

Axel Montenbruck

Mittelwelt und Drei-Drittel- Mensch

**Sozialreale Dehumanisierung und Zivilisierung
als synthetischer Pragmatismus**

**Schriftenreihe Zivilreligion. Eine Rechtsphilosophie
als Kulturphilosophie. Zivilreligion IV - Ganzheitli-
cher Überbau**

2. erheblich erweiterte (Teil-) Auflage, 2013



verlegt im Open Access der Freien Universität Berlin

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

Gewidmet meinen Kolleginnen und Kollegen am Fachbereich Rechtswissenschaft 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. Jeweils drei Teilbücher versuchen ferner die unvermeidliche Vielfalt der Sichtweisen zu untergliedern.

Eine Rechtsphilosophie als Kulturphilosophie IV – Ganzheitlicher Überbau

Mittelwelt und Drei-Drittel-Mensch

Sozialreale Dehumanisierung und Zivilisierung als synthetischer Pragmatismus

1. Teilbuch

Anthropologie: Gewalt, Nutzen und Scheinaltruismus

2. Teilbuch

Psychobiologie des Menschen: Heiligung und Dehumanisierung, Tabu und Neutralisierung

3. Teilbuch

Humanum- als Mittelwelt und als ganzheitliches Metasystem

Inhaltsübersicht

Vorwort zur zweiten (Teil-) Auflage und Überblick	8
1. Teilbuch	13
Anthropologie – Gewalt, Nutzen und Scheinaltruismus	13
1. Kapitel	13
Gewalt und Nutzen	13
<i>I. Vorverständnis: Naturalismus, das Böse-Sein und die Kulturidee</i>	<i>13</i>
<i>II. Vielfältigkeit der Gewalt</i>	<i>26</i>
<i>III. Recht und Zwang</i>	<i>30</i>
<i>IV. Gewaltakte und Rechtspolitik</i>	<i>33</i>
<i>V. Gewalt, Herrschaft und Verherrlichung der Gewalt</i>	<i>36</i>
2. Kapitel	38
Nutzen und Strafe als interdisziplinärer und postmoderner Prüfstein	38
<i>I. Ausrichtung und Hypothesen</i>	<i>38</i>
<i>II. Kollektivistisch-systemische Rechtssoziologie und rational-individualistische Rechtstheorie</i>	<i>41</i>
<i>III. Sanktionen, Macht, Egoismus</i>	<i>44</i>
<i>IV. Modell des rationalen „homo oeconomicus“</i>	<i>57</i>
<i>V. Nützlichkeitsansätze in der Strafrechtswissenschaft</i>	<i>74</i>
<i>VI. Verbindung des „homo sociologicus“ und des „homo oeconomicus“</i>	<i>82</i>
3. Kapitel	90
Altruismus (Supererogation) und Scheinaltruismus	90
<i>I. Altruismus und Solidarität</i>	<i>90</i>
<i>II. Scheinaltruismus, das U-Bahn-Experiment und die Idee der genetische Rückversicherung</i>	<i>94</i>

<i>III. Scheinaltruismus als ökonomisches Sparen, Rückblick</i>	99
2. Teilbuch	105
Psychobiologie des Menschen - Heiligung und Dehumanisierung, Tabu und Neutralisierung	105
4. Kapitel	105
Heilige Gewalt und Herrschertabu	105
<i>I. Heilige Gewalt und opfernder Mensch</i>	105
<i>II. Tabu und Würde</i>	114
<i>III. Psychoanalyse und Tötungsdelikte: Scham und Schuld</i>	121
5. Kapitel	130
Psychobiologische Realität der Dehumanisierung: Aggression, Strafe und Neutralisierungstechniken	130
<i>I. Motivationspsychologie und Strafe</i>	130
<i>II. Kriminologie und Aggression</i>	142
<i>III. Psychogramm des Strafens und Menschenbilder nach dem Milgram- und dem Zimbardo-Experiment</i>	147
<i>IV. Doppelthese: Kriegerische Entmenschlichung von Opfer und Täter und friedlicher Versuch der Re-Humanisierung</i>	155
<i>V. Psychologie der moralischen Entwicklung des jungen Menschen</i>	160
6. Kapitel	164
Genetische Begründung: Mensch als biopsychisches „Kind-Übereltern-Wesen“	164
<i>I. These und erste Annäherung</i>	164
<i>II. Zweite Annäherung: Fortlebender Geist</i>	168
<i>III. Ableitungen aus diesem Grundmodell</i>	174
3. Teilbuch	182
Humanum- als Mittelwelt und als ganzheitliches Metasystem	182

7. Kapitel	182
Westliche Zivilisation als Friedensreligion der Personen	182
<i>I. Alternative des Chaos</i>	182
<i>II. Bekenntnischarakter</i>	184
<i>III. Zivilreligion als Verinnerlichung der Rückbindung</i>	186
<i>IV. Fiktion des Gläubigen als Freien</i>	187
8. Kapitel	193
Idee der humanen „Mittelwelt“	193
<i>I. Zweipoliges Begründen</i>	193
<i>II. Zum westlichen Zwei-Welten-Ansatz</i>	198
<i>III. Irdisches Pendeln zwischen den Welten, psychische Identität und kollektive Kultur</i>	201
<i>IV. Gerechtes Recht und die Tat eines Akteurs als die pragmatische Mitte zwischen Sollen und Sein</i>	208
<i>V. Synkretismus bei Kant und Dreifaltigkeit von „Gut, Böse und Recht“</i>	210
<i>VI. Vernunft der Abwägung und Vermittlung zwischen „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“</i>	213
<i>VII. Zwischenergebnis: Mittelwelt und mehrere Dreifaltigkeiten</i>	216
9. Kapitel	219
Mitte, Vermittlung und deren Orte	219
<i>I. Vermittlung und Synthese</i>	219
<i>II. Mitte und Pragmatismus</i>	223
<i>III. Mitte und Sprache</i>	229
<i>IV. Mitte und Politik</i>	235
<i>V. Mitte und Negative</i>	237
<i>VI. Mitte und verfremdende Orte der Kommunikation</i>	240
<i>VII. Schriften als Vergegenständlichung</i>	242

10. Kapitel	246
Einzelne Gedanken	246
<i>I. Eine Spekulation: Der Drei-Drittel-Mensch oder die De- und die Rehumanisierung nach dem Milgram-Modell</i>	246
<i>II. These: Säkularer Humanismus</i>	249
<i>III. Westliche Zivilisation des Rechtsstaates als Utopie</i>	255
11. Kapitel	257
Weltliche Mediation: Heilung, Rechtspflege und Strafe	257
<i>I. Politischer Mensch als säkularer Mittler-Richter</i>	257
<i>II. Verarbeitung von existenziellen Verletzungen</i>	261
<i>III. Recht als ethische Kunst und der Jurist als Repräsentant der demokratischen Rechtsperson</i>	272
<i>IV. Rückblick auf die drei Begründungen der Strafe</i>	275
12. Kapitel	279
Thesen zur „Mittelwelt der Vermittlung“, zum empathischen Totenkult und zum biologischen Übereltern-Ich des Menschen	279
<i>I. Einige Thesen zur „Mittelwelt“</i>	279
<i>II. Tod und Totenkult</i>	283
<i>III. Zivilisationsidee als politisches Identitätsmodell</i>	284
<i>IV. Soziobiologisches Menschenmodell</i>	289
<i>V. Präambel-Religion und pragmatische Moral</i>	292
13. Kapitel	294
Demokratische Imperative und Schlussbemerkung	294
<i>I. Demokratische Imperative</i>	294
<i>II. Schluss</i>	305
Namensverzeichnis	314
Literaturverzeichnis	329

Vorwort zur zweiten (Teil-) Auflage und Überblick

Die nachfolgende Abhandlung legt gleichsam die Hülle über das luftige Dach der Idee der Zivilreligion und trägt den Untertitel „*Ganzheitlicher Überbau*“.

Insgesamt verlangt jede Religion und erst recht auch die westliche Zivilreligion des (*Präambel-*) *Humanismus* nach einem Weltbild und nach einem *Menschenbild*, das den Menschen in dieser Welt verankert. Das westliche Weltbild liefern die Naturwissenschaften. Für das Menschenbild soll nachfolgend ein grobes *Modell* entwickelt werden, dessen Kern das „Humanum“ bildet. Die beiden Hauptthesen lauten, auf jeweils ein Wort verdichtet: „Mittelwelt“ und „Drei-Drittel-Mensch“.

Die Konzentration auf das Menschliche und das Weltliche verlangt zwar keine weitere Rückverankerung in einer der großen Religionen. Aber das aus einer Reihe von wissenschaftlichen Standarterwägungen zu entwickelnde postmoderne Modell ist dennoch für einen solchen Rückbezug zu einer noch höheren und religiösen Ebene offen.

Den „Grundlagen“ der Idee der Zivilreligion war schon die erste Schrift dieser kleinen Schriftenreihe gewidmet. Das geistig-sittliche Erbe, das die Präambel der Europäischen Grundrechtecharta anspricht, war vor allem im Hinblick auf die Seelenlehre und die Menschenwürde zu beleuchten sowie bezüglich des Credo von Freiheit, Gleichheit und Solidarität aufzugreifen. In die Grundlagen war auch ein „Drei- Welten Modell“ mit einzubeziehen und mit ihm auch schon naturwissenschaftliche Erkenntnisse einzubinden.

Die zweite Schrift beschäftigte sich mit den „Grundelementen“ der Zivilreligion. Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit lauten deren Hauptthemen. Dabei dient die Vermittlungsidee der Versöhnung als roter und humaner Faden, und der verwandte Gedanke der Mitte wird auch diese Schrift mitbestimmen.

Den Grundelementen folgt der „Überbau“ nach, der nunmehr in zwei Stufen getrennt werden musste und konnte, und zwar in den „normativen Überbau“ und den vorliegenden „ganzheitlichen Überbau“. Die Voraufgabe hatte die beiden Schriften zum Überbau der Idee der Zivilreligion noch in einer Untersuchung zusammenfassen können. Aber dessen beide großen Teile haben nunmehr ein derartiges Gewicht und eine derartige Eigenständigkeit erhalten, dass eine Aufteilung angezeigt war.

Dem alten Methodendualismus von Sollen und Sein, von Subjekt und Objekt, von Geist und Körper etc. ist auf diese Weise ebenfalls Rechnung getragen, auch wenn und weil diese beiden Welten in der dritten oder eben auch der Mittel-Welt des „kulturellen Pragmatismus des Humanen“ zusammengefasst werden sollen.

Inhaltlich ist dafür zunächst und vor allem die „*Gegenwelt zum idealen Humanismus*“, das Faktum der Gewalt zu deuten (1. Teilbuch: „*Anthropologie – Gewalt, Nutzen und Scheinaltruismus*“).

Insofern handelt bewegt sich die Schrift zunächst auf der Ebene des „Rechts-Naturalismus“. Bei näherem Hinsehen hat sie vermutlich einen „Unrechts-Naturalismus“ zu Gegenstand. Themen sind die Gewalt, der Nutzen und die Entmenschlichung. Philosophisch gewendet und dialektisch gelesen handelt es sich dabei um Negationen, und zwar der Freiheit, der Werten an sich und der Mitmenschlichkeit als dem Kern der Humanität.

Zudem ist die „dunkle“ Seite des Menschseins zu betrachten. (2. Teilbuch: *Psychobiologie des Menschen- Heiligung und Dehumanisierung, Tabu und Neutralisierung*). Das Wort dunkel umreißt dabei dreierlei, binär und gegen die Vernunft gesetzt, meint es das Unvernünftige. Dialogisch gewendet, bezeichnet es das „Böse“. Empirisch und wertneutral steht es für das „Unbewusste“.

Die Ethik und das Recht, also die geronnene Normenwelt der westlichen Demokratien und deren moralischer Kern, bilden das Hellfeld. Aber sie sind nur mit ihrer Verneinung sinnvoll, und auch nur dialektisch zu denken.

Die (normative) Idee der Menschenrechte wendet sich in diesem Sinne gegen die (empirische) „Grundfähigkeit des Menschen zur Dehumanisierung von Menschen“. Die Eigenschaft, sich für oder auch gegen das Gute oder das Recht entscheiden zu können, gehört untrennbar zur Idee der Willensfreiheit des Menschen. Als Modell für die inhumane Seite des Menschen, sich gottähnlich zum Herrn über das Leben anderer Menschen aufwerfen zu können, steht zum einen seit jeher die Fähigkeit des Menschen zur grausamen Kriegsführung. Für die Friedenszeiten ist zudem auf das Strafrecht zu verweisen, das die ganz bestimmten „Erwartungen“ seiner Gesetzgeber in Tatbestände fasst. Insofern handelt es sich eben um das Böse als Spiegelbild des Guten. Diese normative Gegenwelt ist im Wesentlichen bekannt, und sie ist rechtlich ausführlich kodifiziert.

Daneben aber gilt es eben das „Unbewusste“ zu erkennen und zu bedenken. Insofern ist auf die erschütternden Ergebnisse der sozialpsychologischen Experimente von *Milgram* und *Zimbardo* zu verweisen. Einfache Bürger vermögen sich offenbar mehrheitlich aus dem Stand den Leitideen und Befehlen der „guten Hirten“ zu unterwerfen und danach alsbald andere Menschen zu foltern und zu töten. Mit dieser Art Dunkelfeld gilt es, soweit denn überhaupt möglich ist, „bewusst“ umzugehen. Denn zu seinen Eigenheiten scheint es zu gehören, sich, etwa mit den „Neutralisationstechniken“, dem Bewusstsein wieder zu entziehen.

Dabei, so scheint es, gehorchen wir ebenfalls blind auch dem „Guten“, wie im säkularen Westen etwa den Höchstideen, wie der Vernunft oder auf der politischen Ebene der Demokratie und dem Recht. Gerade auch den entsprechenden Elementen, die das Recht betreffen, der Idee des „Rule of Law“ und ihren höchsten richterlichen Hirten, unterwerfen wir uns üblicherweise gehorsam-blind, und zwar vermutlich strukturell ebenso wie die religiösen Gläubigen ihrem Bekenntnis und ihren priesterlichen Hirten.

Im Rahmen der Rechtspflege sorgen wir uns insofern etwa um die „Erhaltung der Rechtstreue der Allgemeinheit“. Wir pflegen also eine Art von Rechtsfrömmigkeit. Das mag im Ergebnis und im Sinne einer Art von Schwarmintelligenz sogar sachgerecht sein. Aber dem Nutzen von blindem „Vertrauen“ stehen bekannt-

lich auch die Gefahren des Missbrauchs gegenüber. Aufklärung über diesen Gehorsam liefert dabei der Blick in die Psychologie. Aber Antworten auf die Frage nach dem „vernünftigen“ Umgang mit den empirischen Erkenntnissen über die Psyche des Menschen haben die Geisteswissenschaften im weiten Sinne anzubieten, also einschließlich der Sozial- und der Rechtswissenschaften.

Auf diese alte *Dialektik von humaner und inhumaner Seite* antwortet das synthetische Modell der „Mittelwelt“ (3. Teilbuch: „*Humanum- als Mittelwelt und als ganzheitliches Metasystem*“).

Die formalen Gedanken der Vermittlung und der Mitte bilden den Kern diese Überlegungen.

Aus dem Bereich der Ethik ist dazu vor allem die ausgleichende Gerechtigkeit einzubringen. Aus der Sicht der Theologie ist der Ansatz der Versöhnung weiterzuverfolgen. Aus der Perspektive der politischen Soziologie bietet es sich an, das Denkmodell der interaktiven Systemtheorie zu verwenden. Aus der Sicht der westlichen Demokratie verlangt dieser Ansatz vor allem eine vernünftige und offene Abwägung, die die dann zu treffenden Entscheidungen zu rechtfertigen vermag. Diese stellen als Urteile, Befehle und deren Vollzug die eigentlichen Gewaltakte dar. Sie sind in erheblichem Maße von verschleierte[n] Emotionen gesteuert. Die republikanische Seite der Idee der Mittelwelt stammt von *Aristoteles*. Philosophisch und etwa mit *Kant* gesprochen, handelt es sich um eine Art des von ihm (noch) ablehnten Synkretismus.

Nach allem ist der idealistische Humanismus also durch die Erkenntnisse der sozialrealen Anthropologie zu ergänzen. Das einfache Grundmodell lautet, dass der zivile Mensch in einer irdischen „Mittelwelt“ lebt und vor allem, dass er sich auch seiner starken psycho-genetischen Neigungen zu einem blinden Kollektivismus alltäglich bewusst bleiben muss.

Ein mitlaufender „Besonderer Teil“ greift zudem einige Menschenbilder auf und ordnet sie jeweils den drei Teilbüchern zu. Betrachtet werden zunächst das Menschenbild des homo oeconomicus und dasjenige des homo sociologicus. Herauszuar-

beiten sind dann das Modell eines Milgram-Menschen und die sozial-biologische Deutung des „Menschen als Kind-Eltern-Geschwister-Wesen“. Am Ende steht das einfache Modell eines Drei-Drittel-Menschen.

Diese zumeist nicht ganz unbekanntes Menschenmodelle sind gelegentlich und dann beispielhaft mit alternativen Konzepten zur herkömmlichen ethischen Schuldstrafe zu verbinden. Denn vor allem das traditionsreiche Strafrecht sieht und beschreibt, jedenfalls für die Friedenszeiten, die beiden Seiten des menschlichen Seins, die „zivile“ und die „barbarische“. Das Strafrecht schlägt zugleich die Brücke und sucht den Ausgleich zwischen der „unzivilisierten wilden Gewalt“ des Täters und derjenigen „heiligen Gegengewalt“, die die demokratische Zivilgesellschaft nach ihren Rechts-Riten übt. Beide Arten der Gewalt, die unrechte und die rechtmäßige bedingen einander insoweit und stehen in Wechselwirkung miteinander.

Am Ende wird versucht, einen etwas herausragenden Schlussstein zu setzen. So sind bekannte ethische Imperative in „*demokratische Imperative*“ umzumünzen. Mit ihnen sind dann die Gebote einer westlichen – semireligiösen – Zivil-Ethik zu verdeutlichen.

Zu danken habe ich vor allem Frau Dipl.-Jur. *Diana Champarova* – und zugleich dem Fachbereich Rechtswissenschaft der Freien Universität, der dankenswerter Weise den Vertrag von Frau Champarova für diese Aufgabe der Sache nach noch einmal verlängert hat. Frau *Champarova* hat nicht nur den Fußnotenapparat betreut, sie hat auch geduldig das Layout diese e-Buchs jedem neuen Nachtrag angepasst.

Frau Ass. iur. *Susanne Dembour* hat zudem in dankenswerter Weise das mühevollen Lektorat der Endfassung übernommen.

Axel Montenbruck, Berlin März 2012 und Juni 2013

1. Teilbuch

Anthropologie – Gewalt, Nutzen und Scheinaltruismus

1. Kapitel

Gewalt und Nutzen

I. Vorverständnis: Naturalismus, das Böse-Sein und die Kulturidee

1. Zu beginnen ist mit einer Art von „Rechts- und Kultur-Naturalismus“, der um den rechtspolitischen Begriff der Gewalt kreisen und später auch den utilitaristischen Gedanken des Nutzens aufgreifen wird.

Aber schon bei dem Wort vom Naturalismus ist kurz inne zu halten. Denn in der deutschen Philosophie, soweit sie jedenfalls von *Kant* mit geprägt ist, wird das Wort Naturalismus vielfach abfällig verwendet¹, während die pragmatischere Rechtsphilosophie diesem Denken einen eigenen Platz einräumt.²

Die heutige postmoderne geisteswissenschaftliche Anthropologie beugt sich aber ohnehin und von Hause aus dem Gebot, neben dem Sollen auch das Sein zu betrachten. Der Naturalismus lässt sich nicht mehr in gleicher Weise wie noch von *Kant* zugunsten

¹ Vgl. zunächst *Kant*, Religion, 1793, AA, III, 22 (Zur Kritik am Synkretismus).

² Haferkamp, Neukantianismus, ARSP Beiheft 115 (2007), 105 ff., 105 („negativ konnotiert“). Zum (unvermeidlichen) Naturalismus im Recht, siehe dagegen etwa: Hilgendorf, Naturalismus, 2003, 83 ff., 100 („naturalistisches Empiriegebot). Ebenso im Sinne eines „rechtstheoretischen Naturalismus, siehe: Seher, Normativität, 2007, 66 ff., 68. Das Recht verbindet ohnehin beides, Tatsachen und Wertungen, siehe dazu auch Hilgendorf, Tatsachenfragen, 2004, 91 ff.

eines reinen Idealismus beiseite schieben. Denn zumindest für den Körper des Menschen gelten die Gesetze der Biologie, der Chemie und der Physik, die etwa *Kant* noch nicht kannte. Die Ausarbeitung einer unabhängigen Idee der Vernunft steht für *Kant* zudem noch im Mittelpunkt. Ihr musste *Kant* erst einmal ihren Freiraum verschaffen, auch wenn er selbst schon eine Anthropologie entwickelt und auf die Natur des Menschen hingewiesen hat.³

Das Wort Naturalismus trägt zwar offenbar auch immer noch, und zu Recht, den Makel des grausamen „status naturalis“ in sich, den es mit dem friedlichen „status civilis“ zu überwinden gilt. Aber ohne die Fähigkeit, zur Alternative des „status naturalis“ zurückzuspringen, würde der soziale Mensch ähnlich wie in einem Ameisenstaat leben und weitgehend an genetische Sozialprogramme der Selbstaufopferung einerseits und der Daseinsfürsorge andererseits gebunden sein. Menschenrechte bräuchte er nicht, privates Unrecht gäbe es nicht. Nicht zuletzt in der Fähigkeit zur egoistischen Gewalt besteht die *Wahlfreiheit* des Menschen, als Einzelner, als Gruppe und als Gattung.

Schließlich war auch ohne die frühen Naturwissenschaften, ohne Medizin, Astronomie und Mathematik, das Ich-Modell des Descartes vom denkenden Menschen nicht wirklich nachvollziehbar.

³ 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."). Kant, Anthropologie, 1798, AA, VII, 324 f. schreibt immerhin auch in seiner Anthropologie: „*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*“. Die Natur bildet also immerhin einen Teil des Wesens des Menschen.

Auch *Aristoteles*⁴ schon hat die Naturwissenschaften und die Technik in die Idee der „Vernunft“ mit einbezogen. Insofern ist (weiterhin) ein „aristotelischer“ Weg zu wählen.

Eingebettet sind diese Erwägungen dabei und deshalb in einen *Drei-Welten-Ansatz*, der in der Schrift zur „Grundlegung“ der Idee der westlichen Zivilreligion näher beschrieben ist und der im Kern nur eine Variante des alten Dualismus von Sollen und Sein darstellt, mit dem es aber im Alltag pragmatisch umzugehen gilt.⁵ Der Schrift zum „normativen Überbau“ der Idee von der Zivilreligion des Präambel-Humanismus⁶ folgen nunmehr die beiden nächsten Sichtweisen auf die Idee der westlichen Zivilreligion.

Der *Naturalismus* geht auf die Angebote der empirischen Wissenschaften ein. Themen der „Anthropologie“ und der „Psychobiologie“, die jeweils über einen *deterministischen* Hintergrund verfügen, stehen somit im Mittelpunkt der ersten beiden Teilbücher. Auch fließen Erwägungen aus dem Bereich der allgemeinen „Soziologie“ mit ein, die weitgehend *wertfrei* und mit *funktionalistischen* Erwägungen arbeiten.

Danach folgt das dritte Teilbuch, das dem Versuch einer *pragmatischen Synthese* gewidmet ist. Sie ist darauf ausgerichtet, das „Humanum als Mittelwelt“ zu deuten, die das Sollen und das Sein, Idee und Natur im Alltag zu vereinen hat und zugleich „als ganzheitliches Metasystem“ gemeint ist.

2. Die nachfolgenden Schlaglichter auf das „Böse-Sein des Menschen gegenüber dem Menschen“ sollen helfen, den weiten

⁴ 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.

⁵ Montenbruck, *Präambel-Humanismus, Zivilreligion I*, 2013, 143 ff („Drei-Welten.“).

⁶ Montenbruck, *Weltliche Zivilreligion, Zivilreligion III*, 2013

Rahmen des Untersuchungsgegenstandes ein wenig auszuleuchten und einzugrenzen.

Hauptthemen des Rechts- und Kulturnaturalismus sind die Gewalt, der Nutzen und die Entmenschlichung.

Aus philosophisch gewendet und dialektisch gelesen handelt es sich dabei um *Negationen*, und zwar um der Verleugnung der „Freiheit“, der „Werte“ an sich und der „Mitmenschlichkeit“ als dem Kern der Humanität.

Moralisch gelesen handelt es sich um das „Böse-Sein“. Mit dem Worten von *Kant* steckt stets auch die gelegentliche Möglichkeit zum bösen Handeln im Menschen. So schreibt *Kant*:

*„Der Satz: der Mensch ist böse, kann [...] nichts anders sagen wollen als: er ist sich des moralischen Gesetzes bewußt und hat doch die (gelegentlichliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen.“*⁷

Ohne das böse ist das gute Verhalten offenbar nicht zu beschreiben. Es ist in Anlehnung an *Kant* die Abweichung vom Moralischen, also die Unmoral.

Allgemeiner gefasst stecken dahinter die moderne Subjekt-Objekt-Spaltung und in ihrer Folge die Möglichkeit zur (bloßen) *Verobjektivierung* des Menschen, die man auch, wie zu zeigen sein wird, als dessen *Neutralisierung* bezeichnen kann. Dabei ist mit *Kant* das unmoralische Verhalten böse. Aber es wird nicht der böse handelnde Mensch, also eine Person, als „teuflich“ etikettiert. Das Böse als solches ist nur eine abstrakten Idee. Das Böse wird also nicht zu einer Art übermenschlichem Subjekt erhoben, das den Menschen zu dominieren vermag. Das Böse wird deshalb, jedenfalls im zivil-weltlichen Kontext, auch nicht als göttlicher Widerpart und etwa als Wesen des Teufels begriffen. Ebenso wird es nicht als willkürlich-tyrannischer Dämon verstanden, den es zu besänftigen oder auszuspielen gilt, der aber

⁷ Kant, Religion, 1793, AA, III, 32.

dennoch eine Art von übermenschliches Subjekt darstellt und einer Welt der Geister zugehört.

Nach diesem religiösen Ansatz gäbe es immerhin noch die „Subjektivität des Bösen“ als der „Geist“, der stets verneint. Die moderne Subjekt-Objekt-Spaltung erlaubt noch einen harten Schritt darüber hinaus zu gehen. Dem Bösen wird sein Geist, also die Subjektqualität überhaupt abgesprochen. Aus der Entgeistlichung des Bösen, das noch animistische Elemente enthält, folgt im Humanismus dann die analoge Gefahr für die Subjektivität des Menschen als die (totale) gefühllose und moralfreie „Versachlichung“ des Menschen durch den Menschen.

Die empirisch-kausalen und zugleich durchweg deterministisch ausgerichteten *Wissenschaften von der Natur* stehen deshalb aus der Sicht der Ethik vor allem für das „Amoralische“, und für das „entgeistigte Böse-Sein“. Die totale Reduktion auf das bloße „Sein“, so soll im Wort vom Böse-Sein mitschwingen, kennzeichnet das böse Verhalten.

Vereinfacht darf der Menschen weder (allein) als Tier, noch gar (bloß) als ein Sache behandelt, also als ein solcher körperlicher Gegenstand verstanden werden, an dem es Sklaven-Eigentumsrechte gibt, die es dem Eigentümer erlauben, nach Belieben mit der Sache zu verfahren (vgl. § 903 des deutschen Bürgerlichen Gesetzbuches). Die Nummer oder der Gencode darf nicht (vollständig) einen Namen ersetzen, der als Ausdruck der Subjektivität des Menschen zu verstehen ist.

Aber der soziale Realismus hat ohnehin mit beidem zu rechnen, dem normkonformen guten Verhalten, als dem jedenfalls idealen Regelverhalten, und dem bösen Handeln, als dem zu kontrollieren Ausnahmeverhalten. Dabei ist, wie in anderem Zusammenhang zu vertiefen sein wird, nicht einmal auszuschließen, dass wir Menschen zum einen das Ausmaß des Bösen verdrängen und den „Schleier des Nichtwissens“ auch in dieser Hinsicht gern vor unsere Augen ziehen⁸ und zum anderen die großen organisierten

⁸ Siehe den Titel der Untersuchung von Popitz, Heinrich, „Über die Präventivwirkung des Nichtwissens. Dunkelziffer, Norm und Strafe“

Grausamkeiten als einen besonderen „Kriegszustand“ bezeichnen und weitgehend auch aus dem Recht ausklammern.

Ferner bleibt die systemische Nachfrage im Raum, ob nicht auch kriminelles „*abweichendes Verhalten*“ für *höhere Systeme* einen existentiellen Vorteil bewirkt und sie gelegentlich überhaupt erst begründet. So beruht die Idee des Rechts auf der Existenz von grobem Unrecht. Aus der Sicht der dialektischen Paarung von Freiheit der Person und Solidarität der Gruppen gilt, dass egoistische Freiheit und soziale Bindung beide auch etwa durch das Recht harmonisiert werden müssen. So nötigt erst die leidvolle Erfahrung von schweren staatlich-systemischen Menschenrechtsverletzungen, die wir mit dem Wort von der Tyrannei zusammenfassen können, die Ausprägung von transnationalen Menschenrechts- und nationalen Verfassungs- und Rechtssysteme. Selbst die Rechts- und Staatsphilosophie findet im Unrecht ihren Ursprung.

Aus der Fernsicht der *Evolutionbiologie* ist sogar zu überlegen, ob nicht selbst elementare Normverletzungen wie der Bruder- oder Vätermord in der Gruppe und der kriegerische Völkermord an gesamten Nationen für ein höheres System, etwa die langsame genetischen Entwicklung der Menschheit nicht nur eine der Existenzgrundklage bildet, sondern sogar auch etwas „Gutes“ darstellt. So haben die Seuchen, Hungersnöte und Kriege im ausgehenden Spätmittelalter den Entwicklungssprung in die frühe Neuzeit mit befördert und die gigantischen Umweltkatastrophen der Vergangenheit im Großen die Freiräume für neue Arten geschaffen.

3. Der Begriff der *Kultur* ist zudem von Bedeutung.

Er ist in der westlichen Welt vor allem durch das Recht mitbestimmt, wie schon von *Radbruch* umgekehrt das Recht als Teil

(Popitz, Präventivwirkung, 1968). Zudem: Rawls, *Justice*, 2001, 97 („veil of ignorance“).

der Kulturphilosophie begriffen hat⁹. Ansonsten ziemt es der Rechtsphilosophie nicht, die Idee der „Kulturphilosophie“ mit eigener Autorität auszudeuten. Aber es schadet auch wenig, darauf zu verzichten, denn es genügt zum einen für den Ansatz der Zivilreligion, sich auf die Laiensicht des humanistischen Bürgers und Demokraten und damit auf dessen sublimiertes Alltagsverständnis zu beschränken. Ohnehin zerfällt zum anderen, wie die Rechtswissenschaft weiß, jeder abstrakte Begriff in eine Vielzahl von Facetten, sobald man die Lupe über ihn hält.

Eine einfache Definition lautet, dass Kultur die „Gesamtheit der *Lebensbekundungen*, der Leistungen und Werke eines Volkes oder einer Gruppe von Völkern“ sei, ... dessen Teilprodukte nur *menschliche Schöpfungen*“ seien und „niemals von der Natur hervorgebracht worden wären“.¹⁰

Soweit also die westliche Philosophie sich mit dem alltäglichen Leben beschäftigt und soweit einen Subjekts- und Freiheitsgedanken setzt, der die (Selbst-) Schöpfung durch den Menschen zumindest als Folge beinhaltet, ist sie auf die Idee der Kultur im hier gemeinten Sinne hin ausgerichtet.

Die Idee der „Kultur“ beschreibt insofern weitgehend die dritte Welt der Drei-Welten-Lehre. Sie verbindet damit die erste Welt des normativen Subjekt-Humanismus und ihre Vernunftlehre mit der zweiten Welt der Seinswissenschaften, die aus Sicht der idealistischen Philosophie eben Naturalismus heißt, zum (synthetischen und tendenziell holistisch-kohärenten) Pragmatismus.

Mit der Rechtssoziologin *Baer* lässt sich dabei der Begriff der Kultur, jedenfalls aus dem Blickwinkel des lebendigen Rechts, zunächst einmal in dreierlei Weise verstehen,

- als soziales Gefüge: alltäglich, affirmativ, vergleichend“

⁹ Montenbruck, *Weltliche Zivilreligion*, Zivilreligion III, 2013, 70 (2. Kap. II: „Radbruch: Rechtsphilosophie als Kulturphilosophie, Gerechtigkeit als Rechtsidee“)

¹⁰ Philosophisches Wörterbuch, 2009,, Artikel „Kultur“ (Hervorhebungen nicht im Original).

- als Form: Rituale, Zeichen, Technik, Text“ und
- als Vorstellung: Bilderwelten“. ¹¹

Im „Alltäglichen“ findet der zivile Ansatz des wissenschaftlichen Pragmatismus seine Position und Bestätigung. Dessen Sichtweise veredelt die der außerrechtlichen Sicht des Demokraten. Sie entspricht seiner „Parallelwertung in der Laiensphäre“. Das Alltägliche schafft Vertrauen und „festigt“ die Rollen und über sie die soziale Seite der Identität der Beteiligten. Das Vergleichen erlaubt die Abgrenzung und die Ausprägung einer kollektiven Identität und die Assimilation, die auch die Idee der Toleranz beinhaltet.

Die „Rituale“ zeigen sich vor allem in den Verfahrensrechten, die auf Wiederholungen und Rollen angelegt sind, wie insbesondere die Verhandlungen vor Gericht. Der „Text“ heiligt etwa die Idee der Gesetzlichkeit des öffentlichen Rechts und sichert und verselbständigt den Inhalt eines Vertrages.

Die Bilderwelten des Rechts zeigen sich vor allem in den Menschenbildern oder in Modellen wie dem des Sozialvertrages. Auch Leitfälle wie das Brett des *Kaneades* gehören dazu, das nur einen von zwei Ertrinkenden tragen kann und die Frage nach Notrechten illustriert.

