Sozialperson

1. Die Grundelemente der ohnehin mehrschichtigen Idee der „Zivilisation“ und deren offenkundig enger Bezug zur Zivilreligion sind nur in insgesamt drei Positionen mit Thesen und Schlaglichtern kurz anzureißen.

2. Die große westliche Idee der „Zivilisation“ bildet den ersten Aspekt. Aber die großen Leitlinien der Zivilisationen, und vor allem die der westlichen Zivilisation, sind schon an anderer Stelle „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. Aus der westlichen Sicht ist mit der subjektivistischen Sicht oder auch dem liberalen Ansatz zu beginnen.

- (1) „Staat und Mensch“ bilden eine *subjektivistische* Paarung, und sie bedienen sich auch gegenseitig. Der heutige Mensch ist typischer Weise ein Staatsmensch und der Staat eine kollektive Person, die ähnlich wie der Mensch aus Körper, Seele und Geist besteht, dem Staatsgebiet, dem Staatsvolk und der verfassten Staatsmacht.
- (2) Aus der *objektivistischen* oder auch die funktionalistische sozio-politischen Sicht suchen die empirische „Gewalt“ und das normative „Recht“ nach einer systemischen Balance. Beides, Gewalt und Recht sind objektive und insofern auch naturalistisch zu denkenden Strukturen.
- (3) Gleichsam als Elternpaar wirken zwei eher *holistisch-systemische* Aspekte, die „Kultur“ und die „Natur“.

Davon ausgehend kann man dann auch noch einmal versuchen, ein knappes systemisches Grundmodell für „Zivilisation“ überhaupt aufzubauen.<sup>534</sup>

3. Der zweite Aspekt der objektiven oder auch sozio-politischen Sicht führt zu einem gespaltenen Personenmodell. Zu ergänzen und zu bebildern ist diese grobe Skizze der Zivilisation mit personalen Erwägungen. Hervorzuheben ist dabei die Fähigkeit des Menschen, zwischen verschiedenen Gruppen zu wechseln (Groupishness als Form der Freiheit).<sup>535</sup>

So zeigt, wie oben schon angemerkt, etwa die Grammatik zumindest aller westlichen Sprachen eine doppelte Fähigkeit des Menschen, der grundsätzlichen zu seiner Demokratisierung als Ich-, Du- und Wir-Person fähig ist. 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.

Die ethische Mechanik, die dahinter steckt, lautet also: Menschen können auf diese Weise vom „Subjekt“ zum „Objekt“ degradiert, aber umgekehrt können Menschen auch wieder zum Subjekt und Mitglied der Binnengruppe erhoben oder auch „resozialisiert“ werden.

Die Sprache ist insofern klarer, als es die Idee der Menschenrechte mit ihrem Universalitätsanspruch vermuten lässt, Die heutigen allgemeinen Menschenrechte kennen scheinbar keine Außergruppe von Menschen mehr, die noch *Hobbes* mit dem „status naturalis“ umschrieben hat und die Griechen mit dem Wort von den unzivilisierten Barbaren

---

<sup>534</sup> Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, Rn. 1046.

<sup>535</sup> Lipgar, *Bion's Experiences*, 1998, 25 ff., 27 („human being as a group animal“). Miller, *Note*, 1998, 1495 ff. („unconscious basic assumption behaviour of groups“).

erfassten. Doch die Menschenrechte, mit ihrem Kern der Menschenwürde, sind überhaupt nur entwickelt worden, weil es aus heutiger Sicht das Unrecht der „Entmenschlichung des Menschen“ gibt und weil es deshalb der *kantschen* Idee der Verallgemeinerung bedarf, um die personale Trennung der Menschen in Subjekte und Objekte aufzuheben.

Der Grund dafür besteht in der Fähigkeit des Menschen zur Vernunft. Diese Begründung drängt, nebenbei, im Hinblick auf die sonstige Natur und deren Achtung die Frage auf, was denn unter Vernunft zu verstehen ist. Könnte nicht schon die Fähigkeit zur „Selbstorganisation“ eine Vorstufe der Vernunft darstellen?

4. Die Idee der Subjekt-Objekt-Trennung hat bekanntlich *Kant* schon auf seine Weise herausgestellt. Nach *Kant* existiert bekanntlich der „Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen“ als ein „ein Zweck an sich selbst“ und er darf nicht „bloß als ein Mittel zum beliebigen Gebrauche“ dienen.

*„Der praktische Imperativ wird also folgender sein: Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“*<sup>536</sup>

Das Verbot, zum „bloßen Objekt“ des (Subjektes) des Staates gemacht zu werden<sup>537</sup>, beinhaltet auch die berühmte Objekt-Formel des deutschen Bundesverfassungsgerichts. In einem demokratischen Staatswe-

---

<sup>536</sup> Kant, Grundlegung, 1785, AA, 428, 429.

<sup>537</sup> Abs.BVerfG, 2 BvR 1048/11 vom 20.6.2012, Absatz-Nr. (1 - 140), Nr.70,[http://www.bverfg.de/entscheidungen/rs20120620\\_2bvr104811.html](http://www.bverfg.de/entscheidungen/rs20120620_2bvr104811.html) „Achtung und Schutz der Menschenwürde gehören zu den Konstitutionsprinzipien des Grundgesetzes (vgl. BVerfGE 45, 187 <227>; 87, 209 <228>; 96, 375 <398>; 109, 133 <149>). Mit der Menschenwürde ist der soziale Wert- und Achtungsanspruch des Menschen geschützt, der es verbietet, den Menschen zum bloßen Objekt des Staates zu machen oder ihn einer Behandlung auszusetzen, die seine Subjektqualität prinzipiell in Frage stellt (vgl. BVerfGE 27, 1 <6>; 45, 187 <228>; 109, 133 <149 f.>). Menschenwürde in diesem Sinne ist auch dem eigen, der aufgrund seines körperlichen oder geistigen Zustands nicht sinnhaft handeln kann. Selbst durch „unwürdiges“ Verhalten geht sie nicht verloren. Sie kann keinem Menschen genommen werden. Verletzbar ist aber der Achtungsanspruch, der sich aus ihr ergibt (vgl. BVerfGE 87, 209 <228>; 109, 133 <150>).“

sen bedeutet dies zu gleich auch, dass der höchste Souverän, das Volk der Demokraten, keinen Menschen, auch keines seiner Mitglieder zum „bloßen Objekt“ degradieren darf.

Die Subjektstellung eines autonomen Wesens muss dem Menschen also bleiben. Auf diesem Grundgedanken, der in vielen Verfassungen etc. als unantastbare Menschenwürde verrechtlicht wurde, beruht das Leit- und Selbstbild des westlichen Humanismus.

5. Diese Sicht ist hoch reduziert und bedarf einer sinnvollen Relativierung. So darf dabei die Einschränkung nicht übersehen werden, dass es heißt, der Mensch dürfe nicht zum bloßen Objekt gemacht werden. Der Mensch darf nach dieser Logik und zu Recht dennoch immerhin „auch“ zum Objekt gemacht werden. Er wird und darf auch, wenn gleich nur, menschenrechtlich formuliert, unter Wahrung seiner Menschenwürde der „Gegenstand“ einer Betrachtung sein oder auch einer Operation unterzogen werden, und zwar im engen medizinischen Sinne wie im rechtlichen Sinne von Eingriffsrechten.

Zudem ist auch das Selbstbewusstsein oder auch die vage Idee der Würde nicht auf das vor allem egoistisch zu denkende Ich allein bezogen. Insofern ist *Volker Gerhardt* zu folgen und von der „Korrelation von Subjektivität und Objektivität“ zu sprechen.<sup>538</sup> Das Subjektive benötigt zu seinem (Selbst-) Verständnis immer auch den Gegenpol des Objektiven, und zwar auch, wenn es dann doch von ihm zu trennen ist.

Hinzu tritt die „intersubjektive“ Sichtweise, die im Übrigen als logische Folge der Hervorhebung der Idee des Subjekts zu verstehen ist. Danach kann der Mensch, zumal derjenige, der sich in seiner Zivilisation vor allem als aktives Subjekt begreift und nicht etwa als ein vor allem leidender Teil der belebten Natur, die reale Welt ohnehin nur durch den Filter der eigenen Subjektivität erkennen. Biologisch gewendet sieht er die Welt nur durch den Filter und mit den Möglichkeiten seines Gehirns. Sozial gelesen erkennt er die Welt nur in Gemeinsamkeit mit den anderen Menschen. In Anlehnung an *Gerhardt* lässt sich dann sogar von einer verinnerlichten „Drei-Welten- Lehre“ des Bewusstseins sprechen. *„Also bewegt sich das Bewusstsein in allen seine Akten zwischen dem Ich und dem Du aller Anderen, indem es*

---

<sup>538</sup> Gerhardt, *Öffentlichkeit*, 2012., Einleitung 8.

*sich auf Sachverhalte in der Welt bezieht.“ Und Gerhardt fügt an: „In diesem „Dreieck“ erfahren wir das, was wir als Wirklichkeit begreifen“.*<sup>539</sup>

6. Auf der letzten weltlichen Ebene ist in diesem Sinne „wissenschaftlich tolerant“ zu differenzieren:

(1) Wer als höchste demokratische Rechtsquelle die Verfassung ansieht und sie wiederum der vorrechtlichen zivilen Idee der Selbstschöpfung von Menschen unterstellt, der muss, sobald er auf das Individuum abstellt, daraus zur Notwendigkeit (der Fiktion) der Freiheit und mit ihr der Willensfreiheit gelangen.

(2) Wer mit den Naturwissenschaften die „Natur“ als höchste Normgeberin versteht, der kann -immerhin unter anderem- auf die Kooperationsidee der Naturgerechtigkeit abstellen.

(3) Wer hingegen mit den Sozialwissenschaften die „Gesellschaft selbst“ und damit ein „Kollektiv“ als allerhöchste Instanz begreift, sozio-biologisch also die „Population“ und nicht das „egoistischen Gen“ als maßgebend ansieht, der kann und wird die Idee der Freiheit und mit ihr die Willensfreiheit der Einzelnen als subsystemische Teilfreiheit begreifen, die sich aber dem Hauptsystem der Zivilgesellschaft zu unterwerfen hat.

Wer sich zwischen diesen drei Leitmodellen nicht zu entscheiden vermag, vor allem, weil er zur Vernunft auch die Selbstkritik und die Fähigkeit zur Toleranz gegenüber ihm persönlich fremden Weltbildern zählt, der wird das pragmatische Drei-Welten-Modell bevorzugen. In den Demokratien wird er Recht dann vor allem mit dem Selbstbild vom Selbst-Subjekt begründen.

Die Personenidee erlaubt es -aus dieser Sicht- also, für das Recht zumindest drei verschiedene Sichtweisen auf den Menschen zu bündeln, die subjektiv-ethische, die natürlich-objektive und die sozial-systemische. Die praktische Sinnhaftigkeit der Dreifaltigkeit belegt das pragmatische deutsche Recht ebenfalls, wenn es vorherrschend, wengleich auch mit unterschiedlichen Gewichtungen, zur Begründung des Strafens seit langem eine entsprechende „dreifaltige Verei-

---

<sup>539</sup> Gerhardt, Öffentlichkeit, 2012, Einleitung 5.

nigungstheorie“ heranzieht. Deren Elementen heißen (subjektiver) Schuldausgleich, (empirische) bessernde und sichernde Individualprävention und (systemische) soziale und allgemeine Wertideen schützende Generalprävention.<sup>540</sup>

Hinter den verschiedenen Masken der Person verbirgt sich aus normativer Sicht eine Art nackter Mensch. Für den entkleideten „Träger“ der Grund- und Menschenrechte oder allgemein der Rechte und Pflichten stellt sich dann die feinsinnige Frage, ob ihm wie Geisteskranken und Kindern nicht dennoch *Menschenwürde* zukommt. Dann könnte bequem zwischen unantastbarer Menschenwürde und antastbarer Personalität getrennt werden. Dem Strafgefangenen könnten dann wesentliche Elemente der Bürgerrechte genommen, ihm aber die Menschenwürde belassen werden. So vorzugehen, erscheint für weite Bereiche aus pragmatischer Sicht sinnvoll. Dann ist vor allem zwischen den einzelnen Grundrechten, soweit sie einschränkbar sind, und der Leitidee der Menschenwürde zu unterscheiden.

Aber im Grenzbereich des Lebensschutzes überschneiden sich beide Bereiche. Die entscheidende Frage lautet dann: Ist das Leben grundsätzlich verfügbar, für den Staat etwa als Todesstrafe und als Strafbeurteilung für den zu bestrafenden Mörder<sup>541</sup>, kann der Mensch freiwillig auf dieses verzichten? Wer die Freiheit über die Menschenwürde setzt oder sie als Verfügungsfreiheit als Kern der Menschenwürde begreift, wird die Idee der Person derjenigen der Menschenwürde vorziehen. Dasselbe gilt für diejenigen, die die Idee der Gleichheit grau-

---

<sup>540</sup> Grundlegend und dennoch 1977 auch nur als eine Art kultureller Konsens angesehen, BVerfG 45, 187 ff, 253 ff.

<sup>541</sup> In Deutschland stellt sich zwar nicht mehr für die Todesstrafe, aber für die Sicherungsverwahrung strukturell dieselbe Frage. Im Kern geht es dabei um die Begründung für einen faktisch lebenslangen Freiheitsentzug. Siehe dazu BVerfG, 2 BvR 2365/09 vom 4.5.2011, Absatz-Nr. 101: „*Der in der Sicherungsverwahrung liegende Eingriff in das Freiheitsgrundrecht ist daher auch deshalb äußerst schwerwiegend, weil er ausschließlich präventiven Zwecken dient und dem Betroffenen – da der Freiheitsentzug stets nur auf einer Gefährlichkeitsprognose, nicht aber auf dem Beweis begangener Straftaten beruht – im Interesse der Allgemeinheit gleichsam ein Sonderopfer auferlegt*“. Dazu, dass die wahre Schuldstrafe eigentlich ein für den Täter (mit seiner Tat riskierbares, für ihn also) ein „verfügbares Opfer“ sein müsste und zur praktischen Zeitfrage, inwieweit Menschen über ihre Fortbewegungsfreiheit verfügen können, siehe: Montenbruck, Höchststrafe, 2011, 375 ff., 392 ff.

sam absolut setzen, etwa als blinde Reziprozitätsregel für den Mörder, oder die die Solidarität über alles heben und damit Lebensopfer zugunsten der Gemeinschaft verlangen, wie etwa in Fällen von Seuchenquarantäne. Unantastbar ist die Menschenwürde nur, wenn sie zwar auch „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ umfasst, aber eben auch eine eigene (heilige) Identität beinhaltet, wie etwa die grundsätzliche, in den Genen verankerte Grundfähigkeit zur Vernunft, die auch den Geisteskranken und den Kindern eigen ist.

Wer endlich die Personalität empirisch begreift, etwa als Teil seiner Psyche im psychologischen Sinne<sup>542</sup>, der wird sie aus biologischer Sicht als wesentlichen Teil der Selbstorganisation verstehen (müssen). Er wird sich dann mit diesem Begriff und damit auch mit der Frage auseinandersetzen müssen, ob ihm nicht Elemente angehören, die die Ethik mit dem Bilde vom willensfreien und zur Vernunft fähigen vernünftigen Menschen verbindet.

7. Aber trotz dieser notwendigen Relativierung mithilfe der alten Idee der Person bildet die Idee des (Selbst-) Subjekts den Kern der Menschenwürde, und über sie dann auch die - dann von ihr abgeleitete - Idee von der einzelnen Person.

Diese knappen Thesen, die zugleich auf eine gewisse Selbstevidenz setzen, müssen an dieser Stelle ausreichen.

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

1. Zur Struktur von Zivilisationen gehört auch die Annahme, und das systemische Modell, dass die menschliche Haupt- und Lebensgemeinschaft in aller Regel nur über

(1) „ein einziges dominierendes Leitbild“ verfügt,

(2) das dann allerdings durch zumindest „zwei (oder auch mehrere) große Neben- oder auch Gegenmodelle“ im Sinne einer Gleichung

---

<sup>542</sup> Zur deterministischen physiologischen Psychologie siehe etwa Markowitsch/ Siefer, Tatort, 2007, 218.



ausbalanciert wird. Andernfalls wird eine Gemeinschaft zerbrechen.

Auch ansonsten wirken dann die üblichen politischen Gravitationskräfte. So wird die Leitkultur, um ihr Eigengewicht zu stärken, versuchen, wichtige Elemente der Neben- und Gegenmodelle, in sich zu integrieren.<sup>543</sup>

Personifiziert wird das „Leitbild“ durch eine Leitfigur, den „guten Hirten“, den Souverän oder auch das Subjekt, das als begnadeter Stellvertreter oder Sohn des Höchsten auf Erden waltet.

Dabei fürchtet selbst der mächtigste Alleinherrscher um seine Existenz, und zwar wegen Freiheiten einfordernden Rebellengruppen und politischen Attentätern am Hofe. Er sucht deshalb schon sein eigenes „Leitbild“ von der höchsten Macht zu ergänzen oder auszuweiten. Auch Despoten suchen tunlichst nach einem Ausgleich der Binnenkräfte. Deshalb spielen der klassische königliche Tyrann und der kriegerische Warlord<sup>544</sup> nur scheinbar willkürlich mit den Ideen von Almosen, Amnestien und Gnadeakten. Auch sie berufen sich gern auf das Frieden stiftende Bild vom sorgenden Landesvater, der sich wiederum auf ein Gottesgnadentum beruft.

Aber es bleibt dabei, dass in der Regel in einer politischen Kultur ein „einzelnes Leitbild“ vorherrscht. Es regiert und prägt die entsprechende politische Hauptkultur.

2. Hoch vereinfacht besteht dabei die Wahl zwischen dem Führungsanspruch

– des (Ich-) Individualismus, und zwar der Händler, der Krieger und der Lehrer mit der aktiven Leitidee der „Freiheit“ und

---

<sup>543</sup> Dazu grundsätzlich: Simmel, *Soziologie*, 1992, 70 ff. Eine Ethik sei konstitutiv für jede Gemeinschaft notwendig und als deren ständiges Regulativ unabdingbar. Im engeren Sinne der Verantwortungsethik einer politischen Klasse auf Zeit ähnlich: Röhrich, *Umgang*, 2004, 639 ff., 645 f.

<sup>544</sup> Zur Staatenbildung in der frühen Neuzeit, siehe: Tilly, *War*, 1985, 169 ff., 170; Geller, *Macht*, 2006, 30 f. (Der europäische Verstaatlichungsprozess als Interdependenz zwischen Kriegsführung und Staatenbildung als Ausprägung des organisierten Verbrechens.). „Warlords“ sind mit den alten Raubrittern und Räuberbanden strukturgleich.

– des (Wir-) Kollektivismus der Clans und Personenverbände, mit der passiven Leitidee der „Solidarität“.

Man kann allerdings noch ein Drittes Modell hinzufügen, das die beiden ewigen Grundmodelle auch gern mit ihrem Modell zu verbinden suchen.

– In der Mitte steht das auf die (Du-) Wechselbeziehung ausgerichtete Ausgleichs- und Ordnungsmodell eines sowohl aktiven, als auch passiven „Personalismus“. Er beruht auf der Gleichheit im Rahmen einer bestimmten Rolle, typisch sowohl als freiheitlicher Peer-Gedanke, als auch als solidarisches Nächstenbild. Zu diesen Rollen gehört dann auch das Bild vom neutralen Richter und vom Gericht der Peers, die eben auch die eigenen Nächsten sind.

Die sozialrealen Zivilisationen sind dabei aus Ausprägungen von drei Einzelmodellen zusammengesetzt. Es gibt aktive Subjekte nach dem Clan-Modell des einen Vaters. Es gibt kommunizierende Gleiche nach dem Modell der wenigen erwachsenen Geschwister, und es gibt passive Nächste nach dem Modell der vielen unmündigen Kinder. Aber stabil sind sie offenbar nur, wenn ein Element erstens überwiegt und zweitens auch noch faktisch Teile der beiden anderen als eigene übernimmt. Im Westen verfügt jeder Mensch, zumindest jeder nationale Bürger, zunächst einmal formal über den „Status“ eines einzelnen Clanchefs über das Eigene. Zudem interagiert er ständig mit (einigen) anderen als Gleichen und sorgt sich in der Regel auch um (einige) Bedürftige.

Dasselbe gilt auch für die soziale Ebene. So regiert in der westlichen Demokratie, die als verfasste Gesamtheit von Staat und Zivilgesellschaft zu verstehen ist, ein Dreiklang von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“. Die Deutschen singen in ihrer Nationalhymne aus feierlichen nationalen Anlässen, wengleich rückwärts gelesen, analog dazu: „Einigkeit und Recht und Freiheit“. Aber die „Freiheit“ bildet dennoch die Grundlage von Gleichheit und Solidarität. Die westlichen Nationalkulturen prägen diese drei Elemente dann noch einmal jeweils gesondert aus.

3. Hier ist kurz nachzufassen: Die Idee der Freiheit allein reicht auch gedanklich nicht aus. *Böckenförde* beschreibt das Dilemma, dem sich ein reiner Liberalismus zu stellen hätte, mit seinem nicht ganz unbekanntem Diktum:

*„Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. #*

Zur Begründung fügt er an:

*Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt, mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren versuchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.“<sup>545</sup>*

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

4. Ergänzt werden diese drei Grundmodelle überdies noch durch drei negative Gegenmodelle, die sich ebenfalls an der humanistischen Dreifaltigkeit von „Freiheit. Gleichheit und Solidarität“ ausrichten lassen.

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

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

---

<sup>545</sup> Böckenförde, Staat, 1976, 60, siehe auch: 46 (Zur Entstehung des Staates aus der Säkularisierung).

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

Insgesamt stehen also nicht nur drei ideale Grundmodelle, sondern mit ihnen zugleich drei sozialreale Negativmodelle zur Verfügung. Jede nationale Zivilisation wird sich dabei aus allen sechs Einheiten bedienen. Auch etwa die Demokratie wählt sich ihre elitären Führer, wengleich nur aus ihrer Mitte und lediglich auf Zeit. Der Rechtsstaat wiederum verlangt den unterwürfigen Gehorsam gegenüber den Gesetzen, wengleich 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.

5. Ferner bestehen selbst kleine Kulturen noch aus weiteren Subeinheiten.<sup>546</sup> Diese Subsysteme werden schon durch die ständig wechselnde Rollenvielfalt ihrer erwachsenen, menschlichen Mitglieder gebildet. Schon Jäger und Sammler, Mütter und Väter, Geschwister und Gäste pflegen jeweils ihre eigenen Subkulturen, und deren einzelne Mitglieder bemühen sich auch noch, höchstpersönliche private Netzwerke zu schaffen und zu unterhalten. Das Verhältnis aller dieser vielen halb selbstständigen sozialen Einheiten zueinander wird die jeweilige Haupt- und Lebensgemeinschaft ständig halbwegs zu harmonisieren haben. Die Existenz derartiger kleiner und großer Subkulturen hat sie zwar einerseits duldsam auszuhalten, denn diese entspringt zum Teil der Natur des Menschen. Aber zum anderen wird die Lebensge-

---

<sup>546</sup> Zur einer historisch angelegten Diskussion der „Kultur“ und dem Zwiespalt zwischen der universalen Idee der Kultur und dessen Beitrag zum Verständnis des Menschen einerseits und dem ethnologisch-empirischen Ansatz, der bunten Vielfalt von individuellen Kulturen andererseits, am Beispiel von Herder und Kant, siehe: Rudolph, *Recht*, 2007 135 ff., 136 („zwei kontrovers gegenüberstehenden Anthropologien“). Aber mit dem Denkmodell der Systemtheorie, die vor allem auf immerhin „halbautonome“ Subsysteme und Sub-Sub-Systeme setzt, bis hin zum personalen Subsystem Mensch, lassen sich beide Ansätze fast vereinheitlichen. Außerdem erlaubt die biologische Ausrichtung dieser sozio-politologischen Analogie zum Zell-Modell, die Lebendigkeit von Kulturen zu erklären. Unter anderem zu Herders Bedeutung für die Kulturwissenschaft, siehe auch: Becchi, *Ursprünge*, 2007 169 ff., (ausgehend vom naturrechtlichen Ansatz des „status civilis“).

meinschaft aus dieser „Buntheit“ selbst ihren kreativen Nutzen ziehen können.

6. Hoch vereinfacht gilt für den demokratischen Westen das Paradoxon von der begrenzten Freiheit des Freien. Der Freie, der in seinem Selbstbild seine Freiheit „absolut“ setzt, kann sich nicht frei über die Idee der Freiheit hinwegsetzen, ohne aufzuhören, frei zu sein. Die Freiheit ist eben sein fundamentales Credo. Methodisch gelesen bildet diese Idee dann einen „Freiheitsmonismus“.

Sinnvoll ist es deshalb allerdings im nächsten Schritt, dass und wenn der Freie seine Freiheit selbst begrenzt und sie etwa zugleich mit den Ideen von (gerechter) Gleichheit und (humaner) Solidarität ausbalanciert, er sich eben möglichst „freiwillig“ für diese Einschränkungen entscheidet. Aber der Demokrat kann auch und sogar unmittelbar den Glauben an die gesamte Trinität an die Stelle des Glaubens an die Abсолютheit der Idee der absoluten Freiheit setzen. Für solche Trinitäten gibt es dann zugleich das Vorbild der christlichen Dreifaltigkeit.

Dennoch steht für den westlichen Demokraten die Freiheit im Mittelpunkt. Diese Idee beherrscht das „Hauptsystem“, weil sie die Leitidee der westlichen Zivilgesellschaft ist. Im Mittelpunkt stehen die Freiheitsrechte mit dem Kernfall des Eigentums. Sie verschaffen dem Einzelnen einen dem Staate ähnlichen souveränen Status über das Eigene. Nur dann und deshalb kann der Freie überhaupt einen Staat begründen und beherrschen. Die Ideen der (gerechten) Gleichheit und (sozialen) Solidarität bestimmen zwei allerdings gewichtige Arten von halbautonomen Neben- und Subkulturen, sei es etwa die Gleichheit auf dem Markt als gegenseitiger ziviler Vertrag oder als faire staatliche Rechtspflege und die Solidarität als private Ehrenaufgabe oder als staatliche Schutzpflicht und Armenfürsorge. Aber nach dem politischen Machtmodell von Checks and Balances gleichen dann die beiden Subsysteme der (gerechten) Gleichheit und der (sozialen) Solidarität, mit national höchst unterschiedlichem Gewicht (oder in einer offenen Gesellschaft auch noch weitere Subsysteme) die Übermacht der Idee der Freiheit und die Arten ihrer politischen Umsetzung aus.

Der persönliche wie der kollektive Glaube an die Freiheit des Menschen bestimmt deshalb die westlichen Gesellschaften in besonderem Maße. Dabei gehört zum vorherrschenden Leitbild der Freiheit eben in den westlichen Zivilgesellschaften stets auch dessen Ergänzung und Sublimierung, und zwar durch die Ideen der Gleichheit und der Solidarität. Entweder integriert man Gleichheit und Solidarität als Tu-

gendpflichten in den Gedanken der Freiheit oder aber man belässt die Idee der Freiheit in ihrem Kernzustand und gleicht dafür die Freiheitssysteme mit den Gleichheits- und Solidaritätskulturen aus.

7. Was also wird eine Glaubensgemeinschaft, die auf das Leitbild der Freiheit des Einzelnen setzt, am meisten fürchten? Sie sorgt sich vor allem um die Verletzung des Höchstwertes der Freiheit, und zwar insbesondere vor Gewaltakten von Freien<sup>547</sup>. Und ist die Idee der Freiheit verletzt, so wird sie nach Wegen suchen, diese Verletzung zu „heilen“. Damit und auch vor diesem Hintergrund war oben der semireligiöse Begriff des „Heils“ näher zu untersuchen.

### **III. Politische Freiheiten: Teilweiser Verzicht auf Gleichheit und Solidarität sowie Koalitionsfreiheit**

1. Herkömmlicher Weise ist zwischen der negativen Freiheit von Herrschaft und der positiven zur Selbstherrschaft über das Eigene zu unterscheiden. Den Kern der politischen Freiheit bildet die Freiheit „von“ Herrschern, also vom Familienverband, von König und Papst sowie die Freiheit zu etwas, nämlich zum öffentlichen Reden, zum autonomen Handeln und zum selbst herrschen und drittens die Sicherung der Freiheit, vor allem über Staatsverfassungen und über die Heiligung der Freiheit als Teil der universellen Menschenrechte.

Anhand des politischen Urmodells der Ideen-Dreiheit von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ lässt sich die Freiheit noch etwas anders beschreiben. Freiheit meint danach im Kern die Freiheit von Gleichheit und von Solidarität,

Im noch strengeren Zweiermodell des Gegensatzpaares von „Freiheit und Solidarität“ (oder Einzelnem und Gemeinschaft, Individualismus und Kollektivismus) meint Freiheit die negative Freiheit von den Solidaritätsopfern und der Fremdherrschaft. Allerdings hat der Freie aus utilitaristischer Sicht den Preis zu entrichten, die Solidaritätsvorteile aufgeben zu müssen wie etwa den kollektiven Schutz und den Zugewinn durch hohe Arbeitsteilung.

---

<sup>547</sup> Zu Bedeutung und Definition der Gewalt siehe: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, unter anderem Rn. 327 ff. („Gewalt und Recht“).

Positive Freiheit heißt demzufolge im Sinne der Auswanderer und Neusiedler, sein Schicksal selbst in die Hand zu nehmen und dabei auf weitgehende Selbstversorgung zu setzen. Diese Auswandererfreiheit erfordert allerdings Freiräume oder beinhaltet die kriegerische Vernichtung einheimischer Kulturen, die mit dem Verzicht auf die Idee der Universalisierbarkeit der Menschenrechte verbunden ist. Ferner verwirklichen auch die klassischen Aussiedler ihre neue Freiheit in kleinen agrarischen Familienverbänden. In der sozialen Realität wechseln Auswanderer also nur die Art der Gemeinschaft. Auch die „Auswanderer“, die im Mittelalter vom Land in den Städte zogen, lebten mit ihren Kindern und Ehegatten in Kleinfamilien. Die Idee der „totalen Freiheit“ kann nicht einmal ein Ideal von Jungerwachsen, im Sinne von „fahrenden“ Junggesellen sein, weil auch sie sich einen Platz in der Gesellschaft suchen.

Inzwischen jedenfalls geht es um die Freiheit innerhalb einer demokratischen staatlichen Großgemeinschaft, die grundsätzlich die Schuldbildung für alle vorsieht und damit den Grundstein für den mündigen Bürger legt.

2. Deshalb ist zu fragen, ob die politische Freiheit nicht vielleicht besser und vorsichtiger als „partieller Verzicht auf Solidarität“ oder im säkularen Dreifaltigkeitsmodell als „teilweiser Verzicht auf Gleichheit und Solidarität“ zu deuten ist. Geht man von einer in sich geschlossenen Dreieinigkeit von Freiheit, Gleichheit und Solidarität aus, so ergibt sich in der Tat, dass die Art und das Ausmaß der Freiheit zumindest in hohem Maße negativ vom „Verzicht auf Gleichheit und Solidarität“ bestimmt werden. Anders gewendet gewinnt der Mensch auf diese Weise „Unabhängigkeit“; er erweitert seine „innere Freiheit“. Auch ist sein Leben auf diese Weise in stärkerem Maße mit dem Prinzip der „Autarkie“ verbunden.

Der Blick in die soziale Realität belegt denn auch, dass zwar die Gleichheit an Startchancen eingefordert wird, aber nicht die Gleichheit im sozialen Erfolg. Die Solidarität ist nur in Notlagen zu gewährleisten, gilt aber nicht als ein Naturrecht sozialer Absteiger. Über das Seine darf der Eigentümer schließlich auch weitgehend wie ein Tyrann selbst herrschen.

Dass die Ideen der Gleichheit und der Solidarität, setzt man sie absolut, entsprechend bedingt zu lesen wären, erscheint offenkundig, ist aber an dieser Stelle nicht weiter zu vertiefen. Vielmehr ist die Deu-

tung der Freiheit als „Verzicht“ zunächst einmal als normative Hypothese festzuhalten und noch näher zu betrachten.

3. Dabei ist wieder der Blickwinkel der Soziobiologie einzubeziehen, die im Grunde von einem Determinismus ausgeht, also der Fremdbestimmung, und zwar aus der Sicht der Biologie durch „Natur“ und soweit sich im übrigen die Soziologie darin verwirklicht, auch als Fremdbestimmung des Einzelnen durch die Sozialisation in einer bestimmten „Gesellschaft“.

Zunächst ist auf die biologische Ausstattung und die Sonderrolle des Menschen zu blicken, die er offenbar im Vergleich zu anderen Primaten einnimmt. *Tomassello*, dem zu folgen ist, erklärt dazu aus der Sicht der vergleichenden Verhaltensforschung:<sup>548</sup>

*“to an unprecedented degree, homo sapiens are adapted for acting and thinking cooperatively in cultural groups”* und er betont auch: *“... no other primates collectively create and enforce group norm of conformity”*. Er fügt an: *“If one violates these rules one is sanctioned in some way, perhaps even ostracized”*, also aus der Gruppe verbannt.<sup>549</sup>

Insofern ist der Mensch schon von seiner genetischen Veranlagung her ein für einen Primaten vergleichsweise besonderes kooperatives Wesen. Er zeigt sich als besonderes soziales Individuum, weil er in vielen Arten von Gruppen zu leben vermag. Er kann sogar kollektiv und strafweise andere Menschen vom Sozialleben ausschließen.

Die Kooperation der Einzelnen ist dabei als ein Unterfall der Gleichheit, hier als Wechselseitigkeit oder auch Tauschgerechtigkeit, zu verstehen. Die Sozialität des Menschen ist dann vom Schlagwort der Solidarität mit erfasst. Im bipolaren Zweiermodell von Freiheit und Solidarität wäre dann die Kooperation mit dem Nächsten als ein Unterfall des Sozialverhaltens einzuordnen und damit als Teil der Solidarität zu verstehen.

Welche Gemeinschaft immer auch gemeint sein mag, aus den Forschungsergebnissen von *Tomasello* folgt, dass der Mensch seine Binnenethiken üblicherweise einhält. Wir beachten die Strukturen samt

---

<sup>548</sup> Tomasello, *Cooperate*, 2009, Einleitung XV.

<sup>549</sup> Dazu: Montenbruck, *Western Anthropology*, 2010, Rn. 173 ff.



den Rollen und den Hierarchien unserer Lebensgemeinschaften. Insofern trägt im Übrigen jeder einzelne viel zur Selbstorganisation der jeweiligen Gemeinschaften bei.

4. *Kooperationsverzicht*. Danach allerdings bedeutet die negative Freiheit, dass die Freiheit im „nicht kooperativen“ und nicht solidarischen Verhalten besteht. Frei ist der Mensch aus soziobiologischer Sicht, wenn er von diesen beiden natürlichen Veranlagungen abweicht, also nicht kooperiert und nicht auf die Gruppen und ihre Normen und Institutionen setzt. Auch der Blick in den Alltag bestätigt diese Art der Deutung von Freiheit. Wir gehen üblicherweise davon aus, dass innerhalb unserer Gruppe die „traditionellen Regeln“ von unseren Nächsten eingehalten werden. Wir belohnen deshalb dieses Verhalten auch nicht gesondert. Dagegen sorgen wir für die Ausnahmen vor, indem wir Normen für den Normverstoß vorsehen, wie Schadensersatz oder Strafe, die beide eine Art von zwangsweisem Freiheitsverzicht beinhalten.

Zwar könnte man meinen, dass zusätzliche Freiheit durch wechselseitigen Freiheitsverzicht durch „Synergie“ einer „Symbiose“ (der Vernunft des Zusammenlebens) entsteht. Die vollzogene Kooperation und nicht der (negative) Verzicht bewirkt die (positiven) Freiheiten. Das ist die utilitaristische Begründung für das Vertragsmodell. Aber diese Art der Argumentation verwenden wir bei näherem Hinsehen typischer Weise erst auf einer sekundären Ebene. Wir erklären dem „freien“ Normabweichler anschließend (post factum), weshalb denn auch aus seiner Sicht eines Freien die Einhaltung der Normen „vernünftig“ gewesen wäre und auch künftig sein würde.

Wer sich an die Normen seiner nationalen westlichen Gesellschaft hält, die ihn erzogen und „sozialisiert“ hat, bei dem fingieren wir zwar die Vernünftigkeit seines Verhaltens. Sogar seine Menschenwürde leiten wir daraus ab. Aber wir prüfen nicht nach, ob der Mitmensch sich denn aufgrund einer gründlichen Reflexion der Alternativen jeweils für sein normkonformes Verhalten entscheidet oder ob er sich dem nicht vielmehr unreflektiert, also blind „gehorsam“ unterwirft. Wer die Erfahrung der großen Bindungskraft einer Kultur erlebt, zum Beispiel schon deshalb, weil er Mühe hat, als erwachsener Mensch noch eine fremde Sprache zu erlernen, der weiß um die Macht der kulturellen Sozialisation. Von ihr befreit sich aber der Mensch, der ohne Not, jedenfalls ohne existentiellen Zwang aus der Konformität ausbricht.

Danach ergibt sich die humane Freiheit also vor allem daraus, trotz dieser natürlichen Veranlagungen zur Sozialität und trotz einer konkreten Sozialisation sich bewusst reflektierend zu abweichendem Verhalten durchzuringen, und erst recht, wenn zum eigenen biologischen Nachteil auf die Kooperation „verzichtet“ wird, etwa nach dem Modell des Asketen oder des Aussteigers.

Die zweite Variante der Freiheit besteht im verdeckten Kooperationsverzicht, dem *Kooperationsbetrug*.<sup>550</sup> Es handelt sich im Kern um einen Vertrauensbruch, weil die Nächsten und die Gemeinschaft der Nächsten aufgrund ihrer guten Erfahrung mit der Normkonformität ihrer Mitglieder auf den Wahrheitsgehalt der Erklärungen des Betrügers vertrauen. Es handelt sich insofern um einen Fall des egoistischen Verrates, dem Nehmen, ohne zu geben. Dafür muss der Betrüger dann aber auch das Risiko in Kauf nehmen, bei der öffentlichen Aufdeckung seiner Tat den sozialen Preis der ächtenden Strafe und des ausgleichenden Schadensersatzes entrichten zu müssen.

In einem weiteren Sinne täuscht im Übrigen auch der (meist heimliche) Dieb seine Opfer über seine Normtreue.

Doch ist nachzufassen: Gewerbsmäßige Betrüger, Diebe etc. täuschen auch darüber, sich als Mitglieder der Hauptgemeinschaft zu begreifen. Sie begreifen sich als verdeckte „Aussteiger“ und sehen sich dann in Wirklichkeit als Mitglied einer organisierten kriminellen Subkultur an, in der von ihnen je nach Organisationsgrad die Einhaltung von Binnenethiken erwartet wird. Insofern erweist es sich also nicht als ein „Kooperationsverzicht innerhalb der Gruppe“, sondern um ein anderes Phänomen, den Gruppenwechsel. Die Großgemeinschaft wird als neutrales Beutegebiet oder sogar wegen deren Strafverfolgung und ihren polizeilichen Abwehrmaßnahmen als ein feindliches Umfeld angesehen. Diese Täter verstoßen aus ihrer Sicht also nicht „frei“ gegen Binnenethiken, sondern agieren extern.

5. *Gewaltverzicht*. Im Hinblick auf die Gewalt gilt wohl ähnliches wie für die Kooperation. Gewalt heißt zwar vor allem, Macht über den

---

<sup>550</sup> Im spieltheoretischen Experiment des Gefangenendilemma als Verrat bezeichnet, siehe dazu erneut: Axelrod, *Evolution*, 2005. u. a. 99 ff. Aus der Sicht der Soziobiologie zu „Kooperation und Konkurrenz“ auch Voland, *Soziobiologie*, 2009, 168 ff.

Willen und die Freiheit anderer ausüben zu können.<sup>551</sup> Gewalt beinhaltet die Unterwerfung anderer Menschen. Mit ihr dehnt der die Macht Ausübende seinen Herrschaftsbereich über andere Menschen aus. Insofern könnte man durchaus auch die Gewalt selbst als einen Ausdruck von Freiheit begreifen. Gewerbsmäßiger privater Raub und kollektiver Krieg verschaffen dem individuellen oder dem kollektiven Akteur zwar zusätzliche „Freiheiten“. Aber derartige Taten werden zumindest aus der Sicht der Täter dann nicht im Geltungsbereich derselben Binnenethik ausgeführt. Gleichheit und Solidarität gelten für solche Täter offenbar nicht (mehr). Im Strafvollzug gilt es daher, sie auch insofern zu resozialisieren. Das Kriegsrecht wiederum sucht in der Regel vergeblich, Akte der Unmenschlichkeit zu verhindern.

Auch innerhalb von Lebensgemeinschaften gibt es immer wieder Gewaltausbrüche und tyrannische Machtstrukturen, etwa unter Jugendgruppen und im familiären Bereich. Zudem sind Gewalttaten in diesem Bereich regelmäßig von schweren Emotionen ausgelöst und erscheinen schon deshalb nicht im idealen Sinne als „frei“. Denn das wären sie erst, wenn die Idee „frei“ aufgekommen, die Entscheidung klug abwägend getroffen und die Umsetzung soweit noch möglich „mit Bedacht“ vollzogen worden wäre. Dagegen ist diese Art von Freiheit das Kennzeichen der demokratisch-rechtstaatlichen Gegengewalt.

Insofern kann und sollte man die „Neigung zur Gewalt“ der Einzelnen ebenfalls als eine biologische Veranlagung begreifen.

„Frei“ im idealen Sinne ist danach nicht, wer Gewalt innerhalb seiner Lebensgemeinschaft ausübt, sondern wer auf „Gewalt verzichtet“. Bestraft werden Gewalttäter dann dafür, dass sie nicht auf Gewalt verzichtet haben, und zwar unter der Vorstellung, dass jedem Menschen die Restfreiheit noch zur Verfügung steht, eine solche Tat noch rechtzeitig abzubrechen.

Strukturell steht die Gewaltneigung also neben der Kooperationsneigung, sodass im Gewaltverzicht die eigentliche Befreiung des Menschen von seinem zweiten Naturtrieb zu sehen ist.

---

<sup>551</sup> Dazu ausführlicher: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, unter anderem zu den Gewalttatbeständen 143 ff., Rn. 327 ff., sowie zur Vielfalt der unter anderem auch heiligen Gewalt 172 ff., Rn 428 ff.

6. Wie aber verhalten sich dann die beiden widersprüchlichen Veranlagungen, der Kooperations- und der Gewalttrieb zueinander?

Gegenüber Fremden besteht, zumindest im Sinne des Naturrechts, die freie Wahl zwischen beiden. So geht die Kooperation mit Fremden auch vielfach mit einem faktischen Machtgleichgewicht einher. Andernfalls sucht man den anderen zu beherrschen. Allerdings gilt dieses Vorgehen vorzugweise nicht für den Einzelnen, sondern für derartige Gewalt bedarf es kollektiver Akteure wie Banden, Clans oder Staaten. Gewalt ist also vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, ein Phänomen, das von Gruppen gegenüber Personen ausgeübt wird, die als Fremde verstanden werden und um die interne Gruppenstrukturen zu erhalten.

Auch im Übrigen ist zu trennen: Da und soweit Gewalt vor allem von Jugendlichen und von Jungerwachsenen verübt wird, begreifen diese sich häufig noch nicht als Teil einer Großkultur, sondern als „Verweigerer“ und „Aussteiger“, was möglicherweise sogar genetisch vorbedingt und dann also noch nicht einmal als eine Art von jugendlicher Freiheit anzusehen ist.

Für die Binnensicht innerhalb einer Großgemeinschaft ist ferner die Frage nach Art und Ausmaß der „Hierarchie“ entscheidend. Gehören die Gewaltopfer „zum Eigenen“, etwa des Familienvaters, dann ist seine Gewalt eine heilige Gewalt, wenn er sie als Sanktionsmacht einsetzt.

Der Gewaltverzicht zeigt sich also dann und dadurch als ein Akt der Befreiung, wenn und weil ein einzelner Akteur auf solche Gewaltanwendung verzichtet, die ihm seine Gruppe gegenüber Fremden oder sein hierarchischer Status innerhalb der Gruppe als „Strafmacht“ eröffnet.

Diese Art des freiwilligen „Gewaltverzichts“ beinhaltet zugleich gegenüber Nächsten oder Nachbarn ein altruistisches Geschenk. Dass der „freiwillige“ Gewaltverzicht generell dem Aufbau von Gemeinschaften dient und einen Teil von deren Sinn und Binnenethik bildet, dass auf diesem Wege das Modell von der Verfassung als einem Sozialvertrag unter Freien zu begründen ist, führt dann wieder zum Prinzip der Kooperation zurück, und zwar in der Form des wechselseitigen Gewaltverzichts, das friedlichen Austausch und Arbeitsteilung ermöglicht. Es ist die bekannte liberal-utilitaristische Argumentation, die als

Appell an die Vernunft des zur Gewalttat schon Geneigten zu verstehen ist.

Der Gewaltverzicht gehört also für den einzelnen Freien vor allem dort, wo die Gruppe ihn eröffnet, zum Kern seines Wesens als Freier. Gewalt mit und innerhalb der Gruppe wäre ein Akt des Gruppenzwanges.

Also ist die Kooperationsneigung eine Neigung des Einzelnen. Gewalt dagegen ist als eine Erscheinung anzusehen, die der Gemeinschaft zugehört. Auch insofern passt dann die These, Freiheit bestehe innerhalb einer Gruppe nicht in der Ausübung der Gewalt, sondern im Verzicht auf diese.

Dass Problem der Gewalt zwischen Gruppen versucht man dann zwar mit der Idee der Universalisierbarkeit in der Form der allgemeinen Menschenrechte normativ einzufangen. Aber aus der Sicht des Freien kommen wir wohl nicht umhin, anzuerkennen, dass es das Phänomen gibt. Aus den Großgruppen „innerlich“ auszusteigen, führt häufig dazu, sich Sub- und Kleingruppen mit Kriegerethiken anzuschließen.

Binnenethiken aber befolgt der Mensch vermutlich auch, indem er sie zunächst mit anderen als Gruppe heiligt und sich ihnen dann gehorsam unterwirft, und zwar entweder bewusst als Einzelner oder aber unbewusst und erlernt als soziales Mitglied einer Gruppe.

*7. Koalitionsfreiheit.* Die dritte und wesentliche Freiheit ist diejenige, die mit dem Stichwort von der „Groupishness“ umschrieben wurde. Es handelt sich um die „soziale Freiheit“ des Menschen, seine Gruppen im Gegensatz zu anderen Primaten ständig wechseln zu können. Auch vermag er innerhalb von Großkulturen neue Subkulturen zu bilden. Diese Fähigkeit entspringt seinem „status communicativus“<sup>552</sup>. Danach ist der Menschen zwar ein sehr soziales Wesen, aber dafür ist er anders als andere Primaten nicht an bestimmte Gruppen und erst recht nicht genetisch an Kleingruppen gebunden. Seine Nächsten, und zwar gerade auch als Gleiche (Peers), kann der erwachsene Mensch sich selbst und gemäß seinen sozialen Rollen wählen. Er vermag auch

---

<sup>552</sup> Dazu erneut: Montenbruck, *Western Anthropology*, 2010, Rn. 114 ff. (Freedom as „status communicativus“).

aus seiner Hauptgemeinschaft ohne Notlage ganz oder zum Teil, körperlich oder auch nur geistig „auszuwandern“.

Zu einem Grundrecht verfestigt handelt es sich um die Koalitions- und die Versammlungsfreiheit. Über Koalitionen, an denen er teilnimmt und die er zugleich mitbestimmt, vermag der Mensch politische Macht zu organisieren. Mit dieser Fähigkeit wird er überhaupt erst zum *aristotelischen* „zoon politikon“, und zwar in großen Gemeinschaften ebenso wie in den Kleingruppen der Allernächsten. Allerdings ist diese Freiheit in der Regel begrenzt. Sie bezieht sich auf Subkulturen oder Teilstrukturen, denn selbst Auswanderer tragen ihre Sozialisation noch mit sich und richten sich vor Ort noch an Subkulturen ihrer Heimat aus, wie etwa die us-amerikanischen Einwanderer an den Freiheitsideen ihrer alten Welt.

8. Im Gegensatz zu den beiden negativen Freiheiten des asketischen und autarken Verzichts auf die Kooperation und des moralisch wirkenden Verzichts auf die (private Binnen-) Gewalt bildet die Koalitionsfreiheit eine große positive Freiheit des Menschen hin zu etwas Gemeinsamem. Alle drei Arten von Freiheit zusammen ergänzen einander dabei.

Aber die stärkste Art der Freiheit ist die „schöpferische Freiheit“ des Einzelnen wie auch der Gemeinschaft. Diese Freiheit wiederum selbst und selbstkritisch zu ordnen, bildet deren zweiten Teil.

Diese vor allem innere Freiheit, und zwar des Einzelnen ebenso wie der demokratischen Gemeinschaft, bildet den Kern des westlichen Humanismus. Mit ihr schafft sich der Mensch selbst das Humanum. „Freiheit und Schöpfung“ bilden zudem die wesentlichen Elemente des Gottesbildes der Buchreligionen. Der vorherrschende „Glaube“ an die eigene, nicht einmal empirisch beweisbare Freiheit begründet dabei die Idee von einer (vor allem, aber nicht zwingend) „säkularen Ersatzreligion“, die derzeit in der vorrechtlichen Verfassungsform des „Präambel-Humanismus“ auftritt.

#### **IV. Knapper Rückblick**

1. Damit ist der „Allgemeine Teil“ der „eigenen“ Grundlagen abgeschlossen.

Im Rückblick war ein Spagat zu wagen. So galt es, wie für eine weitgehend schriftgebundene Art der Religion nicht unüblich, viele der großen Schriften großer „Propheten“ wenigstens mit Zitaten herauszustellen. Andererseits war, wie es für eine Philosophie geboten ist, eine eigenständige Schrift vorzulegen.

Weshalb war also von „eigenen Grundlagen“ zu sprechen? Zum einen steckt darin die Ansicht, die freie Autorenschaft auch insoweit herauszustellen. Manche Akzente waren zu setzen, und zumindest die eigenwillige Zusammenstellung von bekannten Ideen und die besondere Art ihrer Harmonisierung, und zwar in dem gegenwärtigen geistigen Umfeld, dürften wohl eine „individuelle“ und zudem auch postmoderne Sichtweise darstellen. Vor allem aber soll mit dem Wort „eigene“ angezeigt werden, dass es sich um eine bestimmte Auswahl handelt. Andere (fast) ebenso gut vertretbare verwandte Ansätze sind dafür zwar meist angedeutet, aber in den Hintergrund gedrängt.

Anzudeuten ist insbesondere, dass wir vieles statt es auf „Freiheit, Vernunft und Würde“ zu gründen, auch hätten aus den beiden Blickwinkeln der „Gemeinschaft“ und der „Natur“ betrachten könnten. Ohnehin ist ein ontologischer Grundansatz gewählt, der die Kritik an der Idee eines vor allem statischen Seins weitgehend vernachlässigt.

2. Nach allem besteht also die westliche Zivilreligion im demokratischen Humanismus. Ihr Credo ergibt sich aus den Präambeln der nationalen Verfassungen und der internationalen Konventionen. Das Leitbekenntnis besteht für die Zivilgesellschaft, also für die Gesellschaft der Zivilgläubigen in einer *säkularen Dreifaltigkeit*, und zwar bekennt sie sich altbekannt zu „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“.

Vereinfacht bildet dabei die Freiheit die vorherrschende Leitidee. Sie bringt als Kehrseite die Eigenverantwortung als Haftung für das Eigene, also auch die eigenen Taten, mit. Im nächsten Schritt formt sich daraus das Selbstbild eines Selbst-Subjektes, dem eine unantastbare Würde zukommt. Aber zusätzlich muss das Subjekt noch über die Fähigkeit der praktischen Vernunft verfügen, mit deren Hilfe es auch die Ideen der Gleichheit und der Solidarität sinnvoll mit einbezieht.

Das Übergewicht der Idee der Freiheit in dieser Dreiheit ist systemisch durch die zwei anderen Ideen der Gleichheit und der Solidarität gemeinsam aufzufangen und in ein zivilisatorisches Gleichgewicht zu bringen. Dass ideale Mittel dafür bildet der heilige Geist, der im Kern

in einer auf halbabstrakte Leitfälle bezogenen, besonderen „forensischen Vernunft“ besteht.

Maßgeblich ist dabei die Vernunft derjenigen Personen, die als *Schöpfer* ihrer (eigenen) menschlichen Kulturen auftreten, also in den Demokratien die politische Vernunft der zudem üblicherweise schriftgebildeten Demokraten.

3. Deutlich sollten auch die universellen Strukturen geworden sein. Deren Komplexität und deren fachwissenschaftliche Pluralität sind am besten mit Hilfe einer Drei-Welten-Lehre zu umschreiben. Denn Triaden bilden das einfachste Modell für die typisierende Reduktion der Komplexität. Diese vor allem säkulare, aber für Religionen offene Dreifaltigkeit lautet:

- *Natur* (belebte und unbelebte, Sein, Empirie, Naturwissenschaften, das Objektive, das Konkrete etc.),
- *Seele* (Identität, Selbstorganisation, kollektiv als Kultur, Politik, Recht, sozial-reale Institutionen, das Postmoderne, das Pragmatische etc.)
- *Vernunft* (Weisheit, Geist, Ideen, Sollen, Subjektivität, Philosophie, das Schöpferische, das Abstrakte etc.).

In diesem Modell vermittelt die Idee der Seele zwischen den beiden (dualen) Welten der Natur und der Vernunft. Die strukturelle Eigenschaft der Seele entspricht also dem Wesen der Synthese.

Schließlich sollte offenbar geworden sein, was ohnehin evident ist, dass eine Zivilreligion wie jede Religion Welten der „Seele“ und der „Vernunft“ entstammt. Mit der Welt der „Natur“ kann jede Art von Religion umgehen, wenn sie sie dominiert. Dazu kann sie die Natur entweder als beseelt begreifen oder zwar als Schöpfung verobjektivieren, aber sie zugleich an ein göttliches Schöpfersubjekt binden. Eine säkulare Zivilreligion kann in analoger Weise vorgehen, wenn sie die „objektive“ Natur solchermaßen normativ mit Entstehungsgesetzen verknüpft, dass sie in den Naturgesetzen den „Geist der Natur“ erblickt.

Dennoch bleibt das Dilemma des Naturalismus: Sobald man in die Welt der Natur eintaucht und mit ihr ein meta-humanes Weltbild ent-



wickelt, tritt die geistige Welt der Vernunft zurück und wird zum bloßen Subsystem der Natur. Das schließt mit ein, eine „Natur-Gerechtigkeits-Lehre anzubieten. Die Mittelwelt zwischen Vernunft und Natur, die Welt der „Seele“ wird dann ebenfalls von der Natur beherrscht und etwa zur klinischen Psychologie.

Insofern spricht eben vieles dafür, die *Vorherrschaft* „im Zweifel“ und „für den Alltag“ der fragmentarischen Zwischenwelt der „Seele“ zu überlassen. Deren kollektive Ausprägung besteht in der bunten sozial-realen Kultur einer Lebens- und Überlebensgemeinschaft. Kulturen zeichnen sich durch die (Selbst-) Organisation vieler Subkulturen aus. Zu jenen zählen auch die tolerant zu ertragenden Widersprüche zwischen den beiden großen Sammelwelten der Natur und der Vernunft.

Folgt eine Art von „Besonderem Teil“, der der Einbettung in einige besondere Diskussionszusammenhänge dient.

### **3. Teilbuch**

## **Zivilreligiöses: Normative, naturalistische und anthropologische Schlaglichter**



## 10. Kapitel

### Begriffliches zur Zivilreligion

#### I. Synthetisches und Begriffliches: Geistidee und Wirklichkeit, Begriffe als lebendige Wesen, Pragmatismus eines *Dworkin*

1. Die Idee der Zivilreligion ist auf diese Weise inhaltlich im Groben umrissen. Der weiteren Einbettung in ihr Umfeld und zugleich der zusätzlichen Illustration soll ein bunter Strauß von Sichtweisen dienen. Mit „synthetischen“ Aspekten ist zu beginnen, bei denen Inhaltliches und Formales nebeneinander gesetzt werden sollen.

2. Zunächst einmal ist auf die animistische Geistidee zu verweisen. 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 alle Wesen, Menschen und Tiere, aber auch kleine und große Lebensräume wie Berge und Gewässer, heute Biotope genannt, über eine „Geistseele“. Diese erhebt Anspruch auf Achtung. Vernetzt miteinander bilden sie alle eine Art von „Weltgeist“. Die Buchreligionen erstrecken diese Geistseele auf alle ihre Gläubigen, und zwar gleichgültig, ob sie Herren oder Sklaven sind, Männer oder Frauen. Das Christentum, das in Rom auch schon die Sklaven miterfassen wollte, trennt dabei weit stärker als der politische Islam zwischen dem weltlichen Rechtssystem und der religiösen Geistseele des Menschen, etwa nach dem Modell der mittelalterlichen Zwei-Schwerter-Lehre.

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 zur 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, die Energie, die es zu 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 angeborenen, natürlichen Menschenrechte. Die Brücke zu den Religionen schlägt dabei immer noch der Rückgriff auf den Gedanken der „Natur“<sup>553</sup> als der Spenderin und Garantin von höchstem Recht.

3. Methodisch hilft es vielleicht, zunächst nicht nur nach dem Charakter von derartig umfassenden Begriffen, beziehungsweise Ideen zu fragen, sondern überhaupt im Groben zu umreißen, wie denn „Oberbegriffe“, wie etwa „Freiheit“ oder „Wahrheit“ zu deuten sind.

Dazu ist etwas weiter auszuholen: Wissenschaftliche Kommunikation findet durch Sprache statt, weshalb auch die Logik, die Mathematik und Naturwissenschaften ihre eigenen Symbole verwenden und alle Fachwissenschaften über Fachbegriffe verfügen und sich über deren Definitionen zu streiten vermögen. Gemeinsam sind den Begriffen die Komplexität und die „Lebendigkeit“, die wiederum die Lebendigkeit der Sprechenden widerspiegelt. Deshalb liegt es nahe, eine biologische Metapher zu verwenden. Kultur und Natur stehen sich nicht nur unversöhnlich einander gegenüber. Der Mensch muss in seiner Person beides vereinen.

Zudem existiert im alten animistischen Sinne ohnehin eine Doppelwelt mit einem „Geist der Dinge“, der ihnen „innewohnt“, entweder Herr derselben oder zumindest als Teil von deren Identität. Der nachfolgende bildhafte Vergleich, der je nach dem Verhältnis zum Naturalismus auch als grobe Analogie<sup>554</sup> zu verstehen ist, besitzt also alte Wurzeln. Aber er ist dann „im Zweifel“ und für Zweifler nur als Metapher gemeint.

---

<sup>553</sup> Dazu, dass die „Natur“ als Ganzes nicht allein Gegenstand der Naturwissenschaften ist, sondern von Anfang an einen Begriff der Philosophie darstellt, siehe: Gil/Wilke, *Natur*, 1994, 11 ff., 11.

<sup>554</sup> Zur Differenzierung zwischen Metaphern und Analogien siehe auch Fabricius, *Kriminalwissenschaften I*, 2011, 22, zu „komplexen Systemen“ siehe zudem S. 23 f., zum Sprachgebrauch des „Programmes“ und dem Bezug zu „neuronalen Netzwerken“ siehe S. 24 f. Allerdings geht *Fabricius* ohnehin von einem deterministischen (empiristischen) Grundansatz aus, S. 32 ff., der für ihn jedoch für philosophische Deutungen der Erfahrungen offen zu sein scheint (S. 34).

Kulturelle Begriffe, wie etwa die Freiheit oder die Wahrheit, ähneln mit ihren Informationen den Genen und werden deshalb zu Recht auch als „Meme“ bezeichnet.<sup>555</sup> Dabei ist nicht einmal auszuschließen, dass umgekehrt die biologische Vorstellung von Genen aus Schrift-Metaphern aus dem Bereich der Geisteswissenschaften entstanden ist. Im nächsten Schritt lassen sich zumindest politische Ober- oder Leitbegriffe analog zu komplexen „autonomen biologischen Wesen“ verstehen, wobei daran zu erinnern ist, dass auch der Mensch kein genetisch einheitliches Wesen ist, sondern in Symbiose mit vielen anderen Wesen, vor allem Bakterien, existiert. Mit einer solchen Vorstellung von einem Leitbegriff wie Recht ist dann auch dessen soziale Realität im Sinne eines gesamten Rechtssystems verbunden. Gemeint ist dann also ein solches humanes System, das fast wie im animistischen Sinne von der Idee oder dem „unsterblichen Geist des Rechts“ bewohnt und beherrscht wird. In diesem Sinne, aber ohne den Bezug zur Ideenwelt des Geistes definiert die Evolutionsbiologin Gruter das „Rechtssystem“ und fügt an: *„Im Laufe der Zeit hat das Recht ein „Eigenleben“ entwickelt und wächst wie ein lebendiger Organismus...“*. Sie fügt dann noch an, (ein lebendiger Organismus), *„der auf ideologische und religiöse Glaubenssysteme und rationale Überlegungen reagiert, die aus verschiedenen Gehirnteilen stammen“*.<sup>556</sup> Damit schreibt sie zugleich den Glaubenssystemen etc. offenbar ebensolche semi-organischen Strukturen zu. Auch sind diese kommunikativen Organismen, wie anzufügen ist, am besten als von einem „Geist“ bewohnt und beherrscht anzusehen, der zudem noch seinen Wirt von Kultur zu Kultur zu verändern vermag. Dessen geistige Kerne aber, wie das Recht mit den Elementen von Gerechtigkeit und Ordnung etc., erscheinen als „unsterblich“.

Das einfachste Modell für ein biologisches Wesen ist die „Zelle“, die auch für seine Systemtheorie verwendet. Man könnte zwar auch die Halbselbstständigkeit der Ideen mit den Halblebewesen der „parasitären“ Gemeinwesen, den „Viren“ vergleichen, die immer eine realen Wirt benötigen und nicht selbst über einen realen Stoffwechsel verfügen. Aber für die grobe Analogie erweist sich das besser bekannte Modell der Zelle als sinnvoller. Die Zelle, sprich also eine Idee wie die Freiheit oder die Wahrheit, ist danach ähnlich wie ein lebendiges

---

<sup>555</sup> Aus der Sicht des Verf. ausführlicher: Montenbruck, Zivilisation, 2010, S. 287 ff, Rn.726 ff.

<sup>556</sup> Gruter, Rechtsverhalten, 1993, 2; aufgegriffen auch von Fabricius, Kriminalwissenschaften II, 2011, 99.

Wesen zu deuten, das als aktive Einheit einerseits abgegrenzt und autonom erscheint, aber in Wirklichkeit in und mit seiner „Umwelt“, seinem Biotop lebt. Eine Idee verfügt über die drei Eigenschaften von Lebewesen, eine Art von „Stoffwechsel“ im Sinne eines Kontextes und mit Konnotationen etc. in Bezug auf seine geistige Umwelt, sein Bedürfnis, sich in der Ideenwelt der Sprache etc. „fortzupflanzen“, was allerdings nur mit Hilfe von „Wirten“ möglich ist und drittes eben auch das Bedürfnis, sich in konservativer Weise gegen existenzielle Bedrohungen zu „wehren“.

Ideen bilden mit *Luhmann* eine Art von „System“. Mit einem älteren Begriff ist jede Idee und verfügt auch jede Idee über eine „Subkultur“. Die Idee der Kultur bestimmt also auch ihre tragenden Einheiten. Aber zugleich setzt sich die Kultur auch erst durch solche Meme zusammen. Daraus ergibt ist dann, dass jede Idee am besten ähnlich wie ein Lebewesen zu betrachten ist. Zunächst ist es „eigenständig“, also als absolut gesetzt zu verstehen, dann ist es als Teil seiner „Umwelt“, dem größeren System, dem Biotop, etc. zu begreifen und drittens als eine lebendige Wesenseinheit, die ständig nach einem sinnvollen „Ausgleich“ zwischen Eigenständigkeit und der Abhängigkeit vom Kontext eines „größeren Ganzen“ zu suchen hat. In diesem Sinne sind vor allem Oberbegriffe wie Freiheit und Wahrheit zu deuten. Ihr Zusammenspiel, wie die Wahrheit der Freiheit, hilft dann, beiden Begriffen mehr Sinn zu verleihen.

Setzt man einen Begriff wie etwa die Freiheit absolut, wozu jede Theorie von ihr neigt, dann erstarkt er zu einem herrschenden Oberbegriff, Sein eigenes Gewicht versucht er dadurch zu stärken, dass er wesentliche Elemente anderer konkurrierender Begriffe, wie die der Gerechtigkeit oder der Moral, in sich aufzunehmen trachtet und sei es auch nur aus ideenegoistischen Nützlichkeitsabwägungen. Denn „herrschende“ Begriffe begründen Herrschaft und werden auch in diesem Sinne von den Herrschenden, in der Demokratie also idealiter von allen verwendet. Damit sind Leitideen auch von den Regeln der Herrschaft zumindest mit beeinflusst. Je mehr etwa eine Idee wie die Freiheit umfasst, desto wirkungsmächtiger ist sie.

4. Ferner wird mit dem Wort von der Nützlichkeit deutlich, dass die Idee der Freiheit auf den zweiten Blick auch über eine eigene Art von Ethik verfügt. Sie besteht in der individualethischen Paarung von auf den eigenen Nutzen ausgerichteter Autonomie und der Eigenverantwortung. Dasselbe würde auch dann gelten, wenn man die Gleichheit absolut setzte oder die Idee der Solidarität. Die Gleichheit erzwingt

die Gerechtigkeitsethiken der Wechselseitigkeit und der Verallgemeinerbarkeit. Die Solidarität führt zu den Sozialethiken des vielleicht nur scheinbaren Altruismus und des Gemeinwohls. „Vernünftig“ wäre es schließlich, alle drei Ethiken zu vereinen.

Vage Höchstbegriffe hingegen, wie eben etwa die Vernunft, die Menschenwürde oder der (demokratische) Humanismus, lassen sich nur schwer umreißen. Näher zu begreifen sind sie vor allem durch Bündel von Unterbegriffen, beziehungsweise Ideen, Werten, Prinzipien etc. wie etwa der demokratische Humanismus mit der politischen Trinität von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“. Höchstbegriffe erfassen jedoch mehr als die Summe ihrer Einzelteile. Sie sollen in der Regel mehr als bloße Sammelbegriffe sein. Sie zielen auf ein einheitliches „Ganzes“, ohne seinen Inhalt jedoch fassbar umschreiben zu können. Insofern bilden sie „Synthesen“, ohne aber schon zu eigenständigen echten Dogmen, Ideen oder Theorien erstarken zu können.

Was nun für die großen politischen Leitideen über den Gedanken der Meme als Analogie zur Biologie zu begründen ist, strahlt dann als Ansatz zumindest auf die sonstigen Ideenwelt aus, wenn sie auf der sozialrealen Ebene wirken und das Verhalten von Menschen zumindest mitbestimmen. Auf der dritten Stufe bilden dann auch ohne politische Relevanz ohnehin alle Begriffe einer Sprache die Bausteine der sozialen Realität der Kommunikation.

Wer schließlich die Kultur als eine dritte und „synthetische“ Welt begreift, hat auch formal keine Mühe, mit der Analogie von Ideen und Organismen zu arbeiten und sich dann noch an die Doppelwelt des Animismus zu erinnern, auch wenn, wie immer hinzuzufügen ist, die beiden anderen Welten, die Welt der Ideale und die Welt der Natur daneben und zuvor weitgehend getrennt zu halten sind.

5. Dieses Denken lässt sich auch am Beispiel von pragmatischem Ansatz erläutern und vertiefen.

Mit „*Unteilbarkeit der Würde*“ umschreibt *Dworkin* jüngst das Nachwort zur seiner Schrift über die Gerechtigkeit für Igel, die im Gegensatz zu den Füchsen nur eine einzige Art der Gerechtigkeit kennen würden. Die Idee der Gerechtigkeit füllt er dabei mit der Idee der In-



tegration von Recht und Moral<sup>557</sup>, und die Ideen von Gleichheit, Freiheit und Demokratie füllen bei ihm offenbar beides aus.<sup>558</sup> Dass der Gedanke der Solidarität in diesem Ansatz mit angloamerikanischem Hintergrund fehlt, sei nur kurz angemerkt. Aber wie *Dworkin* im Nachwort verkündet, bedeutet für ihn die Gerechtigkeit dann doch nicht das allerhöchste Gut.

*„Die Gerechtigkeit ... ist in der Würde verankert und hat diese zum Ziel“.*

Damit erhebt er die Würde des Menschen zu Höchstidee, und die Idee der Gerechtigkeit bildet für ihn offenbar den Kern der Würde, wie es auch allgemein mit dem Begriff von der Autonomie, der Selbstgesetzlichkeit der Fall ist. Aus methodischer Sicht setzt *Dworkin* die Würde in semi-religiöser Weise absolut, und zwar so, wie sie hier in etwa als vierter, „monistischer“ Ansatz verstanden, beziehungsweise auch als die synthetische Sicht auf allerhöchster Stufe vorgestellt wurde.

Auch nähert *Dworkin* sich der *kantschen* Vorstellung von der Vernunftreligion und zugleich auch *Küings* Modell des Weltethos insofern an, als er zunächst erklärt, dass die *„Würde des Menschen heute die einzig mögliche Rechtsfertigung eines Rechtes auf freie Religionszugehörigkeit und Religionsausübung“* darstellt. Dann noch an fügt er noch an, dass *„die Religionsfreiheit... lediglich aus dem allgemeinen Recht auf ethische Unabhängigkeit hervorgeht“*<sup>559</sup>, und zwar unabhängig von der von ihm unterstellten Existenz eines allmächtigen Gottes als *„Schöpfer und Zerstörer“*<sup>560</sup>.

---

<sup>557</sup> Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012, u. a S. 696, sowie 702: Sein Schlusssatz lautet (mit einigen Hervorhebungen des Verfassers) „Aus diesen Gründen müssen wir innerhalb der Grenzen der Interpretation unser Bestes tun, um die *grundlegenden Gesetze unseres Staates* in Einklang mit unserem *Gerechtigkeitssinn* zu bringen, nicht weil es manchmal nötig ist, einen Kompromiß zwischen Recht und Moral zu finden, sondern weil dies genau das ist, was das Recht - recht verstanden - von uns verlangt.“

<sup>558</sup> Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012 Zur Gleichheit, 594 ff, zur Freiheit S. 616 ff., zur Demokratie S. 641, um dann beim Recht zu enden, S. 676 ff.

<sup>559</sup> Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012, 637.

<sup>560</sup> Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012, 575

Wie sehr sich dann auch *Dworkin* dem Begriff der *Seele* annähert, belegen die letzten beiden Sätze des Nachwortes zur Bedeutung der Würde:

*„Ohne Würde währt unser Leben nur einen Augenblick, aber wenn es uns gelingt, ein gutes und gelungenes Leben zu führen, können wir damit etwas Größeres schaffen. Wir fügen unserer Sterblichkeit gewissermaßen einen Verweis hinzu und machen unser Leben zu einem winzigen Diamanten im Sand des Kosmos.“*

Zum anderen aber sind diese Worte bis auf den fehlenden Gottesbezug kaum noch von einer christlichen Predigt zu unterscheiden. Man möchte insofern von einer religiösen Philosophie sprechen.

Dabei erweist sich die Frage nach der Sterblichkeit, die die großen Religionen analog zum Animismus mit der Idee von einer Art von Unsterblichkeit der Seele auflösen, auch als sein Einstieg.

Grob eingeordnet sind es die Erwägungen eines angloamerikanischen Pragmatikers, der den klassischen Zwiespalt von Sein und Sollen zumindest für das Recht auflösen will.<sup>561</sup> Dafür greift *Dworkin* genauer gelesen auf „unseren Gerechtigkeitsinn“ zurück, so wie es auch im Wort vom common sense mitschwingt. Auf diese Weise bezieht er zumindest auch das mit ein, was, wenngleich in verstärkter Form, als „Gerechtigkeitsgefühl“ zu bezeichnen ist. Mit seiner Art von Sinnhaftigkeit lässt er wiederum Raum für (positive) Emotionen, sodass er seine Sicht auch für Konnotationen aus der Psychologie, also der heutigen Lehre von der Seele mit Begriffen wie Empathie und Sympathie offen hält, die dann wiederum auf ihre naturbezogene Weise die Idee der Nächstenliebe stützen.

Insgesamt werden bei *Dworkins* Ansatz die beachtlichen Möglichkeiten und die großen Gefahren deutlich, die der Versuch einer pragmatischen Synthese der beiden Systeme des Seins und des Sollens mit sich bringt. Sie erlauben Höchstbegriffe, wie die Menschenwürde oder (so *Dworkin* zunächst auch) den der Gerechtigkeit als Einheiten zu belassen. Diese sind für die westlichen Rechtskulturen von grundlegender Bedeutung und gehören zu den üblichen Bekenntnissen des „Präambel-Humanismus“.

---

<sup>561</sup> Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012, 676 ff., 689.

Aber gewährte man *Dworkins* Art des synthetisch-pragmatischen Denkens den Vorrang oder setzte man seine Sichtweise sogar absolut, dann opferte man wesentliche Elemente der herkömmlichen neuzeitlichen Philosophie und käme dem theologischen Denken recht nahe. Also ist es besser, nach beidem, nach vager Einheit und nach halbkonkreter Vielfalt zu suchen. Die klassische „Synthese“ von beidem besteht in der Verwendung von offenen Dreifaltigkeitsmodellen.

6. Neben dem Vier-Welten-Modell, das die religiösen oder eine analoge Höchstidee in der Form eines Einheitsbegriffs, wie Gott oder würdiger Mensch mit einfügt, steht das schlichte (und fassbarere, aber für Religionen etc. offene) Drei-Welten-Modell. Reduziert man also das Vier-Welten-Modell noch einmal um diese allerhöchste Stufe, so gelangt man zu einer reinen Trinität. Auf der vorletzten Ebene der Oberbegriffe stehen sich dann „Natur“ und „Vernunft“ (oder Ideal) unvereinbar gegenüber, die dann die Vereinheitlichungsidee der Seele „synthetisch“ verbindet. Historisch betrachtet handelt es sich vermutlich umgekehrt um eine Subjekt-Objekt-Spaltung, die die Philosophie der Stadt und der Schrift mit ihrer Logik und ihren Selbstbetrachtungen eingefordert hat. Denn am Anfang stand bei den naturnah lebenden Gemeinschaften vermutlich der Glaube an einen bunten, aber ganzheitlichen Animismus.

Auf der kollektiven Ebene spricht man nicht von Seele, es handelt sich im statischen Sinne um die Sinn stiftenden und den Sinn erhaltenden Elemente einer „Kultur“. Dynamisch und damit auch lebendig gedacht, ergibt es sich vor allem aus der „Kommunikation“. Sie erschafft das „Gemeinsame“, also die Identität, vor allem mit Hilfe der Sprache, aber auch mit rituellen Interaktionen.

Zwar kann man die beiden Ansätze, denjenigen der Seele des einzelnen Menschen und denjenigen der Kultur einer Gemeinschaft von Menschen schlicht nebeneinander stehen lassen. Dies dürfte auch der übliche Weg sein, der der Einfachheit halber auch hier zumeist gewählt wird. Aber im Rahmen eines „Präambel-Humanismus“, der auf die Grund- und Menschenrechte abstellt, gebührt dem Individualismus des einzelnen Menschen der Vorrang gegenüber dem sozialen Blickwinkel auf die Gemeinschaft. Das Modell vom autonomen Einzelnen bestimmt in der Demokratie die Kultur der westlichen Gemeinschaften und die Idee des Subjekts auch seine philosophische Tradition, und zwar auch, wenn der einzelne Mensch selbst ein soziales Wesen ist.

Deshalb ist in der weltlichen Triade von „Natur, Seele und Vernunft“ auch der individualistische Begriff der „Seele“ und nicht das kollektivistische Dilemma der „Kultur“ gewählt. Dass beide Ideen wiederum auch synthetisch zu verbinden sind, erscheint nunmehr offenkundig.