Auch ist dieser Deutung der Idee der Kultur einiges hinzuzufügen.

So bezieht sich eine Kultur zwar auf Gemeinschaften (Gruppen, Populationen), meint dort aber auch humane *Kreativität* und *Individualität* von Binnenwelten. Im biologischen Vergleich steht die Kultur für die Besonderheit eines gesamten halbgeschlossenen „Biotops“ (Lebensraumes), das von verschiedenen Arten (Spezien) besiedelt ist (Inseln, Seen, Moore, Wälder etc.).

¹¹ Baer, Rechtssoziologie, 2011, §3 J (69 ff).

Ferner gehören die Begriffe *Kultur, System, Ordnung und Ethik* eng zusammen.

Ordnung und Chaos bilden dabei die beiden *idealistischen* Pole. Beide existieren in der Realität aber nicht. Sozialreal ist dagegen das *systemische* Denken ausgerichtet; es ist bereits auf das reale, aber dennoch funktionalistische oder kybernetische Leben ausgerichtet. Dazu betrachtet es die vielen Haupt- und Subsysteme gleichsam von außen. Der Aspekt der Kultur setzt dagegen eher *synthetisch* oder auch *holistisch* an. Er betont das Konkrete und die Buntheit, die Brüche und die Kreativität noch stärker.

Vereinfacht betrachtet die Kultur die Systeme *von innen*, und die Paarung von Ordnung und Chaos steht für die idealistische Beschreibung der dialektischen Ausgangslage.

Jede Ethik (Sozialmoral, Sittlichkeit etc.), also das gute Verhalten, bedient sich aller drei Ausprägungen der Kultur, gebietet zudem jedoch die Suche nach *dem Guten* oder nach guten Regeln des Verhaltens wie der goldenen Regeln. Viele Religionen bieten dazu die Idee des personalisierten Höchsten, des Gottes oder gesamter Göttergruppen.

Man kann aber auch auf den utilitaristisch ansetzen und auf *Nutzen* abstellen. Insofern stellt die Ethik dann eine der „Menschheit“ oder der jeweiligen „Lebensgemeinschaft“ dienende und nützliche Binnensicht dar, die um das für sie nachteilige (abweichenden) Verhalten weiß, es als böse qualifiziert und mit dem Bösen mit sozialnützlich umzugehen sucht. Das Gute ist dann das Gemeinnützliche, weshalb auch (fast) jeder Mensch über einen „common sense“ verfügt.

Allerdings besteht ein weiteres wesentliches Element der westlichen Kultur darin, den *Individualismus* als Leitidee mit den Ideen von Freiheit und Menschenwürde zu verherrlichen. Damit wird der vorrangig kollektivistische oder soziale Grundgedanke jeder Kultur aufgebrochen, mit und trotz der Vielfalt auch dem Gemeinsamen zu dienen. Die Heiligung der „Binnenkultur“ eines jeden Menschen, seine Eigenverantwortung, seine höchstpersönliche Moral etc. stehen im Mittelpunkt und erst die Bündelung

dieser höchstpersönlichen Binnenkulturen schafft, jedenfalls aus demokratischer Sicht, den kulturellen Gruppengeist.

Die subjektiven Rechte der Einzelnen verdeutlichen dabei beides, die Idee des Subjektes und deren rechtskulturelle Verallgemeinerung. Aber zur „Binnenkultur“ eines jeden Menschen gehört auch die Frage, wie frei die einzelnen Menschen, und nicht nur oder vorrangig der Mensch als Gattungs- oder als Gruppenwesen, sich denn überhaupt selbst organisieren können.

Dabei geht die Idee von der Kultur auch in den politischen Schwesterbegriff der „Zivilisation“ über, der seinerseits doppel­spurig verwendet wird. Zum einen ist er vor allem von seinem Ursprung, der Bürgerlichkeit geprägt. Die Kultur, die mit der Idee von der Zivilreligion gemeint ist, ist die (westliche) Zivilisation. Aber im ethnologischen Sinne verfügen zum anderen auch die „Barbaren“ der Griechen, später die „guten Wilden“ der naturnahen Kleingruppen der frühen Ethnologen über eine Zivilisation oder über eine eigene Kultur, weil eine solche universell ist und zum Menschsein hinzugehört.

Historisch betrachtet gilt ferner dem heutigen westlichen Menschen die schrift- und stadtlose Vor- und Frühzeit nur als ein Vorstadium der zivilisierten Menschheit. Mehr noch steht seit und mit dem europäischen Naturrecht nicht mehr der „Stadtstaat“, sondern der „Volksstaat“ im politischen Mittelpunkt. Die Demokratie setzt offenbar die Schrift und zumindest die Stadt voraus, in der heutigen Form sogar den Staat.

Schließlich setzt offenbar zumindest die westliche Sicht mit ihrer Ethik, wie auch die Kultur generell, stillschweigend die Existenz einer *Sonderwelt* des Menschen voraus, die diesen vor allem vom amoralischen Tier unterscheidet. Der „Humanismus“ trägt aus soziobiologischer Sicht die anthropozentrische Reduktion auf den Menschen erkennbar im Namen. Eine solche (Selbst-) Beschränkung auf das „humane Selbst“ ist auch sinnvoll, wenn man nur eben mit bedenkt, dass diese Sicht eine sowohl *wissenschaftliche*, als auch *spirituell-religiöse* Begrenzung auf ein bloßes „humanes Subsystem“ darstellen könnte.

Den Humanismus gilt es aus einer kleinen Ketten von Gründen vor allem *von innen* heraus zu verstehen. Denn der humanistisch gedachte westliche Mensch lebt von den demokratisch-philosophischen Ideen der *Selbstherrschaft* und *Eigenverantwortung*. Er setzt mit der Aufklärung und der Vernunftidee auf *Selbsterkenntnis*. Er verfährt zudem noch mit sich *selbst kritisch*, denn nur dadurch vermag er sich selbst gegenüber seine *Subjektivität* zu begründen und in den Menschenrechten diesen gottähnlichen Status dann auch noch als *Menschenwürde* und eigene *Autonomie* aufrecht zu erhalten.

Damit ist das Vorverständnis von Kultur zumindest grob umrissen.

4. Auf dieser Grundlage ist dann auch danach zu fragen, wie sich der Naturalismus zur Kultur verhält.

Die Antwort, mit der auch wohl zu leben sein wird, lautet, dass der Naturalismus sich im Bezug auf die Kultur in einer komplexen Zwischenlage befindet.

Denn sein *Gegenstand*, die Natur, bildet den herkömmlichen Gegenpol zur Kultur. Aber andererseits stellt jede „*Lehre*“ von etwas, und stellen gerade auch die vielen Lehren zur Natur einen wesentlichen Bestandteil einer jeden Kultur dar. Alle Naturwissenschaften zählen heute dazu und erst recht auch ihre philosophischen Adaptionen wie der Naturalismus oder die Anthropologie. Denn als Deutungen der Welt und der Rolle des Menschen in ihr entsprechen sie dabei den religiösen Schöpfungsmythen.

Der alte westliche Humanismus spielt in die Idee von der Kultur dann und soweit mit hinein, als die Kultur des Menschen als seine „Schöpfung“ begriffen wird und das Menschsein von der Natur, und vor allem vom Tiersein getrennt oder wenigstens vom einfachen Tiersein abgehoben wird, etwa als *zoon politikon*¹². Der Animismus dagegen, und ihm nahestehende östliche Kulturen kennen ohnehin nicht einmal die klare Trennung von huma-

¹² Höffe, *zôon politikon*, 2005, Aristoteles-Lexikon.

nem (aktivem) Subjekt und der von jenem gesonderten (passiven) Natur.

Die Soziobiologie, eine Unterform der westlichen Anthropologie und ebenfalls eine weithin anerkannte Lehre, geht ebenfalls anders vor und beschränkt die Selbstständigkeit der Idee der humanen Kultur noch weiter. Ihr zufolge ist der evolutionär gedachte Mensch zwar im Vergleich mit dem Tier von etlichen genetischen Vorprogrammen befreit. Aber da er selbst nur ein Teil der (belebten) Natur ist, bildet seine Kultur grundsätzlich nur eine humane Ausprägung des Natürlichen. Vereinfacht setzt der (instinktarme) Mensch¹³ an die Stelle der genetischen Programme seine eigenen „Ethiken“, Riten, Ordnungen, Systeme etc. Von ihnen vermag er von seinen Bedürfnissen einerseits abzuweichen, aber andererseits versucht er diese meist egoistischen Abweichungen vielfach aber mit dem Begriff des Bösen kollektiv zu tabuisieren. Auch kann der Mensch Erfahrungen in Form von Informationen verselbständigen, in Worten und bildhaften Symbolen, und zwar durchaus nach dem Modell der Gene. Überdies kann er recht unterschiedliche Arten von Gemeinschaften bilden etc. Aber seine Kulturen bleiben dann eine Form der lebendigen Natur, und sie sind in ihm genetisch mit angelegt.

Zumindest aber beinhalten die (zumeist nationalen) Kulturen die Leitideen des westlichen Humanismus. Der von Wissenschaften getragene Naturalismus hilft unter anderem, die Welt zu begreifen und die Anthropologie dient dazu, den Menschen in dieser Welt der Naturwissenschaften zu erfassen. Die interdisziplinäre geisteswissenschaftliche Ausrichtung der Anthropologie greift dabei die Erkenntnisse der Naturwissenschaften auf und versucht mit ihrer Hilfe, ein zwar facettenreiches aber am Ende doch auch ganzheitliches Menschenbild zu erlangen.

¹³ 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. Siehe ausführlicher: Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2013, unter anderem 64 ff.

Deshalb bleibt es zwar bei der Trennung von Kultur und Natur, aber die (westliche) Kultur betrachtet das Menschliche in jeder Form und gestattet es sich auch, das Menschliche aus der Sicht der Naturwissenschaften zu deuten. Damit erlangt die Idee der (westlichen) Kultur eine Zwischenlage zwischen Idealismus und Naturalismus. Pragmatismus, Vielfalt und Toleranz zeichnen sie einerseits aus. Andererseits beruht der Humanismus auf dem Fundamentalismus des humanen Subjektdenkens, auch extern gegenüber der als Objekt gedachten Welt und intern auf dem politischen Credo von Freiheit, Gleichheit und Solidarität. Dieser Fundamentalismus im Normativen erwächst jedoch aus einer humanen Wirklichkeit, die auch die Negationen kennt und beantwortet, die *Verobjektivierung* des Menschen ebenso wie *Unfreiheit, Ungleichheit und Unsolidarität*.

Mit dieser Spannung von weltlichem „Gut und Böse“ hat der westliche Mensch umzugehen, und er schafft sich nicht zuletzt dafür das Recht, einschließlich der drei Arten von Rechtsinstitutionen, und die Rechtspersonen, einschließlich der Souveränität der Demokraten.

Auf diese Weise wird aus der Zwischenlage zugleich auch etwas Eigenes, ein humanes Drittes, das als humane Kultur zu bezeichnen ist.

5. Aus der kalten Sichtweise der egoistischen Konkurrenz aus betrachtet und auch von der unethischen Warte des Bösen her gesehen, ergibt sich immerhin folgende *Hypothese*:

Vielleicht erweist sich der *ethische* Blick auf die Zivilisation, und zwar aus der Sicht einer *gewaltsamen, ungerechten und inhumanen* Welt, als die Einforderung der Reduktion auf die „mildeste gerechte Gewalt durch den Staat“ und als das Verlangen nach einer weitmöglichsten „*Re-humanisierung*“.

Damit ist das Vorverständnis für das Nachfolgende im Groben abgesteckt.

II. Vielfältigkeit der Gewalt

Schon der überkommene *Begriff der Gewalt* erweist sich als bunt und mehrschichtig.¹⁴

Naturrechtlich gelesen, meint Gewalt diejenige natürliche Aggression¹⁵, die auch aus heutiger Sicht zunächst einmal im Sinne von Aktivität für den Naturzustand des Menschen zu begreifen ist. Erst im zweiten Schritt ist die Aggression dann als wilde Gewalt unternehmerischer Kriegsherren zu werten. Dann erst steht sie im Gegensatz zum Staatsmodell mit seinem Gewaltmonopol, dem zivilen Recht der Bürger und zur heiligen Idee der Gerechtigkeit.¹⁶

Sprachgeschichtlich ist das politische Verständnis der Gewalt vermutlich durch Übersetzung zunächst von der „potestas“ als Macht verstanden und später mit „violentia“ auch zur Gewalttätigkeit erweitert worden. Insofern umfasst der Gewaltbegriff von Anfang an auch die Gewalt als anerkannte Autorität. Ferner meint er auch die eher neutrale „Kraft“ als „vis“¹⁷. Demzufolge rücken die blanke und die brutale Gewalt sowie auch die sozial

¹⁴ Siehe auch zugleich im Verbund mit der Zivilisierung des Menschen Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, 143 ff („Gewalt, Recht und Strafrecht“).

¹⁵ Zur Verwandtschaft und zur Unterscheidung von Gewalt und Aggression aus der Sicht der Psychoanalyse: Auchter, *Gewalt*, 2002, 595 ff., 597 („Aggression als ... ursprüngliche, nicht festgelegte Antriebskraft, eine ‚Lebenskraft‘, im Sinne einer grundlegenden Aktivität“). Insofern sind dann der Akteur und der Täter ein aggressiver Mensch. Unter Verweis auf Winnicott, *Explorations*, 1989, 598: Daneben steht dann die besondere „maligne“ oder „blinde Gewalt“ verbunden mit Affekten wie „Wut und Hass“, „Zorn und Rache“ sowie ein „Machtgefühl“ (Dabei sei „jegliche Ich-Kontrolle verloren gegangen“, wie z.B. bei der Lynchjustiz, 598 f.).

¹⁶ So als Kritik der Gewalt: Benjamin, *Kritik*, 1965, 7; Derrida, *Gesetzeskraft*, 1991, 70.

¹⁷ Zum Doppelbegriff: Derrida, *Gesetzeskraft*, 1991, 13; zusammenfassend: Haverkamp, *Schatten*, 1994, 162 ff.

anerkannte Herrschaft unter dem Dach der Gewalt eng zusammen.¹⁸

Aus der ganz anderen Sicht der *Makrophysik* handelt es sich um die Urkraft der Emergenz, die den Gedanken der Ausdehnung der Welt „seit dem Urknall“ mit demjenigen der zunehmenden Komplexität verbindet.

Damit erscheint die Gewalt als ein bloßes und natürliches Mittel. Ihre vielfältigen Einsatzformen und Ziele geben ihr erst ihren Sinn.¹⁹ Die Idee der Gewalt als solcher gehört zudem offenkundig zu den Natur- und Weltlehren.

¹⁸ Zu den Deutungen der Gewalt auch: Armanski, Unfriede, 2002, 467 ff., 467 f., Gewalt = indogermanisch: val = verfügen (also auch als Verwalten!), sowie als (1) potentia (Kraft), (2) potestas (Antigewalt) und (3) violentia (Gewalttätigkeit); zudem 471 ff.: Gewalt als Element der Zivilisation, und zur Ambivalenz von Gewalt und Zivilisation. Seine These lautet (477): „Die Ambivalenz der Moderne mit ihren Großverbrechen ist aber nicht verschwunden“. Die Ambivalenz sei „in den heutigen Verhältnissen aufgehoben“ und „in den Binnen- und Nahraum der Personen eingewandert“. Aber stets hat neben einem informellen Nahkampf die Alternative eines größeren Krieges, und zwar mit Verbänden gegen Verbündete bestanden. Eine andere Aufteilung der Gewalt bietet: Beckenbach, Stadt, 2002, 513 ff., 515: (1) Furor als die Gewalt der gestauten oder unbeherrschten Affekte, (2) Leviathan oder die kapitale Gewalt als konzentrierte Gewalt des politischen Überbaus, (3) Fama als die Gewalt des herabsetzenden Wortes, mit der Nebenbedeutung des verdrehenden Wortes und (4) Vis als Ausdruck der ortlosen Gewalt.

¹⁹ Dazu auch: Beckenbach, Stadt, 2002, 513 ff., 515 (Er geht von „Formationen“ oder „Episoden des Gewaltgeschehens und, korrespondierend, des Gewaltdiskurs“ aus. Beckenbach trennt die folgenden Typen: (1) „Typen des Furor“, die Gewalt der gestauten und unbeherrschten Affekte“, (2) „Typ des Leviathan oder die capitale Gewalt als konzentrierte Macht des politischen Überbaus“, (3) „die Fama als die Gewalt des herabsetzenden Wortes und der ächtenden Rhetorik mit der Nebenbedeutung der paranoiden Verdrehung“ sowie (4) „den Virus als Ausdruck ortloser Gewalt“. Gemeint ist beim Virus (analog zum Computervirus) offenbar die Gewalt an sich, 533 („ein monadologisches, ein fenster- und spiegelloses Terrain der chaotischen Kräfte, ein Dis ohne Zeit und Ort könnte als innere Landschaft zugrunde liegen“). Er bietet (533) auch den Satz „destruo

Auch ist die Idee der Gewalt nicht von *Tötungen* zu trennen, wie es etwa die heutige Abschichtung der Körperverletzungs- und der Gewaltdelikte im engeren Sinne wie Nötigung, Raub, Vergewaltigung von den Tötungsdelikten nahe legt. Denn das Ende einer jeden Gewaltspirale bildet der Tod eines Menschen.

Die *Macht*, sein menschliches Opfer töten zu können, bildet den Kern der Gewaltidee, und am eingetreten Unrechtserfolg, also der freien Verursachung des Todes, wird diese Macht offenkundig. Deshalb tritt der typische Gewalttäter als der Herr über Leben und Tod auf und deshalb muss er im Nachhinein Rechtfertigungen bieten oder demütig nach Versöhnung suchen oder aber eine harte „Sanktion“, lies: ein Opfer, etwa an Freiheiten, als „die Seine“ auf sich nehmen.

Religion und Politik bieten zwei weitere Ansätze, um mit dem offenbar natürlichen Phänomen der Gewalt umzugehen. Ein neueres Leitwort des Historikers Metz fasst beide Aufgaben mit dem folgenden Vergleich sinnvoll, wenn auch etwas einseitig zusammen. Die Religion sei der „*Versuch einer symbolischen Antwort auf die Frage, warum die Menschen die Gewalt nicht loswerden*“. Die Politik sei „*der Versuch einer praktischen Bewältigung der Gewalt durch eine Herrschaft, die sie zu zähmen vermag*“.²⁰ Religion und Politik „organisieren“ auf ihre Weise diejenige Gewalt, die ohnehin vorhanden ist und stellen sie in den Dienst einer höheren Idee. Wer Kriege führt und sie auch religiös begründet, der gibt der Gewalt eine Ausrichtung und einen Sinn. Extern verankern, erklären die Religionen die Gewalt, die heilige wie die unheilige Gewalt, die Ordnung wie das Chaos. Auch regeln sie den Umgang mit ihnen, in dem sie Ethiken schaffen. Der Politiker versteht die Gewalt dagegen vorrangig intern und sieht den Zwang als immanenter Teil der Herrschaft

ergo sum“. Aber auch insofern ist das Gegenteil sofort mitzudenken. „Ich schöpfe, also bin ich“. In dieser Mittelwelt, die insofern im gottähnlichen Vernichten und im gottebenbildlichen Menschenopfer liegt, bewegt sich der Mensch, und zwar aus westlicher Sicht, als Teil der Natur deren Grundgesetz er aber z.T. erkannt hat.

²⁰ In seiner „Geschichte der Gewalt“: Metz, Geschichte, 2011, 7 f. , zudem 76 ff („Zähmung des Kriege“)

an. Stellvertretend für den Oberherrn und zugleich im Dienste einer politischen Herrschaftsidee weiß er sie von Menschen an Menschen geübt.

Auch die Herrschaftsform der *Demokratie* verteilt vor allem die Gewalt auf alle Demokraten. Sie reduziert die Gewalt damit nicht, jedenfalls nicht zwingend, sie zähmt sie auf dies Weise nur. Die gegenseitige Gewährung von Freiheitsrechten verschafft jedem Bürger den, einem Kleinststaate ähnlichen souveränen Status, den „status civilis“.

Damit sind wir beim *individuellen Recht*. Als (fast) absoluter Herr *herrscht* der Freie über das Seine, das die anderen Freien und die Gemeinschaft der Freien als dessen souveränes Recht achten. Die Idee der Freiheitsrechte regiert, jedenfalls nach innen, das Diktatormodell des autonomen Eigentümers. Aber alle Menschen sind Herren über das Ihre. Sie vermögen sogar „sich selbst“ zu beherrschen. Nur mit diesem „halbgöttlichen“ Selbstbild können sie auch als Demokraten auftreten.

Diese Selbstbild beruht auf der dualen Trennung von Subjekt und Objekt. Auf den zweiten Blick, so ist allerdings sogleich einzuschränken, ist die Rolle des Eigentümers erst durch die Verbindung der Person mit der Sache definiert. Die Idee des Subjekts erfordert die Idee des Objekts, und umgekehrt. Insofern handelt es sich bei den Freiheitsrechten eben nur um eine Rolle oder um einen Status, der einen Menschen „kleidet“. Das „Recht“ selbst vermag zumindest zwei Arten von Gewalt unterscheiden, vereinfacht, die gute und die böse Gewalt. Daneben gibt es noch die dritte, die sonstige „wilde Gewalt“, also die herrenlose Naturgewalt.

An der Idee des *Menschen als Naturwesen* schließlich scheitert auch die klare Spaltung von Körper und Geist, zumindest im Diesseits. Daran, dass der Mensch leidet, zeigt sich in negativer Weise, dass er, jedenfalls bis zu seinem Tode, immer auch über einen Körper verfügt. Daran jedoch, dass der Menschen sein Leben für eine Idee zu riskieren oder gar zu *opfern* vermag, zeigt sich die negative Selbständigkeit seines Geistes.

Die Seite des Leidens, wie auch des *Mitleidens*, der Empathie oder Sympathie, stellt dabei einen wesentlichen Teil der Gewalt, aber auch der Idee der Mitmenschlichkeit dar.

III. Recht und Zwang

1. Fortzufahren ist mit der kalten Seite der Paarung von „Recht und Zwang“, beim der der Zwang entweder dem Recht zueigen oder aber doch mit ihm als Instrument einer (demokratischen) Herrschaft kaum trennbar verbunden ist.

Für das Recht als *Rechtsordnung* verstanden gilt, dass selbst das rationale oder vernünftige *Ordnen* von Gegenständen und Menschen einen Gewaltakt darstellt.

Jedes Ordnen findet zumindest in allen Grenzbereichen durch die Gewalt in Form der „Endindividualisierung“ statt. Offen gelegt heißt sie „Sachzwang“, verklärt nennt sie sich „Sachgerechtigkeit“²¹.

Aus der Sicht der formalen Rechtstheorie liegt es ebenfalls nahe, dass die Idee des Rechts kaum abtrennbar an die Gewalt in der Form des *Zwanges* gebunden ist.²² Das Richten von etwas

²¹ Jain, *Terror*, 2003, 31 ff.: „Und im Ordnen und Trennen ist die Moderne so (ohn-)mächtig wie gewaltvoll. Die Gewalt der Moderne ist allerdings eine verfeinerte Gewalt und sie tritt als Zivilisierung auf, wobei sich „Fremdzwang“ in „Selbstzwang“ umwandelt (mit Elias). Die „Anpassung und Umerziehung“ finde „im Namen der Humanität“ statt, und er fügt wörtlich mit Foucaults Ordnungslehre an: „In dieser Humanität ist das Donnerrollen der Schlacht nicht zu überhören“, womit das Bild vom Terror zur Drohung mit dem offenen Krieg wechselt; Foucault, *Ordnung*, 1974, 397.

²² Hegel, *Grundlinien* (Hoffmeister), 1995, § 94 („*Das abstrakte Recht ist Zwangsrecht, weil das Unrecht gegen dasselbe eine Gewalt gegen das Dasein meiner Freiheit in einer äußerlichen Sache ist; die Erhaltung dieses Daseins gegen die Gewalt hiermit selbst als eine äußerliche Handlung und eine jene erste aufhebende Gewalt ist.*“); siehe u.a. auch: Kaiser, H., *Widerspruch*, 1999, 124. Dazu aus der Sicht der allgemeinen Rechtstheorie: Krawietz, *Zwang*, 1988, 315 ff., 348. Zum engen Verhältnis von Recht und Zwang bei Kant (Recht sei

Krummem verlangt nach einer Gegenmacht. Die *reine* Rechts-idee erfordert in der Regel nicht nur ein Bekenntnis zum Recht, sondern auch jenseits von Herrschaft irgendeine Art von *hoheitlich* zu denkendem sozialen, moralischen oder religiösen *systemischen Selbstzwang*. Eine solche Ordnung aus sich selbst ergibt sich im Recht aus dem Gedanken des inneren *Sinnes* oder auch des Schutzzwecks der Norm. Sie birgt auf diese Weise, wie jede sonstige *Normierung* und gleichmachende *Abstrahierung*, den Gewaltakt der Entindividualisierung.

Eine heilige vernünftige Ordnung, etwa eine solche der angeborenen Menschenrechte, die ohne jede Staatsmacht oder einen sonstigen Beschützer aufträte, würde, wie eine private Kirche, auf das Unterwerfen der Vernunftgläubigen setzen.

Die einfache säkulare Idee lautet, dass auch jede nur grobe Ordnung oder Einpassung von Menschen in ein System von vornherein schon die Aufopferung von wesentlichen Teilen des an sich grundhumanen Anspruchs auf umfassende *Individualität* und *Kreativität* verlangt. Die verrechtlichte *Freiheit* verlangt den teilweisen Freiheitsverzicht. Sie erhebt die teilweise Aufgabe der Individualität zum wechselseitigen Preis.

2. Aus der Sicht einer *Opferreligion* bildet diese persönliche Einschränkung eine Art von Opfergabe. Der säkulare Mensch vollzieht dabei ein religionsähnliches Menschen- und Selbstopfer zu einem höheren vernünftigen Zweck. Jeder dieser gleichsam asketisch handelnden Menschen²³, der etwa fremde Menschenrechte als Naturrechte achtet, erweist sich persönlich und alltäglich in

„tatsächlich analytisch mit der Befugnis zu Zwingen verknüpft“) siehe: Kaufmann, M., *Relation*, 1997, 72 ff., u.a. 83. Zum Verhältnis von Recht und Zwang siehe: Kaufmann, A., *Rechtsphilosophie*, 1997, 149 f.; sowie zum Streit darüber (mit Kant: „*Das Recht ist mit der Befugnis zu Zwingen verbunden*“, Kant, *Metaphysik* (Weischedel), 1956, 230, 231, und dem Gegenbeispiel des Völkerrechts) und der eigenen Aussage: Wo Recht ist, darf in der Regel Zwang ausgeübt werden, aber es ist nicht dort Recht, wo Zwang ist.

²³ Zur Glaubensgerechtigkeit durch Askese bei Augustinus Liebesmodell: Schapp, *Freiheit*, 1994, 65 ff.

Analogie zum Christentum als heiliges Kind der natürlichen Vernunft.

3. Aus der Sicht der Menschenrechte zeigt sich der säkulare Mensch nicht nur als würdiger Teilhaber an den allgemeinen Grund- und Menschenrechten. Sie gelten für ihn auch derart *universell* und absolut, dass er sich ihrer natürlichen Geltungskraft offenbar auch nicht einmal mehr mit einem privaten Glaubenswechsel entziehen kann.

Analog zu jeder großen Religion dient das Bekenntnis oder auch die Fiktion der Menschenrechte, einschließlich ihrer Begründung mit dem Menschsein, dem Frieden der Allgemeinheit. Den idealen Zustand des irdischen Friedens weiterhin, und wenigstens für die Mehrheit der Menschen, anzustreben, verlangt schließlich sogar das *Opfer des Agnostikers*, nicht aus dem Geltungsbereich der universellen Menschenrechte austreten zu können. Der offene Wechsel zum Machiavellismus oder zur Binnenmoral von Räuberbanden und Piraten oder zum Fatalismus ist dem Menschen der Menschenrechte verschlossen. Er kann den Geltungsbereich der Menschenrechte nicht rechtswirksam verlassen. Nur das Kriegs- und Notstandsrecht schafft staatliche Sonderzonen. Für sie gilt dann aber das sonstige Völkerrecht.

Die Vollstreckung des Rechts bildet zwar eigentlich ein Menschenrechts- oder ein Freiheitsopfer auf dem Altar der Rechtsordnung. Aber jenes führt in diesem Denkmodell zum Ausgleich dazu, selbst den dem höheren Zweck geopfertem Strafgefangenen als „autonome Rechtsperson“ zu ehren und als „Menschen der Menschenrechte“ säkular zu heiligen.

In Anlehnung an *Kant* heißt also das obrigkeitliche oder auch das moralische Recht zu verfolgen, Zwang des Staates oder auch den *höheren Rechtszwang*²⁴ zu üben,²⁵ der mit der austeilenden Ge-

²⁴ Zur *doppelten Bedeutung des Rechtszwangs im Idealismus* von Kant, ausführlich zum Beispiel: Geismann, *Recht*, 2006, 3 ff., 43 ff. (Etwa mit dem Kernsatz: „Dieses Recht darf nicht etwa mit dem allgemeinen Zwangsrecht des Staates oder gar mit dessen Strafrecht verwechselt werden“. Für diese bedarf es einer eigenen Rechtsprüfung,

rechtigkeit verbunden ist. Damit ist aus heutiger Sicht die „gerechte“ Gewalt gegenüber dem würdigen (lies: halbheiligen) Menschen wenigstens in Kauf zu nehmen.

IV. Gewaltakte und Rechtspolitik

1. W. Hassemer spricht ein weiteres Element der Gewalt aus der Sicht der Kriminalpolitik und des Verfassungsrechts an. Zu Recht betont er, dass die Gewalt eine wesentliche Erscheinung der *Politik* und der *Kommunikation* zwischen den Menschen darstelle.²⁶

die Kant in seiner auf Hobbes aufbauenden Lehre vom öffentlichen Recht geleistet hat ...“). Das Recht der Obrigkeit unterliegt also einem eigenen Begründungsstrang. Der Begriff des moralisch-persönlichen oder des ethisch-materiellen Rechts birgt dagegen eine eigene Motivation, allerdings, wie anzufügen, von derselben Grundart. Zum Postulat des öffentlichen Rechts bei Kant siehe: Byrd/Hruschka, Wille, 2006, 141 ff., 159 ff.; Kant, *Metaphysik*, 1797, AA, VI, § 42, 10 („Du sollst im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins mit allem anderen, aus jenem (Naturzustand) heraus in einen rechtlichen Zustand, d. i. in den einer ausheilenden Gerechtigkeit, übergehen.“). Die zuteilende hoheitliche Gerechtigkeit kann dann aber nur, wie Byrd/Hruschka betonen, im Zustand einer „*lex iustitia*“ erreicht werden. Damit ist die säkulare Form einer heiligen Ordnung als Gerechtigkeitsordnung erreicht.

²⁵ Zum Rechtszwang bei Kant: Pawlik, Volk, 2006, 269 ff., 276 f. (als „mathematisches Kalkül“, sowie als frühes Negationsmodell „als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammen stimmend, d. i. recht“. Als doppelter Ansatz von Prävention und als Restauration gedeutet: Pawlik, Volk, 2006, 269 ff., 277. Wesentlich erscheint es aber, dass diese Logik und diese „Mechanik der Mechanik“ dieselbe (oder notfalls eine ewige) Gegenwart verlangt. Strafe bildet danach nichts Nachträgliches. Denn Strafe findet sowohl als „Prävention“ zu Abwehr von Gefahr als auch als „Restauration“ als Wiederherstellung des Rechtsfriedens immer in der derselben Gegenwart statt. Das gilt für die noch gegenwärtige Bedrohung oder für den fortdauernden Unrechtszustandes.

²⁶ Hassemer, *Schicksal*, StV 1990, 328 ff., 329 ff.

2. Gewaltakte bilden seit jeher eine *konkludente*, nonverbale und überkulturelle Sprache der Machtpolitik.²⁷ Aus ökonomischer und emotionaler Sicht beinhaltet selbst jeder freiwillige Austausch und jede liebende Fürsorge zugleich die *latente* Drohung mit dem Verzicht auf Kooperation und Hilfe. Auch die bloße *Verweigerung* von Kooperation und Hilfe beinhaltet eine demonstrative Machtausübung.²⁸ Sie belegt Herrschaft über andere,²⁹ weil und soweit sie einen Partner und Nächsten in existenzielle Not bringen kann.

Für die institutionelle Sicherung vor Gewalt und Not und für die Gewährleistung der Kooperation, und zwar als Fairness des Marktes und in sozialen Notfällen, steht deshalb der Staat. Für sich verlangt er dafür nicht nur das Gewaltmonopol. Er führt sich zudem als eine kommunikative und politische sprachmächtige Staatskulturgesellschaft auf. In der Demokratie begreifen die Inhaber und die Verwalter von Rechten den geordneten Rechtszwang vor allem generalpräventiv und erzieherisch.³⁰ Das Wort des Gesetzes und das zähe Ringen um seine Ausgestaltung und um die gerichtliche Umsetzung bilden ihren rechtskulturellen Kern. Der allseitige Dialog und die kämpferische Suche nach *Konsens* stehen selbst noch bei der Vollstreckung der Staatsgewalt im Mittelpunkt. Im Strafrecht lockt der sozialliberale Staat mit Vollzugslockerungen und mit bedingter Entlassung.

3. Ebenso trat auch die alte religiöse Opfergewalt als Form der Kommunikation auf. Sie verwendet reale blutige Symbole und feiert fiktive rituelle Gemeinschaftsmahle, die sie in eine nonver-

²⁷ Für den Terrorismus: Münkler, Terrorismus, 2001, 11 ff., 11 ff.

²⁸ Zur Unterscheidung von Gewalt und der Macht als Möglichkeit zur spielerischen Willkür: Canetti, Masse, 1980, 333.

²⁹ Macht ist im Sinne von Herrschaft im Verhältnis zur Gewalt am ehesten mit zwei Merkmalen zu kennzeichnen: (1) Sie stellt strukturelle oder mittelbare Gewalt dar, die (2) in einem System eingelagert ist, das intern von ungleichen Machtverhältnissen geprägt ist, Galtung, Theorie, 1980, 38 ff.; zustimmend: Röhrich, Umgang, 2004, 639 ff., 644 f.