Die systemische Idee der „Identitätssuche“ bildet dann das eher funktionale Gemeinsame, aber auch nur das recht vage verbindende Dritte. Die Idee der Synthese „als solcher“ beinhaltet den Kern dieses dogmatisch bereits schon kaum noch fassbaren Dritten.

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

1. Mit einem Schlaglicht auf die Form ist noch einmal zum strukturellen Wesen von Religionen zurückzukehren.

Sie beinhalten aus weltlich-humaner Sicht *höchste* Ideen. Rational betrachtet stellen sie allumfassende, aber weiche Letztbegriffe dar.<sup>562</sup> Diese zeichnen sich dadurch aus, dass sie ihrerseits nicht sinnvoll weiter abgeleitet werden können.

Grundlegend und zugleich plakativ zum Problem von Letztbegründungen ist auf *Alberts* sogenanntes Münchhausen–Trilemma zu verweisen. Es stellt dreierlei zur Sinnlosigkeit zur Wahl: (1) Sich entweder mit Zirkelschlüssen an den eigenen Haaren aus dem Sumpf zie-

---

<sup>562</sup> Siehe erneut: Albert, Traktat, 1980, 13 ff.; vgl. auch: Albert, Wissenschaft, 1982, 9 ff., 58 ff. Zur (zirkelschlüssigen) Selbstbezüglichkeit der Struktur einer Letztbegründung: Apel, Letztbegründung, 1976, 55 ff.; Becker, Wahrheit, 1988, 299; Kuhlmann, Letztbegründung, 1985, unter anderem 82. Zudem: Pfordten, Kohärenz, 2012, 111 ff., 112 f (Es gebe zwar Begründungen von Prinzipien, aber keine Letztbegründungen. Er argumentiert zudem mit der Erwägung, dass der kantsche Verallgemeinerungstest nicht zwingend eine weitere Abstraktion verlange. Auch müsse bei der Freiheit wegen ihrer fundamentalen Bedeutung der Gegenbeweis verlangt werden. Ohne Nachweis eines Widerspruchs im Rahmen des Verallgemeinerungstestes, sei deshalb die Handlung nicht verboten. Insofern könne man „Kants Verweis auf ein „Faktum der Vernunft“ und das „moralische Gesetz in mir“ vielleicht als einen derartigen Vorschlag zur Lösung des Münchhausen-Trilemmas verstehen...(Kant, 1788, 34, 161)“. Ein anderer Weg ist gewiss, sich schlicht für solche Fragen mit einer forensischen *Konsenstheorie* zu begnügen, die sich zudem in Groben einem idealen Dialog annähert.

hen zu müssen, falls man nicht (2) ein höchstes Dogma als fundamentalistisch als Axiom setzt oder aber (3) im infiniten Regress ewig weiter nach Begründungen der Begründungen der Begründungen etc. sucht.

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 Gottes etc. Interdisziplinäre Forschung findet folglich eher in Sammelbänden und im Hinblick auf konkrete Themen statt. Bestimmte Gegenstände werden darin aus den unterschiedlichen fachlichen Blickwinkeln beleuchtet. Ein pragmatischer Konsens ergibt sich dann erst aus der persönlichen Gesamtschau des jeweiligen, einigermaßen vorgebildeten Lesers. Ganzheitliche philosophische Betrachtungen tendieren dagegen dazu, sich kräftigerer Bilder zu bedienen und in der Weise der Bibel narrativ mit konkreten Geschichten zu arbeiten. Postmoderne Ansätze, für die das Wort vom Synkretismus steht, greifen fachwissenschaftliche Standardlehren auf und versuchen, sie möglichst harmonisch zu einem vagen Ganzen zusammenzufügen.

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

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

Angeblich verzichtet aber die Systemtheorie, die auf die Selbstorganisation setzt, weitgehend auf *Subjekte*<sup>563</sup> und scheint deshalb auch die Trennung von Subjekt und Objekt zu überwinden, was ihr *innerhalb* der jeweiligen Systeme und der kleinsten Subsysteme auch gelingt. Denn dort regiert der ständige Austausch. Die Lehre könnte demzufolge, so scheint es zunächst, dann doch nicht die Idee des politisch Freien und die Personalität der Rechtsperson miteinfassen und auch nicht deren beider Intersubjektivität zu erklären helfen.

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

(1) Die Philosophie, die hinter der Systemtheorie steht, bedient sich jedenfalls der Naturvorstellung der sich selbst organisierenden Zellen, Organismen und der gesamten vergänglichen Lebenswelten.<sup>564</sup>

Sie setzt deshalb am Ende auf das sich selbst erhaltende *Gesamtsystem* des Werdens und Vergehens. Der unvergängliche *Kosmos* tritt an die Stelle eines tätigen Schöpfergottes.<sup>565</sup> Er allerdings benötigt zu seiner Existenz die Schöpfung, die durch ihre Hauptbestandteile zu beschreiben ist. An dieser Gesamtschöpfung hat wiederum jedes kleinste Subsystem seinen mittelbaren Anteil. Ohne jenes wäre der hoch vernetzte Kosmos nicht einmal mehr derselbe.

(2) Die Systemtheorie kennt zwar keine Werte, weil und soweit sie sich, innerhalb des dualistischen Ansatzes gelesen, als Teil des objektiven *Seins* begreift. Aber *parallel* zur Wertewelt kennt die natürliche Welt, auf die die Theorie sich als Modell beruft, das Prinzip der zeitweiligen Existenz. Das „Werden und Vergehen“ kommt ohne diesen

---

<sup>563</sup> Ladeur, *Rechtstheorie*, 1992, 16, 45: „Das Subjekt wird zum differentiellen Kräfteverhältnis“. „Damit verliert es seine Stellung als einheitsstiftende Synthesis“.

<sup>564</sup> Aus strafrechtlich–anthropologischer Sicht: Kargl, *Handlung*, 1991, 8, sowie 17 ff., u. Hinw. auf die Kritik an den gegenstandsbezogenen statischen Modellen, die das Leben von einem einzigen Molekül getragen sähen, durch Eigen, *Stufen*, 1987, 55. Aus der Sicht der Soziobiologie: Riedl, *Wiederaufbau*, 1988, 19; Riedl, *Folgen*, 1981, 67 ff.; Wuketis, *Biologie*, 1981, 95; Probst, *Selbst–Organisation*, 1987, 21; sowie: Fechner, *Selbstorganisation*, 1990, 68.

<sup>565</sup> Dazu: Böckenförde, *Staat*, 1976, 60; Kargl, *Handlung*, 1991, 21.

Zwischenschritt nicht aus. *Sein* meint also wenigstens *Existenz* der *Systeme* und ihrer bunten Untersysteme auf Zeit.

(3) Die Systemtheorie wird für die Notwendigkeit, die Bewegungen und den Austausch zu erfassen, die Subsysteme personalisieren müssen. Denn Aktionen sind mit Akteuren verbunden. Sie bilden dann Subjekte, und Subjekte sind ihrerseits wenigstens in diesem weiten Sinne zu verstehen. *Di Fabio* spricht in diesem Sinne zum Beispiel vom Rechtssystem als Adressat<sup>566</sup>. Danach tritt das gesamte Recht als eine Art von Person auf.

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

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

(6) Das System funktioniert nach außen weitgehend analog zum Subjekt im Sinne einer sozialen Person. Das System ist der Adressat von Informationen. Es lernt im Sinne der Rückkoppelung durch sie und sendet dann verarbeitete Antworten an die Nachbarsysteme. Es tritt also als Schüler und als Lehrer auf. Es beharrt so lange wie möglich auf seinen erprobten Strukturen. Innerhalb seines Umfeldes, wenn gleich mit Bezug auf seine Umwelt, entwickelt sich das einzelne System durchaus als ein lebendiges *Individuum*. So in etwa sieht es *Schmidt-Solomon*, der für die Bewegung der atheistischen evolutionären Humanisten spricht.<sup>567</sup>

---

<sup>566</sup> Zum „Rechtssystem als Adressat universaler Gerechtigkeitsansprüche“, siehe: *Di Fabio*, *Recht*, 1998, 152 ff. Er versubjektiviert also das Rechtssystem.

<sup>567</sup> *Schmidt-Salomon*, *Theorie*, 1995 <http://www.schmidt-salomon.de/freiheit.htm> (8. 5. 14), ohne Seiten: „Der Mensch ist Teil eines hochkomplexen, chaotisch-deterministischen Gesamtsystems, innerhalb dessen er *selbstorganisierend* agiert. Dabei ist das Prinzip der Selbstorganisation nicht mit dem Prinzip der inneren Freiheit zu verwechseln. Die menschliche Selbstorganisation ist *nicht frei*, beliebig und unbegründet,

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

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

(8) Ferner läuft die Systemtheorie auf ein allerhöchstes Meta-System zu, etwa der Natur oder den Kosmos. Dieses Supersystem überwölbt und durchdringt alles und hat logisch zuende gedacht deshalb etwas Mystisches. Denn mit *Oswald Wiener* kann es aus der Sicht der Computerlogik, der Kybernetik, keinen weiteren Weltgeist mehr geben, der noch *komplexer* ist, so dass er dieses höchstkomplexe Über-System verstehen, besser wie ein Computer noch verarbeiten könnte.<sup>568</sup> Auch die Systemtheorie unterliegt also einem *Letztbegründungsproblem*.

sondern bestimmt durch die Geschichte der strukturellen Kopplungen, die das Individuum durchlebt hat. Die *Einzigartigkeit* der *individuellen Geschichte* struktureller Kopplungen bedingt dabei die Einzigartigkeit jedes menschlichen Individuums. Jeder Mensch lebt in seiner Welt, die er nicht beliebig konstruiert hat, sondern die das notwendige Resultat seiner geschichtlichen Erfahrungen ist. Ein Kernsatz des hier präsentierten "*systemischen Kontextualismus*" lautet daher: Wir können nicht wollen, was wir wollen, sondern wollen das, was wir aufgrund *unserer Erfahrungen* wollen müssen.“ (Hervorhebungen nicht im Original).

Die Individualität und die randchaotische Komplexität führen dann aber doch beide zum gleichen (evolutionär erwünschten) Ergebnis wie die „Freiheit“. Der Mensch ist auch von seinesgleichen nicht gänzlich berechenbar. Er und sein „Selbst“, d. h. die Gesamtheit aller seiner einzelnen Handlungen „erscheinen“ von außen nicht (stets) als durch ganz bestimmte Beweggründe „begründet“.

<sup>568</sup> Zum La Placeschen Weltgeist und dem letztlich kybernetischen Denkmodell der „Turing-maschine“: Wiener, *Persönlichkeit*, 1987, 92 ff., insbes. 98 ff.



Sie ist deshalb nur als Theorie von Subsystemen sinnvoll und wird in der Soziologie auch so verwendet.

(9) Allerdings hat auch die soziologische Systemtheorie nur dienende Funktion. So schreibt etwa *Mastronardi* zwar in sich schlüssig, zunächst zum Recht:

*„... Recht ist ein autopoetisches Sozialsystem zweiter Ordnung, weil es gegenüber der Gesellschaft als autopoetisches System erster Ordnung, eine eigene Geschlossenheit gewinnt“*

Dabei ist vorsorglich anzumerken, dass die Systemtheorie zwar Elemente des Ordnungsdenkens aufnimmt, sie aber typischer Weise von bestenfalls nur halbgeschlossen osmotischen sich selbst organisierenden (oder autopoetischen) *Systemen* ausgeht, die einander ständig beeinflussen. Geschlossen ist nur das irrealere, aber logisch „allerhöchste“ holistische oder ganzheitliche Supersystem, das in personalisierter Form schon gottgleiche Züge aufweist.

Die Bedeutung der Wechselwirkung in Form der Kommunikation überbetont *Mastronardi* denn auch, wenn er folgerichtig aber zuspitzend für die Kommunikationsidee anfügt:

*„Die Elemente aller Sozialsysteme sind Kommunikationen und nicht einzelne Menschen. Kommunikationen als Einheit von Mitteilungen, Information und Verstehen konstituieren soziale Systeme, indem sie rekursiv Kommunikationen produzieren“*.<sup>569</sup>

Der hier gemeinte *rechtsphilosophische Kulturalismus* nutzt zwar ein derartiges systemisches und sozialwissenschaftliche Denken, aber er setzt es *nicht derart absolut*. Denn jedenfalls für die westliche Rechtsphilosophie stehen „der Mensch“ und damit das zivilreligiöse Bekenntnis zum Humanismus im Mittelpunkt. Diese Sichtweise setzt eben, und formal nicht weniger fundamentalistisch, „den Menschen“ absolut, was immer auch damit im Einzelnen gesagt sein mag. Der Mensch benötigt Kommunikation. Er ist zwar auch, aber eben auch mehr als eine bloße soziale Kommunikationseinheit. Vor allem begreift er sich aus westlicher Sicht vorrangig als ein (halb-) autonomes *Individuum*, das sich etwa durch seine individuellen Rechte gegenüber

---

<sup>569</sup> Mastronardi, Rechtswissenschaft, 2007, 194 ff., jeweils 196.

anderen abgrenzt und von dieser Position aus und als freier Akteur und Subjekt mit seinesgleichen interagiert.

4. Subjekt- und Systemdenken besitzen am Ende vielleicht sogar einen gemeinsamen metaphysischen Grundansatz.

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

Aus der Sicht der Analogie zur christlichen Trinitätslehre von Vater, Sohn und Heiligem Geist ist nur festzustellen, dass die Systemtheorie den Gedanken des allgegenwärtigen *Heiligen Geistes* und des ständigen Austausches mit ihm betont. Sie drängt damit die Idee des *aktiven* irdischen Sohnes zurück, den der Protestantismus besonders herausstellt und verzichtet auch auf das Bild des *überwachenden* Heiligen Vaters, das der Katholizismus mit seinem Priester- und Hirtenbild besonders bemüht und mit seinem Kirchenmodell in das fürsorgliche Staats- und Familienmodell fortreichen konnte.

5. Aus der Sicht des Dreiklangs von „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ stützt sich die Systemtheorie auf einen Querschnitt in der Form. Denn sie betrachtet die formale Seite der Freiheit nach innen als Individualität und die Freiheit nach außen als osmotisch, vereinfacht als halbautonom und halbabhängig. Diese Denkweise bedient sich der Gleichheit in der Form der Wechselseitigkeit. Der rückkoppelnde Austausch im Nahfeld bildet ihren Kern. Sie kann als ihre Gerechtigkeitslehre die wichtige Austauschgerechtigkeit oder *iustitia commutativa* besitzen<sup>570</sup>. Ebenso greift das Systemdenken die formale Seite der Brüderlichkeit als Rücksicht auf den Nächsten auf.

---

<sup>570</sup> Zur Dreiteilung von „legaler, wechselseitiger (communitativer) und zu teilender (distributiver) Gerechtigkeit bei Thomas von Aquin und Aristoteles, siehe: Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (Dirlmeier), 1999, 5. Buch, 5. – 7. Kap. (1.130 b / 1131a); Thomas von Aquin, *Summa theologica*, 1953, Buch II. 2., qu 57–79, 57; Fechner, *Rechtsphilosophie*, 1962, 11, Fn. 1.

Das Familienmodell beschreibt das Systemdenken am besten. Alle Mitglieder bilden einzelne, aber miteinander hoch vernetzte, lebendige „Subsysteme“ des Hauptsystems der „Familie“. In der sozialrealen vorstaatlichen Welt der Sesshaften und der Nomaden gehören zur Familie im vagen Sinne einer Sippe stets auch genetisch Fremde, wie die Angeheirateten, die Freunde und Gäste sowie die Hörigen und die Sklaven hinzu. Dieser Clan besteht zudem aus verschiedenen „führenden Individuen“, den Eliten. Vereinfacht sind es die Unterführer einerseits und die Berater andererseits. Unter einander verwenden auch entferntere Verwandte oder Freunde das Modell der „Brüder“ einer Familie. Diese gleichberechtigten Personen treten als Halb-Freie auf und setzen auf das Prinzip der Wechselseitigkeit, das auch die gegenseitige Achtung mit umfasst.<sup>571</sup>

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

Diese politische Ausrichtung des Systemdenkens beruht vermutlich selbst auf dem alten Gedanken der (führenden Mitglieder) einer Familie. Aus evolutionsbiologischer Sicht entspricht er dem in der Sache lockeren und „offenen“, aber formal dennoch eher absoluten „Kollektivismus“, und zwar grob im Sinne des genetischen Familienmodells der Kin-Selektion<sup>572</sup>.

---

<sup>571</sup> Aus der gemeinsamen Sicht der Früh- und der römischen Rechtsgeschichte bietet etwa Wesel, *Geschichte*, 2006, 19 ff., die folgende Aufteilung in (1) für die Lebensweise: Jäger und Sammlern, 19 ff., (2) für die Religion: Ideen zur „Ewigkeit“, 23 f., (3) für das Recht: das erste Eigentum und Vorstellung von der Reziprozität, 29 ff. (4) Aus soziologischer Sicht sind Clans zugleich negativ bestimmbar: Sie bilden noch keine zentralistische, sondern vielfach nur häuptlingslose (akephale) und insgesamt nur „segmentäre Gesellschaften“, 47 ff.

<sup>572</sup> Siehe erneut zum „Selfish Gen“, siehe: Hamilton, *evolution*, 1964, 1 ff.; und aus sozialpsychologischer Sicht: Archer, *Sozialpsychologie*, 1996; Trivers, *Evolution*, 1971, 35 ff.

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

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

*„Säkularisierung ist eine der Konsequenzen des Umbaus der Gesellschaft in Richtung auf ein primär funktional differenziertes System, in dem jeder Funktionsbereich höhere Eigenständigkeit und Autonomie gewinnt, aber auch abhängiger davon wird, dass und wie die anderen Funktionen erfüllt werden.“*<sup>573</sup>

7. Dabei bildet der politische Mensch dann das kleinste schon (halb-) „autonome System“. Er steht als Akteur auf einem politischen Forum, und gilt auch als ein solcher. Er tritt in der Demokratie gemeinsam mit den vielen anderen autonomen Menschen als demokratischer Mit-Herrscher auf. Innerhalb der heutigen alltäglichen Welt ist der Mensch weit mehr von seinesgleichen abhängig als von der alten ländlich-göttlichen Natur. Denn mit seinesgleichen lebt er höchst arbeitsteilig in einer „humanen künstlich-technischen Sonderwelt“ zusammen. „Herr“ zu sein, heißt überdies auch schon, zumindest sich und die anderen Mitherrscher innerlich als autonom zu begreifen. Autonom ist zuvor nur der Gott der Buchreligionen gewesen, der als Schöpfer die Natur und ihre Gesetze geschaffen und vielleicht auch noch das

---

<sup>573</sup> Luhmann, Funktion, 1977, 255. Ebenso: Müller, A., Religion, 1990, 285 ff., 285. Die größere Autonomie und die zunehmende Komplexität verschaffen der Säkularisierung und auch der Gesellschaft ihre erhöhte Funktionalität. Monotheistischem und fundamentalistischem Denken fehlt es eben an Autonomie und an „Säkularisierung“.

Schicksal des einzelnen Menschen gestaltet hat. Nunmehr, so scheint es, liegt das Schicksal des Einzelnen weit eher in der eigenen Hand, und vor allem in den Händen der Mitmenschen.<sup>574</sup>

8. Dieses Miteinander ist also zunächst einmal vom Menschen selbst und mit seinen Mitteln zu ordnen. *Religion* als die Rückbindung an einen Gott, an eine Sonderwelt von Göttern und Geistern oder an die Idee der Seelenwanderung der Ahnen und an eine gesamte vergeistigte Natur *ist danach weiterhin möglich*. Aber sie erweist sich als „Privatsache“ des auch insofern autonomen Einzelnen. So bildet die Gerechtigkeit aus der Sicht der westlichen Demokratien, die sich immer auch als Staat mit einem Rechtssystem verstehen, einen überstaatlichen selbstständigen „Höchstwert“. Zwei altbekannte Mittel und Wege könnten helfen, diese weiche Metaidee der guten systemischen Gerechtigkeit auf eine harte irdische Welt zu projizieren, die sich vor allem durch den biologisch-ökonomischen Wettbewerb auszeichnet. Die herkömmlichen Reaktionen auf den personal-egoistischen Streit und die tödlich-gewaltsamen Konflikte bilden die eher ausgleichende „Versöhnung“ und die vor allem gerechte „Strafe“. Auch damit ist die Reichweite dieser Sonderwelt bestimmt.

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

### **III. Seinskritisches: Sein und seine Negation, systemisches Werden und Vergehen, Identität und Quantenfeldphysik**

---

<sup>574</sup> Zur Verfassung als kulturelle „Selbstschöpfung“ aus staatsphilosophischer Sicht, siehe: Hofmann, H., *Entstehung*, 2004, 171 ff., 167 ff. („nicht erwartbar gewachsen und nicht revolutionär, nicht in einem bewussten Akt politischer Gestaltung subjektiv willentlich hervorgebracht“). In Anlehnung an Luhmann, *Recht*, 1993, 470 ff. („Verfassung als evolutionäre Errungenschaft“) und, u. Hinw. auf: Hegel, *Grundlinien* (Hoffmeister), 1995, „nicht bloß von Subjekten geschaffen“, § 274 Zusatz, und „obgleich in der Zeit vergangen, nicht als ein Gemachtes“ anzusehen, § 273 a. E. Siehe auch: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, Rn. 16.

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 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.<sup>575</sup>

Dabei handelt es sich nicht nur um eine spielerische dialektische Logik. *Vollmer*, Philosoph und Physiker, hat zu Recht Probleme mit dem Verständnis des „Seins“.<sup>576</sup>

2. Dabei erscheint das „Sein“ zunächst als eine empirische Kategorie der Naturwissenschaften.

Aber die Biologie zeigt auf, dass der Mensch weder körperlich, noch genetisch mit seinem Selbst von gestern oder gar demjenigen von vor einem Jahre völlig identisch ist. Die Körperzellen sterben nach und nach ab. Neue treten an ihre Stelle. Die genetischen Informationen etc. steuern diesen Vorgang. Aber auch die Informationen, die das körperliche Werden des Menschen lenken, vor allem diejenigen, die auf den Genen gespeichert sind, verändern sich mit jeder Teilung, also mit dem Altern. Alle seine Umwelteinflüsse muss das Naturwesen Mensch auch ansonsten verarbeiten und sich damit ebenfalls verändern. Auch humane Gesellschaften, biologisch die Populationen und die Biotope, existieren nur mit dem Werden und Vergehen ihrer individuellen Mitglieder (und systemtheoretisch formuliert mit den sonstigen Subsystemen) und verändern sich auch ansonsten ihrerseits

Religiös und ethische ausgedrückt „opfern“ der einzelne Mensch und jede Lebensgemeinschaft von Menschen „Teile ihrer selbst“, um auf

---

<sup>575</sup> .Zur Hegels (evolutionärer ) Dialektik von „Sein – Nichts – Werden“, siehe Koch, A., *Sein*, 2000, 140 ff. , 140 ff.

<sup>576</sup> Zu Schwierigkeiten mit dem Begriff des Seins bekennt sich der Philosoph und Physiker *Vollmer*, *Gott*, 2010, 7 ff., 7 ff, 8 sowie 15 ff., und setzt unter anderem auf die „Evolution“. In der Tat erweist sich die Vorstellung vom statischen Sein nur als eine, allerdings sehr hilfreiche Augenblicksaufnahme von der Wirklichkeit, die sich ständig verändert und selbst in der Physik von der Thermodynamik regiert wird.

diese Weise zu überleben. Dasselbe gilt im Übrigen auch weit darüber hinaus, etwa für das Erdensystem der evolutionären „Natur“ oder das physikalische Makrosystem des Weltalls, des „Kosmos“. Aus ethischer Sicht möchte man anfügen, um zu verhindern, dass die goldene Regel der Wiedervergeltung voll greift, müssen die Hauptssysteme „geheiligt“ werden. Allerdings zahlen sie bei näherem Hinblicken für jede Opferung auch ständig kleine Preise. Denn mit jeder Veränderung ist auch die Gefahr der Instabilität verbunden oder beim Mensch etwa auch die Alterung verknüpft.

Hinzutritt die ur-dynamische Idee der Energie. Jede Form von innerer Energie verändert auch in der Physik eine körperliche Einheit. Nur die Naturkonstanten scheinen (innerhalb unserer kosmischen Welt) feste Größen zu sein. Im weiteren Sinne gilt die Konstanz auch für bestimmte Naturgesetze. Insofern verfügt die Vorstellung, über Gesetze (Regeln) eine gewisse Konstanz zu erlangen und zu erhalten, auch über eine naturwissenschaftliche Quelle.

Aber umgekehrt gilt auch, dass sich empirische Versuche, die üblicherweise auf die Wiederholbarkeit setzen, mit Modellen und damit der Annäherung an die Komplexität der Wirklichkeit begnügen müssen. Die Wahrheiten, die sie ermitteln, beruhen also auf der Reduktion der Komplexität. Die gebotene Bescheidenheit liegt für die Wahrheitsfindung deshalb auch darin, sich mit der bloßen Falsifizierbarkeit zu begnügen.

Aus physikalischer Sicht gehört dann aber zur Materie auch die Negation in der Form der Antimaterie. Beide zusammen schaffen es, sich aufzulösen, aber auch eine Auflösung kann dann eigentlich nicht zu einem blanken Nichts führen. Die energetische Hintergrundstrahlung scheint ihre Folge zu sein. Die physikalische Materie, die wir kennen, unterscheidet sich zudem von der Idee der „dunklen Materie“, über die wir nur wenig wissen.

Ferner hat auch das „Vergehen können“ kein logisches Ende. So kann selbst der physikalische Kosmos analog zur Idee des Urknalls vor rund 14 Milliarden Jahren als zeitig und damit auch als möglicherweise vergänglich gedeutet werden. In Schleifen könnte sich die kosmische Weltengeburt entweder wiederholen oder sich doch im Wärmetod<sup>577</sup> der ewigen Emergenz auflösen. Die physikalisch-kosmische

---

<sup>577</sup>

Siehe auch dazu: Koslowski, Kultur, 1988, 13.

Stringtheorie errechnet überdies die mögliche Existenz von mehreren Welten im heimlichen Verbund miteinander.

3. Damit ist aber nur die eine Seite der Physik umschrieben.

Es fehlt immer noch offenbar die „Weltformel“, die beides beschreibt, die *äußere* Astro-, der Gravitations- und Massenphysik, die *unabhängig* von der Bezugsgröße ist und die alles durchdringende „*innere*“ Quanten(-Feld)-Physik. Beide gehören jedoch (irgendwie) zusammen.

So verfügt dieser „heilige“ Geist des allerhöchsten physikalischen Systems offenbar über einen *dialogischen* Charakter und ist selbst nicht fassbar.

Auch ist die alte Basis der Naturwissenschaft, die *Materie*, und hier vor allem als klassische Lehre vom „Sein der Dinge“ nur begrenzt und nur im Grossen als „Masse“, nicht aber im Kleinen voll nachweisbar.

So ist sich in enger Anlehnung an *Meinhard Kuhlmanns* Darstellung der Probleme der Philosophie der Quanten-Physik in der Stanford Enzyklopädie derzeit folgendes als Sachstand festzuhalten:<sup>578</sup>

Gemäß der vorherrschenden gemischten Quanten- und Feld- Theorie lassen sich Teilchen nur *zugleich* mit *Relationen* aufzeigen und ihr *Ort* ist auch nur in Wahrscheinlichkeiten zu messen. Danach existieren Teilchen an einem bestimmten Ort offenbar nur statistisch und dann auch, wie man sagen könnte, nur mithilfe einer Art von „Zuschreibung“ oder in bestimmten „Rollen“. Ferner lassen sich die Quanten ohnehin nur *mittelbar* über ihre Wirkungen nachweisen, sodass man meinen könnte, dass direkt doch eigentlich nur bestimmte Erscheinungen erkennbar sind. Das wiederum assoziiert den Rückgriff auf die pragmatische Seite der Phänomenologie.

---

<sup>578</sup> Kuhlmann, Quantum Field Theory, 2014, 5. (“Philosophical Issues”), 5.1.1.1 (“The Particle Concept” zur “localizability”); 5.1.2 (“The Field Interpretation”), 5.1.3 ““Ontic Structural Realism”, der bloßen *Strukturontologie*), 5.1.4 Kuhlmanns eigener Ansatz zielt auf die Idee der *Bündelung* von *Eigenschaften*, sie lautet: “Dispositional Trope Ontology: “analyzing objects as pure bundles of properties/tropes without excluding the possibility of having different objects with (qualitatively but not numerically) exactly the same properties.”



Wie bei der *Seele* bedarf es also doch eines Körpers, den die Seele zugleich formt. Auch bedarf es offenbar einer Kraft (Energie), die dann einem Plane nach gelenkt werden muss. Die verwendeten Denkmodelle ähneln sich sehr, so dass die Frage auftritt, ob wir entweder nicht in unserem Denken auf sie begrenzt sind oder aber ob nicht unsere Denkformen im Sinne der *Korrespondenztheorie* eben auch insofern die natürliche Wirklichkeit schattenhaft spiegeln.

Mit Blick auf den Kleinstkosmos des Quantenfeldes liegt es nicht allzu fern, jedenfalls und passend im Sinne von *Olivier*<sup>579</sup> die Physik des „Inneren“ mit der „Seele“ zu vergleichen, und zwar nicht zuletzt erneut wegen deren Widersprüchlichkeiten und ihrer Unfassbarkeit einerseits und ihrer offenbaren Selbstorganisation auf Zeit andererseits und drittens weil die „Psyche“ eben das alte Modell für das Innere bildet.

Daneben steht die Physik des Äußeren, der körperlichen „Massen“ und am Ende ist beides bipolar und damit getrennt und zugleich auch „irgendwie“ als Einheit zu betrachten. So passt der alte Begriff vom Weltgeist möglicherweise, weil er beides verbindet, die reale Welt der Körper und das Innere des (bislang noch) unfassbaren, sich selbst organisierenden Systems, des „ordnenden Geistes“.

#### 4. Hinzu tritt ein weiterer Gedanke:

Im physikalischen *Vakuum*, das eigentlich für das „Nichtsein“ stehen müsste, gibt es zwar keine Teilchen, aber es existieren dort offenbar „Aktivität“ und Eigenschaften. Deshalb wird in der „Philosophie der Physik“, die also eine Art von Metaphysik ist, zumindest auch erwogen, das *Sein von „Eigenschaften“* als *primär* zu begreifen und die Teilchen, die ohnehin immer einen Bezug etc. benötigen, nur als sekundär zu lesen.<sup>580</sup>

---

<sup>579</sup> Siehe erneut Olivier, Willensfreiheit, 2007, 203 ff. , 203 ff., sowie zu solcher Art von Erwägungen, und zwar bezogen auf die gegenwärtige Hirnforschung und deren Auswirkungen auf das Geist-Körper-Problem: Kaspar, Quantentheorie, 2007, 151 ff. , 151 ff.

<sup>580</sup> Kuhlmann, Quantum Field Theory, 2014, 5. (“Philosophical Issues”), zum *Vakuum-Problem* (5.4 “Inequivalent Representations”). Zudem 5.5 “The Role of Symmetries” “Symmetries can thus bridge the gap between descriptions which are close to empirical results (‘phenomenology’) and the

Solche Eigenschaften lassen sich dann, wie *Kuhlmann* zunächst selbst assoziiert, ähnlich wie die Ideen *Platons* begreifen. Danach existiert etwa nur die Eigenschaft der „Röte“, obwohl wir, wie *Kuhlmann* ablehnend argumentiert, nur einzelne rote Dinge sehen. Dennoch ist allen roten Dingen etwas gemeinsam. Ihre Eigenschaft, rot zu sein, ergibt sich vereinfacht daraus, dass sie alle Rotfrequenzen des Lichts reflektieren und die anderen Lichtfrequenzen absorbieren.

*Kuhlmann* selbst schlägt vermittelnd vor, das „Sein“ im Sinne der Quantenfeldtheorie über die *Bündlung* von verschiedenen (dann offenbar halbabstrakten) *Eigenschaften* („properties“) zu erklären und ihnen gegenüber den Teilchen den Vorrang einzuräumen.

Diese Sicht assoziiert die liberale *Identitätsidee* von *Locke*, der in pragmatischer Weise zumindest vorrangig von einer *Bündelung von Rollen* ausgeht,<sup>581</sup> was wiederum eng mit der intersubjektiven Freiheitsidee wechselseitiger Zuschreibungen von einzelnen Freiheiten zusammenhängt. Dieses Modell assoziiert im Recht etwa das personale Bild des Eigentümers, der erst über das Eigentum zur „Person“ des Eigentümers wird. Der reale und körperliche „Mensch, der der eigentliche Träger von Rechten und Pflichten ist, tritt dahinter zurück. Er wird zur einer *Struktur*, der „Person“ gewandelt, deren normatives Wesen sich aus der Sicht des Individualismus dann auch darin zeigt, dass es dann auch erlaubt sein muss, kollektive juristische Personen zu konstruieren, etwa eine Aktiengesellschaft. Aus der Sicht des Kollektivismus, nach dem die Familie, der Clan oder das Volk den eigentlichen Souverän (etwa Subjekt oder Person) bildet, ist es dann allerdings umgekehrt: Die kollektive Personalität lässt sich dann auch auf den Einzelnen, den freien, vernünftigen, und deshalb würdigen Menschen und Demokraten übertragen.

So wird, auch von *Kuhlmann*, in diesem Sinne und wengleich als radikal bezeichnet, dennoch erwogen, das „Sein“ auf *Strukturen* zu beschränken (*Strukturontologie*) und statt von Dingen, besser von „Gegenständen zu sprechen“. Damit drängt sich der Bogenschlag auf, davon zu sprechen, dass eine sich ständig verändernde physikalische

---

more abstract general theory which is a most important reason for their heuristic force."

<sup>581</sup> Siehe dazu erneut: Brandt, *Identity*, 2006, 45 ff., 58 ( „bundle of perceptions“).

oder gar eine lebendige Seins-Struktur eine Art von *sozialrealer Kultur* darstellt. Auf diese Weise wäre dann mit dem Strukturbegriff die Kluft zwischen den Welten der Ideen und der Erfahrung von Natur zwar nicht zu schließen, aber doch auf der *formalen Ebene* eine belastbare Brücke zu schlagen.

Eine Struktur kennzeichnet eine *Bauart*, ein *Plan* oder auch eine konkretisierte *Ordnung*. Sie wird von einer Idee (einem Bild, einem Modell) beherrscht. Allerdings bedarf eine Struktur *-jedenfalls außerhalb des Vakuums-* immer wieder und ständig aufs Neue einer *realen* Umsetzung, durch die Einbeziehung von (wahrscheinlichen) Teilchen in einem Paket mit anderen Teilchen, was man dann auch Selbstorganisation nennen kann (Autopoiesis).

Den vorsichtigen Einstieg in das Struktur-Denkmodell bietet, weiterhin in Anlehnung an *Kuhlmann*, der Aspekt der *Symmetrie*.<sup>582</sup>

*"Symmetries can thus bridge the gap between descriptions which are close to empirical results ('phenomenology') and the more abstract general theory which is a most important reason for their heuristic force."*

Dabei eröffnen Symmetrien ein weites Feld von Konnotationen.

Symmetrien kennen wir als „Spiegelungen“, die in der Biologie die Gestalt von „Spiegelneuronen“ annehmen.

Genauer betrachtet reproduzieren die Gene sich und die Zellen ebenfalls in der Art von Spiegelungen.

---

<sup>582</sup> Kuhlmann, *Quantum Field Theory*, 2014, 5. (“Philosophical Issues”), 5.5 (“The Role of Symmetries”) Zudem: “To a remarkable degree the present theories of elementary particle interactions can be understood by deduction from general principles. Under these principles symmetry requirements play a crucial role in order to determine the Lagrangian.”) Am Ende bekennt Kuhlmann dann aber doch auch dem Strukturrealismus, die zweiten Hervorhebungen nicht im Original: „5.6 Thing Stock: Where do we Stand? ... „*Ontic Structural Realism (OSR)* takes the paramount significance of symmetry groups to indicate that symmetry structures as such have an ontological primacy over objects. However, since most OSRists are decidedly *against Platonism*, it is not altogether clear how symmetry structures could be ontologically prior to objects if they only exist in concrete realizations, namely in those objects that exhibit these symmetries.”

Die Symmetrie begründet auch das politische Prinzip der *Gleichheit* und in der Mathematik die *Gleichung*.

Symmetrien gehören auch zu den Grundmodellen der *Sprache*, wenn bestimmte Laute das gleiche bedeuten, und auch zu denen der *Kunst* in jeder Form.

Im Rahmen der Verhaltensforschung stecken Symmetrien in der *Imitation* und beim Menschen in der Wiederholung von Handlungen als *Riten*. Das typische Schwarmverhalten beruht ebenfalls auf Symmetrien.

Allerdings sind Symmetrien immer auch *autonom* eingefärbt. So entstehen ohnehin *nicht* immer völlig identische genetische *Kopien*, wenn sich Zellen vermehren. In diesem Sinne altern etwa auch die Gene und alle Lebewesen reagieren mit der Art des Stoffwechsels auf die Umwelt und verändern und unterscheiden sich auch dadurch. Damit wird über die Autonomie, also über ein Element der (sozialen) Individualität und der (politischen) Freiheit, aus der Gleichheit die *Analogie*, das bloß Ähnliche, das Verwandte, das Typengleiche. Auch alle Quanten oder Neutronen und Protonen sind strukturähnlich. Aus der Ähnlichkeit wiederum erwächst die Chance zur Kooperation, das Geben und Nehmen, was zugleich zur „Spannung“ führt. Aus der (relativ festen) Kooperation (relativ wahrscheinliche) „auf Zeit und Ort“ bezogen, wiederum vermag dann eine größere vage Einheit (oder ein System) zu werden, das trotz seines Binnenlebens nach außen hin in etwa einheitlich *agiert*. Damit tritt im Übrigen aus politischer Sicht der Aspekt der Solidarität hinzu. Geopfert wird private Autonomie.

Die Idee der *Struktur* in der Struktur-Ontologie sollte man also am besten nicht nur mit der Symmetrie erklären, als der Idee der Gleichheit, sondern im Sinne eines Systems auch mithilfe der Analogie oder mit dem Dreiklang von „Individualität (Freiheit), Symmetrie (Gleichheit) und Kollektivität (Solidarität)“.

Zurück zu kommen ist noch einmal auf die Paarung von „Sein und Nichtsein“. Bildet das Vakuum einen Teil unserer physikalischen Welt, dann bedeutet das (zumindest) analog für die Welt der Philosophie, dass zum Sein auch das Nichtsein gehört.

Dann steckt jedenfalls im (binären) „Nichtsein“ offenbar schon die strukturelle Fähigkeit zum „Sein“ und auch umgekehrt im Sein das Element der Auflösung zum Nichts.

Zudem bilden das Sein und das Nichtsein wohl eine Paarung, die Drittes darstellen müsste, etwa mithilfe der Idee der Energie, der Evolution hin zur höheren Komplexität des Seins und des Nichtseins, wie etwa zu größeren schwarzen Löchern.

5. Was „ist“ somit ein Lebewesen und damit auch der Mensch als solches?

Der Mensch ist eine Verbindung von Idee und Natur. Denn es ist auch aus der Sicht der Natur eine Art von genetisch- informatorischem „*Konzept*“ (oder Struktur), aber eines, das ständig mit einer konzeptuellen Umwelt interagiert, und sich deshalb (und auch genetisch mit jeder genetischen Kopie) immer auch verändert. So betreibt das Lebewesen Mensch ständig einen Stoffwechsel, der nicht nur von körperlicher, sondern auch von *struktureller* Art ist und seiner „*Selbstorganisation*“ dient.

Auch das Wort vom zellähnlichen „System“ passt in diesen Zusammenhang. Aber andererseits sind alle Lebewesen und alle physikalischen Einheiten, die auch aus Materie oder träger Masse bestehen gegenüber der reinen Energie und deren Lichtgeschwindigkeit „entschleunigt“. Sie erweisen sich also als relativ konstant. Der einzelne Mensch ist im Übrigen innerhalb seines biologischen Umfeldes ein tierisches Lebewesen, das vergleichsweise lange lebt.

Auch und gerade auf diese Weise tritt das Problem der „*Identität*“ des *einzelnen Menschen* oder auch seiner *Kulturen* zum Vorschein. Auch die Suchen nach der Identität ist eine nach einer Art von *Konzept*. Bei totaler Konstanz ergäbe sich diese Frage nicht. Die Antwort auf die ständige Veränderung besteht in der *Selbstorganisation*, die sich mit dem „*Selbst*“ Element in diesem Konstrukt, unter anderem eine „*Identität*“ erschafft, die sie „logisch“ auch benötigt, um überhaupt eine Einheit zu sein. Aber vor allem in Bezug auf die Einwirkungen der *Außenwelt* bedarf es, den biologischen Zellen ähnlich, immer wieder neuer Reorganisationen, die durch den ständigen Austausch (im biologischen Grundmodell als aktiver Stoffwechsel, aktive Fortpflanzung und passive Gefahrenabwehr) angetrieben werden. Die Veränderungen sind zugleich im *Inneren* mit dem Werden und Sterben der eigenen Unter-Untersysteme, die weit kurzlebiger sind, verknüpft. Es geht also um die relative Konstanz oder begrenzte Existenz. Sie ergibt sich ferner daraus, dass Menschen stets zwar nur in einer Gegenwart leben (agieren, reagieren und leiden), aber grundsätzlich wie alle Lebewesen über den Willen oder Antrieb zur dauerhafteren „*Selbsterhaltung*“ und

damit über ein halbwegs konstantes egoistisches Selbst verfügen (müssen).

Jedoch verfügt auch die *tote* physikalische Materie oder Masse, wie etwa ein großer Stein, über einen „Widerstand“ gegenüber den Auflösungskräften, etwa der Verwitterung.

Wie alle Lebewesen und alle physikalischen Einheiten benötigt der Mensch seinen jeweiligen ganz konkreten „Zustand“, um weiter zu existieren. Es ist eine Art ständig ein wenig wechselnde „körperliche Wirtsstruktur“, die das ganzheitliche „Konzept Mensch“ trägt. Der Mensch, den die Natur dazu treibt, sich selbst zu erhalten, „begreift“ sich bewusst als Einheit, nicht zuletzt, weil und soweit er sich als „Akteur“ versteht. Sieht er sich dagegen als Leidender, versteht er sich als Teil eines größeren Ganzen, dem er sich zu unterwerfen hat.

Aus biologischer Sicht bildet also dasjenige eine Einheit, was sich selbst erhält. Aus physikalischer Sicht „ist“ dasjenige Masseteil, was seiner Auflösung Widerstand entgegensetzt und sich demgemäß verfestigt, aber sich dennoch auch reorganisiert, in dem es etwa bei Verwitterungen neue Formen annimmt. In der Regel ist es eben zugleich etwas, was einen bestimmten Raum (in einer bestimmten Zeit) beansprucht und über Masse verfügt.

Das vor allem genetische „Konzept“ und die „Körperlichkeit“ gehören also zusammen. Ein biologischer Antrieb, christlich formuliert, der Atem Gottes, durchwirkt beides. Denn aus der Sicht der Biologie ist der Mensch, aber auch eine feste Gruppe von Menschen, vor allem als „Lebenseinheit“ zu begreifen, aus der Sicht der Physik zudem als physische Einheit.

Der Mensch ist also in sich insofern konstant oder auch mit sich identisch, als seine Lebenseinheit bruchlos fortbesteht. Dass auf diese Weise Identität weitgehend zirkelschlüssig mit Einheit übersetzt wird, ist dem Umstand geschuldet, dass es sich nur um den Fortbestand bezüglich etwas Wesentlichem handelt, aber nicht um eine echte Identität als völlige Gleichheit.

Derart betrachtet gewinnt die Idee der Seele (der Einzelnen) oder das Wesen der Kultur einer Gruppe einen weiteren Aspekt: Offenbar existiert nichts ganz identisches, sondern lediglich im „Wesentlichen ähnliches“.

6. Wie auch immer, wer für die Identität schon nur auf die Ähnlichkeit im Wesentlichen abstellt, muss damit das Wesentliche näher bestimmen, begibt sich also auf die Ebene der Abstraktion vom Konkreten, Wirklichen hin zu etwas nur noch im Wesentlichen Gleichen.

Wer solchermaßen auf den Aspekt der Identität setzt, dem wird dann auch die Unterstellung von etwas „offenbar Sinnvollem“, wie der Willensfreiheit und der Selbstverantwortung des Menschen in einem etwas anderen Licht erscheinen. Immerhin ergeben sich daraus die Würde des Menschen und dessen Subjektstellung. Sachlich hängt diese Idee wie auch der Gedanke der Identität zudem zumindest eng mit dem (paradoxen) Münchhausen-Bild von der „Selbstorganisation“ zusammen.

7. Die Grundidee der Zivilreligion geht als Teil der normativen Welt durchaus analog zur naturwissenschaftlichen Sichtweise ebenfalls von einer ontischen Vorstellung aus, und zwar derjenigen, dass die freien Menschen, jedenfalls in ihrer evolutionsbiologischen Gegenwart und Lebenseinheit, „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“.

Die Gleichheit beinhaltet dabei ein Grundelement des gerechten Rechts. Die Solidarität umfasst den Geist der Humanität. Die Idee der Freiheit ist durch die autonome Seite der Ethik aufgewertet. Sie prägt das stolze Selbstbild des westlichen Menschen und gehört zu seiner persönlichen „Identität“.

Mit einem Doppelbegriff nunmehr für die kollektive oder soziale Ebene lässt sich diese Dreifaltigkeit in etwa mit dem „demokratischen Humanismus“ einfangen. Mit ihm gelingt es, eine kulturelle „Identität“ zu schaffen.

Aber dieses ideale Sein, etwa von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“, besteht nur in der Polarität ebenso wie das Recht zu seiner Nega-

tion<sup>583</sup>. Die Forderung nach Freiheit gewinnt ihr Wesen, soziologisch ausgedrückt, durch die von der sozialen Realität (kontrafaktisch) „enttäuschten Erwartungen“. Das Erleben von Unfreiheit speist die Idee der Freiheit, das Empfinden von Ungerechtigkeit nährt den Ruf nach Gleichheit und die Solidarität entspringt dem Begegnen von Unmenschlichkeit.

Auch das gesamte westliche Recht ergibt sich aus der Negation. Alle Rechtssysteme dienen nicht nur dazu, kollektive Gesellschaftssysteme zu schaffen und zu erhalten, sondern es verschmelzen die beiden Realitäten, die normative der ideellen Erwartungen und die sozialreale des von den Regeln „abweichenden Verhaltens“, ohne dass allerdings die Gesellschaft in die Starrheit eines toten Körpers verfallen und ihren kreativen Sinn verlieren würde.

Das Frieden stiftende Recht erscheint dabei vereinfacht als die Zivilisierung der Alternative des Bürgerkrieges.

8. Vom alten Begriff des „Seins“ auszugehen, heißt also, die Komplexität der Welt zu reduzieren, der natürlichen wie der ideellen. Der einzelne Mensch, der sich als Akteur versteht und der zudem vor allem analytisch denkt, wird dazu neigen. Die Leitkulturen hingegen, die der Kollektivität den Vorrang einräumen, werden auf die Dynamik des „internen Werdens und Vergehens“ setzen, zumal sie selbst dadurch „leben“.

Sachgerecht erscheint die ontische Sichtweise aber stets nur dann, wenn zumindest die zwei weiteren dialektischen Schritte angehängt werden, die (skeptisch-anarchische) Negation und die (pragmatisch-tolerante) Synthese. Die Gewichte müssen dann nur entsprechend dieser Reihung verteilt werden. Die nachfolgenden beiden Schritte bedür-

---

<sup>583</sup> Erneut 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.



fen lediglich der Ergänzung und nicht der Auflösung. Vereinfacht ergibt sich immer dann ein ausgeglichenes Metasystem, wenn auch die beiden komplementären Subsysteme, hier Negation und Synthese zusammengenommen, das Hauptgewicht der ontischen These in etwa auszugleichen vermögen.

Wer keine solche unterschiedliche Gewichtung vornehmen will, die vermutlich auch nur eine willkürliche und politische darstellt, der verfügt wohl wieder lediglich über zwei Hauptalternativen, sofern er nicht in die Mathematik und ihre vielen Dimensionen hinüberwechselt. Als Skeptiker gelangt er in seinem Weltbild zu keiner Einheit. Es bleibt bestenfalls ein postmodern bruchstückhaftes Bild. Zudem eröffnet sich der religiöse Weg des Monismus, der versucht, die Dreifaltigkeit und jede andere Vielfalt im Glauben an etwas allerhöchstes, göttliches Viertes aufzuheben.

Aber die Suche des Menschen nach *Identität*, als der synthetischen Einheit in der Vielfalt, belegt, dass zumindest er für seine humane Binnenwelt eines solchen *Konstruktes* bedarf.

9. Dabei erscheint es sogar gut denkbar, alles „Sein“ als „Struktur“ zu begreifen und damit die Idee des Konstruktes selbst, in dieser Form, der Struktur zu verabsolutieren.

Die Vorstellung von *Identität* lässt sich jedenfalls bei gutem Willen aller betroffenen Fachdisziplinen als ein methodischer *Mittelbegriff* deuten, auf den sie sich verständigen könnten. Er betrifft das „Sein“ aller *Binnenwelten* und deren ständigen lebendigen Wandel, die „Vereinheitlichung der Vielfalt“. Von außen betrachtet und dazu passend ist dann am besten vom „Sein“ der vielen „Sub-Systeme“ zu sprechen.

Die Lebendigkeit und das Teilhaben am Prinzip des Lebens und Werdens auf Zeit, etwa als Atem Gottes, ist wiederum ein altes Bild in vielen Religionen. Die Struktur der Lebendigkeit zumindest auch aus wissenschaftlicher Sicht als Hauptelement des „Seins“ zu begreifen, passt wiederum zur Idee der weltlichen Zivilreligion, die aus säkularer Sicht aus denselben anthropologischen Quellen wie die Religionen schöpfen.

Damit ist das „Begriffliche zur Zivilreligion“ abzuschließen und auf „Kulturelles“ überzugehen.

## 11. Kapitel

### Kulturelles zur Zivilreligion

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

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

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, weil sie den Menschen Identität geben und auch motivieren. So können sie sowohl den Verteidigungskrieg rechtfertigen, als auch zu Frieden und Versöhnung auffordern.

Auch führen schwere Verletzungen von Menschenrechten in diesem Sinne dazu, etwa von Seiten der Vereinten Nationen, militärische „humanitäre Interventionen“ mithilfe ihrer Mitgliedstaaten zu betreiben.<sup>584</sup>

Sie werden nicht Krieg genannt, weil es sich strukturell um ein gemischtes, sowohl polizeiliches, als auch strafrechtliches „Weltbinnenrecht“ handelt. Dessen ethischer Hintergrund ergibt sich zum einen aus der Verallgemeinerung (Universalisierung) der individuellen „zivilreligiösen“ Menschenrechte. Zum anderen folgen sie aber daraus, dass (fast) alle Staaten sich vertraglich, also freiwillig, dieser Art von ziviler Weltverfassung unterworfen haben. Damit wird bereits ein

---

<sup>584</sup> Zu den ethischen Problemen solcher „Humanitären Interventionen“ einschließlich der alten Idee vom „gerechten Krieg“ siehe den Überblick bei Busche, *Intervention*, 2013, 1 ff., 1 ff.

Konflikt deutlich, die *allgemeine* Ethik, das *Individuum* als Träger der Menschenrechte und die verschiedenen aktiven und passiv betroffenen *Staaten* als an sich *souveräne* (Gewalt-) Gebilde stehen einander gegenüber. Die versöhnliche dritte praktische Formel lautet in etwa, dass einzelne Verletzungen zwar sein können, aber die Beeinträchtigung von Menschenrechten jedenfalls nicht zur Staatsräson erhoben werden darf, etwa im Sinne des Völkerstrafrechts, das den *Genozid* kodifiziert.

Die Zivilreligion werde, so weiter die Gedankenführung *Rousseaus*, den politischen Erfordernissen einer „freien“ Gesellschaft gerecht, die jedoch bei ihm keine Weltgesellschaft darstellt, sondern vor allem eine neue *nationale* bürgerliche Gesellschaft der freien Bürger, die sich mittels eines entsprechenden Sozialvertrags zusammen geschlossen haben.

Die Rückbindung durch die Anerkennung der Existenz *Gottes* und die Vorstellung eines *Lebens nach dem Tod* sind laut *Rousseau* hingegen 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. Ihre Bedeutung steigert sich sogar noch, wenn die tröstliche Idee des Weiterlebens nach dem Tod in den privaten Bereich verdrängt wird.

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

- die Vergeltung von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zur Zivilreligion gehöre, ferner
- die Unantastbarkeit (Heiligkeit) des Gesellschaftsvertrages (lies: die Grundkerne der westlichen Verfassungen) ihr Bestandteil sei,
- die Unantastbarkeit der Gesetze (lies: als Idee von Gesetz und Recht) hierzu zähle und schließlich
- der Toleranz ein großes Gewicht zukäme.

Die unmittelbare Aufgabe dieser Art der Zivilreligion besteht in Anlehnung an *Rousseau* darin, zur Stabilität der Gemeinschaft (lies: als

Friedensgemeinschaft) der „freien, gleichen und solidarischen Menschen“ allgemein und nicht nur der nationalen Bürger beizutragen.<sup>585</sup>

2. In diesem Sinne besitzt das Wort von der Zivilreligion einen ausgefeilten politologischen Hintergrund. In Anlehnung an *Lübbe*, *Kleger* und *Müller*<sup>586</sup> lässt er sich in zweierlei Weise auffächern.

Zunächst können die Facetten der Zivilreligion auf einer kulturellen 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 Politik und der Zivilgesellschaft durch religiöse Elemente,
- Staatsreligion im deutschen Sinne des Bekenntnisses zur Verfassung und deren Grundelementen als Zivilreligion,
- Kulturreligion als über- und postkonfessionelle Säkularisierung im Verfassungsstaat im weiten Sinne, als Staat, Recht und Kultur.

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

- aus der Sicht der soziologischen Systemtheorie: Religion als „generalisierte Werte in einer funktional differenzierten Gesellschaft“,
- aus der Sicht der Staatsphilosophie: Religion als kulturelle Erhaltungsbedingung des liberalen Staates,

---

<sup>585</sup> Rousseau, *Gesellschaftsvertrag*, 1786/1996, 8. Kapitel: „Die bürgerliche Religion“ (religion civile).

<sup>586</sup> Siehe erneut: *Lübbe*, *Staat*, 1986, 195 ff.; *Kleger/Müller*, *Mehrheitskonsens*, 1986, 221 ff., insbes. 240, noch ausführlicher zu den verschiedenen Ansätzen zur Religion des Bürgers, siehe: das Schaubild, 284 f.

- 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* Grundidee<sup>587</sup> der politischen Philosophie des common sense bietet für diese Auffächerungen zum einen 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 eigene Grundlage, nämlich die rationale Vernunft, in gleicher Weise als eine Art von geistiger Letztbegründung verwendet.

Doch die demokratische Politik und das westliche Rechtswesen zeichnen sich dadurch aus, dass sie sich, soweit möglich, jeweils auf halbkonkrete und typisierbare Tatbestände zu beschränken suchen. Dieser Pragmatismus<sup>588</sup> besteht aus einem Dreiklang von idealem Diskurs auf

---

<sup>587</sup> Siehe etwa: Aristoteles, *De anima* (Hamlyn), 1968, 430 a, 10 ff., a 17 – 18.

<sup>588</sup> Zu dieser Trennung und zugleich zur Entwicklung des amerikanischen Pragmatismus siehe: Dewey, *Entwicklung*, 2003, 16 ff., in Anlehnung an Kants Trennung von „pragmatisch“ und „praktisch“, also der vor allem empirisch-praktischen „Kunst und Technik“ und somit auch der Funktionalität einerseits und dem Pragmatismus als konkretem Gegenstand der Anwendung von moralischen Gesetzen andererseits (etwa als common sense). Dazu – allerdings wiederum zu dogmatisch – aus der angloamerikanischen Sicht: Rorty, *Pragmatismus*, 2005, 76 ff., 76 (Pragmatismus sei eine „Bewegung ... der es ganz speziell darum geht, Dualismen bloßzustellen und herkömmliche Probleme aufzulösen, die durch diese Dualismen in der Welt gesetzt werden“.) Insofern ist, vorsichtiger noch, zunächst von einem „interaktiven Dualismus“ von Sollen und Sein auszugehen, der aber insgesamt in einen „offenen Pluralismus“ der „forensischen Methoden“ einmünden soll. Zum Pragmatismus aus deutscher Sicht etwa: Weinberger, *Rechtslogik*, 1989, 83 f. mit Bezug auf die „pragmatischen Wahrheitstheorien“. Zu entsprechenden „pragmatischen“ Erklärungsbe-

der Suche nach Konsens<sup>589</sup> auf planbare Zeit, von gottgleichem Dezi-  
sionismus und dem Vorbehalt der Abänderung, etwa bei Änderung der  
Sachlage oder groben Fehlentscheidungen.

3. Mit *Böckenförde* lässt sich der Begriff der vagen Zivilreligion, so  
wie er in der staatspolitischen Diskussion bisher verwendet wurde,  
noch etwas differenzieren.<sup>590</sup>

Zum einen kann man in Anlehnung an *Lübbe* die Zivilreligion als das  
politische System begreifen, in welchem faktisch oder auch institutio-  
nell gewisse Bestände religiöser Kulturen verankert sind.<sup>591</sup> Der Hin-  
weis auf das geistige Erbe bedient diesen Gesichtspunkt.

Zum anderen kann man aber die Zivilreligion im Sinne von *Rousseau*  
verstehen und mit ihm zuspitzen, dass wer die Grundbedingungen für  
den Zusammenhalt des Gemeinwesens („sentiment de socialibilité“)  
nicht mit trägt, weder ein guter Bürger, noch ein getreuer Untertan  
sein kann. Er ist folglich nicht gemeinschaftsfähig („insociable“)<sup>592</sup>.

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

griffen, siehe: Buchwald, Begriff, 1990, 95 ff.; Stegmüller, Erklärung,  
1983, 116 f.

<sup>589</sup> Jaspers, Wahrheit, 1991, 58 ff., 74: „Aus dieser Situation der Existenz in  
der Zeit folgt..., dass, wenn Wahrheit an Kommunikation gebunden ist,  
die Wahrheit selbst nur werdend sein kann, dass sie in ihrer Tiefe nicht  
dogmatisch sondern kommunikativ ist“. Dazu: Tschentscher, Konsensbe-  
griff, 2002, 43 ff., 50.

<sup>590</sup> Böckenförde, Staat, 2007, 11 ff., 27.

<sup>591</sup> In diese Sinne auch: Lübbe, Religion, 1986, 308, 321; siehe auch: Jüngel,  
Religion, 2005, 52 ff., 55 ff.

<sup>592</sup> Böckenförde, Staat, 2007, 11 ff., 29, Rousseau, contrat (Bouchardy),  
1946, Buch IV, Kap. 8, 205 ff.

Zwar hält *Böckenförde* diese zweite Version der Zivilreligion für „hochproblematisch“, weil sie auf eine Art von staatlichem Totalitarismus hinauslaufe. Diese Sorge ist grundsätzlich zu teilen. Sobald man die Zivilreligion als Ersatzreligion in der Form einer die politische Herrschaft begründenden Ideologie ansieht, droht die Gefahr des staatlichen Fundamentalismus. Aber die staatlich–rechtliche Ausrichtung lässt sich in eine Verständnisebene zurückdrängen. So ist besser noch auf die vorstaatliche Ebene der Präambel des demokratischen Volkes abzustellen. Dennoch besteht eine Art von humanistischem Präambel–Dogmatismus von Werten und Prinzipien.

Zu diesen Werten gehört auch die Freiheit einschließlich der Meinungs- und Glaubensfreiheit. Die Freiheit ist nur durch die Gleichheit und die Solidarität eingeschränkt. Auch *Böckenförde* eröffnet sich einen ähnlichen Ausweg, wenn er nachfolgend erklärt, der säkularisierte Staat sei darauf zu verweisen, die „*vorhandene und gelebte Kultur zu stützen und, soweit er vermag, zu schützen*“. Der Staat müsse auch um seiner selbst Willen Kulturpflege im eigenen Sinne betreiben, freilich „*nicht auf Kosten, sondern im Rahmen seiner Freiheitsordnung*“.

Insofern sind letztlich alle Gesichtspunkte zusammenzufügen, der vorstaatliche idealistische Präambel-Fundamentalismus, der selbst auf sein geistiges Erbe<sup>593</sup> verweist, die lockere Kulturidee, die gegenwärtig die Gestaltungsfreiheit der außerstaatlichen Zivilgesellschaft unterstützt, und der in der jeweiligen Verfassung verrechtlichte Freiheitsrahmen.

Grundsätzlich aber bleibt eine Art von Rahmenfundamentalismus bestehen. Am einfachsten ist er mit Negativa zu beschreiben. Ein subkulturelles, etwa ein sektenreligiöses Dogma, das blinde Unterwerfung und Arten der persönlichen Versklavung, vielleicht sogar Selbstmordattentate einfordert, würde dann, wenn es den Bereich der Privatheit verlässt und auf politischer Ebene umgesetzt wird, vom Volk und seinem Rechtsstaat bekämpft werden. Bei Gewaltakten, die gegen die verfasste Ordnung gerichtet sind, wäre in Deutschland der Bereich des Hochverrates gem. § 81 StGB erreicht. Ansonsten bildet die Volksverhetzung im Sinne des § 130 StGB die deutsche Grenze für die Meinungsfreiheit. Aber transnational und grundsätzlich gelten

---

<sup>593</sup> In diesem Sinne der Sache nach auch: Böckenförde, Staat, 2007, 11 ff., 33.

alle schwereren Menschenrechtsverletzungen als nicht mit der Idee des Rechts vereinbar.

Zumindest die Welt der westlichen Politik wird vom „Glauben“ an die Freiheit und die „Würde“ des Menschen beherrscht. Da diese jedem einzelnen Menschen zukommen, greift das *kantsche* Universalisierungsprinzip. Mit der Universalisierbarkeit entsteht unvermeidbar eine Art von Fundamentalismus. Allerdings verlangt er auch nach dem Prinzip der Allseitigkeit. Anzufügen ist, dass von der Würde des Menschen auch der Gedanke der Empathie, und damit ein Grundelement der Solidarität im Sinne einer allgemeinen Humanität, mit erfasst werden.

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

4. Als Brückenschlag zur nachfolgenden us-amerikanischen Diskussion um die Zivilreligion ist zudem noch einmal auf die interessante Verwendung des Begriffs der Zivilreligion durch den Politologen *Andreas Nix*, einen Schüler von *Kleger*, hinzuweisen<sup>594</sup>, und zwar im Hinblick auf drei verschiedene Aspekte: (1) zum Infragestellen der Universalität der westlichen Grundwerte, (2) zum Verständnis der Zivilreligion eher als Form der Religion in der Zivilgesellschaft, aber zum Ausgleich dafür (3) mit der Rückbindung der europäischen Aufklärung an den „jüdisch-christlichen Theismus“.

*Nix* erläutert, die Idee einer „globalen Ausweitung von Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, Liberalismus und Wohlstand“ habe sich als „*Fehldeutung erwiesen... Unseres Erachten kann nur der Rückgriff auf den zivilreligiösen Strang der Aufklärung in Europa in dieser chaotischen Situation einen Orientierungsrahmen bereitstellen, der nachhal-*

---

<sup>594</sup> Nix, *Zivilreligion*, 2012, unter anderem 360. Siehe auch *Kleger*, *Zivilreligion*, 2008, 7 ff. Auch er verwendet Begriff der „jüdisch christlichen Tradition“, der mit dem Judentum eigentlich recht weit zurück reicht und nach Vorderasien hinein. Neben diese stellt er zwei andere unstrittige „große Traditionslinien“, diejenige der *griechisch-römischen Antike*, die ihre Schrift und das mathematische Wissen auch aus Vorderasien und Ägypten erhalten haben, sowie diejenige der *Aufklärung*. Jede dieser Traditionen könnte man zur Grundlage machen, und die anderen ihnen zuordnen. *Kleger* selbst prüft im Übrigen seinerseits die Idee der Zivilreligion im Sinne der Bürgerreligion, und zwar an dieser Stelle für das Europa der Grundrechtecharta.



*tiges Handeln ermöglicht.“ Dabei habe er in seiner Untersuchung „bewusst eine enge Verbindung zwischen dem jüdisch-christlichen Theismus und der Zivilreligion hergestellt, denn es ist letztlich die ausdifferenzierte und orthodoxe Theologie, die Zukunftsentwürfe mittragen sollte – nicht in der Form eines Diktates, aber in der Form einer zur Selbstbeschränkung und Selbstreflexivität mahnenden Stimme. Die Theologie ist dazu im Stande, sowohl an die Eigenverantwortung zu appellieren also auch die Grenzen der Eigenverantwortung zu erfassen. Die Zivilreligion lebt von dieser Theologie, es ist ihr Herzstück.“.*

Aus säkularer Sicht erkennt man die Möglichkeiten und je nach Sichtweise auch die Gefahren, die der Begriff der Zivilreligion mit sich bringt, wenn er anders verwendet wird und dabei helfen soll, die Religionen in die Zivilgesellschaft einzubetten. Dazu müssen diese sich irgendwie mit der aus weltlicher Sicht selbstständigen Idee der Vernunft, spricht der Ausklärung, ins Benehmen setzen. Sehen die klassischen Religionen die Vernunft als ihr geistiges Kind an, so vermögen sie beides, diese inzwischen säkulare Idee doch wieder zu beherrschen und sich zugleich mit ihr noch weiter aufzuladen und also zu modernisieren.

Da das religionsgeprägte europäische Mittelalter in die westliche Aufklärung übergegangen ist, gibt es natürlich einerseits eine Tradition der christliche Vernunft, vor allem im Hochmittelalter, und andererseits den revolutionären Bruch mit der Rückbindung an die Religion und vor allem der Bindung an ihre kirchlichen Herrschaftsstrukturen. Deshalb hat man in der Renaissance die Wiedergeburt der am Menschen ausgerichteten antiken vorchristlichen Ideenwelt als Humanismus gefeiert. „Ich denke, also bin ich“. Zudem hat sich auch das Christentum bei der ihm vorgehenden griechisch römischen Antike bedient und ist an ihr gewachsen.<sup>595</sup>

Aber jedenfalls für den Bereich des Humanen, dürfe es eine wirkungsmächtige Globalisierung geben. Der Mensch, als einzelner und kollektiv in Staatsform, beruft sich zumindest im globalen Handel und auch bei Völkerrechtsverträgen auf die friedensstiftende goldene Regel der Gegenseitigkeit. Die meisten Staaten achten auch ihre Nachbarn, und vor allem schon einmal deren Grenzen. Schließlich agieren

---

<sup>595</sup> Kleger, Zivilreligion, 2008, 9 f.

die Vereinten Nationen und ihre vielen Unterorganisationen auf der Grundlage der Gründungspräambel. Außerdem wird die Menschheit auch im Hinblick auf die weltweite Veränderung der Umwelt mehr und mehr für das Ihre, also ihre Handlungen, in Haftung genommen.

Jenseits der regionalen Ideengeschichte scheint es auch eine minimale *Natur-Ethik* zu geben. Wer sie als eigene begreift und verehrt, der gelangt zu einem *natur-ethischen Humanismus*. Seine maßgebliche Grundentscheidung lautet dann nur, ob die (politische) Kultur dem Individualismus mit der Idee der Freiheit des Freien den Vorrang einräumt oder aber der Idee der Solidarität mit der Folge des politischen Kollektivismus. Nach einem internen systemgerechten Ausgleich aber suchen in der jeweiligen Zivilisation beide Leitideen. Dieser ist wiederum bei beiden in und für Friedenszeiten von den beiden Hauptprinzipien der Natur-Gerechtigkeit beherrscht, der goldenen Regel der Wechselseitigkeit und dem sozialen (Schwarm-) Gebot der Achtung der Nächsten.

## **II. Amerikanistisches: „Civil Religion in America“ (*Bellah*), Liberalismus oder „Civic Humanism“, Liberalismus und kollektive Gerechtigkeitsliebe (*Nussbaum*)**

1. „Civil Religion in America“ lautet ein Aufsatz von *Bellah*, der in den USA für Aufsehen gesorgt hat. Die Verbindung von Gott und der Auserwähltheit der USA gelten für ihn als die Hauptelemente einer von fast allen Bürgern geteilten festen Überzeugung. Schon der Begriff der „civil religion“ konnte vermutlich in erheblichem Maße religiöse Gefühle im Hinblick auf das wirklich Heilige (sacred) berühren, weil die amerikanische Zivilgesellschaft sowohl auf der kommunalen, als auch auf der bundespolitischen Ebene auf einen Gottesbezug setzt. Später spricht *Bellah* auch vorsichtiger von „public philosophy“. So ist es vor allem der national-emotionale Patriotismus, der die Fliehkräfte des freien Bürgertums zusammen hält.<sup>596</sup> Ferner ist ihr politi-

---

<sup>596</sup> Bellah, *Religion*, 1967, 1 ff.; Mathisen, Bellah, 1989, 29 ff. Siehe auch den Artikel: „Civil Religion“, Swatos, *Religion*, 1998. Zudem: Wikipedia, „civil religion“ ([http://en.wikipedia.org/wiki/Civil\\_religion](http://en.wikipedia.org/wiki/Civil_religion)), Stand: 13. 3. 2013: „*Bellah wrote that civil religion in its priestly sense is ,an institutionalized collection of sacred beliefs about the American nation.’ Bellah describes the prophetic role of civil religion as challenging ,national self-worship’ and calling for ,the subordination of the nation to ethical principles that transcend it in terms of which it should be judged.’ Bellah identi-*

ches System auf die Wahl von starken und charismatischen politischen Führungspersonlichkeiten ausgerichtet. Demgegenüber treten neutrale oder auch *absolute* weltliche „Ideen“ zurück, wie etwa in Deutschland die geistige Macht eines starken Rechts- und Rechtssystems, in Frankreich eine kraftvolle zentrale politische Eliteverwaltung oder in Großbritannien die monarchisch-aufgeklärten Traditionen.

Einerseits erfasst die Idee der „Civil Religion in America“ viele Elemente, die auch hier zur Begründung der Zivilreligion verwendet werden. Andererseits tritt sie in den USA in Konkurrenz zum praktizierten Glauben, weil sie weniger philosophisch ausgerichtet ist. Vor allem setzt sie nicht im gleichen Maße wie in Deutschland auf den idealistischen Inhalt der us-amerikanischen Verfassung. Dies gründet sich schon darauf, dass die vorherrschende us-amerikanische Leitkultur weit pragmatischer und damit ganzheitlicher ausgerichtet ist als die deutsche. Die eigenen Emotionen, die eigene Geschichte und die eigenen Personen bilden einen festen Verbund mit der Idee der Nation. Vereinfacht hat sich in den USA die Nation zwar eine Verfassung gegeben. Aber die Verfassung bleibt von der Idee der Nation getrennt. So könnten sich die amerikanischen Bundes- fiktiv auch wieder in Einzelstaaten auflösen. Und der lokale auf die Gemeinde bezogenen *Kommunalismus* (angloamerikanisch Kommunitarismus)<sup>597</sup> bestimmt die „private“ Gruppe der Nächsten und Nachbarn die Art und Weise der Solidarität. Jedenfalls erweist sich die liberalen Idee der Demokratie der „Freien in den USA als weit stärker als die europäischen Ideen des vernünftigen Rechts, des politischen Zentralstaates oder der monarchisch-liberalen Traditionen.

Aus ethischer Sicht ergibt sich ein Mangel eines strengen und *rationalen* Liberalismus im öffentlichen Bereich, der dort auf der ethischen Ebene nur an den Utilitarismus gebunden wird. Wer die westliche Zi-

---

*fied the American Revolution, the Civil War, and the Civil Rights Movement as three decisive historical events that impacted the content and imagery of civil religion in the United States.*“ Siehe auch den Überblick bei: Kippenberg/Stuckrad, Einführung, 2003, 94 ff.

<sup>597</sup> Dazu aus deutscher Sicht im Überblick: Reese-Schäfer, *Rezeption*, 1996, 3 ff.; Tönnies, S., *Kommunitarismus*, 1996, 13 ff., sowie auch: Ooyen, *Sicherheit*, 2007, 125 f., der daraus auch auf ein Denken mit dem Begriff „Inklusion/Exklusion“ bzw. „Freund-Feind“-Denken, schon gegenüber Ortsfremden schließt.

vilisation als die Ablösung der „Fremdzwanges durch den Selbstzwang“ begreift oder wer „Freiheit mit Eigenverantwortung“ verbindet, der muss nach einem festen Maßstab für die Eigenverantwortung suchen. Der Freie selbst ist aber zunächst politischen oder auch öffentlich befreit von fremden Zwängen, Es ist eine Freiheit „von“ Zwängen, die als Freiheit „zu“ etwas auf verfassungsebene nur die Suche nach dem eigenen Glück (happiness) hervorhebt.

So fehlt dem Freien ein fester innerer *Maßstab* für den Selbstzwang. Der Utilitarismus bietet ihm ebenfalls nur ein *rationales Nutzendenken*, der vereinfacht eine Art von ethischem Egoismus entweder selbst darstellt oder doch erlaubt. Auch der der Vernunft nahe „common sense“ bildet als „gesunder Menschenverstand“ eher eine Art von verinnerlichtem Populismus.<sup>598</sup>). Ihm fehlt die *Absolutheit* von einer höheren *Moral* oder *Sittlichkeit* oder einem *kategorischem Imperativ* oder der Idee der *Menschenwürde* etc gestützt, der verinnerlicht und mit *Freud* formuliert, das „Über-Ich“ mit einer eigene Kraft versorgt und mit ihr den niederen Egoismus des „Es“ ausbalanciert. Dass es nützliche „kollektive Güter“ gibt, eröffnet den Weg zur Idee der Solidarität, reicht dafür aber nicht aus, weil auf diesem Wege gerade auch *einzelne* Freie und gesamte Minderheiten von der Mehrheit von den geopfert werden können. Vereinfacht fehlt dieser, das vorherrschende liberal-nationale amerikanische Selbstbild zwar zuspitzenden, aber vermutlich doch stimmigen öffentlichen Philosophie aus dem Jahre 1967 an zweierlei, rational an der Idee *Verallgemeinerung*, etwa der Menschenrechte und an der *Verinnerlichung*, etwa als emotional als „frommer“ Glauben daran oder ethisch gewendet als eigene *Moral*, die man zu einem wesentlichen Teil seiner eigenen „Identität“ oder seines „Selbst“ ausgebaut hat.

Die kulturelle Antwort auf dieses Dilemma der Liberalismus gibt es und sie besteht offenbar darin, zwischen der *öffentlichen* Person des Freien und dem *privaten* Nachbarn zu trennen. Ebenso erscheint der *Staat* auch als ein Gegenüber und nicht als konstitutiver Teil der Zivilgesellschaft. Der *private Mensch* füllt dann die Lücke durch den *religiösen* Glauben an die *absoluten* Forderungen der zumeist christli-

---

<sup>598</sup> Siehe erneut Searle, Geist. 2004, 21: Beim common sense verstanden als dem gesunden Menschenverstand gehe es "im großen und ganzen um weitverbreitete und normalerweise unbestrittene Überzeugungen". Es geht also im realistisch-pragmatischen Sinne eher um die intuitive Sicht der *Bevölkerung* als um eine sublimierte Experten-Ethik der *Vernünftigen*.

chen Religion, wie etwa der Nächstenliebe und der Pflicht zu kostenloser Sozialarbeit etc. So gehen auch führende Politiker zwar Sonntags öffentlichkeitswirksam in die Kirchen, betreiben aber im Alltag pragmatische Interessenpolitik, bei der sie immer auch auf den common sense des Wahlvolkes Rücksicht nehmen.