³⁰ Zur Erkennbarkeit des Rechts als Kommunikationsproblem: Arnauld, Annäherungen, 2006, 167 ff.

bale Kunstform überhöht, deren Aussage das reine Wort noch weit übersteigt. Stammesnarben erinnern an einen Blutsbund und dienen gleichsam als Impfung mit der Gewalt gegen die areligiöse Gewalt³¹. Sichtbare Totemfiguren, Amulette und Kreuzabbildungen bezeugen den Glauben, die Unterwerfung und die Erwartung von Hilfe.

Diese Symbole entspringen dem Glauben an eine ewige Doppelpolitik des freien Bundes und der erpresserischen Androhung von Übeln. Die Drohung besteht vor allem in derjenigen des Chaos, also darin, dass die allseitige und damit auch die eigene Freiheit als Willkür den Hobbes'schen Naturzustand in der Form des Bürgerkrieges bewirken würde. Insofern konstituiert sich eine Gemeinschaft nicht nur über die Kommunikation. Zur Gesellschaft verfestigt bedient sich die Lebensgemeinschaft auch der „Gewalt in der Sprache“³². Verbale Verbote, die mit der Androhung von Gewaltakten verbunden sind, bilden die Vorstufen von mächtigen geistigen Zwangskollektiven, wie etwa dem Recht als solchen.

³¹ Aus der Sicht der Soziopsychologie zur jüdischen Beschneidung: Maciejewski, Archiv, 2002, 46 ff. (zur „symbolischen Kastration“), 133 ff. (zu „Pubertätsriten der Wilden“ als „rituelle Tötung und Wiederauferstehung“). Dieser Akt der Säuglingsbeschneidung droht dem männlichen Juden mit alltäglicher Erinnerung nicht nur die persönliche Kastration und damit ein männliches Trauma an. Die männliche Unfruchtbarkeit bedeutet auch den Verlust der Familien und mit ihr die Rolle des Patriarchen. Der Gegenbeweis besteht darin, Kinder zu zeugen und religiös aufzuziehen. Damit wird für den Familienvater das Dreieck von „Gewalt, Sexualität und Heil“ manifestiert und auch der Fortbestand des erwählten Volkes gesichert.

³² Dazu: Assmann, Monotheismus, 2006, 23 ff. (zu den Drohformeln als „Repertoire politischer Verträge“); sowie: Ehalt, Gewalt, 2006, 11 ff., 13 ff. (zu den Eskalationsprozessen in den Formen der Kommunikation und der Sprache, die der Anwendung physischer Gewalt vorausgehen und zwar auf individueller, kollektiver oder institutioneller Ebene).

V. Gewalt, Herrschaft und Verherrlichung der Gewalt

1. Zu fragen ist, ob nicht auch Gewalt, Herrschaft und Verherrlichung zusammenhängen.

Insofern ist die Sprache verräterisch. Wer ein Herr ist, also wer anerkanntermaßen die Herrschaft ausübt, wird „verherrlicht“. Zur faktischen Gewalt muss zwar dann noch die normative Anerkennung hinzukommen, aber umgekehrt verfügt auch die andauernde Macht selbst über eine Art von normativer Kraft des Faktischen.

Denn eine faktische Herrschaft beinhaltet typischer Weise auch die Unterwerfung der Beherrschten. Zumindest der Herr wird nach Anerkennung verlangen und Unterwerfungsgesten notfalls zu erzwingen versuchen.

Negativ gewendet, hindert selbst die Innehabung absoluter Gewalt keinesfalls die Anerkennung als Subjekt. So beansprucht die Demokratie, wie jede Staatsform, für sich das Gewaltmonopol, und sie gilt als die ideale Herrschaftsform.

Zum anderen gilt ohnehin, dass wer über Leben und Tod zu entscheiden vermag, *gottgleich* das Schicksal von anderen Menschen bestimmen kann. Da aber *einzelne* Menschen einander grundsätzlich töten können, also nicht etwa durch starre genetische Hemmungen daran gehindert sind, vermögen sie prinzipiell alle, diesen Status zu erlangen. Die Macht zum Töten, die äußerste Form der Gewalt zwischen Menschen bestimmt also auf gewisse Weise auch die *Herrlichkeit* des Herrn.

Generell schwingt sich zudem jeder Gewalttäter zum Herrn über sein Opfer auf, und der Schuldspruch dient offenbar doch auch dazu, ihm kollektiv den Nimbus eines Herrn zu nehmen, der sich ergäbe, duldet man seine Gewaltakte. Diese ausdrückliche „Negation“ ist offenbar aber nötig.

Also und vereinfacht: Schon aus der faktischen Innehabung von Gewalt ergibt sich eine Tendenz zur *Verherrlichung des Gewaltinhabers*.

2. Damit ist der allgemeine Blick auf die Gewalt abgeschlossen. Die verschiedenen Sichtweisen auf das Recht und auch das Strafrecht waren dabei gelegentlich schon heranzuziehen. Nun ist die Strafe, die als einen ihrer Hauptgegenstände die Gewaltdelikte hat und die ihre rechtlichen Sanktionen als staatliche Zwangs- und Gewaltakte sieht, als „interdisziplinärer und postmoderner Prüfstein“ in den Mittelpunkt wertfreier Nützlichkeitsabwägungen zu rücken.

2. Kapitel

Nutzen und Strafe als interdisziplinärer und postmoderner Prüfstein

I. Ausrichtung und Hypothesen

1. Der „Überbau“ des Rechts, andere sprechen von Grundlagen, ist vielfältig, und er belegt die Verankerung des Recht in der Zwischenzone zwischen der Welten des Sollens und des Seins. Neben der Rechtsphilosophie und der Rechtsgeschichte haben sich in neuerer Zeit die Rechtssoziologie und die Rechtstheorie ausgebildet.

Als Rechtskultur³³ oder auch Rechtssystem³⁴ verstanden beschreiben die nachfolgenden Sichtweisen vor allem das „Sein“ des Rechts. Dabei geht es immer auch um das Sein des Unrechts (von Menschen an Menschen verübt). Im Hintergrund steht der Gedanke der „Natürlichkeit“ von beidem.

Damit aber erweisen sich auch das Zivilrecht, das Strafrecht und die Idee der Gerechtigkeit, samt ihrer ur-richterlichen Umsetzung, als Ausprägungen des humanen Lebens. Allerdings ist dieser Ansatz ein westlicher. In dieser Form des Rechts, mit dem

³³ Zum Begriff der Kultur, wenngleich vorrangig als „Kultur in der Systemtheorie“: Walz, Begriff, 2005, 96 ff. (bei Cicero mit dem Satz „cultura autem animi philosophia est“, Disputationes tuscularnae II, 13). Dazu auch: Luhmann, Kultur, 1995, 31 ff., 41 (Kultur als Modell des Vergleichs, als Symptom); zur „Kulturgeschichte des Politischen“: Stollberg-Rillinger, Kulturgeschichte, 2005, 9 ff., 10 ff. (zum Begriff der Kultur und der politischen Geschichte).

³⁴ Zum Verhältnis von sozialem System und Kultur, siehe: Girtler, Kulturanthropologie, 1979, 159 (Kulturen verstehen sich nach ihren eigenen Termini und schließen die Vergleichbarkeit aus.). Kultur betont also die Individualität (der Systeme) und das Systemdenken die Gemeinsamkeiten der Funktionalität, siehe auch die Synthese bei: Girtler, Kulturanthropologie, 1979, 270 ff. (Kulturanthropologie als „übergreifende und wertrelativistische Disziplin“).

Kern der personalen Rechte von Menschen oder gar des demokratischen Rechtsstaats, richten sich diese drei Elemente am Individualismus aus. Rechtspolitisch umgemünzt ist damit der Vorrang der Idee der „Freiheit“ gemeint.

Aber mitzudenken ist dabei zum einen der Umstand, dass aus der Sicht der „Gleichheit“ alle persönliche Rechte auch Duldungspflichten beinhalten. Zum anderen lassen sich aus der Sicht des Kollektivismus, der vereinfacht vorrangig auf der Idee des „Solidarität“ beruht, anstelle von Rechten auch gesamte Pflichtensysteme konstruieren. Auch sie können gerecht sein und damit dem Gleichheitsgrundsatz dienen, weil sie einen fairen Austausch von Hilfs- und Fronpflichten beinhalten. Solidaritätspflichten kennt auch die Idee der westlichen Gerechtigkeit, wenngleich nur als Not- oder Tugendpflichten. Ferner bilden die Steuerpflichten und der Wehrdienst zwei altbekannte Fronpflichten³⁵, die mit Schutz und Ordnungsleistungen durch das Kollektiv, verkörpert im Staat, gerecht ausgeglichen werden. Pflichtengruppen bilden aber nur Subsysteme des Rechts und Korrektive der einfachen Austauschgerechtigkeit. Umgekehrt kennen die (staats-) kollektivistischen Normsysteme auch Untersysteme von persönlichen Rechten. Denn individuelle Rechte treten als Reflexe von Amtspflichten auf, etwa als Ansprüche auf Fürsorge und Sicherheit etc.

2. Den rechtskulturellen Blickwinkel eröffnet insbesondere die weitgehend wertneutral ansetzende *Rechtssoziologie*.

Parallel dazu ist die funktional-rationale Seite der Gerechtigkeit herauszustellen, die vor allem am (ökonomistischen) Gedanken der Austauschgerechtigkeit ansetzt, also den Gedanken der „Gleichheit“ vertieft. Dahinter steckt dann zugleich auch die Denkweise auf der Ebene der Nützlichkeiten, also des Utilitaris-

³⁵ Zum Steuermonopol, das insbesondere als Budgetrecht aus der Sicht der angloamerikanischen Parlamentsidee die Demokratie gegenüber der Exekutive absichert, im Rahmen eines Kulturvergleichs der klassischen englischen mit der klassischen österreichischen Tradition: Kuzmics/Axtmann, *Authority*, 2007, 59, u. Hinw. auf: Elias, *Process*, 2000, 344 ff. („monopoly of taxation, together with the monopoly of violence“).

mus einerseits und der evolutionsbiologischen Idee des „Überlebens des Besten“ andererseits. Diese Art der Rechtstheorie erklärt die Rationalität des Rechts, auch des Strafens, vor allem aus dem Gesichtspunkt des rationalen Einzelnen. Diese Sicht setzt also vor allem die Idee der Freiheit und das Bedenken des Handelns voraus.

3. Die Idee der „Solidarität“ ist schließlich als Scheinaltruismus, also vor dem Hintergrund des moralischen Altruismus, anzureißen.

Herauszugreifen sind beispielhaft einzelne Schriften, denn sie offerieren zu Ende gedachte Gedankengebäude. In „postmoderner“ Weise gilt es ihre Vorzüge und ihre Nachteile aufzuzeigen um danach zu erklären, dass der Mensch und seine Kulturen komplexer sind.

Als roter Faden soll der dialektische Grundgedanke weiterverfolgt werden, der lautet:

Vereinfacht bedienen die Worte. „individuelle Freiheit“, „gerechte Gleichheit“ und „kollektive Solidarität“ die idealistisch-normative Seite des Menschen. Aber er ist auch, faktisch belegbar, zu Verneinung dieser Ideale fähig, zu „Unfreiheit“, zu „Ungerechtigkeit“ und zu „Unsolidarität“. Aber jede Kultur (Zivilisation im weiteren Sinne) muss mit beidem umgehen: das eine Heiligen, das andere Verdammen und dafür Ordnungssysteme schaffen. Verinnerlicht bilden die Zivilisationen dann „Identitäten“³⁶. Zivilisationen arbeiten mit „bekenntnishafte[m] Konsens“, mit der Androhung und der Verwirklichung von Zwang, mit Unterwer-

³⁶ Dazu aus der Sicht des Staatsrechts und für die „Sprache als Kultur- und Rechtsgut“: Kahl, Sprache, 2006, 386 ff., 393 („Identität als Schlüsselbegriff“; sowie: „Identität bezeichnet Ideengehalte, mit denen sich ein Individuum oder ein Kollektiv (z.B. Gruppe, Vereinigung, Nation, Staatenzusammenschluss) identifiziert, um auf diese Weise die für seine Selbstbestimmung notwendige Gewissheit über das eigene Sein auch in Abgrenzung zum Sein Anderer und deren Selbstwahrung zu erhalten.“).

fung und auch mit „Riten“, die der Einübung von Verhalten und dem Verarbeiten von Normbrüchen dienen.

Auf die schwersten Rechtsbrüche reagiert der Mensch mit dem eigenwilligen rein humanen System der – vorsorgenden, aber auch als Opfer dienenden – rituellen Strafe.

Dazu sind nun einige Beispiele aufzufächern.

II. Kollektivistisch-systemische Rechtssoziologie und rational-individualistische Rechtstheorie

1. Der Rechtssoziologie, etwa derjenigen von *Raiser*, geht es nicht einmal vorrangig um den Rechtsbruch und dessen Ausgleich. Die Gesellschaft und die Idee der Herrschaft, also das Kollektiv, steht für die Rechtssoziologie im Mittelpunkt, und somit nicht der einzelne Mensch. Insofern hat die gesamte Soziologie auch Distanz zu den Grundrechten. Aber dafür bemüht sie sich um das Verständnis von Rechtssystemen. Das Strafen betrachtet die Rechtssoziologie auch vorrangig aus dem – generalpräventiven – Blickwinkel, demjenigen der strafenden *Gesellschaft*. Die staatliche Strafe ist zugleich ein wesentlicher, rechtshistorisch betrachtet mutmaßlich auch konstitutiver Teil des staatlichen *Gewaltmonopols*. Strafen und Herrschaft³⁷ über eine Gemeinschaft liegen in einer Hand³⁸.

³⁷ 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.

³⁸ Zum Verhältnis von Herrschaft und Strafrecht, siehe: Haferkamp, *Herrschaft*, 1980, u.a. 81 ff.; erneut betont von: Paliero, *Selbstverständnis*, 75 ff., 79.

Die Rechtssoziologie, zu der auch die Staatssoziologie³⁹ gehört, beschreibt durchweg – in verobjektivierender Weise – gegenwärtige soziale Zustände. Ihre Annahmen beruhen typischerweise auf wertfreier Abstraktion, und zwar auf der *Verallgemeinerung* rechtlicher Elemente einerseits und informeller Normen sonstiger Gemeinschaftsformen andererseits und ansonsten wie ihre alte Mutter, die Philosophie, auf Evidenz.

2. Mit dem großen Rechtstheoretiker *Kelsen* dient die Strafrechtswissenschaft in verwandter Weise als System der Rationalisierung der Anwendung von Gewalt⁴⁰. Die Rechtstheorie bietet selbst eine normative Binnensicht des Rechts durch die Rechtswissenschaft.

Die *Rechtssoziologie* analysiert seinsorientiert Recht als eine soziale Gegebenheit. Mit *Raiser* sind es:

- Sanktionen,
- Geltung und Wirksamkeit des Rechts,
- Macht, Herrschaft und Recht,
- Konflikt und Konfliktregelung und

³⁹ Dazu aus Sicht des Staatsrechts mit der Frage: „Von der Staatssoziologie zur Soziologie der Verfassung?“ ebenfalls: Hofmann, Staatssoziologie, 2000, 180 ff., etwa 190. Zum Begriff des „Verfassungsstaates“ zunächst aus Sicht des deutschen Staatsrechts: Uhle, Verfassungsstaat, 2004, insbesondere 145 f., zur Menschenwürde, 147 ff., zu deren Elementen der Freiheit und Gleichheit mit der „Brüderlichkeit“ aber auch die von ihm weniger beachtete Sozialstaatlichkeit gehört.

Zu den Kulturen als den „geistigen Kräften“, die innerhalb einer Gemeinschaft wirken: BVerfGE 10, 20, 26, zudem 41, 29, 52; 93, 1, 22. Überblick bei: Uhle, Verfassungsstaat, 2004, 10 ff.

⁴⁰ Kelsen, Hauptprobleme, 1923, 212 ff.

- Evolution des Rechts.⁴¹

Während die Evolution des Rechts von der Rechtsgeschichte miterfasst wird oder sich auch in die Rechtsanthropologie unter dem Stichwort Sozialdarwinismus einordnen lässt, steht der übrige Teil der so beschriebenen Rechtssoziologie in enger Beziehung zum Strafen, und zwar zum hoheitlichen Strafen. Die Rechtssoziologie betrachtet das Recht also insbesondere unter dem Gesichtspunkt der *Herrschaft*. Die Frage, ob zum Recht auch der Zwang gehört, beantwortet sie mit dem Hinweis auf die empirische Verbundenheit. Seine empirische Geltung wird auch durch Zwang bewirkt.

Insgesamt lässt sich die sozialreale Relevanz von Recht deuten über

- Rechtskenntnis,

- Akzeptanz bzw. Legitimitätsvorstellung und

- Sanktionserwartungen.⁴²

Also auch die Gewaltandrohung, etwa als Strafandrohung für eine Werte- oder eine Prinzipienverletzung bewirkt dabei Akzeptanz.

Deutlich wird an allem die Tendenz zum Indeterminismus und damit auch zum Verzicht auf ethische Ansätze. Es sind die rational erklärbaren Zwänge, die danach das Recht schaffen. Der Dualismus (von Subjekt- und Objektdenken, von Sollen und Sein etc.) findet hier seinen Ausdruck.

⁴¹ Raiser, Recht, 1999, 189 ff.

⁴² Bussmann, Verbot, 2000, 189 ff.; Röhl, K. F., Rechtssoziologie, 1987, 257.

III. Sanktionen, Macht, Egoismus

1. Aus dem Blickwinkel der Soziologie ist *Recht* dabei eine Form von sozialen Normen, die das menschliche Zusammenleben in einer Gemeinschaft regelt. Soziale Normen bieten Erwartungssicherheit, dienen somit der Lebensplanung, koordinieren das Verhalten der Mitglieder ihrer Gemeinschaft.⁴³ Zur ihrer Durchsetzung bedarf es sozialer Kontrolle und Steuerung.⁴⁴ Erstere erfolgt durch den Prozess der Sozialisation, durch ihr Erlernen mittels Eltern, Schulen, Kirchen usw., also durch Erziehung von Kindern und Jugendlichen, und außerdem durch Sanktionen.

Zwar liegt es nahe, durchaus noch zunächst mit *Kunz* zu erklären: Strafe als Institution entspreche anderen sozialen Institutionen wie Staat, Ehe oder Schule. Sie seien nicht aus der Einsicht in ihre Notwendigkeit bewusst geschaffen worden. Sie hätten sich kraft „kultureller Überlieferung“ herausgebildet. Auch ist zu folgern: Deshalb könne man sie auch nicht frei disponierend abschaffen, sondern sie eher als Teil einer gesellschaftlichen Struk-

⁴³ Vgl.: Popitz, Normen, 1961, 169 ff.; sowie: Kausch, Funktion, 1991, 1 ff.

Siehe auch den Sammelband: Frehsee/Löschper/Schumann, Strafrecht, 1993, etwa das Vorwort der Herausgeber, 1 ff. mit dem Hinweis, dass die Rechtstheorie, gemeint in einem weiteren kriminologischen Sinne, bezogen auf das Strafrecht relativ wenig entwickelt sei (9, u. Hinw. auf: Nelken, Law, 1987, 105 ff.; auf die Analyse des Zusammenhangs zwischen Strafrecht und anderen Instrumenten sozialer Steuerung durch: Sumner, Politics, 1990; sowie auf die Einschätzung der Verschränkung zwischen Strafrecht und anderen Rechtsgebieten bei der Steuerung von Verhalten bei: Naucke, Entkriminalisierung, GA 1984, 199 ff.; und den Überblick von: Sack, Kontrolle, 1993, 16 ff., zu ihrer spezifisch amerikanischen Prägung 21 ff., u. Hinw. auf: Melossi, State, 1990, 108 ff.); zum Verhältnis von Strafrecht und sozialer Kontrolle sowie unter Ausführungen zum Begriff der „Sozialdisziplinierung“ als Schlüsselkategorie in Soziologie und Geschichtswissenschaft, 30 ff. (u. Hinw. auf: Foucault, Überwachen, 1977; Elias, Zivilisation, 1976/77, sowie den Historiker Oestreich, Strukturprobleme, 1969, 179 ff.).

⁴⁴ Zur Differenzierung der Formen sozialer Kontrolle, siehe: Cohen, S., Kontrolle, 1993, 209 ff., 214.

tur fortentwickeln oder verändern.⁴⁵ Aber die Formalisierung von Strukturen und die Entwicklung von Institutionen könnte auch eine gemeinsame und „vernünftige“ Notwendigkeit zugrunde liegen. Auch Ehe und Schule lassen sich auf informelle Bedürfnisse zurückführen.

2. *Sanktionen* sind einmal die *informellen* Sanktionen von der verbalen Missbilligung über moralische Verurteilung durch die öffentliche Meinung, bis hin zum Versagen sozialer Anerkennung und zum informellen Ausschluss aus einer sozialen Gruppe. Zudem gibt es die *formellen* Sanktionen, im bürgerlichen Recht die Durchsetzung eines Anspruchs durch Zwangsvollstreckung, im öffentlichen Recht in der Form des Verwaltungsvollstreckungsverfahrens und in der Sonderform des Strafrechts.⁴⁶

Cohen unterscheidet etwa zwischen dem „punitiven Kontrollstil“ im Sinne des Strafrechts und der informellen Entschädigung und Befriedigung, erstere im Sinne von Ersatzleistung und Wiedergutmachung, zweitere durch Verhandlung im Gegensatz zu äußeren Sanktionen, etwa auch im Sinne des Zusammenbringens von Täter und Opfer⁴⁷ und der therapeutischen Sozialkontrolle. Zudem greift er die Typologie von *Horwitz* auf,⁴⁸ der das menschliche Sozialverhalten unterscheidet, in:

- *unilaterale* soziale Kontrolle im Sinne von Inaktivität (Toleranz, Nichtstun), Vermeidung (Vermeiden des Sichttreffens) oder Verlassen sowie

- *bilaterale* soziale Kontrolle, dem Verhandeln beider Parteien miteinander, zum Teil mit Hilfe einer dritten Partei, und die

⁴⁵ Kunz, Strafe, 2004, 71 ff., 78 f.

⁴⁶ Zur Sozialkontrolle, siehe etwa: Kaiser, G., Kriminologie, 1996, 109 (m.w.N.).

⁴⁷ Cohen, S., Kontrolle, 1993, 209 ff., 215, zum Zusammenhang von informeller Sozialkontrolle und Volksjustiz 226 ff.

⁴⁸ Cohen, S., Kontrolle, 1993, 209 ff., 216 ff., auf eine Typologie von Horwitz, Logic, 1990.

- *trilateralen* sozialen Kontrolle im Sinne der Mobilisierung einer offiziellen Kontrollinstanz, etwa Polizei oder Strafjustizsystem im formellen Sinne.

Sanktionen sind nach *Raiser*⁴⁹, ähnlich, aber deutlich rechtsnäher gefasst, sowohl Strafen, als auch Belohnungen. Beide seien Mittel der Sozialsteuerung und wirkten sowohl physisch, als auch psychisch. Üblicherweise sind aber *Nachteile* gemeint. Insofern wirkt sich einerseits der Umstand aus, dass sich Menschen in der Regel an Normen halten, wonach insbesondere gegen negative Abweichungen vorzugehen ist. Moralisch gilt andererseits das Bild vom guten, weil würdigen Menschen, das sich auch in der Unschuldsumutung widerspiegelt.

Schon *Durkheim*⁵⁰ hat für die Rechtssoziologie deutlich zwischen repressiven und restitutiven Sanktionen unterschieden. Erstere sollten Schmerz, Übel oder Sühne auferlegen, letztere der Wiedergutmachung und Genugtuung des Verletzten dienen.

Aber auch die Wiedergutmachung erscheint für denjenigen, der sie zu leisten hat, als *Nachteil*, und zwar selbst dann, wenn der Sanktionierte einen Vorteil, den er unrechtmäßig durch Gewalt, List oder sonst wie erlangt hat, herausgeben muss. Stets schmälert die Sanktion seinen gegenwärtigen wirtschaftlich-sozialen Status. Auch das illegal erworbenen ist das „Seine“. Die Vollstreckung von Geldstrafe und Schadensersatz in Geld betreibt der Staat deshalb auch nahezu identisch. Der eigentliche Unterschied zwischen den repressiven und den restitutiven Sanktionen besteht in der *Intention*. Sollen sie einen verursachten Schaden ersetzen und also als ein *Vorteil* gelten, so sind sie restitativ. Sollen sie vorrangig ein *Übel* darstellen, so wirken sie repressiv. Gemeinsam ist ihnen die Idee des Vergeltens als Ausgleichs. Insofern

⁴⁹ Raiser, *Recht*, 243, u. Hinw. auf die Darstellungen und stark divergierenden Definitionen des Sanktionsbegriff von Geiger, *Vorstudien*, 1987, 98 ff., 121 ff., 144; Spittler, *Norm*, 23; Schumann, *Zeichen*, 11; Popitz, *Konstruktion*, 28, 48 ff.; Friedman, *Rechtssystem*, 1981, 84; Röhl, *Rechtssoziologie*, 201 ff.

⁵⁰ Durkheim, *Regeln*, 1976, 112, 118 ff., 162 ff.; Raiser, *Recht*, 1999, 94.

dienen die Wiedergutmachung direkt und die Strafe über die Übelzufügung mittelbar dem positiven Ziel, die zuvor bestehende Gerechtigkeit wieder herzustellen.

Daneben erfüllen Sanktionen auch generalpräventive und damit *soziale* Funktionen. Das Einschreiten gegen den Normbrecher bestätige, wie *Raiser* betont, die Geltung der Norm und trage so zur Festigung der Gesellschaft oder Gruppe bei. Potentielle Normbrecher würden durch die Strafdrohung möglicherweise vom Normbruch abgehalten. Damit aber, und dieser Blickwinkel ist dem modernen individualistischen Strafrecht eigentlich versperrt, dient das Strafen zumindest auch der Gemeinschaft und zieht absolut gesetzt und zu Ende gedacht die Einsicht nach sich, dass Gemeinschaften, die keine Straftaten mehr kennen, ihre Wiederkehr aber gleichwohl nicht ausschließen können, Delikte kreieren und um ihrer selbst willen produzieren müssten. Alle existierenden Gemeinschaften sind jedenfalls auf abweichendes Verhalten ausgerichtet. Sie müssten ohne abweichendes Verhalten also Strukturen, die zu ihrer Identität (als Schutzgemeinschaft) gehören völlig abbauen, und sich damit erheblich verändern. Da auch sie konservativ sind und ihre Identität erhalten wollen, brauchen sie gelegentliches abweichendes Verhalten. Gemeinschaften leben also mit und von abweichendem Verhalten.

Schließlich diene, so *Raiser* weiter, die Verurteilung des Täters dazu, Aggressionen abzubauen, die sich in der Öffentlichkeit gegen ihn aufgestaut hätten. Nach der Verbüßung der Strafe könne er als „gereinigtes Mitglied“ in die Gesellschaft zurückkehren.⁵¹

Die Verhängung der Strafe ist insofern auch stellvertretend, um Selbst- und Lynchjustiz abzuwenden, und zugleich, wie schon das Wort „Sanktion“ zeigt, das Recht in ein überirdisch heiliges Licht zu rücken. Ist das Recht als Ordnung der Gemeinschaft deren immanenter Teil, so folgt daraus, dass dann auch die Gemeinschaft ein ebensolcher Überwert ist, und dass die Strafe, wie bei jedem vorrangig generalpräventiven Ansatz zu ihrer Begrün-

⁵¹ Raiser, *Recht*, 1999, 244.

derung, dem Gemeinwohl dient und der Täter und notfalls auch Unschuldige ihm zu opfern und nicht eigentlich wegen ihrer persönlichen Schuld zu bestrafen sind.

3. *Negative* Sanktionen beschreibt *Raiser* strafrechtsnah als diejenigen „Mittel, mit denen eine Norm gegenüber abweichendem Verhalten zur Geltung gebracht werde“. Vier Arten ließen sich unterscheiden:

- die *verbalen* Sanktionen mit Missbilligung und Tadel, Verweis oder Verwarnung, bis hin zum Auslachen und Beschimpfen,

- die *physischen* Sanktionen, von körperlicher Züchtigung und Freiheitsberaubung bis hin zur Todesstrafe,

- *soziale* und wirtschaftliche Sanktionen, wie Geld- und Vermögensstrafen, Schadensersatzverpflichtungen oder öffentliches Bloßstellen (früher am Pranger) und der Entzug von Privilegien sowie

- der „*Abbruch der Beziehung*“ und der „Ausschluss aus der Gesellschaft oder Gruppe“ (die *schärfste* Form der Sanktion, von der fristlosen Kündigung, dem Ausschluss aus dem Verein, bis zur Ausweisung aus dem Staat, früher der Verbannung).⁵²

Positive Sanktionen, die nicht selten gegen negative austauschbar sind, sind Vorteile und Belohnungen, Lob, Zustimmung, Gratulation, Titel, Gehaltszuschläge, oder soziale Vorzügen wie Steuererleichterungen usw.⁵³

4. Einen *Ursprung* für Sanktionen ist überdies im Phänomen der *Macht* und für diese wiederum im *Egoismus* des Menschen zu sehen.

Unrecht kennen wir sowohl vom Einzelnen, als auch vom Staat als staatliche Willkür. Wir fürchten jegliche Anwendung von

⁵² Raiser, Recht, 1999, 243 f.

⁵³ Raiser, Recht, 1999, 244 und 245.

Gewalt und auch List und wollen sie mit Hilfe des Rechts eindämmen. *Recht* dient danach der „*Begrenzung der Macht*“.⁵⁴ Wird Widerstand geübt, ist das Recht zwangsweise, also ebenfalls mit Gewalt, durchzusetzen.

Mit *M. Weber* ist Macht zutreffend *egoistisch* zu definieren als die „Chance, den eigenen Willen gegenüber einem anderen gegen dessen Widerstand durchzusetzen“.⁵⁵ Macht sichert insoweit die eigene Freiheit und nimmt dem anderen die seine. Sie erlaubt Herrschaft und führt verrechtlicht zu der Stellung, die dem Eigentümer einer Sache eingeräumt ist, der in den Worten des § 903 BGB „mit der Sache nach Belieben verfahren und andere von der Einwirkung ausschließen“ kann.

Allerdings ist Macht, wie auch Willkür, *kein Selbstzweck*. Macht dient den jeweiligen Mächtigen, also bestimmten Menschen, zu ihrer persönlichen Selbsterhaltung in einem bestimmten sozialen Umfeld und mittelbar erst der entsprechenden sozialen Systemerhaltung. Macht dient also der Sicherung der persönlichen und sozialen *Existenz*.

Der Soziologe *Haferkamp* formuliert dynamischer: Macht sei die Fähigkeit des Menschen, das Verhalten anderer Menschen zu lenken.⁵⁶ Mittel der Machtausübung seien „unmittelbare Gewalt“ oder Schädigung, d.h. das Zufügen oder Androhen von Nachteilen.⁵⁷ *Raiser* fügt an, dass, wer einen anderen töten, verletzen, ihm Schaden zufügen oder auch nur glaubhaft damit drohen könne, in der Lage sei, das Verhalten eines anderen zu bestimmen, es sei denn, dass dieser imstande sei, sich wirksam zu wehren, die Schädigung abzukaufen oder sich ihr sonst wie zu entziehen.

⁵⁴ Kaufmann, A., *Macht*, 1958/59, 22 ff.; Zur entsprechenden Idee des Rechts als der Sicherung von Freiheit: Rawls, *Theorie*, 1993, 19; sowie: Schäfer, *Grundlagen*, 1989, 52, u. Hinw. auf: Marcic, *Gesetzesstaat*, 1957, 41, 296, und Henkel, *Rechtsphilosophie*, 1977, 89.

⁵⁵ Vgl.: *Raiser, Recht*, 1999, 283, u. Hinw. auf: *Weber, M., Wirtschaft*, 1976, 1. Teil, Kap. I, § 16, Kap. III, § 1.

⁵⁶ *Haferkamp, Herrschaft*, 1980, 60 ff; *Raiser, Recht*, 1999, 283,

⁵⁷ *Raiser, Recht*, 1999, 283.

Eine Schädigung könne, so *Raiser*, auch in einer Freiheitsstrafe, im Entzug von Einkommensquellen oder in der gesellschaftlichen Deklassierung und Ächtung liegen.⁵⁸ Mittel der Machtausübung seien auch Leistungen wie das Gewähren und Versprechen von Vorteilen, einschließlich Aufmerksamkeit, Liebe und sozialer Anerkennung. Allerdings dürfte der „eigene Wille“ in der Regel auf die Erhaltung und Mehrung des eigenen Nutzens der Mächtigen gerichtet sein, und Gaben werden diese nicht ohne Gegenleistung, und sei es nur diejenige der Loyalität, gewähren.

5. Der Schritt von Macht und Gewalt zur *Herrschaft* ist kurz: Herrschaft ist die „anerkannte, legitime, institutionalisierte Macht“.⁵⁹

Sowohl verfassungsrechtlich als auch strafrechtlich ist der anthropologische Zwischenbegriff der *Gewalt*, als Staatsgewalt aber auch in Form der Gewaltdelikte, denen mit staatlicher Gegengewalt entgegenzutreten ist, von Bedeutung:

Zum Verhältnis der Begriffe „Gewalt“ und „Macht“ ist mit *Langer* auf die alte Dreiteilung der *Gewalt* hinzuweisen. „Vis“ meint Gewalt als faktische Zwangsausübung, „potestas“ Gewalt im Sinne von legitimer Herrschaftsmacht und „superioritas“ Gewalt als höchst innere Macht, in der Demokratie ausgeübt durch das Volk. Das staatliche dreigeteilte Gewaltmonopol ist insofern Herrschaftsmacht im Sinne der potestas.⁶⁰

Auf der negativen Seite der Machtmittel, den Schädigungen, steht dann auch ein Katalog, der Straftatbeständen des Kernstrafrechts entspricht, von Mord über Raub, Vergewaltigung und Brandstiftung, bis hin zur Beleidigung in der schweren Form, dass dem Opfer die soziale Achtung in bedrohlichem Maße entzogen ist.

⁵⁸ Raiser, *Recht*, 1999, 284.

⁵⁹ Raiser, *Recht*, 1999, 286, u. Hinw. auf: Popitz, *Phänomene*, 1986, 37 ff.

⁶⁰ Langer, *Gewaltmonopol*, 1986, 220 ff., 220 f.

Die Gewalt- oder auch Machtfrage stellt sich vorrangig bei der *Veränderung* bestehender Rechtszustände. „Jedem das Seine“ lautet die statische Ausgangslage. Was mit und nicht gegen den Willen des Berechtigten geschieht, ist keine Gewalt und im Zweifel erlaubt. Dass es überhaupt Rechtsgüter und bestimmte Rechtsgutsträger gibt, die sie nach dem Modell des Eigentums an einer Sache innehaben, ist dabei vorausgesetzt.

Zu handeln heißt zu verändern. Die Gründe dazu sind die *Beweggründe*. Mittel können sowohl das ehrliche Geschäft zweier Partner sein, als auch „Lug und Trug“ oder eben das Mittel der Gewalt bilden. Nicht zu handeln, ist rechtlich in aller Regel unbeachtlich, es sei denn, es bestehen besondere Handlungspflichten, für den Staat in Form von Sozialhilfe im weitesten Sinne, für den Einzelnen in Form von besonderen Verpflichtungen oder Garantstellungen, etwa in der Familie.

Beide jedoch, Täter und strafender Staat, üben Gewalt aus. Der Unterschied zwischen der Gewalt des Einzelnen und der des Staates liegt im Recht. Der Staat, der das Gewaltmonopol besitzt, darf stellvertretend für die Allgemeinheit einen sittlichen Makel verhängen und im Namen des Volkes auch Freiheit und Vermögen strafweise entziehen. Er handelt in der Rechtsform der heutigen Demokratien idealiter zugunsten seiner Bürger, insofern *altruistisch*.⁶¹

Auch der Straftäter, der Rechtsgüter verletzt, übt in aller Regel Macht aus. Setzt er das Mittel der Gewalt ein, will er in der Regel etwas für sich persönlich erlangen. Er handelt *egoistisch*. Leistet er dagegen zum Beispiel Nothilfe, agiert auch er altruistisch und bleibt straflos.

Deshalb geht es nicht nur um die Verletzung von Rechtsgütern, sondern auch um den *Beweggrund*, und zwar um die Einordnung als *egoistisch* oder *altruistisch*. Egoistische Gewaltanwendung ist

⁶¹ Zur Notwendigkeit, die existierenden westlichen Demokratien insbesondere gegenüber einflussreichen Gruppen und deren erfolgreicher Lobbyarbeit zu schützen und einflusslose Gruppen zum Ausgleich zu stärken, siehe: Hippel, Willkür, 1998, u.a. 5 ff.

in der Regel verboten. Sie ist nur in Ausnahmefällen, wie der persönlichen Notwehr, erlaubt.

Mit *Binding* ließe sich zwar für den Straftäter zum Beispiel im Sinne der verfassungsrechtlichen These vom staatlichen Gewaltmonopol erklären: der Schuldige habe „gegenüber dem Gesetz die Machtfrage gestellt. Deshalb antwortet es ihm durch seine zwangsweise Unterwerfung unter seine Macht und Herrlichkeit“⁶². Wer modern formuliert, dass die Strafe der Erhaltung der Rechtstreue der Allgemeinheit diene, heiligt ebenfalls die Geltung des Rechts als solchem und findet sich in *Bindings* Folgerung wieder, dass die Strafe auf die „Bewährung der Autorität der verletzten Gesetze“ ziele.

Allerdings sollte dieser zunächst vielleicht einleuchtende Gedanken dann auch weitergeführt werden: Danach ist jeder Gesetzesbrecher ein Umstürzler und Staatsfeind. Die Delikte dienen allesamt dem Schutz des Rechtsstaates. Dem Täter ist im Rahmen der „sozialen Verteidigung“ des Rechtsstaates zu begegnen. Sanitäre Mittel, wie Vertreibung oder Isolation, aber auch Umerzierung in entsprechenden Lagern sind die gebotenen Mittel.

Doch ist zu bezweifeln, dass Straftäter regelmäßig die Machtfrage oder auch nur, was weniger meint, die Autorität des Staates in Frage stellen. In aller Regel wollen sie insbesondere bei egoistischen Delikten mit ihren illegal erlangten Vorteilen in der Rechtsgemeinschaft weiterleben. Sie stellen sich persönlich außerhalb oder auch über das Recht. Aber das Rechtsprinzip selbst wollen sie unangetastet lassen.

Auch untergräbt die *einzelne Tat* nicht die Grundfesten des Rechtsstaates. Die Gefahr der „Verallgemeinerung“ hat die Rechtsgemeinschaft zu fürchten. Für sie aber ist der einzelne Täter nur in geringem Umfang verantwortlich zu machen. Aus diesem Grund prägt nicht der Angriff auf das Recht als solchem, sondern die *Wertverletzung* den Charakter des einzelnen Deliktes

⁶² Binding, Grundriß, 1975, 228; aufgegriffen auch vom Politologen Weber, H.-M., Abschaffung, 1999, 225.

und damit auch die Reaktion der Strafe als eine entsprechende Gutsverletzung.

Dennoch ist zu trennen. Für die Gemeinschaft als Normgemeinschaft steht die Normverletzung als ein *soziales*, häufiger auftretendes Phänomen im Vordergrund. Als konkrete Gutsverletzung führt die Tat in einen *zivilen* Konflikt, dessen alter bürgerlicher Charakter mutmaßlich auch dazu geführt hat, das Strafrecht bei der ordentlichen als der bürgerlichen Gerichtsbarkeit zu belassen und nicht etwa der hoheitlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit zuzuschreiben.

6. Ist die Gefahr der Verallgemeinerbarkeit die soziale Folge des Rechtsbruchs, so ist die dazu passende „Kriminalpolitik“ zu betreiben. Es ist die Frage nach dem günstigsten Gegenmittel zu stellen, und zwar auch nach sozialen Alternativen zur Ausübung von realer Gegengewalt. Günstiger wäre ein kommunikativer Gegenakt, der zudem auf die *Vereinzelung* der Tat durch Individualisierung und Personalisierung gerichtet ist. Die Suche nach der Verantwortung eines Einzelnen ist der probate Schritt auf diesem Weg. Obwohl die Gemeinschaft mit Kriminalität und sogar mit von ihr vorher gesetzlich bestimmten Tattypen rechnet, und zu ihrer Bekämpfung beachtliche Vorsorge trifft, wählt sie diesen Weg. Statt barmherzig zu fragen: „Warum auch Du?“ heißt es streng: „Auch Du nicht“.

Der Rechtstheoretiker *Krawietz*⁶³ unterstreicht grundsätzlich zu Recht, dass die primäre Frage der *Verantwortlichkeit* des Täters unabhängig davon sei, ob für den Fall des Verstoßes oder der Zuwiderhandlung gegen eine Norm eine Sanktion angedroht werde. Er nennt im Übrigen neben dem staatlichen physischen Zwang, insbesondere Strafen oder auch die Belohnung, die metaphysische Sanktion des Verlustes des ewigen Seelenheils als ein Beispiel. Erzwingbarkeit und Sanktionsdrohungen seien nicht Begriffsmerkmale, sondern nur *sekundäre* Begleiterscheinungen von Normen, womit auch er den Zwang nur zum *Umfeld* des

⁶³ Krawietz, Risiko, 1992, 147 ff., 163; Krawietz, Zwang, 1988, 315 ff.

Rechtes⁶⁴ zählt. *Jakobs* erklärt auf Grundlage der *Luhmannschen* Systemtheorie in ähnlichem Sinne, Normbrüche führten zwar zu Enttäuschung. Wie aber die Allgemeinheit diese verarbeite, sei nicht zwingend festgelegt. Sie könne auch auf Sanktionen verzichten oder nach einem *Sündenbock* suchen.⁶⁵

Aber dass jedenfalls die modernen *Großgemeinschaften* über negative Sanktionen verfügen, sie hoheitlich durchsetzen und diese Art der Gegengewalt auch *formal-rechtlich* regeln, ist nicht zu leugnen. Aus verfassungsrechtlicher Sicht ist deren rechtliche Regelung unabdingbar und auch für jedes andere „Freienrecht“ angezeigt. Dass es sich nicht um die erste Stufe des einfachen subjektiven Rechts, sondern um eine zweite Schutzebene oder gar auf verfassungsrechtlicher Ebene um eine dritte Stufe handelt, kann dahingestellt bleiben.

Je schwerer der Normbruch ist, desto schwieriger dürfte es überdies sein, überhaupt auf Sanktionen zu verzichten. Selbst strenge Abolitionisten⁶⁶ klammern Schwerekriminalität aus. Nur bei einem reinen Untertanen-, Knecht- oder Sklavenstatus ist Schwerekriminalität nicht zwingend zu ahnden. In einem Recht, das Freie, Adelige oder Bürger nach dem Familienmodell der Brüderlichkeit kennt, muss es eine sichtbare Antwort auf den schweren Rechtsbruch geben. Denn er ist, obwohl eine Tat, zugleich auch eine Aussage über dasjenige, was sich dieser eine grundsätzlich freie Mitmensch erlauben darf.

7. Der bewusste Schritt von den Sanktionen generell zur *Freiheitsstrafe*, als der derzeitigen Hauptstrafe, fehlt jedoch. Sie schlicht als Entzug der Freiheit, in der Gemeinschaft zu leben, zu begreifen, also der Verbannung an die Seite zu stellen, zögern *Raiser* und etwa auch *Zippelius*, der gleichfalls auf „Ausschluss und Meiden“ in menschlichen Gemeinschaften als gleichsam na-

⁶⁴ Dazu siehe auch Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, u.a. 186 ff., Rn. 454 ff.

⁶⁵ *Jakobs*, *Strafrecht*, 1991, 17. Abschnitt, 484 f., Rn. 23 ff.; siehe zudem Kapitel „Sündenbock“, Montenbruck, *Strafrechtsphilosophie*, 2010, 81 ff.

⁶⁶ Vgl. u.a.: Lüderssen, *Krise*, 1989, 57.

türliche Reaktionen hinweist.⁶⁷ Dieser Schritt würde voraussetzen, die Freiheitsstrafe nicht so sehr als Strafe, sondern vielmehr als den Entzug der *Freiheit* zu sehen. Dass *Raiser* in diesem Zusammenhang von Freiheitsberaubung und auch der Todesstrafe spricht, weist möglicherweise in diese Richtung. Den Tadel ordnet er gleichfalls als negative Sanktion ein.

Raiser räumt im Einklang mit den Soziologen *Popitz* und *v. Trotha* ein, dass negative Sanktionen letztlich dazu führen, einen Normbruch durch einen neuen zu ahnden. Insofern seien sie fast widersinnig.⁶⁸ Auch die Rechtssoziologie erkennt also das Vergeltungs-*Dilemma*, Gleiches mit Gleichem zu beantworten, im werteorientierten Strafrecht somit Rechtsgüterschutz durch Rechtsgutsverletzung zu betreiben, was nur dürftig mit dem Hinweis auf das höhere Ganze zu überdecken ist. Der Begriff der heiligen Gewalt steht dafür dann ebenso wie auf der zwischenstaatlichen Ebene das Wort vom gerechten Krieg.

Raiser folgert überdies einleuchtend für den Fall der unmäßigen Sanktionen, dass der soziale Normbruch den Widerstand des Normbrechers jedenfalls dann provozieren, wenn jener die Sanktion als zu hart empfinde oder die Verbindlichkeit der Norm für sich selbst nicht anerkenne und deshalb nicht bereit sei, sich der Sanktion zu unterwerfen. Statt den sozialen Frieden wiederherzustellen, drohe möglicherweise ein Machtkampf zwischen Täter und Opfer. Sanktionen seien deshalb „höchst ambivalente und gefährliche“ Werkzeuge. Sie müssten deshalb zumindest der Schwere der Tat entsprechen,⁶⁹ allerdings, so ist anzufügen, weil alle Beteiligten sie am ehesten kraft ihres *Rechtsempfindens* hinzunehmen bereit sind. Und ist der Rechtsfrieden nach Jahren eingekehrt, müssen Verjährungsregelungen und Amnestien Sanktionen zu vermeiden helfen.

⁶⁷ Zippelius, Ausschluß, JuS 1985, 755 ff.

⁶⁸ *Raiser*, *Recht*, 1999, 248, u. Hinw. auf: *Popitz*, *Konstruktion*, 1980, 48 f.; sowie: *Trotha*, *Dominanz*, 1980, 141 ff., 143.

⁶⁹ *Raiser*, *Recht*, 1999, 249, u. Hinw. auf: *Popitz*, *Konstruktion*, 1980, 59.

Der viel zitierte *Durkheim* geht zudem davon aus, Verbrechen seien etwas Natürliches.⁷⁰ Die Rechtsgeschichte, auf die er sich dazu unter anderem stützt, trägt seine These. Wer ihm folgt, wird deshalb noch einen Schritt weiter gehen: beides, Verbrechen und negative Sanktionen, Gewalt und Gegengewalt, scheinen *natürlich* zu sein.

Daher drängt sich die *These* auf, dass es ein ewiges und damit ein „Naturrecht“ gibt, und dass es auch die natürliche Aufgabe jeder Gemeinschaft ist, auf Normbrüche zu reagieren. Allerdings spricht auch einiges dafür, dass hier nicht Sysiphos bei der Arbeit zuzuschauen ist, sondern, dass das Prinzip des Normbruchs der *Gemeinschaft* dient, indem es sie lebendig erhält. Auch deshalb, also sozialetisch, erscheint die gegenwärtige Praxis gerechtfertigt, auf Normbrüche überwiegend symbolisch und mit Schuldpruch und Geldstrafen zu reagieren und nur für hartnäckige Karrieretäter und für schwerste Einzeldelikte längere im Normalvollzug zu vollstreckende Freiheitsstrafe vorzusehen.

Dennoch kann die Verhängung von Sanktionen in einer aufgeklärten Gesellschaft kein Selbstzweck darstellen. Auch hinter der Idee der Gerechtigkeit muss ein aus rechtssoziologischer Sicht weitere Grund stehen. Aus der Sicht der Macht ist es deren Ziel dasjenige der *Selbsterhaltung*, und zwar der mächtigen Personen selbst und auch diejenige des sozialen Umfeldes. Denn Macht meint immer soziale Macht. Jeder Herrscher benötigt beherrschte Personen.

Das Problem der Strafe im modernen Staatwesen kennzeichnet bereits der Begriff der Freiheitsstrafe selbst: dem Gefangenen ist grundsätzlich die Freiheit zugebilligt. Er besitzt ebenfalls Macht. Ein *Machtkonflikt* ist insofern zu lösen.

⁷⁰ Durkheim, *Kriminalität*, 1979, 3 ff., 8, Fn. 4; siehe dazu auch: *Hassemer*, in: *AK-StGB*, 1996, Vor § 1 Rn. 57, der auf die Fortführung Durkheims Thesen bei Coser, *Funktionen*, 1979, 21 ff. hinweist, sowie auf Mead, *Psychology*, 1918, 577 ff.; *Durkheim* habe *Hassemer* (Rn. 58) zufolge den Verbrecher allerdings idealisiert. Dazu aus der Sicht des Strafrechts auch: *Kunz, Strafe*, 2004, 71 ff., 71.

Diese Freiheit verschafft dem Täter im Geschäftsleben die Qualität des homo oeconomicus.

IV. Modell des rationalen „homo oeconomicus“

1. Im Grenzbereich der drei Fächer Sozialwissenschaft, Wirtschaftswissenschaft und Philosophie in der Form des Utilitarismus steht das Menschenbild des „homo oeconomicus“, des rational-egoistisch handelnden Menschen.⁷¹ Dessen Ziel ist es, mit dem geringstmöglichen Einsatz von Mitteln höchstmögliche eigennützige Erfolge zu erzielen. Dabei wird die Knappheit aller Mittel unterstellt, so dass der Wettbewerb und damit auch das Geschäft mit anderen notwendig sind. Bei der Kriminalität handelt es sich dann um ein als nützlich zu denkendes, an sich wertfreies abweichendes Verhalten.

Zu betrachten ist dieses Menschenbild aus zwei Blickwinkeln, dem des egoistischen kriminellen Einzelnen als eines „rationalen Verbrechers“ und demjenigen der Gemeinschaft, für die der homo oeconomicus das Modell eines typischen Mitgliedes ist. Es handelt sich insgesamt um eine selbständige *utilitaristische* Denkweise. Sie so auszuformen, lag insbesondere in Zeit der vo-

⁷¹ Siehe zusammenfassend: Schäfer/Ott, Lehrbuch, 1986, 46 ff.; zudem: Lehmann, Recht, 1983, 27 ff.

Als Einführung und zu den Problemen europäischer Juristen, aus der modernen Ökonomie Nutzen für die Rechtswissenschaft zu ziehen, siehe: Schwintowski, Theorie, JZ 1998, 581 ff.; sowie: Kirchner, Theorie, 1997, insbes. 16, zu den Problemen von Entscheidungen unter Ungewissheiten, den Prognoseentscheidungen, bei denen die jeweilige Rechtsfolge wieder mit einbezogen werden muss.

Begründet vom Nobelpreisträger: Coase, Problem, 1960, 1 ff., auf deutsch: Coase, Problem, 1978, 146 ff. (Mitbegründer ist auch: Calabresi, Entscheidung, 1978, 239 ff.); fortentwickelt wurde dieser Ansatz (auf Grundlage des sog. Kaldur-Hicks-Kriteriums) von: Posner, Analysis, 1986, § 1.2.; zusammenfassend: Burow, Einführung, JuS 1993, 8 ff., insbes. 9 f., Schwintowski, Konzept, 1992, 35 ff.; Kübler, Effizienz, 1990, 687 ff.; Behrens, Grundlagen, 1986, vgl. etwa 6 ff.

ranschreitenden Industrialisierung und in der Welt des neuen Darwinismus nahe.

Freiheit wird danach ein verfügbares Gut. Doch ist das Modell des homo oeconomicus, weil am Nutzen und nicht am Schaden orientiert, nur mit Mühen auf das Strafen als Übelzufügung anzuwenden und bedarf zudem der Privatisierung des Strafens.

2. Aussagekräftig ist insofern die Entwicklung dieser Vorstellung, die kurz zu verfolgen und zu kommentieren ist.

Der Italiener *Pareto*⁷² stellte im Jahre 1879 die Regel auf, ein *sozialer* Zustand sei dann besser als jeder andere, wenn durch ihn *kein* Gesellschaftsmitglied im Vergleich zum bestehenden Zustand benachteiligt werde und wenn mindestens ein Mitglied den neuen Zustand persönlich vorziehe. Zumindest einem Gesellschaftsmitglied müsse es also besser und keinem dürfe es schlechter gehen wie etwa beim Abschluss eines Kaufvertrages zum beiderseitigen Vorteil.

Hinter dieser Sicht steht kaum verhüllt zum einem der individualistisch ausgerichtete alte Satz des „Jedem das Seine und niemandem einen Schaden“- Die Besonderheit liegt also in der subjektiven Sicht des persönlichen Vorziehens.

Problematisch bleibt jedoch die Bestimmung des *Schadens* für einen anderen. Dass ein Schaden für einen Dritten womöglich schon im Gewinn von Vertragspartnern liegen könnte, die ihn vom Geschäft ausschließen, liegt zwar nahe, soll aber offenbar ausgeschlossen sein. Denn was einen Vorteil für den einen darstellt, dürfte auch für viele andere begehrenswert sein, seine Verweigerung also ein Nachteil.

Hinzu kommt das allgemeine Problem der *Bewertung* des Vorteils. Wer gezwungen wurde, nach Amerika auszuwandern und dort die Chance ergreift, vom Tellerwäscher zum Millionär aufzusteigen, wird seine ursprüngliche Vertreibung womöglich als

⁷² Zu *Pareto*, siehe auch: Schäfer/Ott, Lehrbuch, 1986, 23.

Vorteil begreifen. Es handelt sich um das bekannte Problem der Berücksichtigung von Folgeschäden oder Folgevorteile, als eine realistische Variante des *delay of gratification*. Wäre die Verbesserung des sozialen Zustandes durch eine bestimmte Handlung nicht nachweisbar, so ist mit dem *non liquet* im konservierenden Sinne umzugehen: Die Handlung dürfte „im Zweifel“ nicht vorgenommen werden. Die Gemeinschaft, die nicht auch spielt, würde erstarren.

Nur auf Vorteile ausgerichtet ist mit diesem Grundansatz zwar das Geschäftsleben, nicht aber die Strafe, jedenfalls dann nicht, wenn man sie nicht lediglich idealistisch als Chance zur Sühne, sondern realistisch als ein Übel versteht.

Das 1939 von *Kaldur* und *Hicks* unabhängig voneinander entwickelte *Kaldur-Hicks-Kriterium* enthält einen weiteren Schritt: eine Entscheidung zugunsten eines sozialen Zustandes, der mindestens ein Gesellschaftsmitglied bevorzuge und mindestens ein anderes benachteilige, dürfe zwar getroffen werden, dies aber nur, wenn der Benachteiligte aus dem Restgewinn des Bevorzugten *entschädigt* werden könne und dem Bevorzugten immer noch ein Gewinn bleibe, etwa die *Enteignung* eines Grundstücks gem. Art. 14 III GG zur Sicherung gegen Flutkatastrophen.⁷³ Auch das ist noch eine im Ansatz individuelle ethische Sicht, die auf die Verteilung von Vorteilen ausgerichtet ist also dem Prinzip der Kooperation dient.

Strafe ist nach diesem Modell immerhin über die Idee der *Resozialisierung* zu begründen; denn davon, dass andere Mitglieder darunter eine Erleichterung ihrer Lage verstehen, ist auszugehen.

Ähnlich setzt auch die vom gleichnamigen amerikanischen Bundesrichter entwickelte *Learned-Hand-Formel* an. Sie betrifft ursprünglich die Sorgfaltsmaßstäbe bei der zivilrechtlichen Haftung für verschuldete Schäden. Ziel des Schadensrechts sei es, das Verhalten von Menschen so zu steuern, dass für die gesamte

⁷³ So Burow, Einführung, JuS 1993, 8 ff., 9, u. Hinw. auf den Hamburger Deichordnungsfall, BVerfGE 24, 367 ff.

Gemeinschaft Schaden möglichst optimal vermieden werde. Der zu betreibende Aufwand dürfe nicht größer sein als die zu erwartenden Schäden. Insofern sei etwa bei seltenen, aber unverhältnismäßig hohen Schäden, die Einzelne nicht allein tragen können, ökonomisch betrachtet die *Versicherung* der richtige Weg. Die Versicherungsprämie sei ein kleiner, sicherer Schaden. Er sei einem hohen, aber unwahrscheinlichen vorzuziehen. Insofern liege eine „Pareto-Effizienz“ vor. Versicherungen z.B. seien wohlstandssteigernd.⁷⁴ Auch nach diesem Ansatz wird der Betroffene entschädigt, allerdings um den Preis, in seiner Handlungsweise eingeschränkt zu werden.

Wittig stellt dabei zu Recht mit einem Zitat von *Becker* die Konsequenz eines solchen gesamtökonomischen Ansatzes für das Strafrecht dar: „eine kriminelle Handlung werde grundsätzlich nicht nach der Art der Handlung definiert..., sondern durch die Unfähigkeit der Person, den Schaden, den sie angerichtet hat, wiedergutzumachen“.⁷⁵

Dahinter verbirgt sich aber vermutlich die an sich bedenkenswerte Vorstellung, dass der Preis für die persönlichen *präventiven* Schutzmaßnahmen zu hoch ist, durch symbolische *Repression* ersetzt und diese lotterieähnlich auf die Straftäter verteilt werden muss.

In den siebziger Jahren, von *Posner* fortentwickelt, entstanden das Prinzip der Vermögensmaximierung sowie die Einbeziehung des klassischen utilitaristischen Kosten-Nutzen-Prinzips.⁷⁶ Vermögensmaximierung erfordere bei allen Betroffenen *Vermögensänderungen* in der Summe. Sie sei von der Staatsseite gerechtfertigt, wenn der Bereich des *Gesamtnutzens*, in *Geld* bewertet größer sei als die durch die Regelung entstandenen Gesamtkosten (heute etwa Grundlage von Planungen öffentlicher Projekte).

⁷⁴ United States v. Carroll Towing Co., 159 f., 2d, 169 (2d Cir. 1947); vgl. auch: Schäfer/Ott, Lehrbuch, 1986, 87 ff.

⁷⁵ Wittig, Verbrecher, 1993, 50, u. Hinw. auf: Becker, G., Crime, 1968, 169 ff.

⁷⁶ Posner, Analysis, 1986, vgl. eine Übersicht der einzelnen Regeln bei: Schäfer/Ott, Lehrbuch, 1986, 31 ff.

Ähnlich betrachtet *Coase* die *Verteilung* von Handlungsrechten, wie sie etwa aus dem Eigentum fließen, also Rechten, die mit entsprechenden Duldungspflichten anderer Personen verbunden sind. Ihm geht es also aus ethischer Sicht um Verteilungsgerechtigkeit. Seine Formel besagt, dass unterschiedliche übertragbare Rechte die Wirksamkeit und Art der „Ressourcennutzung“ nicht beeinflussen, wenn alle „Transaktionskosten“ gleich Null seien. Transaktionskosten seien Kosten, die die Rechtsübertragung und -durchsetzung betreffen, insbesondere Informations- und Vertragskosten. So sei etwa der Eigentumsvorbehalt vorteilhaft, weil Kaufverträge ohne ihn mangels anderer Kreditsicherung nicht abgeschlossen würden.⁷⁷

Allerdings hat nicht nur die „Belohnungsmacht“ sondern auch die „Bestrafungsmacht“ selbst einen Preis. Dazu gehören insbesondere die Kontroll- und Steuerungskosten. Sie schließt die Gefahr der Kostenspirale mit ein, die insbesondere durch die Entwicklung von Gegenmacht droht. Die Durchsetzung von Sanktionen darf also nicht das soziale Leben, also die Vorzüge der Kooperation langfristig aufheben.

Diese Sichtweise belegt den *zivilen* Hintergrund des ökonomischen Denkens, allerdings setzt sie auf der kollektiven Ebene der Gesellschaft an, die sich nach innen selbst organisiert. Zudem ist der ökonomische Ansatz typischer Weise auf den Erwerb von Vorteilen ausgerichtet. Der egoistische Akteur handelt in der Regel aus diesem Beweggrund, und nur mit diesem Ziel vor Augen sucht er dann Nachteile zu vermeiden. Die reine Gefahrenabwehr, die sich für den Angreifer als Preis oder Kosten darstellen lässt, bestimmt jedenfalls nicht das Grundmodell des Ökonomen. Vielmehr werden in diesem Modell *Existenz* und uneingeschränkte *Handlungsfähigkeit* schlicht vorausgesetzt.

⁷⁷ Burow, Einführung, JuS 1993, 8 ff., 10; Schäfer/Ott, Lehrbuch, 1986, 80 f.; Kern, Theorie, JuS 1992, 13; zusammenfassend: Wittig, Verbrecher, 1993, 43 ff.

Siehe auch: Homann, Rationalität, 1969, der den Begriff der Rationalität in engen Zusammenhang mit dem des „Opportunitätskostenkonzepts“ setzt. Kosten entstünden überall, wo Zeit, Wissen oder die verfügbaren Mittel knapp und eine Entscheidung notwendig sei.

Kurzgefasst sind der Schutz des Marktes und generell die Gefahrenabwehr mit Not, Zwang und mit Sozialem verbunden. Mit seinem Leben und seiner Handlungsfähigkeit kann der einzelne Mensch keine wirklichen Geschäfte machen. Aber der Markt, lies: die Gesellschaft, kann auf einzelne Teilnehmer durchaus verzichten, ohne damit ihre Existenz oder auch nur ihre Handlungsfähigkeit erheblich einzuschränken.

Hinter einem - totalen - Ökonomismus verbirgt sich also immer auch ein *undemokratischer Kollektivismus*. Jener unterwirft sich zudem der Fremdbestimmung durch die rationale Idee der „Effektivität“, die aber nur im Vergleich mit anderen konkurrierenden Gesellschaften einen ökonomischen Sinn ergibt und die eine Art von regionalem oder globalem Wettbewerbsmarkt voraussetzt. Damit ist diese Sicht zwar bezüglich des Umganges mit Ressourcen und deren Erwerbs passend. Aber auch Menschen werden dann zu humanen Ressourcen degradiert. Und soweit Gesellschaften sich durch ihre kreative Kultur unterscheiden, und darin liegt eine Aufgabe von Kultur, stellt sie ein weiteres Modell neben den Ökonomismus.

Politisch gewendet und zudem vereinfacht beschränkt sich die Idee des Ökonomismus auf den *egoistisch-rationalen Liberalismus*, den sie zum alleinigen (nationalen Volks-) Gott erhebt, während diese Lehre vermutlich nur eine von zumindest drei großen, einander zum Teil widersprechenden Grundideen darstellt. Die (empathisch-familiäre) *Solidarität* bildet den einen üblichen Gegenpol. Sie ist auf Schutz vor Feinden, Hilfe in Not und Erziehung ausgerichtet. Die (autonom-kreative) *Individualität* erweitert dieses bipolare Denken zu einer Art von (offener) Dreieckswelt. Solche Dreiecke verschaffen „dem Menschen“ (einzeln, als Gemeinschaft und als Gattung) zusätzliche *Freiheiten*. Denn zwischen nur zwei Alternativen vermag man im Konfliktfalle noch einigermaßen nachvollziehbar nach dem Modell der Waage „abzuwägen“. Aber bei drei oder mehr Gesichtspunkten kann es dann zumeist nur darum gehen, *vertretbare* und ansonsten *subjektive* Entscheidungen zu treffen.

Wengleich also derart begrenzt, ist der Ökonomismus innerhalb seines „Ein Drittel-Bereichs“ der (unbeseelten) „Ressourcen“ sinnvoll und weiter zu durchdenken.

3. Deutsche Autoren greifen das ökonomische Denken ebenfalls auf.

Schäfer und *Ott*⁷⁸ meinen mit derselben Tendenz, für eine gerechte Gesellschaft sei das Vorhandensein „effizienter“ Einrichtungen in einem „effizienten“ Rechtssystem unabdingbar. Der Verzicht darauf habe etwa die ehemalige DDR in den Untergang geführt.

Die gesamte Strafverfolgung aber auch das Angebot, zwangsweise Wiedergutmachung durchzusetzen, lässt sich nach diesem Modell als *Sozialleistung* verstehen. Sie dient also nicht vorrangig dem Rechtsstaat, sondern der von ihm zu trennenden Gesellschaft oder auch *Allgemeinheit*, deren Rechtstreue aufrecht zu erhalten ist. Sie ist auch stellvertretend denjenigen *Privaten* geschuldet, die ansonsten Privatjustiz üben würden. Zu ihnen gehören die Opfer selbst, die die Tat verstehen wollen, aber vor allem, ihre primären und sekundären Bezugsgruppen der Gleichen, aber auch Nachbarn und Arbeitskollegen.

Schon *Posner* begreift dabei die ökonomische Analyse des Rechts als *universelle* Theorie. Sie gelte auch für das Verfassungs-, Straf- und Prozessrecht. So sei *Strafe der Preis*, den der Täter für seine Tat an die Gesellschaft zu zahlen habe.⁷⁹ Das bedeutet, dass die Strafe so hoch sein muss, dass der Täter nicht bereit sei, den Preis zu zahlen. Dem entspricht dann der alte Satz, Verbrechen dürfen sich nicht lohnen („Crime doesn't pay.“). Die Gesellschaft tritt als Akteur auf.

Zwar scheint auch die liberalistische Vorstellung mitzuschwingen, dass es sich auf der Täterseite um die Realisierung einer *umgekehrten, negativen Risikoversicherung* handelt. Statt regelmäßige Prämien in Ruhe zu genießen, die die Allgemeinheit in Form erlaubter kleinerer Freiheiten ihrerseits im Vorwege aus-

⁷⁸ Schäfer/Ott, Lehrbuch, 1986, 5; Schäfer/Ott, Analyse, JZ 1988, 213 ff., 215.

⁷⁹ Zur These, Strafe sei der Preis: Posner, Analysis, 1986, § 7, I., sowie im Überblick: Burow, Einführung, JuS 1993, 8 ff., 11, u. Hinw. auf: Cooter/Ulen, Law, 1988, 515 ff.

zahlt, sucht er den unerlaubten einmaligen Gewinn und verliert die kleinen Prämien. Aber der Hauptblickwinkel ist, derjenige Gemeinschaftsschutz über Kosten zu betreiben. Mit persönlicher Freiheit wird wie mit Geld gehandelt. Die Leitstrafe ist danach die Geldstrafe.

Allerdings ist damit dieser Ansatz nicht schlicht als inhuman abzuqualifizieren. Es lohnt es sich kurz über das Geld selbst nachzudenken: Geld und sein Wert wird vom Markt, also der Allgemeinheit bestimmt. Übertragen ist zwar der Mensch in seinem Wert ein Objekt eines Marktes. Seine natürliche innere Würde ist ausgeblendet. Es bleibt aber in diesem Modell sein *äußeres Ansehen* von Bedeutung, das auch die äußere Seite der Menschenwürde bildet. Auf dieses Ansehen nimmt er, die Aufdeckung vorausgesetzt, mit seiner Tat selbst Einfluss. Insofern handelt es sich um die intersubjektive Variante des alten Grundsatzes der Verdienstlichkeit.

Diese Idee trägt also in dem breiten Bereich der Disponibilität, in dem der Mensch über sein Vermögen, seine Lebensweise verfügen und selbst auch schwere Gesundheitsrisiken und auch Zeitorfer eingehen kann. Diese liberalistische Idee trägt weit, sie versagt aber bei der zwangsweisen Durchsetzung von langjähriger Straftat im Normalvollzug wegen der Begehung eines der typischen schweren Kapitaldelikte.

Damit ist endgültig das Strafrecht miteinbezogen, und insbesondere sind diejenige Autoren angesprochen, die einen sozialwissenschaftlichen Blickwinkel gewählt haben, nach Möglichkeiten und Grenzen dieses Modells zu suchen.⁸⁰

⁸⁰ Vgl.: Hassemer, Prävention, JuS 1987, 257 ff., und seinen Hinweis, 258, zum „ökonomisch rechnenden Strafrecht“; Becker, G., Crime, 1974, 1 ff.; Vanberg, Verbrechen, 1982, 15, 35, Albrecht, Prävention, 1986, 55 ff.