Der Gedanke der Zivilreligion kann trotz des Gottesbezuges vermutlich wegen der Verwendung des Wortes Religion in den USA also offenbar den Anschein eines „areligiösen Kampfbegriffs“ kaum vermeiden. Seine positive selbstkritische und säkulare Seite tritt dahinter zurück. So verzichtet etwa auch die große *Stanford Enzyklopädie* darauf, den Begriff „civil religion“ zu diskutieren, beschäftigt sich aber unter anderem mit dem Begriff „public reason“.<sup>599</sup>

Der hier vertretende Ansatz entspricht dem Gegenmodell eines *republikanischen* „Civic Humanism“.<sup>600</sup> Es vor allem auf das *weltliche* und *moralische* Bürgertum der schriftgebildeten Demokraten gerichtet. Sie sind gleichsam die *platonischen* Philosophen, die über sich selbst herrschen, und die sich eine *eigene Ethik* geben, die keinesfalls nur eine platonische sein muss, sondern und vor allem auch eine aristotelische Ethik sein kann. Deren Grundlage besteht vor allem im Glauben an die Grundfähigkeit eines jeden Menschen zur *Vernunft*, damit zur Selbstaufklärung einerseits und zur Verantwortung für das

---

<sup>599</sup> Quong, Public Reason, 2013, <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/public-reason/>>. Siehe die Themen: "1.1 Rationality and Morality, 1.2 Autonomy, 1.3 Coercion and Respect, 1.4 Community or Civic Friendship, 1.5 Justice. Siehe zudem unter: "2. Scope"...."constitutional essentials and matters of basic justice within a liberal democratic society..."

<sup>600</sup> Moulakis, Civic Humanism, 2011 <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/humanism-civic/>>. (als republikanisch genannten kontinentaleuropäisches Gegenmodell zum Liberalismus im Sinne von Locke): "Civic humanism is generally taken as an equivalent or as a particular variant of republicanism, meaning a conception of politics in which government is in principle the common business of the citizens. The "city" provides the environment — a public space — for human fulfillment." zudem: 4. "*Reception in America: An Ideological Counterweight to Liberal Individualism*". Zudem:...."The argument itself and its reception were no doubt influenced by Hannah Arendt's restatement of the Aristotelian ideal of participatory citizenship. Arendt defends of the *vita activa* as a life of public engagement *opposed to a life that reduces the pursuit of happiness to .*"

Eigene andererseits. Sie heiligen dazu, und wie fast jeder Herrscher, zunächst einmal sich und ihr humanes Selbstbild.

Dieser Ansatz verzichtet in ur-toleranter Weise darauf, die Frage nach einer *zusätzlichen* religiösen Rückbindung zu entscheiden. Vereinfacht „gelten“ die Menschenrechte, ob man sie religiös verankert oder auch nicht. Dennoch bedient man sich zur Verfestigung der Bürgerethik offenbar religiöser *Mittel*. Die Struktur und auch die Funktion der säkularen Ausprägung der Idee der Zivilreligion erweist sich als eine politische Religion, ähnlich wie etwa die der christlichen Religion im Mittelalter. Ein passender englischsprachiger Begriff ist deshalb das Doppelwort von den „Civic Ethics“, auch wenn er die religionsanalogen Methoden nicht mehr herausstellt. Der Begriff der „Civic Ethics“ ist auch nicht derart vorbestimmt wie der des „Civic Humanismus“. Aber an den „Eigenwert“ der civic ethics wird semireligiös „geglaubt“. Analog dazu heißt die us-amerikanische politische Erziehung, zu deren Grundsätzen man sich bekennt, „Civic Education“. Auch „public philosophy“ vermeidet derartige Aversionen.

2. Es bleibt zudem der Bezug auf die *Verfassung*, die ohne Zweifel Teil des Öffentlichen ist. In der us-amerikanischen Diskussion der „Civil Religion“ wird darauf aufmerksam gemacht, dass *Abraham Lincoln* von „political religion“ im verfassungsrechtlichen Sinne gesprochen habe, als er sich gegen die Lynchjustiz wandte. Er forderte, Verfassung und Gesetze sollten eigentlich die „politische Religion“ eines jeden Amerikaners bilden.<sup>601</sup> Aber eine politische Religion reicht viel weiter und erfasst jedes politische System. Insofern ist dieser Begriff dem Wortsinne nach leider nicht auf die Idee von politischen Bürgerrechten (nicht nur für US-Amerikaner, sondern für jeden Menschen!) beschränkt. Jedoch spricht im weiten Sinne vieles dafür, dass jedes säkulare politische System, wie etwa der Kommunismus oder der Faschismus, sich religionsanaloger Riten bedient.

In der deutschen philosophischen Anthropologie wird mit Blick auf die Psychologie überdies auch erwogen, ob der Gottesbezug im deut-

---

<sup>601</sup> Wikipedia, „civil religion“ ([http://en.wikipedia.org/wiki/Civil\\_religion](http://en.wikipedia.org/wiki/Civil_religion)), Stand: 28. 3. 2011: „Arguing against mob violence and lynching, Abraham Lincoln declared in his 1838 Lyceum speech that the Constitution and the laws of the United States ought to become the ‘political religion’ of each American. (Address Before the Young Men’s Lyceum of Springfield, Illinois January 27, 1838)“; Levinson, *Constitution*, 1979, 123 ff.

schen Grundgesetz nicht auch oder sogar vor allem, eine Art von transzendentaler Tabuisierung der *Menschenwürde* beinhaltet, wenn Gott und Mensch in der Präambel zusammen gestellt werden.<sup>602</sup> Diese These erscheint in dieser Absolutheit zwar recht zugespitzt, aber der Nebeneffekt der Abstrahlung des Göttlichen auf das Umfeld, in dem es verwendet wird, ist unvermeidbar und vermutlich auch gewollt. In der politischen us-amerikanischen Kultur existieren nationale Feiertage, die die Nation, den amerikanischen Weg zu leben und die Verfassung betreffen. Diese sind regelmäßig mit dem Anrufen des göttlichen Segens verbunden. Aber auf die Grundidee der us-amerikanischen Verfassung übertragen, wäre es dann vor allem die „Freiheit“, die eine solche tabuisierende Rückbindung erfährt. So heißt es denn auch in der amerikanischen Präambel „the Blessings of Liberty“.

*Bellah* spricht außerdem im Sinne der „Civic Ethics“ zu Recht davon, dass die „Civil Religion in America“ eine institutionalisierte Sammlung heiliger Glaubenssätze über die amerikanische Nation darstelle und ruft damit zur offenen Anerkennung einer Art der zivilen Bürgerethik.

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

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

---

<sup>602</sup> Aus philosophischer Sicht, aber ausdrücklich mit dem Blick auf „rechtliches Verhalten“ für die deutsche Präambel, Hammacher, Verhalten, 2011, 76 ff., „In einer Anrufung, d. h. in einem „performativen Sprechakt“ spricht eine solche Verfassung den Gottesbezug aus. ... Da(ss) es sich beim Gottesbezug um ein echtes, das heißt im Recht selbst begründetes Tabu handelt, wird daran erkennbar, dass die Verfassung den Gottesbezug nicht als oberstes Grundrecht nennt, sondern die Würde des Menschen“ Zur Unantastbarkeit erklärt er „...nur über diese Anerkennung Gottes kann die Unverfügbarkeit garantiert werden“. Siehe zudem aber auch 328 („... christlich bestimmten, aber religiös neutralen Staates...“).

Damit wird die „Civil Religion“ erkennbar auch ein Bekenntnis, das die Gruppen-Ethik der politischen Führer mitbestimmt. Weiter heißt es dort:

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

Damit wird die Konkurrenz zur praktischen Politik deutlich. Ethik und Religion sind nicht mehr voneinander zu trennen.

3. Die „Doctrine of Religious Restraint“ (DRR), die anders als der Begriff der „Civil Religion“ auch in der „Stanford Encyclopedia of Philosophy“ erörtert wird, drängt mit ihrer negativen Seite einerseits die Religion auf dem politischen Forum zurück. Andererseits bietet sie eine Art von positivem Widerpart zum ethischen Gegenmodell.<sup>603</sup>

*Eberle* und *Cuneo*<sup>604</sup> fassen die Idee von der religiösen Zurückhaltung im Sinne des „DRR“ zusammen und suchen sie zudem zu vertiefen. Vereinfacht setzen sie dabei auf dreierlei,

---

<sup>603</sup> Zur „Religion in the Public Square“, siehe etwa: Rorty, *Religion*, 2003, 141 ff.; Habermas, *Religion*, 2006, 1 ff.; Wolterstorff, *Role*, 1997, 67 ff.

<sup>604</sup> Eberle/Cuneo, *Religion*, 2009: „The standard view among political theorists, such as Robert Audi, Jürgen Habermas, Charles Larmore, Steven Macedo, Martha Nussbaum, and John Rawls is that religious reasons can play only a limited role in justifying coercive laws, as coercive laws that require a religious rationale lack moral legitimacy.... First, the DRR is a moral constraint, one that applies to people in virtue of the fact that they are citizens of a liberal democracy. As such, it need not be encoded into law, enforced by state coercion or social stigma, promoted in state educational institutions, or in any other way policed by the powers that be. Second, the DRR does not require a thorough-going privatization of religious commitment. Indeed, the DRR permits religious considerations to play a rather prominent role in a citizen's political practice: citizens are permitted to vote for their favored coercive policies on exclusively religious grounds as well as to advocate publicly for those policies on religious grounds.“



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

Die mit der negativen Seite der „DRR“ verbundene Forderung, die Religion zurück zu drängen, stellt aus kultureller Sicht derzeit eher die Auffassung einer mächtigen, weltlich städtischen Subkultur dar. Vermutlich wird sie so lange Mühe haben, sich als klar herrschende Ansicht durchzusetzen, wie der politische Amerikanismus der USA sich vor allem auf die „Freiheit der Freien“ gründet. Die Freien benötigen ähnlich wie im Mittelalter die Rückbindung an eine höhere Gerechtigkeit und an eine höhere Fürsorge.

Der liberale Staat sorgt nur für den Schutz der Freien nach innen und außen. Vereinfacht hat der Freie keine Moral, sondern nur Interessen. Es regiert der Utilitarismus. Hat der Freie das Interesse an einer Moral, die von innen kommt oder hat er das Interesse daran, dass die Nachbarn in seiner Gemeinde auch seine Nächsten sind, so muss er sich die Moral von außen besorgen. Das gute Verhalten muss in den Freien von außen immer wieder aufs Neue implementiert werden. Insofern gilt zwischen den Freien eine Art von Völkerrecht. Sie agieren in etwa nach den Regeln, aufgrund derer „souveräne Staaten“ miteinander umgehen.

---

What the DRR does require of citizens is that they reasonably believe that they have some plausible secular rationale for each of the coercive laws that they support, which they are prepared to offer in political discussion.... Although the required secular reasons must be „plausible“ (more on this in a moment), they may make essential reference to what Rawls calls „comprehensive conceptions of the good,“ such as Platonism, Kantianism, or utilitarianism.... Fourth, the DRR itself has no determinate policy implications; it is a constraint not on legislation itself, but on the configuration of reasons to which agents may appeal when supporting coercive legislation.“ Zum Gedanken des „Public Reason“, siehe: Rawls, *Idea*, 1997, 765 ff., sowie: Weithman, *Idea*, 2007, 47 ff.

4. Was dem *rationalen* Liberalismus fehlt, fordert etwa *Martha Nussbaum* ein, wenn sie verlangt, auf die politischen Gefühle Rücksicht zunehmen:

„Alle Gesellschaften müssen folglich über Mitgefühl bei Verlusten, Zorn über Ungerechtigkeit und die Eindämmung von Neid und Scham zugunsten eines umfassenden Mitgefühls nachdenken“.<sup>605</sup>

*Nussbaum* ist dabei die Gerechtigkeit ist wichtig, weshalb der Untertitel auch lautet „Why Love Matters for Justice“, sie propagiert die Förderung der kollektiv-patriotische Hingabe diese Idee, aber sie verlangt nicht die kollektive Hingabe an die Idee der Universalität der *Solidarität*. So betont sie, sei der (nationale ausgerichtete) *Patriotismus* zu lehren und es bleibt am Ende gleichsam alttestamentarisch bei die Trennung zwischen der Welt des gerechten Guten, der „hohen Ziele: Gleichheit, Inklusion, Verteilung“ und der Welt des „radikalen Bösen“, dem man mit guten Projekten vorzubeugen habe und gegenüber der man sich zu verteidigen müssen.<sup>606</sup>

Die liberalen Gesellschaften sollten nach *Nussbaum* in erster Linie deshalb über ein allgemeines Mitgefühl nachzudenken, um im *Hobbes* Sinne die *egoistischen* Alternativen zu vermeiden. Zu denen zählt sie unter anderem den *Zorn*, der zur Selbstjustiz und Aufständen führt, und der *Neid*, der offenbar den Reichen nicht den systemgerecht verdienten Reichtum belässt.

Die Idee der Solidarität mit *allen* Menschen, und zwar auch mit den bösen Menschen, bleibt aber keine Aufgabe der Politik, sondern sie bildet dann nur Teil einer kommunalen Charity- und „pro bono“ Kultur der Privaten. Was die bösen Menschen, die andere verobjektivieren, an Verlusten erleiden, bleibt gerecht und wird offenbar nicht auch noch vom umfassenden Mitgefühl miterfasst. So steht

---

<sup>605</sup> Nussbaum, *Emotionen*, 2014, 12, *Nussbaum* überschreibt ihr erstes Kapitel mit den Worten Probleme des Liberalismus.“

<sup>606</sup> Nussbaum, *Emotionen*, 2014, 13 („In einer liberalen Gesellschaft, die nach Gleichheit und Gerechtigkeit und Chancengleichheit für alle strebt, steht die politische Förderung von Emotionen vor zwei Aufgaben.“. Die eine (und positive) Aufgabe bestehe darin, „gute Projekte zu schaffen, die Anstrengungen und Opfer erfordern“, etwa „in der soziale Umverteilung, vollständige Inklusion von marginalisierten ... Gruppen, Umweltschutz, Entwicklungshilfe und Verteidigung“.)

auch die liebevolle Hingabe an die Gerechtigkeit, unter anderem im Sinne einer Chancengleichheit für *Nussbaum* im Mittelpunkt. Wer radikal böse handelt oder wer nicht patriotisch sein will, gliedert sich danach offenbar selbst aus der Gesellschaft der Guten und der Patrioten aus und darf auch so behandelt werden.

Trotz dieser interkulturellen Unterschiede ist jedoch die Grundaussage zu unterstreichen, dass der *rationale* Liberalismus, vor allem als Ökonomismus unter Freien und Gleichen, und der die kalte Ethik des Utilitarismus auf der politischen Ebene durch die Förderung der empathische Idee eine *umfassenden Mitgeföhls* ausbalanciert werden müsse, wenngleich natürlich wiederum nicht als humanistischer Selbstzweck, sondern aus dem pragmatischen *Nützlichkeitsgrunde*, um eine liberale Gesellschaft zusammenzuhalten. Die *Natur* des Menschen, hier im Kleide einer Sozialpsychologie, erzwingt auf diesem Wege also eine Ergänzung der (liberal-rationalen) *Kultur*.

Was der reinen Liberalismus im Verein mit dem Utilitarismus auch erlaubt und nicht begrenzt, listet *Nussbaum* auf, wenn sie zum Ausgleich verlangt, die „politischen Emotionen“ zu pflegen. Es ist die Willkür, die auch das radikale Böse erlaubt, nämlich<sup>607</sup> *"andere Menschen zu missbrauchen (sie nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel zum Zweck zu benutzen")*. Dies ist Teil der Willkür der Freien und unvermeidliche Art einer jeden reinen (ökonomistischen) Nutzenrechnung bei der Suche nach dem eigenen Glück oder auch psychologisch gewendete, der „Narzißmus“ (grob der selbstsüchtige Egoismus).

An dieser Stelle ist abzurechnen. Das betont *liberale* Denken hat zumindest im Verein mit der *Gerechtigkeit* (vor allem im Sinne der

---

<sup>607</sup> Nussbaum, *Emotionen*, 2014, 13. Als die andere und (defensive) Aufgabe beinhalte " ...*die Kräfte in Schach zu halten*", die *Nussbaum*, zwar mit Kant aber von ihr bewusst in einem etwas anderen Sinne als von ihm verwendet, als das "*radikale Böse*" bezeichnet, nämlich "*andere Menschen zu missbrauchen (sie nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel zum Zweck zu benutzen)*". Siehe zudem: 177 ff. („Eine Gesellschaft mit hohen Zielen: Gleichheit, Inklusion, Verteilung“); 210 ff. („Mitgeföhls; Bei Menschen und Tieren“), 246 ff. („*Das radikale Böse*“: *Hilflosigkeit, Narzißmus, Beschmutzung*“); 310 ff. („Patriotismus lehren: Liebe und kritische Freiheit“), 388 ff. („Tragische und komische Feste: Mitgeföhls wecken, Ekel überwinden“), 471 ff. („Die Feinde des Mitgeföhls: Angst, Neid, Scham“), 567 ff. „Wie die Liebe für die Gerechtigkeit wichtig ist“).

Chancengleichheit) und zudem mit den „politischen Emotionen“ oder mit dem religiösen Kommunalismus oder auch mit der populistischen Bezugnahme auf den common sense eine in sich einigermaßen ausbalancierte *dreifaltige politische Leitkultur* hervorgebracht. Der Liberalismus stellt aber nur *eine* von mehreren westlichen Leitbildern dar. Dass dabei ein Leitbild, hier das des Liberalismus, durch andere Neben- und Gegenkulturen ergänzt ist, beziehungsweise von ihnen herausgefordert wird, gehört dabei zum Wesen einer jeder Zivilisation.

5. Was kennzeichnet nun im Vergleich dazu die republikanische Leitidee des „Civic Humanism“?

In den Demokratien Kontinentaleuropas, vor allem in Deutschland, verfügt der Demokrat vorherrschend über ein anderes Selbstverständnis. Er versteht sein „Selbst“ etwas anders. Der kontinentale Demokrat bindet seine private Freiheit sofort mit der Moral und diese dann mit dem Rechtssystem und der politischen Idee der solidarischen Sozialhilfe. Die ethische Reichweite der *Vernunft* wird auf diese Weise über die kalte Rationalität hinaus ausgedehnt. Es beginnt mit der humanistischen Idee der „Würde“, die dem christlichen Begriff von der Seele entstammt. Auch die „Achtung“ bezieht sich auf *gesamte Persönlichkeit* eines Menschen. Man kann auch sagen, dass es neben den niederen Beweggründen auch vernünftige Gefühle gibt, wie das Gerechtigkeitsgefühl oder das empathische Mitgefühl mit den Armen, das die Idee von der Solidarität stützt. Diese Gefühle vermag der würdige Mensch nicht nur frei zu beherrschen, sondern auch autonom, also nach eigenen Gesetzen, mit ihnen umzugehen. Anhand dieser Gesetze kann er (muss es aber nicht), sein eigenes Verhalten ausrichten. Er fragt nicht nur nach der Nützlichkeit, sondern auch danach, ob es ein „gutes Verhalten“ ist. Dazu wird er sich in nach dem hier vertretenen einfachen politischen Modell an drei großen Leitlinien ausrichten: der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität, und versuchen, sie mit seiner „praktischen Vernunft“ gegeneinander abzuwägen. Einfache verallgemeinerbare Regelfälle werden dann schwierigen Grenzfällen gegenüber stehen. Diese geschieht auf der individuellen Ebene genauso, wie intersubjektiv und wie kollektiv. Nur der *Vorrang* besteht nicht, wie bei *Nussbaums* Einforderung von der Pflege der (guten) politischen Emotionen einem kulturellen Ansatz, sondern ergibt sich der aus der steten *Rückbindung* auf den (idealen vernünftigen) Einzelnen als den würdigen Menschen, der deshalb auch der Demokrat und das Rechtssubjekt und Inhaber der Bürger- und Menschenrechte ist.

Dieser Bürger kann dann auch im Sinne von *Nussbaum*, aber von sich aus „frei und autonom“ einfordern, dass auf kultureller Ebenen bestimmte Riten und Zeremonien durchgeführt werden, die unter anderem die sozialen Gefühle der Menschen stärken, aber dies vor allem deshalb, weil damit die für gut befundenen *Werte* eine Gesellschaft ihren Platz bekommen. Aber der Einzelnen ist *gebildet*, er „weiß“ selbst um das gute Wesen der sozialen Kooperation und weiß um die Notwendigkeit von kollektiven Ordnungsmustern und sonstigen Grundstrukturen etc. Auch müssen bestimmte Regeln zwar nicht diesen Seinen sein, aber er nimmt sie im Gesamtpaket gern mit in Kauf. Er unterwirft sich ihnen „freiwillig“, und zumal dann und deshalb, wenn sie nicht nur demokratisch zustande gekommen sind, sondern auf der Dreifaltigkeit von (kreativ-nützlicher) Freiheit, (rechtlich-gesetzlicher) Gleichheit und (politisch-empathischer) Solidarität beruhen.

Die Freiheit bildet zwar der *Kern der Vernunft* und damit auch der Würde, aber die Freiheit ist von der Fähigkeit zur abwägenden Vernunft, dem Urgrund der Würde und des Wertes des Menschen, überwölbt und durchdrungen. Auch in der Präambel der Charta der Vereinten Nationen heißt es unter anderem: „... *unseren Glauben an die Grundrechte des Menschen, an Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit...*“

Historisch betrachtet hat der kontinentale Demokrat in Europa anders als die Pilgerväter und alle anderen Einwanderer in die USA, sich seine Freiheit vom Staat nicht etwa genommen, indem er in eine neue offene Gesellschaft gegangen ist. Er hat seine Freiheiten vielmehr innerhalb eines bestehenden Staates erst nach und nach über die aufgeklärten Ideen von persönlicher Moral und vernünftigem Recht abgetrotzt, sich den Staat damit anverwandelt und dessen Macht der Demokratie unterworfen. Deshalb nennt der deutsche Demokrat seinen Staat gern auch Rechtsstaat; es ist ein Staat, der dem Recht und dessen Idee unterworfen und vom Recht gebändigt ist. Auf dem Weg über die staatliche Sozialversicherung erweitert sich dieser Staat dann zum Sozialstaat. Die freie politische Gestaltung des Staates findet vor allem mit den Mittel des Rechts und auch nur im Rahmen des Verfassungsrechts statt.

Die Hauptwesensmerkmale des „guten Verhaltens“ sind also bereits Teil der nationalen Staatsverfassung, Gerechtigkeit unter den Menschen und Solidarität mit allen Menschen als den Nächsten. Der kontinentale Demokrat sieht sich nicht nur als „frei“, sondern auch, und vor allem als vor dem Recht „gleich“, und er weiß, dass die demokra-

tische Staatsgesellschaft auch mit ihm „solidarisch“ ist. Der Grund besteht aus seiner Selbstsicht darin, dass allen Menschen, und nicht nur den Bürgern des jeweiligen Staates, die „Menschenwürde“ von Natur aus gegeben, weil angeboren ist. Das, was eine Religion politisch bietet, die Unterwerfung des Freien unter ein „gutes Verhalten“, das sich aus einer göttlichen Vernunft ergibt, trägt der moralische Mensch also bereits in sich.

Der Mensch ist aus dieser Sicht eben niemals nur frei, sondern immer auch ein soziales Wesen. Beides miteinander gerecht zu verbinden, ist dann die Aufgabe der politischen „Vernunft“. Das Wort von der „Selbstverantwortung“ reicht deshalb auch weiter als das der „Responsibility“ und weiter als die dazu gehörende Pflicht, den „anderen“ gegenüber Zwangsakte vernünftig begründen zu müssen.

6. Anders gefasst geht es bei dem „sozialen Selbst“ um die zivile „Selbstorganisation“ des Menschen. Die ethischen Ideen der Zivilität, vor allem ihre Umsetzungen und die Verstöße dagegen, mag der Mensch dann (kollektiv, intersubjektiv und auch individuell) „vor seinem Schöpfer“, etwa der Natur oder dem Kosmos auch noch einmal nach außen verantworten. Dann gerät die Binnenwelt, die der Mensch in immer größerem Maße selbst zu organisieren hat, zu einem bloßen „humanen Subsystem“ als Teil eines großen Systems der Schöpfung der Welt, der Natur, des Kosmos. Aber soweit der Mensch in seiner großen sozialen Binnenwelten lebt, und das gilt vor allem in den von ihm geschaffenen Städten, hat er Verletzungen seiner Regeln zunächst sich selbst gegenüber zu verantworten und danach seinen Mitmenschen Rechenschaft über sein Handeln zu geben.

Politisch gewendet: Die Demokratie setzt die Selbstbeherrschung voraus und verlangt deshalb auch nach einem „Selbst“. Die Idee der Selbstverantwortung ersetzt insofern die Idee der unmittelbaren Fremdverantwortung. Aus dem Fremdzwang wird wenigstens zunächst einmal ein Selbstzwang.

Aber die weltlichen westlichen „Binnenethiken“, die von Staat zu Staat etwas anders ausfallen, also besser die „Civic Ethics“, greifen offenbar auf dieselben Techniken zurück, derer sich auch die Religionen bedienen. Aus anthropologischer Sicht dürften sie im Menschen und seiner Grundfähigkeit, Kulturen aufzubauen, angelegt sein. Der Demokrat jedenfalls bekennt sich zu seinen Leitbildern, den nationalen vor dem Hintergrund der gesamtwestlichen. Deren Geist, der auch sein eigener ist, hat sich in Form von Symbolen verselbstständigt. Je-

nen Konsens hat er, im Westen zumindest, in der Regel in fast heiligen Schriften urkundlich verfestigt, und er leitet aus ihnen unter anderem seine subjektiven Rechte ab.

### III. Moralisches: Gerechtigkeit und Recht, Moral, Ethik und Würde (*Dworkin*)

1. Vielleicht fehlt noch der unmittelbare Bezug von Vernunft und Recht zu den Begriffen *Moral*, *Ethik* und *Sittlichkeit* und zudem der Blickwinkel des pragmatischen alltäglichen „Handelns“, dessen Art und Maß der Freiheit von derjenigen des Denkens zu trennen ist, weil der Mensch, wenn nicht vor allem emotional, dann doch zumindest als „dreifaltiges Ich“ agiert.

Zunächst einmal steht schon *Kant* mit seiner Metaphysik der Sitten samt seiner Rechtslehre für die Verbindung von Vernunft, Recht und Sittlichkeit: Auf den zweiten Blick sieht auch *Kant*, dass das Recht nicht ohne eine empirische Seite auskommt<sup>608</sup>:

*„Da aber der Begriff des Rechts als ein reiner, jedoch auf die Praxis (Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle) gestellter Begriff ist, mithin ein metaphysisches System desselben in seiner Eintheilung auch auf die empirische Mannigfaltigkeit jener Fälle Rücksicht nehmen müßte, ...“*

Der Bezug auf die „Fälle“ schlägt die Brücke zur Konkretheit des Alltags.

Moral, Ethik und Sittlichkeit sind dabei Begriffe, die weitgehend synonym verwendet werden (können und hier auch derart weich verstanden werden sollen).

Vereinfacht entspricht das *vernünftige Handeln* auf der Ebene des Sollens dem, was, je nach Definition und Sichtweise, die Moral, die Ethik oder auch die Sittlichkeit gebieten, sei es die (subjektiv) eigene, die (objektive) allgemeine oder auch die sozial-reale Moral, Ethik oder

---

<sup>608</sup> Kant, Metaphysik, 1797, AA, VI, 205

Sittlichkeit. Deren Kern bildet wiederum die Idee der *Gleichheit*,<sup>609</sup> die allerdings durch die Idee der *Solidarität* im Sinne der Mitmenschlichkeit zu ergänzen ist und für den moralischen Menschen dessen *Freiheit* voraussetzt.

Zudem ist das Ideenpaar „Gerechtigkeit und Recht“ mit einzupassen, und zwar auf derselben allgemeinen Ebene und zudem auf der Grundlage, dass das demokratische Recht an die Kernethiken der Verfassungen gebunden ist. „Unrichtiges Recht“<sup>610</sup> im Sinne von *Radbruch* oder wie *Dworkin* schreibt „unmoralisches Recht“, mag es dann im positivistischen Sinne geben, was jedoch eine Frage der Definition von Recht ist. Aber bei schweren Verstößen ist ein solches Recht im Sinne der Grund- und Menschenrechte zwar vielleicht Recht, es ist dann aber „nichtiges“ Recht.

Wie es schon das Wort anzeigt, gibt die Gerechtigkeit eine Antwort auf die Frage nach dem „Richtigen“. Mit *Kant* gilt es eben, das Krumme grade zu richten,<sup>611</sup> was einen Maßstab voraussetzt wie etwa den der Verallgemeinerbarkeit. Auch steht dahinter die Person des „Richters“. Es ist jene Art der Person, die ein „Werturteil“ trifft, also jedes autonome und vor allem deshalb auch würdige Selbst-Subjekt. Die Gerechtigkeit dem Inhalt nach und die Idee des Rechts der Form nach bestimmen die Idee von der Autonomie des Menschen. Dabei bestimmt die Idee des Rechts in der Form des Freiheitsrechts vor allem die Herrschaft des Freien innerhalb eines bestimmten Rechtsraumes, und zwar im Groben nach dem Modell des Eigentums. Eingeschränkt ist das eigene Recht durch die Rechte anderer und unter anderem auch durch die Idee der Sittlichkeit oder der Ethik und im Sinne der wesentlichen Verfassungselemente. Die deutsche Verfassung kodifiziert diesen Zusammenhang in Art. 2 GG. Ebenso soll im deutschen Grundgesetz die Menschenwürde des Art. 1 I GG zu Gerechtig-

---

<sup>609</sup> Koller, Rechtfertigung, 1987, 4 ff.: zur Gleichheit betont er, sie sei „elementarer Kern der herkömmlichen Auffassungen von Moral und Gerechtigkeit“.

<sup>610</sup> Radbruch, Unrecht, 1946, 105 ff., 107, im Hinblick auf die Nürnberger Prozesse mit dem Satz: „*Wo Gerechtigkeit nicht einmal erstrebt wird, wo die Gleichheit, die den Kern der Gerechtigkeit ausmacht, bei der Setzung positiven Rechts bewusst verleugnet wurde, da ist das Gesetz nicht etwa nur ‚unrichtiges Recht‘, vielmehr entbehrt es überhaupt der Rechtsnatur*“.

<sup>611</sup> Kant, Metaphysik (Weischedel), 1956, § E, 340; zudem: Siep, Naturgesetz, 1993, 132 ff., 137.



keit und Frieden auf der Welt führen. Insofern sind also die Begriffsfamilie „Moral, Ethik und Sittlichkeit“ einerseits und die „Gerechtigkeit“ und das „Recht“, jedenfalls im Sinne von Freiheitsrechten von Gleichen, andererseits eng miteinander verwandt. Sie lassen sich deshalb auch zu einer, allerdings nur vagen Höchstidee zusammenbinden, wie derjenigen des „Präambelhumanismus“ mit seinem Kern der Verehrung der „Menschenwürde“ und der normativen Trinität von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität.“

2. Ein Beispiel für die Vorzüge und die Gefahren eines solchen Denkens, wollte man denn allein darauf abstellen, bietet erneut das Werk des pragmatischen Moralisten *Dworkin*, die „Gerechtigkeit für Igel“.

Dazu sind zunächst *Dworkins* eigene Definitionen von Moral und Ethik aufzuzeigen. „Ethik“ ist für ihn die persönliche oder innere Moral eines Menschen sich selbst gegenüber oder im Sinne einer guten oder wie er schreibt, „gelungenen Lebensführung“<sup>612</sup>. Mit „Moral“ meint *Dworkin* zunächst einmal die persönliche oder innere Ethik des Menschen, die aber auf den anderen gerichtet ist. Dabei bindet er die Moral, die seinen Leitbegriff darstellt, an die „Ethik der Würde“<sup>613</sup> und begründet diese wieder vor allem mit der Idee der Willensfreiheit. Seinen Kernbegriff bildet dann aber die „Verantwortung“<sup>614</sup>. In Anlehnung an *Kant* abstrahiert *Dworkin*, man könne „die Menschheit in unserer eigenen Person nur dann adäquat achten“ „...., wenn wir die Menschheit in der Person der anderen achten“. In der Tat, aus der Idee der Freiheit erwächst zumindest die Eigenverantwortung, und zwar wenigstens als Haftung des Täters für das „Seine“, also auch für seine Taten.

Außerdem erklärt , sei die „Moral eine unabhängige Sphäre des Denkens.“<sup>615</sup> „Das Humesche Prinzip, demzufolge in jeder Argumentation, die ein moralisches Urteil entweder bestätigen oder entkräften kann, wiederum eine moralische Aussage oder Annahme enthalten sein muss, ist korrekt – und seinerseits ein moralisches Urteil.“<sup>616</sup>

---

<sup>612</sup> Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012, 33.

<sup>613</sup> Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012, 35.

<sup>614</sup> Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012, 176 ff.

<sup>615</sup> Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012, 171.

<sup>616</sup> Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012, 171.

Folgerichtig erklärt er dann auch für die Wahrheitsfrage, die Falschheit von Moralvorstellungen könne man seinem Gegenüber nicht „beweisen“, man könne nur hoffen, ihn zu überzeugen.<sup>617</sup> *Dworkin* geht also von einem Zwei-Welten Ansatz aus, der die empirische Welt der beweisbaren Tatsachen und die normative Welt der Werturteile enthält. Aber er verbleibt auf der normativen Ebene.

Moralische Begründungen sieht er folgerichtig nur als Sonder-, besser als Unterfälle der Interpretationen von Begriffen, die ihn zu der einen Gerechtigkeit für Igel (und nicht zu den vielen Arten für die Füchse) führt. Am Ende präsentiert er auch die Moraltheorien von *Platon* und *Aristoteles* als klassische Beispiele einer so verstandenen Moralphilosophie.<sup>618</sup> Dem ist grundsätzlich zuzustimmen, aber es lässt auch erkennen, welchen weiten Bogen *Dworkin* zu spannen bereit ist. Denn ihm geht es eigentlich nur, und somit ganz im Sinne des angloamerikanischen Pragmatismus, um die vernünftige Lösung bestimmter Fälle mit den Methoden der Interpretation.

Ausgerichtet ist sein Denken auf die „gelungene Lebensführung“, für die es einer einheitlichen Sicht bedarf: „*Diese Einheit will ich zumindest für die Werte im Bereich der Moral und der Ethik aufzeigen...*“.<sup>619</sup> Interpretationen sorgen dann als Methode dafür, *Dworkins* vier große Ausgangsideen, diejenigen der (politischen) Gerechtigkeit, „Freiheit“, „Gleichheit“, „Demokratie“ und „Recht“ als Einheit zu verstehen<sup>620</sup>.

Er will sie offenbar dem Titel nach zunächst zur *Einheitsmoral der Gerechtigkeit* (für Igel) vereinen. Auch definiert *Dworkin* die Demokratie zunächst über den Kernbegriff der Gerechtigkeit, die Gleichheit, wenn er Demokratie als die „*Gleichheit im Bereich der Demokratie*“ erklärt.<sup>621</sup> Die Freiheit begreift er unter anderem als jene Art von Frei-

---

<sup>617</sup> Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012, 173.

<sup>618</sup> Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012, 176; im Einzelnen zu ihren Lehren S. 313 ff, dabei deren Ansätze zur Interpretation von moralischen Begriffen herausarbeitend.

<sup>619</sup> Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012, 13.

<sup>620</sup> Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012, 15 ff.

<sup>621</sup> Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012, 588.

heit, „*die Autonomie und Würde möglich macht*“<sup>622</sup> und damit dann auch zur „Moral“ führt<sup>623</sup>,

Der Pragmatiker *Dworkin* würde zwar weiterhin holistisch ansetzen und von einem „System“ sprechen, „*in dem jede moralische und jede ethische Idee die andere stützt*“.<sup>624</sup> Auch *Kants* Kategorischen Imperativ liest er „*als ein beeindruckendes Beispiel eines aktiven Holismus*“.<sup>625</sup>

Aber diese Wolke von Oberbegriffen verdichtet *Dworkin* dann doch mit der formalen Idee von der Einheitlichkeit, und in seinem Nachwort bestimmt er die Idee der Würde zu ihrem Kern. Reduziert man die für den Pragmatiker so bequeme Komplexität eines Systems der Oberbegriffe, so führen *Dworkins* moralische Erwägungen am Ende zur monistischen Idee der Menschenwürde. Diese bildet zugleich den Kern des „Präambel-Humanismus“, der die Wolke der *dworkinschen* und weiterer Oberbegriffe mit umfasst. Der einzelne Mensch ist dabei der Adressat der westlichen Ethik, und er bringt sie auch hervor, weil er sich mit Würde ausgestattet weiß, die auf seiner Fähigkeit zur Vernunft beruht.

3. Randfragen wird man vermissen. Die Idee der Solidarität nimmt (auch) *Dworkin* nicht mit auf. So verfolgt er die kollektivistischen Vorstellungen von einer Sozialethik oder einer Sozialmoral in dieser Form nicht weiter. Allerdings erörtert er innerhalb der Idee der Gleichheit, also dem Kern der Gerechtigkeit, die Frage nach der Verteilungsgerechtigkeit und mit ihr den Aspekt der „Wohlfahrt“.<sup>626</sup> Wer also die Idee der Gerechtigkeit fast auf dieselbe Stufe stellt wie die Würde, wer die Gerechtigkeit also gleichsam als *maior domus* im Herrenhaus der Würde ansieht, der neigt dann auch dazu, Elemente aus dem Umfeld der Gerechtigkeit mit in diesen Obergriff aufzusaugen, hier also das, was in Kontinentaleuropa und in der Grundrechtecharta der Idee der Solidarität zuzurechnen ist und ihren Kern in der Idee der altruistischen Mitmenschlichkeit besitzt. Auch erscheint bei *Dworkin*

---

<sup>622</sup> Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012, 453

<sup>623</sup> Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012, 453

<sup>624</sup> Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012, 452f

<sup>625</sup> Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012, 433 ff („Von der Würde zur Moral“).

<sup>626</sup> Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012, 600 ff., vgl. auch 461 („Würde und Wohlergehen“).

zwar unklar, was für ihn „Menschheit“ bedeutet, etwa auch Humanität und damit der humane Verzicht auf die Todesstrafe? Aber dafür formuliert er dann den Begriff der Würde ausdrücklich so um, dass *der objektive Werte eines jeden menschlichen Lebens zum Ausdruck kommt*“.

Kritisieren könnten man auch, dass es transparenter und in einer pluralistischen Demokratie auch systemkonformer wäre, den genannten oder auch anderen Werten und Prinzipien etc., zunächst einmal ihren eigenen abstrakten Charakter, Wesen oder Sinn zuzubilligen. Für den konkreten Fall und damit erst nächsten Schritt ist dann allerdings, etwa im forensischen Sinne einzufordern, dass der jeweilige staatliche Entscheider für den jeweiligen Fallkomplex eine „Abwägung“ zwischen den betroffenen Werten, Prinzipien etc. vornimmt, die die Demokraten wenigstens „nachvollziehen“ können. Ohnehin bezieht sich das Recht nach herkömmlicher Sichtweise auf Sachverhalte, die auf der Seinsebene angelegt sind. Der Gesetzgeber und der Richter reagieren nach herkömmlichem Verständnis auf Ereignisse, die vorrangig in der Seinswelt auftreten. Ein Mord enthält zwar einen Widerspruch des handelnden Rechtssubjektes gegen die Gültigkeit der herrschenden Ethik, aber seine Tat beinhaltet auch ein Faktum.

Auch fehlt für einen Pragmatiker, nicht aber für den Moralisten, die Einbeziehung der sozial-realen Welt einschließlich der Erkenntnisse der Sozialwissenschaften. So ist *Dworkin* eben ein Nachfolger von *Hume*.

Am Ende aber bliebe es -für den Pragmatiker und jedenfalls für die konkreten Fallgruppen und Einzelfälle- dabei, dass eine Entscheidung zu treffen ist, die von der vagen Höchstidee „des „Richtigen“ oder „des Vernünftigen“ getragen ist, und sei es nur, dass ein Gesetzgeber, das Gericht oder die vollsteckende Verwaltung zwischen gleichwertigen inhaltlichen Lösungen eine bestimmte „mit vertretbaren Gründen“ auswählt, um eine unstreitige Rechtslage zugunsten von „Rechtsicherheit“ und „Rechtsfrieden“ zu schaffen. Mit seinen Fallmodellen, wie etwa dem Sklavengesetz für das unmoralische Recht, zielt *Dworkin* dabei auf den Bildungshorizont der aufgeklärten Demokraten, also gleichsam derjenigen Gläubigen, die an die jeweilige nationale Form des Präambel-Humanismus glauben wollen und sollen.

Wer nun die Moral oder die Gerechtigkeit analog zur „Vernunft“ als das Höchste der gesamten normativen Welt begreift, der verhält sich zu dieser Höchstidee wie zum Gottesbeweis. Er kann daran „glauben“

und sich diesem Gedanken „unterwerfen“, ihm skeptisch gegenüber stehen oder diese Sicht ablehnen.

Wer aber in einer westlichen Demokratie lebt, würde seine Verfassung ablehnen, wenn er die Ideen der Moral, und zwar je nach Sichtweise in der Form der Gerechtigkeit, der Eigenverantwortung, der Menschenwürde, des Dreiklages von Freiheit, Gleichheit und Solidarität oder des common sense nicht zumindest als vorherrschendes „Bekenntnis“ seiner Verfassungsgesellschaft und etwa als Grundlage der Menschenrechtserklärungen tolerieren würde.

Anders gewendet, wer im Sinne der Buchreligionen erklärt, Gott sei unerforschlich, aber gerecht oder im höchsten Sinne vernünftig, der beschreibt das Wesen von Gott mit höchsten moralische Prinzipien.

4. Drei Gedanken sind noch zu ergänzen, ein philosophischer, ein rechtlicher und ein biologischer:

Wer im Sinne von *Hume* strikt zwischen Sollen und Sein trennt und nur einem Dualismus das Wort redet, der gelangt innerhalb der Welt der Normen zu einem zirkelschlüssigen Denken, das offenbar nur mit Hilfe des semi-religiösen Glaubens an Dogmen, wie der Idee der Moral, der Gerechtigkeit oder der Vernunft in einem objektiven Sinne einerseits und eines souveränen subjektiven Entscheiders andererseits zu ordnen ist.

Die westlichen Verfassungen und die entsprechenden Konventionen gehen diesen Weg, und zwar zumeist in ihren Präambeln. Zugleich tritt in ihnen das „Volk der Demokraten“ als subjektiver Verfassungsgeber auf.

Soziobiologisch und von außen betrachtet, handelt es sich bei der Entwicklung und Pflege der eigenen Verfassung um die Umsetzung der paradoxen Bio-Logik von der „Selbstorganisation“ aller Lebewesen und aller Gemeinschaften von solchen. Dieser Vorgang führt im Übrigen zwangsläufig zu einem „Selbst“, das sich zudem auch selbst noch erschafft, allerdings dazu auch auf genetische „objektive“ Vorprogramme der Natur und deren Informationen zurückgreift.

#### IV. Begriffliches: Religion als Rück–Binden, Leitidee oder Leitstruktur im Pluralismus

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

- Zu Beginn des vierten Jahrhunderts, so heißt es, führte der christliche Apologet *Lactantius* das Wort religio auf religare, also „an–/ zurückbinden“ zurück.<sup>627</sup>
- Mit *Cicero* (1. Jh. v. Chr.) geht religio dagegen auf religare zurück, was wörtlich „wieder auflesen, wieder aufsammeln, wieder aufwickeln“, im übertragenen Sinn „bedenken, acht geben“ meine.<sup>628</sup>
- Der Religions– und Sprachwissenschaftler *Bergmann* vermutet, dass Religion auf das altlateinische rem ligere (eine „Sache“, also ein Vorhaben, zu „binden“) zurückzuführen sei, das heiße, mit Skrupel oder Skepsis zu betrachten und wegen dieser Bedenken zu zögern und davor zurückzuschrecken.<sup>629</sup>

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, das die systemische Idee der Selbstorganisation ausdrücke.

2. Unstreitig ist offenbar das Element des „Bindens“. Verwandt ist dieses wiederum mit „Fesseln“ und „Gefäß“, das als Metapher auch in dem Wort „Verfassung“ steckt.<sup>630</sup> Zumindest aber zielt die Handlung

---

<sup>627</sup> Bergmann, Grundbedeutung, 1998, 48 ff.; Brandt/Laubmann, *Lactanti Divinarum Institutionum*, 1980, 389 ff.

<sup>628</sup> Cicero, *De natura* (Gerlach/Bayer), 1978, 226; dazu: Bergmann, Grundbedeutung, 1998, 45 ff.

<sup>629</sup> Bergmann, Grundbedeutung, 1998, 45 ff., 13 ff. Siehe auch: Stolz, Grundzüge, 2001, 31 ff.

<sup>630</sup> Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, Rn. 536.

des „Bindens“ auf den Erfolg und die Idee des „Bundes“. Diese Metapher prägt die Idee des Bundes Gottes mit den Menschen, und sie bestimmt auch den Gedanken des solidarischen Bundes der Mitglieder eines Volkes. Zudem kennen wir diese Metapher als politische „Union“ von Ländern und Staaten sowie als internationale Vereinigung aller Staaten, die United Nations.

Im Gedanken der Bindung steckt, jedenfalls ferner auch, die Idee einer gewissen Auswahl- und Entscheidungsfreiheit des Bindenden.

Hinzu tritt auf den zweiten Blick eine gewisse Auswahlfreiheit eines Bundes. Auf einige widerspenstige Mitglieder kann er sogar verzichten, sofern damit sein Gesamtgefüge bestehen und seine Ethik unangestastet bleibt. Zumindest kann der Bund die Wahrnehmung ihrer Rechte, zum Beispiel strafweise, einschränken oder aussetzen.

„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“.

3. Wenn zumeist der umstrittene Begriff der „Leitkultur“, verwendet wird und nicht wie etwa vom Politologen *Heinz Theisen* empfohlen, der Systemtheorie nahestehend von „Leitstruktur“<sup>631</sup> gesprochen wird, so ist dies einem etwas anderen Verständnis von „Kultur“ geschuldet.

Denn zumal auf der nationalen Ebene wird sie von deren Reduktion auf die Essenz der normativ-idealen Verfassungs-„Ordnung“ begleitet. Überwölbt wird sie auf der transnationalen Ebene durch gesamtwestliche Leitgedanken wie der (individualistischen) Freiheit, der (gerechten) Gleichheit und der (empathischen) Solidarität“ und Verherrlichung der Menschenwürde. Auch die Idee der „offenen Gesellschaft“, die *Theisen* veranlasst, von „Leitstruktur“ zu sprechen, kann danach eine „zivilreligiöse“ Art der Leitkultur meinen.<sup>632</sup> Das gilt vor allem dann, wenn demokratisch „das Volk“ sich zu ihnen vor allem freiheit-

---

631

[wikipedia.org/wiki/Strukturalismus#Struktur\\_als\\_Eigenschaft\\_von\\_Systemen](https://de.wikipedia.org/wiki/Strukturalismus#Struktur_als_Eigenschaft_von_Systemen): „Strukturen werden als verborgene Eigenschaften von Systemen verstanden.“ ( 2.1 15)

632 *Theisen, Überdehnung, 2014, 88 ff.:* „Leitstruktur statt Leitkultur, Voraussetzung der politischen Integration“

lichen Grundlagen in zivil-, „heiligen“ Schriften bekennt, und zwar auf konkreter nationaler und auch auf der universalistischen Ebene der allgemeinen Menschenrechte, die sozialreal aber nur den (politischen) „Westen“ kennzeichnet.<sup>633</sup>

Der Staatsrechtsphilosoph *Zippelius* etwa weist zwar einsichtig darauf hin, dass trotz der Probleme, die eine *pluralistische* Gesellschaft mit *umfassenden Weltbildern* habe, weil sie begrenzt, das heißt unzulänglich und jederzeit kritisierbar und korrigierbar seien<sup>634</sup>, so existierten und konkurrierten doch die Leitideen selbst in einer „offenen Gesellschaft“ miteinander.<sup>635</sup>

Allerdings war zu versuchen, diese Frage der pluralistischen Vielfalt einer offenen westlichen Gesellschaft, die offen ist, weil sie von der negativen Sinnidee der Freiheit dominierten ist, auf mehrfache Weise zu ordnen. Die Vielfalt beginnt mit einer Leitidee und den davon abweichenden Subkulturen, zumal wenn sie zweitens Inhalt zurücknimmt, weil sie eben selbst die Freiheit in den Vordergrund stellt, die aber drittens durch die Summe von zwei oder mehreren anderen, zwar nachrangigen, aber dennoch gewichtigen Ideen ausbalanciert wird wie etwa der Gleichheit und der Solidarität.

Zudem war es zu unternehmen, die vielen Arten von Verfassungsgesellschaften universell mithilfe dieser einfachen Grundelemente anzu-

---

<sup>633</sup> Er selbst bietet ohnehin eine „Kultur-Politologie“, Theisen, Überdehnung, 2014, siehe etwa: 9 ff. "Grenzen des westlichen Universalismus", 15 ff.: "Kampf oder Koexistenz der Kulturen", 57 ff. Aber er spricht eben auch von „Innergesellschaftlicher Koexistenz der Kulturen“, bei der eine einzelne Leitkultur Schaden anrichten würde, in Verbindung mit dem Obertitel „Koexistenz der Kulturen“ und andererseits auch: 228 ff. "Grenzen für die Freiheit", die dann doch auf eine Art von Fundamentalismus hinweisen.

<sup>634</sup> Bertalanffy, *Menschen*, 1970, 58 f., 64 ff., u. Hinw. auf: Popper, *Suche*, 1984, 23; Siehe auch: Zippelius, *Bedeutung*, 1987, 24 f. bezugnehmend auf: Württenberger, *Schwankungen*, NJW 1986, 2281 ff.

<sup>635</sup> Bertalanffy, *Menschen*, 1970, 58 f., 64 ff., u. Hinw. auf: Adler, *Leute*, 1986, 159 ff. Zur Gefahr und kritischen Verwendung von Leitbildern: König/Kaupen, *Ideologie*, 1969, 147 ff.

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



gehen, deren Vorrang und nationale Ausprägung dann unterschiedlich ausfallen können: Modell dafür steht das westliche Credo von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“, das für die große Gruppe der kollektivistischen familiennahen Clan- und Volksleitbilder etwa auch rückwärts gelesen werden kann.

Zu bedenken bleibt aber, dass nicht offene, also geschlossene und zu meist totalitäre Verfassungsgesellschaften ebenfalls abweichende Subkulturen kennen und es damit faktischen auch dort Vielfalt (der Dissidentenkulturen) gibt. Denn Unterdrückungssysteme speisen sich überhaupt erst aus dem Widerstand.

Insofern bleibt also zu bedenken, dass auch im Pluralismus eine Leitkultur vonnöten ist und diese von einer *einzelnen*, aber vagen Leitidee dominiert wird. Diese kann dann im modellhaften Gesamtsystem durch zwei oder mehr abweichende, jedoch konkret minder gewichtete Ideen, und den darauf aufbauenden Subsystemen im Groben „ausbalanciert“ werden. Dem Ausgleichen widmet sich im Übrigen auch die eher formale Gerechtigkeitsidee mit ihrem Kern, der Gleichheit.

Ob aber „Leitstruktur“, „Leitkultur“, „Leitidee“, „Leitbild“ oder auch „Verfasstheit“, entscheidend ist aus der politischen Staats- als Herrschaftssicht das alte pastorale *Hirtenbild* des Sich-Leiten-Lassens.

Das bedeutet dann aber paradoxer Weise für den *demokratischen Humanismus*, dass der Verfassungsmensch „sich“ (ohne Gottesbezug jedenfalls zunächst einmal) eigenverantwortlich selbst beherrscht. Danach ist dann jeder Mensch sein eigener Hirte, er kommuniziert mit anderen Hirten und bildet zugleich einen Teil der Herde. Diese dialektische und spannungsreiche Komplexität von „Selbstsubjekt“ und „Selbstobjekt“ meistern zu können und den alltäglichen Widersprüchen, die sich daraus ergeben, mit praktischer und sich selbst zivilisierender Vernunft begegnen zu können, bildet vielleicht sogar den Kern seiner *Menschenwürde*. Über derartige Annahmen und Vermutungen wird weiter nachzudenken sein.

Auch kennt der Naturalismus zwei ähnliche Paradoxien, die zwei ebenfalls in der Politik verwendete Metaphern aufgreifen. So spricht man in der Soziobiologie und auch in der Physik von der „Selbsterhaltung“ nach außen. Jede Einheit leistet „Widerstand“ (auf Zeit). Die sich schon durch den Stoffwechsel ständig ändernde Binnenstruktur von Lebewesen findet in der Form der „Selbstorganisation“ statt.

Eine alte rechtsphilosophische Leitidee, wie sie das zivile und semireligiöse Doppelwort vom „Natur-Recht“ ausdrückt, gewinnt bei derartigen naturwissenschaftlicher Deutungen einen neuen Hintergrund.

## **V. Rechtspragmatisches: Verfassungspatriotismus, Minimaethik, zivilreligiöse Aufhebung des *Böckenförde*-Dilemmas**

1. Von der Transzendental- ist noch einmal zur rechtspolitischen Philosophie zurückzukehren. Drei Einzelfragen sind aufzugreifen:

Die deutsche zivil-politische Idee vom „Verfassungspatriotismus“ ist zunächst zu deuten. Er enthält wesentliche Elemente dessen, was mit Zivilreligion gemeint ist.<sup>636</sup> Dieser Doppelbegriff verfügt dabei über eine ähnliche Spannbreite wie derjenige, der die Zivilität mit Religion verknüpft. Zwar wird das Wort vom Verfassungspatriotismus in der Regel nicht dafür verwendet, die (deutsche) Kerngesellschaft selbst mit einer vagen Leitidee zu überhöhen. Der Verfassungspatriotismus dient aber immerhin dazu, ethnischen und sonstigen subkulturellen Gruppen ein weltliches Dach zu bieten und sie mit allen anderen Deutschen zu einer über-(sub)-kulturellen Normengemeinschaft zusammenzufassen. Mit dem Wort „Patriotismus“ wird außerdem versucht, ihnen eine Art von postnationalem Wir-Gefühl zu eröffnen. Alle Bürger sind Teil eines „Verfassungs-Bundes“. Vor allem Mitglieder solcher Subkulturen, deren eigene Subkulturen nicht nur religiös ausgerichtet sind, sondern zugleich auch auf eine Gruppenehre und auf Familienverbände setzen, dürften sich damit werben lassen. Auf diese Weise sind sie mit dem Leitbild derjenigen Staatsbürger zu einer nationalen Gemeinschaft zusammenzubinden, die unmittelbar auf die Präambel-Werte setzen. Diese Werte und Prinzipien reichen aber eigentlich über die Nation hinaus und umfassen die gesamte transnationale westliche Ideenwelt.

---

<sup>636</sup> Erneut: Aus der Sicht der Politologie: Sternberger, Verfassungspatriotismus, 1990, 26, 30; seinen breit angelegten Sammelband zu den Europäischen Werten und der Idee eines Verfassungspatriotismus zusammenfassend: Heit, Einleitung, 2005, 7 ff., 7 ff.; aus der Sicht der Philosophie: Habermas, Grundlagen, 2009, 106 ff.; aus der Sicht des Staatsrechts: Böckenförde, Entstehung, 1992, 92 ff., 112; aufgegriffen von der Bundesjustizministerin: Leutheusser-Schnarrenberger, Leitkultur, 2008. Zusammenfassend auch: Kronenberg, Verfassungspatriotismus, 2009. Zudem: Müller, J.-W., Verfassungspatriotismus, 2010, 111 ff, 111 ff.

Auch die us-amerikanische Staatsgesellschaft „kollektivierte“ ihre Mitglieder und vor allem die neuen Einwanderer mit einer solchen Art von Verfassungspatriotismus. Jener verschweigt in den USA vor allem die Idee der „privaten Freiheit“ mit derjenigen der „Nation“ (der Freien). Auf diesem Wege ist eine sinnstiftende kollektive Identität aufzubauen, die neben der ethisch-vernünftigen Seite zugleich auch auf eine emotionale Bindung setzt. Patriotismus ist stets mit einem auf den zweiten Blick durchaus sinnvollen Nationalstolz unterlegt. Jener duldet, wie früher die Clanehre, keine ungesühnten Verletzungen. Verletzter Stolz schafft die emotionale Bereitschaft der Bevölkerung, viele Werte und selbst das Leben zu „Unrecht ausgleichenden Verteidigungskriegen“ einzusetzen.<sup>637</sup> Der mögliche Missbrauch dieser Emotionen ist davon zu trennen. In diesem Sinne begründet gerade auch der amerikanische Verfassungspatriotismus die „Opfer“ des Wehrdienstes im nationalen Interesse, aber auch etwa ganz allgemein die Pflicht, Steuern zu zahlen.

Analog dazu versucht der deutsche Verfassungspatriotismus vorzugehen. Er sucht, den Stolz auf die Ideen der religiösen Toleranz auszubilden. Er hebt die Friedensmacht von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit hervor und betont die Dreifaltigkeit von individueller Freiheit, intersubjektiver Gleichheit und kollektiver Solidarität. Seine Antwort auf Verletzungen lautet, Durchsetzung von Recht und Gerechtigkeit im Sinne der Verfassung zu gewährleisten und dabei vor allem das Gebot der Wahrung der Menschenwürde, Art. 1 I GG, zu beachten.

Die Leitidee der Zivilreligion wendet sich nicht nur an die Vertreter der Elite, die sich dann ihrer bedienen. Sie spielt ihre Rolle auch auf der nächst höheren Ebene und wendet sich an das Volk insgesamt, und zwar nicht zuletzt, um es zu einen.

---

<sup>637</sup> Zur politischen Idee der „Vernunft der Gefühle“ und der Bedeutung des Nationalstolzes: Jener wirkt dann zwar bei Verletzungen als großer Motivator für (notfalls auch fingierte) Verteidigungs- und Gerechtigkeitskriege. Aber im Vorwege wirkt der Patriotismus insofern als friedensstiftendes Mittel, als er der Abschreckung dient. Man werde sich notfalls mit großen Opfern verteidigen. Zu dieser auch evolutionsbiologisch nachvollziehbaren Begründung nationaler Emotionen: Bolle, *Emotionen*, 1995, 155 ff.; Frank, *Passions*, 1988, Chap. III, 43 (*Theory of Moral Sentiments*), 54 („The impulse to seek revenge is likewise counterproductive unless others have some way of anticipating that one has it. The person in whom this sentiment resides has to deter potential predators.“).

Analog zur mittelalterlichen „civitas dei“, dem Gottesstaat des *Augustinus* (354 – 430 n. Chr.), begründet die jeweilige nationale Ausprägung der gesamtwestlichen Zivilreligion eine zivile *Verfassungsgemeinschaft*. Zunächst einmal stellt sie eine civitas der inneren Werte und Prinzipien dar. Als ihre Gläubigen gelten, der Art nach wie schon bei *Augustinus*, alle „verfassungsgläubigen“ Mitglieder „des Präambel-Volkes“. Daneben existiert dann zusätzlich der nationale Verfassungsstaat. Dieser ist, wie die vielen nationalen Präambeln belegen, von den Präambel-Demokraten um- oder auch neu gegründet. Einerseits verfügt ihr Staat, wie schon bei *Augustinus*, über eine ideale (göttliche) Seite des Menschenwürdigen und des Vernünftigen. Andererseits antwortet der irdische Staat, bei *Augustinus* als civitas terrena bezeichnet, mit seinem Gewaltmonopol auf der sozialrealen Seite der Empirie. Insofern sucht der Verfassungsstaat dann vor allem, das verfassungswidrige (teuflische) Unrecht wieder auf humane Weise zu richten und zugleich weiteren Verfassungsverstößen soweit möglich schon im Vorwege mit demokratischen Befehlen vorzubeugen.<sup>638</sup>

Außerdem ist noch einmal darauf hinzuweisen, dass Kritik am Verfassungspatriotismus für sich allein deshalb angebracht ist, weil seine Logik zumindest die totalitäre Vorstellung von der blinden Unterwerfung unter eine extern zu denkende Verfassung nahelegt. Deshalb ist eine Ebene höher anzusetzen und auf die Präambel abzustellen. Sie beschreibt die Zivilgesellschaft und im Rahmen der Entscheidung für den Vorrang des Individualismus und gegen die Vorherrschaft des Kollektivismus heiligt sie ein bestimmtes Menschenbild, kurz dasjenige des Präambel-Humanismus. Dessen *philosophischen* Kern bildet die Idee des freien und vernünftigen Selbstsubjektes. Ideen, wie die

---

<sup>638</sup> Dazu: Augustinus, *De civitate dei* (Horn), 1997, Ratzinger, Volk, 1954. Der in der Spätantike und danach im Mittelalter verwendete Begriff civitas meint in etwa „Bürgerschaft, Staat, Stadt, Gemeinschaft“. Diese Art des Staates verwirklicht sich vor allem in den Gläubigen selbst. Dieser Gottesstaat der Gläubigen steht zum „irdischen Staat“ im Gegensatz. Jener enthält aber in dialektischer Weise auch immerhin zwei Ebenen, eine göttliche und eine teuflische. Die göttliche Seite ergibt sich aus einer göttlichen, also einer Art von höchster von Gott verfasster Ordnung. Die teuflische Seite beschreibt den machiavellistischen Kern des Bösen oder aber wertneutraler, die sozialreale Machtseite des Leviathans. Siehe dazu: Augustinus, *De civitate dei* (Horn), 1997, XV, 1: „...die wir auch gemäß dem Glaubenssinn als zwei Staaten bezeichnen“, „... ist vorherbestimmt, auf ewig mit Gott zu herrschen“. *Ibid.*: „...mit dem Teufel dem ewigen Verdammungsurteil anheim zu fallen“. Zur Bedeutung siehe auch die Schrift des vorigen Papstes Benedikt XVI: Ratzinger, *Herkunft*, 1961, 55 ff.

unantastbaren Menschenwürde oder die angeborenen Freiheit, stellen bereits deren zivil-rechtliche Ausprägung dar.

Das Selbstsubjekt heiligt sich selbst, wenngleich vermutlich nur auf den Bereich des von ihm selbstschöpferisch zu verantwortenden „Humanums“ beschränkt. Aber ist dieses Selbstsubjekt, gleich ob man es nun vorrangig individualistisch oder vorherrschend kollektivistisch deutet oder aber es drittens vielleicht jenseits aller internationalen Konventionen über universelle Menschenrechte vor allem national versteht, es ist auch für seine Schöpfungen verantwortlich. Dazu gehören aus westlicher Sicht vor allem die verfassungsmäßige Ordnung und deren Durchsetzung auf den Subebenen von Recht und Macht.

*Helmut Heit* greift die Frage auf; ob man denn überhaupt Europa lieben könne<sup>639</sup>. Man kann sie nunmehr bejahen. Denn im Sinne der Präambel der Grundrechtecharta handelt es sich um die selbstbewusste "Selbstliebe" und im Sinne der allgemeinen Menschenrechte auch um die solidarische „Nächstenliebe“, die aber untrennbar mit der Verantwortung vor sich und den anderen Menschen (vielleicht auch zusätzlich extern vor einem personalen Gott, wie in der deutschen Präambel) verbunden ist. Aber schon oben war anzufügen, dass sich das Wesen eines Schöpfers vor allem aus seinen Schöpfungen ergibt. Insoweit erklären die westlichen Verfassungen und die internationalen Menschenrechtskonventionen das Wesen ihrer Schöpfer. Beide, den Schöpfer und die Schöpfung, verbindet und durchdringt dann drittens und analog zur christlichen Dreifaltigkeitlehre ihr gemeinsamer heiliger Geist, also ihre Prinzipien und Höchstwerte.

Üblicher Weise liebt man zwar Menschen, bestenfalls noch ideale Personen, aber keine Werte als solche. Doch auf dem Weg über den Präambel-Humanismus können wir auch den heiligen Geistes des idealen Humanisten, und eben auch der Vernunft in uns, mitverehren.

2. Diese Gemeinschaft der philosophischen Selbstsubjekte wandelt sich auf der politischen Ebene zum Verfassungsgeber und entwickelt für ihr Recht eine „Minimalethik“ der Vernunft. Sie „bekennt“ sich dann auch zu dieser als dem heiligen Geist ihrer selbst.

---

<sup>639</sup> Heit, Einleitung, 2005, 7 ff. , 7 ff

Dabei ist diese Binnenlogik der Trennung von Subjekt und Objekt geschuldet. Die Formulierung, wer denn was entwickelt, ist dem individualistischen Ansatz geschuldet. Im (häufig nationalen) Kollektivismus bringt die solidarische Gemeinschaft die Leitideen ihrer Verfassung aus ihrer Mitte hervor und gilt dann als die eigentliche heilige (nationale) Gemeinschaft. Wer wiederum von der Vorherrschaft des heiligen Geistes der Vernunft ausgeht, der würde erklären, dass die Vernunft den Menschen dazu zwingt, eine solche Minimaethik zu verfolgen. Ebenso würden die Utilitaristen erläutern, wer allein auf den gemeinsamen Nutzen abstellt, der kann gar nicht anders, als sich jedenfalls für Friedenzeiten einer Minimaethik der Kooperation zu unterwerfen.

Der Gedanke einer *Minimaethik* beschäftigt vor allem die westliche Naturrechtsphilosophie und die Verfassungstheorie.<sup>640</sup> Worin besteht aber diese Minimaethik? Deren Grundelemente ergeben sich vereinfacht eben aus den Präambeln und deren Ausführungen in den nationalen Verfassungen und den transnationalen Konventionen. Dieser politische Humanismus ist vor allem von den beiden Mantras „Demokratie und Rechtsstaat“ und „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ beherrscht. Diese erscheinen als höchster Selbstzweck.

Zu bedenken sind auch die geistigen Grenzen der einzelnen Ideen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität. Denn weder der Liberalismus („Freiheit von was und wozu?“), noch die Gleichheit („Gleich nach welchem Maßstab?“), noch die Solidarität („Opfer zu welchem

---

<sup>640</sup> Aus der Sicht der Rechtsphilosophie: Hart, *Concept*, 1961, 181 ff. („*Minimum an Naturrecht*“); soziologisch ebenso: Wesche, *Gegenseitigkeit*, 2001, 44; aus Sicht des deutschen Verfassungsrechts: Dreier, R., *Rechtsbegriff*, 1986, 33 ff. („*immer ein Minimum an ethischer Rechtfertigung oder Rechtfertigungsfähigkeit*“); Alexy, *Verteidigung*, 1993, 85 ff., 98; siehe aus der strafrechtlichen Sicht der Normen auch: Baurmann, *Thesen*, 1998, 409 ff., 437: „Eine Übertretung materiell illegitimer, aber legaler Normen ist nur dann gerechtfertigt, wenn der Verfassung ihre Legitimität entzogen wird“.

Das Strafrecht schützt auch nach Ansicht des deutschen Bundesverfassungsgerichts die „elementaren Werte des Gemeinschaftslebens“, BVerfGE 45, 187 ff., 253 ff.; dazu auch: Lecheler, *Unrecht*, 1994, 8, der die Verbindung von der Radbruchschen Formel vom „unrichtigen Recht“ zu Art. 5 der französischen Menschenrechtserklärung von 1789 aufzeigt: „*Das Gesetz darf nur Handlungen verbieten, die der Gesellschaft schädlich sind*“.

Zweck und zu geben an wen?“) kann sich aus sich selbst heraus erklären. Die Freiheit („von etwas“) ist von der Gegenidee und der Macht der Solidarität (lies: der Bindung) abhängig. Wiederum heißt, etwas zu binden (zu irgendeinem Gemeinwohl), zugleich auch, dass irgendwelche Einzelnen gebunden werden, die mit ihrer Persönlichkeit die Art des Bundes mitbestimmen. Die Gleichheit, etwa als gerechter Ausgleich von Interessen, erfordert die Antwort auf die Frage nach den Interessen der jeweiligen Parteien (Personen, Subjekten, Akteuren), die sie selbst nicht geben kann.

Freiheit allein führt zuende gedacht zur Auflösung aller Strukturen. Ihre Folge ist das Chaos oder der Kampf aller gegen alle. Die globale Solidarität führt dagegen am Ende zu einer völlig erstarrten, versteinerten Ordnung. Die Brücke zwischen Chaos und Ordnung, lies, das Bemühen um den Ausgleich zwischen dem ewigen Chaos und der ewigen Ordnung bietet das Modell halbautonomer Systeme, denen dann aber wieder beides zueigen ist, also das „Werden und Vergehen“. Das Systemdenken spiegelt zwar gut die Wirklichkeit wider, aber es beruht dennoch auf beidem, auf dem Chaos und auch auf der Idee der Ordnung.

Diese Gedanken sind alle bekannt, aber sie sind, jedenfalls auf rationaler Ebene, bisher nicht wirklich überwunden.

Alle drei Ideen, Freiheit, Gleichheit und Solidarität, stützen sich deshalb gegenseitig. Sie bilden untereinander ein Netzwerk, das mehr bietet als die schlichte Summe von Elementen. Schon deshalb ist es sachgerechter, alle drei Grundideen, etwa als das Humane im Sinne eines „demokratischen Verfassungs-Humanismus zu heiligen. Selbstverständlich stehen diese drei Ideen auch untereinander in einem Wettbewerb. Das „Gute“, der common sense oder auch die praktische Vernunft besteht in der „Kunst“, nach den Umständen und im Konkreten aus allen drei Leitideen das Beste herauszuziehen.

Dabei wird allerdings eine Sichtweise den Vorrang einnehmen müssen. So herrscht im Westen ein System, dessen Dreiklang in dieser Reihung verläuft: Zuerst besteht die Freiheit des Freien. Daraus folgend ergibt sich die Gleichheit unter Freien und danach die Solidarität (Bindung und Verbindung) innerhalb einer Gemeinschaft von Freien und Gleichen. Opfernde Abgaben (Tribute) der Freien erlauben dann nach dem fiktiven Begriff des Gesellschaftsvertrages eine Gemeinschaft aufzubauen, die den Schutz der Freiheit und Gleichheit bewirkt. An die Stelle des Begriffs des Freien kann man auch denjenigen des

würdigen Menschen setzten. Aus dem westlichen Menschenbild ergibt sich dann die Trinität der Menschenrechte: die „liberalen“ Menschenrechte als die Freiheitsrechte, das Gleichheitsprinzip vor allem als prozessuale Fairnessrechte und zudem die sozialen (lies: solidarischen) Menschenrechte.

Ein umfassender Oberbegriff wie das „Gute“, die „Vernunft“ oder der „common sense“ kann dabei nur ein Sammelbegriff sein. Er beschreibt eine Art „heiligen Geist“.

3. Das bedrückende *Böckenförde*-Dilemma ist ebenfalls kurz zu betrachten. Es lautet mit den Worten des Urhebers:

*„Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt, mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren versuchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.“<sup>641</sup>*

Die „Lösung“ dieses Dilemmas kann nur auf einer noch höheren Ebene, etwa derjenigen der Präambeln stattfinden. Das Volk muss jenseits des Staates eine eigene „Ersatzreligion der verinnerlichten Werte und Prinzipien“ schaffen, denen es sich dann unterwerfen muss.

Über jene verfügen die Völker, wie es die Präambeln ihrer Verfassungen belegen. Nur bereitet es ihnen verständlicher Weise Mühe, nun doch auch wieder von einer Religion zu sprechen, und sei es auch nur von einer Zivilreligion.

Aus einem etwas anderen individualistischen Ansatz heraus lässt sich vielleicht mit dem Wort vom „Herrn“ arbeiten. So gilt der Freie einerseits deshalb als frei, weil er sein „eigener Herr“ ist. Andererseits kann er nur sein eigener Herr sein, wenn er sich selbst nicht ausschließlich

---

<sup>641</sup> Böckenförde, Staat, 1976, 60.



von blinden Trieben beherrschen lässt. Erforderlich ist also das eigentlich paradoxe Verlangen nach der „Selbstbeherrschung“. Dieses Modell setzt die Fähigkeiten zur Selbst-Erkenntnis, zur Selbst-Kritik, zur Selbst-Gesetzgebung und zur Selbst-Erziehung voraus. Es führt auf diese Weise zum bekannten dialektischen *freudschen* Menschenbild der Persönlichkeitsspaltung. Jenes bildet im Übrigen auch nur eine verinnerlichte Form der Subjekt-Objektspaltung. Einem triebhaften (teuflischen) „Es“ steht ein mahnendes Gewissen in der Form eines moralischen (gottähnlichen) „Über-Ichs“ gegenüber. Die biologischen Sonderethiken, etwa als Mann oder Frau oder als Vater oder Mutter agieren zu müssen, nehmen dabei Einfluss auf die Ausprägung der persönlichen Moral. Insbesondere die Elternrollen bieten zugleich eine Metapher für das Bild vom Wesen des „Über-Ichs“. Weitere sozial-ethische Anforderungen an das „Über-Ich“ kommen hinzu. So muss fast jeder Mensch in seinem Leben Teile von Führungsaufgaben übernehmen, in einer hoch arbeitsteiligen Gesellschaft Leitfiguren wie Lehrer, Politiker, Richter oder Verwalter ausüben. Ein ganzheitliches „Ich“ sorgt dabei ständig, soweit überhaupt möglich, für eine Einheit stiftende Harmonisierung aller Rollen (und Sonderethiken), die auf den Menschen zukommen. Dieses „Über-Ich“, und also mittelbar auch das „Ich“ des Akteurs, bedarf dann eines „Ankers“. Jeder Freie sucht deshalb nach seinen privaten Leitideen, bei denen ihm externe Gruppenwerte, nationale Staatsethiken und auch universelle Menschenrechtsmodelle helfen. Im Idealfall orientiert sich der „Herr als der Freie“ dann am ganz einfachen Dreiklang von „Freiheit der Herren, Gleichheit zwischen den Herren und Solidarität unter den Herren“.

Als Präambel-Demokrat gibt er zudem wesentliche Teile seiner Herrschaft an das Kollektiv des Verfassungsstaates ab. Jener beherrscht den Demokraten dann auch in dessen Auftrag. Insofern muss der Verfassungsstaat den „Rechtszwang“ und die „Autorität“ nicht von sich aus belegen. In der Demokratie handelt der Staat aus einer abgeleiteten Macht heraus. Vereinfacht muss er nur die Verfassung achten. Aber damit wird das Dilemma nur, und zwar mit Hilfe der Fiktion des Gesellschaftsvertrages der Freien, auf die „Freien“ verschoben. Sie müssen sich dann, wie angesprochen, auf dieselbe Weise „selbstbeherrschen“. Sie müssen sich selbst „zwingen“, sich an die eigenen Regeln zu halten. Auch werden sie dabei ihre eigene Art von Autorität einsetzen. Jedenfalls bleibt die Frage nach dem Totalitarismus. Jener besteht in der Tat vereinfacht in der Weise fort, dass der westliche Staat, und auch jeder Demokrat, sich einem „Menschenrechts-Totalitarismus“ unterwirft. Menschenrechtsverletzungen muss der Staat dann, wenngleich in humanistischer Weise, mit aller Macht und

seinem Ansehen wieder „richten“. Der Unterschied zu anderen Formen totalitärer oder fundamentalistischer Staaten besteht nur darin, dass der westliche Staat (versucht), den „Menschen“ als würdigen Selbstherren zu deuten und damit zugleich jeden einzelnen Menschen zu heiligen. Sich selbst versteht der westliche Staat nur als „ersten Diener“ der Gemeinschaft der Demokraten.

Der Präambel-Humanismus lässt sich also, sobald man sich ausdrücklich zu seinen Grundgedanken bekennt, als eine „Ersatzreligion der Vernünftigen“ deuten. Die Verwendung des Wortes Religion stellt dabei auch eine rationale Selbstkritik dar.

## 12. Kapitel

### Natur-Philosophisches zur Zivilität

#### I. Abstraktion: Binäre Lichtmetapher und Buntheit als Kulturaspekt

1. Zum Einstieg in die Bio-Philosophie ist ein Blick auf die Lichtmetapher zu werfen. An ihr richten wir uns sprachliche gern aus. Auch die beiden Worte von der religiösen „Erleuchtung“ und der philosophischen „Aufklärung“ (englisch zudem enlightenment) greifen auf diese Metapher zurück. Vielleicht aber steckt noch mehr hinter ihr. Metaphern vermögen in Analogien überzugehen, und sie spätestens bilden auch eine Art des Denkens.<sup>642</sup>

Die reale Welt und jede Welt der Ideale ist wie das Licht eigentlich bunt. Unsere Welten sind also nicht nur „weiß, schwarz (nichtweiß) und grau“. Aber Menschen vermögen beides. Sie können in analytischer Weise die Lupe der Konkretheit über jeden Gegenstand, den sie betrachten, halten. Sie vermögen aber auch (binäre) Schwarz-Weiß-Modelle zu entwickeln, und zwar exakt nach dem Modell des Lichts, das sie sehen und dann mit dem Grau (der Theorie) umzugehen. Zu einem monistischen (einheitlichen), aber ontischen Modell (des Seins) steigern wir Menschen das binäre Modell dann, wenn wir uns etwa schlicht auf das „weiße Licht“ beschränken. Wir können es auch als Energie verstehen und es als den einen „Urquell“ von allem ansehen, das sich etwa aus einem „Urknall“ entwickelt hat. Religiös umgeformt heißt es dann, die Menschen verehren den „Geist des Lichts“. Sie unterwerfen sich einem Sonnengeist. Sie glauben dabei auch an den Geist des Lichts als Geist der Energie, die alles hervorbringt, also den großen Schöpfergeist. Aber mit der Metapher des Lichts ist auch die Grundidee der Erleuchtung der Menschen oder des Einzelnen verbun-

---

<sup>642</sup> Dazu aus naturwissenschaftlicher Sicht: Zoglauer, Modellübertragung, 1994, 12 ff.: was erst Metapher sei, werde zum Modell und zuletzt zu einer Wesensgleichheit, u. Hinw. auf: Sutter, Maschinen, 1988, 11. Aber zugleich gilt dann auch, dass diese „Wesenseinheit“ dann wiederum eine recht hohe Stufe der Abstraktion darstellt und sich damit immer weiter von der Wirklichkeit des Konkreten entfernt. Im Übrigen gilt auch, sobald man die Lupe der Analytik über eine Wesenseinheit legt, zerfällt sie in ihre Einzelteile. Am Ende steht dann eine Art von Quantenphysik.

den. Auch die Aufklärung (englisch the enlightenment) greift auf die Lichtmetapher zurück. Der Mensch „erkennt“ die Dinge und Ideen.

2. Das Abstraktions-Modell, das sich aus dem Bild vom „einen Licht“ ergibt, vermag zwar aus der Sicht eines jeden Idealismus eine nur „analoge“<sup>643</sup> bildhafte Umschreibung darzustellen. Aber ebenso nahe liegt es, zumindest aus der Sicht des „Naturalismus“<sup>644</sup>, dass der uralte sensorische Sinn des Augenlichts dem Augenwesen Mensch diese Art von Denken aufdrängt. Wer aus der Sicht der Philosophie davon ausgeht, dass die Fähigkeit des Menschen, etwas zu erkennen, natürlichen

---

<sup>643</sup> Zum philosophischen Begriff der Analogie: Fischer, G., *Geometrie*, 2006, 59 ff., 61 (vom ursprünglich mathematischen Begriff bis zur praktischen Erkenntnis, die er zu Recht in die Worte fasst: „*Die Analogie nimmt folglich eine Mittelstellung zwischen der Äquivokität (Mehrdeutigkeit, völlige Sinnverschiedenheit bei bloßer Wertungsgemeinsamkeit) und Univokität (Eindeutigkeit, keine Sinnverschiedenheit) der Wortbedeutung ein. Die Elemente der Gemeinsamkeit und der Verschiedenheit, der Ähnlichkeit und der Unähnlichkeit machen im Begriffsgehalt selbst eine logisch nicht mehr trennbare Einheit aus*“).

<sup>644</sup> Zur häufig abfälligen Verwendung des Begriff des Naturalismus, siehe: Haferkamp, *Neukantianismus*, 2007, 105 ff., 105 („negativ konnotiert“). Aber zumindest für den Körper des Menschen gelten die Gesetze der Biologie, der Chemie und der Physik. Die Anthropologie beugt sich dieser Einsicht.

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

Grenzen unterworfen ist, der kann sich dem Naturalismus, und hier seinen Methoden des Denkens, nicht ganz entziehen.

Unterhalb des binären Licht-und-Nicht-Licht-Modells, dessen Synthese die Welt der Grautöne darstellt, bietet sich dann ein weiteres Modell an, das je nach Sichtweise entweder als schlichte Metapher zu begreifen ist oder aber als unmittelbare Anpassung an die natürliche Wirklichkeit zu verstehen sein könnte. Zur Physik des Licht-Modells tritt die allgemeine Biologie hinzu. Es ist die besondere Fähigkeit des Gehirns, die nur graduell unterschiedlich langen Wellen des Lichts in drei qualitativ unterschiedliche Grundfarben zerlegen und aus jenen dann noch weitere Unterfarben zusammensetzen zu können. Die Buntheit der Welt entsteht also im Gehirn der (Farben) sehenden Lebewesen. Diese Fähigkeit erlaubt es, zumindest schon einmal im Bereich des Sehens, „individuelle Lebensräume“ über Farbkombinationen zu erleben. Entsprechendes gilt auch für die übrigen Sinne. Sie alle sind es, die mit Hilfe des Gehirns eine Art von ihm selbst geschaffener, also insofern auch „künstlicher Binnenkultur der Sinneseindrücke“ hervorbringen.

3. Die nächste Ebene oder aus einer anderen Sicht eine weitere Form der Spezialisierung eröffnet die Humanbiologie: Mit der vor allem humanen Entwicklung der Ideenwelt des abstrahierenden Geistes und der Umsetzung in die Umwelt verändernde Technik ist dann eine weitere Eigenschaft erreicht. Sozial kommuniziert, und zwar ähnlich wie die Genetik statt mit Genen mit Hilfe von „Memen“, erwächst aus allem dann die externe Kultur einer menschlichen Gemeinschaft. Wie auch immer eingeordnet, wer etwas betrachtet, wer etwas aufklärt oder auch wer eine Sichtweise anbietet etc., der wählt eine Licht-Metapher und assoziiert mit dem Licht zugleich auch das Dunkel des Nichterleuchteten.

## **II. Biologische Entsprechungen: Informationen, Selbst und Geist-idee**

1. Die allgemeine Bio-Philosophie gehört zum Naturalismus und beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Körper und Seele (body and mind). Die Bio-Philosophie steht zwar gelegentlich im Schatten der medizinisch geprägten Neuro-Philosophie. Aber einerseits bildet sie ohnehin deren Rahmen. *Darwin* ist ihr Ahnherr. Andererseits sprengt die Bio-Philosophie den Rahmen der reinen Humanwissenschaften. Denn sie erlaubt eben zugleich, die (belebte) „Natur“ neben die Post-

modernisierung des alten mechanistischen Gegenmodells zu setzen. Als deren Leitbild wiederum regiert die „Physik“, zu der dann auch die rein elektrisch gemessenen Neuro-Funktionen zählen. Zur Bio-Philosophie ist dagegen die systemische Idee der Selbstorganisation allen Lebendigen zu rechnen.

Aus Sicht einer (dualen) Zwei-Welten-Lehre, die besser zu einer Drei-Welten-Lehre zu verfeinern ist, soll nach Parallelitäten gefragt werden. Als biologische Entsprechung bietet sich dann etwa die Betrachtung des Dreiklangles von „Informationen, Selbst und Geistidee“ an.

2. Herauszugreifen ist zunächst eine scheinbare Antithese zum „Selbst“, die analog zur Idee der Seele zu lesen ist: So erklärt etwa *Metzinger* zunächst, dass aus der Sicht der Neurophilosophie *„überhaupt kein Ding wie ein Selbst in der Welt existiert. Alles, das existiert, sind Erscheinungen vom Selbst“*. Aber er fügt dann doch an, *„das Phänomen des Selbst ist kein Ding, aber ein andauernder Prozess. Es ist der Inhalt eines „transparent-self-model“*.<sup>645</sup> Diesen Gedanken gilt es einzuordnen. *Metzinger* bietet eine Art von Phänomenologie. Er bedient sich offenbar auch des Grundgedankens von lebendigen, also sich ständig (selbst) im Inneren re-organisierenden Systemen. Außerdem erscheint diese Art der anglo-amerikanischen, interdisziplinären Phänomenologie<sup>646</sup> als ein Urenkel des Animismus, der alles als lebendig und beseelt ansieht. Es existiert also zumindest auch für *Metzinger* ein Selbst als eine Art der menschlichen „Konstruktion“, aber das Selbst, also die Seele, ist eben bekanntlich auch nicht, und zwar auch nicht im Wortsinne als ein Ding „fassbar“. Vergleichbar ist sie insofern mit dem Gedanken der Kultur, es handelt sich um die Binnenkultur des Menschen. Aus biologischer Sicht gilt diese Deutung auch für alle anderen auf Zellen aufbauenden Lebewesen.

---

<sup>645</sup> Metzinger, *Being*, 2003 (Leitmotiv des abstracts: “No such things as selves exist in the world: nobody ever had or was a self. All that exists are phenomenal selves, as they appear in conscious experience. The phenomenal self, however, is not a thing but an ongoing process; it is the content of a "transparent self-model.")

<sup>646</sup> Daze Smith, D., *Phenomenology*, 2011 (.”The discipline of phenomenology may be defined initially as the study of structures of experience, or consciousness. ... This field of philosophy is then to be distinguished from, and related to, the other main fields of philosophy: ontology (the study of being or what is), epistemology (the study of knowledge), logic (the study of valid reasoning), ethics (the study of right and wrong action), etc.”.

Die Seele wird wiederum im Alten Testament als Atem Gottes und Teil des Lebendigen und des Heiligen Geistes begriffen.

Dass nun die Biologie in ihrer Art auf das Lebendige zurückgreift und mit ihm dann das seelen-analoge Selbst beschreibt, erscheint als recht naheliegend.

3. Was ist nun das Lebendige? Aus der Sicht des soziobiologischen Naturalismus ist jedes Verhalten darauf angelegt, Ressourcen, Partner, aber auch Lebensgefahren zu erkennen. Damit sind wesentliche „Beweggründe“, auch des Menschen, umrissen. Vonnöten sind dann aber auch entsprechende Informationen und eine diesen Verhaltensmustern angepasste Verarbeitung. Zu beginnen ist deshalb mit dem einfachen Aspekt der Informationen.<sup>647</sup> Informationen sind bekanntlich derart lebens- und überlebenswichtig, dass sie den Kern unserer genetischen Identität und deren persönlicher und sozialer Fortschreibung ausmachen. Informationen prägen dabei über das einfache Wissen zugleich auch unsere Vernunft.<sup>648</sup>

Aus biologischer Sicht „sind“ vermutlich sogar alle Lebewesen vor allem „Informationssysteme“. Denn während ihres Lebens erneuern sie ihre körperlichen Zellen und deren Strukturen ständig anhand von festen Bauplänen. „Zielgerichtet“ verwenden sie ihr Wissen zum alltäglichen Leben, zum Fortleben, zur Fortpflanzung, und zum Überleben. Verankert ist dieses Wissen schon nicht nur in den Genen. Es handelt sich immer auch um ein individuelles Wissen, weil alle Lebewesen mit ihrer jeweiligen Umwelt in ständigem Austausch und zugleich in ständigem Wettbewerb stehen. Schon mit ihrem Stoffwechsel verinnerlichen sie ihre jeweilige Umwelt.

---

<sup>647</sup> Wieser, Gehirn, 2007, 46 ff. („Wie kommt die Welt in den Kopf?“), 48 „Wir haben also keine Wahl, als aus dem philosophischen Diskurs über das Verhältnis von ‚Realität und Wirklichkeit‘ auszusteigen und uns stattdessen auf nachprüfbar Strukturen und Mechanismen zu konzentrieren“. Er bietet an: (1) „Technische Mittel der digitalisierten Zeichenfolge von einem Sender zu einem Empfänger zu übertragen“, (2) „ursprüngliche Informationen mithilfe von Prozessoren und Software-Programmen zu rekonstruieren“, (3) „das Resultat der Rekonstruktion dem Empfänger in der Form sichtbarer oder hörbarer Bilder zu präsentieren“. Kurz: die Empirie versucht ihre Oberhoheit empirisch zu vermitteln.

<sup>648</sup> Siehe dazu: Singer, brain, 2009, 321 ff.

Hoch spekulativ ist mit der Deutung aller Lebewesen und damit auch des Menschen als „Informationswesen“ die erste Brücke zur Philosophie zu schlagen. Als Informationssysteme gedacht erweisen sich Lebewesen in der Tat vor allem als „Geist“. *Platon* und vor allem *Aristoteles* liegen aus der Sicht der Biologie mit ihrer entsprechenden „Seelenlehre“ also nicht ganz so falsch.

Mit neuronalen Zentren, also vor allem dem Gehirn, schaffen die höher entwickelten Lebewesen sich gesamte „Innenwelten“. Diese ermöglichen es ihnen, eine Art von „Selbst“ zu organisieren.<sup>649</sup> Zugleich stellen sie in spiegelnder Weise Nachbildungen ihrer jeweiligen „Außenwelt“ dar, indem sie über ihre Wahrnehmungen ihre Art der Außenwelt als „Modell“ gleichsam nachbauen. Dabei findet im Gehirn auch eine Art räumlicher Verortung statt, und zwar über viele im Gehirn verstreute Zentren.<sup>650</sup> Insofern erweist sich das „Selbst“, das sich ständig neu organisiert, vor allem als eine komplexe und eher ganzheitliche Einheit.

Dieses Modell vom „Selbst“ spiegelt dann die systemische „Funktionalität“ des Gehirns, die Geistidee und umgekehrt.

4. Drei andere Arten des Gehirns bestehen in den drei Stufen der Vergrößerung:

(1) Sehen können wir die „biophysikalische“ Form des Gehirns. Verorten können wir dann auch bestimmte Funktionseinheiten.

(2) Die „Biochemie der Moleküle“ verweist den Betrachter bereits auf die Ebene der Moleküle, die etwa mit Botenstoffen und Reizsystemen für den „Austausch“ sorgen. Auf dieser Tiefenebene dürfte vor allem die „Gefühlsseele“ ihre technischen Aufgaben wahrnehmen.

---

<sup>649</sup> Dazu auch: Singer, *brain*, 2009, 321 ff.; Roth, *Mensch*, 1993, 55 ff., 65 (Diese Kombination sei einmalig). Zudem: Roth, *Gehirn*, 1992, 277 ff. (Die geistigen Fähigkeiten des Menschen seien in sehr vielen räumlich weit über das Gehirn verstreuten Zentren angesiedelt. Es gäbe kein „oberstes“ Denk-, Bewusstseins-, Wahrnehmungs- oder Ich-Zentrum.).

<sup>650</sup> Roth, *Mensch*, 1993, 55 ff., 65 (Diese Kombination sei einmalig.). Zudem: Roth, *Gehirn*, 1992, 277 ff. (Die geistigen Fähigkeiten des Menschen seien in sehr vielen räumlich weit über das Gehirn verstreuten Zentren angesiedelt. Es gäbe kein „oberstes“ Denk-, Bewusstseins-, Wahrnehmungs- oder Ich-Zentrum.).



(3) Bereits im „subatomaren Bereich der Elektrizität“ funkt das Feuerwerk der Gehirnströme. Eben auf dieser Ebene der „Kommunikation“ bildet sich dann das „Selbst“ ständig neu. In der Welt der Elektrizität herrscht gleichermaßen und bislang unvereinbar ein „Dualismus“. Wellen- und Quantentheorien erklären beide die Welt der „Energie“. Die strukturelle Analogie zum Dualismus von Sein (Quanten?) und Sollen (Wellen?) drängt sich auf. Wesentlich ist dabei aber zugleich die unbegreifbar hohe Zahl von Milliarden von Interaktionen. Aus dieser Vielfalt erwächst, im Sinne von *Luhmann*, in *emergenter* Weise der systemische Geist. Wer einfach ordnen will, wählt zumindest zunächst einmal die Ebene, auf der wir Mensch etwas zu „sehen“ und etwas körperlich zu begreifen vermögen. Diese mittlere Ebene der körperlichen Physik bildet die natürliche Ordnungsebene, auf die die menschlichen Sinne ausgerichtet sind und damit auch das menschliche Gehirn ausgerichtet ist.

### III. Biophilosophie 1: Zum Determinismus, zur Selbstorganisation und zur Willensfreiheit

1. Ein weiterer wichtiger Teil des Naturalismus entspringt den Angeboten und Deutungen der Hirnforschung. Das Doppelwort von der „Neurophilosophie“ trennt und vereint beide Teile, die Welten der Empirie und der Ideen. Dabei ist die Neurologie selbst als Naturwissenschaft (fast) unvermeidlich an den Determinismus gebunden. Die Neurophilosophie ist dagegen eine naturalistische Strömung der Philosophie, an der sich jedoch auch die Hirnforscher selbst beteiligen.

Die Neurophilosophen fragen sich derzeit vor allem, ob etwa mit dem Experiment von *Libet* nicht der Determinismus empirisch nachgewiesen ist und ob deshalb etwa das Schuldstrafrecht nicht auf einem Volksglauben beruhe und allenfalls mit der Alltagspsychologie zu begründen sei.<sup>651</sup> Denn es scheint nach *Libet*, als würde das Gehirn schon die Entscheidungen treffen, deutlich *bevor* sie dem Menschen bewusst sind. Das Gehirn datiere sein nachfolgendes Bewusstsein von

---

<sup>651</sup> So aus der Sicht der physiologischen Psychologie: Markowitsch/ Siefer, *Tatort*, 2007, 218. Roth fordert dann konsequenterweise ein reines Präventionsstrafrecht, etwa im Sinne der heutigen deutschen Maßregeln der Besserung und Sicherung, das ein präventives Sonderrecht für Geisteskrankheit schafft und auch die zusätzliche Sicherungsverwahrung gefährlicher Straftäter normiert, Roth, *Gewaltstraftäter*, 2012, 89 ff., 102.

seiner Entscheidung sogar zurück. Danach stelle das Bewusstsein des Menschen, selbst zu handeln, nur eine biologisch hilfreiche *Täuschung* dar. Allerdings dauere es für die schnellen elektrischen Reize auch noch erstaunlich lange, bis der Körper das Geforderte ausführe, sodass dem Bewusstsein des Menschen möglicherweise dann, wie nachdrücklich herauszustellen ist, wenigstens noch eine Art von *Vetorecht* eingeräumt sei<sup>652</sup>. Das alte „Nachdenken“ bleibt also danach schon einmal im Spiel. Weitere Experimente etwa von *Haynes* verfeinern dabei *Libets* Ergebnisse.<sup>653</sup>

2. Was ist also von der Willensfreiheit zu halten? Dabei sind aus der umfangreichen Diskussion<sup>654</sup>, die zum Teil auch im deutschen Strafrecht stattfindet<sup>655</sup>, nur einige Aspekte herauszugreifen.

*Staatspolitische und philosophische Annäherungen.* Hinzuweisen ist ohnehin schon darauf, dass das Reden von der „Willensfreiheit als staatstragender *Fiktion*“ schon den Aspekt der möglichen Unwahrheit mit einschließt. Insofern handelt es sich bei ihr auf den zweiten Blick auch nicht einmal um eine Selbsttäuschung. Vielmehr handelt sich die Freiheit aus Sicht der theoretischen Vernunft etwa für *Kant* auch nur um ein unbegründbares Axiom. Praktisch gesehen entspringt sie nur einer „Freiheitserfahrung“, die zugespitzt auch als bloßes Freiheitsgefühl gedeutet werden kann. Auch geht die wohl vorherrschende Philosophie ohnehin, jedenfalls mit *Kant*, bescheiden davon aus, dass es

---

<sup>652</sup> Libet, *Mind*, 2004/ 2007, 172; Chun/Brass/Heinze/Haynes, *determinants*, 2008, 543 ff. , 543 ff

<sup>653</sup> Roskies, *Neuroscience*, 2010, 109 ff. , 109 ff.;. Siehe zur deutschen Diskussion vor allem: Singer, *Problem*, 2009, 233 ff. , 223 ff.

<sup>654</sup> Siehe zudem unter dem Titel „Mythos des Determinismus“, bezogen auf die Hirnforschung.: Falkenberg, *Mythos*, 2012, u. a. 279.

<sup>655</sup> Siehe hier etwa nur Herzberg, *Willensunfreiheit*, 2010, 3. Obgleich selbst Determinist lehnt er die Neurophilosophie, etwa von Singer, streng ab. Es gebe immer viele, auch weit vor der Tat liegende (deterministische) Gründe, die das Verhalten eines Menschen beeinflussten. Nur auf den Tatimpuls abzustellen, sei jedenfalls für das Strafrecht und die Idee der Willensfreiheit falsch. Anders dagegen Schiemann, u. a. *Willensfreiheit*, 2012, 774 ff., 774, die zustimmend auf den Determinismus von Singer verweist.

gänzlich verborgen ist, wie groß die „reine Wirkung der Freiheit“ und wie viel „der bloßen Natur“ zu zuschreiben ist.<sup>656</sup>

Der Abstand zur deterministischen Lesart, dass die Freiheit also eine offenbar kulturell nützliche „Selbsttäuschung“, besser eine „Selbstkonstruktion“ des Menschen ist, ist damit schon einmal nicht groß. Im Übrigen ist das Wort von der Täuschung schon wieder der Ethik entnommen. Die Natur „täuscht“ nicht, sondern sie eröffnet, ganz im Sinne des Utilitarismus, verdeckte Vorteile, die aus der Sicht des *Libet*-Experiments sogar der Mensch selbst zum Zwecke seiner noch besseren Selbstorganisation aufgedeckt hat. Auch ist er sich zumindest seit *Kant* seiner Selbstorganisation bewusst. Seine Schöpferkraft bestätigen viele Religionen. Aus diesem Grunde machen sie den Menschen auch für verbotenes Tun haftbar und verlangen zum Ausgleich Opfer und Respekt.

Zudem weist *Schopenhauer* zu Recht darauf hin, dass ein wirklich reiner Indeterminismus, der „ohne vorhergegangene Ursache“ auskomme, also nicht auf irgendwelchen Gründen beruhe, eine Art von Wunder wäre<sup>657</sup> und wie anzufügen ist, sich eigentlich auch unreflektiert und als irrational darstellte. Selbst die scheinbar blinde Willkür von Despoten erlaubt es jenen, gerade durch ihre Unberechenbarkeit, Furcht zu verbreiten und dadurch die (fast göttliche, beziehungsweise schicksalsgleiche) Absolutheit ihrer Macht zu demonstrieren.

Auch ist mit *Schopenhauer* zwischen dem empirischen Können und dem normativen Wollen zu trennen. Aus der Sicht des Könnens heißt es: „*Frei bin ich, wenn ich thun kann, was ich will.*!“ Aber, so lautet seine Frage dann umgekehrt und aus der Sicht des Wollens: „*Kannst Du auch*“ (*frei*) „*wollen, was Du willst?*“. Oder, so ist anzufügen, bist Du in deinem Wollen durch Deine Beweggründe determiniert? Er fügt

---

<sup>656</sup> Kant, r. Vernunft, 1787, AA, III, 373: „Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments oder dessen glücklicher Beschaffenheit ( *merito fortunae* ) zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten.“

<sup>657</sup> Schopenhauer, Preisschrift, 1839, 42, vgl. auch 48 ff, 81 ff; siehe auch Haas, Schopenhauer, 2005, 10.

an: „*Kannst Du auch wollen wollen, was Du willst?*“<sup>658</sup>, gedacht als infiniter Regress. Doch reicht es ihm, die Freiheit damit abstrakt zu definieren, allerdings nur als partielle Abwesenheit von Notwendigkeit. Es müsse nicht die totale Freiheit von allen Notwendigkeiten sein. Eine bloße „Unterdeterminiertheit“ im Sinne von *Nida-Rümelin* reiche schon aus, um dem reinen Determinismus seine Kraft zu nehmen.

*Schopenhauer* schlägt mit seinem Ansatz die Brücke zum „biophilosophischen Determinismus“, etwa wenn er zum Begriff des Willens erklärt, jener sei „*nur ein Pleonasmus, wenn wir statt schlechthin zu sagen, „der Wille“, sagen „der Wille zum Leben“*“.<sup>659</sup> Damit passt er sich auf seine Weise in den neuen darwinistisch-materialistischen Zeitgeist der Mitte des 19. Jahrhunderts ein. Die Frage, ob *Schopenhauer* dann auch darin zuzustimmen ist, dass der Menschen sich unter denselben Umständen immer gleich Verhalten würden, führte positiv

---

<sup>658</sup> Schopenhauer, Preisschrift, 1839/1860, 42, vgl. auch 48 ff, 81 ff; siehe auch Haas, Schopenhauer, 2005, 10.

<sup>659</sup> Schopenhauer, *Welt*, 1859, Erster Band, Viertes Kapitel, 374: „Der Wille, welcher rein an sich betrachtet, erkenntnißlos und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang ist, wie wir ihn noch in der unorganischen und vegetabilischen Natur und ihren Gesetzen, wie auch im vegetativen Theil unsers eigenen Lebens erscheinen sehn, erhält durch die hinzugetretene, zu seinem Dienst entwickelte Welt der Vorstellung die Erkenntniß von seinem Wollen und von dem was es sei, das er will, daß es nämlich nichts Anderes sei, als diese Welt, das Leben, gerade so wie es dasteht. Wir nannten deshalb die erscheinende Welt seinen Spiegel, seine Objektivität: und da was der Wille will immer das Leben ist, eben weil dasselbe nichts weiter, als die Darstellung jenes Wollens für die Vorstellung ist; so ist es einerlei und nur ein Pleonasmus, wenn wir statt schlechthin zu sagen, »der Wille«, sagen »der Wille zum Leben.“

Auch kann dieser Trieb am Ende immer nur zu einer bestimmten Handlungs-„Entscheidung“ führen, ich will etwas Bestimmtes oder ich will es nicht. Insofern geht es bei jedem „Impuls“ bezüglich dessen Wollens, wenn überhaupt nur um eine allerletzte „binäre“ Entscheidung. Die vorgelegten Gründe sind es also, unter denen man frei auswählen kann. Aus Sicht der Vernunft sind es die guten oder schlechten Gründe, aus der Sicht des Strafrechts, aber auch der Psychologie handelt es sich um die Beweggründe. Diese sind es also, unter denen man entweder frei auswählen kann oder aber den Sieg im Kampf um die Vorherrschaft über den Impuls der Menschen blind abzuwarten hat. Dazu: Schopenhauer, Preisschrift, 1839/1860, 41 ff., vgl. auch 48 ff., 81 ff.; siehe auch Haas, Schopenhauer, 2005, 10.

beantwortet zum Determinismus. Sie bleibt aus der Sicht der zivilbürgerlichen Pragmatik jedenfalls zumindest offen.

Auch aus der Sicht der Biologen stellt sie sich schon deshalb nicht (mehr) so streng, weil alle Lebewesen sich selbst ständig etwas verändern und mit und neben ihnen auch ihre Umwelt. Schließlich lautet die eigentliche Frage aus der Sicht der Indeterministen auch nur, setzt der Mensch „selbst“ oder sogar aufgrund seines „Selbst“ eine „innere“ Ursache oder handelt er fremdbestimmt. Um die Idee der reinen Fremdverursachung zu unterbrechen, genügt dabei sogar schon, dass der Mensch irgendeine „*eigene Mitursache*“ setzt.

So gehen die Biologen ohnehin davon aus, dass nicht nur der Mensch, sondern jedes Lebewesen seine Umwelt mit beeinflusst. Gesamte Populationen prägen ihr jeweiliges Biotop schöpferisch mit und bilden auf diese Weise dessen halbselbstständiges Subsystem oder auch Organe. Freiheit beinhaltet aber auch ein negatives Moment, die Freiheit von der Vernunft. Als frei erweist der Mensch sich nur dann, wenn er sich im Einzelfall auch *gegen* die Prinzipien der Vernunft entscheiden kann, also etwa dann, wenn er schwere Straftaten oder Menschenrechtsverletzungen begehen kann und begeht. Religiös handelt es sich um Tabubrüche, die er mit freiwilligen Opfern auszugleichen oder für die er mit Strafen zu sühnen hat. Insofern sichern dann die Tabus die sittliche Ordnung mit Respektnormen.

*Freiheit von der Vernunft.* Wie aber bleibt der folternde und mordende (westliche) Mensch in Friedenszeiten aus seiner Sicht ein Vernunftwesen? Er muss und wird in der Regel mit Selbsttäuschungstechniken dafür sorgen (müssen), dass er bei solchen Taten seine Identität als ein Vernünftiger nicht gänzlich verliert. Er wird deshalb aus psychologischer Sicht *Neutralisierungstechniken* anwenden, etwa seine Opfer *dehumanisieren*<sup>660</sup> und meinen, sie seien nur „Untermenschen“ oder sie hätten sein Handeln verdient. Auf diese Weise vermag er sich im Konfliktfalle mit seiner eigenen „Vernunft“ (Ethik, Moral) zu versöhnen. Diese Methoden gehören ebenso zur Art seiner *Selbstorganisation* wie etwa die Rechtfertigung mit höheren Ideen, die er aber selbst verinnerlicht hat und denen er sich im Sinne des *Milgram*

---

<sup>660</sup> Zur Verbindung von Dehumanisierung und Neutralisierungstechniken siehe aus der Sicht des Verfassers: Montenbruck, *Western Anthropology*, 2010, Rn. 133 ff.

Experiments gehorsam unterwirft.<sup>661</sup> Die Freiheit, sich gegen seine Vernunft zu entscheiden, feiert der Mensch, der sich als ein Vernünftiger begreift, also nicht, sondern er verdeckt sie. Aber ohne die Freiheit von der Vernunft wäre der Mensch von seiner persönlichen Vernunft oder aus biologischer Sicht von einer natürlich-objektiven Vernunft vollends determiniert.

*Die drei Welten-Lehre.* Dieser Streit um die Willensfreiheit ist nach der hier vertretenen Sichtweise zumindest entschärft. Denn auszugehen ist dabei vom Grundansatz des *Dualismus*, der überdies in eine Triade der Drei-Welten einmündet. Er lässt jeder fachlichen Sicht weitestgehende Selbständigkeit. Die Drei-Welten-Lehre führt auch nicht einmal zu einem klaren methodischen und damit wissenschaftlichen *Kompatibilitismus*<sup>662</sup>, also zur Idee der Vereinbarkeit von Sollen und Sein, von Ideal und Natur etc. Der postmodern fragmentarische Ansatz lautet vielmehr nur, aber immerhin, dass der „gebildete Demokrat“, also der zivilreligiöse säkulare Mensch „in der Praxis“ und auch nur „irgendwie“ in und mit beiden Welten leben muss.<sup>663</sup> Er ist gezwungen, sowohl mit den Widersprüchen zu leben, als auch mit den Parallelitäten. Dabei hilft ihm eine entsprechende pluralistische „Kultur“. Er wird sich zum Beispiel sagen, sein Leben sei Element des Seins und sein Grundrecht darauf dagegen gewiss ein Element des Sollens. Aber irgendwie erscheint ihm sein Recht auf Leben sachge-

---

<sup>661</sup> Siehe hier nur: Burger, Replicating Milgram, 2009, 1 ff. („We found obedience rates in 2006 only slightly lower than what Milgram found 45 years earlier.“); zur Folter als „crime of obedience“, Kelman, policy, 2005, 127

<sup>662</sup> Kant akzeptiert sowohl Determinismus, als auch Indeterminismus: Kant, r. Vernunft, 1787, AA, III, 312 und 367, zudem Zur *Parallelität* der beiden Welten, 365: „Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligibelen Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Nothwendigkeit der Natur angesehen werden“. Dazu auch Spohn, Kern, 2012, 71 ff., 75, sowie 72 („Ich gehe von der Grundtatsache aus, dass es einen normativen und einen empirischen Standpunkt gibt. Das ist trivial und unstrittig.“ Allerdings fügt der Philosoph Spohn sofort an: Man kann „selbst als empirischer Wissenschaftler den normativen Standpunkt nicht eliminieren oder auch nur eingrenzen.“ Jener „durchdringt alle menschlichen Angelegenheiten...“). Siehe auch Moore, Grundprobleme, 1953, 132; Bieri, Handwerk, 2001, 80; Dennett, Freedom, 2003“, 60.

<sup>663</sup> Insofern also im Sinne der *Kohärenztheorie* in etwa wie von Nida-Rümelin, Vernunft, 2012, 9 ff., 11 f.

recht und natürlich, obwohl er weiß, dass auch Sklaverei und Tyrannei dem Menschen nicht fremd sind.

Nur reine Deterministen (oder reine Indeterministen, die dann die Welt vor allem als vergeistigt oder auch beseelt ansehen müssten) können sich diesem Dreifaltigkeits-Pragmatismus, der sich zudem ohnehin auch nur als ein Grundmodell für die Komplexität der Gesamtwelt versteht, ganz entziehen. Aber die reinen Naturalisten wie etwa *Singer* oder *Prinz*<sup>664</sup> sind dann wiederum solchen naturwissenschaftlichen rationalen Erwägungen gegenüber recht offen, die ihre eigenen Voraussetzungen anerkennen, zum Beispiel folgende:

*Täuschung als Teil der Selbstorganisation, als künftiges Motiv und Gegenstand der sprachlichen Kommunikation.* Die Idee der Freiheit ist in Anlehnung an *Volker Gerhardt* im Wesen der lebendigen Natur selbst angelegt. Der Mensch erweist sich dabei als besonders schöpferisch, mehr noch, so ist immer wieder anzufügen, vermag der Mensch eben sogar die Gesetze der Natur zu erkennen. Die Natur erkennt mit dem Menschen ihre eigenen Gesetze. Diese aber bilden selbst wiederum „Normen“, an denen sich der gesamte Kosmos „seit dem Urknall“ auszurichten hat und nach denen er sich vermutlich im Konkreten sogar auch „selbstschöpferisch“ und dabei immer komplexer werdend entwickelt hat. Die Naturidee im weiten Sinne, die auch die Physik mit einbezieht, nähert sich also ihrerseits dem an, was für den Menschen vage mit Begriffen wie Vernunft und Eigengesetzlichkeit umschrieben wird.

Aus biologischer Sicht jedenfalls muss die Rückdatierung des Bewusstseins von der Tat auf den früheren Zeitpunkt der neuronalen Entscheidung einen evolutionären Zweck verfolgen. Dieser besteht dann vermutlich in der Verbesserung der individuellen Selbstorganisation. Außerdem dient das Bewusstsein von der Tat dem nächsten und sozialen Schritt, der Kommunikation über die Tat und über ähnliche künftige Taten innerhalb der jeweiligen Population. Vereinfacht für die menschlich Art der Kommunikation bedarf es des Bewusstseins. Insofern dient dieses auch der kollektiven Selbstorganisation der jeweiligen Lebensgemeinschaften.

---

<sup>664</sup> Prinz, *Mensch*, 2003, 18 ff. (unter dem Titel „*Der Mensch ist nicht frei*“). Prinz, *Freiheit*, 1996, 86 ff., 98 („*Wir tun nicht, was wir wollen ..., sondern wir wollen, was wir tun.*“)

Außerdem steht das Bewusstsein im Zusammenhang mit einem entsprechenden Gedächtnis. Insofern dient auch eine nachträgliche Bewusstwerdung als künftiges Motiv. Erfahrungen, und erst recht solche, die zudem bewusst nachträglich noch einmal in einen Kontext gestellt und „bewertet“ werden, können ähnliches Verhalten befürworten oder aber unterbinden helfen.

Ständig wiederholtes Verhalten führt zudem zu einer fast rituellen Routine, die mit halbunbewusstem Verhalten verbunden ist. Die Art und Weise, wie wir die Schritte beim Gehen setzen, ist uns ohnehin nicht mehr vollumfänglich bewusst. Vor allem den Eintritt in neue Situationen verarbeiten wir dagegen individuell bewusst und diese Taten werden dann auch Gegenstand der kollektiven Kommunikation, die ihrerseits mit sozialethischen „Erwartungen“ einhergeht, die wiederum unser künftiges Verhalten mit beeinflussen.

Der Gegenstand der Kommunikation findet aber dann auch mit Hilfe von Symbolen statt, die konkretes Verhalten typisieren, die die körperliche Welt mit Begriffen etikettieren und sie nach aktiven und passiven Personen oder auch nach Gefahren- und Nahrungsquellen etc ordnen. Diese kommunikative Welt der Informationen bildet dann den Geist der Philosophen, und sei es auch nur als Teil einer kollektiven Täuschung über die (begrenzte) Gestaltungsfreiheit innerhalb einer bestimmten humanen Lebensgemeinschaft.

*Veto-Elemente des bewussten Korrigierens.* Aus der empirischen Sicht ist außerdem auf *Hoppe/Elger* hinzuweisen. Sie betonen zum einen aus der gemischten „psychophysiologischen Sicht“ das Veto-Element bei *Libets* Untersuchungen, das in den Studien zumindest bei einigen Probanden sichtbar geworden sei.<sup>665</sup>

Aus philosophischer Sicht handelt es sich beim Veto-Element um den Raum für den Einsatz der Vernunft. Gemeint ist etwa die Freiheit im Sinne von *Locke*: Wir vermögen vor dem Handeln innezuhalten und die geplante Handlung mit der Moral und den Eigeninteressen abzu-

---

<sup>665</sup> Hoppe/Elger, *Neuro-Philosophie*, 2012, 259 ff., 277 ff. „*Empirische Studien zur Willensfreiheit*“, 278: „...eine psychophysiologische Entität“, ... „mentale und physiologische Ebenen“ sollten nicht gegeneinander ausgespielt werden. Hinzu komme der „*Libet Befund eines „Veto“ nach dem Einsetzen des Bereitschaftspotenzials bei einigen seiner (Libets) Probanden...*“



gleichen.<sup>666</sup> Das praktische (deutsche) Strafrecht kennt seit mehr als hundert Jahren die Rechtsfigur der „Rücktritts vom Versuch“, § 24 StGB, die zur Straflosigkeit desselben führt. Mit der Straflosigkeit des Rücktritts, so eine von mehreren Begründungen, solle dem Täter eine „goldene Brücke“ gebaut werden.

Hinzu tritt aus der Sicht der Biologie der Umstand, dass kooperatives Verhalten vermutlich auch genetisch vorprogrammierte Überlebensvorteile bietet. Eigensüchtigen Motiven (ethisch und politische *Freiheit*), die vermutlich genetisch vorprogrammiert sind, weil sie der Selbsterhaltung dienen, stehen genetisch ebenso verankerte Vorprogramme der Fairness<sup>667</sup> gegenüber, die unter anderem zur Idee der oben so genannten Natur-Gerechtigkeit führen (ethisch und politische *Gleichheit*). Zudem kennen die Gene der meisten Säugetiere offenbar die Fähigkeit zur empathischen Barmherzigkeit (ethisch und politische *Solidarität*). Das Kindchen-Schema ist jedenfalls bereits auf der subhumanen Ebene in den meisten Säugetieren mit angelegt. An solche Vorprogramme ist der gerade insofern „befreite Mensch“ zwar eben nicht fest gebunden. Aber die beachtlichen Reste dieser Veranlagungen dürften dennoch in seiner personale Struktur mit angelegt sein und sie dürften auch seine „Population“, lies: deren Kulturen, mit bestimmen. Wie viel dabei „alte Natur“ und wie viel davon „analoge Vernunft“ ist oder ob gar diese Vernunft nur die „neue Natur des besonders kreativen Menschen“ und Kern seiner Art der Selbstorganisation ist, bleibt dabei offen und im wissenschaftlichen Streit.

Die moderierende Sichtweise des Pragmatikers lautet deshalb: Jedenfalls beeinflussen solche prä-moralischen Anlagen das individuelle und das kollektive Verhalten des Menschen, und zwar dann, wenn und soweit sie schon „unbewusst“ von vornherein mit eingreifen. In dem *Libet*-Modell vom nachträglichen Bewusstsein erscheint dann auch die genetische Rest-Neigung ebenso fiktiv als Teil der „eigenen Moral des Vernünftigen“ und dann auch kollektiv als Teil der sozialen Ethik.

---

<sup>666</sup> Locke, Versuch, 1690, Buch 2, Kap. XXI, 40 ff.

<sup>667</sup> Dazu aus der Sicht der Soziobiologie: Rohr, Grundlagen, 2001, 102; zum Zusammenhang von limbischem System und Gerechtigkeitssinn, siehe: Wuketits, Biology, 1994, 245; Friedmann, Rechtssystem, 1981, 1 ff., 122 ff.

*Axiomatische Neuro-Philosophie.* Fachwissenschaftlich in beide Richtungen, der Neurologie und der Philosophie, bestens abgesichert, nehmen *Pauen* und *Roth*<sup>668</sup> den interdisziplinären Blickwinkel der „Neurophilosophie“ ein. Sie suchen auf diese Weise auch das Phänomen der Willensfreiheit in naturalistischer Weise zu erläutern. Aus ihrem Ansatz sind einige Aspekte herauszugreifen. So erklären sie schlüssig, gehe man nicht von der Existenz eines immateriellen Geistes aus, „*müssen unsere Wünsche und Überzeugungen durch neuronale Prozesse in unserem Gehirn realisiert werden*“. „*Selbstbestimmung basiert also auf bestimmten neuronalen Aktivitäten*“. *Aristoteles* würde vermutlich das Wort „Aktivitäten“ und zudem der Umstand freuen, dass danach eine Art von Selbst-Formung das Innere eines Wesens, hier des Menschen, ausmacht.

Allerdings geht offenbar jede Zivilisation und auch unsere westliche Kultur von der Existenz des Geistigen aus, in welcher Form auch immer diese Welt zur Welt des Physischen stehen mag. Für den Einzelnen ist dann auf seine „Persönlichkeit“ abzustellen, die aus der sozialen Sicht von der Kultur in der Regel ebenso sehr zählt, wie die Summe der einzelnen „Persönlichkeiten“ das Wesen einer Kultur bestimmt. Ohnehin schlägt der Begriff der Person die Brücke zwischen der individuellen und der kollektiven Sichtweise. Zumindest also als irdische „*humane Blase*“ innerhalb des Natürlichen stoßen wir ständig auf so etwas wie die Re-Reflexion und verlangen von den Entscheidern das abwägende Nach-Denken. Dieses Einhalten und Reflektieren führt dann auf der Ebene der Handlungen zumindest gelegentlich zur Korrektur und damit zur Zivilisierung von Impulsen. Auch erleben

---

<sup>668</sup> Pauen/Roth, *Freiheit*, 2008, 168. Die Autoren gehen also statt von einem Drei-Schichten-Modell von einem Vier-Ebenen-Modell aus, indem sie aber ebenfalls den Gehirnaufbau und die Persönlichkeitsstruktur des Menschen aufeinander beziehen (99 ff.): (1) Lebens- und Überlebensbedürfnis, inklusive einer entsprechenden Affektstruktur, (2) die mittlere limbische Ebene, die die emotionale Konditionierung vollzieht, (3) die bewusste limbische Ebene, die für Erziehung und Sozialisierung im Nahbereich von Familie, Freunden und Schule zuständig sei, (4) die rational kommunikative Ebene. Alles ist aber miteinander hochkomplex vernetzt. Pauen und Roth fügen demgemäß auch an (169), das alles ergebe ein „multizentrisches Netzwerk, das der Entscheidungen und Handlungsteuerungen“, und zwar „entlang der drei Achsen“ (1) „bewusst-unbewusst“, (2) „rational-emotional“ und (3) „individuell-sozial“. Erkennbar handelt es sich dabei auch nur um eine dreidimensionale Art der Grundstruktur. Die Zeitachse mit der dynamischen Veränderung der den Verkehrswegen ähnlichen Verknüpfungen und dem Werden und Sterben ist ausgeblendet.

wir, wie Riten kollektiv eingeübt werden, die helfen, wilde Impulse schon im Entstehen einzudämmen.

*Kritisches zur Biophilosophie.* Ferner ist (Selbst-) Kritisches zum *Determinismus* zu bedenken zu geben, der zugleich auch den Naturalismus letztlich dominiert.

So ist etwa aus der Sicht der Philosophie etwa *Mahlmanns*<sup>669</sup> Fundamentalismuskritik der Unwissenschaftlichkeit zu unterstreichen, die allerdings jede (axiomatische) Theorie betrifft, wenn er erklärt, in der Wissenschaft könne man „keine apriorischen Aussagen treffen über die notwendige Beschaffenheit der Welt“. Das scheinbar Undenkbare sei auch in der Physik immer doch auch zu denken gewesen. So gelte es nur, die eigene Lehrmeinung, wie den Naturalismus, zu bekräftigen, aber (doch wohl) nicht, den philosophischen Vernunft- und Subjektlehren ihre wissenschaftliche *Vertretbarkeit* gänzlich abzusprechen.

Zudem ist auf das Problem der *Unberechenbarkeit und Komplexität* menschlichen Verhaltens hinzuweisen, mit dem jeder Determinismus faktisch an Grenzen stößt. So ist es mit den Worten *Mahlmanns* bisher jedenfalls nicht gelungen, „individuelles menschliches Verhalten wenigstens in Ansätzen zu erklären und vorherzusagen“. Daraus ergibt sich zwar kein Nachweis für die Willensfreiheit, aber dieser Hinweis belegt zwei Elemente, die aus dualistischer Sicht auch zur Willensfreiheit gehören. Die „Individualität“ ist überdies auch ein allgemeines Problem und ein Wesenszug der Biologie. Sie dominiert vermutlich alle komplexeren konkreten Ereignisse und bestimmt auch die Politik wie das Recht und auch die mit ihnen zusammenhängenden Wahrheits- und Beweislehren. Insofern bildet der Determinismus auch, und jedenfalls für jede Praxis, nur einer Art von idealistischer Fiktion.

Weiter ist zu prüfen, wie sich denn etwa bekannte Biophilosophen wie *Pauen* und *Roth*<sup>670</sup>, die der Philosophie offen gegenüber stehen, zur Willensfreiheit äußern.

Sie bieten in einer Schrift, wie sie in deren Untertitel erklären, eine „naturalistische Theorie der Willensfreiheit“ an. Sie meinen, „perso-

---

<sup>669</sup> Mahlmann, *Recht*, 2012, 47 ff. , 53 f.

<sup>670</sup> Pauen/Roth, *Freiheit*, 2008, vgl. etwa 16 ff.

nales Verhalten“ funktioniere nur im Kontext der eigenen „emotionalen Erfahrungen“. Diese Erfahrungen könnten allein als reflektierte nachvollziehbar und insofern dann auch „handlungsleitend“ sein.

Doch die kulturelle Bedeutung der Willensfreiheit zeigt sich unter anderem bei der für die Begründung der Strafe in Deutschland so essentiellen Schuldidee. Dazu führen die beiden Autoren aus,<sup>671</sup> dass sich die Schuld eines Straftäters daraus ergebe, dass und wenn die Person im Stande gewesen sei, anders zu handeln, womit bei Verfasser zugleich den Kerninhalt der deutschen strafrechtliche Schuldidee wiedergeben.<sup>672</sup>

Philosophisch argumentieren sie dann, wenn sie sich zudem an Thesen von *Stephen Darwall* anlehnen und meinen, die Schuld sei auf die Wechselseitigkeit zwischen dem Du und dem Ich angelegt, „wenn wir bezüglich des Verhaltens und der Absichten des anderen Ansprüche erheben und anerkennen“<sup>673</sup>. Damit gelangen sie immerhin zu einer Art von zumeist intersubjektiver Zuschreibung. Die Frage, ob die Ansprüche auch berechtigt sind, weil Menschen im Willen frei sind und sich für oder gegen das Recht entscheiden können, bleibt zwar offen. Sie wird auch nicht einmal ausdrücklich fingiert. Danach könnten wir uns auch wechselseitig versichern, dass Menschen Bündnisse mit dem Teufel schließen und Hexenwesen existiere. Dieser Ansatz erlaubt deshalb offenbar den Verzicht auf die innere Seite der Menschenwürde. Sie bedeutet schlicht den (eher) angloamerikanischen Rückgriff auf den vor allem intersubjektiven Personenbegriff. Aber dahinter steckt dennoch das alte liberale Verfassungsmodell des wechselseitigen Freiheitsverzichts. Die Autoren greifen also zumindest insofern auf die Idee der Freiheit zurück, als *Pauen* und *Roth* sie wechselseitig zuerkannt wissen wollen. Man müsste nur anfügen, dass neben der Ich-Du-Beziehung offenbar doch auch ein „Wir-Bild“, etwa als „We. the people“ existiert, das beinhaltet, das „wir“ uns zumindest auf der po-

---

<sup>671</sup> Pauen/Roth, *Freiheit*, 2008, 141 ff.,

<sup>672</sup> So etwa Hörnle, *Kriminalstrafe*, 2013, 52 ff.; Darwall, *Second-Person*, 2006, 3.

<sup>673</sup> Hörnle, *Kriminalstrafe*, 2013, 52 ff., 79 (In ihrem Schlusswort bietet sie „Ein Plädoyer für Änderungen in der strafrechtlichen Verbrechenslehre“ und „rekonstruiert das plausibelste Modell menschlicher Entscheidungsfindung“ und dazu „spricht sie sich für einen Verzicht auf einen Schuldvorwurf aus und dafür, dass der Tätern gemachte Vorwurf konsequent auf das Tatumrecht zugeschnitten werden müsse.“ (aus dem Abstrakt).

litischen Ebene zur Idee der „Freiheit“ bekennen, In einem solchen Wir-Konsens erwächst die Freiheit dann zu einer, unsere Wir-Identität begründenden höchsten Leitidee, die wir zu einem festen und fundamentalen Glaubenssatz erhoben haben (müssen).

Die Strafrechtlerin Hörnle geht ähnlich vor und verweist auf *Peter Strawson*, demzufolge „reaktive Einstellungen“ den Normalfall für die Art bilden, mit der Menschen miteinander umgingen. Sie erklärt, die „Praxis von Lob und Tadel“ hätte auch dann Bestand, wenn Menschen von einer deterministischen Weltsicht ausgingen.<sup>674</sup> Maßgeblich seien dafür dann die Art der Motive: Das Handeln etwa gegen das Recht müsse sich dann auf „Überzeugungen und Wünsche der Person zurückführen lassen“. Aber es gilt eben andererseits auch, was sie später ausführt<sup>675</sup>: „Gründe... werden immer in einem Kontext von anderen verhaltenssteuernden Antriebskräften wirksam, das heißt innerhalb der Struktur der eigenen Persönlichkeit“.

Immerhin geht es damit also schon einmal um einen „Kontext“ und damit um den Eintritt in die Problematik der Komplexität und der konkreten Unberechenbarkeit. Hinzu tritt eine „eigene Persönlichkeit“, also eine sich (auch zum Teil) selbst organisierenden Einheit, ein Selbst.

3. Wenn *Hans -Peter Krüger* aus der Sicht der Hirnforschung schließlich danach fragt, ob das Hirn etwa ein Subjekt sei, und er die Idee der Subjektivität lediglich als eine immer noch „dominante kulturelle habtualierte Erwartung“<sup>676</sup> begreift, dann ist doch immerhin offenbar das Hirn als Schöpfergeist aufgetreten und hat beides, die Idee der Subjektivität und diese kulturelle Erwartung auf kreative Art hervorgebracht. Steckt aber hinter diesem Hirn eine biologische Evolution, so ist es also die Natur, die derartige Idee und eine solche Erwartung zumindest vorprogrammiert hat. Insofern erweist sich dann die Idee der Subjektivität des Menschen als eine nützliche Kreation der Natur.

---

<sup>674</sup> Hörnle, *Kriminalstrafe*, 2013, 50 f. Strawson, *Freedom*, 1982, 59 ff. , 67 ff

<sup>675</sup> Pauen/Roth, *Freiheit*, 2008, 172 .

<sup>676</sup> Siehe dazu den Sammelband mit dem Obertitel „Hirn als Subjekt?“, dazu etwa Krüger, Hans-Peter, *Das Hirn im Kontext exzentrischer Positionierungen. Zur philosophischen Herausforderung der neurobiologischen Hirnforschung*, in Krüger, Hans-Peter (Hrsg.), *Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie*, 2007, 61 ff. , 61 ff.

Das Hirn entwickelte also die (Hilfs-) Idee der Subjektivität, die immer auch die Unterwerfung von Objekten impliziert, also damit auch die Abstraktion des Naturforschers von den Dingen ermöglicht. Und das Hirn des Menschen befand es auch nötig, die kollektive Fiktivität von Kulturen auszuprägen, welcher Art auch immer. Kulturen müssen aus biologischer Sicht dann aber möglichst der Erhaltung der Gene oder bestimmter Populationen dienen oder deren Untergang in Kauf nehmen.

Das Hirn ist zwar kein Selbst-Subjekt, aber es ist offenbar doch ein *Organ*, das sich in (sub-) systemischer Weise selbst organisiert und damit zwangsläufig eine Art von Selbst, etwa im Sinne einer Identität, entwickelt. Der Mensch, den es steuert, erscheint anderen Menschen (und anderen Lebewesen) gegenüber als ein nicht völlig berechenbarer „Akteur“. Die Komplexität des Hirns ist zudem derart umfangreich, dass sich schon daraus ein erhebliches Maß an Autonomie ergibt. Denn das Hirn arbeitet trotz aller Unterzentren immer auch als eine Einheit. Mehr noch, es ist auf eine Art von „Transzendenz“ ausgerichtet, indem es bereit ist, sich ständig zu verändern. Diese Art von Freiheit ist ihm also, wie im Übrigen abgestuft jedem sich selbst organisierenden Lebewesen, eigen.

Aus der Fähigkeit zur (bewussten) Reflexion kann man zwar die menschliche Willensfreiheit ableiten. Damit begibt man sich auf den alten philosophischen Hauptweg der Moderne. Das Denken, also die Reflexion, verschafft dem Menschen seinen Status als (Ich-) Subjekt. Aber aus der Sicht des Determinismus könnte man dem leicht entgegenhalten, dass, wenn auch immer andere Antriebskräfte mitwirken, der empirische Nachweis der Freiheit, zumal derjenige für diese konkrete Tat, eben doch nicht möglich sein kann. Die Idee der Freiheit bildet eine Art der „Deutung“ unserer Wahrnehmungen. Die dafür wohl zuständige vordere Gehirnhälfte gehört aber eben auch zum festen Angebot unseres Gehirns.

#### **IV. Biophilosophie 2: Zivilisierende Programme im „Ur“-Gehirn, Nächstenliebe im Zwischenhirn, komplexes Gesamtgehirn als Monismus-Modell**

1. Auf in etwa derselben Ebene einer allgemeinen *Bio-Philosophie*, die aber zugleich unmittelbar die Hinforschung mit einbezieht, ist fortzufahren. Auch ist der Stil, einzelne Schlaglichter zu setzen, beizubehalten. Soweit dabei der Versuch zu unternehmen ist, Hirnfor-

schung nachzuvollziehen und sie zu deuten, ist die interdisziplinäre Toleranz der Hirnforscher zu erbitten. Zur fragen ist insbesondere, ob, beziehungsweise inwieweit sich das *Drei-Welten-Modell* im Hirn des Menschen spiegelt.

*Zu Funktionen des Gehirns.* Auch nach *Pauen* und *Roth* erfolgt die „rationale“ (Re-) Reflexion in der *jüngstens Gehirnschicht*, zumal die kommunikative. Zwar erweist sich das reflektierende Denken im gesamten Gehirn als hoch vernetzt. Aber ihm ist dann eben doch auch ein eigener „regionaler Aktionsraum“ zuzuweisen. Aus der Vernetzung ergibt sich damit aus einer Fernsicht also auch, dass die Rückdatierung nur ein Teilelement innerhalb der Vernetzung des Gesamtgehirns darstellt.

Ebenso existiert in diesem Gehirnmodell die „bewusste limbische Ebene“, die für „Erziehung und Sozialisierung im Nahbereich von Familie, Freunden und Schule“<sup>677</sup> zuständig ist. Über die Idee vom Nahbereich lässt sich dem Kern der Nächstenliebe eine eigene Ebene zuweisen. Auch die Idee der Gerechtigkeit, also vor allem in der Form der Fairness gegenüber dem Nächsten, ist offenbar vor allem in dieser Schicht des Gehirns verankert.<sup>678</sup>

Ebenso liegt die Vermutung nahe, dass schon die primitive Schwarmintelligenz diese Grundgedanken widerspiegelt, weil sie vor allem in der Achtung der hinreichenden Fortbewegungs-Freiheit der unmittelbar Nächsten und in der „solidarischen“ Anpassung an deren Bewegungen besteht.

Ferner ist der Aspekt des „Vermittelns“ in mancherlei Art im Gehirn zu entdecken. So spiegelt sich etwa die Funktion der Person eines „Vermittlers“ aus der Sicht der Hirnforschung in der Art der Neurophilosophie“ im Aufbau des Gehirns wider. Jenes „repräsentiert“ (auf dem Wege über die Spiegelneuronen) zugleich die Erfordernisse der

---

<sup>677</sup> Erneut: Pauen/Roth, Freiheit, 2008, 99 ff. (die dritte bewusste limbische Ebene, die für Erziehung und Sozialisierung im Nahbereich von Familie, Freunden und Schule zuständig sei).

<sup>678</sup> Dazu aus der Sicht der Soziobiologie: Rohr, Grundlagen, 2001, 102; zum Zusammenhang von limbischem System und Gerechtigkeitssinn, siehe: Wuketits, Biology, 1994, 245; Friedmann, Rechtssystem, 1981, 1 ff., 122 ff.

Außenwelt.<sup>679</sup> Aber über die Verarbeitung der Sinneseindrücke „vermittelt“ es auch zwischen der jeweiligen Um- und der Innenwelt.

Grundsätzlich erweist sich also das Gehirn schon einmal als eine Art von vermittelnder Institution, und es erweist sich in seiner Grundstruktur als sehr alt. Es ist also genetisch betrachtet sehr erprobt. Die uralten genetischen Baupläne werden insofern auch nur fortentwickelt.<sup>680</sup> Der Mensch hat sich deshalb auch sinnvoller Weise offenbar zwar kein neuartiges, aber immerhin ein noch einmal deutlich komplexeres Gehirn geschaffen.

*Mittelhirn als Mittler.* Wiederum in Schichten zerlegt, verfügt der Mensch unterhalb des Großhirns über ein „Mittelhirn“, das die Vermittlung noch einmal in anderer Weise betreibt. Hoch vereinfacht bildet das „Zwischenhirn“ unter anderem den Ort der vegetativen „Gefühlsseele“, mit den Worten eines Wikipedia-Textes<sup>681</sup> zum Gehirn umrissen:

*„Der Thalamus ist der Mittler sensibler und motorischer Signale zum und vom Großhirn. Bei ihm laufen alle Informationen der Sinnesorgane zusammen und werden weiter vermittelt. Er besteht hauptsächlich aus grauer Substanz. Der Hypothalamus steuert zahlreiche körperliche und psychische Lebensvorgänge und wird selbst teils neural über*

---

<sup>679</sup> Zur Idee der inneren Repräsentation, siehe aus der Sicht der Hirnforschung: Pasemann, Repräsentation, 1996, 42 ff., 82 f. „Repräsentation“ geschehe „... in der Form dynamischer Muster der Hirnaktivität. Sie ist Ausdruck einer Kohärenz zwischen internen neurodynamischen Prozessen und der Dynamik der äußeren Umwelt...“. Mit dem fast metaphysischen Zusatz: „Als semantische Konfiguration ist eine innere Repräsentation nirgends gespeichert, sie wird erst durch und in der globalen Dynamik eines kognitiven Prozesses entfaltet“. Dazu auch: Walter, Neurophilosophie, 1999, 151, 222.

<sup>680</sup> Roth, Mensch, 1993, 55 ff., unter anderem 67 (Überraschenderweise zeige sich sogar, dass das *Gehirn der Wirbeltiere* sich im Laufe von Hunderten von Millionen Jahren der Evolution nur wenig geändert habe. Vom Gehirn der *Menschenaffen*, von denen sich der Mensch seit ca. 5 Millionen Jahren getrennt entwickelt habe, sei es mit Ausnahme seiner relativen Größe nahezu ununterscheidbar. Auch heutige Affen besäßen ein komplexes Laut- und Kommunikationsrepertoire und zumindest Vorstufen der menschlichen Sprachzentren); u. Hinw. auf: Deacon, Brain, 1988, 363 ff.

<sup>681</sup> Wikipedia, „Gehirn“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Gehirn>), Stand: Oktober 2010.



*das vegetative Nervensystem, teils hormonell über den Blutweg gesteuert.“*

Der Thalamus, zerfällt zwar in mehrere Gruppen, agiert aber insgesamt als eine Art steuernder Filter. Nimmt man nun das „*limbische System*“<sup>682</sup>, das in etwa an dieser Stelle eher eine funktionale denn eine anatomische Einheit bildet, hinzu, so ist dort auch in etwa die *Säugetierpsyche* angesiedelt, die sich unter anderem dadurch auszeichnet, dass man mithilfe seiner Sinne den Nächsten *individuell* erfassen kann. Diese Psyche verwaltet und konstruiert vor allem die *Sorge* um den Nachwuchs, sowie *Angst, Liebe, Lust, Spieltrieb* und auch das einfache Lernen durch *Nachahmen*. Plakativ findet im Mittelhirn eine Vermittlung und Verwertung statt. Dort hält das Gehirn also die Strukturen für eine ganz breit angelegte Gefühlswelt vor.

Unterhalb des Zwischenhirns, das die (emphatischen einander bereits individuell erkennenden) Säugetiere auszeichnet, existiert eine weitere, evolutionsgeschichtlich *ältere Gehirnschicht*. Auch sie lässt sich noch einmal aufteilen. Zum einen birgt sie den schlichten Hirnstamm und zum anderen den Sitz des „Kleinhirns“, das dem Hirnstamm aufgelagert und bereits allen *Wirbeltieren* eigen ist. Auch die heutigen *Reptilien* verfügen über diese Gehirnstruktur. Dieses Ur-Hirn, wie man es zusammenfassen könnte, bedient dann hoch vereinfacht die Anforderungen der „Natur“. Es ist für das einfache Leben und Überleben zuständig.

Man kann also im recht Groben zwischen einem biologischen „Naturtrieb“-Gehirn, einem emotionalen (Gefühls-) „Seelengehirn“ und einem rational-kommunikativen „Vernunftgehirn“ unterscheiden. *Platon* und seine antiken Vorgänger könnten sich also bestätigt sehen. Zugegeben hinter dieser Dreiteilung steckt vermutlich auch wieder das menschliche Bedürfnis, die bunte Vielfalt der Realität durch die Reduktion der Komplexität zu ordnen. Aber die Medizin selbst verwendet Begriffe wie Klein-, Zwischen- und Großhirn. Sie greift sprachlich also auch auf eine Dreiteilung zurück.

---

<sup>682</sup> Roth, / Strüber, Gehirn, 2014, 63 ff („Bau und Funktion des limbischen Systems als Sitz des Psychischen“, ebendort auch erneut zur Dreiteilung in: „untere limbische Ebene“, „mittlere limbische Ebene“ und „obere limbische Ebene“).

Insofern lässt sich immerhin in der Struktur des menschlichen Gehirns eine grobe Parallelität zum Dreiklang von „Natur, Seele und (rationaler) Vernunft“ aufzeigen.

*Morphologie des Gehirns.* Aber grundsätzlich kann man das Gehirn des Menschen mit dem Gehirn subhumaner Lebewesen, vor allem demjenigen der Wirbeltiere, vergleichen. Danach erweist sich das Gehirn als aus Schichten zusammengesetzt, die offenbar evolutionsgeschichtlich nacheinander entstanden sind. Im vorderen Teil liegen wahrscheinlich die Hauptzentren des „Denkens“. Zunächst ist auf das Großhirn zu blicken. Die Existenz zweier einerseits recht selbstständiger Gehirnhälften, die aber andererseits doch miteinander verbunden sind, legt eine weitere „neurophilosophische“ Spekulation zur Methode der Dialektik nahe. So bietet Wikipedia zum „Gehirn“ die Auskunft:

*„Die sensorischen und motorischen Felder für die rechte Körperseite befinden sich in der linken Gehirnhälfte und umgekehrt. Es gibt aber auch Zentren, die nur in einer Gehirnhälfte vorkommen, wie zum Beispiel das Sprachzentrum.“*

Im Groben ergänzen sich also beide Gehirnhälften auf dialogische Weise, und zwar in etwa nach dem taoistischen „Yin-Yang“-Modell. Auch sind damit die abendländischen Methoden des „Dialoges“ und der nur brückenhaften „Synthese“ in dieser Grundstruktur des Großhirns mit angelegt. Ebenso könnte hier auch die „Subjekt-Objekt“-Spaltung verankert sein, und zwar in

- das „aktive und körperliche Sein“ einerseits und
- das die Sinnwahrnehmungen „ausdeutende Sollen“ andererseits.
- Die „Synthese“ bildet dann die ganzheitliche Nutzung des Gehirns.

Ferner nötigt offenbar das Sprachzentrum den sprechenden Menschen zu einer kommunikativen Abstraktion. Aber nach diesem Modell führt die Sprache nur zu einer „einseitigen“ Begriffswelt. Der motorischen Gehirnseite bedienen sich die Menschen zusätzlich, und zwar stets dann, wenn sie kollektive, aber abgestimmte, „nonverbale“ Kommunikation in Form von „Körperübungen“ ausführen. Zu diesen gehören auch die einer Theateraufführung ähnlichen nonverbalen „Riten“.

Wer die Tätigkeit des Gehirns zugleich als hochkomplexe „Kommunikation“ zwischen Hundertmilliarden von Nervenzellen begreift, wird einschränken. Er wird vermuten dürfen, dass alle gedanklich-schematischen Trennungen zwar dem Grundverständnis von etwas, hier also des Gehirns dienen, die Neigung zu solchen Abstraktionen und Schemata vermutlich aber vor allem einseitig von der Sprache und ihren Begriffen mitgeprägt ist.

Schon deshalb besitzen diese, wie alle Begriffe, nur einen recht groben Modellcharakter. Aber für die soziale Binnenwelt, die von der Sprache und dem Dialog bestimmt ist, erweisen sich solche Modelle des dialektischen (Sprach-) Denkens dann doch wieder als angemessen und sinnvoll. Die aktive und reaktive motorische Seite begnügt sich dagegen mit Standardsituationen. Ihnen entsprechen dann die Experimente der Naturwissenschaften.

Außerdem bauen die Gehirnschichten aus evolutionärer Sicht aufeinander auf. So bilden zum Beispiel der Hirnstamm und das darauf aufgepfropfte Kleinhirn die beiden stammesgeschichtlich ältesten Teile des Gehirns. Zu ihrer Aufgabe mit Wikipedia zum Stichwort „Gehirn“ weiter:

*„Der Hirnstamm verschaltet und verarbeitet eingehende Sinneseindrücke und ausgehende motorische Informationen und ist zudem für elementare und reflexartige Steuermechanismen zuständig.“*

*Rituale und das Reptilengehirn.* Der Mensch hat die Grundstruktur seines auch weiterhin hoch aktiven Kleinhirns gemeinsam mit den Wirbeltieren und damit auch den „Reptilien“. Zu deren alten impulshaften „Reflexen“ gehört bereits die Fähigkeit zu „rituellem Verhalten“ der demütigenden Unterwerfung. Bereits bei Reptilien tötet der überlegene Wettbewerber seinen Konkurrenten nicht, sofern dieser bei ihm mit einer Demutsgeste die Beißhemmung auslöst. Vermutlich handelt es sich um die Fortentwicklung des bloß regressiven Tot-Stell-Reflexes. Diese Unterwerfung beinhaltet eine Aktion und eine Reaktion, insofern eine Art von Kommunikation. Dieses ur-zivile Verhalten ist also bereits im Hirn der Reptilien verankert.<sup>683</sup> Es beendet den

---

<sup>683</sup> MacLean, *Mind*, 1978, 308 ff., 326 ff.; MacLean, *Dimensionen*, 1983, 111 ff.; siehe auch: Schurig, *Überlegungen*, 1983, 68 ff. Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, Rn. 731.

Kampf zwischen Rivalen, und bewirkt eine Art genetisch verankertes „Recht auf (Weiter-) Leben“. Nützlich ist es, weil es die Gefahr tödlicher Verletzung auf beiden Seiten mindert. Zu entrichten haben beide Seiten dafür den Preis der Verstetigung. So werden beide Wettbewerber später einmal erneut gegeneinander antreten können. Außerdem ist dann auch der Weg eröffnet, die Kämpfe über Imponiergehabe zum zivilisierten Ritus werden zu lassen, so dass sie sich zu „Schau- und Kampfspielen“ ausweiten. Diese Riten helfen dann vielfach, körperliche Kämpfe, die immer ein gewisses Verletzungsrisiko für beide Seiten bergen, im Voraus zu vermeiden.

Im „Reptilienkern“ des menschlichen Gehirns sind diese Reflexe also angelegt und stehen mutmaßlich auch weiter zur Verfügung.

*Zivilisierung durch des rituellen Wettbewerbes.* Kampf. Sobald – und soweit – aber der homo sapiens sich vom genetischen Zwang zum rituellen Kampf befreit, ist er auch fähig, andere Menschen, mit denen er im Wettbewerb steht, zu töten, und zwar auch, wenn sie bereit sind, sich ihm zu „unterwerfen“. Dennoch wird er geneigt sein, dem Demütigen „Gnade“ zu erweisen. Zum Ausgleich für den zumindest teilweisen Verlust der natürlichen Hemmungen baut der Mensch dann in seinen Nähegruppen - analog dazu - kulturelle Tötungs- und Verletzungshemmungen auf. Er entwickelt dazu Ge- und Verbote und bestimmt auch Ausnahmen wie die Notwehr oder den gerechten Krieg. Aber der teilbefreite Mensch kann sich grundsätzlich auch gegen diese Gruppennormen entscheiden, und zwar soweit er nicht von der nächsten Stufe, dem „Mitgefühl mit dem Nächsten“ daran gehindert wird.

Auch könnte man folgendermaßen spekulieren: Im echten Kampf regiert auch bei Menschen eher das *primitive Kleinhirn*. Im zivilen Rechtsstreit wird vermutlich auch deshalb umgekehrt vielfach gleichsam ein Überlebenskampf simuliert. Im Streitfall muss der versöhnende, aber zugleich auch faire Vermittler also versuchen, beides zu bedienen. Er muss und wird zunächst das Ego der Kämpfer aufbauen, also die Fähigkeit des Menschen, selbst wieder im Sinne des „Mittelhirns“ ganzheitlich zu agieren. Zudem aber muss und wird der Mediator auch versuchen, den alten *Ur-Reflex* auszulösen. Er wird auf das alte Ritual der demütigenden Unterwerfung hinarbeiten. Gemeint ist aber nicht die primitive Form der scheinbar einseitigen Unterwerfung unter den Sieger, der seinerseits nur großmütig darauf zu verzichten scheint, den Unterlegenen zu töten, auf diese Weise aber selbst auch Verletzungsgefahren vermeidet. Der zivile Konsens des Menschen ist auf die beiderseitige Unterwerfung gerichtet, und zwar unter die heili-

ge, weil heilende Idee der Versöhnung. Beide Seiten vollziehen aus ihrer Sicht ein freiwilliges Selbstopfer.

Vereinfacht ist die „Zivilisierung des Kampfes“ mit Artgenossen also zumindest schon im (Reptilien–) Kleinhirn des Menschen mit angelegt. Von dort aus dürfte dann der „Zwang zum Ritus“ und zur „Achtung von Leib und Leben“ über die mehrschichtige Gehirnstruktur auch weiterhin auf den Menschen Einfluss nehmen. Reptilien verfügen also bereits über „moralanaloge“ genetische Programme.<sup>684</sup> Aber mit dem Grad der *Befreiung* des Menschen von genetischen Vorprogrammen, also auch vom (limbischen) Mitempfinden mit den Nächsten, hat homo sapiens den weiteren Schritt zu gehen. Er hat sich mit demselben Grad der Befreiung „freiwillig“ auf die drei goldenen Regeln der Ethik einzulassen, der Achtung, der Wechselseitigkeit und der Solidarität.

*Freiheit als Befreiung von Ritualen und Wechsel in Raubtierstrukturen.* In demselben Grad kann er allerdings auch darauf verzichten und seine Nächsten und Nachbarn wie Beutewesen einer fremden Spezies behandeln. Ebenso kann derselbe Mensch mit völlig Fremden eine neue, ganz andere Nächstengruppe bilden, und er kann auch diese Gemeinschaft wieder verlassen und verraten. In der Regel lebt jeder Mensch im Laufe seines Lebens sogar in einer Reihe von Kleingruppen der ihm Nächsten.

*Elterliche Nächstenliebe.* Über die mittlere limbische Nächsten–Ebene verfügt der Mensch dann über den Zugriff auf zwei alte Nächstenmodelle:

(1) die „Eltern–Kind–Beziehung“, aus der sich für die Eltern die Fürsorgepflichten ergeben, die in der Regel auf mehrere Nachkommen ausgerichtet sind und die bei subhumanen Wirbel– und vor allem den Säugetieren zu gesamten kollektivistischen Familiensystemen geführt hat (Herden, Rudel, aber auch Schwärme) sowie

(2) die dauerhaftere persönliche „Partner“–Beziehung, sei es das Geschwistermodell („Brüderlichkeit“) oder die einfache ebenso dauer-

---

<sup>684</sup> Dazu bereits: Vogel, C., *Moral*, 1989, 193 ff., Masters, *Natur*, 1988, 251 ff. Siehe aus der geisteswissenschaftlichen Sicht: Ehrlich, *Protonorms*, 1990, 83 ff. und Lampe, *Menschenbild*, 1985, 9 ff.

hafte „Zweisamkeit“ der Eltern untereinander, die eine einfache Austauschbeziehung auf emotionalem Weg zu einer Lebensbeziehung verfestigen (können).

Zugriff auf diese emotionalen Angebote zu haben, heißt aber gerade beim Menschen nicht, daran genetisch fest gebunden zu sein. Andererseits kann der Mensch sie auch aufgreifen und verfeinern, indem er mit Fremden Freundschaften knüpft. Soweit dies aber unter Heranwachsenden geschieht, muss er sich auch darauf hinweisen lassen, dass viele Säugetiere auch Arten von „Jugendbanden“ kennen.

*Vernetzung.* Der Trinität der drei Gehirnschichten liegt lediglich eine vor allem „körperliche“ Unterscheidung zugrunde. Nimmt man eine größere Lupe in die Hand, so betrachtet man die bio-chemischen Reize und die Botenstoffe. Zudem fehlt die Betrachtung der kleinsten Einheiten, der elektrischen Ströme, also der Energie, die die eigentliche Interaktivität beinhaltet. Spätestens auf dieser Ebene wird neben jedem Schichtenmodell der wirkungsmächtige Umstand der außerordentlichen Komplexität des Gehirns sichtbar. Diese Lebendigkeit ergibt sich aus der übergroßen Anzahl von Interaktionen einerseits und den ständigen Umformungen der Assoziationen andererseits. Die Komplexität sprengt also bei näherem Hinsehen jede schlichte Trinität wieder auf. Sie offenbart damit eine recht offene, aber am Ende chaotische Vielfalt, die intensive Vernetzung und die ständige Neuverknüpfung innerhalb des gesamten Gehirns. Das Gehirn schafft und erhält auf diese Weise eine Art von all seinen Schichten umfassten Gesamt-„Geist“. Dieser ergibt sich vor allem aus der ständigen „Kommunikation“<sup>685</sup> und der Art der benutzten „Verkehrswege“, die je nach Benutzung weiter befestigt oder wieder aufgelöst werden. Es entsteht eine Art von lebendiger ganzheitlicher „Binnenkultur“. Je größer die Kommunikation ist, desto geringer ist die „Autonomie“ der einzelnen Gehirnschichten und desto wirkungsmächtiger ist die synthetisierende Art des Gehirns.

*Parallele zum dreifaltigen „Naturzustand“ des Menschen.* Die Idee, den Menschen auf dem Weg über die Natur zu beschreiben, ist Teil des frühmodernen Naturrechts und zugleich auch ein wesentlicher Bestandteil des geistig-sittlichen Erbens, auf das sich die Präambel der

---

<sup>685</sup> Wieser, Gehirn, 2007, 102 („Die Leistungen des Gehirns basieren somit auf der integrierten Aktivität zahlloser lokaler Netze.“).