Siehe auch: Otto, Generalprävention, 1982, u.a. 84, m.w.N.

Schmidtchen etwa⁸¹ setzt diese Prüfung im Einzelnen fort. Die erste einer Reihe von Kernfragen lautet:

Wie ist die Regelung von Straftaten als ein „rationales“ Wahlverhalten zu rekonstruieren?

Insofern ist die Nähe zur deutschen Tatschuldstrafe offenkundig, die auf der Formel vom Anders-Handeln-Können beruht, wie *Schmidtchen* ausführt, habe der Täter eine ihm bekannte alternative Entscheidung nicht getroffen, nämlich dieses unrechtmäßige Tun zu unterlassen. Die Alternativität bestehe insofern also zwischen einem Tun und einem Nicht-Tun, also in a und non a.

Die zweite Frage lautet, welche Strafhöhe sei unter Präventionsgesichtspunkten die erforderliche?

Generalpräventive Elemente setzen ein Kollektivinteresse oder auch einen sozialen Marktteilnehmer voraus. Die individualpräventiven Anforderungen lägen im negativen Preis für die Tat. Die Motivationsfähigkeit durch den Markt setzt diese rechtsindividualpräventive Sicht dabei voraus.

Welche Strafe ist also effizient?

Diese dritte Frage zielt auf das Ausmaß der Ressourcen, die eine Gesellschaft für die Erzwingung aufbringen soll, ab. Entweder tritt also die Gesellschaft als Akteur auf oder die „Allgemeinheit der Einzelnen“ bündelt ihre Interessen zu einem *Kollektivgut*.⁸²

4. Die Grenzsteine dieser Ansicht bilden vor allem die folgenden Umstände, die zugleich die Modellhaftigkeit der Marktidee belegen. Dabei ist ihr Vorzug unbestreitbar, die Ideen von Freiheit und Rationalität für das Strafrecht in Reinkultur durchzuprüfen.

⁸¹ Zusammenfassend: *Schmidtchen*, Strafrecht, 2004, 123 ff., Ausführlich: *Schmidtchen*, Strafrecht, 2002, 49 ff.

⁸² Aus der Sicht der Wirtschaftstheorie mit der besonderen Gewichtung von Kollektivgütern: *Buchanan*, *Limits*, 1975, 123, 133.

(1) Die Wirklichkeit des praktischen Strafens gilt danach als die Entscheidung des Täters und als diejenige der strafenden Allgemeinheit. Deshalb lautet der einfache Schluss insofern: weil der „Markt“ alles bestens und richtig regelt ist in der Demokratie das Strafen so effizient wie es ist. Die ökonomische Analyse des Rechts bestätigt in der sozialliberalen Demokratie als ideale Form des Marktes deren jeweilige *positivistische* Entscheidung.

(2) Als rein liberaler Ansatz kennt diese Ethik aber keine personalen *Regulator*. Auch der „Markt“ als solcher agiert nicht selbst, sondern wirkt als ein blindes System. Der Liberalismus beschreibt nur die *Motivation* der jeweiligen Marktteilnehmer. Letztlich bestimmt der Egoismus die Art und Ausmaß des Interesses der Akteure. Dahinter steckt auf der staatspolitischen Ebene auch das *Böckenförde-Dilemma*⁸³, dass die Freiheit sich nicht selbst beherrschen kann. „Menschenwürde“ sowie „Solidarität“ kennt diese Sicht ebenso wenig wie zu Entscheidungen oder zu Handlungen Unfähige. Ein zweites Strafrecht im Sinne von Maßregeln der Besserung und Sicherung muss für diese Persongruppen dann also hinzugedacht werden.

(3) Dass zudem alle unterschiedlichen Interessen in Werte (Geld) zu fassen also „umzuwerten“ sind, ist offenkundig: es entspricht aber auch der Wirklichkeit.

(4) Dass es für dieses Strafrecht lediglich nur einen Markt gibt und zwar denjenigen der verstaatlichten Gesellschaft, ist ebenfalls offenkundig, stellt aber bereits ein zweifelhaftes, wenn och noch akzeptables Axiom dar.

Denn zur Freiheit des liberalen Marktes gehört auch, dass der Marktteilnehmer seine Freiheit nutzt, verschiedene Märkte aufzusuchen und sie mit anderen Liberalen auch selbst zu bilden vermag. Zivilgesellschaften müsste sich danach ständig neu bilden können.

⁸³ Dazu: Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2013, 319 ff. ("11. Kap. "V. Rechtspragmatisches: Verfassungspatriotismus, Minimaethik, zivilreligiöse Aufhebung des Böckenförde-Dilemmas")

(5) Die nächste Besonderheit besteht darin, dass auch die Märkte eine *Allgemeinheit* darstellen und die Teilnehmer für ihren *Erhalt* zu sorgen haben.

(a) Das eine Hauptprinzip lautet, dass zudem die Idee des *Markts* als solcher nicht zerstört werden darf. Das Prinzip lautet also: die „Ökonomie“ muss die „Ökonomie“ gestatten. Zu fragen ist also, welche *Bedingungen* den Markt konstituieren. *Definiert* der Markt alle einzelnen Menschen als Teilnehmer, die nicht selbst in schwerwiegender Weise gegen die Marktregeln verstoßen haben, dann muss die soziale Existenz der Marktteilnehmer mit allen Mitteln geschützt und alle *Gewalttäter* eliminiert werden, solange sie gefährlich erscheinen. Der Markt kann zwar bei einem „Überangebot von Marktteilnehmern“ auf einige verzichten. Aber je größer sich der Markt darstellt, desto breiter wird sein Angebot und nachfolgend desto effektiver ist die Bewertungsgerechtigkeit, desto überlegener ist er gegenüber anderen Märkten. Deshalb muss jeder Markt, der in Konkurrenz zu anderen Märkten steht, im Prinzip möglichst viele Teilnehmer anwerben.

(b) Erlaubt der Markt hingegen das Nachdenken über seine eigene Gefährdung, sorgt er also für Marktpolizei und Soldaten, also den Schutz nach außen und nach innen, so wird der Markt als Kollektiv über seine Marktorgane zum Akteur.

(c) Außerdem bezieht ein derartiges kollektivistisches Denken von Markt als solchem her die Alternative der Drohung mit dem Kleinkrieg mit in die Idee der friedlichen Kooperation ein. Der friedliche Handel erscheint dann auch ihm am Ende lediglich als eine *Option*, die gewählt und auch verworfen werden kann. Man kann auch mit kolonialen Eroberung und Sklavenhandel gute Geschäfte machen.

(d) Außerdem stellt bei der grundsätzlichen Einbeziehung der Gewalt in die Marktidee das eigene soziale und reale Leben des jeweiligen Marktteilnehmers oder seiner Repräsentanten, einen „Preis“ des Marktes dar.

(e) Zu vermuten ist bei realen Gefährdungen zudem, dass sich der Akteur vom großen Markt zurückzieht und ein ökonomisches

„Sub-System“ etabliert, das auf dem Prinzip der wechselseitigen Existenzschuld beruht. Die zweite freie Form des Marktes stellt deshalb in der Regel die Metaform des *Marktes der Märkte* dar. Sie erzwingt Unter-Märkte.

(6) Ist die soziale Existenz zunächst aller „Rechtspersonen“ oder aller „Rechts-Subjekte“ zu gewährleisten, muss der interne Markt ihre Existenz notfalls unter Einsatz höchstmöglicher „Kosten“ schützen. Er muss notfalls bereit sein, einen gefährlichen Marktteilnehmer auf Zeit zu eliminieren.

(7) Die sozialen Akteure, wie der Clan oder eine Nation können sich in weit höherem Maße mit Bußen und Ehrerbietung begnügen. Sie müssen nur den „totalen Krieg“ fürchten. Deshalb ist jedes intergentiale Hofrecht vorrangig auf Tadel und erzieherische Sanktionen als Bußen ausgelegt. Sie erlauben die Fortsetzung friedlicher Kooperation. Im Übrigen wird jeder Marktteilnehmer von sich selbst aus an kleinen überschaubaren „Märkten“ teilnehmen. Markt steht für Kooperation: kleine geschlossene Märkte des Austausches stellen die herkömmlichen Sozialisationskreise neben den primären Beziehungen insbesondere die sekundären der Peers und Freunde und tertiären der Berufskollegen dar. Erst danach eröffnet sich der freie Markt, etwa derjenige des Wissens.

(8) Schützen muss der friedliche Markt sich also *extern* gegenüber dem Kriegs-Markt und *intern* gegenüber solchen Marktteilnehmern, die die soziale Existenz anderer wertvoller Marktteilnehmer derart bedrohen, dass diese anderenfalls auf einen geschützten Markt ausweichen müssen. Denn jeder „höchstpersönliche“ Teilnehmer hat von dem größten angehäuften Nutzen keinen Nutzen, wenn er ihn überhaupt nicht nutzen kann. Die *Höchstpersönlichkeit* unterscheidet seit jeher die Strafe vom Schadensersatz.

(9) Dass sich deshalb auch Nutzungsgemeinschaften bilden, die als „Familie“ oder als Genossenschaft den Nutzen medialisieren ist offenkundig. Aber auch sie bilden im Prinzip für den einzelnen erwachsenen Menschen nichts weiter als eine Kooperations-

gemeinschaft im Sinne eines geschlossenen kleineren Marktes der Rückversicherung und des Schutzes von Vermögenswerten.

(10) Offenkundig wird, dass der Begriff des Marktes und die Vorstellung von regulierten Submärkten letztlich dem systemtheoretischen Modell folgen. Er ist gleichfalls auf bestmöglichen Ausgleich von Interessen aller jeweiligen sozialen Akteure gerichtet.

Also, wie alle großen und einfachen Modelle bietet auch das Marktmodell, das letztlich nur die alte Idee der Austauschgerechtigkeit verfeinert, zwar eine *evidente innere Logik*. Aber sie scheitert in der Praxis an ihrer Reinheit. Korrektive, wie die Menschenwürde und der Solidarität, müssen hinzugedacht werden. Dennoch beschreibt der kalte und utilitaristische *Liberalismus* den Kern der Schuldstrafe. Auch deshalb ist dieses Denken weiter zu verfolgen.

5. Dem Strafrecht kommt mit *Posner* folgerichtig die Aufgabe zu, die Umgehung der Regeln der Marktwirtschaft zu verhindern.⁸⁴

An dieser Stelle ist kurz inne zu halten. So ist einerseits erneut zu beachten, dass sich der Ökonomismus auf eine Metaebene begibt, indem er über seinen eigenen Schutz nachdenkt. Das Schutzprinzip gehört eigentlich zur Leitidee der Solidarität. Aber dennoch ist aus der Sicht des Ökonomismus zu versuchen, Sachlagen soweit als irgend möglich seiner Logik zu unterwerfen, wie im Übrigen auch die Idee der Solidarität als Grundidee der Soziologie versucht, alles über das Gemeinsame und die Teilhabe daran zu erklären oder wie der Individualismus, etwa in der Kunst, dazu führt, alles über das Besondere, das Kreative und das Chaotische erläutern zu wollen.

Jede einzelne Sichtweise, zumal eine solche, die eine gesamte Fachwissenschaft hervorgebracht hat, gilt es zunächst einmal auszureizen, bevor danach zu versuchen ist, sie interdisziplinär

⁸⁴ Posner, *Theory*, 1985, 1193 ff., 1195.

zu betrachten oder sich ihrer nur pragmatisch und bruchstückhaft zu bedienen. Wichtig ist nur zu wissen, dass und wann man den Kernbereich seiner Fachlogik verlässt.

Das Recht, zu dem auch das Strafrecht gehört, begnügt sich zu-
meist mit der *Bündelung von Ansätzen*, auch wenn es dem einen
oder anderen Aspekten den Vorrang einräumt wie im Zivilrecht
oder im Sozialrecht. So dient das Strafrecht dem realen Schutz
„des Marktes“ ebenso wie der Bekräftigung des allgemeinen
Solidaritätsgefühls und auch der Reaktion auf den kreativen In-
dividualismus des Täters, wenn auch mit einem Schwerpunkt auf
dem letzten Aspekt, den es zudem als Schuld in die normative
Welt der Menschenrechts-Ethik überführt, die hier ohnehin noch
weitgehend ausgeblendet sein soll. Nach dieser Rückbesinnung
ist fortzufahren:

Nach *Calabrese* und *Melamed*, auf die *Schmidtchen* verweist,
soll mit dem Strafrecht in ähnlicher Weise verhindert werden,
dass absolute subjektive Rechte durch einfachen Schadensersatz
aufgeweicht werden.⁸⁵ Sie würden mit dem bloßen Schadensersatz
gleichsam zur Lizenzpflicht (von „property rules“ zu
„liability rules“). Entsprechendes gelte auch und erst recht für
höchstpersönliche Rechtsgüter („inalienability rules“). Dafür
kommt wegen der „Natur der Sache“ nur die Sanktionierung
durch das Strafrecht in Betracht.

Die Folgerungen, dass das Strafrecht also seinerseits auf die un-
vergänglichen Rechtsgüter wie Freiheit und soziales Ansehen
zurückgreift, sieht *Schmidtchen* allerdings nicht. Im Übrigen
stellt auch die Gesellschaft ein Opfer an Freiheit dar. Die Teil-
nahme am *Markt* wird also erschwert oder auf Zeit ausgeschlos-
sen. Damit ist jedoch ein Prinzip der ökonomischen Analyse des
Marktes verletzt. Die „Freiheit“ der Teilnehmer wird vorausge-
setzt. Das Strafrecht findet also auf einem Markt der zweiten Stu-
fe statt. Dem entspricht sein rechtstheoretisches Verhalten zu den
subjektiven Rechten.

⁸⁵ Schmidtchen, Strafrecht, 2004, 123 ff., 135.

Das Hauptproblem der Ökonomisierung des Rechts entspricht in der Rechtstheorie demjenigen, den Begriff der Rechtsperson oder des Rechtssubjektes zu bestimmen. Die Systemtheorie weist den Weg. Neben natürlichen „Systemen“, die Beziehungen von Menschen betreffen, existieren auch soziale Systeme wie die juristische Person des zivilen und des öffentlichen Rechts. Auch Staaten interagieren miteinander und auch alle sozialen Einheiten interagieren mit ihren Untersystemen und Untersystemen anderer Obersysteme. Die ursprüngliche Idee des Marktes beinhaltet trotz aller Marktfreiheit ein einzelnes weitgehend geschlossenes System von einzelnen *Teilnehmern*. Sie kennen einander in der Regel. Sie geben sich also Kredit. Ursprünglich war auch die Existenz der Teilnehmer nicht vom Handel abhängig. Denn neben dem Markt existierten „autarke“ soziale Einheiten. Mit den Städten wurden dann aber auch die Märkte zu „Bürgern“ und erst recht zu sozialen Akteuren. Die Idee der Autonomie der Gleichen ist nur mit der Systemtheorie aufrechtzuerhalten. Sie stellt aber die Beziehung in den Mittelpunkt und nicht die Akteure. Eine Demokratie aber geht von der Personalisierung des einzelnen Menschen aus. Daran scheitert jeder rein liberalistische Ansatz in existentiellen Fragen, es sei denn, er erlaubt auch die Verfügung über die Freiheit, also sieht die Todesstrafe und die Folter ebenso wie die *Selbstversklavung* als akzeptables Risiko, das ein freier Bürger eingehen kann.

Schmidtchen bleibt der Idee des Schadensersatz verhaftet wenn er meint, das Strafrecht greife dort, wo der Schadensersatz das Vermögen des Schädigers übersteigt. Er assoziiert die Idee des alten Schuldturmes einerseits und erinnert zugleich an der Rolle der Freiheitsstrafe als Ersatzfreiheitsstrafe für unbeglichene Geldstrafe.

Aber auch auf Gewaltdelikte will er diesen Ansatz übertragen.⁸⁶ Er will den Schaden in Geld aber offenbar nicht an der Sicht des Opfers sondern an der Sicht des Opfers ansetzen und deshalb

⁸⁶ Schmidtchen, Strafrecht, 2004, 123 ff., 144 f.

über ihren Abschreckeffekt bestimmen.⁸⁷ Damit wird deutlich erkennbar der Markt selbst zum Marktteilnehmer.

Andererseits wäre aber im Rahmen der verwandten liberalistischen Idee eines „sozialrealen zivilrechtsanalogen Gesellschaftsvertrages“ zu fragen gewesen, welche Arten von Vertragsstrafen der Gesellschafter noch „frei“ und sozialetisch hinnehmbar akzeptieren kann. Dabei gibt die Idee der Verfügbarkeit von Arbeitskraft ebenso den Maßstab vor wie die freie Entscheidung, sich über rund vier bis fünf Studienjahre auf einen speziellen Beruf vorzubereiten. Das „Stigma“ des Schuldspruchs begreift *Schmidtchen* aus der Sicht der „Ökonomie des Geldes“ zwar folgerichtig als zweifelhaftes Element der Übelzufügung an. Er übersieht insoweit jedoch, dass doch der Schuldspruch die „*Handlungsfreiheit*“ auf dem Markt beeinträchtigt und insoweit Elemente der Freiheitsstrafe hält. Die „Kreditwürdigkeit“ des Täters ist entsprechend geschrumpft. Als Allgemeingut enthält er zudem eine Information.⁸⁸ Generell ist der Begriff des Geldes in der Ökonomie mit dem der „Freiheit“ im Recht kompatibel. Beide beruhen zudem auf einem liberalistischen Grundsatz. Den ökonomischen Grund für die Vorzüge eines eigenständigen Schadensersatzrechts neben dem Strafrecht liefert *Friedmann*⁸⁹: der Geschädigte ist mit dem zivilen Deliktsrecht gleich rückversichert. Er ist deshalb eher bereit, sich auf dem *freien Markt* zu begeben. In einem reinen Strafrechtssystem würde er mehr Ressourcen auf den Selbstschutz verwenden müssen. Offenkundig muss er für *unersetzbare* höchstpersönliche Güter wie vor allem des Lebens dennoch und stets Vorsorge treffen. Sie kann ihm allerdings offenbar auch auf einem Sicherheitsmarkt zum Teil im Wege der Prävention von Straftaten abgenommen werden. Neben dem Markt des Geldes existiert offenbar ein System der Notrech-

⁸⁷ Dazu auch: Schmidtchen, Strafrecht, 2004, 123 ff., 142: „optimale Abschreckung über optimale Einstellung des erwarteten Schadensersatzes“; Posner, Theory, 1985, 1193 ff., 1202; Schmidtchen, Strafrecht, 2004, 123 ff., 144: Bei Taten mit hoher Wahrscheinlichkeit der Tötung müsste zur Abschreckung der optimale Schadensersatz astronomische Höhen erreichen.

⁸⁸ So wiederum: Schmidtchen, Strafrecht, 2004, 123 ff., 146 selbst.

⁸⁹ Schmidtchen, Strafrecht, 2004, 123 ff., 147.

te, von der Notwehr hin zur präventiven Freiheitsstrafe. Ihre Existenz erleichtert den Eintritt in den sonstigen Markt.

6. Der Volkswirt *Lippert* erprobt ebenfalls die Möglichkeiten und Grenzen des ökonomischen Ansatzes für eine kriminalpolitisch-rationale Erklärung und den Umgang mit dem Verbrechen. Grundmodell für die Erklärung ist dasjenige der rationalen persönlichen Entscheidung für oder gegen das Begehen einer Straftat. Insofern geht *Lippert* von der idealen Straftat aus: der Täter hätte, wie ihm in dem Schuldspruch vorgeworfen wird, anders handeln können und hat sich im Sinne eines direkten Vorsatzes für diese Rechtsgutsverletzung entschieden.⁹⁰ Dementsprechend zeichnet *Lippert* sein Bild des „repräsentativen Kriminellen“ als demjenigen, der „mit sinkendem Grad der Risikoaversion, mit sinkenden Strafmaßen, mit sinkenden Sanktionswahrscheinlichkeiten und mit steigendem monetären Ausgangsvermögen und steigenden kriminell erzielbaren Erträgen“ sich „in kriminelle Handlungen engagiert“.⁹¹

Dieses Täterbild ist außerordentlich beschränkt und erkennbar fast zirkelschlüssig auf dieses Modell zugeschnitten. Seine Grenzen zeigen auch dessen Enge. Es kann bestimmte Täterprofile aus dem Bereich der Eigentums- und Vermögensdelikte, für Wirtschafts-, Umwelt- und Steuerkriminalität, bedienen, soweit sie von unternehmerisch denkenden Menschen begangen werden. Es beginnt mit dem gewerbsmäßig handelnden Einzeltäter und endet bei arbeitsteilig begangener Unternehmenskriminalität.

7. Als kritisch ist das Marktmodell also vor allem dann einzuordnen, wenn es als fundamentalistischer Ansatz vertreten wird, es also – nur – den Gesetzen der utilitaristischen Ökonomie folgt. Weder besitzen bei diesem Ansatz die Moral und die – ethische – Idee der gegenseitigen Achtung ein Eigengewicht, noch sind – psychische – Hemmungen und Enthemmungen mitbedacht.

⁹⁰ Lippert, Verbrechen, 1997, 39 ff. (Erklärung) und 149 ff. (Umgang mit Kriminalität).

⁹¹ Lippert, Verbrechen, 1997, 146.

Man spürt hinter diesem Täterbild zugleich den sehnlichen Wunsch, dass es deshalb zutreffen möge, weil es einen so bequemen rationalen Grund für die Verhängung der Strafe eröffnet. Sie ist ein geldgleicher Preis und erlaubt auch das Strafen als eines von den vielen Geschäften des täglichen Lebens ein- und auch wegzuordnen.

Die Strafe als realisiertes Kostenrisiko kann allen Menschen, die ihren Lebensunterhalt legal und „schwer“ verdienen, direkt vermittelt werden. Aber den realen Freiheitsvollzug hat die demokratische Mehrheit der Mitglieder der Allgemeinheit noch nicht erfahren. Sie vermögen oder wollen sich ihn und seine Realität, und zwar aus Gründen des emotionalen Selbstschutzes, auch nicht vorstellen. Oder aber sie verdrängen diese Erfahrungen, weil sie ihr soziales Selbstbild oder dasjenige ihrer betroffenen Angehörigen nicht belasten wollen. Im schlechtesten Fall gliedern sie sich in eine Subkultur erfahrener Menschen ein.

Zumindest sollte im Bereich dieser Art der Kriminalität die *Rechtsfolgenbemessung* vom Schuldspruch abgekoppelt, gesondert und möglichst von einem anderen, staatsferneren Spruchkörper durchgeführt werden, um die Besorgnis politisch oder sonst abgepresster oder auch gekaufter Absprachen einzuschränken.

Kurz: das Modell des homo oeconomicus ist für die Fälle der Wirtschaftskriminalität und allgemeiner für die Fälle des organisierten Machtmissbrauchs zur Bildung eines entsprechenden Sanktionenrechts heranzuziehen.

V. Nützlichkeitsansätze in der Strafrechtswissenschaft

1. Dennoch hilft es diesem alten Ansatz, dass die Strafe einen Preis bilde, wenn zumindest eine Korrektorebene eingezogen wird. So betont *Meißner* etwa aus strafrechtlicher Sicht zu Recht, dass die Interessenabwägungsformel des § 34 StGB ausdrücklich ein ökonomisch-utilitaristisches Argumentationsmuster enthal-

te.⁹² Doch, so fügt er einleuchtend an, sei stets eine Korrektur durch nicht utilitaristische Bedingungen erforderlich. Sie liege in der Voraussetzung des wesentlichen Überwiegens eines Interesses und im „deontologischen“ Prinzip der „Angemessenheit“ des Mittels. Letzteres garantiere Leben und Menschenwürde und dürfe nicht zur Disposition des Nutzenkalküls gestellt werden.⁹³

Es bereitet ferner auch keine große Mühe, den Begriff des *Nutzens* weiter zu fassen und Leben und Menschenwürde eines *jeden* Einzelnen mit einzubeziehen. Die vage „Angemessenheitsklausel“ verlangt nach einer sozialetischen Gesamtwertung und die erlaubten Handlungen müssen verallgemeinerbar sein. So erscheint die erzwungene Blutspende zugunsten eines lebensgefährdeten Patienten im Einzelfall nur als ein geringer Eingriff. Jedoch würde die allgemeine Erlaubnis dazu jeden Menschen zu einer potentiellen Blutbank machen und damit die Freiheit aller erheblich einschränken. Hinter der Angemessenheitsklausel verbirgt sich nach überaus herrschender Meinung wiederum nur eine Güterabwägung.⁹⁴

Aus der Sicht des Strafrechts begreift zum Beispiel auch *Hoyer* die Sanktion im Sinne einer ökonomischen Theorie als Preis für das begangene Unrecht.⁹⁵ Bereits mit ihrer Androhung werde psychischer Zwang ausgeübt. Er setzt folgerichtig nach: in seinem *wertfreien* „alethischen“ Strafrechtskonzept gebe es keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen der Strafandrohung und der Drohung eines Erpressers.⁹⁶

⁹² Meißner, Interessenabwägungsformel, 1990, 170 ff.

⁹³ Meißner, Interessenabwägungsformel, 1990, 170 ff., 192 ff.

⁹⁴ Deshalb kann der Streit, ob sie überhaupt eine eigenständige Wertungsstufe darstellt, dahingestellt bleiben, vgl. zusammenfassend: Roxin, Strafrecht AT I, 2006, § 16, Rn. 80 ff.

⁹⁵ Hoyer, Strafrechtsdogmatik, 1997, 267: „Die drohende Strafbarkeit versteht sich im Rahmen eines solchen Konzepts als Preis zwecks Regulierung der Nachfrage nach einer bestimmten Entscheidungsalternative und erfüllt insofern genau die Funktion, die im privatrechtlichen Verkehr etwa der Kaufpreis einnimmt“.

⁹⁶ Hoyer, Strafrechtsdogmatik, 1997, 46.

Demgemäß will Hoyer auch das Schuldprinzip durch den Gedanken der *Strafzweckmäßigkeit* ersetzen.

2. Damit leugnet *Hoyer* beispielhaft und auch konsequent für ein ökonomisches Strafrecht die Existenz ethischer Verbotsnormen. Er vertritt zudem eine *reine Rechtslehre*, denn nur durch das Recht unterscheidet sich die langjährige Geiselnahme von der Vollstreckung von Haftstrafen.

Er kehrt also zurück zu *v. Feuerbach*, *v. Liszt* und *Kelsen*, und bezieht die ökonomische Rechtslehre mit ein. Damit zieht *Hoyer* die bekannten Einwände aller drei mit einander verwandten und übertrieben rein gehaltenen Lehren auf sich. Deren gemeinsamer Kern lautet, ein amoralisches, rein normatives und präventives Strafrecht sei inhuman. Das dogmatische Dach dieser Theorie ist aber aus straftheoretischer Sicht durch zwei der drei Säulen der Vereinigungstheorie mit getragen. Deshalb ist ihm aus der Sicht der vorherrschenden Vereinigungstheorie nur vorzuwerfen nicht pragmatisch oder synthetisch breit genug zu argumentieren. Er wiederum wird sich gegen eben diesen Pragmatismus wenden.

Eine solche schuldfreie Straftheorie ist zwar aus deutscher Sicht erkennbar verfassungswidrig. Sie verstößt gegen die Menschenwürde.⁹⁷

⁹⁷ Das Bundesverfassungsgericht erklärte Folgendes und stützte sich dabei auf eine Kette von älteren Entscheidungen: BVerfG, NJW 2009, 2267 ff., Absatz-Nr. 364 ff. „Das Strafrecht beruht auf dem Schuldgrundsatz. Dieser setzt die Eigenverantwortung des Menschen voraus, der sein Handeln selbst bestimmt und sich kraft seiner Willensfreiheit zwischen Recht und Unrecht entscheiden kann. 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. BVerfGE 45, 187, 227).“... „Auf dem Gebiet der Strafrechtspflege bestimmt Art. 1 Abs. 1 GG die Auffassung vom Wesen der Strafe und das Verhältnis von Schuld und Sühne (vgl. BVerfGE 95, 96, 140). Der Grundsatz, dass jede Strafe Schuld voraussetzt, hat seine Grundlage damit in der Menschenwürdegarantie des Art. 1 Abs. 1 GG (vgl. BVerfGE 57, 250, 275; 80, 367, 378; 90, 145, 173). Das Schuldprinzip gehört zu der wegen Art. 79 Abs. 3 GG unverfügbaren Verfas-

Doch aus einer solchen wertfreien und insbesondere *soziologischen* Sicht ist zu antworten, dass die Grund- und Menschenrechte auf einem Glaubenssatz beruhen. Dass Menschen wirklich im Willen frei und damit auch würdig seien, sei unbewiesen. Der Mensch könne sich aber ebenso auch schlicht trieborientiert wie ein „Tier“ am Nutzen orientieren. Auch ließen sich mit *Hoyer* (und anderen) alle ethisch gedeuteten Elemente des Rechts utilitaristisch lesen. Erinnerung sei in seinem Sinne auch daran, dass in seiner Sprachwurzel das Wort „Schuld“ mit dem wertneutralen „Scheiden“ zusammenhängt.⁹⁸

Aber mit diesem Ansatz ist zum Beispiel *systemimmanent* kaum zu begründen, weshalb Menschen, könnten sie es denn straflos, nicht stets raubten und vergewaltigten, wenn sie ihre Wünsche nicht freiwillig erfüllt bekämen. Nicht nur die Möglichkeit, normkonformes Verhalten durch *Sozialisierung* zu erreichen, sondern auch normkonformes Verhalten mit *psychischen* Gewalthemmungen zu begründen, bleibt somit ausgeblendet.

3. Zur Bestimmung der Höhe der Sanktion für ein verbotenes Verhalten verlangt *Hoyer* folgerichtig eine Nutzenabwägung. Er setzt mit den präventiven Strafzwecken letztlich das amorphe, aber ausfüllungsfähige *Verhältnismäßigkeitsprinzip* an die Stelle der Idee des Unrechts- oder auch Schuldausgleichs. Auch damit greift *Hoyer* einerseits auf einen älteren soziologischen, aber straftheoretischen durchweg abgelehnten Ansatz zurück⁹⁹. Aber

sungsidentität, die auch vor Eingriffen durch die supranational ausgeübte öffentliche Gewalt geschützt ist.“

⁹⁸ Siehe; Oelmüller, Schwierigkeiten, 1983, 9 ff., 14; Köhler, Fahrlässigkeit, 1982, 135, 137, u. Hinw. auf die Stichworte „Schuld“ und „Verschulden“ in: Grimm, J./Grimm, W., Wörterbuch, 1956, Bd. 9, Sp. 1870 ff.; Bd. 12, 1. Abt, Sp. 1171 bis 1178; Trübner, Wörterbuch, 1955-1956, Bd. 6, 230 und Bd. 7, 568 f.; sowie: Edmaier, Schulderrfahrung, 1975, 162 ff.

⁹⁹ Ellscheid/Hassemer, Strafe, 1975, 266 ff., 28 ff.; siehe auch: Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 253 ff., dessen ähnlicher aber deutlich utilitaristischer als ökonomischer Ansatz der „Strafphilosophie“ zuzuordnen ist.

So nachdrücklich auch: Stratenwerth, Zukunft, 1977, 37; vgl. aber auch die Warnung von: Jakobs, Prävention, 1976, 7: Die Verhält-

andererseits verlangt auch die neue Europäische Grundrechtecharta in Art. 49 II auch nur, dass die Strafe „nicht unverhältnismäßig“ sein dürfe (und nicht etwa der Schuld völlig unangemessen). So hat das deutsche *Bundesverfassungsgericht* das Schuldprinzip vor allem als nationales Rechtskulturgut mit Rückgriff auf das Europäische Subsidiaritätsprinzip verteidigt. Ebenso verlangt die Grundrechtecharta an anderer Stelle, dass bei der Einschränkung von Grundrechten die „Verhältnismäßigkeit“ zu beachten sei, aber dabei auch das Gemeinwohl mitbedacht werden müsse (vgl. Art 52).

Hoyer bietet eine konkrete ökonomische Formel zur Bestimmung der Strafzweckmäßigkeit: sie müsse, wie er schlüssig für alle Lehren ausführt, die Hauptaufgabe des Strafrechts im Rechtsgüterschutz sehen, das Strafrecht als ultima ratio begreifen und der *Lisztschen* Sicht des „Rechtsgüterschutzes durch Rechtsgüterverletzung“ gerecht werden.¹⁰⁰ Im Einzelnen:

Der „optimale Bestrafungsanreiz (zur Beförderung des Rechtsgüterschutzes) wäre genau derjenige, dem es gelänge, die gesamtgesellschaftsbezogene Güterabwägung maßstabsgetreu in die individuell-selbstbezogene Gewinn-Verlust-Rechnung des Normadressaten hinüberzuspiegeln“.¹⁰¹ Mit ein zu beziehen seien „Einschätzungen 1. der gesellschaftlichen Nützlichkeit..., 2. der gesellschaftlichen Nachteiligkeit..., 3. der individuell-konkreten Nützlichkeit... und 4. der individuell-konkreten Nachteiligkeit einer bestimmten ... zu komponierenden Strafbedrohung“ für das jeweilige Verhalten.

4. Damit allerdings offeriert er dann doch auf den zweiten Blick nur leere Funktionen. Denn wie im Übrigen bei allen utilitaristi-

nismäßigkeit dürfe nicht nur ein neuer Name für die alte Sache Schuld sein. Vgl. auch: Lüderssen, *Freiheitsbegriff*, 1983, 67 ff., 75; Kargl, *Kritik*, 1982, 436. Ausführlich: Scheffler, *Grundlegung*, 1987, 75 ff.

¹⁰⁰ Hoyer, *Strafrechtsdogmatik*, 1997, 103 ff., u. Hinw. auf: Liszt, *Zweckgedanke*, ZStW 3 (1883), 1 ff., Hoyer, *Strafrechtsdogmatik*, 1997, 105.

¹⁰¹ Hoyer, *Strafrechtsdogmatik*, 1997, 104.

schen Lehren fehlen die ethischen und auch sonstigen klaren *Maßstäbe*¹⁰² bei der Bestimmung der gesamten gesellschaftlichen und der individuellen Vor- und Nachteile.