Europäischen Grundrechtecharta von 2009 bezieht. Folgendes ist schlaglichtartig aus drei der großen Naturrechtsmodelle heraus zu filtern:

Der biologisch gedachte Mensch ist von *Hobbes* in seinen ethisch negativen Teilen sachgerecht mit der Fiktion vom ohne Recht und ohne Rechtsetzer sündenfreien Egoismus des Menschen beschrieben (anarchische *Freiheit*). Damit unterscheidet sich der Mensch zumindest nach Art und Umfang von den vielen anderen subhumanen Spezies, deren Populationen einander zwar verdrängen, sich aber in der Regel nicht in Kriegen organisiert töten.

Aber auch *Locke* hat insofern Recht, als zum humanen Naturzustand auch die Veranlagung zur Gleichheit unter freien Gleichen gehört, die aber zum Streit führt, weil jeder als Richter aufzutreten vermag, es also der zivilen Konstruktion des vernünftigen Dritten als einem „Peer“ der Streitenden bedarf (ungebundene *Gleichheit*).<sup>686</sup>

Ebenso ist *Rousseau* zuzustimmen, neben der Selbstliebe ist auch das Mitleiden eines der natürlichen Gefühle des Menschen<sup>687</sup> (emotionale *Solidarität*).

Der status civilis des Menschen besteht nach diesem Modell zunächst in der teilweisen *Befreiung* von der Bindung an diese drei großen Eigenschaften und zweitens auch in der teilweisen *Befreiung* von einem genetischen Meta -Vorprogramm, das zur Harmonisierung dieser drei Grundanlagen führt. Gemeint ist bei letzterem ein zusätzliches genetisches Vorprogramm, das die Mittel und Wege der „Selbstorganisation“ bedient.

Aus der Befreiung folgt dann aber, dass der Mensch sich insofern seine eigenen Regeln als vernünftige Normen schaffen kann. Dazu kann er sich aus Vernunftgründen bei den evolutionär erprobten Strategien der belebten Natur bewusst bedienen oder sie faktisch nachvollziehen. Aus der Sicht der freien Vernunftlehre ist der Mensch fähig und gehalten, sich aller drei natürlichen Veranlagungen aus Vernunftgründen zu bedienen, sie etwa mit Rechten zu versehen oder

---

<sup>686</sup> Locke, Zwei Abhandlungen, 1690, 211.

<sup>687</sup> Ein natürliches Gefühl, das auch bei einigen Tieren festzustellen sei, Rousseau, Ursprung, 1755, 170 ff.

sie zu Prinzipien zu erheben. Außerdem wird der Vernünftige diese drei Leitideen auch noch von Fall zu Fall vernünftig gegeneinander abwägen.

Dazu verfügt er über die Grundfähigkeit zur praktischen Vernunft, die aus biologischer Sicht im Wesentlichen auf seiner Art der Kommunikation mit Hilfe von Symbolen, also mit Abstraktionen, und etwa der kulturellen Tradition von Memen beruht.

*Geist und Vernunft.* Insofern jedenfalls ist nicht nur in der Struktur des menschlichen Gehirns schon eine Parallelität zum Dreiklang von „Natur, Seele und (rationaler) Vernunft“ auszumachen. Vielmehr sollte man aus der Sicht einer Philosophie, die alles umfassen will, auch den Begriff der „Vernunft“ noch einmal aufteilen. Die reflektierende Vernunft umfasst dann vor allem die Vorstellung vom „Verstand“. Der Vernunft im eigentlichen Sinne der Weisheit entspricht dann die – harmonische – Ganzheitlichkeit des Gehirns, die sich aus der allerhöchsten Kommunikation ergibt. Danach wäre dann die Vernunft in diesem weiten Sinne ein Ausdruck, der sich im „Gesamtssystem des menschlichen Gehirns“ dann wieder findet, wenn dieses seine volle Kapazität ausnutzt. Das geschieht vereinfacht, wenn der Mensch nicht seinen schnellen Impulsen folgt, sondern für sich und auch mit anderen „nach-denkt“ und dann erst abgewogen und „frei“ entscheidet.

*Eine spekulative Folgerung.* Insofern vermag der Begriff der höchsten Vernunft, als einer Weisheit, eine Art von „säkularem Monismus“ zu bilden. Die Idee dieser Art der Vernunft ist letztlich von objektiver Art. Sie fasst, jedenfalls für die (dann ethischen) Handlungen des Menschen, die Trinität von „Natur, Seele und (rationaler) Vernunft“ noch einmal zusammen. Diese Weisheit überhöht und versöhnt sie zu einer (faktisch unerreichbaren) Synthese. Der neurologische Ursprung dieser Weisheit ist dann die „Gesamtheit“ des Systems Gehirn, geleitet aber von der Evolution her betrachtet letzten Schicht des Gehirns, dem „Großhirn“. Der Verstand, der dort angesiedelt ist, vermag vor allem auch zu erklären, dass alle Menschen von Natur aus „Freie“ und „Nächste“ sind. Auch den Wirkungskreis der emotionalen Nächstenliebe kann der Mensch offenbar noch erweitern, in dem er die Grundelemente der Nächstenliebe, etwa in der Form der Solidarität, auf ihm fremde und fern stehende Personen überträgt. Die dazu nötige Transformation und Abstraktion der Nächstenliebe reichen dann von der kommunalen Kleingruppe der Nachbarn über die Nation, der man sich zugehörig fühlt, bis hin zu einem universellen Gefühl der Mitmenschlichkeit.



2. Damit ist eine bunte Reihe von neurophilosophischen Schlaglichtern gesetzt. Mit ihnen ist jeweils versucht, zwischen Sein und Sollen eine Beziehung herzustellen. Aus der Sicht der jeweiligen Puristen sind sie jedoch von vornherein zum Scheitern verurteilt, so dass man, um auch sie mit einzufangen, vorsichtig von *Parallelitäten* sprechen sollte.

Einige Thesen sollen folgen.

## **V. Natur-Philosophie: Parallele idealistische und naturalistische Begriffe und weitere Thesen**

1. Einfache Funktionsmodelle können dem Menschen nicht vollends gerecht werden. Aber das Erklärungsmodell vom Menschen als einer von derart schlichten *Hirnpulsen gesteuerten Maschine* liegt immerhin für echte, akute Notfälle und den späteren Umgang mit ihnen nahe.

Deshalb sind zunächst einmal die *schweren Gewaltdelikte*, Folter, Mord und Totschlag in den Blick zu nehmen. Vor allem in Notfällen fallen viele Menschen mutmaßlich gleichsam auf die Überlebens- und Solidaritätsinstinkte zurück, die ihnen ihr „Urhirn“ und, wie zu ergänzen ist, auch ihr „Zwischenhirn“ anbieten. Im Kampf unterwerfen sie sich dann vielfach blind „dem Überlegenen“, sei es einer Person oder einer Idee, zumeist aber dem Verbund von beidem.

Zugleich dürfte sich zusätzlich auf das *Kind-Eltern-Modell* zurückgreifen lassen. Außerdem treten Krieger den Handkampf gerade in kleinen verschworenen Freundes-, also Brüdergruppen an. Insofern aktivieren Menschen dann zudem die „Nächstenemotionen“ (im Zwischenhirn). Grundsätzlich ist dem Menschen offenbar diese Fähigkeit zur „Unterordnung“ seitens des Besiegten und zur „Gnade“ des Siegers eigen.

Dieses Reflexes und dieses Gefühls scheinen sich „soziale Hierarchien“ und ihre Führungseliten zu bedienen. Folglich tendieren diese Leitgruppen dazu, Notlagen selbst zu schaffen. Auch die Anwendung von Folter, die vielfach nicht einmal den Zweck erfüllt, Informationen zu erlangen, sondern eine Art Selbstzweck darzustellen scheint, passt in dieses Denkmodell. Sie dient dann dazu, die Rollen der Überlegenen zu festigen, sie als die „Sieger“ zu bestätigen, in der Erwartung, dass durch diese grausamen Rituale in der jeweiligen „Population“,

lies: dem Volk, immer wieder eine Art von Unterwerfungsreflex auslöst wird.

Diese Erklärungen einmal als sinnvoll unterstellt, ist zu fragen, wie sich denn die *Führungseliten* persönlich und in eigenen existentiellen Notfällen verhalten. Wer sind für sie dann die Übermächtigen und die Übereltern, denen sie sich kindlich unterwerfen (können) oder die sie wie der göttliche Pharaos gar als Brüder im Geiste betrachten dürfen? Helfen ihnen dann nicht die Geschichten von verklärten Ahnen und Übereltern, die vor ähnlichen Existenzfragen standen. Wurden jene nicht von Übermächtigen gerettet, denen sie nahe standen? Oder könnten die Ahnen nicht die Rettung vermitteln? Derartige Geschichten speisen bekanntlich die Religionen und prägen gesamte Kulturen.

2. Zudem gilt dieser Ansatz nicht nur für den einzelnen Menschen. Neben dem Individuum und seinem Gehirn ist auch das Kollektiv zu bedenken. So *vernetzen* die Menschen, um im Bild zu bleiben, ständig ihre ohnehin schon sehr komplexen Gehirne. Um dieses Erklärungsmodell auf Großgemeinschaften analog anzuwenden, muss man beachten, dass derartige Zivilisationen weit dauerhaftere Systeme darstellen und auch bieten sollen. Völker „überleben“ selbst große Völkerkriege, große Hungersnöte und auch Seuchenjahren und damit in aller Regel viele Einzelschicksale. Ferner dienen alle Gemeinschaften, große und kleine, vor allem dem Erwerb und der Steigerung von bloßen Lebens-„Chancen“ und dem Vermeiden von Lebensgefahren schon im Vorwege.

Deshalb ist der Gedanke der *blinden Unterwerfung* für den Einzelnen im Blick zu behalten. Aber er lässt sich schon nach seiner eigenen Logik nur recht mittelbar auf gesamte Gemeinschaften übertragen. Denn diese geraten seltener in wirkliche Existenznot.

Zumindest die Ethiken großer Gemeinschaften könnten deshalb also viel „vernünftiger“ ausfallen, und an diesen Ethiken könnte dann auch der Einzelne teilhaben. Jener könnte sie rational (mit seinem Großhirn) aufgreifen, auch emotional (mit seinem Zwischenhirn) verinnerlichen, und dennoch seine Überlebensreflexe (im Ur-Hirn) interaktiv mitberücksichtigen. Zum Beispiel könnte er sich verstandesmäßig als ein mündiger Demokrat verstehen, sich zu einer Art von Verfassungspatriotismus bekennen und diese auch emotionale „Nächstenwelt“ dementsprechend erweitern.

3. Rückblickend lässt sich feststellen, dass die beiden Welten der Ideen (also der Vernunft) und des Seins (also der Natur) einander also in vielen Bereichen „entsprechen“. Bildhaft verlaufen sie als Parallelen.

Mit Blick auf den Einzelnen entsprechen sich vor allem die Vorstellungen von

- Selbstorganisation und Autonomie und von
- Akteur und Subjekt.

Mit dem Blick auf das Soziale oder das Große und Ganze sind es die Modelle oder Ideen von

- (unberechenbarer) Komplexität und (kreativer) Freiheit und von
- Emergenz und Transzendenz.

Aus dieser Parallelität folgt aber nicht oder zumindest nicht zwingend, dass beide Welten miteinander kompatibel „sind“. Vermehr ist diese Frage aus der westlich-pluralistischen Sicht offen zu halten. Wichtig ist es für die Grundlegung einer gesamtwestlichen Zivilreligion vielmehr, sie für so viele schlüssige Grundpositionen wie möglich offen zu halten. Dabei hilft zunächst das alte Zwei-Welten-Modell, das des Dualismus von Sein und Sollen.

Zudem bietet es sich übrigens methodisch und nach dem alten Modell des dialektischen Denkens an, die Frage nach den denkbaren Brücken, die zu einer Harmonisierung führen oder den verbleibenden Widersprüchen, die schmerzhaft (eben tolerant) auszuhalten sind, in eine dritte Welt der Pragmatismus zu verschieben.

Wichtig ist dabei, auf der *wissenschaftlichen* Ebene nicht mit dem Pragmatismus, also der Synthese von Sollen und Sein zu beginnen. Die zwei Welten des Seins und des Sollens sind weiterhin zunächst einmal getrennt zu halten, was im Übrigen wohl auch schon zu Zeiten des religiösen Animismus galt, der mit einer Art *geistiger Doppelwelt* lebte.

Aber *am* Ende hat der Mensch eben beide Welten, die innere subjektive des Sollens mit der äußeren objektiven des Seins irgendwie zu ver-

einen. Diese Synthese geschieht dann vermutlich wie im Gehirn, und zwar

- durch ständige (ideale und reflektive) „Kommunikation“,
- auf bestimmen (rituellen und motorischen) „Verfahrenswegen“,
- und zwar zumeist in der (geistigen und ur-biologischen) Not, irgendeine gewichtige konkrete „Entscheidung“ treffen zu müssen.

Am besten sind bei dieser Synthese alle Stufen zu durchlaufen, das heißt die Handlungsentscheidungen sind für jede Phase dialektisch „abgewogen“ zu treffen, die Handlungen also vernünftig (persönlich oder kollektiv) zu diskutieren, ebenso vernünftig festzulegen und gleichermaßen vernünftig auszuführen. Das Regime führt dann der (mutige, aber blinde) „Wille“ als solcher. Seine ungestüme Energie wird durch die gebündelte Kraft der wichtigsten Leitmotive kanalisiert. Als die Motivgruppe, die die Handlung dann leitet, setzt sich diejenige durch, die in diesem Wettbewerb der Beweggründe (der natürlichen, der emotionalen und der rationalen) die Übermacht erlangt. Die großen Arten der Beweggründe und auch ihre vielfältigen Unterformen können dabei untereinander bekanntlich auch Koalitionen bilden. Zumindest rechtfertigt man später sein Verhalten gern mit mehreren Gründen. Vermutlich können die Beweggründe in diesem andauernden Kampf um die Vorherrschaft auch Netzwerke aufbauen, um sich gemeinsam mit ganz anderen am Ende durchzusetzen. Üblicherweise sind es dann die langfristigen Vorteile (Gratifikationen), die uns als weise gelten.

Von außen betrachtet agiert und reagiert auf diese Weise eine individuelle oder auch soziale Person, die sich selbst organisiert. Deren Selbst oder Wesen beschreiben wir gern mit zwei pragmatischen, facettenreichen und vagen Mischbegriffen, und zwar die vor allem individuell ausgeformte „Seele“ und die vor allem kollektiv ausgerichtete „Kultur“, die sich beide wiederum auf den formalen Gedanken der „Identität“ als Einheit der Vielfalt stützen.

Dabei ist die Idee von der Kultur im sozialrealen und systemischen Sinne zu lesen. Auch politisch totalitär ausgerichtete Zivilisationen in Vergangenheit und Gegenwart, religiöse wie weltliche, kennen stets *Subkulturen* von widersprechenden Dissidenten und Ketzern und versuchen sie, etwa mit einer ideologischen „Reinheits-Polizei“ zu be-

kämpfen. Diese Immunisierungsorgane gehören dann wiederum auch und sogar offiziell zu deren kulturellem Wesen. Sie dienen aus normativer Sicht auch dazu, mit der Allgemeinheit der Mitglieder in generalpräventiv ausgerichteter Weise zu kommunizieren. Sie verwenden rituelle Verfahren (bis hin zur Folter) und münden in hoheitliche Entscheidungen ein. Das pluralistische westliche Modell verinnerlicht zwar weitgehend die ihrem Leitbild widersprechenden Meinungen, abweichende subkulturelle Weltbilder und auch die Demonstration für sie, aber nicht ausufernde private Gegengewalt.

4. Inhaltlich und aus *ethischer* Sicht betrachtet unterstützt die so gelesene *Neurophilosophie* die Idee der „Universalität eines Verbundes von letztlich drei goldenen Regeln der Individualmoral“, und auch hier finden wir die *Parallelität* von Begriffen, die oben dualistisch als Gerechtigkeits-Naturalismus zu kennzeichnen war, und zwar

- die *Achtung* des individuellen Nachbarn und Wettbewerbers, als Schwarmvernunft,
- die *Wechselseitigkeit* als ein Grundprinzip jeder Art der Kooperation und
- die *opfervolle Rücksicht* auf das gesamte persönliche Netzwerk der jeweiligen Nächsten und auch die „freiwillige“ weitgehende, aber nicht vollständige *Unterwerfung* unter das demokratische Prinzip der Mehrheit im gesamten Schwarm, der grundsätzlich aber auch einzeln oder in Gruppen verlassen werden kann.

Bei sinnvoller Auslegung, die im Konkreten nicht Gegenstand dieser Grundlegung sein kann, lassen sich alle drei Gebote im einfachen Satz des „*Wiedervergeltungsprinzips*“ auffinden. Die goldene Hauptregel zeigt sich vor allem in seiner positiven Ausrichtung, dem Geben und Nehmen. Ihre Einhaltung zeichnet jede (ethisch) gute und (biologisch) nützliche Kooperation aus.

Außerdem lassen sich drei *biologische Beweggründe*, also solche des Lebens, ausmachen, die mutmaßlich jedes Lebewesen zumindest mit bestimmen und die man zumindest auf den zweiten Blick als eine Parallele zum Dreiklang von „*Freiheit, Gleichheit und Solidarität*“ verstehen kann:

Es ist das Motiv des egoistischen „Überlebens“ als Flucht vor oder Abwehr von Lebensgefahren und zur Sicherung des „Seinen und des Eigenen“, nämlich des Lebens.

Es ist das Motiv zum alltäglichen Leben im Sinne des Stoffwechsels, der den Austausch mit und den „Respekt“ vor der gesamten Umwelt, auch der sozialen Umwelt, verlangt.

Und es ist das Motiv des genetische Fortlebens, das immer auch die Solidarität mit dem Nachwuchs erfordert. Sie reicht bis hin zur üblichen Aufopferung des eigenen Lebens, auch um Platz zu machen für die neuen Genträger.

Zwischen diesen drei großen biologischen Beweggründen hat jedes Individuum sich ständig zu entscheiden, und zwar mithilfe von Normen in Form von genetischen Programmen oder als Menschen auch mithilfe der eigenen Vernunft oder wenigstens mit deren Fiktion. Die Individuen organisieren sich auf diese Weise selbst, und sie erschaffen auf diese Weise eben auch ein Selbst.

5. Offen bleiben sollen aber, zumindest an dieser Stelle, die Fragen nach der Art der Analogie und wie denn mit der Idee der Freiheit umzugehen ist. Fällt also der Mensch für denjenigen Bereich, in dem die Menschen aus der westlichen Sicht angeblich „frei“ agieren, dann nicht eigentlich doch unbewusst in die evolutionären, hier die ethischen Vorprogramme seines Gehirns zurück? Ist der Mensch also doch allein und deterministisch durch die Natur bestimmt<sup>688</sup> oder er-

---

<sup>688</sup> Zuspitzend und aus seiner Sicht „logischerweise“ deterministisch ausgerichtet: Singer, Problem, 2009, 233 ff., 223 ff. Die m.E. nach entscheidende Frage, ob denn die „Wünsche und Überzeugungen“ von Menschen rückwirkend reflektierend und damit wenigstens für die Zukunft in die Motive und in die Selbstorganisation des Lebewesens Mensch, dann etwa auch als „praktische Vernunft“, eingehen oder aber ob der Mensch am Ende doch nur einem inneren Kampf der widersprüchlichen Motive blind unterworfen ist, bleibt letztlich – aber immerhin – offen. Aus der Fähigkeit zur Reflexion kann man zwar die Willensfreiheit ableiten. Damit begibt man sich auf den philosophischen Hauptweg der Moderne. Das Denken, also die Reflexion, verschafft dem Menschen seinen Status als (Ich-) Subjekt. Aber aus der Sicht des Determinismus könnte man dem leicht entgegenhalten, dass, wenn immer auch andere Antriebskräfte mitwirken, der empirische Nachweis der Freiheit, zumal derjenige für diese konkrete Tat, eben doch nicht möglich sein kann. Die Idee der Freiheit bildet eine

finden die Menschen als insofern freie Subjekte vor allem kollektiv von sich aus nur analoge Lösungen für dieselben Grundfragen. Verhalten sie sich also nach dem Modell „Flugzeug und Vogel“ und konstruieren sie sich an die Genetik angepasste, bio-analoge humane Ethiken, weil und auch nur insoweit, als sich diese Kernnormen der mitmenschlichen Gerechtigkeit für ihre Urheber als sinnvoll erweisen? Oder aber wirkt nicht vielleicht beides in systemischer Weise zusammen? Die westlichen Worte vom „Naturrecht“ oder von den „natürlichen Menschenrechten“ beschwören, jedenfalls auf den ersten Blick, eine zivilreligiöse Idee der untrennbaren Verbindung von Recht und Natur, beziehungsweise von Grundrechten und natürlichem Menschsein.

6. Sein und Sollen sind zwar mit der wohl vorherrschenden Ansicht in der Philosophie getrennt. Aber der Mensch muss mit beiden leben. Zumindest für einen bestimmten Bereich, besser noch an einem bestimmten Ort, muss er das Sollen mit dem Sein zu einer Art von praktischer Vernunft zusammenführen. Diese Ebene bildet nach allem die „Zivilisation“ und deren „Orte“ heißen der Markt, das Forum oder der Thingplatz. Dies sind die Räume des Diskurses, der Entscheidungen und gelegentlich auch der öffentlichen Vollstreckung. In nomadischen Kleingruppen ist der „Versammlungsplatz“ am Feuer. An diesen und anderen öffentlichen Orten, wie dem Theater, den Schulen und der Sportarena, schafft der Mensch gleichsam „kollektive Gehirne“.

Insgesamt aber beruht die vorherrschende Ausrichtung der westlichen Kultur auf dem Leitbild der Grundfähigkeit zum „freien“ Reflektieren, also zur Suche nach „dem Vernünftigen“ im weiten Sinne, und dessen rationalen Methoden. Zu „reflektieren“, also dem Wortsinn nach gestalterisch zu spiegeln, meint dann für den Menschen vor allem, „frei“ seine Wahrnehmungen kollektiv auszudeuten. Auch dieses Leitbild hat der Mensch „sich“ dann zugleich auch kollektiv „selbst organisiert“. Sozial gesehen verfügt er über Wissen, das er mit Worten, Geschichten, Symbolen und Schriften zur jeweils eigenen Deutung des Empfängers weiterreicht und es diesem überlässt, die Deutungen mit seinen Erfahrungen abzugleichen. Jener „glaubt“ dann an „seine“ Deutungen. Als weltlicher Mensch ist er aber auch fähig, diese Axiome, vor allem aufgrund von schweren Schicksalsschlägen oder auch von den Erkenntnissen der Naturwissenschaften, wieder abzuändern.

---

Art der „Deutung“ unserer Wahrnehmungen. Die dafür zuständige vordere Gehirnhälfte gehört, aber eben auch, zum festen Angebot unseres Gehirns.

Aber in irgendeiner Weise helfen diese Deutungen dem Menschen, sich als Akteur in seiner Umwelt zu Recht zu finden. Inzwischen vermag er sogar viele der Naturgesetze zu erkennen, sich ein Modell von der gesamten Natur zu machen und die ihn umgebende Natur einem Schöpfergott ähnlich zu verändern.

Die Idee der politischen Kultur birgt aber noch eine emotionale Schicht. So kann der Mensch sich – dann vorherrschend nonverbal – als „solidarisch“ erleben. Er vermag sich, wie schon viele Säugetiere, die Herden und Rudel bilden, individuelle „Nächsten“-Beziehungen aufzubauen.

In beiden Fällen vermag sich der Mensch als Teil eines familienähnlichen Ganzen, wie der Natur, zu fühlen und zu erfahren. Dann unterwirft er sich kulturell offenbar, vor allem seine motorische Seite, den kollektiven Riten.

Viel spricht dafür, dass der Mensch alles nutzt, was sein Gehirn ihm an Subsystemen anbietet. Zudem wird er seine besondere Art der Sprachfähigkeit einsetzen, um sich eine Art von kollektivem Gehirn zu schaffen und dort Informationen mit Hilfe von Symbolen zu speichern. Zur kollektiven Selbstorganisation wird er sein Wissen dann auch verwenden, zudem aber eben, um sich höchstpersönliche Vorteile zu verschaffen. Auch ist er, anders als seine engsten genetischen Verwandten, die Menschenaffen, zu vielen Koalitionen und Gruppenbildungen fähig. So kann und wird der Mensch sich deshalb auch mit anderen Individuen zu Sub- und Gegenkulturen vernetzen.

Zudem ist diese Sichtweise noch einmal zu verorten. Diese Art der Neurophilosophie stellt nur eine, wenngleich zum Teil hoch spekulative Ausdeutung des Seins dar, hier der Biologie des Hirns. Sie ist also seinslastig. Die Sicht des Sollens, also der wertenden, moralischen und rechtsethischen Betrachtungsweisen vermag diese Neurophilosophie nur mittelbar zu unterstützen. Danach bietet die Natur für dieselben Konfliktfälle nur „ähnliche Regeln“ wie die Ethik, was immer diese Analogie dann auch bedeuten mag. Dafür spricht schon einmal die Vorstellung, dass der Mensch sich zumindest bei Bedarf auch von genetischen Vorgaben befreien und gesamte, höchst unterschiedliche Kulturen ausbilden kann.



7. Wenn *Roth* und *Strüber* aus der Sicht der Hirnforschung beschreiben, „Wie das Gehirn die Seele macht“<sup>689</sup>, so ist über diese Frage nachzudenken. Dabei gehen auch sie wohl zunächst ohnehin davon aus, dass der Geistseele eine Art von Autonomie zukommt. Diese ergibt sich schon aus der außerordentlichen Komplexität des Gehirns einerseits und auch daraus, dass der Mensch daran ausgerichtet zu sein hat, sein Selbst „insgesamt“ zu verändern und ständig für Neues bereit zu sein. Personifiziert und als Akteur gedacht, ist das Hirnorgan also eine Art von Wissenschaftler. Mit ihrer Frage erklären die Autoren vereinfacht, dass und wie der Körper die Geistseele produziert. Es dominiert also die biologische (vor allem die neurologische und biochemische) „Natur“ der Menschen dessen Seelen-Geist. Damit lassen die Autoren aber die Frage nach dem „Warum“ zurücktreten.

Warum hat der Mensch etwa das Bewusstsein entwickelt oder warum hat die gesamte *belebte Natur* sich dazu gebracht, die (Teil-) Autonomie in der Form der Selbstorganisation hervorzubringen?

Hat also insoweit nicht doch (auch) die genetische Idee den Körper in erheblichem Maße mit gesteuert? Was war also zuerst da, die Henne oder das Ei? Die Gene jedenfalls enthalten den Geist (die Information), die nötig ist, das Gehirn auszuprägen, und auch die Gene „rechnen“ mit Mutationen; sie leben also in blinder Offenheit gegenüber etwas Neuem, das über sie hinausgeht, also mit einer Art von innerer Transzendenz, und sie verfügen (unbewusst) über die Bereitschaft der Freien, sich auf Neues nicht nur einzulassen, sondern es auch zu bewerten und zu „selektieren“, also etwa zum Vorteile eines bestimmten Subsystems innerhalb eines Gesamtsystems zu entscheiden.

Offenbar ist zudem die belebte Natur irgendwie aus der unbelebten *physikalischen Welt* hervorgegangen. Wie und warum ist aber diese Welt entstanden?

Jedenfalls, so scheint es, hat es am Anfang der (unserer?) physikalischen Welt eine Art Urknall gegeben, der zuerst Raum und Zeit und mit der Ausdehnung eine zunehmenden Komplexität der vielen Körper hat entstehen lassen. Sie alle verfügen über eine Widerstandskraft

---

<sup>689</sup> Roth, / Strüber, *Gehirn*, 2014, 25 ff. („Die antike und mittelalterliche Seelenlehre), 370 ff. (Zusammenfassung).

gegen Zerstörung. Sie alle benötigen deshalb eine Art von Identität, um ihre Art von Einheit (vorübergehend) zu erhalten.

Ferner ist zu fragen, was war zuerst da, der Natur-Geist in den *physikalischen Gesetzen* oder die physikalische Form (kurz vor dem Urknall) also die Natur? Letztere hätte sich dann erst ihre Gesetze einem Schöpfer gleich *selbst geschaffen*, um dann damit die raum-zeitlosen „Weiten“ des *Nichts* mit sich energetisch ausdehnenden Gebilden zu erobern. Dessen frühere Größe vermögen wir mit der heutigen physikalischen Welt schon einmal (nachträglich) nachzumessen. Mit dieser großen Form des Nichts jedenfalls existiert zwar gerade keine physikalische Gegenwelt, aber doch ein für uns offenbar denknötwendiges *Gegenmodell*, das weder Raum noch Zeit kennt und unter anderem auch *nicht kausal* ist. Die primitive Vorstellung von einem sich offenbar nach und nach füllenden Nichts beinhaltet zuende gedacht die pure Freiheit, sogar ohne Zeit und Raum, aber mit *Potential*. Ähnliches gilt ohnehin auch innerhalb unserer physikalischen Welt für die Vorstellung vom Vakuum.

8. Wie auch immer, der alte Dualismus als Zwei-Welten-Theorie, die auf der Abgrenzung von Natur und Geist beruht, entschärft sich zumindest, wenn die Naturwissenschaften nach dem *Geist der Gesetze* innerhalb der Natur fragen und wenn die Geisteswissenschaften, voran die Philosophie oder auch die Theologie, den Geist und die Frage nach der Autonomie nicht nur auf den *menschlichen Geist* begrenzen.

Dass mag dann als eine postmoderne Form des Animismus erscheinen, der allerdings wohl auch von einer Doppelwelt ausgeht.

Aber aus methodischer Sicht bleibt offenbar trotz aller Toleranz die Notwendigkeit, sich *intra-systematisch* als Naturwissenschaftler wie auch als Geisteswissenschaftler zu einer monistischen *Leitvorstellung* zu bekennen. Drittens ist und bleibt der Mensch jedenfalls für den Menschen „im Alltag“ zumindest dann ein *absoluter* Bezugspunkt, wenn vor allem Menschen und menschliche Technik sein Leben bestimmen. Setzt er sich absolut, also betrachtet er sich als ein aktives Selbstsubjekt, dann muss er den Preis der Eigenverantwortung entrichten. Der Egoismus des Freien ist ihm schnell zu vermitteln, die Selbstzivilisierung in der Form Eigenverantwortung offenbar nur mit der moralischen Wertewelt und mit der Nützlichkeit, und zwar sowohl des Geschäfts von „Würde gegen Eigenverantwortung“, als auch wie bei Kindern mit Lob und Strafe, die eine externe elternähnliche Vernunftinstanz beinhalten. Man kann diese Instanz mithilfe einer nicht

unbekannten Metapher aus der Natur (scheinbar?) ableiten, und zwar als den *väterlichen Clan*, heute den demokratischen Verfassungsstaat, der mithilfe von Recht und Riten die Freiheit der aktiven Freien und die Gerechtigkeit verbindet, der das Haus errichtet und es nach außen vor Gefahren schützt, und dem *mütterlichen Geist*, der für die Kommunikation steht, der die spielerische Kreativität behütend sichert und der die empathischen Solidarität symbolisiert. Der Vater steht dann für die natürliche und die Mutter für die geistige Seite des Menschen. Aber die Kinder, also die einzelnen erwachsenen Menschen vereinen beides in ihrer Wirklichkeit und grenzen sich mit Widerstand davon ab. Sie formen unter anderem auf diese Weise ihre eigene Persönlichkeit. Aber auch sie tragen ihre Kindheit mit sich, und sie selbst erscheinen ihren Kindern wiederum als Über-Menschen, die zwei modellhaft zu trennenden Arten von Halbgöttern zugehören.

So sind dann vielleicht folgende Fragen zu beantworten:

- (1) Wie „frei“ ist der Mensch von der Natur?
- (2) Ist er nicht dennoch auch Teil der Natur und was ist diese dann?
- (3) Was ist ohnehin die Natur mit ihren Gesetzen?
- (4) Ist die Natur nicht also zumindest als eine Art geistiges Übersystem zu begreifen?
- (5) Oder auch: Kann es denn überhaupt etwas so Paradoxes wie die bloße Selbst-Organisation geben?
- (6) Zumindest: Kann denn „die Natur“, sobald man sie einmal als einheitliches und allumfassendes Meta-System begreift, wirklich nur eine Art von Selbstorganisation sein, nicht zuletzt, weil sie selbst auch das Prinzip der Emergenz in sich birgt?

9. Die auf der Antike beruhende westliche Philosophie nimmt vor allem den denkenden realen Menschen zum Maßstab und hinterfragt ihn dann. Diese mittlere Ebene gibt den eigentlichen Blickwinkel vor. Damit erwachsen der so verstandenen westlichen Philosophie Probleme mit den beiden Alternativen,

– dem Blickwinkel vom „alles überwölbenden kosmischen Größten“, früher verbunden mit der Astrologie, heute mit der Astrophysik und

– der Sicht „vom energetischen Kleinsten“, heute etwa als die strukturell eher einheitliche Welt der Quantenphysik.

Die „Mittelwelt“ ist die Domäne einer „humanistischen“ Weisheitslehre, vor allem der Ethik. Insoweit beschäftigt sich die Philosophie vor allem mit sich und deutet sich selbst.

Aber von einer echten Religion unterscheidet sich die philosophische Ethik eben auch nur dann, wenn die Philosophie einerseits nach innen ein auch vernünftiges und damit „selbstkritisches Nachdenken“ beinhaltet. Andererseits und mit Blick auf die Außenwelt wird der Mensch sich zudem auf das „eigene Herrschaftswissen“ stützen, das er sich selbst mittels der Naturwissenschaften verschafft. Was der Mensch dann aber aus ethischer Sicht wirklich „selbst“ organisiert, sind seine „sozialen Binnenwelten“. Deren Umfang und Arten wachsen derzeit immer weiter an.

Am Ende aber ist eine Frage an die Naturwissenschaften zu stellen, deren Beantwortung doch vielleicht die Annahme der Existenz einer *Doppelwelt* von Geist und Natur begründen helfen könnte:

Sobald die Naturwissenschaften nur schlicht akzeptieren, dass es physikalische Naturgesetze, wie etwa die *Einsteinsche* Gleichung (für unsere Form des physikalischen Kosmos) gibt, dann sind nach dem Modell des Urknalls die Naturgesetze zumindest *gleichzeitig* mit der Materie entstanden, aus der sich dann auch die belebte Welt entwickelt hat, und zwar unter der Herrschaft dieser Gesetze. Ähnlich fragt auch *Kant* nach dem Anfang.<sup>690</sup>

Begreift man nun die Naturgesetze als „den Geist der Natur“, den diese zu ihrer eigenen „Selbstorganisation“ verwendet hat, dann verfügen

---

<sup>690</sup> Siehe erneut seinen Text: „Die Möglichkeit einer solchen unendlichen Abstammung ohne ein erstes Glied, in Ansehung dessen alles übrige bloß nachfolgend ist, läßt sich seiner Möglichkeit nach nicht begreiflich machen. Aber wenn ihr diese Naturräthsel darum wegwerfen wollt, so werdet ihr euch genöthigt sehen, viel synthetische Grundbeschaffenheiten ganz von selbst anzufangen, bewiesen (obzwar nicht eingesehen) ist, so ist es uns nunmehr auch erlaubt, mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen der Causalität nach von selbst anfangen zu lassen und den Substanzen derselben ein Vermögen beizulegen, aus Freiheit zu handeln.“ *Kant*, 1. Vernunft, 1787, AA, III, 312.

wir schon auf dieser Ebene zunächst einmal über eine „Doppelwelt“. Die Gesetze erst haben die Natur geformt, aber sie sind zumindest nach diesem Modell des Urknalls nicht schon vorher dagewesen, sondern gleichzeitig mit der kosmischen Welt entstanden.

Die dritte Welt beruht dann auf dem Gedanken der „Selbst-Organisation“, der im Kern eine Art von paradoxer Synthese von Gesetzes-Geist und Objekt-Natur bildet. Das „Selbst“ bildet das Subjekt, das zur „Autonomie“, also zur Selbstgesetzgebung fähig ist. Dieses Selbst allerdings entsteht überhaupt erst durch seine Tätigkeit in diesem Sein, und zwar vor allem durch die kybernetische Organisation von kleinen und größeren Unter-Einheiten.

Mit der und über die letztlich synthetische Vorstellung von der ständigen Selbstorganisation aller Lebewesen entsteht aus der Doppelwelt von Gesetz und Natur ein Drillingswelten-Modell.

Auf dieser Grundlage ist von der philosophischen Welt des Geistes her betrachtet ein Nachsatz anzufügen. Der Mensch wiederum erkennt diese Gesetze. Als Teil der Welt begreift er also die Welt selbst. Die Welt verfügt insofern und über ihn auch über ihr eigenes Selbstbewusstsein, das im Übrigen sie selbst hervorgebracht hat.

Aus semi-religiöser Sicht ist anzufügen: Wer also das Modell von der „Selbstorganisation“, und zwar auf dieser großen Ebene des physikalischen Kosmos, selbst für wahr hält oder zumindest den Konsens darüber wahr- und vorerst übernimmt, der sollte dann auch sein Verhältnis zum uralten Animismus überdenken.

## 13. Kapitel

### Anthropologisches, Rückblick und Vorschau

#### I. Vorverständnis und Grundlagen

1. Die benannten Grundgedanken und die angeführten Zusammenhänge dienen als Fundament einer zwar weltlichen, aber für Religionen offenen Art der „Zivilreligion“

Insofern bilden die vorstehenden Erwägungen einerseits das *Vorverständnis*. Mit ihnen wird aber andererseits -auch hier noch etwas- weiter zu arbeiten sein. Diese *Grundlagen* sollen und können deshalb bei Gelegenheit auch noch besondere Einfärbungen und bestimmte Ausprägungen erhalten.

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.

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

Zwölf Thesen lassen sich nach allem herausfiltern, die die Idee der vorrechtlichen zivilen Religion im Lichte einer „Rechtsphilosophie als Kulturphilosophie“ zeigen.

(1) Schon die Frage, ob Recht *im engen Sinne* in jeder Gemeinschaft vorhanden ist, ist zu verneinen. Sitten und Gebräuche als soziale Normen bilden auch heute noch die eigentlichen Grundlagen einer jeden kleineren Gemeinschaft.<sup>691</sup> Selbst in großen Rechtskulturen kennen die Rechtsgenossen nicht das Recht in allen Einzelheiten. Von

---

<sup>691</sup> Hofmann, H., Gebot, 1993, 11 f.

ihnen wird nur eine *Parallelwertung in der Laiensphäre* zu verlangen sein.<sup>692</sup>

(2) Gleich, ob der Mensch nach dem Modell des *homo sociologicus* insbesondere im Kindesalter von den Erwachsenen seiner Gemeinschaft sozialisiert wird oder nach dem Modell des *homo oeconomicus* die anderen ihn als Erwachsenen aus Eigeninteresse einschließlich eines (vielleicht nur scheinbaren) Altruismus anerkennen, hält sich der Mensch in aller Regel ohne äußeren Rechtszwang an die zahllosen Normen des Alltags.

(3) *Universell* erscheinen jedenfalls aus *ontologischer* Sicht die physische Existenz des *Menschen*, seine belebte und unbelebte Umwelt und seine Fähigkeit, *Gemeinschaften* zu bilden: Leben, Überleben und Fortpflanzung verlangen danach.

(4) *Universell* erscheint auch die Fähigkeit des Menschen, insbesondere mittels seines Denkvermögens und der Sprache als Kommunikationsmittel geistige Welten zu schaffen. Sie prägen die Gemeinschaft als ihre besondere *Kultur*, vergleichbar mit den unterschiedlichen Sprachen.

(5) Da jede Kultur an Höchstwerten ausgerichtet ist, ihr also eine *Weltanschauung* zugrunde liegt, bleibt im Grunde nur die Wahl zwischen fundamentalistischer, weil dogmatischer Ideologie, beziehungsweise Religion oder einer Philosophie des sokratischen Fragens. Die notwendige *Brücke* bilden:

(a) der Versuch, mit Hilfe des *Toleranzprinzips* um wechselseitige Anerkennung zu werben, im Sinne einer Quadratur des Kreises, das Nebeneinander mehrerer relativierter, aber eigentlich allerhöchster Letztbegründungen anzustreben,

(b) der Versuch, die Philosophie aus dem Ghetto der Intersubjektivität herauszuheben, sie vom Sein aus zu betrachten und dabei an die *Universalität* der *Naturwissenschaften* (Anthropologie, Soziobiologie) anzuknüpfen sowie

---

<sup>692</sup> Erneut: Zum Formel von der „Parallelwertung in der Laiensphäre“, siehe Mezger, Strafrecht, 1949, 328; Roxin, Strafrecht AT I, 2006, § 12, Rn. 85 ff., 91.

(c) die Soziologie als einerseits empirische, andererseits wertneutrale Ausprägung der Philosophie, die sich vorrangig mit den inneren sozialen Ordnungen, also den Normen als Herrschaftsmittel beschäftigt.

(6) Das *Toleranzprinzip* hat sich im westlichen und anderen Kulturkreisen aus *Religionskonflikten* entwickelt.<sup>693</sup> Einerseits erlaubt es, im Sinne von *Derrida* und *Höffe*, den Fremden in seinem Anderssein zu erkennen und aufzunehmen.<sup>694</sup> Andererseits enthält es Verbindendes, Eigenheiten, die miteinander zusammenhängen: das *Tauschprinzip*, die *Anerkennung* des Anderen, sei es individuell als andere Person oder überindividuell als Mitglied einer Kultgemeinschaft, in der Erwartung, *selbst* auch anerkannt zu werden sowie das Prinzip der *Gleichheit*, entweder als souveräner Einzelner oder als kultursouveräne Gemeinschaft.

(7) Toleranz meint geistigen und auch sozialen Herrschaftsverzicht und bringt dadurch zugleich eine Mehrheit von geistigen „Herrschaften“ hervor. Drei Mittel stehen dem einzelnen Menschen zur Verfügung, um fremde Bekenntnisse zu ertragen. Von innen nach außen gesehen und aus der Sicht der geistigen Entwicklung des Menschen beschrieben, lauten sie:

(a) Im Kern steht die demütige Selbstgenügsamkeit im Sinne von gesicherter geistiger Autarkie des „Meisters“.

(b) Sie ist bereits durchsetzt von den Zweifeln und dem Verstehen–Wollen des „wandernden Gesellen“. Zusätzliche Lockerheit gewinnt sie durch

(c) das einfache naturwissenschaftliche Spielen des „unschuldigen Kindes“.

Toleranz schafft *mittleren Abstand*. Sie erlaubt die Koexistenz verschiedener Welten und sorgt für den Austausch zwischen ihnen. Die drei Elemente des Toleranzprinzips spiegeln sich unter anderem in den postmodernen sozialen Vorstellungen von der offenen und „europäisierten“ Gesellschaft wider. Sie prägen sich zudem in den liberalen

---

<sup>693</sup> Höffe, *Strafrecht*, 1999, 94, zu anderen Kulturen u. Hinw. auf: Wiesehöfer, *Persien*, 1998, 88 f.; Wiredu, *Universals*, 1996, 167 f., 182 f.

<sup>694</sup> Derrida, *Gesetzeskraft*, 1991, 56; Höffe, *Strafrecht*, 1999, 94.



und intersubjektiven Diskurs. Zudem bilden sie die geistige Grundlage der Spieltheorien, insbesondere der Ökonomik und der Systemtheorie.

Toleranz führt in der europäischen Geschichte auf der geistigen und der sozialrealen Ebene zur Freiheitsidee für den Einzelnen, zum geistigen und sozialen Föderalismus und zu lockeren Großgemeinschaften oder zur Idee einer „offenen Gesellschaft“ im Sinne *Poppers*<sup>695</sup>. Formal und rational betrachtet liegen dem einfachen Toleranzgebot sowohl wesentliche Elemente der Austauschgerechtigkeit des freien Marktes, als auch der funktionalen und dynamischen Systemtheorie zugrunde. Materiell sind es die emotionalen Aspekte der empathischen Solidarität und der Nächstenliebe.

Deren geistiges und sozialreales Gegenmodell bilden die ideologischen Imperien des Totalitarismus und das Bedürfnis nach Sicherheit im Jetzt und im Nutzen des Seinen. Toleranz bildet aber nur die Form. Sie ist mit Werten auszufüllen. Jeder Akteur bestimmt für sich und wechselseitig auch für den Anderen das Gute und gewährt auch dem Anderen die Toleranz, für sich dieselben Entscheidungen zu treffen. Die *Achtung* der anderen menschlichen, sozialen und juristischen „Personen“ und andere Formen des Abstandes helfen, andere Werte zu dulden und zu verstehen. Aber herrschaftsfrei stellt auch das Modell des würdigen Menschen sich nicht dar. Von den würdigen Menschen wird

- (a) moralische Selbstherrschaft verlangt und
  - (b) zudem auch Freiheitsverzicht, und zwar
  - (c) unter anderem auch als empathisches Fremdverständnis und als (ertragende) Toleranz. Bereits auf der höchstpersönlichen Ebene des eigenen Ichs findet dabei eine erstmalige „praktische Konkordanz“ statt.
- (8) Jede Ideologie bietet nur dogmatische Binnenansichten. Die Philosophie hingegen wird vom Wechsel zwischen *Innen-* und *Außensich-*

---

<sup>695</sup> Popper, *Gesellschaft*, 1992, etwa Band 1, Kap. 9, 187 ff., zugleich zur Idee der kritischen Prüfung. Als Ausdruck der Toleranz: Schmitt Glaeser, *Ethik*, 1999, 12 f. Er liest den Satz Descartes' (im Übrigen zu Recht zumindest auch als): „Cogitum, ergo sum.“, als: „Ich zweifele, also bin ich.“

ten beherrscht. Dieser Wechsel regiert auch jede ontologisch ansetzende Rechts- oder Normphilosophie. Sie führt als formale Rechtstheorie zudem zu einem mehrstufigen Rechtsverständnis,

- dem subjektiven Recht des Einzelnen,
- dem Meta-Recht zur hoheitlichen oder auch gemeinsamen Durchsetzung und Schutz von subjektiven Rechten und
- dem Meta-Meta-Recht als dem demokratischen intersubjektiven Verfassungsrecht, das wiederum
- von der Idee der subjektiven und allgemeinen Menschenrechte regiert wird.

Dieses Rechtsverständnis sieht schließlich jeden dieser vier großen Rechtskreise als Teil einer gesamten Rechtsordnung. Wer stattdessen von einer semireligiösen (Menschen-) Pflichtenlehre ausgehen will, steigt diese Leiter nur von oben herab.

(9) Andererseits bedeutet, Philosophie im Sokratischen Sinne zu treiben, am Ende ohnehin auch, auf eine echte „fundamentalistische“ Letztbegründung zu verzichten. Das Toleranz- oder Harmonieprinzip und seine negativen Eigenheiten sind dabei am besten von vornherein mit zu denken. Diese konstitutive Begrenzung schadet der Philosophie aber deshalb nicht all zu sehr, weil sie mit ihrer Lehre von den Letztbegründungen die in Betracht kommenden fundamentalen Gedankengebäude sichtet, abfragt, dann aber auch wieder ad absurdum zu führen vermag.

(10) Allerdings hilft es, sich dieses brüchigen Selbstverständnisses der Philosophie ebenso bewusst zu bleiben wie des Umstands, dass sie mit Menschenbildern und Weltanschauungen umgeht, die sobald sie absolut gesetzt werden dann eben doch nur Dogmen und säkulare Ersatz-Religionen mit Alleinvertretungsanspruch darstellen. Philosophie meint also plakativ beschrieben die rationale Auseinandersetzung mit säkularisierten Religionen, und zwar auf Grundlage des der Philosophie eigenen Toleranzprinzips.

(11) Die Strafrechtphilosophie zum Beispiel stellt im Kern nicht eine Rechtswerte-Philosophie, sondern eine (rechtsanthropologische) Unwertphilosophie dar. Sie bestimmt den Unwert einer menschlichen

Tat und antwortet zudem nach ihrem klassischen Selbstverständnis selbst und soweit sie auf die Vergeltung abstellt mit einem „Übel auf ein Übel“. Damit ist auch noch das Strafbedürfnis der Allgemeinheit befriedigt. Religiös gewendet bildet diese Art der Straflehre eine Art von Dämonenlehre im Wortsinne. Sie beschäftigt sich damit, Unheilsgeister zu erkennen. Als Lösung bietet sie dann den reinigenden Exorzismus.

(12) Drei verschiedene säkulare allerhöchste Letztwerte öffnen drei Sub-Welten:

(a) der Mensch,

(b) die Gemeinschaft und

(c) die höhere kulturelle Idee, wie etwa diejenige von Ausgleich und Toleranz.

Das jeweilige Gewicht dieser drei Oberwerte bestimmt das jeweilige Rechtsverständnis und die jeweilige Rechtsphilosophie. Zugespitzt sind es die

(a) individualistische Freiheitsethik einerseits und die Haftung mit dem „Seinen“ andererseits,

(b) die kollektivistische Gemeinwohl–Ethik und deren elternähnliche Fürsorgepflichten oder

(c) das postmoderne systemische Ausgleichen von Interessen einerseits und andererseits das frühmoderne tolerante Ertragen fremder ziviler oder auch religiöser Dogmen.

Die praktische Vernunft im weiten Sinne würde versuchen, alle drei Ethiken, wenigstens von Fall zu Fall zu harmonisieren, also den heiligen Geist aller dreier widerzuspiegeln.

Die klassische Philosophie der Aufklärung, die als Moderne<sup>696</sup> stark subjektivistisch geprägt ist, stimmt dabei mit den modernen Men-

---

<sup>696</sup> Im Sammelband mit dem Titel „Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft“ ist unter anderem auf M. Fischer hinzuweisen; Zur „Neuzeit als

schenrechten darin überein, dass das freiheitliche, aber würdige Menschsein zumindest im Prinzip als ein Letztwert zu heiligen ist. Diese Idee regiert zumindest als *primus inter pares* den Dreiklang der praktischen Vernunft.

Denn einem Menschen zum Beispiel von Rechts wegen strafweise sein Menschsein weitgehend zu nehmen, bereitet der Rechtsphilosophie Probleme, und zwar sowohl aus der Sicht des Rechts, als auch aus derjenigen der Philosophie. Nur die utilitaristische Sozio-Philosophie des Gemeinwohls hat damit, und selbst mit Lebensopfern, keine sonderlichen Mühen. Dieser alten Sicht des Staatsabsolutismus steht die Idee von würdigen, weil zur Vernunft fähigen Menschen gegenüber. Aus dem untrennbar mit der Demokratie verbundenen „Staatsglauben“ selbst kann der Mensch sich dann dem Staat unterwerfen und seine Würderechte durchsetzen. Aber der Demokrat hat dafür dann auch die Bürde der Selbstbeherrschung zu tragen.

## II. Homo religiosus: Mutmaßlich universelle Grundelemente

---

Aufklärungsprozess“ erinnert Fischer, M., *Neuzeit*, 2007 59 ff., 59,r zunächst einmal an das Schlagwort, „*von der Aufklärung des Mythos und vom Mythos der Aufklärung*“. Danach stellt er sofort die Frage: „Aber sind Mythos, Vernunft und Aufklärung überhaupt Gegensätze?“ Und er antwortet, 76: „Erfolgreich angewandte Gewalt wird ... häufig mit dem Bonus der Gerechtigkeit versehen, legitimiert und systematisiert.“ Zuvor verweist Fischer, M., *Neuzeit*, 2007 59 ff., 64 unter anderem auf: Machiavelli, Fürst (Bahner), 1987, und dabei auf dessen Kernidee: „*Wer über die Macht verfügt, hat auch das Recht, selbst der Begnadigung. Das Gewaltmonopol ermöglicht den gefahrlosen Gewaltverzicht, die Begradigung der Gewalt*“. Diese „Begradigung der Gewalt“ beinhaltet immerhin einen Ausgleich. Vielleicht aber besteht die eigentliche Aufgabe der Gerechtigkeit eben darin, nicht etwa für die Menschenrechte zu sorgen, dafür sind die Ideen der Freiheit und der Solidarität mit ihrer empathischen Seite zuständig. Vielmehr könnte es jedenfalls die formale Kernaufgabe der Gerechtigkeit sein, zunächst einmal für „irgendeinen systemgerechten Ausgleich“ Sorge zu tragen. Im Großen betrifft es dann insbesondere den Konflikt zwischen freiem Individuum und der solidarischen Gemeinschaft. Diese Art der Gerechtigkeit könnte dann zu Ende gedacht zum „Mythos“ von einer Harmonisierung mit einem (göttlichen?) „Ganzen“ im Sinne von Thomas von Aquin führen. Denn für den Kern der (formalen) Gerechtigkeit steht zunächst einmal nur die „Gleichheit“. Mit Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 2003, § 4 (32) ist anzufügen, gemeint ist die Gleichheit „unter einem bestimmten Gesichtspunkte“. Das Streben nach Gerechtigkeit ist danach vor allem erst einmal ein „regulatives Prinzip“ (Paulson, *Intellektualismus*, 2007 83 ff., 87).

1. Welches sind, so ist spätestens an dieser Stelle zu fragen, denn die mutmaßlichen natürlichen Grundelemente der Religionen, die den Menschen als „homo religiosus“<sup>697</sup> auszeichnen?<sup>698</sup>: Lässt man die frühmodernen deistischen Ideen von einer „natürlichen Religion“ außer Betracht<sup>699</sup>, so ist diese Frage aus heutiger Sicht anthropologisch zu beantworten.

Man kann zunächst mit *Hilgendorf* auf den Vorschlag von *Auffarth* und *Mohr* zurückgreifen und sechs verschiedene Dimensionen der Religiosität unterscheiden. Diese sind: (1) die intellektuelle, ideologische oder kognitive Dimension, (2) die ethische–soziale Dimension, (3) die rituelle Dimension, (4) die institutionelle Dimension, (5) die ästhetische Dimension und (6) die psychische Dimension.<sup>700</sup>

Aufzugreifen sind jedoch die ähnlichen, aber konkreteren Elemente des Sozialanthropologen *Whitehouse*. Er bietet im Rahmen dessen, was er als „cognitive science of religion“ (CSR), also als eine weltliche (vergleichende) Religionswissenschaft versteht, den folgenden offenen Katalog. In irgendeiner Weise enthielten Religionen die Elemente des Glaubens an:

(1) Leben nach dem Tod,

---

<sup>697</sup> Für das Bild des „homo religiosus“, für das die Struktur der letzten Fragen auf die Mythen, die religiösen Symbole und Rituale wie die religiösen Glaubensvorstellungen eine Antwort geben, und dass es sich im Verlauf der Kulturen kaum geändert hat, siehe: Bell, *Return*, 1980, 324 ff., 347. Dazu ausführlich: Müller, A., *Religion*, 1990, 285 ff., 293 ff. (zudem: 303, insgesamt mit den Grundlagen: „wie der ethisch–spirituelle Kern der Religionen auch vom Menschen in der Profanität assimiliert werden könnte“; Religion sei ein „konstitutiver Aspekt“ der menschlichen Erfahrung, „der menschlichen Kultur“). Aus der Sicht der altgriechischen Tragödie: Burkert, *Homo*, 1997, unter anderem 9: „Der ‚homo religiosus‘ agiere und sei sich bewusst als der sterbliche ‚homo necans‘“.

<sup>698</sup> Zum altrömische Rechtsfigur des „homo sacer“, siehe auch: Agamben, *Homo Sacer*, 1998, 76 ff.; sowie: Brunhöber, *Recht*, 2008, 111 ff., 115 f.

<sup>699</sup> [http://de.wikipedia.org/wiki/Natürliche\\_Religion.](http://de.wikipedia.org/wiki/Natürliche_Religion.); Artikel: English Deism, in der Internet Encyclopedia of Philosophy.

<sup>700</sup> Auffarth/Mohr, *Religion*, 2005, 160 ff., 164 f. Hilgendorf, *Religion*, 2008, 167 ff., 172 („Dimensionen von Religion und Recht“, diese sechs noch einmal vertiefend).

- (2) Wesen mit besonderen Kräften,
- (3) Symbole und (böse) Omen,
- (4) Kreationismus,
- (5) Besessenheit durch Geister,
- (6) Rituale,
- (7) Exegese von Ritualen,
- (8) das Sakrale,
- (9) Abschreckung,
- (10) moralische Verpflichtungen,
- (11) Strafe und Belohnung sowie
- (12) Offenbarung.<sup>701</sup>

Zumindest die Mehrzahl dieser Elemente müsste also auch eine Zivilreligion widerspiegeln, will sie das Etikett einer politischen Ersatz-Religion verdienen.

2. Aus der Sicht der weltlichen Rechtsethik ist zunächst die Trias „*Abschreckung, Strafe und Belohnung*“ aufzugreifen. „Strafe und Belohnung“ sind beides Ausprägungen des Grundgedanken des Tit for Tat, der Wechselseitigkeit und der ausgleichenden Gerechtigkeit. Mit einem Wort steckt in dieser Trias die verfassungsrechtliche Grundidee

---

<sup>701</sup> Whitehouse, Cognition, 2008, 35 ff., 36 („Figure 1 lists a number of traits that might be associated with the category ‘religion’. These traits are probably found, in some shape or form, in all human societies or at least are very widespread and historically recurrent. The CSR“ – cognitive science of religion – „has attempted to account for this recurrence in terms of the shaping and constraining: effects of universal cognitive mechanisms.“ His list contains: „Afterlife, Beings with special powers, Signs and portents, Creationism, Spirit possession, Rituals, Ritual exegesis, Deference, Moral obligation, Punishment and reward, Revelation, ... . Cross-culturally recurrent religious repertoire“).

der „Gleichheit“. Dieser Dreiklang ist bereits handlungsorientiert. Er drängt das Bild entweder von einem Welt- und Schicksalsgeist als Überperson oder aber einer Vielzahl konkreter Geister auf. Diese straffenden und belohnenden Wesen wirken aus weltlicher Sicht als königliche Oberrichter und harte Vollstrecker. Mit der Erwartung der Strafe ist überdies eine vorbeugend ausgerichtete, das Verhalten steuernde „Abschreckung“ verbunden. Dasselbe gilt im Übrigen auch für die Aussicht auf „Belohnung“. Der christliche Glaube an das Fortleben der Seele im Himmel oder der Hölle dient diesen Zwecken auf der Erde. Das lebendige Bild vom jüngsten Gericht transformiert umgekehrt die an sich irdische Institution des urköniglichen Richters in die Ewigkeit des Jenseits. Krieger werden in Kriegskulturen für mutige Taten durch die Aufnahme in eine jenseitige Kriegergemeinschaft und den Kreis der edlen Ahnen belohnt. Der Buddhismus kennt mit den Arten und Stufen der Wiedergeburt sogar die unmittelbare Haftung für das eigene Verhalten. In einer sozialen Binnenwelt, die bereits mit einem arbeitsteiligen Gewaltmonopol verbunden ist, findet dieselbe Art, Gerechtigkeit zu schaffen, bereits im Diesseits statt.

Schon die Grundidee des Animismus der naturnah lebenden Kleingruppen, die von einer irdisch-geistigen Doppelwelt ausgeht, legt nahe, dass die mittelalterliche europäische Zwei-Schwerter-Lehre der humanen Grundstruktur entspricht. Der „homo religiosus“, so lautet die Grundthese also, ist immer zugleich ein prometheischer „häuslicher“ Mensch und deshalb immer auch ein „homo civilis“. Kulturell betrachtet stehen beide Ansätze in einem politischen Wettbewerb. In der Regel gewinnt jedoch einer von ihnen. Mit diesem gewinnt die hinter ihm stehende sub-kulturelle „Hausmacht“ die Oberhand und prägt den Hintergrund der höchsten Leitideen.

Im vielfältigen Animismus herrscht die Idee von der Übermacht der geistig-dämonischen Welt vor. Mit dem westlichen demokratischen Staat ist dagegen die religiöse Kultur weitgehend zur Privatsache geworden. Allerdings können dann gerade in der Demokratie von der Zivilgesellschaft aus der private Glaube und seine vor allem kommunalen Subkulturen mit bestimmen, wie sich die Politik ausrichtet. Aber auch die „persönliche Vernunft der Demokraten“ und die „Naturwissenschaft“ fordern ihre Anerkennung und gottgleiche Beachtung.

Grundsätzlich dienen die drei Elemente „Abschreckung, Strafe und Belohnung“ dazu, eine höchste, vielleicht sogar gelegentlich unverständliche „Gerechtigkeitsordnung“ aufrechtzuerhalten. Die Idee der

Gerechtigkeit bildet danach eine Urfrage sowohl der meisten Religionen, als auch der westlichen Rechts- und Staatsphilosophie.

3. Als religiöses Kernelement ist die erstgenannte Vorstellung vom „*Nachleben*“ der Verstorbenen anzusehen. Die „Seele“ der Lebewesen existiert danach zumindest als ein Teil eines Ganzen in irgendeiner Weise fort. Weltliche Traditionen wirken unter anderen auf diese Weise. Mündliche Gesänge und Geschichten, die große Ahnen betreffen sowie die heiligen Bücher bewahren die Worte von Weisen über Generationen hinweg nicht nur, sondern deuten deren Geist auch immer wieder neu. Für die Interpretationen im Sinne des jeweiligen eigenen Geistes des Interpreten, der zumeist den Zeitgeist hineinliest, findet ein fiktiver Dialog mit den Ahnen und Weisen statt. Der Aspekt der „rituellen Exegese“ greift diesen Umstand auf. Er ergänzt ihn um den formellen Gedanken des Ritus, der vor allem feste Verfahrensweisen vorschreibt und feste Rollen verteilt. Auf diese Weise wird die Freiheit der Ausdeutung sowohl begrenzt, als auch in die Tradition eingebettet.

„*Wesen mit besonderen Kräften, Symbole und Omen, Schöpferkraft und Besessenheit*“ müssten auch weltliche Höchstideen reflektieren. Gewählten politischen Führern bringen wir zumindest Hochachtung entgegen. Wir verneigen uns vor ihnen tiefer. Sie und im Übrigen auch andere Menschen, die kreative Künste ausüben, gelten als Idole. Sie gelten als „Genies“. Westlich als „Subjekte“ betrachtet sind diese Menschen gleichsam im Besitz eines „guten Geistes“. Die prometheische Schöpferkraft ist, so wie die Handwerke und die Städte sie zeigen, wie die schönen Symbolkünste sie offenbaren und wie die Schrift sie zu verfestigen mag, allen Menschen als Grundfähigkeit eigen. Diese „natürliche“, also von der Natur gegebene Schöpferkraft, die im Verbund mit den besonderen Fähigkeiten, dem Symbolismus und der potentiellen Genialität zu sehen ist, begründet die Subjektstellung des Menschen. Sie führt im Übrigen auch zur Eigenverantwortung für das durch eigenes Tun Geschaffene. Vor allem aber erklärt die weltliche Ausprägung dieser Ideengruppe zunächst einmal die „Freiheit“ und die „Würde des Menschen“. Dieser religionswissenschaftliche Akkord erläutert, auf die Idee der Zivilreligion übertragen, den Ursprung seiner naturrechtlichen „Rechtspersönlichkeit“. Ebenso begründet er die nationalen Grund- und die transnationalen Menschenrechte.

Im Übrigen bildet die Idee des freien Willens die Brücke sowohl zum Animismus, als auch zum Subjekt-Bild des Gottes, der als freier Lenker der Geschicke auftritt. Aus säkularer westlicher Sicht, so heißt es,



„hat“ der Mensch einen freien Willen und lenkt sich selbst. Er besitzt und verfügt also über ihn. Nach diesem Sprachgebrauch ist der freie Wille aber nicht mit dem Menschen selbst identisch. Der moderne weltliche Mensch hat den göttlichen oder auch dämonischen freien Willen „verinnerlicht“ (imago dei). Als Trieb verstanden, vermag der Mensch seinen Willen zu beherrschen. Menschen können ihren freien Willen aber auch anderen Menschen aufzwingen. Dann wird der Mensch von einem fremden freien Willen gelenkt. Auch kann der Mensch aus eigener Einsicht einem fremden Willen folgen. Außerdem kann er an der kollektiven Willensbildung demokratisch mitwirken und sich dann dem kollektiven Willen freiwillig unterwerfen. In den beiden letzten Fällen verinnerlicht der Mensch einen freien Willen, der zuvor nicht der seine war. Straftäter haben zudem typischer Weise einen „bösen Willen“ (dolus) gehabt, lies: sich von einer rechtsfeindlichen Gesinnung lenken lassen. Gefährliche Hangtäter, über die wir im deutschen Strafrechtssystem nach der Verbüßung der Strafe noch Sicherungsverwahrung verhängen, erscheinen von diesem bösen Willen fast schon beherrscht. Deshalb unterbreiten wir ihnen sozialtherapeutische Angebote und stellen ihnen dafür die Entlassung in Aussicht. Allerdings üben wir auf diese Weise indirekten Zwang aus. Aus animistischer Sicht betrachtet enthalten derartige psychologische Sozialtherapien exorzistische Elemente der Reinigung vom Bösen Geist.

Der „*Kreationismus*“ ist ebenfalls in der säkularen Freiheitslehre zu finden. So geht der westliche Mensch in den Demokratien davon aus, dass er in der Gemeinschaft mit anderen seine Gemeinschaft zumindest in weiten Bereichen frei gestalten kann und dass er seine gegenwärtige Zivilgesellschaft und deren Kultur, und zwar auch schon in langer Tradition, bereits auch schon selbst gestaltet hat. Die Idee der Freiheit schreibt diese Fähigkeit zur freien Gestaltung zugleich auch jedem Einzelnen zu. Jener gestaltet sein Leben (auch) selbst. Prometheus erschafft sich mit dem und um das Feuer seine eigene Binnenwelt.

„*Rituale, rituelle Exegese und das Sakrale*“ spiegeln in den Demokratien das gesamte Parlaments- und das gesamte Gerichtswesen bis hin zu seinen tempelartigen Bauten wider. Die Parlamente sind für die allgemeine Gesetzgebung zuständig. Die Gerichte haben das Recht umzusetzen. Die beiden Höchstideen der Gleichheit vor dem Recht und der angemessenen Gerechtigkeit im Einzelfall regieren diese Seite der Demokratie. Aber diese Grundfähigkeit zur Rechtssetzung und zur Rechtsfindung ist in den Demokratien nicht mehr Priestern und Königen oder auch nur bestimmten Repräsentanten überlassen. Die Ge-

setzung geschieht durch Repräsentanten, die aus der Mitte des Volkes gewählt sind, und zwar jeweils „Im Namen“ des Volkes“. Laienrichter nehmen zudem an der Rechtspflege aktiv teil. Die Öffentlichkeit begleitet die Gesetzgebung und die jeweilige öffentliche Verhandlung vor Gericht. Alle an der Rechtspflege Beteiligten richten sich am Ende aber an dem rechtsethischen Grundgedanken aus, dass das Recht die „Kunst des Guten und Gerechten“ sei, „Ius est ars aequi et boni“<sup>702</sup>. Gemeint sind derzeit die Ideen des „guten Gesetzes“, der „freien Verhandlung“, der „gerechten richterlichen Entscheidung“ und der „humanen – exekutiven – Vollstreckung“.

Die religiöse Idee einer „*Offenbarung*“ spiegelt das säkulare Wort von der „Aufklärung“ wider. Im englischen heißt Aufklärung „the Enlightenment“ (französisch: lumières) und gestattet damit die Übersetzung als „Erleuchtung“. Eine Art von Offenbarung dürfte vor allem der Einsicht in die Existenz von – angeborenen – Menschenrechten zugrunde liegen. Im Mittelalter und weit drüber hinaus hielt man noch eine Aufteilung in Freie und Sklaven, in Herren und Knechte etc. für die natürliche Ordnung. Diese Trennung hat der politische Humanismus überwunden. Die Menschenrechte selbst folgen dabei aus der – monistischen – Seelen-Idee der Menschenwürde einerseits und andererseits aus demjenigen Humanismus, der in der Dreifaltigkeit von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ zum Ausdruck kommt und der mit der Freiheit im Sinne von *Locke* auch die angeborene Rechtspersonalität meint. Mit anderen Worten, der feste Glaube an seine Grundfähigkeit zur „Vernunft“ verschafft dem Menschen den Status eines autonomen, aber auch selbstkritischen „Selbst-Subjekts“. Da diese Selbstdeutung auf der weltlichen Ebene nicht weiter ableitbar ist, zeigt sie sich als dogmatische Letztbegründungen. Kulturell und systemisch gelesen hat sie sich im Rahmen ihres neuen „Zeitgeistes“, der europäischen (barocken) Moderne, entwickelt. Dieses neue Selbstbild beruht zwar auf einer langen Tradition. Es ist aber, wenn man in diesen Kategorien denkt, einer Art erkenntnishafter „Offenbarung“ entsprungen. Plötzlich, so scheint es, leuchtet die Idee des Humanismus samt seinem Naturrecht mit aller Macht auf. Sie verfestigt sich nach und nach zum neuen Selbstverständnis der (schriftgebildeten) „Bürger“.

Mit *Kants* berühmten Worten:

---

<sup>702</sup>

Ulpian, Digesten, 1. Buch, 1. Titel, 1. Fragment.

*„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der EntschlieÙung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen.“*

Und Kant fügt den Imperativ an:

*„Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“<sup>703</sup>*

Der Unmündige besitzt mit seinem Verstand die Fähigkeit, sich zu seinem eigenen Vormund aufzuschwingen. Unterworfen ist er dann nur noch sich selbst. Den Mut aufzubringen, sich des eigenen Verstandes ohne „Leitung eines anderen zu bedienen“, heißt, dass der aufgeklärte Mensch auf „gute Hirten“ jeglicher Art verzichten muss. Das bedeutet zugleich, dass er jede Art von Leitidee verinnerlicht haben muss. Sie muss die Seine werden. Der Mut, von dem Kant spricht, assoziiert dabei die Mutseele bei Platon. Diese mittlere Seele bildet dann den eigentlichen Adressaten des Imperativs, *sapere aude!* Wage zu wissen! Oder auch, wage, weise zu sein! Der gesamte Satz vermag schließlich die Qualität eines „Mantras“ zu entwickeln. Wenn es regelmäßig gesprochen würde, könnte es durchaus dazu dienen, eine Art von „spiritueller Transformation“ zu bewirken. Zumindest sucht dieser Aufruf, das Selbstbewusstsein des neuen Menschen zu stärken, das sich dann eben auch als das Bewusstsein eines autonomen „Selbst“ erweist.

4. Der Katalog von *Whitehouse* ist um die Betonung von drei, an sich schon mit enthaltenen, untereinander eng verwandten Elementen zu ergänzen.

Dazu gehört zum einen die Betonung der „heiligen Gewalt“<sup>704</sup>, die vor allem in den kollektiven und hoheitlich ansetzenden Gewaltakten

---

<sup>703</sup> So bereits 1784, also vor der französischen Revolution: Kant, Beantwortung, 1784, AA VII, 33 ff; aufgegriffen etwa von: Foucault, *Enlightenment*, 1984, 32 ff.

<sup>704</sup> Bezüglich des Animismus zur Idee der „heiligen Gewalt“: Girard, *Heilige*, 1987, 30 ff. Zum Spannungsbogen von Religion, Gewalt und Politik, Maier, *Doppelgesicht*, 2004, 18 (zur Gewalt in den „abrahamistischen Re-

steckt und „höchste“ Zwangsakte gegenüber dem Einzelnen rechtfertigt, der sich diesen am Ende zu unterwerfen hat. Die heilige Gewalt ist vor allem mit dem „Opfern“ verbunden, das auch das Opfern von Sündenböcken mit einschließt. Weltlich gewendet wird einer Rechtsperson ein Freiheitsverzicht abverlangt. Gerade auch das Strafen lässt sich insofern als ein gerechtes „Ausgleichsopfer“ verstehen. Zum Akt des Zwanges gehört typischer Weise auch ein personal zu denkender beseelter Akteur. Diese heilige Gewalt wird in der politischen Demokratie von der kollektiven Überperson des Staats mit seinem „Gewaltmonopol“ wahrgenommen. Die westlichen Demokratien üben ihr Gewaltmonopol dabei vorsichtshalber in der Form der Gewaltenteilung aus, indem sie sorgfältig zwischen den Aufgaben der „Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung“ trennen und den Staat zudem durch die „staatsbürgerliche Öffentlichkeit“, also das „Volk“, überwachen lässt.

5. Bei Großstaaten tritt zudem eine föderale Gewaltenteilung hinzu, die den Hauptstaat vom alten Zentralstaat weg zum Bundesstaat auflockert. Gemeinden bilden aus der Sicht der Demokraten überschaubare Grundeinheiten. Inter- und transnationale Bünde grenzen wiederum die Freiheiten des Bundesstaates nach außen ein. Insofern verbleibt die „heilige Gewalt“ aber immer noch in den Händen staatlicher und staatsdominierter Strukturen.

Wichtig ist deshalb auch eine zweite Art der Gewaltenteilung. Nach innen belässt der moderne Rechtsstaat zunächst einmal jedem Einzelnen einen eigenen, fast staatsähnlichen „Status“, in dem er dessen personale Rechte „als eigene“ anerkennt und zudem die Entwicklung der gesamten Rechtspersönlichkeit des Grundrechtsträgers schützt. Diese Art von Recht verschafft dem Rechtsinhaber einen Herrschaftsbereich, also eine Art von Binnengewalt, der mit einem Recht versehen als „geheiligt“ anzusehen ist. Zudem sichert der Staat der Zivilgesellschaft insgesamt einen weiten Bereich des freien Handelns. Er schützt aus seiner Sicht die Verkehrs- und die sonstigen Kommunikationswege, gestattet private Versammlungen und eröffnet freie Märkte. Ferner

---

ligionen“ als archaischer Grundansatz, den sie zu überwinden suchen mit dem Grundgedanken der „Gewalt als Machterweis des Göttlichen“ (u. Hinw. auf Girard und Burkert), zum Kreuz Jesu als Symbol des Gewaltverzichts (19). Insgesamt als „Doppelgesicht des Religiösen“ sowie 46 ff. (zu religionsähnlichen Elementen in totalitären Systemen: Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus); zum „politischen Märtyrer“: 99 ff.

gewährleistet er die familiären Freiheiten, die Freiheit der Religionsausübung und der Vereinsbildung etc. Auch insofern findet demokratische Gewaltenteilung statt.

Die Gewaltenteilung dient auch der Vorsorge vor tyrannischem Machtmissbrauch. Die heilige Gewalt kann vor allem durch Egoisten auf allen Ebenen missbraucht und auf diese Weise „unheilig“ ausgeübt werden. Dann aber wird objektiv eine „Heilung“ erforderlich, intersubjektiv ist eine „Versöhnung“ geboten, und subjektiv muss dafür vielfach ein professioneller „Heiler“ eingeschaltet werden.

Der Teilbegriff der Heiligkeit, den auch *Whitehouse* mit seinen beiden Stichwörtern „Sacred“ und „Punishment“ mit umfasst, ist also selbst schon eng mit dem positiven Gedanken des Heilens verbunden. Metaphysische Wunden, die durch Wertverletzungen oder durch die Missachtung einer Personalität eines höheren Wesens geschehen sind, müssen und können geheilt werden.

Auch das Recht verfügt über diesen Grundgedanken der Restauration des Rechtsbruchs. Es kennt die Missachtung der Personalität einer Rechtsperson, vor allem der Würde eines Menschen. Das Christentum betont im protestantischen Bereich das Ideal der Heilung durch „Versöhnung“ der Streitenden. Mit der „Versöhnung“ ist die alte christliche Idee der gebenden Barmherzigkeit eng verwandt. Beide stützen sich auf die Nächstenliebe. Diese Gedanken des verzichtenden Gebens finden wiederum in der empathischen Seite der Humanität ihren Niederschlag. Politisch gewendet tritt diese als „Brüderlichkeit“ auf, die inzwischen besser mit „Solidarität“ zu übersetzen ist. Am Ende findet sich dann also der verfassungspolitische Dreiklang von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ in den Grundelementen des Religiösen wieder.

Zudem bedarf es aber, zumindest in einer geistigen Welt, die neben objektiven Werten auch Personen heiligt, neben der Idee der marktähnlichen Institution der Vermittlung auch der personalen Rolle des geachteten und neutralen Vermittlers, des „Heilers“. Vielfach kann der Konflikt zwischen Streitparteien, der Versöhnung erfordert, nur durch eine professionell vermittelte Annäherung der streitenden Personen und ihrer Interessen erfolgreich betrieben werden. „Mediation“ ist geboten. Auf religiöser Ebene handelt es sich um Schamanen und Priester, die die metaphysischen Normen kennen und auserwählt sind, mit den spirituellen Mächten Kontakt aufzunehmen. Rechtlich gewendet ist der Vermittler der gute Makler, der Schlichter und der Schiedsrich-

ter. Insoweit, und dieser Umstand erweist sich als wichtig, bedarf es keines Staates und keiner Staatsmacht. Auch müssen diese Personen keine ausgebildeten Juristen sein. Es bedarf aber des Willens zur Versöhnung. Doch hilfreich ist dabei ein altes vorstaatliches Mittel: die „Abschreckung“. Denn ohne Versöhnung droht die schicksalhafte Alternative der privaten Gewalt. Zu bedenken ist dabei für fast jeden Einzelfall, wie gelegentliche Eifersuchtsdramen belegen, dass im Extremfall selbstmörderische Attentate niemals auszuschließen sind. Insbesondere sind solche Personen dazu fähig, die sich in ihrem Wertempfinden tief verletzt fühlen. Beide Seiten werden sich zudem auf die Dauer mit Freunden und Verwandten zu „Schutzbünden“ zusammenschließen. Auf der zweiten Stufe drohen also Klein- und Bürgerkriege. Sie behindern vor allem die Produktion von Gütern und gefährden den Handel mit ihnen, wenn sich das Prinzip der harten Selbstjustiz über längere Zeit durchsetzt. Denn beide Seiten werden regelmäßig ihre Aktionen als „gerechte Selbsthilfe“ deuten, sich auf die „notwendige Privatjustiz“ berufen und damit eine rechtsethische Rechtfertigung suchen, um auf diese Weise ihre Gewalt zu „heiligen“.

Wesentliche Grundelemente des Religiösen lassen sich also auch in der bürgerlichen Zivilität wieder finden. Von herausragender Bedeutung sind dabei die Konnotationen des Begriffs des „Heiligen“. Dazu gehören insbesondere die Ideen der heiligen Gewalt einerseits und der Versöhnung als Heilung andererseits.

### **III. Grundelemente des „Zivilen“ und weltanschaulicher Überbau der sozialrealen „Mittelwelt“**

1. Von diesen Grundlagen aus ist voraus zu schauen. „Versöhnung und Mediation, Strafe und Geständnis, Gerechtigkeit und Humanität“, und zwar in einer ganz breit angelegten „juristischen Perspektive“, beschreiben deshalb die Gegenstände der zweiten Schrift. Mit ihr ist zu versuchen, die „Grundelemente“ und zugleich die Art einer Zivilreligion im sozialrealen Rechtssystem eines demokratischen Staates, wie Deutschlands, aufzuzeigen.

Der christlichen Idee der Versöhnung, die den ernsthaften Konflikt aufzulösen versucht, wird dabei die Rolle eines roten Fadens zukommen. Drei konkrete Beispiele bilden etwa die neue Schlichtungsform der rechtspsychologischen Mediation, der Rückgriff auf die vorstaatlichen mittelalterlichen Sühneverträge und die Friedens- und Bundesidee der nationalen demokratischen Verfassungen. Das inzwischen

humane Strafen und die analoge menschenrechtliche Deutung der Gerechtigkeit stellen dann weitere Grundelemente dar.

Den methodischen Ansatz des zweiten Teils eröffnet also das „Recht“. Wie es schon die staatsrechtlichen und rechtsethischen Schriften von *Platon* und *Aristoteles* belegen, bietet es sich an, die eigene Denkwelt der Staats- und Rechtsphilosophie zu wählen. Mit ihr ist zu verdeutlichen, wie sich Menschen selbstbestimmt und selbstkritisch verhalten. Sie treten als freie Akteure auf. Sie genießen ihre Grundrechte. Aber bezogen auf Rechtsbrüche agieren sie auch als ihre eigenen rationalen Gesetzgeber, als ihre eigenen vernünftigen Richter und als ihre humanen Vollstrecker. Das gesamte westliche Naturrecht, das zugleich die Renaissance des Geistes der Antike bedeutet, hat diesen Weg vorbereitet. Der nationale Konstitutionalismus und die transnationalen Menschenrechtsbewegungen haben ihn mit Hilfe von Rechtsnormen und Rechtspflegesystemen befestigt. Wichtig ist nur, dass auch der alte politische Aspekt der Zivilgesellschaft, für den das antike Forum steht, seinen angemessenen Platz erhält.

2. Im dritten Buch und auch in der vierten Schrift wird die 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“.<sup>705</sup>

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.

---

<sup>705</sup> Mit *Cassirer* mag man – auch – von einem „symbolischen Universum“ sprechen, das auf unserer menschlichen Deutungsmacht beruht, Cassirer, *Versuch*, 1944/ 1996, 50 f.; dazu auch: Gruber, *Normativität*, 2007, 111 ff., 115. Aber die sozialreale Welt der Techniken, beginnend mit der Feuerstelle, dem Jagdgerät und der Tierzucht, gehört ebenso zum universum humanum. Die kulturelle Welt des Menschen erfasst jede Art von Zivilisation im weiten ethnologischen Sinne.

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

3. Am Ende ist dann zu versuchen, in grober Anlehnung an *Aristoteles* vorzugehen und die nicht unbekanntenen Umrisslinien eines rechtspolitischen Modells des guten Verhaltens abzustecken, etwa als urdemokratische Elemente, als „common sense“ und zugleich im Sinne des Menschen als seines eigenen forensischen Richters. Zu fragen ist dabei auch, inwieweit die Anzeichen dafür reichen, dass der Westen insgesamt und seine Nationalstaaten jeweils gesondert von „Glaubenssätzen“ sprechen.

#### **IV. Einige Folgerungen und Thesen**

1. Einige Schlussfolgerungen können im Verbund mit einigen der Hauptthesen nunmehr lauten:

Die westliche Zivilreligion steht und fällt mit der *Vorherrschaft* der Idee der Vernunft (*nous*) in einem weiten Sinne, einschließlich der *ratio* und der *Ethik*. Vernunft bildet den irdischen heiligen Geist, der vor allem dem Menschen eigen ist, zumindest, wie mit Blick auf die großen Buchreligionen zu erklären ist, in der *diesseitigen* Welt. Ausbalanciert wird die Geistidee der Vernunft durch zwei andere Elemente, die „Natur“ und die „Seele“. Doch dominiert im Westen die *Leitidee der menschlichen Vernunft*, und zwar in der Form des Verstandes, der die gesamten Wissenschaften mit umfasst. Die „Natur“ und die „Seele“ färbt die Vernunftidee als Leitidee in ihrem Sinne ein, etwa wenn Wissenschaftler die Natur und die Seele mit den Mitteln der Vernunft, hier des Verstandes, erforschen und deuten.

Die „Natur“ ist zudem mithilfe von letztlich geistigen Ordnungs- und Lenkungsgesetzen aufzuladen, sodass sich daraus eine Art der Kosmologie ergibt.



Die „Seele“ beinhaltet dann das Unbewusste und meint vor allem diejenige Persönlichkeit des Menschen, deren formaler Kern dann darin besteht, ständig nach dem *innerem Ausgleich* zu suchen und so dem Mensch seine Identität, also die Einheit in der Vielfalt der Gefühle und Antriebe, zu verschaffen.

Die Zivilreligion ist dann die *praktizierte* Form der menschlichen Vernunft oder auch je nach Sichtweise die „Heil“ bringende Verwendung und Umsetzung des Anteils an der objektiven Vernunft, über den jeder einzelne Mensch und jede menschliche Gemeinschaft verfügt. Jede konkrete Vernunftkultur prägt dabei ihre eigene Form des westlichen Humanismus aus. Allen gemeinsam ist aber die Verbindung von demokratischer Selbstbeherrschung und persönlicher Eigenverantwortung, von staatlichem Recht und gesellschaftlicher Solidarität in Not und Kriegsfällen und zudem eine eigene Tradition und Sprache.

In Bezug auf diese (meist nationale) Kultur beziehen die Menschen große Teile ihrer konkreten Identität, ihre persönliche, ihre intersubjektive und ihre kollektive Identität und den ganzheitlichen Verbund davon. Dabei offenbart das Bedürfnis nach kultureller Identität auch die beiden Gegenkräfte, den sie entgegenwirkt: Die innere Gefahr für eine (nationale) Kultur besteht in der Auflösung in die stets existenten und notwendigen kleineren Subkulturen. Die äußere Gefahr heißt drohende Vereinnahmung und superstaatliche Ausprägung einer ebenfalls bereits in Ansätzen existierenden transnationalen *ideellen* Großkultur, wie derjenigen einer Wertgemeinschaft des Westens und den möglichen (europäischen) Wechsel vom lockeren Staatenbund zum festen Bundesstaat. „Ideen“ sind dabei schon von ihrem Wesen her auf die Verallgemeinerung hin ausgelegt.

Mehr noch als jede der großen „echten“ Religionen bedarf die westliche Vernunftreligion, auf der die konkreten (nationalen) westlichen Präambel-Religionen sich gründen, wegen des Bezuges zum Diesseitigen eines *einigermaßen geschlossenen Konzeptes* einer (vorherrschend) „vernünftigen“ *Weltanschauung*. Die westliche Vernunftreligion steht auch erst mit einer solchen, und sie fällt mit ihr.

Die westliche Weltanschauung beinhaltet dabei zu gleich ein *Menschenbild*, es ist das Bild von dem die Welt „Anschauenden“, dem Beobachter, und ein Gesellschaftsverständnis, dessen Vernunftkultur vor allem durch das Paar von Technik und Wissenschaft geprägt ist.

Fehlt es an einem, wengleich recht vagen vernünftigen Leitbild, so ist diese säkulare Ersatzreligion wie jede andere Religionen hoch angreifbar und muss sich nach einer weiteren Rückverankerung in einem mystischen Höchsten bemühen. Das ist der eine Ausweg. Aber es lässt sich, und dem galt diese Schrift vor allem, eben auch ein *einigermaßen geschlossenes Weltbild* der Vernunft aufzeigen und damit auch die *Vernunftgläubigkeit rechtfertigen und erklären*.

Die Vernunft selbst liefert eine altbekannte *Methode der Dialektik*, die bei näherer Betrachtung in einer Drei-Welt-Lehre mündet, ebenso wie sich auch das Christentum der Kirchenlehrer mithilfe einer Dreifaltigkeit das unfassbare Wesen Gottes zu erklären versucht.

Es gibt also bei näherem Hinsehen zwar auch noch, aber nicht nur die eine große westliche Anschauungen, die der *einen Welt* (im weiten Sinne), sondern zumindest drei Welten, die alle ihre eigenen Teilaufgaben wahrnehmen, vereinfacht diejenige der idealistische-Vernunftgeistes, diejenige Binnenwelt der ausgleichenden und aushaltenden Seele (kollektiv, die der Kultur) und diejenige der realistischen Natur.

Dabei bildet das Drei-Welten-System auch nur die Grundform für die „Einheit der Vielfalt“. Die Wirklichkeit ist weit bunter und weit konkreter. Solche Verbünde von drei großen Wesenkernen stellen bei der Suche nach der „Reduktion der Komplexität“ das einfachste und damit auch *abstrakteste Denkmodell* dar, um Komplexität auszudrücken. Methodisch handelt es sich sogar um drei aufeinander aufbauende Denkformen: Zunächst kann man von einer *binären* Ausgangslage ausgehen, nach dem Modell von Licht, Nichtlicht und Schatten. Oder man erhebt das Negative zu einer eigenen Wesenseinheit, im Sinne eines *dialogischen* Dualismus, etwa als Subjekt und Objekt, einem unauflösllichem Dilemma, mit dem der Mensch irgendwie tolerant umzugehen hat. Die dritte Denkform besteht darin, man sich zunächst zu einer echten weltlichen *Dreifaltigkeit* durchringt, etwa als „Idealismus, Naturalismus und Pragmatismus“, und dann doch nach einem vagen Oberbegriff, wie „Aufklärung“ oder „westliche Weltanschauung“ sucht. Verfolgt wird vor allem der letzte schon recht komplexe Ansatz einer voll ausgereiften Drei-Welten-Sicht, aber er umfasst bei näherem Hinsehen stets schon seine zwei Vorstufen mit.

Damit wird aus der Vernunftreligion eine dreifaltige Letztbegründungslehre. Die Idee der Vernunft geht zwar zunächst einmal von dem vernünftigen und selbstgebildeten *Menschen* aus, der an seine eigene

Vernunft glaubt, sich als der Beobachter, der Deuter der Welt und Schöpfer seiner technischen und kommunikativen Binnenwelt begreift, aber als solcher dann auch für das Eigene die Verantwortung sich selbst gegenüber zu übernehmen hat. Aber um als alles umfassende *einzigste Leitidee* zu taugen, muss die Idee der Vernunft auch ihre beiden großen *Gegenstände*, die (eher objektiv gedachte) *Natur* und die (sowohl intersubjektiv, als auch kollektiv zu deutende) *Kultur* mit in sich aufnehmen, die in ihrem Kern eine kollektive *Seele* darstellt. Jede Kultur verfügt zwar deshalb auch über ein kollektives Gedächtnis, aber vor allem muss sie mit unterbewussten *Gemeinschaftsgefühlen* umgehen. Zwar dominiert der *Gegenstand* der Naturwissenschaften, also die Natur, das westliche Welt-, Gesellschafts- und Menschenbild. Doch umfasst die menschliche Vernunft ihrerseits alle Wissenschaften und die Vernunft im objektiven Sinne sogar jede Art von Naturgesetz mit.

Letztlich geht es also um verschiedene Blickwinkel. Bei dem hier verfolgten *zivilen* und damit kulturellen hat es sich als sachgerecht erweisen, zwar den Begriff der Vernunft (nous) als überwölbenden Obergriff zu behalten, aber dann konkreter zu werden und zwischen Idee (Vernunft, Geist, Sollen, Subjekt, Abstraktion), Natur (Sein, Empirie, Objekt, Konkretheit) und Seele (Identität, intersubjektive und kollektive Seele als Kultur, Symbolismus, Sprache, Konsens, Toleranz, lebendiger Struktur) zu trennen.

Das Zivile der westlichen Zivilreligion war dann *innerhalb* der Kultur, und zwar als sozial-real gemeinter politischer und Verfassungs-Kultur verstanden, von maßgebender Bedeutung. Es war auf das *individualistische Credo* von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ zurückzuführen und konnte mit dem vagen Oberbegriff der „Menschenwürde“ beschriftet werden. Aus der intersubjektiven und auch kollektiven Sicht des *Wir-Volkes* betrachtet, ist es dann der ebenfalls dreifaltige Glaubenssatz vom *demokratischen Grund- und Menschenrechts-Humanismus*.

Ganz zum Schluss ist zur großen philosophischen Leitidee der Vernunft zurückzukehren. Die westliche Kultur, die also von der Mantelidee der Vernunft des Menschen dominiert wird, muss und wird damit auch ein entsprechendes Selbstbild des Menschen ausprägen. Der *Vernunftmensch* erkennt zwar zum Beispiel mit seiner Vernunft die Gesetze der Natur und kann sie nutzen, er ist dann aber aus der Sicht der Naturwissenschaften ein *Naturwesen*, das biologische Grundmotive impulshaft antreiben, das aber diese Beweggründe auch mit der

Vernunft zu beherrschen und zu organisieren vermag und das in einem physikalischen Körper steckt.

Ebenso ist zwar jeder Mensch selbst vernünftig veranlagt, aber seine *Bildung* erhält er erst durch die Kultur und die *empathische Fürsorge* primärer Bezugspersonen. Erst in der *Kooperation* mit anderen erreicht die Vernunft der Vernünftigen ihre großen Erkenntnisse.

Die Idee der Vernunft profitiert ebenfalls von diesen beiden großen komplementären Kräften. Sie wird zur dreifaltigen Vernunft und vereint die *subjektive* Vernunft des Individuums mit der *objektiven* Vernunft der Natur und mit *sozialempathischer* Vernunft. Die Vernunft der Empathie kennen wir etwa auch im Wort von der emotionalen Intelligenz; sie steckt aber auch etwa im common sense.

Wer schließlich nach den *Wundern* der Vernunftreligion fragt, die Zweifler an einer Religion überhaupt erst überzeugen könnten, den verweisen die Vernünftigen auf die gesamte „Aufklärung“, vor allem auf die Erkenntnis und Nutzung der Gesetze der Natur, auf die demokratisch-ethische Organisation der Kultur und auf die sozialreale Übermacht des Menschen, die allerdings mit Eigenverantwortung einhergeht.

2. Der Untertitel dieser Schrift lautet: Westliche Zivilreligion und universelle Triade „Natur, Seele und Vernunft“. Mit dem Vorstehenden ist zwar vor allem die *westliche* Leitidee der Vernunft beschrieben, die das Zivile vor allem bestimmt. Aber dass es andere als Vernunftkulturen gibt, ist offenkundig und wer im westlichen Sinne vernünftig ist, der folgt im Bereich der Wissenschaft weitgehend der Idee der Offenheit, schon um keinen möglichen Erkenntnisgewinn zu verpassen. Auch im Bereich der politischen Kultur unterwirft er sich, soweit nicht die Geltungskraft der Leitidee der Vernunft des Freien auf dem Spiel steht, aus demselben Grunde, dass Vielfalt bereichert, der Idee der Toleranz.

Die wissenschaftliche Frage steht im Raum, ob es denn nicht *Elemente* gibt, die *jede Zivilisation* im anthropologischen Sinne beinhaltet, wengleich auch immer anders gewichtet und von anderen Leitbilder eingefärbt. Die erste Gruppe von Thesen dazu lautet nun:

- Universell und damit für jede Kultur ist die rechts- und staatspolitische Dreiheit von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ von erhebli-

cher Bedeutung. Sie bildet selbst aber nur eine Ausformung des triadischen humanen Grundmusters, das das Dilemma von „Einheit und Vielfalt“ aufgreift und mit der „Kultur“-modellhaft- einzufangen und pragmatisch zu leben sucht. Die Triade von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ ist deshalb auch in anderen Formen erkennbar, deutlich etwa in „Individualität, Struktur und Kollektivität“ oder auch zumindest auf den zweiten Blick und in anderer Reihung im christlichen „Vater, Sohn, Heiliger Geist“ oder analog dazu in „These, Antithese und Synthese“ oder auch etwa in der „Abstraktion (der Loslösung, dem Geist), dem Konkreten (etwa dem Sein) und der Methode“ sowie auch in der Drei-Welten-Lehre von „Sollen, Sein und humanem Pragmatismus“.

- Die universalphilosophische Dreiheit von „Vernunft, Seele und Natur“ begründet oder spiegelt je nach Sichtweise die Dreifaltigkeit von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“, und zwar dann, wenn man die Vernunft entsprechend eng, etwa als rational auslegt. Man spricht dann etwa vom „freie Denken“, dem pragmatischen „Harmonisieren und Aushalten“ und dem „zwangsweisen Teilhaben an der Natur“. Umgekehrt kann man auch „Geist, Seele und Natur“ als den eigentlichen inhaltlichen Ursprung für die Dreifaltigkeit von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ begreifen.

Solche „Letztbegründungen“ stützen einander und welche von ihnen den großen Bezugspunkt bildet, hängt von der jeweiligen Frage und diese von der Position und dem Interesse des Fragestellers ab. In der Demokratie geht es, ähnlich wie in der Ethik, vor allem um das „gute Leben“ im Alltag.

- Zu jeder Triade treten zudem verschiedene strukturelle Umstände hinzu. So genießt vermutlich immer eines dieser drei Elemente als *Leitidee* den Vorrang. Denn nur auf diese Weise ist es möglich, eine einigermaßen schlüssige Binnenlogik zu entwickeln. Auch bestimmt die jeweilige Leitidee dann und deshalb einerseits die konkrete Ausdeutung und die Ausprägung der anderen beiden Ideen mit. Die Leitidee wird aber andererseits auch von jenen und deren Gravitationskräften mitgeformt, relativiert und am Ende auch einigermaßen ausbalanciert.

- Wer statt der Vernunftidee die „Seele“ zum vorherrschenden Leitbild erhebt, der wird die Seele entsprechend weit gefasst und die Zeitläufe als von der Gläubigen eher passivisch, denn aktivische „erlebt“ auffassen. Ein solches *animistisches* Leitbild wird die Seelenidee

ausweiten, auf Barmherzigkeit und Nächstenliebe setzen und die Vernunft als eine Art wissende und lenkende „Weltgeist-Seele“ ansehen. Der natürliche Mensch ist dagegen dann auch nur der diesseitige Wirt einer ewigen Seele. Die Natur wiederum wird der Seelengläubige dann als mit einer vergeistigten „Weltseele“ ausgestattet ansehen. Das Mystische, Unbewusste und auch das Harmonische werden weiter in den Vordergrund treten, wenn der Begriff der Seele dominiert.

- Auch die „blinde Natur“ als solche lässt sich zum Leitbild aufbauen. Denn befreit man die „Natur“ von dem Wissenschaftlich-vernünftigen, dann regiert die „dunkle“ Macht des Konkreten, des Rand-Chaotischen, des Anarchischen, das ewige Werden und Vergehen, der Zyklus von Leben und Tod. Diese apokalyptische Ideenwelt beeinflusst dann auch die Vernunft und kreierte in der Vergangenheit böse Geistwelten, und sie färbt auch das Seelenbild des Menschen düster. In der (vorherrschend) säkularen westlichen Gegenwart wiederholt sich das Theodizee-Problem, also die Frage nach der Gerechtigkeit eines allmächtigen Gottes, wenn er aus unerklärlichen Gründen auch die Guten zu strafen scheint, auf der Ebene des Humanismus. Was geschieht, wenn der Mensch schon die *menschliche Gewalt* nicht zu zivilisieren vermag und erst recht keine Naturkatastrophen, gar solche, die das Naturwesen Mensch selbst durch das Vernichten großer Waldbestände und das Verbrennen von fossilen Energiequellen blind verursacht hat? Dann regiert die Natur unmittelbar.

Erste konkrete Fälle bilden zum einen die Pestzeiten und die im Dreißigjährigen Krieg sich ausformende negative Idee vom natürlichen Kampf aller gegen alle, aus welchem sich dann doch der *zivilisierende* Staat entwickelte (*Hobbes*). Zum anderen gehört dazu der Darwinismus und der Materialismus des 19. Jahrhunderts und im 20. Jahrhundert dann ihr Verbund mit den großen Tötungswellen im Inneren von Großstaaten und vor allem mit den beiden großen Weltkriegen. Sie beförderten die Ideenwelten des Nihilismus (*Nietzsche, Heidegger*), der allerdings innerhalb einer einigermaßen funktionierenden Gesellschaft eher als aufrüttelnde Antithese, denn als Leitidee wirkte. Die zivilisierende Idee des Humanismus antwortete positiv darauf, indem sie auf das alte Vertragsmodell des frühstaatlichen Naturrechts zurückgriff. Transnationale Menschenrechtskonventionen wurden vereinbart und dann mit entsprechenden Institutionen wie den Vereinten Nationen unterlegt. Im Innern entwickelten sich Grundrechte mithilfe der Justiz zu einer sozialen Realität. Die „Natur“ des Menschen herrscht hingegen unmittelbar in den durch Bürgerkrieg zerstörten Staatesgebilden.

Damit wird zugleich deutlich, dass und inwieweit Kultur und Natur im Gegensatz zueinander stehen.

- Aber stets, so lautet die These, gibt es *subkulturelle Gegen- und Nebenströmungen*, mit denen die beiden jeweils anderen großen Ansätze ihre eigene soziale Kraft zur Wirkung bringen und zu zweit (oder mit weiteren Strömungen) die totale Übermacht der Leitidee in einer Lebensgemeinschaft aufbrechen und einigermaßen ausbalancieren. Auch in Bürgerkriegen gibt es Reste von Familienbeziehungen. Auch etwa innerhalb der kleinen überschaubaren Kampfgruppen existieren Oasen des Zivilen. Der Mensch ist eben fähig, in verschiedene Rollen zu schlüpfen und verschiedene persönliche Netzwerke zu betreiben, nicht zuletzt, um sich und die Seinen zu erhalten. Aber einer *einzelnen Leitidee* bedarf es üblicherweise, um den Zusammenhalt, also die Identität, einer Wir-Gruppe mithilfe eines Credo und rituellen Feiertagen sowie etwa dem Totengedenken zu gewährleisten.

- Aus *säkularer Sicht* geht jede vollständige Dreifaltigkeit - immer noch modellhaft betrachtet - in die *vierte* Ebene des unfassbaren Semi-Religiösen über. Diese Ganzheitlichkeit haben früher die Religionen für sich beansprucht und auch durch das Aufsaugen des Weltlich-Vernünftigen mitbedient. So entsteht auf der vierten Ebene die nicht mehr recht fassbare und deshalb schon holistische erneute teilweise Harmonisierung der Dreifaltigkeit von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“. Sie stellt das *Grundmuster* der Ausprägung und auch der Dynamik der jeweiligen konkreten, etwa der nationalen *Kultur* zur Verfügung.

3. Dieses Verständnis von Kultur ist mit weiteren Thesen etwas näher auszuführen:

- So bildet die konkrete Kultur die „Seele“ einer Lebensgemeinschaft. Sie erweist sich vor allem als deren unverwechselbare und lebendige „Identität“, als die Verbindung von vor allem äußerer Einheit und innerer Vielfalt. Im politischen Credo von Freiheit, Gleichheit und Solidarität ist es die Gleichheit. Sie ist Ausdruck des ständigen Ausgleichens, und zwar als individuelle Wechselseitigkeit, als Freiheitsverzicht und Toleranz einerseits, aber auch kollektivistisch als Harmonie und Ordnung in dem Sinne, dass „jedem das Seine“ zusteht, dass jeder seinen Platz einnimmt. Gleichheit bildet den Kern der *Gerechtigkeit*, in welcher Form auch immer, entweder also mit dem Vorrang der individuellen Freiheit, dann eher als kooperative Gegenseitigkeit oder bei Vorherrschaft der Solidarität, dann als Ordnung. Auch die Sprache

und sonstige Symbole arbeiten jenseits der Gerechtigkeit mit den beiden formalen Elementen, die die Gleichheit ausdrückt. Im Inneren ist es das dialogische Prinzip der Reziprozität als Verständigung über das Gemeinte hoheitlich mit der Verwendung einer erlernten Sprachordnung.

- Die Kultur erscheint danach vor allem, aber doch auch nicht nur, als formal und als *Struktur*. Aber ist sie auch kreativ, dann regiert sie zudem die Idee der Freiheit, und ist sie auch solidarisch, dann erweist sie sich außerdem noch als solidarisch. Aber „eine Kultur“, die sich von anderen unterscheidet, ist trotz aller ihrer Inhalte zunächst einmal etwas Vereinheitlichendes und etwas Individuelles. Da und soweit eine Kultur eine individuelle Entität ist, können wir sie zumindest dann, wenn wir sie mit anderen vergleichen, die Kultur also als Begriff und Typ verstehen, sie auch im wesentlichen nur über ihre Struktur verstehen. Kultur, zumal als Zivilisation verstanden, wird danach vorherrschend also von ihrer Aufgabe, dem sozialen Ausgleichen und dem Vereinheitlichen innerhalb einer Gruppe (oder einer Nation oder des Westens oder der Menschheit) bestimmt. Aber die Idee von der Kultur setzt zum Ausgleich dazu zugleich auf die kreative Freiheit und auf empathische Solidarität. Erst diese beiden Elemente verschaffen der Kultur dann ihre *Lebendigkeit* und ihre *Tiefe*.

- Das *Sein der Körper* ist aus physikalischer Sicht wohl auch nur eine Struktur und damit eine formale Art von *Kultur*. Aus biologischer Sicht, sind es die Gene, also Informationengebilde, die die Struktur alle Lebewesen bestimmen und konservieren, während alle körperlichen Subeinheiten, wie die Zellen, ständig absterben und reproduziert werden.

Kultur und Struktur erweisen sich zumindest als eng verwandt und vermögen gemeinsam, und beide in dieser Weise gedeutet, eine Art von *Universalie* abzubilden.

4. Die inhaltliche Grundlage und die formale Grundstruktur der Idee der *Zivilreligion* bildet nach allem also die Dreifaltigkeit von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“, die aus *westlicher* Sicht mit der zumindest kulturellen Fiktion der *Freiheit* beginnt. „Östliche“ Kulturen mögen dagegen aus dieser vereinfachenden Dreiheit die *Solidarität* in den Mittelpunkt rücken und diese als Leitidee begreifen.



Damit ist die westliche Ausprägung dieser Dreiheit, die das Hauptgewicht auf die *Freiheit* legt, näher zu betrachten:

- Die Freiheit allein führt im egoistischen Sinne von *Hobbes* und auch im Sinne der Biologie zum Kampf um den Zugriff auf Ressourcen und Macht, etwa im Sinne der besseren Fortpflanzung nach dem Modell des „egoistischen Gens“.

- Die Freiheit wird deshalb fiktiv durch den Gründungsmythos eines (nationalen oder auch internationalen) Gesellschaftsvertrags belegt, als Kern einer semi-religiösen Verfassung „verkündet“ und zugleich auch eingeschränkt. Die Zivilgesellschaft „unterwirft“ sich dem Grundprinzip der Idee der angeblich angeborenen, also einer natürlichen Freiheit. Aber diese Freiheit wird sogleich durch das Ideenpaar der Gleichheit und Solidarität eingeschränkt. Gleichheit ist dabei als Kern der Gerechtigkeit zu verstehen. Die Solidarität meint den Humanismus im engen Sinne, etwa den relativen Scheinaltruismus zugunsten eines höchsten Gemeinwohls oder auch die absolute Idee der Mitmenschlichkeit.

- Die weitere Rückbindung an externe Höchstideen, also etwa der drei Buchreligionen, ist möglich. Insofern ist die ohnehin nur modellhafte säkulare Trinität von Freiheit, Gleichheit und Solidarität für die weitere Ebene des Religiösen offen. Aber dem reinen Säkularismus wäre in diesem Falle aus Sicht der Religionen breiter Raum zu geben. Aus ihrer Sicht bildet dann die säkulare demokratische Gesellschaftsidee wenigstens ein mächtiges kulturelles Untersystem. Jenes System dient also für sich allein oder als großes Subsystem der Leitidee, dass der *Mensch* (individuell, als Gruppe und als Gattung) zunächst einmal für sich *selbst verantwortlich* ist, weil die *Haftung für das eigene Tun der Preis der Freiheit* ist. Er haftet für seine eigenen zivilisatorischen Schöpfungen, kann sich dann aber auch als deren (zumindest teil-) „autonomer Schöpfer“ begreifen. Aus naturwissenschaftlicher Sicht kann er es auch, weil und soweit der Mensch sich wie alle anderen Lebewesen (und Dinge) selbst organisiert und auf diese Weise auch ein „Selbst“ ausbildet.

- Zudem verschafft erst die Idee der Freiheit in der Form der Fähigkeit zur „Selbstherrschaft“ dem Menschen die weitgehende politische Freiheit von Religionen und deren Institutionen und damit auch erst die Demokratie. Die Selbstbeherrschung beruht wiederum ihrerseits auf der Seelenidee eines „Selbst“, das ein regierendes ethisches „Über-Ich“ mit einschließt.

- Jede nationale und sonstige westlich beeinflusste Gesellschaft balanciert nach diesem Modell auf ihre Weise die Idee der Freiheit mit derjenigen der Gleichheit und der Solidarität aus und regelt auch ihr Verhältnis zu den Religionen.

5. Auch der zivilisatorische Gedanke der *Selbst-Domestizierung des stolzen Prometheus* ist noch einmal in Thesenform zu umreißen:

- Die Freiheit aus Gründen der (absoluten) Moral und der (zweckhaften) Vernunft zu „domestizieren“, zu „verhäuslichen“, bildet den Kern einer jeden inneren Zivilisation. Umgekehrt spricht im Übrigen viel dafür, dass, wie in der Schrift „Zivilisation“ ausgeführt wurde, das vom Menschen selbst gebaute sozialreale Großhaus mit dem Kennen von Stadt, Schrift und Bildung den Weg zur Demokratisierung weit geöffnet hat.

- Aus der Grundidee der Freiheit der Freien ergibt sich der Streit um einzelne Freiheiten innerhalb des jeweiligen staatlichen oder sonstigen „Großhauses“. Deshalb ist der Streit zu ritualisieren und möglichst gewaltfrei zu ordnen. Das Verfahren der Verständigung und deren Umsetzung, also die Vollstreckung ist dabei dann gleichfalls den beiden Höchstideen der Gleichheit (Gerechtigkeit) und der Solidarität (Mitmenschlichkeit) zu unterwerfen.

- Nukleus der Idee der humanistischen, aber religionsoffenen Idee der Zivilreligion stellt also der alte religiös eingefärbte Gedanke der „Versöhnung“ dar, und zwar im Sinne einer „freien, gerechten und auch solidarischen Vermittlung und Toleranz“.

- Dieser hoch kommunikative Vorgang der versöhnenden Vermittlung und des Verständnisses für den Anderen als Teil der eigenen Großkultur bildet den ethischen, den politischen und den rechtlichen Kern der „Vernunft“.

6. Damit ist zum Allgemeinen zurückzukehren:

- Die Vernunft wiederum heiligt zwar von Kultur zu Kultur unterschiedlich die gesamte universelle Trias von „Individualität, Ausgleich und Kollektivität“. Aber die rechtsethische Vernunft setzt vor allem auf die Idee des „Ausgleichs als solchem“.

- Im Hintergrund schwelt dennoch weiterhin der Streit um die Antwort auf die Letztfrage, ob oder besser inwieweit der Mensch wirklich frei ist, zumal auch die Ideen der Gerechtigkeit und der Mitmenschlichkeit „natürliche“ Elemente zu enthalten scheinen. Gibt es zudem nicht auch zumindest psychologisch belegbare Gründe dafür, dass der Mensch sich nicht nur, aber eben auch gern höchsten Leitideen und mit jenen auch elitären Leitpersonen gehorsam „unterwirft“? Am Ende zeichnet sich dann vielleicht das auch insofern vermittelnde Modell einer „humanen Mittelwelt“ ab.

- Aus rechtsphilosophischer Sicht sind neben der Idee der Freiheit, auf der die *Freiheitsrechte* beruhen, die Idee der Gleichheit und diejenige der Solidarität und deren Umsetzung von Bedeutung.

- Für die „Gleichheit“, die zugleich auch den Kern der Gerechtigkeit bildet, gibt es auf der konkreten nationalen Ebene das mächtige Subsystem von Recht und Gesetz, in Deutschland vor allem in der Form des *Rechtsstaates*.

- Für die „Solidarität“ in Not und Kriegsfällen bietet die personale Institution des *Gesamtstaates* und seiner Untergliederungen den Schutz vor äußeren und inneren Gewaltakten. Die Zivilgesellschaft hat zudem kollektiv die vielen Subsysteme der Sozial- und Nachbarschaftshilfen entwickelt, unter anderem als staatlich gelenkte und mit Steuergeldern unterstützte halbselfständige Versicherungssysteme.

Rückblickend ist also 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.

7. Zur Vernunft gehört ferner aber auch die vernünftige Selbstkritik, vor allem im Umgang mit dem Problem der Willensfreiheit:

Der Angriff auf die Idee der Vernunft erfolgt *von außen* aus der Sicht der Religionen, nach denen der Mensch eben nicht alles zu erkennen vermag und die Mystik das unbewusst Seelische verdrängt. Dieses Argument trifft schon deshalb zu, weil wir zumal in den Naturwissen-

schaften immer noch Neues erkennen und ein Ende nicht absehbar ist und ohnehin die Fragen nach Anfang und Ende nicht geklärt sind. Zudem bleibt der Aspekt der religiösen Gefühle. Wer etwa aus diesen oder anderen Gründen zusätzlich rückverankert, dem ist der Weg dazu offen gehalten. Insofern bescheidet sich die Vernunft.

*Von innen* übt der Naturalismus einen mächtigen Druck auf die Tauglichkeit der Vernunftidee aus. Dann würden wir allerdings nicht mehr von einer Vernunftreligion, sondern von einer „*Naturlehre*“ sprechen, in der das Konkrete der Natur regiert. Allerdings, soweit es um das Bild der Wissenschaften von der Natur geht und diese der Natur Gesetze oder Geist attestieren, bleibt es bei einem *doppelten* Ansatz der Natur als fatalistischer „energetischer Gegenstand“, dessen Kraft jedoch durch die menschliche Vernunft in der Form von Technik und der Wissenschaft „zivilisiert“ wird.

Dennoch hat sich beim dualen Denken der westlichen Moderne wohl von Anfang an die Philosophie, die auf die Geistidee der Vernunft setzt und den Menschen als *Vernunftsubjekt* begreift, gegenüber den zumeist *deterministischen* Naturwissenschaften zur Wehr setzen müssen. Die Naturwissenschaften sehen durchweg alles den Gesetzen der Natur unterworfen, sie verfolgen damit aus philosophischer Sicht überwiegend den Ansatz einer *objektiven oder kosmologischen Systemvernunft*. Nicht der Mensch unterwirft sich die Natur, sondern die Natur, lies: der Kosmos, erlaubt ihrem Naturwesen Mensch, die Gesetze der Natur zu erkennen und auch mithilfe von Kulturen zu leben.

Die Leitfrage ist diejenige nach der *Willensfreiheit* des Menschen. Ist er sein eigener Herr oder ist er nur Sklave der Natur und betrügt er sich mit der Idee der Willensfreiheit? Die gemäßigte Ausformung dieser Frage lautet, ob denn der Menschen seine vielen Beweggründe noch *reflektierend und selbstbestimmt beherrschen kann* oder ob er am Ende doch nur einem inneren Kampf der widersprüchlichen Motive *blind unterworfen* ist und sein Glaube an seine Selbstbeherrschung eine hilfreiche Lüge ist.

Die Frage nach der Willensfreiheit bleibt nach wohl vorherrschender westlicher Ansicht *letztlich* – nur, aber immerhin – offen. Ob man sie mit deterministischen Gründen überhaupt beantworten kann, erscheint sogar zweifelhaft, weil man dann schon im Vorwege den Determinismus unterstellen würde. Ebenso muss sich allerdings auch der besonders freie Denker dem Münchhausentriemmen bei dieser wie anderen Letztbegründungen stellen und einsehen, dass auch er keine wirklich

vernünftige logische Begründung für seine Gedankenfreiheit ins Feld führen kann.

So kann man also die Willensfreiheit bis *zum Beweis des Gegenteils* zumindest kollektiv und als *fundamentalen Glaubenssatz* fingieren und damit etwa die Menschenwürde, die Demokratie der Freien sowie den Rechtsstaat der Gleichen und die Gesellschaft der solidarischen Mitmenschen rechtfertigen. Die Vertreter eines Naturalismus werden wohl durchweg einräumen, dass das Selbstbild als vernünftiger Mensch zwar eine Selbsttäuschung des Menschen sei, diese ihm aber, wie sonstige Religionen, beim Ausbau einer Kultur, hier der westlichen, sehr hilfreich sei. Insofern greift das Wort von der humanistischen Zivilreligion, das unsere Leitkultur am besten beschreibt, sogar den metaphysischen Aspekt aller Religionen ausdrücklich auf.

Allerdings bildet das Argument der Nichtbeweisbarkeit der Willensfreiheit, das ihre kulturelle Unterstellung, und zwar sogar im Sinne einer wissenschaftsgestützten Vernunftreligion, erlaubt, aber nur eine *letzte Verteidigungslinie* gegenüber der ungebrochenen Kraft der Naturwissenschaften. Es ist das Angebot eines *Minimalkonsenses*. Aber oben war zudem in *offensiver* Weise die Frage zu stellen, ob denn nicht vielmehr die *Natur über Geist oder Ideen* verfügt, etwa in Form von Naturgesetzen. Mehr noch, hat sich nicht die *Natur mit dem Naturwesen Menschen* selbst in die Lage versetzt, *sich ihre eigenen Naturgesetze bewusst* zu machen und die Welt *auszudeuten*? Oder auch, gibt es so etwas wie Natur-Ethik, dann gilt vermutlich doch auch umgekehrt der Satz, dass dann die *Natur über Ethik* verfügt.

Als noch *aggressiver* erweist sich die Frage, was denn überhaupt das physikalische Sein von Körpern darstellt. Handelt es sich beim Sein nicht vielleicht überhaupt nur um das Sein von „Strukturen“? Oder wie sieht es mit der Beziehung von der Quantenphysik und dem Geist aus? Oder besteht eine auch den Menschen dominierende Biologie nicht und vor allem mit den Genen in „Informationen“, die erst weitgehend das Sein des jeweiligen Wirtes bestimmen? Oder was unterscheidet eigentlich noch die Idee des „Geistes“ vom Denkmodell der „Selbstorganisation“ im Verbund mit dem „Individualismus“ aller Dinge, und beides vom Modell der teils autonomen, teils osmotischen zellähnlichen „Systeme“?

Allerdings hat auch die Philosophie im Gegenzug ihren Preis zu entrichten und zu erkennen, dass viele Elemente der Freiheit *nicht auf den Menschen* beschränkt sind. Die subhumane Natur kennt zumin-

dest die *Vorstufen* der Autonomie seit langem, denn jede einzelne Zelle ist zum Beispiel zur Selbstorganisation fähig. Auch bergen die Gene dem menschlichen Wissen ähnliche Informationen, mit denen sie das eigene Leben lenken. Zudem lässt sich die Einsicht, dass ethische Grundsätze, wie die kommutative Gerechtigkeit etwa als Kooperationsprinzip, von universeller Art sind, in der Weise lesen, dass dann eben auch die Natur über ethische Prinzipien verfügt und nicht nur der Mensch.

Es scheint also eine Art von Mitte zwischen der (eher konkreten) Natur und der (eher abstrakten) Philosophie zu geben. Die Verbindung scheint vor allem im Formalen erkennbar zu sein, wie etwa in der weichen Systemtheorie, im Struktur-Modell, in der Phänomenologie oder aber eben in einer Art von „Kulturalismus“.

Dennoch bleibt aus der Sicht des Menschen die Unterscheidung Mensch und Natur nach dem Modell von innen und außen eine notwendige, weil einfache Bipolarität, die er dann später für sein Selbstbild aufzulösen hat. Entweder gibt er im Grundsatz der *Natur* den Vorrang, dann begreift er sich vor allem als fremdbestimmt und heiligt die Natur oder ihren Schöpfer oder aber er sucht die Natur und ihre Gesetze mithilfe seines Verstandes zu entschlüsseln und sie sich damit geistig zu unterwerfen. Dann wird er sich selbst zumindest *nach innen* mithilfe seiner Vernunft regieren oder aus der Sicht der Naturwissenschaften sich selbst organisieren. Dann und insoweit aber muss er, statt fatalistische irgendeine Natur (oder deren Herrn) zu heiligen, eine entsprechende Zivilreligion des inneren Selbstzwanges aufbauen. Damit einher geht die Ausprägung eines teilautonomen Selbst. Ist nun der Mensch sich im Gegensatz zum Tier und anderen Lebewesen, die auch alle teilautonom sind und über ein Innenleben verfügen, seiner Autonomie bewusst, so ist er sich seines „*organisierenden Selbst*“ bewusst. Dieses sich selbst bewusste aktive Selbst ist dann der *naturwissenschaftliche Kern* dessen, was wir in der *Philosophie* Vernunft nennen. Auf diese Deutung könnte man sich nach allem wohl einigen.

Je weiter der Mensch also *seine Binnenwelt* ausdehnt, indem er seine Umwelt beherrscht, desto mehr muss er selbst und eigenverantwortlich regieren. Das ist der Preis einer jeden Herrschaft, sie erschafft einen Herrn, nötigt aber auch zur Eigenverantwortung.

Nach allem erscheint der Weg der westlichen *Kultur* zumindest weiterhin als gut vertretbar und sinnvoll, alle menschlichen Erkenntnisse den Natur-Wissenschaften zu unterwerfen und dabei das Gewicht

nicht etwa auf die Natur zu legen, sondern dem Teilbegriff der Wissenschaft den Vorrang zu geben. Die Wissenschaft ist ein kulturelles Produkt des Verstandes, welcher der Idee der gesamten menschlichen Vernunft zuzuordnen ist.

Diesen Weg hat unsere *westliche Kultur* beschritten. Dabei soll offen bleiben, ob darüber hinaus noch eine Rückbindung dieses Begriffs an eine noch höhere - religiöse - Instanz angezeigt ist. Diese kann dann auch die *Natur* als *allerhöchstes Meta-Meta-System* sein, das gottähnlich alles durchdringt und überwölbt, das aber schon logisch höchst komplex wäre. Schon deshalb bliebe es mystisch unverständlich, weil es über ihm mit *Wiener* eben keinen Weltgeist mehr geben kann, der noch komplexer ist, sodass er diese höchst komplexe Natur verstehen, besser noch wie ein Computer verarbeiten könnte.<sup>706</sup>

Wer es dann *innerhalb* der westlichen Binnenkultur unternimmt, die großen beiden westlichen Sichtweisen, den Naturalismus und den Idealismus zusammen zu betrachten, verfolgt einen methodisch-systemischen Synkretismus und landet in einer ganzheitlichen dritten Welt einer Kultur, die wie die Seele eines Mensch zunächst einmal auf die Schaffung und Erhaltung von einer existenziellen Identität im Sinne einer „Einheit in der Vielfalt“ ausgelegt ist. Dieser dritte Ansatz entspringt dabei auch dem grundphilosophischen Pluralismus des Denkens und des Selbstzweifels. Der Synkretismus erfordert Toleranz und Achtung von Ideen, auch im Bezug auf Fundamentalismen. Zudem aber huldigt der Mensch 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 hin zur „Emergenz“.

8. *Kulturell* gilt jedoch, dass die *bekennnishaften Präambeln* vieler westlicher nationaler Verfassungen und auch die rituellen Vorworte der transnationalen Konventionen zumindest dreierlei zeigen: 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.

---

<sup>706</sup> Zum La Placeschen Weltgeist und dem letztlich kybernetischen Denkmodell der „Turing-maschine“: Wiener, *Persönlichkeit*, 1987, 92 ff., insbes. 98 ff.

Wer schließlich die antike Stadtbürgerlichkeit fortschreibt und heute die Zivilität über Höchstideen wie Demokratie und Menschenrechte, Gerechtigkeit und Menschenwürde, Vernunft und Wissenschaft mit Bekenntnissen und Feiertagen in einen normativen Himmel versetzt, der beschreitet einen doppelspurigen Weg. Er vergöttlicht den „homo civilis“ und lässt ihn zugleich für *seine Schöpfungen*, lies: seine Taten, und zwar erst recht in der neuen Naturepoche des Anthropozäns, haften. Insofern und aus dieser Sicht unterliegt der Mensch dann aber den Prinzipien der „Natur-Ethik“, die er mit seiner Freiheit als vernünftig annehmen oder aber eben auch ablehnen kann, um den Preis für unvernünftiges Verhalten gegenüber seiner natürlichen Umwelt entrichten zu müssen.

Der *prometheische* Mensch bekennt sich in fundamentaler Weise ursprünglich vor allem in seinen *städtischen Binnenwelten* zu einem zivilheiligen höchsten Ideenpaar. Einerseits verehrt er seine eigene Autonomie und nimmt dafür andererseits den *Opferpreis* der Eigenverantwortung als Schöpfer und Herr über seine Taten auf sich. Aus der selbstkritischen philosophischen Sicht verwendet er dazu die Letztbegründungsart des *Dogmas*. Damit gründet er sein Selbstbild, sein Gesellschaft- und sein Weltbild wissenschaftsgestützt auf eine „Zivilreligion“.





## Namensverzeichnis

- Adler, Leute, 1986, 159 ff. 498
- Agamben, Homo Sacer, 1998 560
- AK-GG (Azzola), 1989 79
- Albert, Traktat, 1980 276, 444
- Albert, Wissenschaft, 1982 276, 444
- Albrecht, Menschenwürde, 2006, 295 ff. 208, 404
- Alexy, Natur, 2008, 11 ff. 166, 254
- Alexy, Verteidigung, 1993, 85 ff. 41, 143, 504
- Alipantes, Glaube, 2008, 163 ff. 230
- Amelung/Lorenz, Mensch, 2007, 527 ff. 408
- Anderson, Physics, 1995, 6653 ff. 319
- Anter, Macht, 2004 164
- Apel, Letztbegründung, 1976, 55 ff. 77, 276, 444
- Archer, Sozialpsychologie, 1996 327, 452
- Arendt, Urteilen, 1985 266
- Aristoteles, De anima (Hamlyn), 1968 22, 46, 325, 470, 510
- Aristoteles, De anima (Theiler), 1995 217, 219
- Aristoteles, Metaphysik (Szlezák), 2003 321
- Aristoteles, Nikomachische Ethik (Dirlmeier), 1999 451
- Aristoteles, Nikomachische Ethik (Gigon) 22, 152
- Aristoteles, Politik (Gigon), 2003 213
- Armstrong, Achsenzeit, 2006 211
- Assmann, Monotheismus, 2007 107
- Auchter, Gewalt, 2002, 595 ff. 193
- Auer, Valenz, 2006, 19 ff. 176
- Auffarth/Mohr, Religion, 2005, 160 ff. 560
- Augustinus, De civitate dei (Horn), 1997 502
- Augustinus, De trinitate (Kreuzer), 2001 108
- Axelrod, Evolution, 2005 105, 336, 337, 426
- Balaguer, Platonism, 2006 213
- Battisti, Naturrecht, 2006, 3 ff. 200
- Baurmann, Thesen, 1998, 409 ff. 504
- Becchi, Ursprünge, 2007 169 ff. 420
- Beck, Gott, 2008 183
- Beckenbach, Stadt, 2002, 513 ff. 199
- Becker, Wahrheit, 1988 272, 276, 444
- Beckermann, Selbstbewusstsein, 2004, 171 ff. 114
- Bell, Return, 1980, 324 ff. 560
- Bellah, Religion, 1967, 1 ff. 24, 476
- Benda-Beckmann, Verantwortung, 2010, 141 ff. 48, 50
- Bergmann, Grundbedeutung, 1998 496
- Berner, Behausung, 2013. 267
- Bernstorff, Pflichtenkollision, 2008, 21 ff. 405
- Bertalanffy, Menschen, 1970 146, 498
- Betzler, Projekte, 2012, 39 ff 130
- Bielefeldt, Menschenrechte, 1999, 43 ff. 28
- Biemel, Bedeutung, 1979, 10 ff 282
- Bieri, Handwerk, 2001 521

- BK-GG 79
- Blass, Obedience, 2000 356
- Blinkert, Erkundungen, 2013 67, 100, 317
- Bloch, Naturrecht, 1990 142
- Blößner, Dialogform, 1997 213
- Böckenförde, Entstehung, 1992, 92 ff. 26, 500
- Böckenförde, Entstehung, 2007, 43 ff. 94
- Böckenförde, Staat, 1976 419, 447, 507
- Böckenförde, Staat, 2007 94, 471, 472
- Böckenförde, Staat, 2007, 11 ff. 94, 471, 472
- Bolle, Emotionen, 1995, 155 ff. 501
- Bongardt, Endstation, 2010, 57 ff. 201, 203, 402
- Bortz/Döring, Forschungsmethoden, 2006 407
- Boulding, Leitbilder, 1958 498
- Boyd, Mistakes, 1989, 47 ff. 337
- Brandt, Identity, 2006, 45 ff. 54, 134, 459
- Brandt/Laubmann, Lactanti Divinarum Institutionum, 1980 496
- Brown, Unity, 2012, 53 ff. 212
- Brugger, Animosity, ARSP, 2009, 7 ff. 202
- Brugger, Gemeinwohl, 2000, 45 ff. 237
- Brugger, Würde, 2008 54
- Brunhöber, Recht, 2008, 111 ff. 560
- Buchwald, Begriff, 1990 281, 471
- Bullinger / Melis / Tomasello, Bonobos, 2013 350
- Bung, Einführung, 2006 285
- Bunge / Mahner, Natur, 2004. 255, 257, 320, 391
- Bunge, Method, 1973 128
- Burckhard, Thesen, 2006, 83 ff. 123, 369
- Burger, Replicating Milgram, 2009, 1 ff. 356, 520
- Burkert, Homo, 1997 189, 560
- Busche, Intervention, 2013. 467
- Busche, Seele, 2013 147, 217, 220
- Calliess, Binnenmarkt, 2007, 755 ff. 408
- Calliess, Rechtsstaat, 2001 406
- Cassirer, Philosophie, 1923/1994 30
- Cassirer, Versuch, 1944/ 1996 571
- Cassirer, Versuch, 1944/ 2007 123, 195
- Castendyk, Recht, 1992, 63 ff. 148
- Chinesische Charta, 2012, 329 ff.. 27, 149
- Christensen, Sprache, 2010, 128 ff 265
- Chun/Brass/Heinze/Haynes, determinants, 2008, 543 ff. 516
- Cicero, De natura (Gerlach/Bayer), 1978 496
- Ciampi, Außenwelt, 1988 311
- Ciampi, Integration, 1986, 373 ff. 311
- Classen, Verwaltung, 2008 404
- Coing, Naturrecht, 1965 405
- Coser, Funktionen, 1979, 21 ff. 196
- Crutzen 117, 377
- Darwall, Second-Person, 2006 526
- De Vos, Aufheben, 2006, 142 ff. 241
- Deacon, Brain, 1988, 363 ff. 531
- Dennett, Freedom, 2003 521
- Derrida, Gesetzeskraft, 1991 555

- Descartes, Prinzipien (Buchenau), 1992 108
- Dewey, Entwicklung, 2003, 16 ff. 281, 470
- Di Fabio, Recht, 1998 147, 447
- Dörrie/Baltes, Platonismus, 2002 211
- Drecoll, Trinität, 2011 305
- Dreier, H., Religion, 2008, 11 ff. 221
- Dreier, R., Radbruch, 1997, 193 ff. 133
- Dreier, R., Rechtsbegriff, 1986 40, 143, 504
- Dreier, R./Paulson, Einführung, 2003, 236 ff. 138
- Dreier, Säkularisierung, 2013 38
- Durkheim, Kriminalität, 1895 / 1979, 3 ff. 196
- Dworkin, Freedom's law, 1996 339
- Dworkin, Gerechtigkeit, 2012 297, 299, 441, 442, 491, 492, 493
- Dworkin, Rights, 1981 339
- Dworkin, Sovereign Virtue, 2000 339
- Eberle/Cuneo, Religion, 2009 482
- Ehlers, Anthropozän, 2008 117, 377
- Ehrlich, Protonorms, 1990, 83 ff. 536
- Eigen, Stufen, 1987 446
- Eisenhardt, Rechtsgeschichte, 2008 405
- Eissler, Ermordung, Psyche 5 (1963), 265 f. 339
- Elias, Prozess, 1978 67, 100
- Emundts/Horstmann, Hegel, 2002 241
- Engelen, Intentionalität, 2012, 91 ff. 115, 116
- Fabricius, Kriminalwissenschaften I, 2011 271, 277, 298, 437
- Fabricius, Kriminalwissenschaften II, 2011 246, 438
- Falkenberg, Mythos, 2012 260, 516
- Faulstich-Wieland, Individuum, 2000 363
- Fechner, Rechtsphilosophie, 1962 400, 451
- Fechner, Selbstorganisation, 1990 446
- Fichte, Grundlage, 1971, 1 ff. 231
- Fikentscher, Moral, 1993, 71 ff. 138
- Fischer, G., Geometrie, 2006, 59 ff. 510
- Fischer, M., Neuzeit, 2007 59 ff. 559
- Fischer, Neuzeit, 2007, 59 ff. 98, 99
- Foot, Natur, 2004 100
- Foucault, Enlightenment, 1984, 32 ff. 566
- Frank, Passions, 1988 501
- Frankena, Fehlschluß, 1974, 83 ff. 134
- Freud, Ich, 1923, 273 ff. 326
- Freud, Unbehagen, 1930 32
- Frie / Meier, Ordnungen, 2014, Einleitung 32
- Friedman, Culture, 1969, 4 ff. 148
- Friedman, Transformations, 1985, 191 f. 148
- Friedmann, Rechtssystem, 1981, 1 ff. 523, 530
- Frühwald / Jauß / Koselleck, Geisteswissenschaft, 1991. 256
- Funke, Religionsfreiheit, 2006 180
- Gabriel, Religion, 2008, 54 ff. 144
- Gadamer, Wahrheit, 1975 271
- Gauck, Versöhnung, 2010, 17 ff. 120, 338
- Gebauer/Wulf, Spiel, 1998 100, 176

- Gehlen, Bild, 1948, 234 ff 123, 124, 195
- Gehlen, Mensch, 1950 123, 124, 195
- Geller, Macht, 2006 417
- Gerhardt, Humanismus, 2012, 201 ff. 259, 260
- Gerhardt, Öffentlichkeit, 2012 301, 413, 414
- Gerhardt, Selbstbestimmung 364
- Gerson, Platonism, 2005, 253 ff. 213
- Gethmann, Letztbegründung, 1987, 668 ff. 47
- Giddens, Soziologie, 1999 198
- Gil/Wilke, Natur, 1994, 11 ff. 437
- Girard, Heilige, 1987 100, 176, 189, 567
- Gluckman, Systems, 1964 253
- Graf, Protestantismus, 2008, 129 ff. 230
- Gruber, Normativität, 2007, 111 ff. 115, 571
- Gruter, Rechtsverhalten, 1993 438
- Gulde, Tod, 2007 184, 321
- Gutmann, Struktur, 2010 97
- Haas, Schopenhauer, 2005 517, 519
- Häberle, Menschenwürde, 2004, § 22 23
- Häberle, Menschenwürde, HdStR II 2004, § 22 79, 208, 404
- Häberle, Verfassungsstaat, 2013 27, 148
- Habermas, Diskurs, 1988 282
- Habermas, Faktizität, 1992 388
- Habermas, Grundlagen, 2009, 106 ff. 26, 252, 500
- Habermas, Moralbewußtsein, 1983 160
- Habermas, Naturalismus, 2005 201
- Habermas, Religion, 2006, 1 ff. 482
- Habermas, Umgangssprache, 1977, 36 ff. 126
- Habermas, Universalpragmatik, 1976, 353 ff. 126, 282
- Habermas, Wahrheitstheorien, 1973, 127 ff. 77, 277
- Haferkamp, Neukantianismus, 2007, 105 ff. 31, 510
- Haltern, Notwendigkeit, 2008, 193 ff. 145, 222
- Hamilton, evolution, 1964, 1 ff. 327, 452
- Hammacher, Verhalten, 2011 92, 140, 175, 480
- Hanulak, Maschine- Organismus-Gesellschaft, 2009 112
- Hart, Concept, 1961 40, 504
- Hart, Positivismus, 1971, 14 ff. 138
- Hasselmann, Weltreligionen, 2002 353
- Hattenhauer, Rechtsgeschichte, 2004 109, 177, 241
- Hegel, Grundlinien (Hoffmeister), 1995 244, 453
- Hegel, Phänomenologie (Glockner), 1951 241
- Hegel, Realphilosophie, 1805/1806 264
- Hegel, Vorlesungen (Jaeschke), 1996 236, 237
- Hegel, Vorlesungen (Moldenhauer/Michel), 1969 ff. 233, 234, 239
- Hegel, Wissenschaft (Moldenhauer/Michel), 1969 ff. 240, 242
- Heinig, Normativität, 2007, 138 ff. 510

- Heinig, Rechtswissenschaft,, 2003, 95 ff. 31
- Heinze, Sozialforschung, 2001 110
- Heit, Einleitung, 2005, 7 ff. 23, 26, 500, 503
- Heitmeyer /Schröttle, Einführung, 2006, 15 ff. 192
- Hense, Katholizismus, 2008, 69 ff. 230
- Heraclitus, Fragmente, 1983 137, 464
- Heraklit, Fragmente (Diels/Kranz), 2004 241
- Herold, Gehorsam, 2004, 302 ff. 64
- Herrlich, Recht, 2012, 9 ff. 264
- Herzberg, Willensunfreiheit, 2010 516
- Hilgendorf, Naturalismus, 2003, 83 ff. 510
- Hilgendorf, Religion, 2008, 167 ff. 107, 108, 221, 560
- Hilgendorf, Tatsachenfragen, 2004, 91 ff. 511
- Hilgendorf, Verrechtlichung, 2009, 187 ff. 28
- Hilgers, Ringen, 2002, 213 ff. 379
- Hillar, Logos, 2012 308
- Hinkmann, Argumente, 2000, 185 ff. 43
- Hinz, Zivilisationsprozess, 2002 100, 328
- Hirsch, Bemerkungen, 2006, 307 ff. 407
- Hobbes, Leviathan (Fetscher), 1992 93
- Hobbes, Leviathan, 1651 93, 338
- Hobbes, Leviathan, Sive, 1678 157
- Hoebel, Anthropologie, 1983, 39 ff. 253
- Hoebel, Recht, 1968 328
- Hoerster, Wirklichkeit, ARSP, 1989, 145 ff. 231
- Höffe, Hobbes, 2010 93, 157, 302
- Höffe, Kant, 2007 226
- Höffe, Kritik, 2012 371
- Höffe, Menschenrechte, 1994, 119 ff. 43
- Höffe, Menschenrechte, 1994, 121 ff. 224
- Höffe, Strafrecht, 1999 150, 555
- Höffe, zōon politikon, 2005 126
- Hofmann, E., Rationality, 2010, 73 ff. 119
- Hofmann, H., Gebot, 1993 553
- Hofmann, H., Einführung, 2011 54, 400
- Hofmann, H., Entstehung, 2004, 171 ff. 453
- Hofmann, H., Recht, 2003, 377 ff. 135
- Hofmann, H., Rechtswissenschaft, 2007, 23 ff. 132
- Holz, Leibniz, 1992 274
- Honnewald, Vernunft, 1993, 113 ff. 47
- Hoppe, Erinnerung, 2010, 29 ff. 339
- Hoppe/Elger, Neuro-Philosophie, 2012, 259 ff. 218, 523
- Horn, N., Einführung, 2011 76, 78, 269
- Hörnle, Kriminalstrafe, 2013 144, 527
- Hörnle, Menschenwürde, 2008, 41 ff. 57
- Hörnle, Strafrechtsverbotsnormen, 2008, 223 ff. 96
- Hörnle, Würdekonzept, 2013, 91 ff. 57
- Hotz, Gedanken, 2007, 201 ff. 28
- Huber, Zivilreligionen, 2005 25

- Hügli/Lübcke, *Philosophielexikon*, 2003 70
- Hume, *Treatise*, 1961 134
- Husserl, *Krisis*, 1956 108
- Husserl, *Krisis*, 1976 282
- Idee, 1784, AA. 62, 91, 334
- Illies, *Biologie*, 2010, 15 ff 263, 360, 368
- Imbach, *Persepektiven*, 2007, 49 ff. 98
- Imbach, *Perspektiven*, 2007 49 ff. 400
- Jaeschke, *Vernunft*, 1986 241
- Jaffey, *Power–Liability*, 2004, 295 ff. 203
- Jakl, *Recht*, 2009 104, 225, 339
- Jantsch, *Selbstorganisation*, 1986 110
- Jarass/Pieroth, GG, 2013 142
- Jaspers, *Ursprung*, 1955 211
- Jaspers, *Wahrheit*, 1991 471
- Jestaedt, *Grundrechtsentfaltung*, 1999 157
- Jhering, *Geist*, 1907 96
- Joerden, *Menschenleben*, 2003 53
- Johnson, *Church*, ARSP, 2009, 27 ff. 228
- Jonas, *Organismus*, 1973 395
- Jonas, *Prinzip*, 1979 / 2004 106
- Jüngel, *Religion*, 2005, 52 ff. 471
- Jungfer, *Strafverteidigung*, 1992, 510 ff. 148
- Kahl, *Sprache*, 2006, 386 ff. 103, 111
- Kang, *Manliness*, 2009, 261 ff. 354
- Kant, *Anfang* 1786, AA 124
- Kant, *Anfangsgründe*, 1797 224
- Kant, *Anthropologie*, 1798, AA 90
- Kant, *Beantwortung*, 1784, AA 214, 386, 566
- Kant, *Denken*, 1786, AA 77, 227, 369, 370, 371
- Kant, *Grundlegung*, 1785, AA 42, 154, 155, 225, 412
- Kant, *Idee*, 1784, AA. 29
- Kant, *Metaphysik* (Weischedel), 1956 121, 131, 277, 490
- Kant, *Metaphysik*, 1797, AA 55, 60, 91, 104, 224, 225, 228, 489
- Kant, *p. Vernunft*, 1788, AA 104, 225
- Kant, *r. Vernunft*, 1787, AA 226, 259, 260, 266, 362, 370, 517, 520, 551
- Kant, *Religion*, 1793, AA 226
- Kant, *Religion*, 1969 228
- Kant, *Urtheilskraft*, 1790, AA 112
- Kantorowicz, *Rechtswissenschaft* (1928), 1962 307
- Kantorowicz, *Staatsauffassungen* (1925), 1962 307
- Kargl, *Handlung*, 1991 446, 447
- Karpen, *Gesetzgebung*, 1987, 76 ff. 148
- Käser, *Animismus*, 2004 174
- Kaspar, *Quantentheorie*, 2007, 151 ff 323, 457
- Kaufmann / Renzikowski, *Einleitung*, 2010, 11 ff. 48, 51
- Kaufmann, *Kritik*, 1990, 158 ff. 142
- Kaufmann, *Radbruch*, 1987 133
- Kaufmann, *Recht*, 1988, 11 ff. 137, 464
- Kauzlarich, *crimes*, 2005, 1230 ff. 356
- Kelman, *policy*, 2005 356, 520
- Kelsen, *Hauptprobleme*, 1923 167
- Kelsen, *Rechtslehre*, 1960 164

- Kelsen, Theorie, 1979 164
- Kersten, Anthropozän-Konzept, 2014, 378 ff. 117, 377
- Kersting, Freiheit, 1984 150, 155
- Kersting, Kant, 2004 225
- Kersting, Theorien, 2000 363
- Kettner, Individualismus, 2012, 227 ff. 185, 310
- Kim, Supervenience, 1993 219
- Kippenberg/Stuckrad, Einführung, 2003 24, 476
- Kirste, Ansätze, 2007 177 ff. 30
- Kleger, Ungehorsam, 1993 103
- Kleger, Zivilreligion, 2008. 23, 24, 45, 75, 76, 473, 475
- Kleger/Müller, Mehrheitskonsens, 1986, 221 ff. 469
- Kleger/Müller, Philosoph, 1986, 86 ff. 180
- Klein, Begriff, 2005 210, 219
- Kliemt, H., Zustimmungstheorien, 1980 64
- Koch, A., Evolution, 2014 234
- Koch, A., Sein, 2000, 140 ff. 454
- Köchy, Natur, 2010, 39 ff 395
- Kohler, Entschluss, 1990, 37 ff. 161
- Kohlrausch, Sollen, 1910, 1 ff. 123
- Koller, Rechtfertigung, 1987, 4 ff. 489
- Koller, Theorien, 1986, 7 ff. 64
- Konhardt, Endlichkeit, 2004 47
- König/Kaupen, Ideologie, 1969, 147 ff. 498
- Konzil, Lumen gentium, 1964 302
- Koslowski, Kultur, 1988 23, 319, 456
- Krause/Krause, Verhalten, 2011, 127 ff. 344
- Kritik, 2012 371, 386
- Kronenberg, Verfassungspatriotismus, 2009 26, 500
- Krüger, Hirn, 2007, 61 ff. 528
- Kühl, Strafrecht, 959 ff. 224
- Kuhlmann, Letztbegründung, 1985 272, 276, 444
- Kuhlmann, Quantum Field Theory, 2014 274, 457, 458, 460
- Kühn, Kant, 2004 226
- Kuhn, Structure, 1970 291
- Kühne, Da., Kulturrelativismus, 2007 189 ff. 28, 43
- Kühne, Di., Rechtsbegriff, 1985 147
- Küng, Projekt, 1990 43, 353
- Kunz / Mona, Rechtsphilosophie, 2006 270
- Kunz, Strafe, 2004, 71 ff. 196
- Kury, Jugendgewalt 2010, 7 ff. 192
- Laddeur, Rechtstheorie, 1992 446
- Laddeur, Staat, 2006 101
- Lakoff / Johnson, Leben, 2011 267
- Lampe, Menschenbild, 1985, 9 ff. 536
- Lamprecht, Meinungen, 1992, 325 ff. 148
- Lecheler, Unrecht, 1994 505
- Leibniz, Opuscules, 1966 274
- Lenk, Vielfachwesen, 2009 90, 109, 247
- Leutheusser-Schnarrenberger, Leitkultur, 2008 26, 500
- Levine, Versuch, 1994 67, 100, 129, 187
- Levinson, Constitution, 1979, 123 ff. 480
- Levy, Establishment, 1994 180, 353
- Libet, Mind, 2004/ 2007 516



- Lipgar, Bion's Experiences, 1998, 25 ff. 411
- Locke, Second Treatise, 1690 54
- Locke, Second Treatise, 1690 178
- Locke, Versuch, 1690 523
- Locke, Zwei Abhandlungen, 1690 538
- Lotter, Rechtsprechung, ARSP, 2006 54
- Lübbe, Dezisionismus, 1978, 61 ff. 161
- Lübbe, Religion, 1986 471
- Lübbe, Staat, 1986, 195 ff. 469
- Luf, Menschenwürde, 1998, 307 ff. 121, 131, 280
- Luhmann, Aufklärung 3, 1981 393
- Luhmann, Codierung, 1988, 337 ff. 137, 464
- Luhmann, Funktion, 1977 452
- Luhmann, Gewissensfreiheit, 1980, 71 ff. 92
- Luhmann, Kultur, 1995, 31 ff. 96
- Luhmann, Recht, 1993 285, 453
- Luhmann, Rechtssoziologie, 1987 110
- Luhmann, Wissenschaft, 1990 321, 392
- Lüthy, Entwicklung, 2012, 141 ff. 49, 106
- Lyons, history, 2003 338
- M Toepel, Preface, 2010, 71 ff. 66
- MacCromack, School, 2006, 59 ff. 203
- Machiavelli, Fürst (Bahner), 1987 559
- MacLean, Dimensionen, 1983, 111 ff. 534
- MacLean, Mind, 1978, 308 ff. 534
- Mahlmann, Recht, 2012, 47 ff. 51, 258, 525
- Mahlmann, Rechtsphilosophie, 2012 163, 164, 165, 371
- Mährlein, Volksgeist, 2000 94
- Maier, Doppelgesicht, 2004 567
- Maier, Religionen, 1997, 299 ff. 75
- Majetschak, Logik, 1992 240
- Mangoldt/ Klein/ Starck, GG, 1999 79
- Marcic, Grundlegung, 1989, 13 ff. 137, 182, 464
- Markl, Natur, 1991 117, 377
- Markowitsch/ Siefer, Tatort, 2007 416, 516
- Masters, Natur, 1988, 251 ff. 535
- Mastronardi, Rechtswissenschaft, 2007, 194 ff. 31, 449
- Mastronardi, Theorie, 2006, 39 ff. 115
- Mathisen, Bellah, 1989, 29 ff. 24, 476
- Maunz/ Dürig, GG, 2013 79
- Maunz/Dürig, GG, 2013 53, 60, 405
- Mayr, Biologie, 2000 320
- Mayr, Evolution, 2003 366
- Mead, Psychology, 1918, 577 ff. 196
- Mensch, Violence, 2008, 285 ff. 338, 407
- Merkel, Willensfreiheit, 2012, 39 ff. 144
- Metzinger, Being, 2003 512
- Metzinger, Subjekt, 1993 115
- Metzler Philosophie Lexikon, 2008. 50, 51
- Metzler Philosophie-Lexikon, 2008 48

- Meyer/Rowan, organizations, AJS 1977, 340 ff. 356
- Mezger, Strafrecht, 1949 554
- Milgram, Milgram-Experiment, 1974 356
- Mill, Liberty, 1859 55
- Miller, Note, 1998, 1495 ff. 411
- Möllers, Pluralität, 2008, 223 ff. 96
- Mommsen, Nationalsozialismus, 1997, 173 ff. 75
- Monahan/Quinn, bad apples, 2006, 361 ff. 356
- Mondada/Pettinaro/Guignard/Kwee/Fl oreano/Deneubourg/Nolfi/Gambard ella/Dorigo, Swarm-bot, 2004, 193 ff. 344
- Montenbruck, Abwägung, 1989 239
- Montenbruck, Höchststrafe, 2011, 375 ff. 142, 416
- Montenbruck, Naturrecht, 2010, 135 ff. 136, 167, 318, 343
- Montenbruck, Vergeltung, 2010, 3 ff. 224
- Montenbruck, Weltliche Zivilreligion, Zivilreligion III, 2013 283
- Montenbruck, Western Anthropology, 2010 54, 190, 342, 424, 430, 520
- Montenbruck, Wie Du mir..., 1995, 13 ff. 105, 136, 231, 336
- Montenbruck, Wurzeln, 2004, 193 ff. 177
- Montenbruck, Zivilisation, 2010 22, 53, 66, 85, 86, 95, 96, 100, 149, 197, 238, 244, 245, 246, 267, 283, 308, 326, 342, 378, 379, 411, 422, 427, 438, 453, 497, 534
- Montesquieu, Geist (Forsthoff), 1951 95
- Moore. Grundprobleme, 1953 521
- Morlok, Erkenntnisse, 2008, 27 ff. 265
- Moulakis, Civic Humanism, 2011 479
- Müller, A., Religion, 1990, 285 ff. 452, 560
- Müller, J.-W., Verfassungspatriotismus, 2010 26
- Müller, J.-W., Verfassungspatriotismus, 2010, 111 500
- Müller, J.-W., Verfassungspatriotismus, 2010, 111 ff 26
- Müller, J.-W., Zeitalter, 2013 46
- Münch, Rechtskultur, NJW 1993, 1673 ff. 148
- Münch/Kunig, GG, 2012 60, 79, 142
- Münkler, Einleitung, 1996, 7 ff. 252
- Nemo, Westen, 2005 97
- Neschke-Henschke, Recht, 2007, 33 ff. 133
- Neschke-Hentschke, Recht, 2007 33 ff. 150
- Neumann, Wahrheit, 2004 270
- Nida-Rümelin, Freiheit, 2005 123
- Nida-Rümelin, Freiheit, 2012, 371 ff. 371
- Nida-Rümelin, Humanismus, 2006 45, 109
- Nida-Rümelin, Naturalismus, 2010 258
- Nida-Rümelin, Verantwortung, 2011 50
- Nida-Rümelin, Vernunft, 2012, 9 ff. 46, 263, 273, 283, 295, 296, 313, 521
- Nix, Zivilreligion, 2012 82, 473
- Nussbaum, Emotionen, 2014 24, 25, 483, 484, 485

- Nussbaum, Equity, 1999 25, 339
- Nussbaum, Sozialdemokratismus, 1999, 24 ff. 510
- Oeser, Evolution, 1990 118
- Olivier, Willensfreiheit, 2007, 203 ff. 323, 457
- Ooyen, Sicherheit, 2007 477
- Orjikuwu, Fulfilment, ARSP, 2009, 55 ff. 130, 186
- Pahl–Traugber, Charakter, 2006, 177 ff. 108
- Papier, Bundesverfassungsgericht, 2004, 411 ff. 177, 313
- Partridge, dynamics, 1981, 313 ff. 344
- Pasemann, Repräsentation, 1996, 42 ff. 530
- Patzig, Ethik, 1983, 331 ff. 47
- Patzig, Unterschied, 1979 47
- Pauen/Roth, Freiheit, 2008 524, 526, 527, 530
- Paulson, Intellektualismus, 2007 83 ff. 559
- Pawlowski, Schutz, 2000, 9 ff. 316
- Pfordten, Deskription, 1993 309
- Pfordten, Kohärenz, 2012, 111 ff. 281, 294, 295, 444
- Pfordten, Rechtsethik, 2011 170, 269
- Piaget, Intelligence, 1981 311
- Pieper, Hinführung, 1958 182
- Pieroth/Schlink, Grundrechte II, 2014 74
- Pinker, Stoff, 2014 127
- Platon, Phaidon (Eigler), 1990, 1 ff. 212
- Platon, Phaidros (Schleiermacher/Wolf), 2004 213
- Platon, Politeia (Eigler), 1990 22, 212, 213, 214, 216
- Platon, Politeia (Schleiermacher), 2006 214
- Platon, Sophist (Apelt), 1985 238
- Platon, Timaios (Zekl), 1992 212
- Popper / Eccles, Ich, 1982 135, 300
- Popper, Dialektik 1940 / 1968) 239
- Popper, Gesellschaft, 1992 556
- Popper, Logik, 1989 125
- Popper, Suche, 1984 498
- Pothast, Rechtfertigungselement, 1998, 135 ff. 121, 280, 358
- Pothast, Unzulänglichkeit, 1987 121, 280, 297, 358
- Prigogine, Sein, 1988 110
- Prinz, Freiheit, 1996, 86 ff. 521
- Prinz, Kritik, 2006, 27 ff. 126
- Probst, Selbst–Organisation, 1987 446
- Pufendorf, jure naturae, 1998 178
- Quine, Standpunkt, 1979 128
- Quong, 478
- Raach, Bilder, 1991 328
- Radbruch, Rechtsphilosophie, 2003 131, 135, 136, 138, 139, 142, 402, 559
- Radbruch, Unrecht, 1946, 105 ff. 490
- Radbruch, Vorschule, 1959 138
- Raiser, Grundlagen, 2009 148
- Rapp, pathos, 2005, 403 f. 217
- Rappaport, Ritual, 1999 120, 188, 203
- Ratzinger, Herkunft, 1961, 55 ff. 503
- Ratzinger, Volk, 1954 267, 502
- Rawls, Idea, 1997, 765 ff. 482
- Rawls, Theorie, 1993 64, 339