Ihr Problem liegt, wie an anderer Stelle zu zeigen war, aber nicht darin, dass nicht auch die General- oder die Individualprävention jeweils einen Maßstab abgeben könnte. Ihre Verbindung und auch die Frage nach der kurz- und der langfristigen Ausrichtung bereitet erkennbar Schwierigkeiten. Sie sind letztlich nicht mehr im Sinne pragmatischer Konkordanz in der Waage zu halten, sondern sind, wie beim langjährigen Freiheitsentzug wegen einer Mordtat, letztlich nur durch eine Vorrangregel zu entscheiden. Dann aber regiert dieser Gesichtspunkt, in der Regel der generalpräventive Maßstab des Gemeinwohls.

Einzelnen vermögen beide Präventionsarten ebenso gute oder auch schlechte Maßstäbe abzugeben, wie das gegenwärtige Tatschuldstrafrecht gemäß § 46 I StGB. Dabei schadet auch nicht, dass sie ihrerseits in zumindest zwei gesonderte, die positive und die negative Zielrichtung aufzufächern sind. Denn auch das moderne Schuldprinzip *verbindet* zwei einander zum Teil widersprechende Unterelemente:

- die klare objektive erfolgsorientierte Vergeltung, die horizontal die Gleichheit der Übel oder Schäden einfordert (Auge um Auge) und
- die subjektive auf den Willens- und die Handlung ausgerichtete Vorwerfbarkeit.

Die Vorwerfbarkeit verlangt und erlaubt eine vertikale Spreizung der Schuldstrafe. Jene reicht selbst für das Rechtsgut Leben von der bloßen Fahrlässigkeit bis hin zum Mord und bezieht auch erfolglose bloße Gefährdungsdelikte und auch den erfolglosen Versuch, etwa des Tötens, mit ein.

¹⁰² So ohnehin bereits zu diesem Ansatz: Heinz, Jugendstrafrecht, JuS 1991, 896 ff., 900, einschl. Fn. 56. Loos, Schuldgrundsatz, 1990, 83 ff., 89. Kritisch zum sozialen Schuldbegriff: Maiwald, Gedanken, 1987, 147 ff., u.a. 153 ff.

5. Deshalb bietet das gegenwärtige Recht *methodologisch* den Vorzug, dass nach ihm ein *einzelner* Ansatz den Rahmen, jedenfalls bei der Strafbemessung als Schuldrahmen, vorgibt. *Hoyer* müsste sich zumindest auf dieser Ebene offen für den individualpräventiven Gefährlichkeitsmaßstab einsetzen. Er würde dann zu *v. Liszt* und dessen Modell des Maßregelrechts zurückkehren oder er müsste sich zu einem generalpräventiven Ansatz bekennen, und sich vielleicht dem funktionalistischen und damit breit ausfüllbaren Vorschlag von *Jakobs* anvertrauen. Die Zahl der Denkmodelle ist offenbar überschaubar. Sie ist bislang jedenfalls über die drei Säulen der straftheoretischen Vereinigungstheorie und deren verschiedenen Seitenansichten erkennbar begrenzt.

6. Die wertfreien ökonomischen wie auch allgemein die utilitaristischen Rechtslehren fordern schon aus historischen Gründen zum Fragen nach ihren Grenzen heraus: kann danach nicht zum Beispiel Sterbehilfe an Sozialrente beziehenden Alten, dauerhaft Kranken und aussichtslosen Sozialhilfeempfängern nicht einer entsprechend konstruierten „alethischen“ und faschistisch-völkisch orientierten Gemeinschaft dienen? Eine fein ausgewogene Strafe erscheint nur gegenüber Personen angebracht, von denen die Gemeinschaft überhaupt irgendwelche Vorteile zu erwarten hat. Deshalb ist insbesondere bei zu erwartendem Rückfall lang andauernde Einschließung nach dem Modell „three strikes and you are out“¹⁰³ angezeigt. Gegen die kostengünstige Todesstrafe spricht danach entweder die Gefahr der zunehmenden Brutalisierung der Gemeinschaft oder der Bedarf an Freiwilligen für lebensgefährliche Experimente am Menschen zur Entwicklung neuer Medikamente oder zur Spende einzelner kompatibler Organe.

Andererseits liegen zwei *ethische* Maßstäbe bereit, die *Hoyer* zudem selbst anspricht: der Nutzen für die Existenz des Einzelnen

¹⁰³ Siehe: Kaiser, H., Widerspruch, 1999, 134; Vitiello, Strikes, 1997, 395 ff., 400 ff., 463 ff.; sowie: Kaiser, H., Widerspruch, 1999, 139, u. Hinw. darauf, dass das Gesetz in Californien bei Sexualwiederholungstätern Kastration anordnet, im Sinne eines Schutzes vor „gewalttätigen Raubtieren“, dazu: Rideout, Name, 1992, 781 ff., 786 f., 798 f.; Vitiello, Strikes, 1997, 395 ff., 456.

und für die Existenz der Gemeinschaft. Individualethisch handelt es sich um die Rechtsgüter Leben, Leib und mit einem Sammelbegriff um die Freiheit. Schwierig ist es hingegen die Sozialethik, etwa über das „Gemeinwohl“ zu bestimmen, wenn deren Forderungen mit den individuellen Interessen ihrer Mitglieder existentiell kollidieren. Generell, und das zeigt schon die negative Begriffswahl des alethischen Straftheorie, bedarf diese Sicht einer komplementären ethischen Theorie. In Grundfragen ist keine Rechtstheorie, die sich als Teil der *sozialen* Ordnung begreift, ohne irgendeine kulturelle, weltanschauliche Rückbindung vorstellbar. Nur wer meint, dass es Gemeinschaften von Menschen gibt, die ohne ein eigenes Menschenbild und ohne ein angepasstes Bild von ihrer Lebensgemeinschaft ihr Leben verbringen könnten, wird das Gegenteil behaupten dürfen.

7. Wer dagegen wenigstens die *minimalethischen* Vorstellungen zulässt und als die von der Gemeinschaft selbst gesetzten Schranken begreift, muss für das Strafrecht entweder formal *zwei Strafrechtssysteme* entwickeln und sie wenigstens nach dem Muster von Grobraster und Feinfilter einander zuordnen, also nach dem Prinzip „konkreter Nutzen-Kosten-Abwägung innerhalb allgemeiner ethischer Grenzen des *ordre public*“ vorgehen, oder aber er kann wie schon das moderne deutsche Strafrecht gleich pragmatisch, halbsynthetisiert und dreiphasig verfahren: den Strafrahmen für eine bestimmte pauschalierte schuldhaftige Tat über eine generalpräventive gesetzliche Strafdrohung verkünden, dem Überführten im Urteil eine modifizierte Schuldstrafe zuresen und sie deutlich präventiv vollstrecken und den Anteil der Prävention verstärken.

Schließlich existiert keine rein ökonomische Gemeinschaft, weil Menschen zumindest in Nahbereichen mit *Emotionen* und als Dritte insbesondere auch *empathisch* agieren und nur um den Preis psychischer Störungen darauf verzichten können. Von der Wirkung des Unbewussten berichten schon die Religionen und wir wissen spätestens seit *Freud* davon. Insofern besteht eine alte Brücke zwischen jeder Ahnen-, Dämonen-, Geister- und individueller Seelenlehre und der modernen Psychologie.

8. Alles in allem ist mit Fezer¹⁰⁴ und gegen das Modell des homo oeconomicus darauf hinzuweisen, dass das Bild vom Menschen, der stets rational „Nutzen maximiert“, *realitätsfern* ist.¹⁰⁵ Menschen verhalten sich nicht nur rational. Andererseits gilt es nicht zu verdecken, dass der Mensch eben auch rational vorgeht, sein Verhalten plant und zumindest bei wichtigen Entscheidungen Güterabwägungen trifft, und zwar insbesondere im Bereich der ursprünglichen *Ökonomie*.

Diese strenge rationale Sicht eröffnet mit ihrer Beschränktheit auf den zweiten Blick einerseits ein Tor zur Individualethik des Anderen, also dem Altruismus und der Sozialethik des Gemeinwohls, sowie andererseits ungewollt das breite Tor zum Problem des nicht rationalen Ursprungs des Kernrechts, insbesondere des Strafrechts.

VI. Verbindung des „homo sociologicus“ und des „homo oeconomicus“

1. Baurmann¹⁰⁶, der insgesamt den soziologischen Blickwinkel der Theorie der Generalprävention einnimmt, stellt deshalb das Modell des homo sociologicus¹⁰⁷ demjenigen des homo

¹⁰⁴ Fezer, Kritik, JZ 1988, 223 ff., 227; Fezer, Homo constitutionis, JuS 1991, 889 ff., 893.

¹⁰⁵ Siehe: Wittig, Verbrecher, 1993, die das Modell des rationalen Verbrechers von MacKenzie/Tullock kritisch würdigt. MacKenzie/Tullock, Homo Oeconomicus, 1984, 185, räumen ein, es gäbe den irrationalen im Sinne eines „kranken“ Verbrechers, gemeint aber offenbar als psychische Krankheit, die eher die Ausnahme sei (197); siehe auch die kritische Stellungnahme von Wittig, Verbrecher, 1993, 174, zu den Problemen, die die „Emotionen“ wie Angst, Furcht, Zorn, Zufriedenheit usw. bedeuten (174 f.).

¹⁰⁶ Baurmann, Vorüberlegungen, GA 1994, 368 ff.

¹⁰⁷ Baurmann, Vorüberlegungen, GA 1994, 368 ff., 373, u. Hinw. auf: Parsons, Structure, 1967, 451 ff., 697 ff.; Dahrendorf, Homo Sociologicus, 1967, 127 ff.; Popitz, Begriff, 1975; Münch, Theorie, 1982, 17 ff.; 625 ff.; Opp, Modell, 1986, 1 ff.; vgl. auch: Baurmann, Markt, 1996, 173.

oeconomicus¹⁰⁸ an die Seite. Seine These lautet: beide Modelle seien in vielfältiger Form miteinander verknüpft und flössen zu einer Art soziologischer Vereinigungstheorie¹⁰⁹ zusammen.

Er bietet ein übersichtliches dreistufiges Schaubild. Es beginnt mit dem Modell des homo oeconomicus, geht auf dasjenige des homo sociologicus über und fügt drittens die säkularisierte Religiosität und, jedenfalls ansatzweise, die emotionale Seite des Vertrauens in das Recht ein, die zugleich Menschenmodelle verklammert.¹¹⁰

(I) Negative Generalprävention (Abschreckungsprävention)

<i>Verhaltensmodell:</i>	<i>Handeln aufgrund rationaler Nutzenmaximierung</i>
<i>Erklärungsmodell:</i>	<i>Situative Normbefolgung = der Normadressat hat einen Grund zur Normbefolgung, wenn die Normbefolgung in</i>

¹⁰⁸ Zum Homo oeconomicus, siehe: Baurmann, Markt, 1996, 173; Baurmann, Vorüberlegungen, GA 1994, 368 ff., 371, u. Hinw. auf: Becker, G., Ansatz, 1982, 1 ff.; Kirchgässner, Homo Oeconomicus, 1991, 12 ff.; MacKenzie/Tullock, Homo Oeconomicus, 1984, 23 ff.; Opp, Entstehung, 1983, 31 ff.

Zur Anwendung dieses Modells auf das Problem der Generalprävention vgl.: Becker, G., Ansatz, 1982, 39 ff.; Ehrlich, I., Deterrent, 1975, 397 ff.; Ehrlich, I., Deterrence, 1975, 209 ff.; Vanberg, Verbrechen, 1982; Koslowski, Ethik, 1995, 173.

¹⁰⁹ Baurmann, Vorüberlegungen, GA 1994, 368 ff., u. Hinw. auf die teilweise recht unterschiedlichen Konzeptionen eines solchen Mischmodells, u. Hinw. auf: Elster, Nuts, 1989; Esser, Alltagshandeln, 1991; Esser, Habits, 1990, 231 ff., 245 ff.; Kliemt, Institutionen, 1985; Kliemt, Reason, 1987, 43 ff., 43 ff.; Lindenberg, Utility, 1983, 450 ff., 450 ff.; Mueller, Foundations, 1992, 195 ff.; Opp, Entstehung, 1983; Vanberg, Morality, 1988; Vanberg, Rules, 1988, 146 ff. Eine ausführliche Erörterung dieser Konzeptionen findet sich bei: Baurmann, Markt, 1996, 173.

¹¹⁰ Baurmann, Vorüberlegungen, 1998, 1 ff., 16.

	<i>einer Handlungssituation die Alternative mit den für ihn bestmöglichen Folgen ist</i>
<i>Wirkungsmechanismus:</i>	<i>Folgenkalkulation</i>
<i>Hypothese:</i>	<i>Strafrecht führt zur situativen Normbefolgung durch Veränderung der Handlungsfolgen</i>

(II) Positive Generalprävention im weiteren Sinne (Integrationsprävention)

<i>Verhaltensmodell:</i>	<i>Handeln aufgrund von Dispositionen</i>
<i>Erklärungsmodell:</i>	<i>Dispositionelle Normbindung = der Normadressat hat einen Grund zur Normbefolgung, wenn er eine Disposition zur Normbefolgung besitzt</i>
<i>Wirkungsmechanismus:</i>	<i>Folgenkalkulation</i>
<i>Hypothese:</i>	<i>Strafrecht führt zur dispositionellen Normbindung durch Erzeugung und Erhaltung von Dispositionen</i>

(III) Positive Generalprävention im engeren Sinne

<i>Verhaltensmodell:</i>	<i>Handeln aufgrund von Legitimitätsglauben</i>
<i>Erklärungsmodell:</i>	<i>Normakzeptanz = der Normadressat hat einen Grund zur Normbefolgung, wenn er an die legitime Geltung der</i>

	<i>Norm glaubt</i>
<i>Wirkungsmechanismus:</i>	<i>Überzeugungsbildung</i>
<i>Hypothese I:</i>	<i>Strafrecht führt zur Normakzeptanz durch symbolische Manifestation von Rechtsgeltung</i>
<i>Hypothese II:</i>	<i>Strafrecht führt zur Normakzeptanz durch Sicherung von Rechtsvertrauen</i> <i>als Vertrauen in ausgleichende Gerechtigkeit</i> <i>als Vertrauen in Normdurchsetzung</i>

2. *Baurmann* spricht vom Menschen als „*dispositionellen Nutzenmaximierer*“ und will ihm dennoch den in diesem Zusammenhang verwirrenden Ehrentitel „*homo sapiens*“ verleihen. „*Weise*“ im Sinne von tugendhaft ist zwar eher der altruistische Mensch.¹¹¹ Aber auch wer grundsätzlich auf Freiheiten verzichtet, um im dauerhaften gegenseitigen Freiheitsverzicht die Vorteile einer Gemeinschaft genießen zu können, darf im Sinne der (entsprechenden) Ethik als tugendhaft gelten.¹¹² Weniger ehrenvoll aber eigentlich treffender ist das Modell, das *Baurmann* als „*homo politicus*“ bezeichnet und damit den „*moralisch verantwortlich handelnden Politiker*“¹¹³ meint.

Das klassische soziologische Verhaltensmodell des *homo sociologicus* entspringt dabei der gleichfalls einseitigen Vorstellung von der „*Norminternalisierung*“ vorwiegend im Bereich der

¹¹¹ Dazu nachfolgend, jedoch auch dort eher im Sinne einer wechselseitigen Hilfe in Notlagen.

¹¹² Siehe statt vieler: Luhmann, *Rechtssoziologie*, 1987, 363; Höffe, *Gerechtigkeit*, 1987, 328.

¹¹³ *Baurmann*, *Markt*, 1996, 299.

Kinder- und Jugendzeit durch Einflussfaktoren im persönlichen Bereich. Es handelt sich um die „Sozialisierung“ des Menschen, insbesondere durch enge Bezugspersonen (Eltern, Geschwister, Kindergarten und Schule). In dieser Theorie der Sozialisation hat das staatliche Strafsystem mit seinem äußeren Zwang, wie im Übrigen mit *Baurmann* selbst erneut zu betonen ist, eigentlich keinen Platz.

Baurmann meint, eine externe Verhaltenskontrolle greife nur, wenn die interne Verhaltenskontrolle versagt hat. Sie sei insofern sekundär.¹¹⁴ Zwar werde das Modell des homo sociologicus von etlichen Sozialwissenschaftlern abgelehnt, weil es den Menschen „übersozialisiert“ darstelle.¹¹⁵ Das Gegenkonzept sei dann aber dasjenige des eigeninteressierten, eigentlich unsozialen Menschen, des „homo oeconomicus“, der sozial kontrolliert werden müsse.¹¹⁶ Externe Verhaltenskontrolle sei hier unabdingbar. Diese Kritik an den Modellen des homo oeconomicus und des homo sociologicus lege es nahe, nach einem Mischmodell zu suchen.

Menschen erwürben in ihrem Leben Eigenschaften, Neigungen oder Gewohnheiten. Solche Dispositionen seien *längerfristig* wirksam und führten regelmäßig zu bestimmten Handlungen. Der Mensch erwerbe also eine „*dispositionelle Normbindung*“. Diese sei aber prinzipiell instabil. Sie bedürfe *externer Verstärkung* und Anreize.¹¹⁷

Dennoch, so führt er in seiner Schrift zum „Markt der Tugend“ aus, sei der dispositionelle Nutzenmaximierer jemand, der von

¹¹⁴ Baurmann, Vorüberlegungen, GA 1994, 368 ff., 372 f.

¹¹⁵ Baurmann, Vorüberlegungen, GA 1994, 368 ff., u. Hinw. auf: Wrong, Conception, 1961, 183 ff.

¹¹⁶ Baurmann, Vorüberlegungen, GA 1994, 368 ff., u. Hinw. auf: Clark/Gibbs, Control, 1965, 398 ff.; Hirschi, Delinquency, 1969; Goode, Place, 1972, 507 ff.; Nettler, Explaining, 1974; Gibbs, Crime, 1975; und die informative Zusammenfassung bei: Otto, Generalprävention, 1982, 47 ff.

¹¹⁷ Baurmann, Vorüberlegungen, GA 1994, 368 ff., 374 ff., u. Hinw. auf verhaltenstheoretisch ausgerichtete Ansätze von: Bandura, Learning, 1977; und Scott, Internalization, 1971.

sich aus regelmäßig soziale Normen befolge. Er berücksichtige die Interessen der anderen, sei fair und hege Achtung, ohne jeweils kleinlich zu sein, um anzufügen: es handele sich „*um eine 'echte' moralische Haltung*“ und nicht um eine verkappte situative Nutzenmaximierung.¹¹⁸ Damit jedoch überschreitet er die Grenzen seiner Ausgangsthese.¹¹⁹ Allerdings könnte er diesen Satz retten, wenn er, was ausgeblendet bleibt, aber in sein Gesamtkonzept passen würde, die menschliche Moral aus anthropologischen und insbesondere evolutionsbiologischen Grundgegebenheiten herleiten würde.

Bei diesem Ansatz gehe es, so folgert *Baurmann* schlüssig, nicht so sehr darum, dass das „Verbrechen“ sich nicht lohnen solle, sondern täterorientiert darum, dass es sich nicht lohnen solle, ein „Verbrecher“ zu werden. In diesem Sinne schreibe etwa auch *Dölling*: „*Der Bürger soll lernen, dass sich Kriminalität letztlich nicht lohnt und es angezeigt ist, in das Erlernen von konformen Verhaltensstrategien zu investieren*“, da auf die Dauer nur diese eine positive „Gesamtbilanz“ herbeiführten. Strafe müsse danach ein „genuines Übel“ darstellen.¹²⁰

3. Danach aber wäre dann nicht auf die Tat-, sondern auf die „Lebensführungsschuld“ des Täters abzustellen. Es wäre zudem geboten, die Strafe von Art und Maß der angebotenen Sozialisation abhängig zu machen. Erkennbar ist dieses Modell auf die Wiederholungstäter und die Karrieretäter im Feld der Eigentums- und Vermögensdelikte ausgerichtet. Es bedürfte zumindest eines weiteren Modells für die Einzeltaten der schweren Gewaltdelinquenz und entweder einer sinnvollen Synthese zwischen beiden Ansätzen oder des bescheidenen Bekenntnisses zur Doppelspurigkeit der Strafbegründungen.

Innerhalb seines Systems ist *Baurmann* nicht nur auf dem Weg zum Täterstrafrecht und begreift das Strafrecht als Form sozialer Fremdsteuerung. *Baurmanns* Ansatz ist *deterministisch* und ver-

¹¹⁸ Baurmann, Markt, 1996, 544 f.

¹¹⁹ So zu Recht: Wittig, Welt, 1998, 73 ff., 96.

¹²⁰ Baurmann, Vorüberlegungen, GA 1994, 368 ff., 376.

langt zum Beispiel ebenfalls nachdrücklich die Antwort auf die rhetorische Frage, weshalb Menschen denn immer noch nicht hinreichend sozialisiert sind. Die externe Steuerung scheint nur eingeschränkt wirksam zu sein. Die Instabilität, die die Gemeinschaft damit eingeht, hält sie hingegen lebendig und eröffnet dem Einzelnen mit der Akzeptanz der Individualität einen Grundbestandteil der persönlichen Freiheit.

Zuzustimmen ist *Baurmann*, soweit er in diesem Mischmodell den Unterbau der *strafrechtswissenschaftlichen Integrationsprävention*¹²¹ sieht. Normen und Sanktionen sollen dafür sorgen, dass Menschen sich in der Regel an die vorgegebenen sozialen Rollen halten. Das bedeutet aber bekanntermaßen, dass die Gemeinschaft insoweit den einen Menschen vorrangig straft, damit die anderen sich weiterhin an die Regeln halten. Könnte die Allgemeinheit vom Beispiel des Täters nicht verführt werden, etwa weil es sich um einen Konflikttäter oder Kulturfremden handelt, so wäre die Bestrafung aus der Sicht der Integrationsprävention rational sinnlos. Und irrational zur Befriedigung des Vergeltungsbedürfnisses der Allgemeinheit zu strafen, bedeutet den endgültigen Ausstieg aus der Ideenwelt der modernen Verfassungen. Als alleinige oder auch nur deutlich vorrangige Begründung des Strafens trägt dieser Ansatz also nicht.

4. Sachgerecht im Sinne des Mischmodells ist es, die generelle Sozialisation, als Eintritt in eine Gemeinschaft mit einem bestimmten Menschen- und Weltbild, und die konkreten „sozialen Rollen“ der Erwachsenen zusammenzufügen. Rollen ist es eigen, dass der Träger in sie hinein und aus ihnen hinausschlüpfen kann. Als Erwachsene müssen Menschen vielfältige Rollen übernehmen (können), nicht nur die klassischen familiären, sondern gerade in einer Großgesellschaft auch die der Arbeitsteilung, also der Berufswelt. Außerdem müssen Menschen in der Lage sein, den anderen in seiner Rolle zu verstehen. Dazu benötigen sie die Fähigkeit, sich gedanklich wenigstens grob in ihn und seine Lage hineinversetzen zu können (Empathie). Dann ist der *homo oeconomicus* derjenige, der seine Vorteile wechselseitig sucht,

¹²¹ Baurmann, Vorüberlegungen, GA 1994, 368 ff., 375 f.

sich aber zudem auch durch Gefühle an anderen Menschen gebunden weiß.

5. Zu fragen bleibt also, ob das Kernstrafrecht, zumal im Bereich der schweren Gewaltdelinquenz, tatsächlich von sozialen Rollen und den Abweichungen von ihnen geprägt ist. Das Prinzip der Existenz von Rollenträgern ist ebenso wie der Bestand der jeweiligen Gemeinschaft Grundlage jeder sozialen Rolle. Deshalb muss jede Lebensgemeinschaft dem Prinzip nach sowohl Mord und Totschlag, als auch den Versuch des gewaltsamen Hochverrats gegenüber der Haupt- und Schutzgemeinschaft (heute dem Staat) mit „Acht und Bann“ belegen. Außerdem muss jeder Rollenträger persönlich jede lebensbedrohende Gewalt meiden, will er weiterhin sozial oder auch egoistisch in der Gemeinschaft tätig sein. Weder die kulturelle Sozialisation im Sinne des homo sociologicus, noch das Wirtschaftsmodell des homo oeconomicus prägt den engsten Kernbereich des Strafrechts unmittelbar. Relevant sind sie nur, aber immerhin, für die jeweiligen Ausnahmen, von religiösen Menschenopfern einerseits bis zu geduldeten Insolvenzen andererseits.

6. Rückblickend sind damit sowohl die Aussagekraft, als auch die Grenzen der wertfreien Ideen des Nutzens und des ökonomischen Egoismus näher zu betrachten gewesen. Sie waren vor allem anhand der Strafe als interdisziplinärem und postmodernem Prüfstein zu erörtern und mithilfe verschiedener Autoren und deren funktionalistischen Menschenmodellen durchzuspielen.

3. Kapitel

Altruismus (Supererogation) und Scheinaltruismus

I. Altruismus und Solidarität

1. Das moralische Komplementärmodell zum eigennützig handelnden „homo oeconomicus“ (aus individueller oder aus gesamtwirtschaftlicher Sicht) beschreibt das biblische Bild des sich aufopfernden „barmherzigen Samariters“.¹²²

Die Demokratie hält dafür die Gedanken der Solidarität vor. Aus dem Blickwinkel des Staates sind damit je nach der Nationalkultur die Idee der Sozialstaatlichkeit¹²³ oder auch die Nächstenliebe als private Charity angesprochen. Im Kern handle es sich für den Einzelnen aber nur um moralische oder gesellschaftlich-sittliche Pflichten. Politische gewendet stehen dahinter der Gedanke der Solidarität. Jener geht wiederum auf den Ideen der zuteilenden Gerechtigkeit einerseits zurück und andererseits analog dazu, auf die (semi-) religiöse Almosen-Pflicht der Reichen zurück. Diese moralisch-sittliche Reichenpflicht schaffen dadurch den Frieden mit den Armen der Kommune, dass sie das Empfinden vermittelt wie eine Familie zusammenzugehören.

2. Mit *Depenheuer* ist sogleich an die realen Grenzen des christlichen Solidaritätsprinzips in Zeiten universeller Menschenrechte zu erinnern. Wenig befriedigend ist die Vorstellung von der Verkündigung der edlen Moral der Nächstenliebe vor dem Hintergrund der faktischen Unmöglichkeit ihrer Durchsetzung, so insbesondere allen armen Ländern der Welt ihren gleichen Anteil am Wohlstand der Reichen zu geben. Näher liegt es, bescheide-

¹²² Bibel, Lukas 10, 35.

¹²³ Kritisch, weil die Bürgerpflichten (etwa Sozialpflichtigkeit des Eigentums, Art. 14 II GG) betrachtend: Gröschner, Altruismus, 1998, 181 ff., 182 („Irrelevanz des Altruismus im Obligationensystem des Grundgesetzes“). Gemeint ist hier jedoch sozialrechtliche Fürsorge durch den Staat.

ner auf den Kirchenvater *Augustinus* zu verweisen: „*Alle Menschen sind in gleicher Weise zu lieben.*“, um dann jedoch mit ihm anzufügen:

„Da man aber nicht für jedermann sorgen kann, so muss man vornehmlich für jene Sorge tragen, die einem durch die Verhältnisse des Ortes, der Zeit oder irgendwelcher anderer Umstände gleichsam durch das Schicksal näher verbunden sind“.¹²⁴

Diese im Kern familiäre Grundidee drückt sich im Strafrecht bei den unechten Unterlassungsdelikten aus. Hat eine Person eine Garantenstellung gegenüber dem späteren Opfer inne, z.B. Eltern und Kinder, die wirkliche Nächste sind, so kann aus der bloßen unterlassenen Hilfeleistung ein Totschlag, eine Körperverletzung usw. durch Unterlassen werden (§ 13 StGB). Darüber hinaus aber handelt es sich nur um unterlassene Hilfeleistung, die eher symbolisch mit einer recht geringen Strafe bewehrt ist (§ 323c StGB¹²⁵). Hilfrechte, die aber eben keinen Hilfspflichten sind, gibt es bei der Notwehr (bei Hilfe durch Dritte auch „Nothilfe“ genannt) und beim rechtfertigenden Notstand (§ 34 StGB) sowie als Strafverfolgungshilfe in der Form der vorläufigen Festnahme (§ 127 StPO).

Zum weiteren Umfeld gehört die besondere Regelung der Notstands-Hilfeleistung für Angehörige, etwa im Rahmen des entschuldigenden Notstandes (§ 35 StGB) oder in Form strafloser Strafvereitelung zugunsten Angehöriger (§ 258 V StGB).

3. Der „Altruismus“ entspringt nicht nur dem christlichen Menschenbild. Er ist Bestandteil des Menschenbildes einer jeden Religion, die ihre Gläubigen auffordert, auf die materiellen Reichtümer dieser Welt zugunsten diesseitiger immaterieller Güter

¹²⁴ Depenheuer, *Menschen*, 1998, 41 ff., 57, u. Hinw. auf: Augustinus, *De doctrina*, 2002, I c. 28, sowie auf den Kommentar von: Thomas von Aquin, *Summa theologica*, 1953, Buch II, q. 26 a.6.

¹²⁵ Kritisch zur Strafwürdigkeit und für eine restriktive Auslegung insbesondere aus rechtshistorischer Sicht: Seelmann, *Hilfeleistung*, JuS 1995, 281 ff., 283; zum Überblick: Lackner/Kühl, *Strafgesetzbuch*, 2011, § 323c, Rn. 1.

oder eines besseren Lebens nach dem Tode, vielleicht im Himmel statt in der Hölle, in einem Paradies oder wiedergeboren in einem besseren Wesen, zu verzichten. Geben ist seliger denn Nehmen. Es steckt ebenso in der Philosophie, Maß zu halten und Toleranz zu üben.

Religionen und Weisheiten sind aber Welten des Sollens und nicht des Seins, der Kultur, nicht der Natur. Die Drohung mit Höllenstrafen oder die Auslobung von Vorteilen nach dem Tode, zeigen zugleich, dass Menschen durchweg den Ansprüchen der Selbstaufopferung für andere nicht selbstverständlich und von sich aus gerecht werden. Menschen gelten vielmehr als so eigensüchtig, dass sie mit den klassischen Mitteln von Drohungen und Belohnungen zum Guten bewegt werden müssen.

Die Hilfeleistung des fremden Samariters¹²⁶ bildet aus der Sicht des Altruismus für jenen eine „überpflichtmäßige Mehrleistung“, eine „Supererogation“.¹²⁷ Die Kantsche Unterscheidung zwischen „debitum“ und „meritum“ sowie generell die Idee von nicht geschuldeten aber verdienstlichen Handlungen (oder auch Pflichten) trifft den Kern und zeigt zugleich das Verhältnis der Moral des Altruismus zu den juristischen Gesetzen, die – eigentlich – nur das Geschuldete¹²⁸ regeln.¹²⁹

¹²⁶ Bibel, Lukas 10, 35.

¹²⁷ Dazu das „Jahrbuch für Recht und Ethik“, Band 6 (1998) mit dem Themenschwerpunkt Altruismus und Supererogation“. Zum Überblick insbesondere: Dahlstrom, Einstellung, 1998, 73 ff., mit ausführlichen Nachweisen aus der angloamerikanischen Altruism fancy, 73.

¹²⁸ Kritisch, weil die Bürgerpflichten (etwa Sozialpflichtigkeit des Eigentums, Art. 14 II GG) betrachtend: Gröschner, Altruismus, 1998, 181 ff., 182 („Irrelevanz des Altruismus im Obligationensystem des Grundgesetzes“). Gemeint ist hier jedoch sozialrechtliche Fürsorge durch den Staat.

¹²⁹ Kant, Metaphysik, 1797, AA, VI, 448, 1. 13-14; ausführliche Nachweise bei: Hruschka, Supererogation, 1998, 93 ff., 104 f., 105 f., 108; zu den Arten der kantischen Tugendpflichten: Baum, Probleme, 1998, 41 ff., u.a. 53 ff.; siehe auch: Gröschner, Altruismus, 1998, 181 ff., 185.

Aus religiöser Sicht sind es überirdisch-heilige Gebote, denen der Handelnde folgt. Er tritt in das Stadium eines geheiligten Märtyrers ein.¹³⁰ Aus psychologisch-medizinischer Sicht kehrt sich selbst bei einer realen, freiwilligen (Selbst-)Kasteiung der Schmerz in eine grausame Lust um, bewirkt durch die Ausschüttung von körpereigenen opiatähnlichen Drogen. Deshalb spricht auch einiges dafür, dass insbesondere bereits körperlich und seelisch gepeinigte Menschen¹³¹ eher und zu höheren Opfern bereit sind. Insbesondere schärft, prägt und bestimmt eigenes Leid das Ausmaß und die Art und Weise des Mitleidens mit anderen Menschen.

Auf diese Weise entsteht eine besondere Solidarität, aus religiöser Sicht eine „Heiligkeit“ oder „Seeligkeit“ der Ohn-Mächtigen, Armen und Kranken. Sie beschämt¹³² zugleich die Wohlhabenden und Nicht-Sehenden und bedrängt und begrenzt auf diese Weise deren geschärften natürlichen Egoismus des Neides. Durch die solidarische Hilfe befreit sich der Mensch aus einer mechanistisch-psychologischen Sicht eigennützig selbst vom emotionalen Druck und insofern Übel des fremden Leidens als eigenen Mitleidens. Wie jedes niedere Motiv der Selbsterhaltung besitzt der Mensch auch ein höheres, soziales Gefühl als eine Grundanlage. Dessen Eigenheit ist es, nicht frei beherrschbar zu sein. Insofern bildet die Empathie ein sozialisierendes doppeltes Gegengewicht zum rationalistisch ansetzenden Modell des autonomen „homo oeconomicus“.

¹³⁰ Zu „Heiligen und Heroen“, siehe: Moore, Liberty, 1998, 111 ff., u.a. 119 m.w.N.

¹³¹ Dazu das Beispiel des schwerverletzten Bergsteigers, der im Jahre 1996 auf der Rettung eines anderen, fremden und ebenfalls Verunglückten bestand, bevor er sich, ausgerüstet mit medizinisch kaum erklärbarer Widerstandskraft, das Leben retten ließ: Hurd, Duties, 1998, 3 ff., 3.

¹³² Zur Scham: Kap. 3, I; zu „blameworthiness“ jeweils aus sozialetischer Sicht: Moore, Liberty, 1998, 111 ff., 129; Moore, Blame, 1997, chap. 13.

II. Scheinaltruismus, das U-Bahn-Experiment und die Idee der genetische Rückversicherung

1. Generell aber widerspricht jeder – echte – Altruismus als ein verallgemeinertes Verhaltensprinzip dem Gedanken der Selbsterhaltung. *Kargl*¹³³ stellt deshalb zunächst die altruistischen Verhaltensweisen und deren primäre Motive auf den Prüfstand. Dazu bezieht er sich auf die umfangreiche Altruismusforschung in den Vereinigten Staaten.¹³⁴

Zu den dortigen vielfältigen Untersuchungen zählt das folgende berühmte Experiment: ein junger Mann stürzt in einem U-Bahn-Wagen und kommt nicht wieder auf die Beine. In der ersten Variante ist er sauber gekleidet und hat einen weißen Stock. Bei 62 von 65 Versuchen helfen die Umstehenden ihm nach durchschnittlich 5 bis 10 Sekunden. Riecht der junge Mann jedoch nach Alkohol oder ist er schlecht gekleidet, ist der Impuls zur Hilfeleistung deutlich schwächer.¹³⁵ Die Mitfahrer helfen nur noch in der Hälfte der Fälle und lassen sich auch mehr Zeit. Außerdem spielt bei Betrunkenen die Rasse eine große Rolle. Man hilft fast nur Menschen der gleichen Hautfarbe.¹³⁶ In weiteren Varianten des Versuchs hat man den jungen Mann mit einem riesigen Muttermal im Gesicht verunstaltet. Die Hilfeleistung reduziert sich daraufhin um ein Drittel und setzt verlangsamt ein.¹³⁷

¹³³ Kargl, Hilfeleistung, GA 1994, 247 ff., 254 ff.

¹³⁴ Kargl, Hilfeleistung, GA 1994, 247 ff., 255, u. Hinw. auf die Übersichten bei: Harbach, Altruismus, 1992; Hunt, Rätsel, 1992. Hunt zufolge, 28, seien bis 1990 etwa 1200 Veröffentlichungen in psychologischen Zeitschriften zu verzeichnen.

¹³⁵ Kargl, Hilfeleistung, GA 1994, 247 ff., 255, u. Hinw. auf: Dovidio, Behavior, 1984, 404 ff.

¹³⁶ Kargl, Hilfeleistung, GA 1994, 247 ff., 256, u. Hinw. auf die nicht immer ganz einheitlichen Ergebnisse bei: Gaertner/Dovidio, Subtley, 1977, 691 ff.

¹³⁷ Kargl, Hilfeleistung, GA 1994, 247 ff., 256, u. Hinw. auf Attraktivität für Hilfsbereitschaft, belegt durch: Pomazal/Clore, Helping, 1973, 150 ff.; Cialdini, Influence, 1985, 144 f., Zu den Grenzen der Hilfsbereitschaft bei Ekel und Abscheu, u. Hinw. auf: Piliavin, I. M./Piliavin, J. A./Rodin, Costs, 1975, 429 ff.

Besonders eingeschränkt ist die Hilfsbereitschaft, wenn der gestürzte Mann aus dem Mund blutet. Aber auch dann helfen immerhin noch ein Drittel der Personen, auch wenn sie im Durchschnitt weit über eine Minute warten.

2. Die Motivation zu altruistischen Verhaltensweisen entlarvt der homo oeconomicus konsequenterweise als „Scheinaltruismus“ und damit, dass aller Altruismus auf die eine oder andere Weise letztlich eigennützig sei.¹³⁸

Aus evolutionsbiologisch-anthropologischer Sicht, die als Soziobiologie eher ganzheitlich und somit philosophisch ansetzt und deshalb in diesem Zusammenhang ausführlich zu behandeln ist, gibt es drei egoistische Grundkonzepte:

(1) Die gen-orientierte Verwandten-Selektion (Kin-selection)¹³⁹, die Altruismus eher auf die nächsten Verwandten beschränken würde.

(2) Den wechselseitigen Altruismus¹⁴⁰, als Aristotelische Klugheit oder als Vorleistung im Sinne des do ut des, politisch als eine Vertrauen schaffende Maßnahme.

(3) Als indirekte oder mittelbare Wechselseitigkeit¹⁴¹ im Sinne eines sozialen Gemeinwohls der Gruppe, in der der Akteur, seine Abkömmlinge und sonstige nächste Verwandte leben.

Alle diese Modelle entfernen das Element der uneingeschränkten Fremdnützigkeit aus dem Bild des Helfers und Retters. Leichter hatte es noch die ältere darwinistische Idee von der Arterhaltung, den Altruismus zu begründen. Allerdings widerspricht ihr die Erfahrung der tödlichen Kriege unter den Menschen.

¹³⁸ Kargl, Hilfeleistung, GA 1994, 247 ff., 256, u. Hinw. auf die Übersicht bei: Harbach, Altruismus, 1992, 9 ff.; mit Trivers seit 1971 auch paradox als „reziproker Altruismus“ bezeichnet.

¹³⁹ Zusammenfassend: Golding, Altruism, 1998, 193 ff., 199 ff.

¹⁴⁰ Etwa von: Trivers, Evolution, 1971, 35 ff.

¹⁴¹ Golding, Altruism, 1998, 193 ff., 206; Alexander, Biology, 1987.

Aus soziologischer Sicht verlangt die Idee der Lebensgemeinschaft sowohl nach Vertrauensbildung und -erhaltung sowie nach Sozialleistungen, als auch aus genetischer Sicht nach einer Anlage des Menschen, sich nicht nur im Kriege notfalls für Kameraden zu opfern, sondern gerade auch den Frieden aktiv zu „pflegen“. Hinzu tritt aus religiöser und säkularer Sicht eine bestimmte Weltanschauung, die den Einzelnen wiederum persönlich stärkt. Auch ihr dient der Mensch. Er mag sich im Jenseits Belohnung versprechen oder versprechen lassen. Im Diesseits und verinnerlicht für sein eigenes „Über-Ich“ handelt er real altruistisch.

3. Manche Psychologen meinen, Helfer würden damit ihre Schuldgefühle kompensieren,¹⁴² andere, das Geben sei egoistisch, weil es Freude bereite, also lustvoll sei.¹⁴³ Allgemeiner formuliert, unterliege der Altruismus dem Urgesetz der Verstärkung. Menschen täten, was ihnen etwas einbrächte, und mieden, was ihnen nichts einbrächte. Die bisherige Forschung zeigt aber, dass trotzdem auch echter Altruismus existiert. Zumindest gibt es immer einige, die anderen unter hohen Kosten helfen.¹⁴⁴

Dennoch bleibt zu fragen, ob der seltene Umstand, fremden Menschen und selbst auch geschlagenen Feinden aufzuhelfen, nicht aus psychologischer Sicht der Fähigkeit entspringt, sich in andere Menschen einzufühlen und somit gleichsam somit gleichsam sich selbst zu helfen. Soziobiologisch betrachtet eröffnet dieses Verhalten die egoistische Hoffnung auf Gegenseitigkeit in eigenen Notfällen oder solchen naher Angehöriger und Freunde (mittelbare Wechselseitigkeit).¹⁴⁵ Jede größere und dauerhaft angelegte Sozietät kann nur durch einen vertrauensvollen Ringtausch und auch Generationenvertrag das Prinzip der Kooperati-

¹⁴² Kargl, Hilfeleistung, GA 1994, 247 ff., 256, u. Hinw. auf: Rosenhan/Salovey, Emotion, 1981, 237 ff.

¹⁴³ Kargl, Hilfeleistung, GA 1994, 247 ff., 257, u. Hinw. auf: Freud, A., Ich, 1964.

¹⁴⁴ Kargl, Hilfeleistung, GA 1994, 247 ff., 257, u. Hinw. auf: Bateson, Motivation, 1983.

¹⁴⁵ Golding, Altruism, 1998, 193 ff., 206, u. Hinw. auf: Alexander, Biology, 1987, 93 f.

on, also des wechselseitigen Nutzens, umsetzen. Der homo oeconomicus muss sich im Eigeninteresse zum homo sociologicus wandeln. Denn gibt er nicht, so wird er auch nichts erhalten.¹⁴⁶

Wer schließlich das einfache Menschsein als soziales Bindeglied betrachtet, verrechtlicht sogar über allgemeine Menschenrechte, sieht sich in einer Weltgemeinschaft aller Menschen und hilft auch deshalb „einem Bruder“ im Sinne der Brüderlichkeit, dem dritten Element des Weltbildes von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit.

4. Weiter aus der Sicht von *Kargl*. Jener folgert auf den zweiten Blick z. T. durchaus einsichtig, dass staatliches Strafrecht somit keinen Einfluss auf den Erwerb moralischer Motivation habe. Generell sei Recht von Moralität zu trennen. Moralität sei überdies unvereinbar mit dem äußeren Zwang,¹⁴⁷ der die engeren Grenzen des „Legalverhaltens“ oder der „Vernunftmoral“ bestimme. Dieser äußere Zwang sei wirksam, wo Kosten-Nutzen-Überlegungen das Verhalten mitbestimmen.¹⁴⁸ Die Vernunft sei ihrerseits auf „entgegenkommende Sozialisationsprozesse“ durch entsprechende „Gewissensinstanzen“ angewiesen.¹⁴⁹

Auch meint *Kargl* zu Recht, dass Hilfsbereitschaft situativ und ihrem Inhalt nach eingeschränkt sei und sich insofern von der

¹⁴⁶ Dazu aus der Sicht des Verfassers: Kapitel „Vergeltung“, Montenbruck, Strafrechtsphilosophie, 2010, 3 ff.; zu den Bedingungen und Grenzen der goldenen Regeln und des Tit-for-Tat Modells, 39 ff. Siehe auch Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2013, 191 ff. (Kap. 7 III: „Gerechtigkeits-Naturalismus 1: „Goldene Regel“ und „Tit for Tat“ als evolutionäres Kooperationsprinzip“).

¹⁴⁷ Kargl, Hilfeleistung, GA 1994, 247 ff., 259, zugleich gegen: Wolf, Verhütung, 1992, 67 (Es sei eine Illusion, eine moralische Pflicht zum Rechtsgehorsam erzwingen zu wollen.).

¹⁴⁸ Kargl, Hilfeleistung, GA 1994, 247 ff., 260, u. Hinw. auf: Becker, G., Ansatz, 1982, 48 ff.

¹⁴⁹ Kargl, Hilfeleistung, GA 1994, 247 ff., 262, u. Hinw. auf: Kittsteiner, Entstehung, 1991, 248 ff.

„Liebe“ unterscheide.¹⁵⁰ Hilfsbereitschaft und Solidarität entstünden dort, wo Macht, Markt und Gefühlsgemeinschaft nicht hin gelangten. Es sei eine Binde- und Regelungskraft eigener Art, ein Ausdruck freier Entscheidung.¹⁵¹

Man mag bezweifeln, dass soziale und formale Regelungen keinen erkennbaren Einfluss haben. Ist der Mensch auch als Erwachsener noch lern- und sozialisierungsfähig, beeinflussen und prägen auch externe Vorgaben sein persönliches Verhalten und dann auch das Verhalten der Menschen seines emotionalen Nahbereichs. Ebenso steuern externe soziale Vorgaben aus dem sozialen Fernraum das Verhalten derjenigen, die in einer Großgemeinschaft ihr Leben auch an solchen Vorgaben auszurichten gewohnt sind. Passen die externen Regeln nicht zur verinnerlichten Moral, mögen sie den Charakter einer schlichten Ordnungswidrigkeit haben. Sinnvoll, häufig angewandt und allgemein geliebt dringen sie aber auch zumindest in den Bereich der Pawlowschen Reflexe vor, die auch Denkmittelstrafen zu erreichen suchen. Insofern handelt es sich nicht nur um rationales Kosten-Nutzen-Denken erwachsener Mitmenschen.

5. Zu überlegen ist aber, ob nicht der Staat oder jegliche andere Gemeinschaften, in die sich erwachsene Menschen eingebunden wissen, wie Bünde, Zünfte, Kreise, Vereine oder Parteien, ihrerseits die Moralität der einzelnen Mitglieder aufnehmen und gleichsam arbeitsteilig stellvertretend auch wahren müssen, so dass über das Wert- und Unwertempfinden der Mitglieder einer Gemeinschaft, die persönliche und die „Nahraummoralität“ die Gemeinschaftsregeln mit gestaltet werden und auf diese Weise mittelbar sittliche Vorstellungen gegebenenfalls mit äußerem Zwang durchzusetzen sind. Außerdem bleibt zu bedenken, dass elementarste Werte wie „Leib und Leben“ Gegenstand jeder Moral und damit im Kern nicht disponibel sein dürften.

¹⁵⁰ Kargl, Hilfeleistung, GA 1994, 247 ff., 264, u. Hinw. auf: Hondrich/Koch-Arzberger, Solidarität, 1992, 15.

¹⁵¹ Kargl, Hilfeleistung, GA 1994, 247 ff., 264, u. Hinw. auf: Hondrich/Koch-Arzberger, Solidarität, 1992, 114.

Also gleich, ob der Altruismus ein tatsächlicher oder, wofür viel spricht, letztlich doch nur ein scheinbarer, also ein verdeckter Egoismus ist, der seinen Urgrund in der Erwartung wechselseitiger Hilfeleistungen in extremen Notfällen hat, seine emotionale Grundlage ist die Fähigkeit des Menschen, sich in andere Menschen hinein zu versetzen. Sie ist eine der anthropologischen Voraussetzungen der Menschenwürde. Wir vermögen uns mit dem anderen zu identifizieren. Er ist wie wir. Wollen wir uns selbst behaupten, so verstehen wir auch, dass er sich selbst behaupten möchte. So wie wir Rechte und Achtungsansprüche einfordern, verstehen wir, dass auch der andere sie besitzen will. Das jedenfalls konkret uneigennützig Helfen gilt nicht umsonst als „human“.

Das U-Bahn-Experiment zeigt aber auch die Grenzen, die zugleich auch dadurch gesetzt sind, dass nur wenige Menschen unter Aufgabe ihres eigenen Lebens stets und immer helfen werden. Entscheidend ist zwar die persönliche Nähe. Aber auch jede Notlage ist situativ, sie ist erlebbar im Sicht- und Handlungsbereich der Umstehenden. Der potentielle Samariter ist stets jemand, der sich im Nahbereich des Notleidenden aufhält. Auch die Nothilfe im Sinne der §§ 32, 34 StGB setzt die unmittelbare Eingriffsmöglichkeit, also den Nahraum, voraus.

Auch die künstlich durch die Medien geschaffene Nähe löst immer noch eine, wenngleich deutlich abgeschwächte Hilfsbereitschaft aus. Bilder von Kindergesichtern sprechen Menschen im Übrigen am nachdrücklichsten an.

III. Scheinaltruismus als ökonomisches Sparen, Rückblick

1. Auch ist altruistisches Verhalten als eine Art emotionale und soziale Rückversicherung zu deuten. Als solche geschieht sie einerseits im eigenen Interesse, andererseits weist sie gleichwohl kurzfristiges Kosten-Nutzen-Denken in die Schranken, und zwar in doppelter Weise: Solidarität zu üben, ist im Prinzip vorteilhaft und zugleich auch im Gefühlsleben der Menschen verankert.

Auch erwachsene Menschen wissen, dass sie sich häufig von kurzfristig einzulösenden Belohnungen verführen lassen und

Maßnahmen dagegen treffen, etwa verschlossene Sparschweine zum Sparen verwenden.¹⁵² Es handelt sich um eine „Selbstbindung“, die auch von Institutionen, wie Versicherungen oder Banken mit dem Angebot langfristiger Sparverträge, unterstützt werden. Es handelt sich um ein so genanntes „myopisches“, d.h. kurzsichtiges Verhalten.

2. Das *Mischel-Experiment* hat auch *Herrnstein* als ein ökonomisches Sparspiel wiederholt.¹⁵³ *Wiswede* verweist darauf, dass Wahrscheinlichkeitsurteile, also Prognosen, entweder noch einmal gewichtet werden (Prospect-Theorie), oder aber nach *Herrnstein*¹⁵⁴ lerntheoretisch betrachtet dem Gesetz des relativen Nutzens unterworfen sind.

Stets, so scheint es, geht es um das Ausmaß des Vertrauens in das zukünftige Verhalten anderer. Diese Eigenschaft kann aber auch in der frühen Kindheit am Beispiel der jeweiligen Bezugspersonen „erfahren“ werden.

Die Ergebnisse der Wert-Erwartung-Relation nach der Prospect-Theorie weisen generell auf die Verhaltensanomalie hin, dass Menschen, jedenfalls im ökonomischen Bereich, kurzfristige Gewinne und Verluste kurzsichtig zu hoch und langfristig zu gering einschätzen. Gerade langfristige Verluste werden nahezu vernachlässigt.¹⁵⁵ Insofern verhalten sich Menschen erkennbar nicht „rational“ im Sinne des Ökonomismus.

Bei Straftaten tritt der Effekt des Mitleidens hinzu, so dass das kurzfristige Element der Heilung des Schmerzes, etwa durch eine Gegenaggression, abgeschwächt und die Furcht, selbst bald Opfer eines Kapitaldeliktes zu werden, deutlich verstärkt wird. Die

¹⁵² Siehe den Wirtschaftspsychologen: *Wiswede*, Einführung, 2000, 35.

¹⁵³ *Wiswede*, Einführung, 2000, 33 f., u. Hinw. auf: *Herrnstein*, choice, 1990, 356 ff.; und auch: *Thaler*, Curse, 1992, 191 ff.

¹⁵⁴ *Herrnstein*, law, 1970, 243 ff.

¹⁵⁵ *Wiswede*, Einführung, 2000, 74 f., u. Hinw. auf: *Kahneman/Tversky*, theory, 1979, 263 ff. sowie auf die Fortführung von: *Mowen*, J. C./*Mowen*, M. M., Time, 1991, 54 ff., die die Zeitdimension hinnehmen.

rationale Seite wird dabei sogar außer Acht gelassen. Denn langfristig, und zwar lebenslang kann kein Lebewesen es hinnehmen, überhaupt es auch nur ein einziges Mal in seinen gesamten Leben in konkreten (auch nur eine 20%igen) Todesgefahr zu gelangen. Soweit aber denkt niemand.

Die Verbindung zum Bild des homo sociologicus schlägt dann zum einen wieder der Aspekt des sozialen Druckes, welcher Menschen -auch irrational- zu einem bestimmten, auch etwa gefährlichen, Verhalten motiviert¹⁵⁶. Hinzutreten zudem persönlich Reaktionen, wie etwa einer wütenden Racheaktionen, mit denen Menschen ihre eigenes Leben gefährden, um etwa der Ehre und des Rechtes wegen.

Nach allem existieren (eher) objektivistische Menschenmodelle, die weitgehend ohne die Freiheitsethik und das zivilreligiöse Bekenntnis zu ihnen auskommen und die sich im Sinne der Ökonomie an den „Bedürfnissen“ des Menschen ausrichten. Aber an ihnen richtet sich der Mensch nicht allein aus. Seine Emotionen spielen auch eine Rolle. Auch Gefühle bestimmen seine Bedürfnisse. Diese Emotionen dienen vermutlich unter anderem dem Aspekt der Solidarität unter den Nächsten, der eigene Selbstachtung, fairen wechselseitigen Achtung etc.

Vereinfacht handelt der Menschen insofern „altruistisch“ als er entweder eine frei ist oder zumindest kulturelle als Freier gedacht wird. Als Freier ist er fähig, sich auch gegen irgendeine Art von ökonomischem Vorteilsdenken zu entscheiden. „Scheinaltruistisch“ agiert er dagegen. soweit seinen „empathischen Erbanlagen“ ihn dazu motivieren. Auch dürften es soziale Gemengelagen nach dem Charity-Modell geben. Der Reiche kann sich frei dafür entscheiden, „zu geben, ohne zugleich zu nehmen“. Aber auf diese Weise kann er seinen indirekt seinen sozialen Status zu verbessern und ferner auch mithelfen, den politischen Verteilungsfrieden aufrecht zu erhalten.

¹⁵⁶ Vgl.: Wiswede, Einführung, 2000, 36; generell zu „Sieben Gründen gegen die Rationalität“ und auch zur menschlichen Eigenschaft, eigenes Verhalten nachträglich zu „rationalisieren“, Wiswede, Einführung, 2000, 37.

3. *Kritik*: Der soziobiologischen Idee des Scheinaltruismus fehlen ebenso wie den Menschenmodellen des homo oeconomicus und des homo sociologicus das Angebot eines *Wertekanons* einerseits und die Idee der *Menschenwürde* andererseits. Diese Modelle sind zwar sehr aussagekräftig, aber es fehlt ihnen ein Maßstab, der über den Gedanken der *Selbsterhaltung*, sei des Einzelnen oder sei es der Gruppe hinausgeht. Das *Transzendente* und die Wärme des *humanen Mitgefühls* fehlen ihnen. Diese Ansätze erscheinen als rational, aber nicht voll umfänglich als vernünftig.

Ohne die gedankliche Absolutheit von *universellen menschenrechtlichen Individualwerten* droht auf der kollektiven Ebene der *Schutzaspekt*, etwa zum nationalen *Gemeinwohl*, zum Zwecke der Terrorbekämpfung eingesetzt oder missbraucht zu werden. Auf der zivilen Ebene herrscht der Egoismus des Naturrechts. Deshalb liegt es zum Ausgleich auch nahe, die *Nächstenliebe* mit der christlichen *Religion* zu verbinden und sie nicht etwa säkular aus dem Menschsein abzuleiten.

Hoch vereinfacht fehlen der Ökonomie, der Soziologie und der Soziobiologie die weltlichen, ethischen Grundelemente der Rechts- und Staatsphilosophie.

4. Rückblickend ist mit der Beschreibung und der Deutung der *Gewalt* und mit dem rationalen Gedanken des *Nutzen* eine wertfreie und funktionalistische Gegenwelt zur normativen Werte-Ethik aufgetan: Aus der Sicht der Ethik ist sie vor allem von der Rationalität des *Utilitarismus* geprägt, der seinerseits in der Evolutionsbiologie, also einer Lehre vom System Leben eine naturwissenschaftliche Verankerung erfährt.

Dieses Denken ist, zumindest aus der Sicht einer westlichen Kulturphilosophie, auch nicht in Frage zu stellen, wie auch umgekehrt der Wertethik ein vor allem philosophischer Platz zukommt. Beide Denkwelten zusammen bilden vielmehr den westlichen Dualismus.“

Rechtsethisch gewendet und vereinfacht geht der Utilitarismus, wie es der angloamerikanische (Menschen-) Rechtskulturkreis belegt, mit dem *Liberalismus* einher. Hingegen beruhen der kon-

tinentaluropäische Ansatz, vor allem der deutsche, und die ihm folgenden Verfassungen auf der den Grundrechten vor geschalteten zivilreligiösen und monokratischen Höchstidee der *Menschenwürde*. Aus ihr ergeben sich die eigentlichen Grundwerte, die zwar in Konfliktfällen noch rational und zumindest vertretbar gegeneinander abgewogen werden müssen, die aber als gesonderte Werte anzusehen sind und deshalb zunächst einmal als eigenständige End- und „Selbstzwecke“ gelten.

Der Umstand, dass dabei die (egoistische) *Freiheit*, die auch die Haftung für das eigene Tun mit beinhaltet und auf der nächst Stufe zur Eigenverantwortung zwingt, den Kern der Menschenwürde bildet, schlägt die Brücke. Allerdings muss auch die , der Kern der materiellen Gerechtigkeit, ebenso hinzukommen wie die emphatische *Solidarität*. Dieser Dreiklang belegt den (menschen-) rechtsethischen Kern des gesamtwestlichen Denkens.

Aber für sich allein setzt das Freiheitsprinzip auf (eigene) Gewalt und im Sozialen auf den (privaten) Nutzen.

Dabei bleibt zu bedenken, dass Gewalt definitionsgemäß die Freiheit des Genötigten, wenigstens im Sinne einer Fähigkeit zum aktiven Widerstande, schon voraussetzt und dass man dann eigentlich die Idee der Freiheit im egoistischen Sinne etwa auch auf Tiere ausdehnen müsste. Selbst vom Einsatz von Gewalt gegen Sachen sprechen wir gelegentlich, wenn sie uns Wege versperren. Physikalisch ist schließlich die Existenz einer Masse (eines Körpers) vor allem durch seine „Widerstandskraft“ gegenüber den Kräften seiner Umwelt bestimmt. So sind es auch die Gedanken von Kraft oder auch Energie, die eng mit dem egoistischen Gedanken von der aktiven Selbsterhaltung verbunden sind.

Die Freiheit im Sinne des Liberalismus zeigt im Nachfassen also die Facetten von etwas Natürlichem, so wie sie auch im Naturrechtsmodell eines *Hobbes* erscheint. Der Naturalismus wiederum findet also im *liberalen* Denken eine seiner rechtsphilosophische Verankerungen.

Der anthropologische oder auch naturalistische Grundansatz, der die Aspekte von *Gewalt* und *Nutzen* umfasst und auch den Altru-

ismus soziobiologischen als Schein-Altruismus zu erklären vermag, erweist sich nach allem als rational und er gehört zu Aufklärung. Bedenklich erschiene er nur, wenn man ihn zum „monokratischen Dogma“ erheben würde.

Insofern aber kann und sollte man sich auf den kulturellen Blickwinkel zurückziehen. Der Sicht auf die *Gesamtheit der westlichen nationalen Kulturen* zeigen die *Pluralität* der Ansätze, und zwar auch dann wenn, vermutlich notwendiger Weise immer eine der Sichtweise national vorherrschen muss, dann aber in einer offenen Gesellschaft auch subkulturelle Gegenströmungen toleriert und soweit möglich auch mit in sich aufnimmt. Neben der vor allem *anglo-amerikanischen* Ausrichtung auf das eher wertfreie Denken, steht immer auch noch die mehr idealistische Ausprägung der (*kontinental-*) *europäischen* Grundrechtcharta, die die *Menschenwürde* und nicht die Freiheit auf der Suche nach dem eigenem Glück an die erste Stelle setzt. Dafür muss aber sie auch lernen, mit dem Naturalismus tolerant umzugehen. Der gesamt-westliche Humanismus benötigt, wie zu zeigen sein wird, vermutlich das Zusammenspiel von beidem, von „Natur“ und „Idee“.

Mit dem Hinweis auf die Emotionen, wie beim Scheinaltruismus, ist schon der Weg zum Gegenstand des nächsten Teilbuchs gewiesen.

2. Teilbuch

Psychobiologie des Menschen - Heiligung und Dehumanisierung, Tabu und Neutralisierung

4. Kapitel

Heilige Gewalt und Herrschertabu

I. Heilige Gewalt und opfernder Mensch

1. Die un- oder unterbewusste Seite des Menschen wird in der politischen Philosophie und aus dem auf ihr beruhenden Menschenbild bislang weitgehend ausgeblendet. Denn sie nimmt dem westlichen Menschen zumindest auf den ersten Blick seine Subjektstellung, die auf seiner Fähigkeit zur Vernunft beruht und die ihn zur weltlichen Selbstherrschaft ermächtigt. Sie scheint die Errungenschaften der Aufklärung insgesamt zu bedrohen.

Die Gefühlswelt mag zwar als irrational gelten, aber auf den zweiten Blick einspringt sie vermutlich doch wohl, wie es die Evolutionsbiologie nahelegt, auf einer „Vernunft der Gefühle“¹⁵⁷. Auch ist die Frage mit zu untersuchen, weshalb denn Menschen, trotz ihrer Fähigkeit zur Selbstkritik, diese Seite des Unbewussten gern, vermutlich ebenfalls unbewusst, ausblenden, vielleicht sogar weitgehend verdrängen müssen.

Einzunehmen ist dazu der Standpunkt einer „Psychobiologie des Menschen“. Themen und vage Arbeitsthese sind mit den Stichworten von der „Heiligung und Dehumanisierung“ des Menschen durch den Menschen verbunden. Erste mögliche Antworten sind mit den voraussichtlich dazu passenden Begriffen „Tabu und Neutralisierung“ umrissen. Zu fragen ist nach Art und Aus-

¹⁵⁷ Siehe dazu unter dem Titel: „Emotionen und Vernunft – keine Gegensätze“ Bolle, Emotionen, 1995, 155 ff. m.w.N.

maß von genetischen *Verlangungen* des Menschen, um die der aufgeklärte Menschen wissen sollte, um mit ihnen umgehen und sie auf diese Weise „zivilisiert“ ausprägen zu können.

Dasselbe gilt dann womöglich auch für die spirituelle Seite des Menschen, die die Religionssoziologie als „Religiosität“¹⁵⁸ einordnet. So überwölbt die Idee des Geistes die gesamten Geisteswissenschaften. Die Würde, die unter anderem aus der Idee der *Seele* hervorgegangen ist, bestimmt zudem gemeinsam mit der Freiheit des Subjekts die politische Philosophie und das Staatsrecht. Der feste Glaube an die Vernunft von Freiheit, Gleichheit und Solidarität prägt ebenfalls die westliche Zivilisation.

2. Zu beginnen ist mit dem Faktum der heiligen Gewalt.

Vor dem Hintergrund, den Tod zu verarbeiten, muss sich vermutlich jede Religion der Deutung von Gewalt widmen. Soweit sie auf Opfer baut, wird sie dann die Gewalt in heilige und unheilige Gewalt trennen.

Die aus der gegenwärtigen säkularen Staatssicht verwirrende *vorchristliche* Idee der „heiligen Gewalt“ arbeitet *Girard* auf.¹⁵⁹ Mit seinem Ansatz bewegt er sich auf der wortmächtigen französischen Ebene der älteren ethnologischen und der neueren psychosozialen Darstellungen, zu der auch die Sichtweisen von *Levy-Strauss* und *Foucault*¹⁶⁰ zu zählen ist. Auf das Menschenmo-

¹⁵⁸ Riesebrodt, *Cultus*, 2007. Zu den Facetten seines Religionsbegriffs, und zwar als „wissenschaftliche Imaginationen von Religion“, siehe: Die „Religion als göttliche Gabe der Vernunft“ (75 ff.), die „Religion als Offenbarungserlebnis“ (78 ff.), die „Religion als Projektion“, die „Religion als Proto-Wissenschaft (89), die „Religion als Affekt und Affektkontrolle“ (90 ff.), die „Religion als Gehirnfunktion“ (94 ff.), die „Religion als sakralisierte Gesellschaft“ (96 ff.), die „Religion als Heilsinteresse“ (100 ff.), die „Religion als Ware“ (104 ff.). Erkennbar hat fast jede Art der Humanwissenschaften ihren eigenen Blick auf das Phänomen der Religion.

¹⁵⁹ Für den Animismus: Girard, *Heilige*, 1987, 30 ff.

¹⁶⁰ Foucault, *Überwachen*, 1977, 392 (z.B. sei das Strafen als blindes und mechanistisches Ritual zu verstehen, es fördere bei den Richtern „ein rasendes Verlangen nach dem Messen, Schätzen, Diagnostizie-

dell bezogen steht dahinter die Idee, den Menschen nicht nur als zur Vernunft fähigen „homo sapiens“ zu deuten, sondern zumindest auch als „homo sacer“¹⁶¹ oder als „homo religiosus“ zu begreifen¹⁶², der das „nackte Leben“ mit dem Tod zu verbinden hat.¹⁶³

3. Die heilige Gewalt im Sinne des naturnahen *Animismus* geht von einer universellen beseelten Welt aus, kennt Dämonen und verehrt die Geister der einigen Ahnen. In dieser Weltsicht bedeutet die Tötung eines beseelten Wesens ein Sakrileg, das nach einem versöhnenden Opfer verlangt. Zum Beispiel erfordert auch die lebensnotwendige Tötung von etwas Lebendigem bei der

ren, Unterscheiden des Normalen und des Anormalen und den Hauptanspruch auf die Ehre des Heilens oder Resozialisierens“ zu Tage)

¹⁶¹ Zum „nackten Leben“ (*vita nuda*), für das die altrömische Rechtsfigur des „homo sacer“ paradigmatisch sein dürfte, siehe: Agamben, *Homo Sacer*, 1998, 76 ff.; sowie: Brunhöber, *Recht*, ARSP 94 (2008), 111 ff., 115 f. Auch das frühstaatliche Naturrecht arbeitet mit einem ähnlichen aus der gewaltsamen Natur abgeleiteten Grundbild und einer Gerechtigkeit, die jenseits des Staates angesiedelt ist.

¹⁶² Zum Modell des „homo religiosus“, für das die Struktur der letzten Fragen auf die Mythen, die religiösen Symbole und Rituale, wie die religiösen Glaubensvorstellungen eine Antwort geben, und dass es sich im Verlauf der Kulturen kaum geändert hat, siehe: Bell, *Return*, 1980, 324 ff., 347. Dazu ausführlich: Müller, *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 is ... a constitutive aspect of human experience, of human culture“).

¹⁶³ Aus der Sicht der altgriechischen Tragödie: Burkert, *Homo necans*, 1997, u. a. 9: „Der ‚homo religiosus‘ agiere und sei sich bewusst als der sterbliche ‚homo necans‘.“ Zum Spannungsbogen von Religion, Gewalt und Politik, Maier, *Doppelgesicht*, 2004, 18 (zur Gewalt in den „abrahamitischen Religionen“ als archaischer Grundansatz, den sie zu überwinden suchen mit dem Grundgedanken der „Gewalt als Machterweis des Göttlichen“ (unter Hinweis 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.

Jagd ein den Frieden stiftendes Opfer als Tribut an dasjenige gefürchtete und verehrte höhere Wesen, das die Jagd und der Tod verletzt hatten. Der zuständige Waldgeist verlangt seinen Respekt, und zugleich gilt es, den persönlichen Geist des getöteten Lebewesens zu achten. Hinter allem steht zumeist die Überidee eines universellen Welt- oder Naturgeistes. Ein ehrendes Jagdopfer zu erbringen, war und ist vermutlich unter Jägern immer noch als Ausdruck der Achtung vor dem „beseelten Leben“ des erjagten Tiers, des konkreten Waldes und der Natur insgesamt anzusehen. Das Jagdopfer und die Jägersitten bilden in der Regel nur einen Teil der Erweisung von Respekt. Diese Riten sind zumeist zusammen mit einem *gemeinsamen Mahl* verbunden, das die lebendigen Geister aller Beteiligten und Betroffenen vereint und versöhnt. Der Geist der erjagten Tiere kann auf diesem Wege auch den Jäger und seine Sippe immer wieder geistig stärken. Wappenähnliche Totemzeichen bestimmen vor diesem Hintergrund dann auch die besondere Identität einer Gruppe von Jägern, Fischern und Sammlern.