- Reese-Schäfer, Rezeption, 1996, 3 ff. 477
- Rehbinder, Rechtssoziologie, 2009 307
- Rensmann, Werteordnung, 2007 403
- Reynolds, Flocks, 1987, 25 ff. 344
- Rheinstein, Einführung, 1987 206
- Rickert, Grenzen, 1896 /1929 28
- Riedl, Folgen, 1981, 67 ff. 446
- Riedl, Wiederaufbau, 1988 446
- Röhl, K./Röhl, H., Rechtslehre, 2008 272
- Röhl/Röhl, Rechtslehre, 2008 206, 225
- Rohr, Grundlagen, 2001 523, 530
- Röhrich, Umgang, 2004, 639 ff. 417
- Rorty, Pragmatismus, 2005, 76 ff. 281, 470
- Rorty, Religion, 2003, 141 ff. 482
- Roskies, Neuroscience, 2010, 109 ff. 516
- Rössner, Autonomie, 1992, 269 ff. 137, 465
- Roth, / Strüber, Gehirn, 2014 531, 547
- Roth, Gehirn, 1992, 277 ff. 514
- Roth, Gewaltstraftäter, 2012, 89 ff. 516
- Roth, Mensch, 1993, 55 ff. 514, 531
- Roth/ Strüber, Gehirn, 2014 210
- Rottleuthner, Rechtstheorie, 1981 307
- Rottleuthner, Ungerechtigkeiten, 2008 137, 464
- Rousseau, contrat (Bouchardey), 1946 471
- Rousseau, Contrat, 1786 178
- Rousseau, Gesellschaftsvertrag, (Brockard), 1762/1996 24
- Rousseau, Gesellschaftsvertrag, (Brockard), 1996 469
- Rousseau, Gesellschaftsvertrag, 1786/1996 178
- Rousseau, Ursprung, 1755 93, 538
- Roxin, Strafrecht AT I, 2006 554
- Rózsa, Wege, 2010 236
- Rudolph, Recht, 2007 135 ff. 420
- Salzborn, Recht, 2011, 87 ff 134
- Sauter, Willensfreiheit, 2013 336
- Schapp, Freiheit, 1994 93
- Schiemann, Willensfreiheit, 2012, 774 ff. 516
- Schmidt-Salomon, Theorie, 1995 448
- Schmitt Glaeser, Ethik, 1999 556
- Schmitt, Hüter, 1931 177, 313
- Scholz, Solidarität, 2014, 1 ff. 58
- Schopenhauer, Preisschrift, 1839 517, 518
- Schopenhauer, Preisschrift, 1839( 18 519
- Schopenhauer, Preisschrift, 1839/1860 121, 372, 373
- Schopenhauer, Welt, 1859 518
- Schulz, Recht, 2014, 263 ff. 265, 267
- Schuppert, Governance, 2011 104
- Schurig, Überlegungen, 1983 534
- Schützeichel, Sinn, 2003 393
- Schwägerl, Menschenzeit, 2012. 117, 377
- Schwinn, Handlungs- und Systemtheorie, 2006, 91 ff. 200
- Searle, Geist. 2004 51, 477
- Searle, Mystery, 1990 125
- Searle, Mystery, 1992 282
- Searle, Rediscovery, 1992 125

- Seelmann, Rechtswissenschaft, 2007  
121 ff. 135
- Seelmann, Rechtswissenschaft, 2007,  
121 ff. 28, 29, 256
- Seher, Normativität, 2007, 66 ff.  
510
- Senghaas, Kultur, 2005, 666 ff. 188
- Senn, Recht, 2007 13 ff. 136
- Senn, Recht, 2007, 13 ff. 132
- Siep, Naturgesetz, 1993 277, 490
- Simmel, Soziologie, 1992 417
- Singer, brain, 2009, 321 ff. 513, 514
- Singer, Problem, 2009, 233 ff. 516,  
545
- Smith, D., Phenomenology, 2011  
512
- Sorabji, Animal, 1993, 267 ff. 217
- Sorabji, Intentionality, 1992, 195 ff.  
217
- Spaemann, Weltethos, Merkur 9/10  
(1996), 891 ff. 353
- Spendel, Radbruch, 1967 133
- Spohn, Kern, 2012, 71 ff. 364, 520
- Staatslexikon, 1985 400
- Starck, Grundlagen, 2004, 556 ff.  
224
- Starck, Menschenwürde, 1982, 814  
ff. 150
- Steenblock, 2011, 1409 ff. 214
- Steenblock, Kultur, ZDPE, 2002,  
282 ff.. 32
- Stegmüller, Erklärung, 1983 281,  
471
- Steiner, Psyche, 1992 212
- Sternberger,  
Verfassungspatriotismus, 1990  
26, 500
- Stolz, Grundzüge, 2001 496
- Strawson, Freedom, 1982, 59 ff.  
144, 527
- Streng / Kett-Straub, 2012 44, 169
- Sturma, Universalismus, 2000, 257  
ff. 510
- Sutter, Maschinen, 1988 509
- Swatos, Religion, 1998 24, 476
- Swomley, Liberty, 1987 180, 353
- Sykes/Matza, Techniken, 1957/1979,  
360 ff. 285
- Szlezák, Seele, 2005, 69 ff. 212
- Teilhard de Chardin, Mensch, 1988  
377
- Teilhard de Chardin, Mensch, 1995 /  
1988 117
- Tenbruck, Sozialwissenschaften,  
1985 147
- Tettinger, Gemeinschaftskommentar,  
2006 36, 403, 406
- Theisen, Überdehnung, 2014. 30,  
498
- Theunissen, Hegels Lehre, 1970 234
- Thomas von Aquin, De Unitate  
Intellectu (Klünker), 1967 221
- Thomas von Aquin, Summa  
theologica, 1953 98, 182, 400,  
451
- Thurmann, Deviance, 1984, 291 ff.  
285
- Tilly, War, 1985, 169 ff. 417
- Tittle, Control Balance, 1995 356
- Toepel, Preface, 2010, 9 ff. 66
- Tomasello, Cooperate, 2009 392
- Tomasello, Cooperate, 2009 391
- Tomasello, Cooperate, 2009 424
- Tomasello, Origins, 2008 125
- Tomasello, Why We Cooperate,  
2008 349
- Tömmel, Identität, 2002, 251 ff 364

- Tönnies, S., Kommunitarismus, 1996, 13 ff. 477
- Trivers, Evolution, 1971, 35 ff. 327, 452
- Tschentscher, Konsensbegriff, 2002, 43 ff. 77, 277, 471
- Tugendhat, Willensfreiheit, 2007 359, 371
- Tugendhat/Wolf Propädeutik, 1983 292
- Uhle, Staat, 2004 178
- Vasiliou, Phaedo, 2012, 8 ff. 212
- Verdross, Rechtsphilosophie, 1963 182
- Vernadskij, Mensch, 1997 117, 377
- Vogel, C., Moral, 1989, 193 ff. 535
- Vogel, G., Evolution, Science 303 (2004), 1128 ff. 337
- Voland, Soziobiologie, 2009 337, 426
- Vollmer, Erkenntnistheorie, 1998 263
- Vollmer, Gott, 2010, 7 ff. 258, 454
- Vollmer, Mesokosmos, 1983, 29 ff. 263, 322
- Vollmer, Mesokosmos, 2000, 340 ff. 263, 322
- Vöneky, Vorwort, 2013, V ff 168
- Wagner, Normenbegründungen, 1982 148
- Walter, Neurophilosophie, 1999 219, 530
- Weber, M., Aufsätze, 1988 147
- Weber, M., Objektivität, 1973, 186 ff. 187
- Weber, M., Soziologie, 1956 198
- Weber, M., Wirtschaft, 1976 102, 221
- Weber, Studien, 1985, 215 ff. 23
- Weinberger, Rechtslogik, 1989 281, 471
- Weithman, Idea, 2007, 47 ff. 482
- Welzel, Naturrecht, 1980 182
- Wesche, Gegenseitigkeit, 2001 40, 504
- Wesel, Geschichte, 2006 178, 451
- Wetrowski, Überlegungen, 1997, 8 ff. 100
- Whitehead, Process, 1929 211
- Whitehouse, Cognition, 2008, 35 ff. 561
- Wiener, Persönlichkeit, 1987, 92 ff. 312, 449, 587
- Wiesehöfer, Persien, 1998 555
- Wieser, Gehirn, 2007 114, 513, 537
- Willaschek, Inkompatibilismus, 2008, 397 ff. 361, 367
- Wiredu, Universals, 1996 555
- Wittgenstein, Tractatus, 1996 222
- Wolf, Radbruch, 1963, 713 ff. 133
- Wolterstorff, Role, 1997, 67 ff. 482
- Wuketis, Biologie, 1981 446
- Wuketits, Biology, 1994 523, 530
- Württemberg, Schwankungen, NJW 1986, 2281 ff. 498
- Wüstenberg, Aufarbeitung, 2008 120
- Young, Coherence Theory, Stanford Encyclopedia, 2008, 292
- Zaczyk, Gesellschaftsgefährlichkeit, 1990, 113 ff. 231
- Zaczyk, Strafrecht, 1981 231
- Ziemke, Selbstorganisation, 1991, 25 ff. 110
- Zimmer, Widerspruch, 2007. 240, 274
- Zimmermann, ius commune, JZ 1992, 8 ff. 205, 206

Zimmermann, Recht, 2008, 29 ff. 96

Zippelius, Bedeutung, 1987 147,  
498

Zoglauer, Modellübertragung, 1994,  
12 ff. 128, 509

Zöllner, Menschenbild, 1996, 123 ff.  
146

## Literaturverzeichnis

- Adler, Leute, 1986, 159 ff.** Adler, Gerhard,  
Woran glauben die Leute eigentlich?, in: Mohler, Armin (Hrsg.), Wirklichkeit als Tabu, 1986, 159 ff.
- Agamben, Homo sacer, 1998** Agamben, Giorgio,  
Homo Sacer, Sovereign Power and Bare Life, Heller-Roazen, Daniel (Übrs.), 1998
- Albert, Traktat, 1980** Albert, Hans,  
Traktat über kritische Vernunft, 4. Aufl. 1980
- Albert, Wissenschaft, 1982** Albert, Hans,  
Die Wissenschaft und Fehlbarkeit der Vernunft, 1982
- Albrecht, Menschenwürde, 2006, 295 ff.** Albrecht, Peter-Alexis,  
Menschenwürde als staatskritische Absolutheitsregel, in: Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, Laudatio für Burkhard Hirsch, 2006, 295 ff.
- Alexander, Interessen, 1989, 129 ff.** Alexander, Richard D.,  
Über die Interessen der Menschen und die Evolution von Lebensabläufen, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, 2. Aufl. 1989, 129 ff.
- Alexy, Verteidigung, 1993, 85 ff.** Alexy, Robert,  
Zur Verteidigung eines nichtpositivistischen Rechtsbegriffs, in: Krawietz, Werner/Wright, Georg H. von (Hrsg.), Öffentliche oder private Moral? Vom Geltungsgrund und der Legitimität des Rechts, Festschrift für Ernesto Garzón Valdéz, 1993, 85 ff.
- Alipantes, Glaube, 2008, 163 ff.** Alipantes, Nikitas,  
Orthodoxer Glaube: Kirche und Rechtsordnung, in: Dreier, Horst/Hilgendorf, Eric (Hrsg.), Kulturelle Identität als Grund und Grenze des Rechts, 2008, 163 ff.
- Amelung/Lorenz, Mensch, 2007, 527 ff.** Amelung, Kurt/Lorenz, Jörg,  
Mensch und Person als Schutzobjekte strafrechtlicher Normen, insbesondere bei der Körperverletzung, in: Dannecker, Otto (Hrsg.), Festschrift für Harro Otto zum 70. Geburtstag am 1. April 2007, 2007, 527 ff.



- Anderson, Physics, 1995, 6653 ff.** Anderson, Philip W.,  
Physics: The opening to complexity, Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America Vol. 92 (1995), 6653 ff.
- Anter, Macht, 2004** Anter, Andreas,  
Die Macht der Ordnung. Aspekte einer Grundkategorie des Politischen, 2004
- Apel, Letztbegründung, 1976, 55 ff.** Apel, Karl-Otto,  
Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des „kritischen Rationalismus“, in: Kanitscheider, Bernulf (Hrsg.), Sprache und Erkenntnis. Festschrift für Gerhard Frey zum 60. Geburtstag, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Band 19, 1976, 55 ff.
- Archer, Sozialpsychologie, 1996.** Archer, John,  
Evolutionäre Sozialpsychologie, in: Stroebe, Wolfgang/Hewstone, Miles/Stephenson, Geoffrey (Hrsg.), Sozialpsychologie. Eine Einführung, 3. Aufl. 1996, 25 ff.
- Arendt, Urteilen, 1985** Arendt, Hannah,  
Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie, 1985
- Aristoteles, De anima (Hamlyn), 1968** Aristoteles,  
Aristotle' De anima: book 2 and 3 (with certain passages from book I.), transl. with introd. and notes by David W. Hamlyn, 1968
- Aristoteles, De anima (Theiler), 1995** Aristoteles,  
De anima, Seidl, Horst (Hrsg.), Theiler, Willy (Übers.), 1995
- Aristoteles, Metaphysik (Szlezák), 2003** Aristoteles,  
Metaphysik, Szlezák, Thomas A. (Übers.), 2003
- Aristoteles, Nikomachische Ethik (Dirlmeier), 1999** Aristoteles,  
Nikomachische Ethik, Dirlmeier, Franz (Übers.), 1999
- Aristoteles, Politik (Gigon), 2003** Aristoteles,  
Politik, Gigon, Olof (Hrsg., Übers.), 2003

- Armstrong, Achsenzeit, 2006** Armstrong, Karen,  
Die Achsenzeit. Vom Ursprung der Weltreligionen (engl. The Great Transformation – The Beginning of our Religious Traditions, 2006), Bayer, Michael/Schuler, Karin, (Übrs.), 2006
- Assmann, Monotheismus, 2007** Assmann, Jan,  
Monotheismus und die Sprache der Gewalt, 4. Aufl. 2007
- Auchter, Gewalt, 2002, 595 ff.** Auchter, Thomas,  
Gewalt als Zeichen der Hoffnung? Zur psychoanalytischen Theorie der jugendlichen Gewalt bei D.W. Winnicott, in: Schlösser, Anne-Marie/Gerlach, Alf (Hrsg.), Gewalt und Zivilisation. Erklärungen und Deutungen, 2002, 595 ff.
- Auer, Valenz, 2006, 19 ff.** Auer, Karl H.,  
Die religiöse Valenz der Menschenwürdekonzeption, in: Breitsching, Konrad/Rees, Wilhelm (Hrsg.), Recht - Bürge der Freiheit. Festschrift für Johannes Mühlsteiger SJ zum 80. Geburtstag, 2006, 19 ff.
- Auffarth/Mohr, Religion, 2005, 160 ff.** Auffarth, Christoph/Mohr, Hubert,  
Artikel „Religion“ in: Auffarth, Christoph/Bernard, Jutta/Mohr, Hubert (Hrsg.), Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien, Band 3, 2005, 160 ff.
- Augustinus, De civitate dei (Horn), 1997** Augustinus,  
De civitate dei, Horn, Christoph (Hrsg.), Klassiker Auslegen, 1997
- Axelrod, Evolution, 2005** Axelrod, Robert  
Die Evolution der Kooperation (englische Ausgabe 1984), 2005
- 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.

- Baurmann, Thesen, 1998, 409 ff.** Baurmann, Michael,  
Zehn Thesen zum Verhältnis von Normanerkennung, Legitimität und Legalität, in: Lüderssen, Klaus (Hrsg.), Aufgeklärte Kriminalpolitik oder der Kampf gegen das Böse?, Band I: Legitimationen, 1998, 409 ff.
- Becchi, Ursprünge, 2007, 169 ff.** Becchi, Paolo,  
Die Ursprünge der Kulturwissenschaft in Deutschland und ihre Wirkung auf die geschichtliche Rechtswissenschaft, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?, ARSP Beiheft 115 (2007), 169 ff.
- Beck, Gott, 2008** Beck, Ulrich,  
Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen, 2008
- Beckenbach, Stadt, 2002, 513 ff.** Beckenbach, Niels,  
Die Stadt Dis. Aspekte der Topographie der Gewalt in der okzidentalen Zivilisation, in: Schlösser, Anne-Marie/ Gerlach, Alf (Hrsg.), Gewalt und Zivilisation. Erklärungen und Deutungen, 2002, 513 ff.
- Becker, Wahrheit, 1988** Becker, Wolfgang,  
Wahrheit und sprachliche Handlung. Untersuchungen zu sprachphilosophischen Wahrheitstheorien, 1988
- Beckermann, Selbstbewusstsein, 2004, 171 ff.** Beckermann, Ansgar,  
Selbstbewusstsein, in: Peschl, Markus F. (Hrsg.), Die Rolle der Seele in der Kognitionswissenschaft und der Neurowissenschaft. Auf der Suche nach dem Substrat der Seele, 2004, 171 ff.
- Bell, Return, 1980, 324 ff.** Bell, Daniel,  
Return of the sacred? The Argument of the future of Religion: in: Bell, Daniel (Hrsg.), The Winding passage Essay and Sociological Journeys 1960 – 1980, 1980, 324 ff.
- Bellah, Religion, 1967, 1 ff.** Bellah, Robert N.,  
Civil Religion in America, Journal of the American Academy of Arts and Sciences 96 (1) (1967), 1 ff..

- Benda-Beckmann, Verantwortung, 2010, 141 ff.** Benda-Beckmann, Franz von  
Verantwortung in rechtlich pluralen sozialen Räumen: Eine rechtsethnologische Perspektive, in: Kaufmann, Matthias/ Renzikowski, Joachim (Hrsg.), Zurechnung und Verantwortung, 2010, 141 ff..
- Bergmann, Grundbedeutung, 1998** Bergmann, Axel,  
Die ‚Grundbedeutung‘ des lateinischen Wortes Religion, 1998
- Berner, Behausungen, 2013** Berner, Behausungen, 2013 Berner, Knut,  
Behausungen des Bösen: Epi-Genese; Thanatologie; Ästhetik; Anthropologie, 2013
- Bernstorff, Pflichtenkollision, 2008, 21 ff.** Bernstorff, Jochen von,  
Pflichtenkollision und Menschenwürdegarantie. Zum Vorrang staatlicher Achtungspflichten im Normbereich von Art. 1 GG, Der Staat 47 (2008), 21 ff.
- Bertalanffy, Menschen, 1970** Bertalanffy, Ludwig von,  
... aber vom Menschen wissen wir nichts, 1970
- Betzler, Projekte, 2012, 39 ff.** Betzler, Monika,  
Persönliche Projekte als diachrone Orientierungsprinzipien, in: Sturma, Dieter (Hrsg.), Vernunft und Freiheit. Zur praktischen Philosophie von Julian Nida-Rümelin (Humanprojekt), 2012, 39 ff.
- Bielefeldt, Menschenrechte, 1999, 43 ff.** Bielefeldt, Heiner,  
Universale Menschenrechte angesichts der Pluralität der Kulturen, in: Reuter, Hans Richard (Hrsg.) Ethik der Menschenrechte, 1999, 43 ff.
- Bieri, Handwerk, 2012** Bieri, Peter,  
Handwerk der Freiheit, 2001
- Bischof, Ordnung, 1988, 79 ff.** Bischof, Norbert,  
Ordnung und Organisation als heuristische Prinzipien des reduktiven Denkens, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, 1988, 79 ff.
- Blass, Obedience, 2000** Blass, Thomas (Hrsg.),  
Obedience to authority: current perspectives on the Milgram paradigm, 2000
- Bloch, Naturrecht, 1990** Bloch, Ernst,  
Naturrecht und Menschenwürde, 2. Aufl. 1990

- Blößner, Dialogform, 1997** Blößner, Norbert,  
Dialogform und Argument: Studien zu Platons  
„Politeia“, 1997
- Böckenförde, Entstehung, Böckenförde, Ernst-Wolfgang,  
1992, 92 ff.**  
Die Entstehung des Staates als Vorgang der  
Säkularisation, (1967), in: Böckenförde, Ernst-  
Wolfgang, Recht, Staat, Freiheit. Studien zur  
Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfas-  
sungsgeschichte, 1992, 92 ff.
- Böckenförde, Entstehung, Böckenförde, Ernst-Wolfgang,  
2007, 43 ff.**  
Die Entstehung des Staates als Vorgang der  
Säkularisation (1967), in: Böckenförde, Ernst-  
Wolfgang, Der säkularisierte Staat. Sein Charak-  
ter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im  
21. Jahrhundert, 2007, 43 ff.
- Böckenförde, Staat, 1976** Böckenförde, Ernst-Wolfgang,  
Staat, Gesellschaft, Freiheit, 1976
- Böckenförde, Staat, 2007** Böckenförde, Ernst-Wolfgang,  
Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine  
Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahr-  
hundert, 2007
- Bolle, Emotionen, 1995, 155 ff.** Bolle, Friedel,  
Emotionen und Vernunft – keine Gegensätze.  
Antrittsvorlesung an der Europa-Universität  
Viadrina Frankfurt (Oder) am 14. Juni 1994, in:  
Weiler, Hans N. (Hrsg.), Europa-Universität  
Viadrina Frankfurt (Oder) Universitätschriften,  
Band 7: Antrittsvorlesungen I (Sommersemester  
1994), 1995, 155 ff.
- Bongardt, Endstation, 2010, 57 ff.** Bongardt, Michael,  
Endstation Strafe? Auf der Suche nach einer  
Kultur der Vergebung, in: Bongardt, Micha-  
el/Wüstenberg, Ralf K. (Hrsg.), Versöhnung,  
Strafe und Gerechtigkeit, Das schwere Erbe von  
Unrechts-Staaten, 2010, 57 ff.
- Bortz/Döring, Forschungsme- Bortz, Jürgen/Döring, Nicola,  
thoden, 2006**  
Forschungsmethoden und Evaluation für Hu-  
man- und Sozialwissenschaftler, 4. Aufl. 2006
- Boulding, Leitbilder, 1958** Boulding, Kenneth E.,  
Die neuen Leitbilder (deutsch), 1958

- Boyd, Mistakes, 1989, 47 ff.** Boyd, Robert,  
Mistakes Allow Evolutionary Stability in the Repeated Prisoner's Dilemma Game, *Journal of Theoretical Biology* 136 (1989), 47 ff.
- Brandt, Identity, 2006, 45 ff.** Brandt, Reinhard,  
„Personal Identity“ bei Locke, in: Byrd, B. Sharon/Joerden, Jan C. (Hrsg.), *Philosophia Practica Universalis*, Festschrift für Joachim Hruschka zum 70. Geburtstag, 2006, 45 ff.
- Brandt/Laubmann, Lactanti Divinarum Institutionum, 1980** Brandt, Samuel/Laubmann, Georgius (Hrsg.),  
L. Caeli Firmiani Lactanti Divinarum Institutionum Lib. I – VII, CSEL XIX, 1980
- Brown, Unity, 2012, 53 ff.** Brown, Eric,  
The unity of the soul in Plato's republic, in: Rachel Barney, Tad Brennan, Charles Brittain (Hrsg.), *Plato and the Divided Self*, 2012, 53 ff.
- Brugger, Gemeinwohl, 2000, 45 ff.** Brugger, Winfried,  
Gemeinwohl als Ziel von Staat und Recht, in: Murswiek, Dietrich/Storost, Ulrich/Wolff, Heinrich A. (Hrsg.), *Staat – Souveränität – Verfassung*. Festschrift für Helmut Quaritsch zum 70. Geburtstag, 2000, 45 ff.
- Brugger, Würde, 2008** Brugger, Winfried,  
Die Würde des Menschen im Licht des anthropologischen Kreuzes der Entscheidung, 2008, [http://www.kas.de/upload/dokumente/verlagspublikationen/Menschenwuerde/Menschenwuerde\\_brugger.pdf](http://www.kas.de/upload/dokumente/verlagspublikationen/Menschenwuerde/Menschenwuerde_brugger.pdf)
- Brunhöber, Recht, 2008, 111 ff.** Brunhöber, Beatrice,  
Recht als Potenz. Agambens „Homo sacer“ und eine (postmoderne) Rechtsgeltungstheorie des potentiellen Rechts, *ARSP* 94 (2008), 111 ff.
- Buchwald, Begriff, 1990** Buchwald, Delf,  
Der Begriff der rationalen juristischen Begründung. Zur Theorie der juristischen Vernunft, 1990
- Bullinger / Melis / Tomasello, Bonobos, 2013. pdf.** Bullinger, A., Melis, A., Tomasello, M.  
Bonobos, chimpanzees, and marmosets prefer to feed alone, *Animal Behavior*, 85, 51 ff. [http://email.eva.mpg.de/~tomas/pdf/Bullinger\\_etal\\_2013.pdf](http://email.eva.mpg.de/~tomas/pdf/Bullinger_etal_2013.pdf)

- Bung, Einführung, 2006** Bung, Johann,  
Einführung in die Rechtsphilosophie, 2006
- Bunge / Mahner, Natur 2004** Bunge, Mario, Mahner Martin,  
Über die Natur der Dinge. Das Buch zur Wiederentdeckung des Materialismus, 2004
- Bunge, Method, 1973** Bunge, Mario,  
Method, Model and Matter, 1973
- Burckhard, Thesen, 2006, 83 ff.** Burckhard, Björn,  
Thesen zu den Auswirkungen des neurophysiologischen Determinismus, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), Gehirnforschung und rechtliche Verantwortung, 2006, 83 ff.
- Burger, Replicating Milgram, 2009, 1 ff.** Burger, Jerry M.,  
Replicating Milgram: Would People Still Obey Today?, American Psychologist 64 (2009), 1 ff.
- Burkert, Homo, 1997** Burkert, Walter,  
Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, 2. Aufl. 1997
- Busche, Intervention, 2013** Busche, Hubertus,  
Die Humanitäre Intervention im Überblick. Ihr Begriff, ihre Geschichte, ihre völkerrechtliche und ethische Beurteilung, in: Busche, Hubertus / Schubbe, Daniel (Hrsg.), Die Humanitäre Intervention in der ethischen Beurteilung, 2013, 1 ff.
- Busche, Seele, 2013** Busche, Hubertus,  
Die Seele als System: Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche, 2013
- Calliess, Binnenmarkt, 2007, 755 ff.** Calliess, Christian,  
Vom freiheitlichen Binnenmarkt zum europäischen Leviathan?, in: Deppenheuer, Otto/Heintzen, Markus/Jestaedt, Matthias/Axer, Peter (Hrsg.), Staat im Wort, Festschrift für Josef Isensee, 2007, 755 ff.
- Calliess, Rechtsstaat, 2001** Calliess, Christian,  
Rechtsstaat und Umweltstaat, Zugleich ein Beitrag zur Grundrechtsdogmatik im Rahmen mehrpoliger Verfassungsrechtsverhältnisse, 2001

- Campbell, Variation, 1965, pp. 19** Campbell, Donald T.,  
Variation and selective retention in socio-cultural evolution". In: Herbert R. Barringer, George I. Blanksten and Raymond W. Mack (Eds.), Social change in developing areas: A reinterpretation of evolutionary theory, 1965, pp. 19
- Cassirer, Philosophie, 1923/1994** Cassirer, Ernst,  
Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil, Sprache, (1923), 1994
- Cassirer, Versuch, 1944/2007** Ernst Cassirer, Ernst,  
Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, 2007, engl. 1944
- Cassirer, Versuch, 1944/1996** Cassirer, Ernst,  
Versuch über den Menschen. Eine Einführung in eine Philosophie der Kultur, 1996 engl, 1944
- Castendyk, Recht, ZRP 1992, 63 ff.** Castendyk, Oliver,  
Recht und Rechtskultur, ZRP 1992, 63 ff.
- Christensen, Sprache, 2010, 128 ff** Christensen, Ralph  
Sprache und Normativität oder wie man eine Fiktion wirklich macht, in: Krüper; Julian / Merten; Heike /. Morlok, Martin (Hrsg.), An den Grenzen der Rechtsdogmatik. 2010, 128 ff
- Chun/Brass/Heinze/Haynes, determinants, 2008, 543 ff.** Chun, Siong Soon/Brass, Marcel/Heinze, Hans-Jochen/ Haynes, John-Dylan  
Unconscious determinants of free decisions in the human brain, Nature Neuroscience, 11, 2008, 543 ff.
- Cicero, De natura (Gerlach/Bayer), 1978** Cicero, Marcus Tullius,  
De natura deorum: vom Wesen der Götter, Gerlach, Wolfgang/Bayer, Karl (Hrsg., Übrs.), 1978
- Ciampi, Außenwelt, 1988** Ciampi, Luciano,  
Außenwelt – Innenwelt. Die Entstehung von Zeit, Raum und psychischen Strukturen, 1988
- Ciampi, Integration, 1986, 373 ff.** Ciampi, Luciano,  
Zur Integration von Fühlen und Denken im Licht der „Affektlogik“. Die Psyche als ein Teil eines autopoietischen Systems, in: Kisker, Karl P. u.a. (Hrsg.), Psychiatrie der Gegenwart, Band I, 1986, 373 ff.



- Classen, Verwaltung, 2008** Classen, Kai–Dieter,  
Gute Verwaltung im Recht der Europäischen Union, 2008
- Coing, Naturrecht, 1965** Coing, Helmut,  
Naturrecht als wissenschaftliches Problem, 1965
- Coser, Funktionen, 1979, 21 ff.** Coser, Lewis,  
Einige Funktionen abweichenden Verhaltens und normativer Flexibilität, in: Sack, Fritz/König, René (Hrsg.), Kriminalsoziologie, 3. Aufl. 1979. 21 ff.
- Crutzen, Geology 2002, 23 ff.** Crutzen, Paul J.,  
Geology of mankind: the Anthropocene, Nature, 414, 2002, 23 ff.
- Darwall, Second-Person, 2006** Darwall, Stephen,  
The Second-Person Standpoint: Morality; Respect; and Accountability, 2006
- Dawkins, Einheiten, 1988, 53 ff.** Dawkins, Richard,  
Auf welche Einheiten richtet sich die natürliche Selektion?, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, 1988, 53 ff.
- De Vos, Aufheben, 2006, 142 ff.** De Vos, Lu,  
Aufheben, in: Cobben, Paul u.a. (Hrsg.), Hegel–Lexikon, 2006, 142 ff.
- Deacon, Brain, 1988, 363 ff.** Deacon, Terrence W.,  
Human Brain Evolution: I. Evolution of Language Circuits, in: Jerison, Harry J. (Hrsg.), Intelligence and Evolutionary Biology, 1988, 363 ff.
- Dennett, Freedom, 2003** Dennett, Daniel C.  
Freedom evolves, 2003
- Derrida, Gesetzeskraft, 1991** Derrida, Jacques,  
Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“, 1991
- Descartes, Prinzipien (Buchenau), 1992** Descartes, René,  
Die Prinzipien der Philosophie (1644), Buchenau, Artur (Übrs.), 8. Aufl. 1992

- Detlefsen, Grenzen, 2007** Detlefsen, Grischa,  
Grenzen der Freiheit - Bedingungen des Handelns - Perspektive des Schuldprinzips, Konsequenzen neurowissenschaftlicher Forschung für das Strafrecht, 2007
- Dewey, Entwicklung, 2003, 16 ff.** Dewey, John,  
Die Entwicklung des amerikanischen Pragmatismus (1925), in: Suhr, Martin (Übrs.), Dewey, John, Philosophie und Zivilisation, 2003, 16 ff.
- Di Fabio, Recht, 1998** Di Fabio, Udo,  
Das Recht offener Staaten. Grundlinien einer Staats- und Rechtstheorie, 1998
- Dörrie/Baltes, Platonismus, 2002** Dörrie, Heinrich/Baltes, Matthias,  
Der Platonismus in der Antike, Band 6/1 und 6/2, 2002
- Drecoll, Trinität, 2011** Drecoll, Volker Henning (Hrsg.),  
Trinität, 2011
- Dreier, H., Religion, 2008, 11 ff.** Dreier, Horst,  
Religion und Verfassungsstaat im Kampf der Kulturen, in: Dreier, Horst/Hilgendorf, Eric (Hrsg.), Kulturelle Identität als Grund und Grenze des Rechts, 2008, 11 ff.
- Dreier, R., Radbruch, 1997, 193 ff.** Dreier, Ralf,  
Gustav Radbruch, Hans Kelsen, Karl Schmitt, in: Haller, Herbert u.a. (Hrsg.), Saat und Recht. Festschrift für Günther Winkler, 1997, 193 ff.
- Dreier, R., Rechtsbegriff, 1986** Dreier, Ralf,  
Rechtsbegriff und Rechtsidee. Kants Rechtsbegriff und seine Bedeutung für die gegenwärtige Diskussion, 1986
- Dreier, R./Paulson, Einführung, 2003, 236 ff.** Dreier, Ralf/Paulson, Stanley L.,  
Einführung in die Rechtsphilosophie Radbruchs, in: Dreier, Ralf/Paulson, Stanley L. (Hrsg.), Radbruch, Gustav, Rechtsphilosophie, Studienausgabe, 2. Aufl. 2003, 236 ff.
- Dreier, Säkularisierung, 2013** Dreier, Horst,  
Säkularisierung und Sakralität. Zum Selbstverständnis des modernen Verfassungsstaates, 2013

- Durkheim, Kriminalität, 1895/ 1979, 3 ff.** Durkheim, Émile,  
Kriminalität als normales Phänomen, in: Sack, Fritz/König, René (Hrsg.), Kriminalsoziologie, 3. Aufl. 1979, 3 ff. 6
- Dworkin, Freedom, 1996** Dworkin, Roland,  
Freedom's law: the moral reading of the American Constitution, 1996
- Dworkin, Gerechtigkeit, 2012** Dworkin, Ronald,  
Die Gerechtigkeit des Igels (2011), Übersetzer Robin Celikates, Eva Engels, 2012
- Dworkin, Rights, 1981** Dworkin, Ronald,  
Taking Rights Seriously, 1981
- Dworkin, Sovereign Virtue, 2000** Dworkin, Ronald,  
Sovereign Virtue. The theory and practice of equality, 2000
- Eberle/Cuneo, Religion, 2009** Eberle, Chris /Cuneo, Terence,  
„Religion and Political Theory“, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2009
- Ehlers, Anthropozän, 2008** Ehlers, Eckart,  
Das Anthropozän, 2008
- Ehrlich, Protonorms, 1990, 83 ff.** Ehrlich, Stanislaw,  
Protonorms. On the Biological Roots of Social Norms, ARSP 76 (1990) 83 ff.
- Eigen, Stufen, 1987** Eigen, Manfred,  
Stufen zum Leben. Die frühe Evolution im Visier der Molekularbiologie, 1987
- Eisenhardt, Rechtsgeschichte, 2008** Eisenhardt, Ulrich,  
Deutsche Rechtsgeschichte, 5. Aufl. 2008
- Eissler, Ermordung, 1963, 241 ff.** Eissler, Kurt R.,  
Die Ermordung von wie vielen seiner Kinder muss ein Mensch symptomfrei ertragen können, um eine normale Konstitution zu haben?, Psyche 17 (1963), 241 ff.
- Elias, Prozess, 1978** Elias, Norbert,  
Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Band I, 5. Aufl. 1978
- Emundts/Horstmann, Hegel, 2002** Emundts, Dina / Horstmann, Rolf-Peter,  
G.W.F. Hegel. Eine Einführung, 2002

- Engelen, Intentionalität, 2012,** Engelen, Eva-Maria,  
91 ff.  
Intentionalität und Kontrolle, in: Sturma, Dieter (Hrsg.), Vernunft und Freiheit. Zur praktischen Philosophie von Julian Nida-Rümelin (Humanprojekt), 2012, 91 ff
- Fabricius, Kriminalwissen- Fabricius, Dirk,  
schaften I, 2011**  
Kriminalwissenschaften: Grundlagen und Grundfragen I: Darwins angetretenes Erbe: Evolutionsbiologie auch für Nicht-Biologen  
Reihe: Studien zu Kriminalität - Recht - Psyche, Band 1, 2011
- Fabricius, Kriminalwissen- Fabricius, Dirk,  
schaften II, 2011**  
Kriminalwissenschaften: Grundlagen und Grundfragen  
II: Allgemeiner Teil - Grundlegende Kritik, grundlegende Begriffe. III: Besonderer Teil - Einzelne Verbrechen im Rahmen einer evolutionstheoretisch begründeten Kriminalwissenschaft  
Reihe: Studien zu Kriminalität - Recht - Psyche, Band 2, 2011
- Falkenburg, Mythos, 2012** Falkenburg, Brigitte,  
Mythos Determinismus. Wieviel erklärt die Hirnforschung? 2012
- Faulstich-Wieland, Individu- Faulstich-Wieland, Hannelore,  
um, 2000**  
Individuum und Gesellschaft, Sozialisationstheorien und Sozialisationsforschung, 2000
- Fechner, Rechtsphilosophie, Fechner, Erich,  
1962**  
Rechtsphilosophie. Soziologie und Metaphysik des Rechts, 2. Aufl. 1962
- Fechner, Selbstorganisation, Fechner, Erich,  
1990**  
Selbstorganisation, 1990
- Fichte, Grundlage, 1971, 1 ff.** Fichte, Johann G.,  
Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1796, in: Fichte, Imanuel H. (Hrsg.), Fichtes Werke, Band III, Zur Rechts- und Sittenlehre I, 1971, 1 ff.

- Fikentscher, Moral, 1993, 71 ff.** Fikentscher, Wolfgang,  
Oikos und polis und die Moral der Bienen – eine Skizze zum Gemein- und Eigennutz, in: Haft, Fritjof/Hassemer, Winfried/Neumann, Ulfrid/Schild, Wolfgang/Schroth, Ulrich (Hrsg.), Strafgerechtigkeit. Festschrift für Arthur Kaufmann zum 70. Geburtstag, 1993, 71 ff.
- Fischer, G., Geometrie, 2006, 59 ff.** Fischer, Georg,  
Fraktale Geometrie und Ekklesiologie – Möglichkeiten und Grenzen einer Analogie, in: Breitsching, Konrad/Rees, Wilhelm (Hrsg.), Recht–Bürge der Freiheit. Festschrift für Johannes Mühlsteiger SJ zum 80. Geburtstag, 2006, 59 ff.
- Fischer, M., Neuzeit, 2007, 59 ff.** Fischer, Michael,  
„Neuzeit als Aufklärungsprozess“ in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?, ARSP Beiheft 115 (2007), 59 ff.
- Fischer, Neuzeit, 2007, 59 ff.** Fischer, Michael,  
Neuzeit als Aufklärungsprozess, in: Senn, Marcel / Puskas, Daniel (Hrsg), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft? 2007, 59 ff.
- Foot, Natur, 2004** Foot, Philippa,  
Die Natur des Guten (Natural Goodness, 2001), 2004
- Foucault, Enlightenment, 1984, 32 ff.** Foucault, Michel,  
What is Enlightenment? („Qu'est-ce que les Lumières?“), in: Rabinow, Paul (Hrsg.), The Foucault Reader, 1984, 32 ff.
- Frank, Passions, 1988** Frank, Robert H.,  
Passions with Reasons. The Strategy Role of the Emotion, 1988
- Frankena, Fehlschluß, 1974, 83 ff.** Frankena, William K.,  
Der naturalistische Fehlschluß, in: Grewendorf, Günther/Meggle, Georg (Hrsg.), Seminar: Sprache und Ethik, 1974, 83 ff.
- Freud, Ich, 1923, 273 ff.** Freud, Sigmund,  
Das Ich und das Es ( 1923), In: Freud, Sigmund, Psychologie des Unbewussten, Studienausgabe, Band III, 1982, 273ff

- Freud, Unbehagen, 1930** Freud, Sigmund  
Das Unbehagen in der Kultur, Psychoanalyse, 1930
- Frie/ Meier, Ordnungen, 2014, Einleitung** Frie, Ewald / Meier, Mischa,  
Bedrohte Ordnungen. Gesellschaften unter Stress im Vergleich. in: Frie, Ewald / Meier, Mischa (Hrsg.), Aufruhr - Katastrophe - Konkurrenz - Zerfall. Bedrohte Ordnungen als Thema der Kulturwissenschaften, 2014, (Einleitung)
- Friedman, Transformations, 1985, 191 f.** Friedman, Lawrence M.,  
Transformations in American Legal Culture 1800–1985, Zeitschrift für Rechtssoziologie 6 (1985), 191 f.
- Friedmann, Rechtssystem, 1981, 1 ff.** Friedmann, Lawrence,  
Das Rechtssystem im Blickfeld der Sozialwissenschaften, in: Hirsch, Ernst E./Rehbinder, Manfred (Hrsg.), Schriftenreihe zur Rechtssoziologie und Rechtstatsachenforschung, Band 48, 1981, 1 ff.
- Frühwald/ Jauß / Koselleck, Geisteswissenschaft, 1991** Frühwald, Wolfgang / Jauß, Hans R. / Koselleck, Reinhart,  
Geisteswissenschaften heute: eine Denkschrift, 1991
- Funke, Religionsfreiheit, 2006** Funke, Thomas Gerrith,  
Die Religionsfreiheit im Verfassungsrecht der USA, 2006
- Gabriel, Religion, 2008, 54 ff.** Gabriel, Karl,  
Religion als Stütze oder Gefährdung einer freien Gesellschaft, in: Dreier, Horst/Hilgendorf, Eric (Hrsg.), Kulturelle Identität als Grund und Grenze des Rechts, 2008, 54 ff.
- Gadamer, Wahrheit, 1975** Gadamer, Hans-Georg,  
Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 4. Aufl. 1975
- 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 Unrechts–Staaten, 2010, 17 ff.

- Gebauer/Wulf, Spiel, 1998** Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph,  
Spiel–Ritual–Geste. Mimetisches Handeln in der  
sozialen Welt, 1998
- Gehlen, Bild, 1948, 234 ff** Gehlen, Arnold,  
Ein Bild vom Menschen (1948). in: Gebauer,  
Gunter (Hrsg.), Anthropologie, 1998, 234 ff
- Gehlen, Mensch, 1950** Gehlen, Arnold,  
Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in  
der Welt (1950), 2004
- Geller, Macht, 2006** Geller, Armando,  
Macht, Ressourcen und Gewalt. Zur Komplexi-  
tät zeitgeschichtlicher Konflikte. Eine agenten-  
basierte Modellierung, 2006
- Gerhardt, Humanismus, 2012, 201 ff.** Gerhardt, Volker,  
Humanismus als Naturalismus. Zur Kritik an  
Julian Nida-Rümelins Entgegensetzung von  
Natur und Freiheit, in: Sturma, Dieter (Hrsg.),  
Vernunft und Freiheit. Zur praktischen Philoso-  
phie von Julian Nida-Rümelin (Humanprojekt),  
2012, 201 ff.
- Gerhardt, Öffentlichkeit, 2012** Gerhardt, Volker,  
Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusst-  
seins, 2012
- Gerhardt, Selbstbestimmung, 1999** Gerhardt, Volker,  
Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individuali-  
tät, 1999
- Gerson, Platonism, 2005, 253 ff.** Gerson, Lioyd P.,  
What is Platonism?, Journal of the History of  
Philosophy 43 (2005), 253 ff.
- Gethmann, Letztbegründung, 1987, 668 ff.** Gethmann, Carl F.,  
Letztbegründung versus lebensweltliche Fundie-  
rung des Wissens und Handelns, in: Forum für  
Philosophie, Bad Homburg (Hrsg.), Philosophie  
und Begründung, 1987, 668 ff.
- Gil/Wilke, Natur, 1994, 11 ff.** Gil, Thomas/Wilke, Joachim,  
„Natur“ im Umbruch: Zur Einführung, in: Bien,  
Günther/Gil, Thomas/Wilke, Joachim (Hrsg.),  
„Natur“ im Umbruch. Zur Diskussion des Na-  
turbegriffs 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
- Gluckman, Systems, 1964** Gluckman, Max,  
Closed Systems and Open Minds. The Limits of Naivety in Social Anthropology (unter Mitarbeit von Devon), 1964
- Graf, Protestantismus, 2008, 129 ff.** Graf, Friedrich W.,  
Protestantismus und Rechtsordnung, in: Dreier, Horst/Hilgendorf, Eric (Hrsg.), Kulturelle Identität als Grund und Grenze des Rechts, 2008, 129 ff.
- Gruber, Normativität, 2007, 111 ff.** Gruber, Malte-Christian,  
Neuronale Normativität und Rechtskritik, in: Bung, Jochen/Varlerius, Brain/Zieman, Sascha (Hrsg.), Normativität und Rechtskritik, 2007, 111 ff.
- Gruter, Rechtsverhalten, 1993** Gruter, Margaret,  
Rechtsverhalten. Biologische Grundlage mit Beispielen aus dem Familien- und Umweltrecht, 1993
- Gulde, Tod, 2007** Gulde, Stefanie U.,  
Der Tod als Herrscher in Ugarit und Isreal, 2007
- Gutmann, Struktur, 2010** Gutmann, Thomas  
Struktur und Funktion der Menschenwürde als Rechtsbegriff. Preprints of the Centre for Advanced. Study in Bioethics. Münster 2010/7
- Haas, Schopenhauer, 2005** Haas, Stephan  
Arthur Schopenhauer: Über die Freiheit des Willens, 2005
- Häberle, Chinesische Charta, 2012, 329 ff.** Häberle, Peter,  
Die Chinesische Charta 08 - auf dem Forum der Verfassungslehre als Kulturwissenschaft, Häberle, Peter, (Hrsg.) Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart, 60, 2012, 329 ff.
- Häberle, Menschenwürde, 2004, § 22** Häberle, Peter,  
Die Menschenwürde als Grundlage der staatlichen Gemeinschaft, in: Isensee, Josef/Kirchhof, Paul (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts, Band II, 3. Aufl. 2004, § 22



- Häberle, Verfassungsstaat, 2013** Häberle, Peter,  
Der kooperative Verfassungsstaat – aus Kultur und als Kultur. Vorstudien zu einer universalen Verfassungslehre, 2013
- Habermas, Faktizität, 1992** Habermas, Jürgen,  
Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, 1992
- Habermas, Grundlagen, 2009** Habermas, Jürgen,  
Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates?, in: Habermas, Jürgen (Hrsg.), Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, 2009, 106 ff.
- Habermas, Grundlagen, 2009, 106 ff.** Habermas, Jürgen,  
Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates?, in: Habermas, Jürgen (Hrsg.), Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, 2009, 106 ff.
- Habermas, Moralbewußtsein, 1983** Habermas, Jürgen,  
Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 1983
- Habermas, Naturalismus, 2005** Habermas, Jürgen,  
Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, 2005
- Habermas, Religion, 2006, 1 ff.** Habermas, Jürgen,  
Religion in the Public Sphere, European Journal of Philosophy 14, 2006, 1 ff.
- Habermas, Umgangssprache, 1977** Habermas, Jürgen, :  
Umgangssprache, Bildungssprache, Wissenschaftssprache" (1977). in: Habermas, Jürgen, Kleine politische Schriften I-IV, 1981, 340 ff
- Habermas, Universalpragmatik, 1976** Habermas, Jürgen,  
Was heißt Universalpragmatik? (1976), in: Habermas, Jürgen, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, 1984, 353 ff.
- Habermas, Wahrheitstheorien, 1973** Habermas, Jürgen,  
Wahrheitstheorien (1973), in: Habermas, Jürgen, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, 1984, 353 ff.

- Haferkamp, Neukantianismus,** Haferkamp, Hans–Peter,  
2007, 105 ff. Neukantianismus und Rechtsnaturalismus, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), *Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?*, ARSP Beiheft 115 (2007), 105 ff.
- Halfwassen, Aufstieg,** 2006 Halfwassen, Jens  
Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin, 2006
- Halter, Notwendigkeit,** 2008, Haltern, Ulrich,  
193 ff. Notwendigkeit und Umriss einer Kulturtheorie des Rechts, in: Dreier, Horst/Hilgendorf, Eric (Hrsg.), *Kulturelle Identität als Grund und Grenze des Rechts*, 2008, 193 ff.
- Hamilton, evolution,** 1964, 1 ff. Hamilton, William D.,  
The genetical evolution of social behavior, *Journal of Theoretical Biology* 7 (1964), 1 ff.
- Hammacher, Verhalten,** 2011 Hammacher, Klaus,  
Rechtliches Verhalten und die Idee der Gerechtigkeit. Ein anthropologischer Entwurf, 2011
- Hanulak, Maschine- Organismus- Gesellschaft,** 2009 Hanulak, Robert,  
Maschine- Organismus- Gesellschaft. Physiologische Aspekte eines Lebensbegriffs um 1800, 2009
- Hart, Concept,** 1961 Hart, Herbert L. A.,  
The Concept of Law, 1961
- Hart, Positivismus,** 1971, 14 ff. Hart, Herbert L. A.,  
Der Positivismus und die Trennung von Recht und Moral, in: Hart, Herbert L. A., *Recht und Moral. Drei Aufsätze*, 1971, 14 ff.
- Hasselmann, Weltreligionen,** Hasselmann, Christel,  
2002 Die Weltreligionen entdecken ihr gemeinsames Ethos, 2002
- Hattenhauer, Rechtsgeschichte,** Hattenhauer, Hans,  
2004 Europäische Rechtsgeschichte, 4. Aufl. 2004
- Hegel, Enzyklopädie (Moldenhauer/Michel),** 1969 Hegel, Georg W. F.,  
ff. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Theorie–Werkausgabe, Moldenhauer, Eva/Michel, Karl M. (Hrsg.), 1969 ff

- Hegel, Grundlinien (Hoffmeister), 1995** Hegel, Georg W. F.,  
Grundlinien der Philosophie des Rechts oder  
Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundris-  
se, Hoffmeister, Johannes (Hrsg.), 1995
- Hegel, Phänomenologie (Glockner), 1964** Hegel, Georg W. F.,  
Phänomenologie des Geistes, in: Glockner,  
Hermann (Hrsg.), Sämtliche Werke. Jubiläums-  
ausgabe in Zwanzig Bänden, Band 2, 4. Aufl.  
1964
- Hegel, Realphilosophie, 1805/1806** Hegel, Georg Wilhelm Friedrich  
Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte  
zur Philosophie der Natur und des Geistes von  
1805-1806, 1969
- Hegel, Vorlesungen (Jaeschke), 1996** Hegel, Georg W. F.,  
Vorlesungen über die Philosophie der Religion,  
Jaeschke, Walter (Hrsg.), 1996
- Hegel, Vorlesungen (Moldenhauer/Michel), 1969 ff.** Hegel, Georg W. F.,  
Vorlesungen über die Philosophie der Religion I,  
Theorie–Werkausgabe, Moldenhauer, Eva /  
Michel, Karl. (Hrsg.), 1969 ff.
- Hegel, Wissenschaft (Moldenhauer/Michel), 1969 ff.** Hegel, Georg W. F.,  
Wissenschaft der Logik, Theorie–Werkausgabe,  
Moldenhauer, Eva/Michel, Karl Markus (Hrsg.),  
1969 ff.
- Heinig, Normativität, 2007, 138 ff.** Heinig, Hans M.,  
Zur Normativität des Sozialstaates. Eine Vorstu-  
die in verfassungstheoretischer Hin– und Ab-  
sicht, in: Bung, Jochen/Varlerius, Brain/Zieman,  
Sascha (Hrsg.), Normativität und Rechtskritik,  
2007, 138 ff.
- Heinig, Rechtswissenschaft, 2003, 95 ff.** Heinig, Hans Michael,  
Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft,  
Zeitschrift für Rechtssoziologie, 2003, 95 ff.
- Heinze, Sozialforschung, 2001** Heinze, Thomas  
Qualitative Sozialforschung. Einführung, Me-  
thodologie und Forschungspraxis, 2001
- Heit, Einleitung, 2005, 7 ff.** Heit, Helmut,  
Einleitung: Die Werte Europas, in: Heit, Helmut,  
(Hrsg.), Die Werte Europas. Verfassungspatrio-  
tismus und Wertegemeinschaft in der EU? 2005,  
7 ff.

- Heitmeyer / Schröttle, Einführung, 2006, 15 ff.** Heitmeyer, Wilhelm / Schröttle, Monika,  
Zur Einführung. in: Heitmeyer, Wilhelm/Schröttle, Monika (Hrsg.), Gewalt. Beschreibungen, Analysen, Prävention. 2006, 15 ff.
- Hense, Katholizismus, 2008, 69 ff.** Hense, Ansgar,  
Katholizismus und Rechtsordnung, in: Dreier, Horst/Hilgendorf, Eric (Hrsg.), Kulturelle Identität als Grund und Grenze des Rechts, 2008, 69 ff.
- Heraclitus, Fragmente (Snell), 1983** Heraclitus Ephesius,  
Fragmente (Fragmente, griechisch und deutsch), Snell, Bruno (Hrsg.), 1983
- Heraklit, Fragmente (Diels/Kranz), 2004** Heraklit,  
Die Fragmente der Vorsokratiker, Diels, Hermann/Kranz, Walter (Hrsg.), 2004
- Herold, Gehorsam, 2004, 302 ff.** Herold, Norbert,  
Gehorsam und „zugleich Geist der Freiheit“. Zur Aktualität der kantschen Lehre vom ursprünglichen Vertrag als einer bloßen „Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelbare (praktische) Realität hat“, in: Waas, Lothar R. (Hrsg), Politik, Moral und Religion- Gegensätze und Ergänzungen, Festschrift zum 65. Geburtstag von Karl Graf Ballestrem, 2004, 302 ff.
- Herrlich, Recht, 2012, 9 ff.** Bernhard Herrlich,  
Recht normativ und pragmatisch, in : Sprache – Recht – Gesellschaft, Bäcker, Carsten / Klatt, Matthias/ Zucca-Soest, Sabrina (Hrsg.), 2012, 9 ff.
- Herzberg, Willensunfreiheit, 2010** Herzberg, Rolf Dietrich,  
Willensunfreiheit und Schuldvorwurf, 2010
- Hilgendorf, Naturalismus, 2003, 83 ff.** Hilgendorf, Eric,  
Naturalismus im (Straf-) Recht, in: Byrd, B. Sharon/Hruschka, Joachim/Joerden, Jan C. (Hrsg.), Jahrbuch für Recht und Ethik, 2003, 83 ff.
- Hilgendorf, Religion, 2008, 167 ff.** Hilgendorf, Eric,  
Religion, Gewalt und Menschenrechte – Eine Problemskizze am Beispiel von Christentum und Islam, in: Dreier, Horst/Hilgendorf, Eric (Hrsg.), Kulturelle Identität als Grund und Grenze des Rechts, 2008, 167 ff.

- Hilgendorf, Tatsachenfragen**, Hilgendorf, Eric,  
2004, 91 ff. Tatsachenfragen und Wertungsfragen: Bausteine zu einer naturalistischen Jurisprudenz, in: Lütge, Claus/Vollmer, Gerhard (Hrsg.), *Fakten statt Normen? Zur Rolle einzelwissenschaftlicher Argumente in einer naturalistischen Ethik*, 2004, 91 ff.
- Hilgendorf, Verrechtlichung**, Hilgendorf, Eric,  
2009, 187 ff. Verrechtlichung und ihre Grenzen. Anmerkungen zum Vergleich der westlichen und der ostasiatischen Rechtskultur, in: Assmann, Heinz-Dieter/Kuschel, Karl-Josef/Moser von Filseck, Karin (Hrsg.), *Grenzen des Lebens, Grenzen der Verständigung*, 2009, 187 ff.
- Hillar, Logos**, 2012 Hillar, Marian,  
From Logos to Trinity, *The Evolution of Religious Beliefs from Pythagoras to Tertullian*, 2012
- Hinkmann, Argumente**, 2000, Hinkmann, Jens,  
185 ff. Argumente, für und wider die Universalität der Menschenrechte, in: Wolf, Jean-Claude (Hrsg.), *Menschenrechte interkulturell*, 2000, 185 ff.
- Hinz, Zivilisationsprozess**, Hinz, Michael,  
2002 Der Zivilisationsprozess. Mythos oder Realität? Wissenschaftssoziologische Untersuchungen zur Elias-Duerr-Kontroverse, 2002
- Hirsch, Bemerkungen**, 2006, Hirsch, Burkhard,  
307 ff. 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)**, Hobbes, Thomas,  
1992 Leviathan, Fetscher, Iring (Hrsg.), 5. Aufl. 1992
- Hobbes, Leviathan**, 1651 Hobbes, Thomas,  
Hobbes' Leviathan, Reprinted form the Edition of 1651, 1962
- Hobbes, Leviathan, Sive**, 1678 Hobbes, Thomas,  
Leviathan, Sive de Materia, Forma, & Potestate Civitatis Ecclesiasticae Et Civilis. Authore Thoma Hobbes, Malmesburiensi, 1678

- Hoebel, Anthropologie, 1983, 39 ff.** Hoebel, Edward A.,  
Anthropologie, Recht und Genetik, in: Gruter, Margaret/ Rehbinder, Manfred (Hrsg.), Der Beitrag der Biologie zu Fragen von Recht und Ethik, 1983, 39 ff.
- Hoebel, Recht, 1968** Hoebel, Edward A.,  
Das Recht der Naturvölker. Eine vergleichende Untersuchung rechtlicher Abläufe (amerikan. 1954), 1968
- Hoerster, Wirklichkeit, ARSP, 1989, 145 ff.** Hoerster, Detlef,  
Die Wirklichkeit der Freiheit, ARSP 75 (1989), 145 ff.
- Höffe, Hobbes, 2010** Höffe, Otfried;  
Thomas Hobbes, 2010
- Höffe, Kant, 2007** Höffe, Otfried,  
Immanuel Kant, 7. Aufl. 2007
- Höffe, Kritik, 2012** Höffe, Otfried,  
Kants Kritik der praktischen Vernunft: Eine Philosophie der Freiheit, 2012
- Höffe, Menschenrechte, 1994, 119 ff** Höffe, Otfried,  
Die Menschenrechte im interkulturellen Diskurs, in: Odersky, Walter, Die Menschenrechte: Herkunft, Geltung, Gefährdung, 1994, 119 ff.
- Höffe, Menschenrechte, 1994, 121 ff.** Höffe, Otfried,  
Die Menschenrechte im interkulturellen Diskurs, in: Odersky, Walter (Hrsg.), Die Menschenrechte: Herkunft, Geltung und Gefährdung, 1994, 121 ff.
- Höffe, Strafrecht, 1999** Höffe, Otfried,  
Gibt es ein interkulturelles Strafrecht? Ein philosophischer Versuch, 1999
- Höffe, zôon politikon, 2005** Höffe, Otfried:  
zôon politikon, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): Aristoteles-Lexikon, 2005
- Hofmann, E., Rationality, 2010, 73 ff.** Hofmann, Ekkehard,  
Rationality, Discretion, and Decision Theory, in: Siekmann, Jan-Reinhard, (ed.), Legal Reasoning: The Methods of Balancing, 2010, 73 ff.

- Hofmann, H., Einführung, 2011** Hofmann, Hasso,  
Einführung in die Rechts- und Staatsphilosophie, 2011
- Hofmann, H., Entstehung, 2004, 171 ff.** Hofmann, Hasso,  
Zu Entstehung, Entwicklung und Krise des Verfassungsbegriffes, in: Blankennagel, Alexander/Pernice, Ingolf/Schulze-Fielitz, Helmuth (Hrsg.), Verfassung im Diskurs der Welt, Liber Amicorum für Peter Häberle zum siebzigsten Geburtstag, 2004, 171. ff.
- Hofmann, H., Gebot, 1993** Hofmann, Hasso,  
Gebot, Vertrag, Sitte. Die Urformen der Begründung von Rechtsverbindlichkeit. Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie, Heft 17, 1993
- Hofmann, H., Recht, 2003, 377 ff.** Hofmann, Hasso,  
Recht, Politik, Religion, JZ 2003, 377 ff.
- Hofmann, H., Rechtswissenschaft, 2007, 23 ff.** Hofmann, Hasso,  
Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft - ein kritischer Rückblick, in: Senn, Marcel / Puskas, Daniel (Hrsg.), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft? 2007, 33 ff.
- Holz, Leibniz, 1992** Holz, Hans Heinz,  
Gottfried Wilhelm Leibniz, 1992
- Honnefelder, Vernunft, 1993, 113 ff.** Honnefelder, Ludger,  
Vernunft und Gewissen. Gibt es eine philosophische Begründung für die Normativität des Gewissens?, in: Höver, Gerhard/Honnefelder, Ludger (Hrsg.), Der Streit um das Gewissen, 1993, 113 ff.
- Hoppe, Erinnerung, 2010, 29 ff.** Hoppe, Thomas,  
Erinnerung, Gerechtigkeit und Versöhnung. Zur Aufgabe eines angemessenen Umgangs mit belasteter Vergangenheit – ein sozioethische Perspektive, in: Bongardt, Michael/Wüstenberg, Ralf K. (Hrsg.), Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit, Das schwere Erbe von Unrechts-Staaten, 2010, 29 ff.

- Hoppe/Elger, Neuro-Philosophie, 2012, 259 ff.** Hoppe, Christian/Elger, Christian E.,  
Neuro-Philosophie? – Kritische Anmerkungen aus neurowissenschaftlicher Perspektive, in: Sturma, Dieter (Hrsg.), Vernunft und Freiheit. Zur praktischen Philosophie von Julian Nida-Rümelin (Humanprojekt), 2012, 259 ff.
- Horn, N., Einführung, 2011** Horn, Norbert,  
Einführung in die Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie, 5. Aufl., 2011
- Hörnle, Kriminalstrafe, 2013** Hörnle, Tatjana,  
Kriminalstrafe ohne Schuldvorwurf. Ein Plädoyer für Änderungen in der strafrechtlichen Verbrechenlehre, 2013
- Hörnle, Menschenwürde, 2008, 41 ff** Hörnle, Tatjana,  
Menschenwürde als Freiheit von Demütigungen, Zeitschrift für Rechtsphilosophie 2008, 41 ff.
- Hörnle, Strafrechtsverbotsnormen, 2008, 223 ff.** Hörnle, Tatjana,  
Strafrechtsverbotsnormen zum Schutz kultureller Identitäten, in: Dreier, Horst/Hilgendorf, Eric (Hrsg.), Kulturelle Identität, als Grund und Grenze des Rechts, 2008, 223 ff.
- Hörnle, Würdekonzept, 2013, 91 ff.** Hörnle, Tatjana,  
Das Würdekonzept Margalits und seine Rezeption in Deutschland, in: Eric Hilgendorf (Hrsg.), Menschenwürde und Demütigung. Die Menschenwürdekonzeption Avishai Margalits, 2013, 91 ff.
- Hotz, Gedanken, 2007, 201 ff.** Hotz, Sandra,  
Gedanken zur Rechtsvergleichung als einer Kulturwissenschaft, in: Senn, Marcel / Puskas, Daniel (Hrsg), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft? 2007, 201 ff.
- Huber, Zivilreligionen, 2005** Huber, Wolfgang,  
Zwei konträre Zivilreligionen. Staat und Kirche, Amerika und Deutschland, EKD Archiv, 24. März  
2005, [www.ekd.de/aktuell/2005\\_03\\_24\\_rv\\_sz\\_kirche\\_staat\\_usa\\_brd.html](http://www.ekd.de/aktuell/2005_03_24_rv_sz_kirche_staat_usa_brd.html)
- Hügli / Lübcke, Philosophielexikon, 2003** Hügli, Anton / Lübcke, Poul,  
(Hrsg.), Philosophielexikon, 5. Auflage, 2003
- Hume, Treatise, 1961** Hume, David,  
Treatise on Human Nature (1740), 1961



- Husserl, Krisis, 1956** Husserl, Edmund,  
Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, 1956
- Illies, Biologie, 2010, 15 ff.** Illies, Christian,  
Biologie statt Philosophie? Evolutionäre Kultur-erklärungen und ihre Grenzen, in: Gerhardt, Volker / Nida-Rümelin, Julian (Hrsg.), Natur und Kultur, 2010, 15 ff.
- Imbach, Perspektiven, 2007, 49 ff.** Imbach, Ruedi,  
Perspektiven des Mittelalters, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?, ARSP Beiheft 115 2007, 49 ff.
- Jaeschke, Vernunft, 1986** Jaeschke, Walter,  
Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels, 1986
- Jaffey, Power–Liability, 2004, 295 ff.** Jaffey, Peter A.,  
Hohfeld's Power–Liability/Right–Duty Distinction in the Law of Restitution, Canadian Journal of Law and Jurisprudence Vol. 17 (2) (2004), 295 ff.
- Jakl, Recht, 2009** Jakl, Bernhard,  
Recht aus Freiheit, 2009
- Jantsch, Selbstorganisation, 1986** Jantsch, Erich,  
Die Selbstorganisation des Universums. Vom Urknall zum menschlichen Geist, 3. Aufl. 1986
- Jarass/Pieroth, Grundgesetz, 2013** Jarass, Hans D. / Pieroth, Bodo,  
Grundgesetz, 13.. Aufl. 2014
- Jaspers, Ursprung, 1955** Jaspers, Karl,  
Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 1955
- Jaspers, Wahrheit, 1991** Jaspers, Karl,  
Von der Wahrheit, 4. Aufl. 1991
- Jestaedt, Grundrechtsentfaltung 1999** Jestaedt, Matthias,  
Grundrechtsentfaltung im Gesetz. Studien zur Interdependenz von Grundrechtsdogmatik und Rechtsgewinnungstheorie 1999

- Jhering, Geist, 1907** Jhering, Rudolf von,  
Der Geist des römischen Recht auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung, 6. Aufl. 1907
- Joerden, Menschenleben, 2003** Joerden, Jan C.,  
Menschenleben. Ethische Grund- und Grenzfragen des Medizinrechts, 2003
- Johnson, Church, 2009, 27 ff.** Johnson, Matthew,  
Church and State Relations in Kant's Political Philosophy, in: Labuschagne, Bart C./Solon, Ari M., Religion and States – From separation to cooperation? Legal–philosophical reflections for a de–secularized world (IVR Cracow Special Workshop), ARSP Beiheft 118 (2009), 27 ff.
- Jonas, Organismus, 1973** Jonas, Hans.  
Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie 1973
- Jonas, Prinzip, 1979/2004** Jonas, Hans,  
Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, 1979, 4. Aufl. 2003
- Jüngel, Religion, 2005, 52 ff.** Jüngel, Eberhard,  
Religion, Zivilreligion und christlicher Glaube. Das Christentum in einer pluralistischen Gesellschaft, in: Kämper, Burkhard (Hrsg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 39 (2005), 52 ff.
- Jungfer, Strafverteidigung, 1992, 510 ff.** Jungfer, Gerhard,  
Strafverteidigung und Rechtskultur, Anwaltsblatt 1992, 510 ff.
- Kahl, Sprache, 2006, 386 ff.** Kahl, Wolfgang,  
Sprache als Kultur– und Rechtsgut, in: Hufen, Friedhelm (Redaktion), Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer, Band 65, 2006, 386 ff.
- Kang, Manliness, 2009, 261 ff.** Kang, John M.,  
Manliness and the Constitution, Harvard Journal of Law & Public Policy Vol. 32 (1) (2009), 261 ff.

- Kant, Anfang, 1786, AA** Kant, Immanuel,  
Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, 1786, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant. Gesammelte Schriften, Band VIII , 1902 ff, online
- Kant, Anfangsgründe, 1797** Kant, Immanuel,  
Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (1797), Ludwig, Bernd (Hrsg.), 1986
- Kant, Anthropologie, 1798, AA** Kant, Immanuel,  
Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, 1798, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant. Gesammelte Schriften, Band VII, 1902 ff, online
- Kant, Beantwortung, 1784, AA** Kant, Immanuel,  
Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, Berlinische Monatsschrift, Dezember 1784, 481 ff, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant. Gesammelte Schriften, Band VIII, 1902 ff. online
- Kant, Denken, 1786, AA** Kant, Immanuel,  
Was heißt: Sich im Denken orientiren? 1786, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant. Gesammelte Schriften, Band VIII, 1902 ff. online
- Kant, Grundlegung, 1785, AA** Kant, Immanuel,  
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant. Gesammelte Schriften, Band IV, 1902 ff. online
- Kant, Idee, 1784, AA** Kant, Immanuel,  
Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784., in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant. Gesammelte Schriften, Band VIII , 1902 ff, online
- Kant, Metaphysik (Weischedel), 1956** Kant, Immanuel,  
Die Metaphysik der Sitten, 1797, in: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.), Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden, Band IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, 1956

- Kant, Metaphysik, 1797, AA** Kant, Immanuel,  
Die Metaphysik der Sitten, 1797, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant. Gesammelte Schriften, Band VI, 1902 ff., online
- Kant, p. Vernunft, 1788, AA** Kant, Immanuel,  
Kritik der praktischen Vernunft, 1788 in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant. Gesammelte Schriften, Band V, 1902 ff. online.
- Kant, r. Vernunft, 1787, AA** Kant, Immanuel,  
Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage 1787, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant. Gesammelte Schriften, Band III, 1902 ff. online
- Kant, Religion, 1793, AA** Kant, Immanuel,  
Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant. Gesammelte Schriften, Band VI, 1902 ff. online
- Kant, Urtheilskraft, 1790, AA** Kant, Immanuel,  
Kritik der Urtheilskraft, 1790, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant. Gesammelte Schriften, Band V, 1902 ff. online
- Kantorowicz, Rechtswissenschaft, (1928), 1962, 83 ff.** Kantorowicz, Hermann  
Die Rechtswissenschaft - eine Zusammenfassung ihrer Methodologie '(1928), in: Würtenberger, Thomas (Hrsg), Kantorowicz, Rechtswissenschaft und Soziologie, 1962, 83 ff.
- Kantorowicz, Staatsauffassungen 1925 /1962, 69 ff.** Kantorowicz, Hermann,  
Staatsauffassungen (1925), in: Würtenberger, Thomas (Hrsg); Hermann Kantorowicz, Rechtswissenschaft und Soziologie, 1962, 69 ff.
- Kargl, Handlung, 1991** Kargl, Walter,  
Handlung und Ordnung im Strafrecht. Grundlagen einer kognitiven Handlungs- und Straftheorie, Schriften zum Strafrecht, Heft 86, 1991
- Karpen, Gesetzgebung, 1987, 76 ff.** Karpen, Ulrich,  
Gesetzgebung und Rechtskultur, Zeitschrift für Gesetzgebung 2 (1987), 76 ff.

- Käser, Animismus, 2004** Käser, Lothar,  
Animismus. Eine Einführung in die begrifflichen Grundlagen des Welt- und Menschenbildes traditionaler (ethnischer) Gesellschaften für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter in Übersee; Liebenzeller Mission, 2004
- Kaspar, Quantentheorie, 2007, 151 ff.** Kaspar, Uwe,  
Kann die Quantentheorie den Hirnforscher helfen, Problem zu verstehen? in: Krüger, Hans-Peter (Hrsg.), Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie, 2007, 151 ff.
- Kaufmann, Kritik, 1990, 158 ff.** Kaufmann, Artur,  
Kritik und Vertrauen, in: Denninger, Erhard/Hinz, Manfred O./Mayer-Tasch, Peter C./Roellecke, Gerd ( Hrsg.), Festschrift für Peter Schneider zum 70. Geburtstag, 1990, 158 ff.
- Kaufmann, Radbruch, 1987** Kaufmann, Arthur,  
Gustav Radbruch. Rechtsdenker, Philosoph, Sozialdemokrat, 1987
- Kaufmann, Recht, 1988, 11 ff.** Kaufmann, Arthur  
Recht und Rationalität. Gedanken beim Wiederlesen der Schriften von Werner Maihofer, in: Kaufmann, Arthur/Mestmäcker, Ernst-Joachim/Zacher, Hans F. (Hrsg.), Rechtsstaat und Menschenwürde. Festschrift für Werner Maihofer zum 70. Geburtstag, 1988, 11 ff.
- Kaufmann/ Renzikowski, Einleitung, 2010, 11 ff.** Kaufmann, Matthias / Renzikowski, Joachim  
Einleitung, in: Kaufmann Matthias/Renzikowski, Joachim (Hrsg.), Zurechnung und Verantwortung, 2010, 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
- Kelsen, Hauptprobleme, 1923** Kelsen, Hans,  
Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, 1923
- Kelsen, Normen, 1979** Kelsen, Hans  
Allgemeine Theorie der Normen, 1979

- Kelsen, Rechtslehre, 1960** Kelsen, Hans,  
Reine Rechtslehre, 2. Auflage 1960
- Kersten, Anthropozän-Konzept, 2014, 378 ff.** Kersten, Jens,  
Das Anthropozän-Konzept. Kontrakt – Komposition – Konflikt, in: Rechtswissenschaft 5, 2014, 378 ff.
- Kersting, Freiheit, 1984** Kersting, Wolfgang,  
Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, 1984
- Kersting, Kant, 2004** Kersting, Wolfgang,  
Kant über Recht, 2004
- Kersting, Theorien, 2000** Kersting, Wolfgang,  
Theorien der sozialen Gerechtigkeit, 2000
- Kettner, Individualismus, 2012, 227 ff.** Kettner, Matthias,  
Humanistischer Individualismus, Freiheit und menschenwürde, in: Sturma, Dieter (Hrsg.), Vernunft und Freiheit. Zur praktischen Philosophie von Julian Nida-Rümelin (Humanprojekt), 2012, 227 ff.
- Kettner, Individualismus, 2012, 227 ff.** Kettner, Matthias,  
Humanistischer Individualismus, Freiheit und menschenwürde, in: Sturma, Dieter (Hrsg.) Vernunft und Freiheit. Zur praktischen Philosophie von Julian Nida-Rümelin (Humanprojekt), 2012, 227 ff.
- Kim, Supervenience, 1993** Kim, Chae-gwon,  
Supervenience and mind. Selected philosophical essays, 1993
- Kippenberg/Stuckrad, Einführung, 2003** Kippenberg, Hans G./Stuckrad, Kocku von,  
Einführung in die Religionswissenschaft, Gegenstände und Begriffe, 2003
- Kirste, Ansätze, 2007, 177 ff.** Kirste, Stephan,  
Ernst Cassirers Ansätze zu einer Theorie des Rechts als symbolische Form, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?, ARSP Beiheft 115 (2007), 177 ff.
- Kleger, Ungehorsam, 1993** Kleger, Heinz,  
Der neue Ungehorsam. Widerstände und politische Verpflichtung in einer lernfähigen Demokratie, 1993

- Kleger, Zivilreligion, 2008** Kleger, Heinz,  
Gibt es eine europäische Zivilreligion? Pariser Vorlesung über die Werte Europas. Widerstände und politische Verpflichtung in einer lernfähigen Demokratie, 2008
- Kleger/Müller, Mehrheitskonsens, 1986, 221 ff.** Kleger, Heinz/Müller, Alois,  
Mehrheitskonsens als Zivilreligion? Zur politischen Religionsphilosophie innerhalb Liberal-konservativer Staatstheorie, in: Kleger, Heinz/Müller, Alois (Hrsg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, 1986, 221 ff.
- Kleger/Müller, Philosoph, 1986, 86 ff.** Kleger, Heinz/Müller Alois,  
Der politische Philosoph in der Rolle der Ziviltheologen, in: Religion und Vernunft. Studia philosophica, Band 45, 1986, 86 ff.
- Klein, Begriff, 2005** Klein, Hans-Dieter (Hrsg.),  
Der Begriff der Seele in der Philosophiegeschichte, 2005
- Kliemt, Zustimmungstheorien 1980** Kliemt, Hartmut,  
Zustimmungstheorien der Staatsrechtfertigung, 1980
- Koch, A., Sein, 2000, 140 ff.** Koch, Anton F.,  
„Sein – Nichts – Werden“, in: Arndt, Andreas / Iber, Christian (Hrsg.), Hegels Seins-logik. Interpretationen und Perspektiven. Berlin 2000, 140 ff
- Koch, A., Evolution, 2014** Koch, Anton F.,  
Die Evolution des logischen Raumes: Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik, 2014
- Köchy, Natur, 2010, 39 ff** Köchy, Kristian,  
Natur und Kultur in der Evolution, in: Gerhardt, Volker / Nida-Rümelin, Julian (Hrsg.), Evolution in Natur und Kultur, 2010, 39 ff
- Kohler, Entschluss, 1990, 37 ff.** Kohler, Georg,  
Entschluss und Dezision. Zu einem (oder zwei Grundbegriffen) der praktischen und politischen Philosophie, in: Kohler, Georg/Kleger, Heinz (Hrsg.), Diskurs und Dezision, Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübbe in der Diskussion, 1990, 37 ff.

- Kohlrausch, Sollen, 1910, 1 ff.** Kohlrausch, Eduard,  
Sollen und Können als Grundlagen der strafrechtlichen Zurechnung, in: Angehörige der Fakultät Königsberg (Hrsg.), Festgabe für Karl Güterbock zum 80. Geburtstag, 1910, 1 ff.
- Koller, Theorien, 1987** Koller, Peter,  
Neue Theorien des Sozialkontrakts, 1987
- Konhardt, Endlichkeit, 2004** Konhardt, Klaus,  
Endlichkeit und Vernunftanspruch. Die Urkonstellation des Menschen im Lichte der Philosophie, 2004
- König/Kaupen, Ideologie, 1969, 147 ff.** König, René/Kaupen, Wolfgang,  
Ideologie und Recht, in: Maihofer, Werner (Hrsg.), Ideologie und Recht, 1969, 147 ff.
- Konzil, Lumen gentium, 1964** Zweite Vatikanische Konzil,  
Dogmatische Konstitution über die Kirche, Lumen gentium, 1964, [www.vatican.va/.../vatican-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_ge.html](http://www.vatican.va/.../vatican-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html)
- Koslowski, Kultur, 1988** Koslowski, Peter,  
Die postmoderne Kultur, gesellschaftlich-kulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklung, 2. Aufl. 1988
- Krause/Krause, Verhalten, 2011, 127 ff.** Krause, Jens/Krause, Stefan,  
Kollektives Verhalten und Schwarmintelligenz, in: Otto, Klaus–Stephan/Speck, Thomas (Hrsg.), Darwin meets Business: evolutionäre und bionische Lösungen für die Wirtschaft, 1. Aufl. 2011, 127 ff.
- Kreuter, Staatskriminalität, 1997** Kreuter, Jens,  
Staatskriminalität und die Grenzen des Strafrechts. Reaktionen auf Verbrechen aus Gehorsam aus rechtsethischer Sicht, 1997
- Kronenberg, Verfassungspatriotismus, 2009** Kronenberg, Volker,  
„Verfassungspatriotismus“ im vereinten Deutschland, Aus Politik und Zeitgeschichte, Nr. 28 vom 06.07.2009, <http://www.bundestag.de/dasparlament/2009/28/Beilage/007.html>



- Krüger, Hirn, 2007, 61 ff.** Krüger, Hans-Peter,  
Das Hirn im Kontext exzentrischer Positionierungen. Zur philosophischen Herausforderung der neurobiologischen Hirnforschung, in: Krüger, Hans-Peter (Hrsg.), *Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie*, 2007, 61 ff. , 61 ff,
- Kühl, Strafrecht, 2003, 959 ff.** Kühl, Kristian,  
Strafrecht und Moral – Trennendes und Verbindendes, in: Amelung, Knut (Hrsg.), *Festschrift für H.–L. Schreiber zum 70. Geburtstag*, 2003, 959 ff.
- Kuhlmann, Letztbegründung, 1985** Kuhlmann, Wolfgang,  
Reflexive Letztbegründung. Untersuchung zur Transzendentalpragmatik, 1985
- Kuhlmann, Quantum Field Theory, 2014** Kuhlmann, Meinard,  
Quantum Field Theory, in: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), , URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/quantum-field-theory/>>
- Kühn, Kant, 2004** Kühn, Manfred,  
Kant. Eine Biographie, 2004
- Kuhn, Structure, 1970** Kuhn, Thomas,  
The Structure of Scientific Revolutions, 1970
- Kühne, Da., Kulturrelativismus, 2007, 189 ff.** Kühne, Daniela,  
Kulturrelativismus und Menschenrechte in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), *Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?*, ARSP Beiheft 115 (2007), 189 ff.
- Kühne, Di., Rechtsbegriff, 1985** Kühne, Dieter,  
Der marxistisch–sozialistische Rechtsbegriff. Eine kritische Stellungnahme, 1985
- Kummer, Gruppenführung, 1988, 173 ff.** Kummer, Hans,  
Gruppenführung bei Tieren und Menschen in evolutionärer Sicht, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), *Die Herausforderung der Evolutionsbiologie*, 1988, 173 ff.
- Küng, Projekt, 1990** Küng, Hans,  
Projekt Weltethos, 1990

- Kunz / Mona, Rechtsphilosophie, 2006** Kunz, Karl Ludwig / Mona, Martino, Rechtsphilosophie, Rechtstheorie, Rechtssoziologie, 2006
- Kunz, Strafe, 2004, 71 ff.** Kunz, Karl-Ludwig, Muss Strafe sein? Einige Überlegungen zur Beantwortbarkeit der Frage und zu den Konsequenzen daraus, in: Radtke, Henning/Müller, Egon/Britz, Guido/Koriath, Heinz/Müller-Dietz, Heinz (Hrsg.), *Muss Strafe sein?*, 2004, 71 ff.
- Kury, Jugendgewalt, 2010, 7 ff.** Kury, Helmut, Jugendgewalt in unserer Gesellschaft – Entwicklung und Folgen, Info 2010, <http://www.uni-heidelberg.de/institute/fak2/krimi/DVJJ/Aufsaeetze/Kury2010.pdf>, 7 ff.
- Ladeur, Rechtstheorie, 1992** Ladeur, Karl-Heinz, Postmoderne Rechtstheorie. Selbstreferent – Selbstorganisation – Prozeduralisierung, 1992
- Ladeur, Staat, 2006** Ladeur, Karl-Heinz, Der Staat gegen die Gesellschaft. Zur Verteidigung der Rationalität der „Privatgesellschaft“, 2006
- Lakoff / Johnson, Leben, 2011** Lakoff, George / Johnson, Mark, Leben in Metaphern, Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern, Übers. aus dem Amerikanischen, Astrid Hildenbrand, 7. Aufl., 2011
- Lampe, Menschenbild, 1985, 9 ff.** Lampe, Ernst J., Das Menschenbild im Recht – Abbild oder Vorbild?, in: Lampe, Ernst J. (Hrsg.), Beiträge zur Rechtsanthropologie, ARSP Beiheft 22 (1985), 9 ff.
- Lamprecht, Meinungen, 1992, 325 ff.** Lamprecht, Rolf, Abweichende Meinungen und ihre Bedeutung für die Rechtskultur, DRiZ 1992, 325 ff.
- Lecheler, Unrecht, 1994** Lecheler, Helmut, Unrecht in Gesetzesform? Gedanken zur „Radbruchschen Formel“, 1994
- Leder, Person, 1999** Leder, Matthias, Was heißt es, eine Person zu sein?, 1999

- Leibniz, Opuscles, 1966** Leibniz, Gottfried Wilhelm,  
Opuscles et fragments inédits (ed. Couturat),  
1903, Nachdruck Hildesheim 1966
- Lenk, Vielfachwesen, 2009** Lenk, Hans,  
Das flexible Vielfachwesen. Einführung in die  
moderne philosophische Anthropologie, zwi-  
schen Bio-, Techno- und Kulturwissenschaften,  
2009
- Leutheusser–  
Schnarrenberger, Leitkultur,  
2008** Leutheusser–Schnarrenberger, Sabine,  
Leitkultur, Verfassungspatriotismus und Werte-  
pluralismus, Vortrag zum 1. Bayreuther Zu-  
kunftsforum, 17./18. Oktober 2008,  
[http://www.zukunftforum.uni-  
bay-  
reuth.de/de/publikationen/vortrag\\_schnarrenberg  
er.pdf](http://www.zukunftforum.uni-bay-reuth.de/de/publikationen/vortrag_schnarrenberger.pdf)
- Levine, Versuch, 1994** Levine, Tom,  
Versuch über die Genese des westlichen Zivili-  
sationsmodells anhand der kulturtheoretischen  
Ansätze bei Max Weber und Norbert Elias, 1994
- Levine, Versuch, 1994** Levine, Tom,  
Versuch über die Genese des westlichen Zivili-  
sationsmodells anhand der kulturtheoretischen  
Ansätze bei Max Weber und Norbert Elias, 1994
- Levinson, Constitution, 1979,  
123 ff.** Levinson, Sanford,  
„The Constitution“ in American Civil Religion,  
The Supreme Court Review 1979, 123 ff.
- Levy, Establishment, 1994** Levy, Leonard,  
The Establishment Clause, 1994
- Libet, Mind, 2004/ 2007** Libet, Benjamin,  
Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produ-  
ziert, 2004, Jürgen Schröder (Übers.), 2007
- Lipgar, Bion’s Experiences,  
1998, 25 ff.** Lipgar, Robert M.,  
Beyond Bion’s Experiences in Groups: group  
relations research and learning, in: Bion, Wilfred  
R./Bion Talamo, Parthenope/Borgogno,  
Franco/Merciai, Silvio A. (Hrsg.), Bion’s Leg-  
acy of Groups, 1998, 25 ff.
- Locke, Second Treatise, 1690** Locke, John,  
The Second Treatise of Government, in: Two  
Treatises of Government, Ed. with an introduc-  
tion and notes by Laslett, Peter, 1993

- Locke, Versuch, 1690** Locke, John,  
Versuch über den menschlichen Verstand, 1690.  
C. Winckler (Übers.), 5. durchges. Aufl., 2000
- Locke, Zwei Abhandlungen, 1690** Locke, John,  
Zwei Abhandlungen über die Regierung, 1690,  
Walter Euchner (Hrsg.), 1977
- Lotter, Rechtsprechung, ARSP, 2006, 503 ff.** Lotter, Maria-Sibylla,  
Rechtsprechung im Jenseits, ARSP, Archiv für  
Rechts- und Sozialphilosophie, 2006, Vol 92,  
503 ff.
- Lübbe, Dezisionismus, 1978, 61 ff.** Lübbe, Hermann,  
Dezisionismus – eine kompromitierte politische  
Theorie; in: Lübbe, Hermann (Hrsg.), Praxis der  
Philosophie, Praktische Philosophie, Geschichts-  
theorie, 1978, 61 ff.
- Lübbe, Religion, 1986** Lübbe, Hermann,  
Religion nach der Aufklärung, 1986
- Lübbe, Staat, 1986, 195 ff.** Lübbe, Hermann,  
Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt der politi-  
schen Legitimität, in: Kleger, Heinz/Müller,  
Alois (Hrsg.), Religion des Bürgers, 1986, 195  
ff.
- Luf, Menschenwürde, 1998, 307 ff.** Luf, Gerhard,  
Menschenwürde als Rechtsbegriff. Überlegun-  
gen zum Kant-Verständnis in der neuen deut-  
schen Grundrechtstheorie, in: Zaczyk, Rai-  
ner/Köhler, Michael/Kahlo, Michael (Hrsg.),  
Festschrift für E. A. Wolff zum 70. Geburtstag  
am 1. 10. 1998, 1998, 307 ff.
- Luhmann, Aufklärung, 1981** Luhmann, Niklas,  
Soziologische Aufklärung 3. Soziales System,  
Gesellschaft Organisation, 1981, 178 ff
- Luhmann, Codierung, 1988, 337 ff.** Luhmann, Niklas,  
Die Codierung des Rechtssystems, in: Roellecke,  
Gerd (Hrsg.), Rechtsphilosophie oder Rechts-  
theorie?, 1988, 337 ff.
- Luhmann, Funktion, 1977** Luhmann, Niklas,  
Funktion der Religion, 1977

- Luhmann, Gewissensfreiheit, 1980, 71 ff.** Luhmann, Niklas,  
Die Gewissensfreiheit und das Gewissen, in: Schavan, Annette/Welte, Bernhard (Hrsg.), Person und Verantwortung, 1980, 71 ff.
- Luhmann, Kultur, 1995, 31 ff.** Luhmann, Niklas,  
Kultur als historischer Begriff, in: Luhmann, Niklas, Gesellschaftsstruktur und Semantik, Band 4, 1995, 31 ff.
- Luhmann, Recht, 1993** Luhmann, Niklas,  
Das Recht der Gesellschaft, 1993
- Luhmann, Rechtssoziologie, 1987** Luhmann, Niklas,  
Rechtssoziologie (1972), Band 1 und 2, 3. Aufl. 1987
- Luhmann, Wissenschaft, 1990** Luhmann, Niklas,  
Wissenschaft der Gesellschaft, 1990
- Lüthy, Entwicklung, 2012, 141 ff.** Lüthy, Christoph,  
Zur Entwicklung des Verantwortungsbegriffs in den Naturwissenschaften, in: Recht und Verantwortung, in: Winiger, Bénédic / Mahlmann, Matthias / Avramov, Philippe / Gailhofer, Peter (Hrsg.), Recht und Verantwortung / Droit et responsabilité, 2012, 147 ff.
- Lyons, history, 2003** Lyons, Lewis,  
The history of punishment. Judicial penalties from ancient times to present day, 2003
- MacCromack, School, 2006, 59 ff.** MacCromack, Geoffrey,  
The Legalist School and its Influence upon Traditional Chinese Law, Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy 2006, 59 ff.
- Machiavelli, Fürst (Bahner), 1987** Machiavelli, Niccolò,  
Der Fürst, Bahner, Werner (Hrsg.), 3. Aufl. 1987
- MacLean, Dimensionen, 1983, 111 ff.** MacLean, Paul D.,  
Die drei Dimensionen der Entwicklung des Gehirns und des Rechts, in: Gruter, Margaret/Rehbinder, Manfred (Hrsg.), Der Beitrag der Biologie zu Fragen von Recht und Ethik; Schriftenreihe zur Rechtssoziologie und Rechtstatsachenforschung, Band 54, 1983, 111 ff.

- MacLean, Mind, 1978, 308 ff.** MacLean, Paul D.,  
A Mind of Three Minds: Educating the triune Brain, Yearbook of the National Society for the Study of Education 77 (1978), 308 ff.
- Mahlmann, Recht, 2012, 47 ff.** Mahlmann, Matthias,  
Recht und Verantwortung, in: Winiger, Bénédic / Mahlmann, Matthias / Avramov, Philippe / Gailhofer, Peter (Hrsg.), Recht und Verantwortung / Droit et responsabilité, 2012, 47 ff.
- Mahlmann, Rechtsphilosophie, 2012** Mahlmann, Rechtsphilosophie, 2012  
Mahlmann, Matthias,  
Rechtsphilosophie und Rechtstheorie, 2. Auflage, 2012, 1992
- Mährlein, Volksgeist, 2000** Mährlein, Christoph,  
Volksgeist und Recht. Hegels Philosophie der Einheit und ihre Bedeutung in der Rechtswissenschaft. Epistemata - Würzburger wissenschaftliche Schriften, 2000
- Maier, Doppelgesicht, 2004** Maier, Hans,  
Das Doppelgesicht des Religiösen, Religion–Gewalt–Politik, 2004
- Maier, Religionen, 1997, 299 ff** Maier, Hans,  
Politische Religionen' - Möglichkeiten und Grenzen eines Begriffs, in: Maier, Hans / Schäfer, Michael (Hrsg.), Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs, Band. 2, 1997, 299 ff
- Majetschak, Logik, 1992** Majetschak, Stefan,  
Die Logik des Absoluten. Spekulation und Zeitlichkeit in der Philosophie Hegels, 1992
- Mall, Philosophie, 2000, 124 ff.** Mall, Ram Adahr,  
Interkulturelle Philosophie und die Idee der Menschenrechte, in: Wolf, Jean-Claude (Hrsg.), Menschenrechte interkulturell, 2000, 124 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.

- Markl, Natur, 1991** Markl, Hubert,  
Natur als Kulturaufgabe, 1991
- Markowitsch/ Siefer, Tatort, 2007** Markowitsch, Hans, J. Siefer, Werner,  
Tatort Gehirn: Auf der Suche nach dem Ursprung des Verbrechens, 2007
- Masters, Natur, 1988, 251 ff.** Masters, Roger D.,  
Evolutionenbiologie, menschliche Natur und politische Philosophie, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, 1988, 251 ff.
- Mastronardi, Rechtswissenschaft, 2007, 194 ff.** Mastronardi, Thomas Felix,  
Postmoderne Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft im Wertepluralismus, 2007, 194 ff in: Senn, Marcel / Puskas, Daniel (Hrsg.), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft? 2007, 189 ff.
- Mastronardi, Theorie, 2006, 39 ff.** Mastronardi, Philippe,  
Theorie des Rechts und der Rechtswissenschaft. Freiheit und Verantwortung als Voraussetzungen des Gesprächs mit der Hirnforschung, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), Gehirnforschung und rechtliche Verantwortung, 2006, 39 ff.
- Mathisen, Bellah, 1989, 29 ff.** Mathisen, James A.,  
Twenty Years After Bellah: Whatever Happened to American Civil Religion?, Sociological Analysis 50 (2) (1989), 29 ff.
- Maunz/Dürig, GG, 2013** Maunz, Theodor/Dürig, Günter/Herzog, Roman/Scholz, Rupert/Lerche, Peter/Papier, Hans-Jürgen/Randelzhofer, Albrecht/Schmidt-Aßmann, Eberhard (Hrsg.),  
Grundgesetz: Kommentar, 71. Aufl. 2013 f.
- Mayr, Biologie, 2000** Mayr, Ernst,  
Das ist Biologie – Die Wissenschaft des Lebens, 2000
- Mayr, Evolution, 2003** Mayr, Ernst,  
Das ist Evolution (What is Evolution, 2001), (Sebastian Vogel, Übersetzer), 2003
- Mayr, Revolution, 1989, 221 ff.** Mayr, Ernst,  
Die darwinistische Revolution und die Widerstände gegen die Selektionstheorie, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, 2. Aufl. 1989, 221 ff.

- Mead, Psychology, 1918, 577 ff.** Mead, George H.,  
The Psychology of Punitive Justice, *American Journal of Sociology* 23 (1918), 577 ff.
- Meier, Herausforderung, 1989** Meier, Heinrich,  
Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, 2. Aufl. 1989
- Mensch, Violence, 2008, 285 ff.** Mensch, James,  
Political Violence. The Conflation of Sovereignty and Freedom, in: Hagedorn, Ludger/Staudigl, Michael (Hrsg.), *Über Zivilisation und Differenz, Beiträge zu einer politischen Phänomenologie Europas*, 2008, 285 ff.
- Merkel, Willensfreiheit, 2012, 39 ff.** Merkel, Reinhard,  
Ist „Willensfreiheit“ eine Voraussetzung strafrechtlicher Schuld? in: Roth, Gerhard, Hubig, Stefanie, Bamberger, Heinz Georg (Hrsg.), *Schuld und Strafe: Neue Fragen*, 2012, 39 ff.
- Metzinger, Being, 2003** Metzinger, Thomas,  
Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity, 2003
- Metzinger, Subjekt, 1993** Metzinger, Thomas,  
Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektiven phänomenalen Bewusstseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation, 1993
- Metzler Philosophie Lexikon, 2008** Metzler Philosophie Lexikon.  
Begriffe und Definitionen, Prechtel, Peter / Burkard, Franz P. (Hrsg.), 3. Auflage, 2008
- Meyer/Rowan, organizations, 1977, 340 ff.** Meyer, John W./Rowan, Brian,  
Institutionalized organizations: formal structure as myth and ceremony, *American Journal of Sociology* 1977, 340 ff.
- Mezger, Strafrecht, 1949** Mezger, Edmund,  
Strafrecht. Ein Lehrbuch, 3. Aufl. 1949
- Milgram, Experiment, 1974** **Milgram**–Milgram, Stanley,  
Das Milgram–Experiment, 1974
- Mill, Liberty, 1859** Mill, John Stuart,  
On Liberty (1859), Rapaport, Elizabeth (ed.), 9th edition, 1988



- Miller, Note, 1998, 1495 ff.** Miller, Eric,  
A Note of the Protomental System and „Groupishness“: Bion’s Basic Assumptions Revisited, *Human Relations* Vol. 51 (1998), 1495 ff.
- Möllers, Pluralität, 2008, 223 ff.** Möllers, Christoph,  
Pluralität der Kulturen als Herausforderung an das Verfassungsrecht? in: Dreier, Horst/Hilgendorf, Eric (Hrsg.), *Kulturelle Identität, als Grund und Grenze des Rechts*, 2008, 223 ff.
- Mommsen, Nationalsozialismus, 1997, 173 ff.** Mommsen, Hans,  
Nationalsozialismus als politische Religion, in: Maier, Hans / Schäfer, Michael (Hrsg.), *Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs Band 2*, 1997, 173 ff
- Monahan/Quinn, „bad apples“, 2006, 361 ff.** Monahan, Susanne C./Quinn, Beth A.,  
Beyond „bad apples“ and „weak leaders“. Toward a neo-institutional explanation of organized deviance, *Theoretical Criminology*, 2006, 361 ff.
- Mondada / Pettinaro /Guignard/Kwee/Floreano /Deneubourg /Nolfi /Gambardella /Dorigo, Swarm-bot, 2004, 193 ff.** Mondada, Francesco/Pettinaro, Giovanni C./Guignard, Andre/Kwee, Ivo W./Floreano, Dario/Deneubourg, Jean-Louis/Nolfi, Stefano/Gambardella, Luca M./Dorigo, Marco,  
Swarm-bot: a new distributed robotic concept, *Autonomous Robots* 17(2-3) (2004), 193 ff.
- Montenbruck, Abwägung, 1989** Montenbruck, Axel,  
Abwägung und Umwertung. Zur Bemessung der Strafe für eine und für mehrere Taten, 1989
- Montenbruck, Höchststrafe, 2011, 375 ff.** Montenbruck, Axel,  
Höchststrafe und Verfassung: Verteidigung des geständigen und resozialisierten Doppelmörders, in: Geisler, Claudius/Kraatz, Erik/Kretschmer, Joachim/Schneider, Hartmut/Sowada, Christoph (Hrsg.), *Festschrift für Klaus Geppert zum 70. Geburtstag*, 2011, 375 ff.

- Montenbruck, Naturrecht, 2010, 135 ff.** Montenbruck, Axel  
 Naturrecht, in: ders., Strafrechtsphilosophie. Vergeltung, Strafzeit, Sündenbock, Menschenrechtsstrafe, Naturrecht (1995–2010), gedruckt und online veröffentlicht auf dem Dokumentenserver der FU Berlin, <http://edocs.fu-berlin.de/>, 2. Aufl. 2010, 135 ff.
- Montenbruck, Vergeltung, 2010, 3 ff.** Montenbruck, Axel,  
 Vergeltung, in: ders., Strafrechtsphilosophie. Vergeltung, Strafzeit, Sündenbock, Menschenrechtsstrafe, Naturrecht (1995–2010), gedruckt und online veröffentlicht auf dem Dokumentenserver der FU Berlin, <http://edocs.fu-berlin.de/>, 2. erweiterte Aufl. 2010, 3 ff.
- Montenbruck, Anthropology, 2010** Western Montenbruck, Axel,  
 Western Anthropology: Democracy and Dehumanization, published by open access of the Free University Berlin, <http://edocs.fu-berlin.de/>, 2nd slightly revised edition 2010
- Montenbruck, Wie Du mir..., 1995, 13 ff.** Montenbruck, Axel,  
 „Wie Du mir, so ich Dir“ – als Begründung für die Strafe?, Festvortrag des Dekans zum Fachbereichstag des Fachbereich Rechtswissenschaft der Freien Universität Berlin, Sommersemester 1995, Festschrift, 13 ff.. zugleich: Vergeltung, in: ders., Strafrechtsphilosophie. Vergeltung, Strafzeit, Sündenbock, Menschenrechtsstrafe, Naturrecht (1995–2010), gedruckt und online veröffentlicht auf dem Dokumentenserver der FU Berlin, <http://edocs.fu-berlin.de/>, 2. erweiterte Aufl. 2010, 3 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., zugleich: Sündenbock, in: ders., Strafrechtsphilosophie. Vergeltung, Strafzeit, Sündenbock, Menschenrechtsstrafe, Naturrecht (1995–2010), gedruckt und online veröffentlicht auf dem Dokumentenserver der FU Berlin, <http://edocs.fu-berlin.de/>, 2. erweiterte Aufl. 2010, 81 ff

- Montenbruck, Zivilisation, 2010** Montenbruck, Axel,  
Zivilisation. Staat und Mensch, Gewalt und Recht, Kultur und Natur, online veröffentlicht auf dem Dokumentenserver der FU Berlin, <http://edocs.fu-berlin.de/>, 2. Aufl. 2010, auch gedruckt erschienen
- Moore. Grundprobleme, 1953** Moore, Georg,  
Grundprobleme der Ethik, 1953. Vorwort von Norbert Hoerster, Annemarie Pieper (Übers.), 1975
- Morlok, Erkenntnisse, 2008, 27 ff.** Morlok, Martin,  
Neue Erkenntnisse und Entwicklungen aus sprach- und rechtswissenschaftlicher Sicht in: Bernhard Ehrenzeller/Peter Gomez/Markus Kotzur/Daniel Thüerer/Klaus A. Vallender (Hrsg.) Präjudiz und Sprache »Precedence and its Language«, 2008, 27 ff.
- Moulakis, Civic Humanism, 2011** Moulakis, Athanasios,  
„Civic Humanism“, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2008 Moulakis, Athanasios, "Civic Humanism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/humanism-civic/>>.
- Müller, A., Religion, 1990, 285 ff.** Müller, Alois,  
Religion, Kultur und Ethik unter Säkularisierungsbedingungen, in: Kohler, Georg/Kleger, Heinz (Hrsg.), Diskurs und Dezipion, Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübke in der Diskussion, 1990, 285 ff.
- Müller, E.-H., Staatsführungen, 2009, 88 ff.** Müller, Ernst-Hennig,  
Staatsführungen als Tätergemeinschaften am Beispiel der Gefangenenmisshandlungen und Folter in Guantanamo und Abu Ghraib, in: Müller, Henning E./Sander, Günther M./Válková, Helena (Hrsg.), Festschrift für Eisenberg zum 70. Geburtstag, 2009, 88 ff.
- Müller, J. -W., Zeitalter, 2013** Müller, Jan-Werner,  
Das demokratische Zeitalter - Eine politische Ideengeschichte Europas im 20. Jahrhundert, 2013

- Müller, J.-W., Verfassungspatriotismus, 2010, 111 ff.** Müller, Jan-Werner, Verfassungspatriotismus, Eine systemische Verteidigung, vorgänge Heft 3, 2010, 111 ff.
- Münch, Rechtskultur, 1993, 1673 ff.** Münch, Ingo von, Rechtskultur, NJW 1993, 1673 ff.
- Münch/Kunig, GG, 2012** Münch, Ingo von/Kunig, Philip (Hrsg.), Grundgesetz-Kommentar, Band 1 (Präambel bis Art. 20), 6. Aufl. 2012
- Münkler, Einleitung, 1996, 7 ff.** Münkler, Herfried, Einleitung: Was sind vorpolitische Grundlagen politischer Ordnung, in: Münkler, Herfried (Hrsg.). Bürgerreligion und politische Bürgertugend. Debatten über die vorpolitischen Grundlagen moralischer Ordnung, 1996, 7 ff.
- Neschke-Henschke, Entwurfcharakter, 2007, 33 ff.** Neschke-Henschke, Ada, Der Entwurfscharakter des Rechts als Ideal einer Form des Zusammenlebens – die Perspektive der Rechtsphilosophie in der Antike, in: Senn, Marcel / Puskas, Daniel (Hrsg), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft? 2007, 33 ff.
- Neschke-Hentschke, Recht, 2007, 33 ff.** Neschke-Hentschke, Ada, Recht und politische Kultur: Der Entwurzelungscharakter des Rechts als Ideal des Zusammenlebens – Die Perspektive der Rechtsphilosophie in der Antike, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel(Hrsg.), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?, ARSP Beiheft 115 (2007), 33 ff.
- Neumann, Wahrheit, 2004** Ulfrid Neumann  
Wahrheit im Recht. Zu Problematiken und Legitimität einer fragwürdigen Denkform. Vortrag gehalten am 15. Mai 2003, 2004
- Nida-Rümelin, Freiheit, 2005** Nida-Rümelin, Julian, Über menschliche Freiheit, 2005.
- Nida-Rümelin, Freiheit, 2012, 371 ff.** Nida-Rümelin, Julian, Über menschliche Freiheit, in: Sturma, Dieter (Hrsg.), Vernunft und Freiheit. Zur praktischen Philosophie von Julian Nida-Rümelin (Humanprojekt), 2012, 371 ff.
- Nida-Rümelin, Humanismus, 2006** Nida-Rümelin, Julian  
Humanismus als Leitkultur. Ein Perspektivenwechsel, 2006

- Nida-Rümelin, Naturalismus, 2010, 3 ff** Nida-Rümelin, Julian,  
Naturalismus und Humanismus Evolution, in:  
Gerhardt, Volker / Nida-Rümelin, Julian (Hrsg.),  
Natur und Kultur, 2010, 3 ff.
- Nida-Rümelin, Verantwortung, 2011** Nida-Rümelin, Julian,  
Verantwortung
- Nida-Rümelin, Vernunft, 2012, 9 ff.** Nida-Rümelin, Julian,  
Vernunft und Freiheit. Textgrundlage für Vor-  
trag und Kolloquium, in: Sturma, Dieter (Hrsg.),  
Vernunft und Freiheit. Zur praktischen Philoso-  
phie von Julian Nida-Rümelin (Humanprojekt),  
2012, 9 ff
- Nix, Zivilreligion, 2012** Nix, Andreas Nix,  
Zivilreligion und Aufklärung: Der zivilreligiöse  
Strang der Aufklärung und die Frage nach einer  
europäischen Zivilreligion, 2012
- Nussbaum, Emotionen, 2014** Nussbaum, Martha C.  
Politische Emotionen - Warum Liebe für Ge-  
rechtigkeit wichtig ist. Übersetzt von Ilse Utz,  
2014, amerikanisch. 2013
- Nussbaum, Equity, 1999** Nussbaum, Martha,  
Equity and Mercy, Sex and Social Justice, 1999
- Nussbaum, Sozialdemokra- Nussbaum, Martha C.,  
tismus, 1999, 24 ff.** Der aristotelische Sozialdemokratismus (Orig-  
inal 1990), in: Nussbaum, Martha C. (Hrsg.),  
Gerechtigkeit oder Das gute Leben, 1999, 24 ff.
- Oeser, Evolution, 1990** Oeser, Erhard,  
Evolution und Selbstkonstruktion des Rechts.  
Die Rechtsphilosophie als Entwicklungstheorie  
der praktischen Vernunft, 1990
- Olivier, Willensfreiheit, 2007, 203 ff.** Olivier, Reinhard  
Die Willensfreiheit aus der Sicht der Theorie des  
Gehirns. Ein unentscheidbares Problem, in:  
Krüger, Hans-Peter (Hrsg.), Hirn als Subjekt?  
Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie,  
2007, 203 ff.
- Ooyen, Sicherheit, 2007** Ooyen, Robert C. van,  
Öffentliche Sicherheit und Freiheit, Politikwis-  
senschaftliche Studien zu Staat, Polizei und  
wehrhafter Demokratie, 2007

- Orjikuwu, Fulfilment, 2009, 55 ff.** Orjikuwu, Remigus,  
ff. The Fulfilment of the Individual as the Fundamental link between Religion and Secular Law: An Existential Anthropological Inquiry, in: Labuschagne, Bart C./Solon, Ari M., Religion and States – From separation to cooperation?, Legal-philosophical reflections for a de-secularized world (IVR Cracow Special Workshop), ARSP Beiheft 118 (2009), 55 ff.
- Pahl–Traughber, Charakter, 2006, 177 ff.** Pahl–Traughber, Armin,  
2006, 177 ff. Der fundamentalistische Charakter von Religion und die Grenzen der Religionsfreiheit im säkularen Rechtsstaat – Eine demokratietheoretisch und ideologiekritisch ausgerichtete Erörterung anhand von Christentum und Islam, in: Hilgendorf, Eric (Hrsg.), Wissenschaft, Religion und Recht – Hans Albert zum 85. Geburtstag am 8. Februar 2006, 2006, 177 ff.
- Papier, Bundesverfassungsgericht, 2004, 411 ff.** Papier, Hans–Jürgen,  
2004, 411 ff. Das Bundesverfassungsgericht als „Hüter der Grundrechte“, in: Brenner, Michael/Huber, Peter M./Möstl, Markus (Hrsg.), Der Staat des Grundgesetzes – Kontinuität und Wandel, Festschrift für Peter Badura zum siebzigsten Geburtstag, 2004, 411 ff.
- Partridge, dynamics, 1981, 313 ff.** Partridge, Brian L.,  
ff. Internal dynamics and the interrelations of fish in schools, Journal of Comparative Physiology 114 (3) (1981), 313 ff.
- Pasemann, Repräsentation, 1996, 42 ff.** Pasemann, Frank,  
1996, 42 ff. Repräsentation ohne Repräsentation. Überlegungen zu einer Neurodynamik modularer kognitiver Systeme, in: Rusch, Gebhard/Schmidt, Siegfried J./Breidbach, Olaf (Hrsg.), Interne Repräsentationen. Neue Konzepte der Hirnforschung, 1996, 42 ff.
- Patzig, Ethik, 1983, 331 ff.** Patzig, Günther,  
1983, 331 ff. Ökologische Ethik, in: Markl, Hubert (Hrsg.), Band 7: Natur und Geschichte; Schriften der Carl Friedrich von Siemens Stiftung, Peisl, Anton/Mohler, Armin (Hrsg.), 1983, 331 ff.

- Patzig, Unterschied, 1979** Patzig, Günther,  
Der Unterschied zwischen subjektiven und objektiven Interessen und seine Bedeutung für die Ethik, 1979
- Pauen/Roth, Freiheit, 2008** Pauen, Michael/Roth, Gerhard,  
Freiheit, Schuld, Verantwortung. Grundzüge einer naturalistischen Theorie der Willensfreiheit, 2008
- Paulson, Intellektualismus, 2007, 83 ff.** Paulson, Stanley,  
Ein „starker Intellektualismus“: Badener Neukantianismus und Rechtsphilosophie, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?, ARSP Beiheft 115 (2007), 83 ff.
- Pawlowski, Schutz, 2000, 9 ff.** Pawlowski, Hans–Martin,  
Schutz des Lebens. Zum Verhältnis von Recht und Moral, in: Seelmann, Kurt (Hrsg.), Aktuelle Fragen der Rechtsphilosophie, 2000, 9 ff.
- Pfordten, Deskription, 1993** Pfordten, Dietmar von der,  
Deskription, Evaluation, Präskription: Trialismus und Trifunktionalismus als sprachliche Grundlagen von Ethik und Recht, 1993
- Pfordten, Kohärenz, 2012, 111 ff.** Pfordten, Dietmar von der,  
Für eine Kohärenz normativer Überzeugungen ohne Fundierung in Konventionen, in: Sturma, Dieter (Hrsg.), Vernunft und Freiheit. Zur praktischen Philosophie von Julian Nida-Rümelin (Humanprojekt), 2012, 111 ff
- Pfordten, Rechtsethik, 2011** Pfordten, Dietmar von der,  
Rechtsethik. Lehrbuch/Studienliteratur, 2., überarbeitete Auflage, 2011
- Pieper, Hinführung, 1958** Pieper, Josef,  
Hinführung zu Thomas von Aquin. 12 Vorlesungen, 1958
- Pieroth/ Schlink, Grundrechte II; 2014** Pieroth, Bodo / Schlink, Bernhard / Kingreen, /Thorsten / Poscher, Ralf,  
Grundrechte – Staatsrecht II; 30. Aufl. 2014
- Pinker, Stoff, 2014** Pinker, Steven,  
Der Stoff, aus dem das Denken ist. Was die Sprache über unsere Natur verrät, 2014, engl. 2007

- 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, Phaidros (Schleiermacher/Wolf), 2004** Platon,  
Sämtliche Werke Bd.2: Lysis, Symposion, Phaidon, Kleitophon, Politeia, Phaidros. Übersetzung von Friedrich Schleiermacher; Ursula Wolf (Hrsg), 2004
- 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, Schleiermacher, Friedrich (Übrs.), Susemihl, Franz (Erg.), Hülser, Karlheinz (Hrsg.), 2006
- Platon, Sophist (Apelt), 1985** Platon,  
Der Sophist: griechisch–deutsch, Apelt, Otto von (Übrs.), 2. Aufl. 1985
- Platon, Timaios (Zekl), 1992** Platon,  
Timaios, Zekl, Hans Günter (Hrsg., Übrs.), 1992
- Popper, Dialektik 1940/1968, 262 ff** Popper, Karl Raimund,  
Was ist Dialektik? (What is dialactic ?, 1940), in: Topitsch, Ernst (Hrsg.), Logik der Sozialwissenschaften 5, 5. Auflage 1968, 262, ff,
- Popper, Gesellschaft, 1992** Popper, Karl,  
Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Band 1 und 2, 1992
- Popper, Suche, 1984** Popper, Karl R.,  
Auf der Suche nach einer besseren Welt, 1984
- Popper/Eccles, Ich, 1982** Popper, Karl Raimund / Eccles, John,  
Das Ich und sein Gehirn, (1977), 1982
- Pothast, Rechtfertigungselement, 1998, 135 ff.** Pothast, Ulrich,  
Das Rechtfertigungselement Freiheit: Bleibende Schwächen, in: Lüderssen, Klaus (Hrsg.), Aufgeklärte Kriminalpolitik oder der Kampf gegen das Böse?, Band I: Legitimationen, 1998, 135 ff.



- Pothast, Unzulänglichkeit, 1987** Pothast, Ulrich,  
Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte aus Philosophie und Recht (1980), 1987
- Prigogine, Sein, 1988** Prigogine, Ilya,  
Vom Sein zum Werden. Zeit und Komplexität in den Naturwissenschaften, 1988
- Prigogine, Wurzeln, 1988, 19 ff.** Prigogine, Ilya,  
Die physikalisch-chemischen Wurzeln des Lebens, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, 1988, 19 ff.
- Prinz, Freiheit, 1996, 86 ff.** Prinz, Wolfgang,  
Freiheit oder Wissenschaft? in: Foppa, Klaus/Cranach, Mario von (Hrsg.): Freiheit des Entscheidens und Handelns, 1996, 86 ff
- Prinz, Kritik, 2006, 27 ff.** Prinz, Wolfgang,  
Kritik des freien Willens. Psychologische Bemerkungen über eine soziale Institution, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), Gehirnforschung und rechtliche Verantwortung, 2006, 27 ff.
- Prinz, Mensch, 2003, 18 ff.** Prinz, Wolfgang  
„Der Mensch ist nicht frei“, Das Magazin 2, 2003, 18 ff.
- Probst, Selbst-Organisation, 1987** Probst, Gilbert J.,  
Selbst-Organisation: Ordnungsprozesse in sozialen Systemen aus ganzheitlicher Sicht, 1987
- Pufendorf, jure naturae, 1998** Pufendorf, Samuel,  
De jure naturae et gentium, Böhling, Frank (Hrsg.), 1998, Band 4.1 (Buch I bis IV) und Band 4.2 (Buch V bis VIII)
- Quine, Standpunkt, 1979** Quine, Willard van Orman,  
Von einem logischen Standpunkt, 1979
- Quong, Public Reason, 2013** Quong, Jonathan,  
"Public Reason", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/public-reason/>>
- Raach, Bilder, 1991** Raach, Karl-Heinz,  
Bilder aus der Arktis, 1991

- Radbruch, Rechtsphilosophie, 2003** Radbruch, Gustav,  
Rechtsphilosophie, Dreier, Ralf/Paulson, Stanley L. (Hrsg.), 2. Aufl. 2003
- Radbruch, Unrecht, 1946, 105 ff** Radbruch, Gustav,  
Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht, Süddeutsche Juristenzeitung 1946, 105 ff.
- Radbruch, Vorschule, 1959** Radbruch, Gustav,  
Vorschule der Rechtsphilosophie, 2. Aufl. 1959
- Raiser, Grundlagen, 2009** Raiser, Thomas  
Grundlagen der Rechtssoziologie,  
5. Aufl. 2009, 5., durchgesehene und erweiterte Auflage von "Das lebende Recht"
- Rapp, pathos, 2005, 403 f.** Rapp, Christof,  
Artikel pathos, in: Höffe, Otfried (Hrsg.), Aristoteles–Lexikon, 2005, 430 f.
- Rappaport, Ritual, 1999** Rappaport, Roy A.,  
Ritual and Religion in the making of Humanity, 1999
- Ratzinger, Herkunft, 1961, 55 ff.** Ratzinger, Joseph,  
Herkunft und Sinn der Civitas–Lehre Augustins. Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah, in: Lammers, Walther, (Hrsg.), Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze und Arbeiten aus den Jahren 1933 bis 1959, 1961, 55 ff.
- Ratzinger, Volk, 1954** Ratzinger, Joseph,  
Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, 1954
- Rawls, Idea, 1997, 765 ff.** Rawls, John,  
The Idea of Public Reason Revisited, The University of Chicago Law Review 64 (1997), 765 ff.
- Rawls, Theorie, 1993** Rawls, John,  
Eine Theorie der Gerechtigkeit (A Theory of Justice, deutsch), 7. Aufl. 1993
- Reese-Schäfer, 1996, 3 ff.** **Rezeption,** Reese-Schäfer, Walter,  
Die politische Rezeption des kommunitarischen Denkens in der Bundesrepublik, Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament No. 36 (1996), 3 ff.

- Rehbinder, Rechtssoziologie, 2009** Rehbinder, Manfred,  
Rechtssoziologie, 7. Auflage, 2009
- Rensmann, Werteordnung, 2007** Rensmann, Thilo,  
Werteordnung und Verfassung, 2007
- Reynolds, Flocks, 1987, 25 ff.** Reynolds, Craig W.,  
Flocks, herds, and schools: A distributed behavioral model, ACM Computer Graphics 21(4) (1987), 25 ff.
- Rheinstein, Einführung, 1987** Rheinstein, Max,  
Einführung in die Rechtsvergleichung, 2. Aufl. 1987
- Rickert, Grenzen, 1896 /1929** Rickert, Heinrich,  
Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften (1. Auflage 1896), 5. Auflage 1929
- Riedl, Folgen, 1981, 67 ff.** Riedl, Rupert,  
Die Folgen des Ursachendenkens, in: Watzlawick, Paul (Hrsg.), Die erfundene Wirklichkeit, 1981, 67 ff.
- Riedl, Wiederaufbau, 1988** Riedl, Rupert,  
Der Wiederaufbau des Menschlichen. Wir brauchen Verträge zwischen Natur und Gesellschaft, 1988
- Röhl/Röhl, Rechtslehre, 2008** Röhl, Klaus F./Röhl, Hans C.,  
Allgemeine Rechtslehre. Ein Lehrbuch, 3. Aufl. 2008
- Rohr, Grundlagen, 2001** Rohr, Alexandre von,  
Evolutionenbiologische Grundlagen des Rechts, 2001
- Röhrich, Umgang, 2004, 639 ff.** Röhrich, Wilfried,  
Im Umgang mit der Macht: Das Prinzip der Repräsentation, in: Brink, Stefan/Wolff, Heinrich A. (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: Davidson, Donald/Rorty, Richard, Wozu gibt es Wahrheit? Eine Debatte, herausgegeben und mit einem Nachwort von Mike Sandbothe, 2005, 76 ff.
- Rorty, Religion, 2003, 141 ff.** Rorty, Richard,  
Religion in the Public Square: A Reconsideration, *Journal of Religious Ethics* 31 (2003), 141 ff.
- Roskies, Neuroscience, 2010, 109 ff.** Roskies, Adina L.  
How does Neuroscience affect our conception of Volition?, *Annual Review of Neuroscience*, 33, 2010, 109 ff.
- Rössner, Autonomie, 1992, 269 ff.** Rössner, Dieter,  
Autonomie und Zwang im System der Strafrechtsfolgen, in: Arzt, Günther/Fezer, Gerhard/Weber, Ulrich/Schlüchter, Ellen/Rössner, Dieter (Hrsg.), *Festschrift für Jürgen Baumann zum 70. Geburtstag 22. Juni 1992*, 1992, 269 ff.
- Roth / Strüber, Gehirn, 2014** Roth, Gerhard / Strüber, Nicole,  
*Wie das Gehirn die Seele macht*, 2014
- Roth, Gehirn, 1992, 277 ff.** Roth, Gerhard,  
Das konstruktive Gehirn: Neurobiologische Grundlagen von Wahrnehmung und Erkenntnis, in: Schmidt, Siegfried J. (Hrsg.), *Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus*, Band 2, 1992, 277 ff.
- Roth, Gewaltstraftäter, 2012, 89 ff.** Roth, Gerhard,  
Gewaltstraftäter – böse oder psychisch kranke Menschen? in: Roth, Gerhard, Hubig, Stefanie, Bamberger, Heinz Georg (Hrsg.), *Schuld und Strafe: Neue Fragen*, 2012, 89 ff.
- Roth, Mensch, 1993, 55 ff.** Roth, Gerhard,  
Ist der Mensch in der Natur etwas Besonderes? Versuch einer Antwort aus der Sicht der Hirnforschung, in: *Landeshauptstadt Stuttgart, Kulturstadtamt (Hrsg.), Wilke, Joachim (Red.), zum Naturbegriff der Gegenwart, Kongreßdokumentation zum Projekt „Natur im Kopf“*, Stuttgart, 21.–26. Juni 1993, Band 1, 1993, 55 ff.

- Rottleuthner, Rechtstheorie, 1981** Rottleuthner, Hubert,  
Rechtstheorie und Rechtssoziologie, 1981.
- Rottleuthner, Ungerechtigkeiten, 2008** Rottleuthner, Hubert,  
Ungerechtigkeiten. Anmerkungen zur westlichen  
Leidkultur, 2008
- Rousseau, contrat (Bouchar- Rousseau, Jean-Jacques,  
dy), 1762 /1946** Du contrat social, Bouchar-  
dy, François (Hrsg.),  
1946
- Rousseau, contrat, 1762** Rousseau, Jean-Jacques,  
Du Contrat Social, 1786, In Libro Veritas,  
[http://www.inlibroveritas.net/lire/oeuvre3478,  
html](http://www.inlibroveritas.net/lire/oeuvre3478.html)
- Rousseau, Gesellschaftsver- Rousseau, Jean-Jacques,  
trag, 1762/1996** Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des  
Staatsrechts (1762), Brockard, Hans (Hrsg.,  
Übrs.), 1996
- Rousseau, Ursprung, 1755** Rousseau, Jean-Jacques,  
Über den Ursprung der Ungleichheit unter den  
Menschen, 1755, deutsch, 3. Aufl. 1974
- Roxin, Strafrecht AT I, 2006** Roxin, Claus,  
Strafrecht Allgemeiner Teil, Band I. Grundlagen,  
der Aufbau der Verbrechenslehre, 4. Aufl. 2006
- Rózsa, Wege, 2010** Rózsa, Erzsébet,  
Wege zur persönlichen Identität: Freud und  
Hegel, Zur Rehabilitierung des Wirklichkeits-  
prinzips  
([www.mtakpa.hu/kpa/download/1253945.DOC](http://www.mtakpa.hu/kpa/download/1253945.DOC))
- Rudolph, Recht, 2007, 135 ff.** Rudolph, Enno,  
Das Recht der Kultur – die Kultur des Rechts:  
von Herder zu Kant, in: Senn, Marcel/Puskas,  
Daniel (Hrsg.), Rechtswissenschaft als Kultur-  
wissenschaft?, ARSP Beiheft 115 (2007), 135 ff.
- Sauter, Willensfreiheit, 2103** Sauter, Elmar.  
Willensfreiheit und deterministisches Chaos,  
2103
- Schapp, Freiheit, 1994** Schapp, Jan,  
Freiheit, Moral und Recht. Grundzüge einer  
Philosophie des Rechts, 1994

- Schiemann, Anja, 2012, 774 ff.** Schiemann, Anja,  
Die Willensfreiheit und das Schuldstrafrecht – eine überflüssige Debatte?, Zeitschrift für das Juristische Studium, ZJS, 6/2012, 774 ff.
- Schmidt-Salomon, Theorie, 1995** Schmidt-Salomon, Michael,  
Können wir wollen, was wir wollen? Unzeitgemäßes zur Theorie der Willensfreiheit, <http://www.schmidt-salomon.de/freiheit.htm>, abgedruckt in : Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für humanistische Philosophie und freies Denken. 2/1995
- Schmitt Glaeser, Ethik, 1999** Schmitt Glaeser, Walter,  
Ethik und Wirklichkeitsbezug des freiheitlichen Verfassungsstaates; Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte, Band 25, 1999
- Schmitt, Hüter, 1931** Schmitt, Carl,  
Der Hüter der Verfassung, 1931
- Scholz, Solidarität, 2014, 1 ff.** Scholz, Rupert,  
Solidarität – ein Rechtsprinzip?, Archiv des öffentlichen Rechts, Beiheft , Schutz der Freiheit und Gewährleistung von Teilhabe im Sozialstaat. Kolloquium zu Ehren von Hans-Jürgen Papier. München, 26. Oktober 2012, 2014, 1 ff.
- Schopenhauer, Preisschrift, 1839** Schopenhauer, Arthur,  
Preisschrift über die Freiheit des Willens, 1839  
2. Auflage, 1860
- Schopenhauer, Welt, 1859** Schopenhauer, Arthur,  
Die Welt als Wille und Vorstellung, in: Preisschrift über die Freiheit des Willens, 1859, in: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Schopenhauer,+Arthur/Die+Welt+als+Wille+und+Vorstellung/>
- Schulz, Recht, 2014, 263 ff.** Schulz, Lorenz,  
Recht und Literatur, in: Prittwitz, Cornelius / Baumann, Michael / Günther, Klaus / Jahn, Matthias / Kuhlen, Lothar / Merkel, Reinhard / Nestler, Cornelius / Schulz, Lorenz ( Hrsg.), Rationalität und Empathie, 2014, 263 ff.
- Schuppert, Governance, 2011** Schuppert, Gunnar Folke  
Governance und Rechtsetzung. Grundfragen einer modernen Regelungswissenschaft, 2011

- Schützeichel, Sinn, 2003** Schützeichel, Rainer,  
Sinn als Grundbegriff bei Niklas Luhmann, 2003
- Schwägerl, Menschenzeit, 2012** Schwägerl, Christian.  
Menschenzeit, 2012
- Schwinn, Handlungs- und Systemtheorie, 2006** und Schwinn, Thomas.  
Lassen sich Handlungs- und Systemtheorie verknüpfen? Max Weber, Talcott Parsons und Niklas Luhmann, in: Lichtblau, Klaus (Hrsg.), Max Webers 'Grundbegriffe'. Kategorien der kultur- und sozialwissenschaftlichen Forschung, 2006
- Schwinn, Weber, 2013** Schwinn, Thomas,  
Max Weber und die Systemtheorie. Studien zu einer handlungstheoretischen Makrosoziologie 2013
- Searle, Geist, 2004** Searle, John R.,  
Geist, Sprache und Gesellschaft, 2004
- Searle, Mystery, 1990** Searle, John R.,  
The Mystery of Consciousness, 1990
- Searle, Rediscovery, 1992** Searle, John R.,  
The Rediscovery of the Mind (Representation and Mind), 1992
- Seelmann, Rechtswissenschaft, 2007, 121 ff.** Seelmann, Kurt,  
Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft – ein neukantianischer Gedanke und sein Fortleben, in: Senn, Marcel / Puskas, Daniel (Hrsg.), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft? 2007, 121 ff.
- Seelmann, Rechtswissenschaft, 2007, 121 ff.** Seelmann, Kurt,  
Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft – ein neukantianischer Gedanke und sein Fortleben, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?, ARSP Beiheft 115 (2007), 121 ff.
- Seher, Normativität, 2007, 66 ff.** Seher, Gerhard,  
Normativität und Rationalität in der Rechtsdogmatik, in: Bung, Jochen/Varlerius, Brain/Zieman, Sascha (Hrsg.), Normativität und Rechtskritik, 2007, 66 ff.

- Senghaas, Kultur, 2005, 666 ff.** Senghaas, Dieter,  
Über die Kultur des Friedens, in: Delbrück, Jost/Dicke, Klaus/Hobe, Stephan/Meyn, Karl-Ulrich/Peters, Anne/Riedel, Eibe/Schütz, Hans-Joachim/Tietje, Christian (Hrsg.), Weltinnenrecht, Liber amicorum, 2005, 666 ff.
- Senn, Recht, 2007, 13 ff.** Senn, Marcel  
Recht und Kultur. Ein dialektisches Verhältnis, in: Senn, Marcel / Puskas, Daniel (Hrsg.), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft? 2007, 13 ff.
- Senn, Recht, 2007, 13 ff.** Senn, Marcel,  
Recht und Kultur – ein dialektisches Verhältnis, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?, ARSP Beiheft 115 (2007), 13 ff.
- Simmel, Soziologie, 1992** Simmel, Georg,  
Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Gesamtausgabe Band 11, Rammstedt, Otthein (Hrsg.), 1992
- Singer, brain, 2009, 321 ff.** Singer, Wolf,  
The brain, a complex self-organizing system, European Review 17 (2) (2009), 321 ff.
- Singer, Problem, 2009, 233 ff.** Singer, Wolf,  
Zum Problem der Willensfreiheit. Selbsterfahrung und neurobiologische Fremdbeschreibung: Zwei sich widersprechende Erkenntnisquellen, in: Rosenzweig, Rainer (Hrsg.), Nicht wahr?! Sinneskanäle, Hirnwindungen und Grenzen der Wahrnehmung, 2009, 233 ff.
- Smith, D., Phenomenology, 2011** Smith, David Woodruff,  
"Phenomenology", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.)
- Soon / Brass / Heinze / Haynes, determinants, 2008, 543 ff.** Soon, Chun Siong / Brass, Marcel / Heinze, Hans-Jochen / Haynes, John-Dylan  
Unconscious determinants of free decisions in the human brain, Nature Neuroscience, 2008, 11 (5), 543–5. doi:10.1038/nn.2112. PMID 18408715



- Soon / He / Bode / Haynes, 2013, 6217 ff.** Soon, CS / He, AH / Bode, S. / Haynes, JD  
Predicting free choices for abstract intentions. Proc Natl Acad Sci U S A, 2013. 110 (15), 6217-22
- Sorabji, Animal, 1993, 267 ff.** Sorabji, Richard,  
Animal Minds and Human Morals, Society & Animals Journal of Human–Animal Studies Vol. 3:2 (1993), 267 ff.
- Sorabji, Intentionality, 1992, 195 ff.** Sorabji, Richard,  
Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense–Perception, in: Nussbaum, Martha C./Oksenberg Rorty, Amélie (Hrsg.), Essays on Aristotle's De Anima, 1992, 195 ff.
- Spaemann, Weltethos, Merkur 9/10 (1996), 891 ff.** Spaemann, Robert,  
Weltethos als ‚Projekt‘, Merkur. Zeitschrift für europäisches Denken, Heft 9/10 (1996), 891 ff.
- Spendel, Radbruch, 1967** Spendel, Günter,  
Gustav Radbruch. Lebensbild eines Juristen, 1967
- Spohn, Kern, 2012, 71 ff.** Spohn, Wolfgang,  
Der Kern der Willensfreiheit, in: Sturma, Dieter (Hrsg.), Vernunft und Freiheit. Zur praktischen Philosophie von Julian Nida-Rümelin (Humanprojekt), 2012, 71 ff
- Staatslexikon, 1985** Staatslexikon,  
Görres-Gesellschaft (Hrsg), Reaktion: Hollerbach, Alexander / Förster, Karl / Kasper, Walter / Herkrings, Hermann / Maier, Hans / Mikat, Paul / Morsey, Rudolf / Müller, J. Heinz, 7. Auflage, 1985
- Starck, Grundlagen, 2004, 556 ff.** Starck, Christian,  
Die philosophischen Grundlagen der Menschenrechte, in: Brenner, Michael/Huber, Peter M./Möstl, Markus (Hrsg.), Der Staat des Grundgesetzes – Kontinuität und Wandel, Festschrift für Peter Badura zum siebzigsten Geburtstag, 2004, 556 ff.

- Starck, Menschenwürde, 1982, 814 ff.** Starck, Christian,  
Menschenwürde als Verfassungsgarantie im modernen Staat, in: Vallauri, Luigi L./Dilcher, Gerhard (Hrsg.), Christentum, Säkularisation und modernes Recht (Symposium), 1982, 814 ff.
- Steenblock, Bildung, 2011, 1409 ff.** Steenblock, Volker,  
Philosophische Bildung zwischen Lebenswelt und Wissenschaft, in: Gethmann, Carl Friedrich (Hrsg.), Lebenswelt und Wissenschaft. XXI. Deutscher Kongress für Philosophie, Hamburg 2011, 1409 ff.
- Steenblock, Kultur, 2002, 282 ff.** Steenblock, Volker,  
Die Kultur im Spiegel ihrer Deutungsweisen. Zur Einführung in einen philosophischen Diskurs über Kultur, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik (ZDPE) 24 (2002), 282 ff.
- Stegmüller, Erklärung, 1983** Stegmüller, Wolfgang,  
Erklärung, Begründung, Kausalität, Band I der Reihe „Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie“, 2. Aufl. 1983
- Stein, Leitkultur, 2008, 33 ff.** Stein, Tine.  
Gibt es eine multikulturelle Leitkultur? Zur Integrationsdebatte in Deutschland, Leviathan, 2008, 33 ff.
- Steiner, Psyche, 1992** Steiner, Peter M.,  
Psyche bei Platon, 1992
- Sternberger, Verfassungspatriotismus, 1990** Sternberger, Dolf,  
Verfassungspatriotismus, 1990
- Stolz, Grundzüge, 2001** Stolz, Fritz,  
Grundzüge der Religionswissenschaft, 2001
- Strawson, Freedom, 1982, 59 ff.** Strawson, Peter,  
Freedom and Resentment, Watson, Gary (ed.), Free Will. 1982, 59 ff.
- Streng / Kett-Straub, Strafrechtsvergleich, 2012** Streng, Franz / Kett-Straub, Gabriele (Hrsg.)  
Strafrechtsvergleich als Kulturvergleich. Beiträge zur Evaluation deutschen „Strafrechtsexports“ als „Strafrechtsimport“, 2012

- Sturma (Hrsg), Vernunft, 2012** Sturma, Dieter (Hrsg),  
Vernunft und Freiheit: Zur praktischen Philosophie von Julian Nida-Rümelin (Humanprojekt), 2012
- Sturma, Universalismus, 2000, 257 ff.** Sturma, Dieter,  
Universalismus und Neoaristotelismus, in: Kersting, Wolfgang (Hrsg.), Politische Philosophie des Sozialstaats, 2000, 257 ff.
- Sutter, Maschinen, 1988** Sutter, Alex,  
Göttliche Maschinen, 1988
- Swatos, Religion, 1998** Swatos, William H.,  
„Civil Religion“, in: Encyclopedia of Religion and Society, 1998
- Swomley, Liberty, 1987** Swomley, John,  
Religious Liberty and the Secular State, 1987
- Sykes/Matza, Techniken, 1957/1979, 360 ff.** Sykes, Gresham M./Matza, David,  
Techniken der Neutralisierung: Eine Theorie der Delinquenz (1957), deutsche Übersetzung, in: Sack, Fritz/König, Rene (Hrsg.), Kriminalsoziologie, 3. Aufl. 1979, 360 ff.
- 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.
- Teilhard de Chardin, Mensch, 1955 / 1988** Teilhard de Chardin, Pierre,  
Der Mensch im Kosmos, 5. Auflage 1988 (Le Phénomène humain, 1955)
- Tenbruck, Sozialwissenschaften, 1985** Tenbruck, Friedrich H.,  
Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen, 1985
- Tettinger, Gemeinschaftskommentar, 2006** Tettinger, Peter J.,  
Kölner Gemeinschaftskommentar zur Europäischen Grundrechte-Charta, 2006
- Theunissen, Hegels Lehre, 1970** Theunissen, Michael,  
Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, 1970
- Thomas von Aquin, De Unitate Intellectu (Klünker), 1967** Thomas von Aquin,  
Über die Einheit des Geistes – De Unitate Intellectu, (1267/68), Klünker, Wolf-Ulrich (Übrs.), 1967

- Thomas von Aquin, Summa theologica, 1953** Thomas von Aquin,  
Summa theologica, in: Katholischer Akademikerverband (Hrsg.), Recht und Gerechtigkeit, 1953
- Thurmann, Deviance, 1984, 291 ff.** Thurmann, Quints, C.,  
Deviance and the neutralization of moral commitment – An imperical analysis, Deviant Behavior, 1984, 291 ff.
- Tilly, War, 1985, 169 ff.** Tilly, Charles,  
War Making and State Making as organized Crime, in: Evans, Peter B./Rueschemeger, 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
- Tönnies, S., Kommunitarismus, 1996, 13 ff.** Tönnies, Sibylle,  
Kommunitarismus – diesseits und jenseits des Ozeans. Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament No. 36 (1996), 13 ff.
- Toepel, Preface, 2010, 71 ff.** Toepel, Friedrich  
Preface, in: Toepel, Friedrich (ed), Free Will in Criminal Law and Procedure, Proceedings of the 23rd and 24th IVR World Congress Kraków 2007 and Beijing 2009, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie - Beiheft Nr. 120, 2010, 71 ff.
- Toepel, Preface, 2010, 9 ff.** Toepel, Friedrich  
Preface, in: Toepel, Friedrich (ed), Free Will in Criminal Law and Procedure, Proceedings of the 23rd and 24th IVR World Congress Kraków 2007 and Beijing 2009, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie - Beiheft Nr. 120, 2010, 9 ff.
- Tomasello, Cooperate, 2009** Tomasello, Michael,  
with Dweck, Carol/ Silk, Joan / Skyrms, Brian /Spelke, Elizabeth (eds.), Why We Cooperate, 2009
- Tomasello, Cooperate, 2008 pdf** Tomasello, Michael,  
with Dweck, Carol/ Silk, Joan / Skyrms, Brian /Spelke, Elizabeth (eds.), Why We Cooperate, 2008, <http://www.hume.ufm.edu/images/5/57/>

- Tomasello, Origins, 2008** Tomasello, Michael,  
Origins of human communication, 2008
- Tömmel, Identität, 2002, 251 ff.** Tömmel, Sieglinde Eva,  
Identität und „Deutsch-Sein“. Ein kulturpsychoanalytischer Beitrag zum Verständnis der neuen rechtsradikalen Gewalt in Deutschland, in: Schlösser, Anne-Marie/ Gerlach, Alf (Hrsg.), Gewalt und Zivilisation. Erklärungen und Deutungen, 2002, 251 ff.
- Trivers, Evolution, 1971, 35 ff.** Trivers, Robert,  
The Evolution of reciprocal Altruism, Quaterly Review of Biology 46 (1971), 35 ff.
- Tschentscher, Konsensbegriff, 2002, 43 ff.** Tschentscher, Axel,  
Der Konsensbegriff in Vertrags- und Diskurstheorien, Rechtstheorie 2002, 43 ff.
- Tugendhat, Willensfreiheit, 2007** Tugendhat, Ernst,  
Willensfreiheit und Determinismus  
<http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=242&n=2&y=1&c=1>.  
Eine längere Fassung des Textes samt Anmerkungsteil in: Tugendhat, Ernst (Hrsg.), Anthropologie statt Metaphysik, 2007, 57 ff.
- Tugendhat/Wolf, Propädeutik, 1983** Tugendhat, Ernst / Wolf, Ursula,  
Logisch-semantische Propädeutik, 1983
- Uhle, Staat, 2004** Uhle, Arnd,  
Staat – Kirche – Kultur, 2004
- Vasiliou, Phaedo, 2012, 8 ff** Vasiliou, Iakovos  
From the Phaedo to the Republic: Plato's tripartite soul and the possibility of non-philosophical virtue, in: Rachel Barney, Tad Brennan, Charles Brittain (Hrsg.), Plato and the Divided Self, 2012, 8 ff
- Verdross, Rechtsphilosophie, 1963** Verdross, Alfred,  
Abendländische Rechtsphilosophie. Ihre Grundlagen und Hauptprobleme in geschichtlicher Schau; Rechts- und Sozialwissenschaften, Band 16, 2. Aufl. 1963
- Vernadskij, Mensch, 1997** Vernadskij, Vladimir. J. (oder: Wladimir Iwanowitsch Wernadski),  
Der Mensch in der Biosphäre, 1997, 2006

- Vogel, C., Moral, 1989, 193 ff.** Vogel, Christian,  
Gibt es eine natürliche Moral? Oder: Wie wider-  
natürlich ist unsere Ethik?, in: Meier, Heinrich  
(Hrsg.), Die Herausforderung der Evolutionsbio-  
logie, 2. Aufl. 1989, 193 ff.
- Vogel, G., Evolution, Science 303 (2004), 1128 ff.** Vogel, Gretchen,  
News Focus: The Evolution of the Golden Rule,  
Science 303 (2004), 1128 ff.
- Voland, Soziobiologie, 2009** Voland, Eckart,  
Soziobiologie. Die Evolution von Kooperation  
und Konkurrenz. Heidelberg, 3. Auflage, 2009
- Vollmer, Erkenntnistheorie, 1998** Vollmer, Gerhard,  
Evolutionäre Erkenntnistheorie. Angeborene  
Erkenntnisstrukturen im Kontext von Biologie,  
Psychologie, Linguistik, Philosophie und Wis-  
senschaftstheorie, 7. Aufl. 1998
- Vollmer, Gott, 2010, 7 ff.** Vollmer, Gerhard  
Gott und die Welt. Atheismus, Metaphysik,  
Evolution, in: Aufklärung und Kritik, 3/2010, 7  
ff
- Vollmer, Mesokosmos, 1983, 29 ff.** Vollmer, Gerhard  
Mesokosmos und objektive Erkenntnis, in: Lo-  
renz. Konrad / Wuketis Franz M. (Hrsg.), Die  
Evolution des Denkens, 1983, 29 ff
- Vollmer, Mesokosmos, 2000, 340 ff.** Vollmer, Gerhardt.  
Können wir den sozialen Mesokosmos verlas-  
sen? In: Mittelstraß, Jürgen (Hrsg.), Die Zukunft  
des Wissens. XVIII. Deutscher Kongress für  
Philosophie (Konstanz 1999). 2000, 340 ff .
- Vöneky, Vorwort, 2013, V ff.** Vöneky, Silja, Vorwort.,  
in: Beylage-Haarmann, Britta / Höfelmeier, Anja  
/ Hübler, Anna-Katharina (Hrsg.); Ethik und  
Recht - Die Ethisierung des Rechts/Ethics and  
Law - The Ethicalization of Law (Beiträge zum  
ausländischen öffentlichen Recht und Völker-  
recht), 2013, V ff.
- Wagner, Normenbegründun- gen, 1982** Wagner, Heinz,  
Normenbegründungen. Einführung in die spät-  
bürgerliche Geltungsdiskussion, 1982

- Walter, Neurophilosophie, 1999** Walter, Henrik,  
Neurophilosophie der Willensfreiheit. Von libertarischen Illusionen zum Konzept natürlicher Autonomie, 1999
- Weber, H.-M., Abschaffung, 1999** Weber, Hartmut–Michael,  
Die Abschaffung der lebenslangen Freiheitsstrafe. Für eine Durchsetzung des Verfassungsanspruchs, 1999
- Weber, M., Aufsätze, 1988** Weber, Max,  
Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 7. Aufl. 1988
- Weber, M., Objektivität, 1973, 186 ff.** Weber, Max,  
Die Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, in: Weber, Max (Hrsg.), Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik, 1973, 186 ff.
- Weber, M., Soziologie, 1956** Weber, Max,  
Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen, 1956
- Weber, Studien, 1985, 215 ff.** Weber, Max,  
Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik, in: Weber, Max (Hrsg.), Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 6. Aufl. 1985, 215 ff.
- Weber, M., Wirtschaft, 1976** Weber, Max,  
Wirtschaft und Gesellschaft, 5. Aufl. 1976
- Weinberger, Rechtslogik, 1989** Weinberger, Ota,  
Rechtslogik, 2. Aufl. 1989
- Weithman, Idea, 2007, 47 ff.** Weithman, Paul,  
John Rawls' Idea of Public Reason: Two Questions, Journal of Law, Philosophy and Culture 1 (2007), 47 ff.
- Welzel, Naturrecht, 1980** Welzel, Hans,  
Naturrecht und materiale Gerechtigkeit; Jurisprudenz in Einzeldarstellungen, Band 4, 4. Aufl. 1962, Nachdruck 1980
- Wesche, Gegenseitigkeit, 2001** Wesche, Steffen,  
Gegenseitigkeit und Recht. Eine Studie zur Entstehung von Normen, 2001 (zgl. Diss. Tübingen 2000)

- Wesel, Geschichte, 2006** Wesel, Uwe,  
Geschichte des Rechts. Von den Frühformen bis zur Gegenwart, 3. Aufl. 2006
- Wetrowski, Überlegungen, 1997, 8 ff.** Wetrowski, Andreas,  
Uns beweglicher machen als wir sind – Überlegungen zu Norbert Elias, Ästhetik und Kommunikation 8 (1977), 8 ff.
- Whitehead, Process, 1929** Whitehead, Alfred N.,  
Process and Reality, 1929
- Whitehouse, Cognition, 2008, 35 ff.** Whitehouse, Harvey,  
Cognition and Religious Evolution, Ethnology and Anthropology n. s. Vol. 3. No. 3 (2008), 35 ff.
- Wiener, Persönlichkeit, 1987, 92 ff.** Wiener, Oswald,  
Persönlichkeit und Verantwortung (Materialien zu und aus meinem Versuch „Poetik im Zeitalter naturwissenschaftlicher Erkenntnistheorien“ bei Matthes und Seitz, 1988), Manuskripte, Zeitschrift für Literatur 27 (1987), 92 ff.
- Wiesehöfer, Persien, 1998** Wiesehöfer, Joseph,  
Das antike Persien. Von 550 v. Chr. Bis 650 n. Chr., 1998
- Wieser, Gehirn, 2007** Wieser, Wolfgang,  
Gehirn und Genom: ein neues Drehbuch für die Evolution, 2007
- Willaschek, Inkompatibilismus, 2008, 397 ff.** Willaschek, Marcus,  
Inkompatibilismus und die absolutistische Konzeption von Vernunft, in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 115 (2008), 397 ff.
- Wiredu, Universals, 1996** Wiredu, Kwasi,  
Cultural Universals and Particulars. An African Perspective, 1996
- Wittgenstein, Tractatus, 1996** Wittgenstein, Ludwig,  
Tractatus logico-philosophicus, 1996
- Wolf, Radbruch, 1963, 713 ff.** Wolf, Eric,  
Gustav Radbruch, in: ders. (Hrsg.), Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte, 4. Aufl. 1963, 713 ff.



- Wolterstorff, Role, 1997, 67 ff.** Wolterstorff, Nicholas,  
The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues, in: Audi, Robert/Wolterstorff, Nicholas (Hrsg.), Religion in the Public Square, 1997, 67 ff.
- Wuketis, Biologie, 1981** Wuketis, Franz Manfred,  
Biologie und Kausalität. Biologische Ansätze zur Kausalität, Determination und Freiheit, 1981
- Wuketits, Biology, 1994** Wuketits, Franz M.,  
Biology of Morality (Evolutionary Ethics) and Its Implication for the Study of Legal Systems, in: Hof, Hagen/Kummer, Hans/Weingart, Peter/Maasen, Sabine (Hrsg.), Recht und Verhalten. Verhaltensgrundlagen des Rechts – zum Beispiel Vertrauen, 1994
- Wunn, Religionen, 2005** Wunn, Ina,  
Die Religionen in vorgeschichtlicher Zeit, 2005
- Würtenberger, Schwankungen, 1986, 2281 ff.** Würtenberger, Thomas,  
Schwankungen und Wandlungen im Rechtsbewußtsein der Bevölkerung, NJW 1986, 2281 ff.
- Wüstenberg, Aufarbeitung, 2008** Wüstenberg, Ralf K.,  
Aufarbeitung oder Versöhnung? Ein Vergleich der Vergangenheitspolitik in Deutschland und Südafrika. Internationale Probleme und Perspektiven, 2008
- Young, Coherence Theory, 2008** Young, James O.,  
The Coherence Theory of Truth, in: Edward N. Zalta (ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Fall 2008 Edition
- Zaczyk, Gesellschaftsgefährlichkeit, 1990, 113 ff.** Zaczyk, Rainer,  
Der Begriff der „Gesellschaftsgefährlichkeit“ im deutschen Strafrecht, in: Lüderssen, Klaus/Nestler–Tremel, Cornelius/Weigend, Ewa (Hrsg.), Modernes Strafrecht und ultima-ratio-Prinzip; Frankfurter kriminalwissenschaftliche Studie, Band 24, 1990, 113 ff.
- Zaczyk, Strafrecht, 1981** Zaczyk, Rainer,  
Das Strafrecht in der Rechtslehre des J. G. Fichtes, 1981

- Ziemke, Selbstorganisation, 1991, 25 ff.** Ziemke, Axel,  
Selbstorganisation und transklassische Logik, in: Niedersen, Uwe/Pohlmann, Ludwig (Hrsg.), Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften, Band 2, Der Mensch in Ordnung und Chaos, 1991, 25 ff.
- Zimmer, Widerspruch, 2007** Zimmer, Jörg  
Der lebendige Widerspruch, 2007, <http://www.neue-impulse-verlag.de/marxistischeblaetter/artikel/207/163-der-lebendige-widerspruch.html> Adler, Gerhard,
- Zimmermann, ius commune, JZ 1992, 8 ff.** Zimmermann, Reinhard,  
Das römisch-kanonische jus commune als Grundlage europäischer Rechtseinheit, JZ 1992, 8 ff.
- Zimmermann, Recht, 2008, 29 ff.** Zimmermann, Reinhard,  
„Römisches Recht und Europäische Kultur“, in: Dreier, Horst/Hilgendorf, Eric (Hrsg.), Kulturelle Identität als Grund und Grenze des Rechts, 2008, 29 ff.
- Zippelius, Bedeutung, 1987** Zippelius, Reinhold,  
Die Bedeutung kulturspezifischer Leitideen für die Staats- und Rechtsgestaltung; Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Nr. 7, 1987
- Zippelius, Rechtsphilosophie, 2011** Zippelius, Reinhold,  
Rechtsphilosophie: ein Studienbuch, 6. Aufl. 2011
- Zoglauer, Modellübertragung, 1994, 12 ff.** Zoglauer, Thomas,  
Modellübertragung als Mittel interdisziplinärer Forschung, in: Maier, Wolfgang/Zoglauer, Thomas (Hrsg.), Technomorphe Organismus-Konzepte. Modellübertragungen zwischen Biologie und Technik, 1994, 12 ff.
- Zöllner, Menschenbild, 1996, 123 ff.** Zöllner, Wolfgang,  
Menschenbild und Recht, in: Böttcher, Reinhard/Hueck, Götz/Jähnke, Burkhard (Hrsg.), Festschrift für Walter Odersky zum 65. Geburtstag am 17. Juli 1996, 1996, 123 ff.