Auch die ländlichen Erntedankfeste spiegeln diese Art der feierlichen Vereinigung mit der gebenden Natur noch wider. Das christliche Abendmahl und der christliche Dank für das tägliche Brot beruhen auf demselben Grundbedürfnis des vor allem naturnah lebenden Menschen, wenngleich auch dieser Dank vor allem das eigene Leben meint und sich auf das alte Sammeln von Früchten stützt, die einem Wald- oder Landgeist gehören. Jagd- und Schlachtopfer von Säugetieren bilden dagegen die Kernmodelle für die Heiligung von Gewalt.

Der Animismus trennt also nicht grundsätzlich zwischen dem Menschen, den Tieren und der sonstigen Natur. Deshalb erfordert der Tod eines *Menschen*, und insbesondere derjenigen eines Nächsten, ebenfalls sich mit dessen unsterblichen „Geist“ auseinanderzusetzen.

4. Die *Übertragung* auf die rationale westliche Gegenwart bereitet zwar Unbehagen, weil der Rationalismus den denkenden Menschen als etwas Besonderes betrachtet, weil der westliche Humanismus das Heilige als Irrational ansieht und weil die Religion dem Liberalen als Privatsache gilt. Deshalb bildet die Verdrängung solcher Sichtweisen aus der öffentlichen Diskussion

eine nahe liegende Reaktion. Aber alle die *Bestattungsriten*, die mutmaßlich seit Anbeginn des homo sapiens das besondere Menschsein auszeichnen und die auch die westlich-vernünftige Welt kennt, stehen für die Auseinandersetzung mit dem Geist eines Verstorbenen. Die Verarbeitung des Todes symbolisiert ein aus naturwissenschaftlicher Sicht archaisches Bedürfnis, immer noch irgendeine Art von reiner Geist-Seele zu denken. Auch wie wir mit Kulturvätern, wie etwa Sokrates, Platon und Aristoteles, umgehen und sie als Autoritäten verehren und zitieren, bezeugt diese Art der geistigen Rück-Verankerung. Jeder geistesgeschichtliche Denkansatz sucht Auseinandersetzung mit solchen Ahnherren, und die Kolloquien und vor allem die auch so genannten Symposien führen zumindest im Geiste zu einer „Vereinigung“ mit ihnen. Der soziale Fortschritt besteht nur, aber immerhin in der *Versachlichung* des antiken Geistes, und zwar durch die städtische Schrift. Für das antike Europa beginnt diese Revolution grob ab 600 v. Chr. zu wirken und in etwa zur selben „Achsenzeit“ ist auch die Sammlung des alttestamentarischen Geistes¹⁶⁴ in Jerusalem abgeschlossen.

Aber auch noch das politisch wirkungsmächtige neue Testament greift zur Heiligung der Gewalt. Protestantisch meint es eher die Selbstaufopferung des Sohnes und katholisch eher das göttliche Opfer des eigenen Sohnes, und es gilt jeweils als ein Befreiungsakt von Gewalt und Übel. Das *Marterkreuz* des christlichen Erlösers und die Geißel derjenigen, die ihm nachfolgen, wirken auf diese Weise. Aber auch etwa die öffentliche Todesstrafe steht, jedenfalls noch im mittelalterlichen Christentum, für die überirdische Macht einerseits und später für die auch irdische Gewalt des absolutistischen Herrschers, der sie dann mittelbar aus dem Gottesgnadentum ableitet. Aber auch schon die mittelalterlichen Könige und ihr Lehns- und Adelssystem heiligen auf ihre Weise

¹⁶⁴ Zum Tod aus religionswissenschaftlicher Sicht, und zwar als „Tatsache, Phänomen und Problem“ anhand des Alten Testaments und auch seiner altorientalischen Umwelt: Gulde, Tod, 2007, 1 ff. („Der Mensch und sein Tod – Zum Hintergrund von Todesdarstellungen“), 4 ff. („Tendenz zum Negativ-Bedrohlichen“), 16 ff. („Der Tod als Gleichmacher“), 17 ff. („Der Tod im monolatrisch-monotheistischen Zusammenhang“, mit der positiven Vorstellung vom Tod und dem „Leben nach dem Tode“).

die Gewalt und sie verschaffen sich mit der Idee einer höheren Ordnung mit dem Monotheismus¹⁶⁵ ein erstes *Gewaltmonopol*. Das Christentum hat mit dem *Opfertod* jedenfalls eine neue universelle Religion geboten, die sich auf dem Boden einer alten, mutmaßlich universellen Naturreligion heraus entwickelt hat. Aus der anthropozentrischen Weltansicht des neuen Testaments ergibt sich dann sogar der Zwang des Überganges vom Tieropfer, der „Sündenböcke“, zum faszinierenden¹⁶⁶ allein heiligen Menschenopfer¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Assmann, *Monotheismus*, 2006, 17 ff., insbesondere 23 ff. (zu dem Monotheismus und der Gewalt aus der Sicht der Ägyptologie und mit Blick auf das mögliche Grundmodell des jüdischen Monotheismus im Kult des einen Sonnen- und Lichtwesens, in der in etwa zeitgleichen revolutionären Glaubensbewegung des Pharaos Echnaton, um 1350 v. Chr. Dabei zeigt auch das europäische Mittelalter, dass für die Franken der Religionswechsel also solcher und zumal derjenige zum Monotheismus des Christentums eine Stärkung des ebenfalls monokratischen Ansatzes des Königtums bewirkt hat.

¹⁶⁶ Zum „Charisma der Gewalt“ und dem „Terror als Form faszinierender Gewalt“: Soeffner, *Terror*, 2003, 51 ff., 55 ff.

¹⁶⁷ Montenbruck, *Wurzeln*, 2004, 193 ff., 193 ff. Zur These von der Opferung des Kindes als eine Grundlage unserer Kultur aus psychoanalytischer Sicht: Hirsch, M., *Opferung*, 2002, 481 ff., 485 (ebenfalls unter Hinweis auf Girard). Hirsch verweist aus der Sicht des Psychiaters auf die weit verbreitete faktische Sündenbockrolle von Kindern in gestörten Familien und betont den dabei sichtbaren psychoanalytischen Gedanken, die eigenen Schuldgefühle der Elternteile über Kinder abzuleiten und dadurch zu vermindern. Aber sowohl für den idealistischen Menschen als auch für den empathischen Fürsorger und auch für den sozialen Akteur handelt es sich beim Sühneopfer des eigenen Sohnes, zum Beispiel in einer patriarchalischen Gesellschaft, um die Opferung eines wichtigen Teils von sich selbst. Aus der Sicht des Sohnes oder der Tochter erweist sich das Opfer als ambivalent und steht zugleich als Modell für seine oder ihre Ablösung von den Eltern. Dieser Trennungsakt betont zugleich die soziale und emotionale Verhaftung und meint auch den Gewinn der Freiheit. Der christliche Gottessohn gewinnt durch sein Opfer seine Heiligkeit, steht danach dem Vater nahezu gleich. Er schafft im Christentum eine neue Lehre. Aber nur, um im Bild zu bleiben, für sie entrichtet er den Preis der Aufopferung des alten Glaubens oder die Kultur der Väter, die zudem auch einer (patriarchalische) Väterkultur in der Nachfolge von Abraham darstellte Ein säkularer Satz lautet:

5. Die weitere Übertragung auf das heutige Strafrecht ist anzudeuten. Der Täter, der als ein *Freier* gedacht wird, riskiert danach mit seiner schweren Gewalttat sein soziales Leben in Freiheit. Bei der Entdeckung muss er zum gerechten Ausgleich den „Preis“ entrichten und das „Verdiente“ auf sich nehmen. Der Gewalttäter hat sich hoch vereinfacht an der Höchstidee der Freiheit versündigt. Entweder freiwillig und durch ein demütiges Geständnis oder zwangsweise und im Rechtsstreit hat der Täter das gesamte reinigende Strafverfahren bis hin zur endgültigen Strafvollstreckung zu durchlaufen. Allerdings belegt die kontinental-europäische Geldstrafe oder der amerikanische zivilrechtliche „strafende“ Schadensersatz (punitive damage) den alltäglichen Ausweg. An die Stelle von geheiligten Tieropfern rückt, zumindest aus der Sicht des Animismus, die Opferung des ebenso geheiligten Grundrechts des Eigentums (im weiteren verfassungsrechtlichen Sinne). Auf diese Weise können im westlichen Alltag vor allem *verfügbare* Grundwerte auf dem „Altar des höheren Rechts“ geopfert und dabei auch kulturell noch unterschiedliche *Riten*¹⁶⁸ eines strengen Verfahrens eingehalten werden.

6. In der Form der vorchristlichen heiligen Gewalt, auf die *Girard* zurückgreift, tritt die Gewalt ambivalent auf. Denn neben ihr existiert offenbar auch eine zumindest unheilige Gewalt. Mit dem hoheitlichen Gedanken der Heiligung der Gewalt als solcher beantwortet sich zudem und auf eine vorchristliche Weise auch die spätere christliche Frage, wie sich denn Gott, als Inbegriff des

Die Revolution frisst ihr Kinder und, wie anzufügen ist, sie schafft sich dadurch ihre Heiligen.

¹⁶⁸ Zu Riten siehe: Wulf, *Anthropologie*, 2009, 261 ff.: „Die Wiederentdeckung der Rituale“, z.B. 263, mit der folgenden Aufteilung: (1) Übergangsrituale (Geburt und Kindheit, Initiation und Adoleszenz, Ehe, Tod), (2) Rituale der Institutionen bzw. Amtseinführung (Übernahme neuer Aufgaben und Positionen), (3) Jahreszeitlich bedingte Rituale (Weihnachten, Geburtstage, Erinnerungstage, Nationalfeiertage), (4) Rituale der Intensivierung (Essen, Feiern, Liebe, Sexualität), (5) Rituale der Rebellion (Friedens- und Ökobewegung, Jugendrituale), (6) Interaktionsrituale (Begrüßungen, Verabschiedungen, Konflikte). Zudem: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, u.a. 90 ff., Rn. 185 ff.

Heiligen, und die Gewalt in seiner Welt zueinander verhalten.¹⁶⁹ Die sündige Menschengewalt bedarf jedenfalls der unterwerfenden Demut und des ausgleichenden Opfers, und zwar notfalls durch den eigenen Gottessohn. Schon der Urvater Abraham hat seinen Sohn zum Opfer angeboten. Bei der Idee eines ganzheitlichen Gottes, der in der dreifaltigen Form von Vater, Sohn und heiligem Geist auftritt, handelt es sich um eine Art der rettenden göttlichen Selbstopferung des menschlichen Anteils des Sohnes¹⁷⁰.

7. Kurz gefasst entspricht der einfache christliche Gedanke der Sühne¹⁷¹ als *Versöhnung* der alten Idee von der heiligen Gewalt.

¹⁶⁹ Zu Religion und Gewalt, sowie zur Idee der Religion der Gewalt, etwa im Nationalsozialismus, sowie zu den christlichen Vorstellung vom Krieg vor dem Hintergrund von Terroranschlägen, die mit dem Islam begründet werden: Ockenfels, Religion, 2004, 175 ff., zum Theodizeeproblem: 176 ff.; zum „Christentum zwischen Krieg und Frieden“: 181 ff.; zur kirchlichen Friedenslehre der Gerechtigkeit und Wechselseitigkeit: 184 f. Auch die Jagd im Gebiet eines fremden Geistes und an beseelten Tieren galt somit als ein Krieg, der seinen Frieden einfordert. Zur geschichtlichen Verbindung von „Religion und Gewalt“ siehe auch: Schaffner, Religion, 2006, 29 ff., mit dem Hinweis auf die Bibel, Exodus, 15.3 („Der Herr ist ein Kriegsheld. Herr ist sein Name“). Die Geschichtsschreibung selbst ist untrennbar mit Religion und Gewalt oder Krieg verbunden (31).

¹⁷⁰ Aus der Sicht der christlichen Theologie: Merklein, Sühnegedanke, 2000, 59 ff., 84; Neues Testament: zum Sühnetod Jesu, dass Gott selbst die Sünden der Menschen durch den Kreuzestod sühnt. Zur kritischen religionsgeschichtlichen Ableitung der neutestamentarischen Sühnevorstellung von der alttestamentarischen siehe zudem: Kasper, Lexikon, 9. Bd., (San - Thomas), Sp. 1099, 1100; Barth, Tod, 1992, 62 ff.

¹⁷¹ Aus der Sicht der christlichen Theologie: Merklein, Sühnegedanke, 2000, 59 ff., 84; Neues Testament: zum Sühnetod Jesu, dass Gott selbst die Sünden der Menschen durch den Kreuzestod sühnt. Zur kritischen religionsgeschichtlichen Ableitung der neutestamentarischen Sühnevorstellung von der alttestamentarischen siehe zudem: Kasper, Lexikon, 9. Bd., (San - Thomas), Sp. 1099, 1100; Barth, Tod, 1992, 62 ff. Zum Sühnebegriff generell und in der deutschen Strafrechtsprechung, sowie im Ansatz ideologiekritisch: Grommes, Sühnebegriff, 2006, und zwar zur unbestimmten sprachwissenschaftlichen Herkunft, im Sinne von Vertrag, Beilegung und Versöhnung, 25 ff.; als „Transferbegriff“ im Sinne des Sühnebedürfnisses der

Er hat das Abendland in erheblichem Maße mit geprägt¹⁷² und die Idee der Buße spiegelt sich im moralischen Tatschuld-Strafrecht wider.¹⁷³

Die Idee des freiwilligen, aber immer auch noch rituellen¹⁷⁴ Menschenopfers erscheint auf den zweiten Blick sogar ubiquitär, also „überall“ vorhanden. Sie durchzieht als säkulares Gebot zur Selbstopferung zugunsten hoher Werte jede Kriegskultur und jede stolze Verteidigungsideologie. Ebenso liegt sie auch den Ideen der altruistischen nachbarlichen und der fürsorgerischen polizeilichen Gefahrenabwehr zugrunde. In diesen Notlagen haben die Helfer in erhöhtem Maße ihr Leben zu riskieren.

8. Aus dem Begriff einer heiligen Gewalt wird schließlich auch deutlich, dass umgekehrt gelesen die Gewalt als solche schon geeignet ist, jeden jedenfall dauerhafteren Gewaltherrscher zu

Allgemeinheit, 186 ff., (zugleich z.B. BayObLG StV 1985, 155 f.). Selbst bei Jugendstraftaten, die auf die Schwere der Schuld abstellen, § 17 JGG, als Strafzweck bei schweren Kapitalverbrechen „namentlich aus dem Sühnegedanken und dem Erfordernis gerechten Schuldausgleichs“, BGH NStZ 1996, 232 f. Als Überblick zum christlichen Sühnegedanken: Grommes, Sühnebegriff, 2006, 36 ff. (Altes Testament), 39 ff. (Neues Testament), zum Ablasshandel als Composito, 46 ff.

¹⁷² Als Überblick zum christlichen Sühnegedanken: Grommes, Sühnebegriff, 2006 (Altes Testament), 39 ff. (Neues Testament), zum Ablasshandel als Composito, 46 ff.

¹⁷³ Zum Sühnebegriff generell und in der deutschen Strafrechtsprechung, sowie im Ansatz ideologiekritisch: Grommes, Sühnebegriff, 2006, und zwar zur unbestimmten sprachwissenschaftlichen Herkunft, im Sinne von Vertrag, Beilegung und Versöhnung, 25 ff.; als „Transferbegriff“ im Sinne des Sühnebedürfnis der Allgemeinheit, 186 ff., (zugleich z.B. BayObLG StV 1985, 155 f.), Siehe auch: BVerfG 45, 187, 253.

¹⁷⁴ Aus der Sicht der Altertumswissenschaften zur „Welt der Rituale“ siehe aus soziokultureller Sicht im Überblick: Weinfurter, Welt, 2005, 1 ff., 3 f., zur Steuerung von Emotionen auch: Ambos, Emotionen, 2005, 9 ff. (mit Beispielen die Trauer betreffend). Zur Bedeutung der Totenklage in Ägypten: Kucharek, Tränen, 2005, 15 ff., 15 zum Tod als öffentliche Angelegenheit.

heiligen. Er muss sich dazu dann nur der *Opferriten* der Naturreligionen bedienen.

Damit sind vor allem das Faktum und die dunkle Gewalt-Seite der Religiosität aus anthropologischer Sicht beschrieben.

II. Tabu und Würde

1. Wer von einer vor- und überrechtlichen *Zivilgesellschaft* ausgeht, so könnte eine These lauten, der kommt an der pragmatischen Philosophie in der Form von *elementarer Ethik* oder Sitte ebenso wenig vorbei wie an der psychologischen und zugleich animistischen Idee des *Tabus* und, wie hier nur anzufügen ist, der ethnologischen Idee von *Riten*. Dabei ist aus der Sicht eines westlichen Verfassungsstaates dann auch zu bedenken, dass dessen elementare Ethik weitgehend in den *Verfassungen* verrechtlicht ist und dass seine Riten vor allem in den verschiedenen *Verfahrensrechten* gesetzlich geregelt sind. Dazu bedarf es nach allem aber keiner besonderen Ausführungen mehr.

Doch erscheint die Formulierung des allerersten Satzes in Art. 1 des deutschen Grundgesetzes als Aufbau eines großen Tabus, wenn es dort, und ähnlich in Art. 1 der Europäischen Grundrechtscharta, heißt. „Die Würde des Menschen ist *unantastbar*“.

2. Die Idee der „Unantastbarkeit“ der Menschenwürde beschreibt schon fast augenfällig die Grundidee vom Tabu, wie wir sie in der Alltagssprache verwenden. Auch sind Art. 1 und 20 selbst vom demokratischem Verfassungsgesetzgeber nicht abänderbar, also nicht „antastbar“, Art 79 IV GG.

Dabei greift vor allem und wirkungsmächtig *Freud* das der deutschen Sprache fremde Wort Tabu bei seiner Betrachtung der wilden Völker auf, wenn auch in der damals vorherrschenden Annahme, die Wilden böten den unmittelbaren Einblick in die Vorstufe der Zivilisation, und sie besäßen noch kein eigene. So sieht *Freud* das Tabu als *Vorstufe der Moral*, die ja heilig und unrein zugleich sei.

Übertragen auf die Verfassungsidee der Menschenwürde, und zwar gleich im Verbund mit einer Demokratie dürfte es sich bei diesem Tabucharakter schon auf den ersten Blick vor allem um das *Herrschertabu* handeln. Mit ihm wird die *Subjektivität* nunmehr eines jeden Menschen einerseits als demokratischer Mitherrscher geheiligt und er andererseits als der absolute Herrscher über das Seine oder das Eigene geachtet.

Aber auf den zweiten Blick findet in der Demokratie eine Verdichtung der vier großen Tabus statt, die *Freud* nennt:

- Behandlung der Feinde,
- Tabu der Herrscher,
- Tabu der Toten und
- das Berührungstabu.¹⁷⁵

Aus der Sicht der „Wilden“, die dann offenbar einer Form von *Animismus* folgen, ist auch der Feind ein beseeltes Wesen, im Streit ist er der Kontrahent. Bei den Toten soll es dann einen entkörpernten Geist zu geben, der als besonders gefährlich erscheint. Verrechtlicht ist es die Persönlichkeit des Menschen ohne einen festen Träger.

Den (herrschaftlichen) unsterblichen Geist aller Wesen, der die natürlichen Gegenstände der diesseitigen Welt bewohnt, aber gilt es zu achten und dessen Rache gilt es zu fürchten, und zwar dann, wenn die rechten Jagd-, Ernte- oder Beerdigungsriten nicht eingehalten sind, die immer auch eine Versöhnung mit dem Geist

¹⁷⁵ Freud unter dem Titel: „Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker“, (1913), Freud, S., Totem (1913), 1982. , 287 ff, 323 ff. Aufgegriffen und vertieft von Behrens, Oblivologie, 2005., 99, und Fußnote 163: „Tabu als Vorstufe der Moral, die ja heilig und unrein zugleich erscheint“, und als deren „Grundlage die Gefühlsambivalenz zwischen Angst und Verbot auf der einen Seite Lust und Versuchung auf der anderen Seite als zugrundeliegende Muster aller Tabus.“

der Toten oder dem Geist der betroffenen Lebensräume des verlangen.

Alle vier Tabus zusammengelesen, beschreiben dabei eine Art von ganzheitlichem *Herrschertabu*.

Für das Tabu ist aber nicht gleich der Tabubruch entscheidend, sondern das Phänomen des gleichsam „neurotischen“ *inneren Zwanges*, es soweit irgend möglich nicht zu verletzen, weshalb *Freud* in seiner Schrift auch die Parallele zum Verhalten von Neurotikern zieht. Begeht man dennoch einen Tabubruch, so hat man sich der der Strafe insoweit ähnlichen Folge der „Reinigungsriten“ zu unterwerfen.

Menschen haben, wie auch der deutsche *Bundesgerichtshof* in Strafsachen als eine Art von grober Beweisregel gegen die Annahme des bedingten Vorsatzes feststellt, eine *hohe Hemmschwelle*, andere Menschen absichtlich zu töten. Anzufügen ist, wenn und soweit sie sie jedenfalls als Subjekte wahrnehmen.¹⁷⁶

Die heilige Subjektivität und Souveränität des autonomen Akteurs „soll“ unantastbar sein. Alle groben Verletzungen der Menschenwürde, die den Menschen zum bloßen Objekt herabwürdigen, bilden schwere Tabubrüche.

3. Aus *psychobiologischer* Sicht ist davon auszugehen, dass diese Tabus einerseits *genetische* Vorprogrammen entstammen, also Rest-Instinkt in Anlehnung an *Gehlens* Modell vom instinktarmer Menschen darstellen, sie andererseits aber auch durch die *Sozialisierung* oder *Zivilisierung* des Menschen verfestigt und ausgeformt werden.

Beim Tötungstabu stellt sich auch die Darwinistische Frage, inwieweit es, zwar genetisch gelockert aber dennoch im Menschen *psychogenetisch* verankert ist und auch sein muss, damit die

¹⁷⁶ Siehe BGH v. 22.03.2012,; 4 StR 558/11, NJW 2012, 1524 ff., zudem BGH Strafverteidiger 1983, 444; NJW 1983, 2263; Neue Zeitschrift für Strafrecht (NStZ) 1986, 449, 450; 1987, 424; 1988, 175.

Spezie Mensch sich zwar, vor allem unter Männern, bekriegen, aber nicht dabei als Ganzes ausrotten kann.

Aus der Grund- und Binnenlogik der Evolutionsbiologie ergibt sich für alle Lebewesen, die zugleich auch alle genetisch miteinander verwandt sind und die in dem großen Biotop Erde seit langer Zeit gemeinsam leben, das Prinzip der „Erhaltung des Lebens“. Es muss in jeder Spezies, in jeder Population und auch jedem Einzelwesen zumindest typischer Weise verankert sein.

Die Freiheit und damit auch die Subjektstellung des Menschen besteht dann insoweit darin, dennoch zu Tabubrüchen, lies: zu egoistischen Tötungen, Folter und sonstigen schweren Menschenrechtsverletzungen fähig zu sein, aber sich auch frei dagegen entscheiden zu können. Menschliche „Populationen“, wie Clans oder Staaten sind fähig, als Kollektive Kriege gegeneinander zu führen, damit zu drohen oder auch, auf Kriege und Drohungen zu verzichten. Staaten vermögen zudem, wenngleich mit begrenztem Erfolg, Angriffskriege oder die Vernichtung der Zivilbevölkerung zu tabuisieren.

Dabei unterliegen etwa kleine Kinder dem bekannten genetischen Tabu, das das optische Kindchenschema auslöst. Wir erleben es auch gegenüber jungen Haustieren und zwischen Haustieren etc., weshalb es aus unserem Säugetiererbe stammen dürfte.

Die allgemeine ethische Unterscheidung von gutem und bösem Verhalten dient also aus der Sicht der Tabulehre nicht nur einer *sozialen* Etikettierung, sondern führt im Negativen auch zu einer Bemakelung, die einem individuellen und auch kollektivem Wertgefühl entspringt. Das Tötungstabu gehört, je nach Sichtweise, entweder schon zur Gefühls-Ethik oder aber es unterstützt dieselbe. Umgekehrt schafft die Grundfähigkeit zur Tötung anderer Menschen unter anderem das *Herrschertabu*, das analog dazu in der Ethik zum Status eines Selbstsubjektes führt.

4. Was aber gehört, so ist zur fragen, im Einzelnen zur Würde des Menschen und welche Analogien lassen sich zu *Freuds* Tabubegriff ziehen.

Der Blick in das deutsche Grundgesetz ergibt dazu Folgendes: Die *Freiheit*, also die Subjektivität an sich, stellt das erste Grundrecht des würdigen Menschen dar. Ausdrücklich nennt der Art. 2 GG dabei die freie Entfaltung der *Persönlichkeit*, das Recht auf *Leben, körperliche Unversehrtheit* und Freiheit, gemeint als *Fortbewegungsfreiheit*.

Die „freien Entfaltung“ deckt den Kern des *Herrschertabus* ab, jeder ist Herrscher über das Seine. Das „Leben“ (der anderen) tabuisiert das *Feindtabu*, und das *Totentabu* schützt jegliches be-seelte Leben vor entwürdigenden Tötungen. Das Berührungstabu bezieht sich auf die *körperliche* und sonstige engste Sphäre der eigenen Zugriffs (oder des eigenen „Gewahrsams“ im Sinne des Diebstahls). So sprechen wir im Strafrecht gelegentlich von der Tabusphäre“. Auch heißt es in Art 104 GG „Festgehaltene Personen dürfen weder seelisch noch körperlich misshandelt werden“, vgl. auch Art. 3 EMRK.

5. Im Übrigen erstreckt sich das *Herrschertabu* auch auf die Kollektiv-Person, auf die Bundesrepublik Deutschland und vor allem auf deren Identität (kollektiver Seele, Wesen oder Geist), „ein demokratischer und sozialer Bundesstaat“ zu sein, mit einem Volk, das sich gemäß Art 2 II GG „bekennt ... zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeglicher Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt.“

Wenn *Freud* in derselben Schrift auch das „*Totem*“¹⁷⁷ noch vor dem Tabu behandelt, so steckt in diesem die Heiligung des Urvaters als eigenen Clangeistes, der die *kollektive* Identität der Mitglieder und deren geistige *Tradition* bezeichnet.

¹⁷⁷ Freud, S., Totem, 1912/13, 163 betont die *communio*, als die *Identität von Menschen, Gott und Opfertier*. Er meint zwar zudem, das Totem sei dabei das Symbol für den einst ermordeten Vater der Urhorde. Jener, so ist anzufügen aber gilt dann zugleich als (ferner) Stammvater und prägt die Identität der Gemeinschaft. Als heiliges christliches „Totem“ erscheint jedenfalls dem Animisten auch der an einem Pfahl gekreuzigte Jesus. Das Christentum hat dabei eine neue universalistische Religion geschaffen, die sich über die alten Volksreligionen erhebt und den Menschen in der form des göttlichen Menschensohnes verehrt, der sich zudem selbst geopfert hat.

Die Folge eines Tabubruchs bildet die „Unreinheit“ der Seele Täters, die nur durch eine rituelle Reinigung wiederhergestellt werden kann. Der Rechtsstaat bereinigt in analoger Weise das Unrecht und heilt in diesem Sinne den Rechtsbruch (Restaurationsprinzip). Das Zivilrecht sorgt dabei für Ersatz des privaten Schadens. Das Strafrecht antwortet auf die Straftat mit der, wie es heißt, „Sanktion“ der Strafe. Das (sonstige) öffentliche Recht des exekutiven Staates setzt die legitime und damit „heilige Staatsgewalt“ des Herrschers ein. Auf diese Weise will es vor allem der Idee von „Recht und Gerechtigkeit“ im Sinne des Rechtsstaates dienen.

6. Das Recht übernimmt zumal bei den Grundrechten den Heiligkeitscharakter des Tabus und verbindet den Wert mit einem Schutzritus. Ein Ritus hat mit dem Recht unter anderem gemeinsam, dass er auf feste Wiederholungen setzt und damit zur *Verallgemeinerung* des konkreten und zu dessen *Verfremdung* führt. Der Rechtsschutz für fundamentale oder auch Grundwerte soll deren Unverletzlichkeit verfestigen. Für den Fall der Verletzung sieht er unter anderem eine Art von symbolischer Wiederherstellung (Restauration) vor.

Aus verfassungsrechtlicher Sicht verdichten sich die einzelnen Grundrechte zum „Tabu“ der unantastbaren Menschenwürde. Denn der Tabubegriff ist typischer Weise an die letztlich personale Idee einer den Dingen *innewohnenden Seele* gebunden, weshalb sich auch die Psychologie der *vorstaatlichen* und *vorchristlichen* (Modell-) Idee des Tabus bemächtigt hat.

Dabei liegt das besondere Wesen eines Tabus darin, *un- oder unterbewusst* und gleichsam automatisch zu wirken. Die rationale Ethik bedient sich dieses Ansatzes, wenn sie auf die Selbstevidenz eines Höchstwertes, eben der Menschenwürde, verweist oder etwa den Ruf nach „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ zu einem *Credo* erhebt, das die politische Aufklärung mantrahaft verwendet, um es in die Tiefe des Gewissens einzupflanzen und das jetzt auch die Gliederung der Europäischen Grundrechtecharta mitbestimmt.

7. Mit dieser Ergänzung ist *Hörnle* zuzustimmen, die den Begriff des Tabus aufgreift und seine rechtliche Verwendung mit den Worten erklärt:

„Tabus sind eine *Unterkategorie allgemeiner sozioethischer Verhaltensvorschriften*. Von diesen unterscheiden sie sich durch den Anerkennungsgrad, da sie per definitionem nahezu allgemein nicht hinterfragt werden.“¹⁷⁸

Mit der Verbindung von Sozialem und Ethik wird dann deutlich, dass es sich entweder tatsächlich zumindest schon um eine starke kulturelle Verankerung eines „Tabus“ oder normativ um einen Teil des *kollektiven Unterbewusstseins* handeln soll, den der Einzelne wiederum kraft seiner Sozialisierung verinnerlicht hat oder aber haben sollte. Zu den ethischen Kernnormen aber zählen nicht die Randfragen, wie das anstößige Verhalten, sondern etwa das *Tötungstabu*, das positiv gewendet ein *Lebensschutz-Tabu* darstellt.

8. Zur Vernunft (der Ethik) und zur Psyche (dem Tabufühlen) des Menschen gesellt sich schließlich noch ein drittes Element, die „Körperlichkeit“ der Natur hinzu.

So stammen die großen drei Beweggründe allen *Lebens*, und auch des Menschen, aus der Natur: Stoffwechsel, Fortpflanzung und Abwehr von Lebensgefahren. Physikalische Körper existieren, indem sie *Widerstand* gegen die Zerstörungskräfte ihrer Umwelt aufbringen. Das Lebens- oder Existenzrecht gilt deshalb auch als *integraler* Teil der Freiheitsrechte, vgl. Art. 2 I Satz 1 EMRK (der erste Artikel unter der Überschrift „Rechte und Freiheiten“) sowie Art. 2 II GG. Das natürliche *Sein* bestimmt - insofern- das verfassungsrechtliche Sollen.

¹⁷⁸ Aus verfassungs- und zugleich strafrechtlicher Sicht: Hörnle, Verhalten, 2005, 174. Vgl. auch 63 ff. mit dem sinnvollen Ansatz, das Sittengesetz des Art. 2 II GG aus der Verfassung und vor allem aus der Menschenwürde abzuleiten und unter Ablehnung der Vorstellung, die „konventionelle Moral“, die etwas für unsittlich im Sinne von grob anstößig halte, könne sich auf das Sittengesetz stützen.

Die großen Beweggründe lassen sich zwar *zivilisieren*, indem sie, mit einem utilitaristischen Begriff, zu gegenseitigem oder auch zum allgemeinen „Nutzen“ freiwillig umgesetzt werden. Doch dieselben Beweggründe egoistisch mit Gewalt oder mit List durchzusetzen, ist allgemein verboten und nur als legitime Gewalt dem Souverän vorbehalten, dem Staat wie dem Eigentümer. Aber diese Motivationen sind und bleiben starke und „*wilde*“ Antriebskräfte.

Gemeint ist allerdings der Mensch, der für seine Würde alle drei Eigenschaften vereint, Körper, Seele und Geist, und zwar in dem Sinne, dass er mit seinem Geist der Vernunft zumindest grundsätzlich -selbst und kollektiv- dazu fähig ist, sich und auch seine Lebensgemeinschaften zivilisiert zu beherrschen. Dass, in welcher Form und inwieweit dies dem Menschen tatsächlich möglich ist, bezeugen die westlichen demokratischen Rechtsstaaten.

9. Im Ergebnis entspricht die normative Idee der *Würde* des Menschen also dem *Tabu-Denken* und das *Recht* ist unter anderem ein Ausprägung des *Ritus*.

Psychologie und Genetik, Animismus und Menschenrechte, so scheint es, stützen sich dabei zunächst einmal gegenseitig, und sie schöpfen dabei offenbar zudem aus denselben emotionalen „irrationalen“ Quellen. Aus der Sicht der Vernunft aber schützen sie die „Würde des Lebens“ und universalisieren die Idee eines unantastbaren *Subjekt-Geistes*, der zumindest auch dem lebendigen Menschen eigen ist.

III. Psychoanalyse und Tötungsdelikte: Scham und Schuld

1. Was bietet nun die Psychoanalyse oder was bieten zumindest ihre Metaphern?

Geistesgeschichtlich betrachtet enthält sie ziemlich offenkundig die Idee der Verinnerlichung, etwa des alten externen christlichen „Clangeistes“, und die vatermörderische Auflösung der Übermacht der patriarchalischen Familienverbände in der Renaissance, den neuen *Gründungsmythos des Individualismus*, der das neue *humane Selbstbild* der westlichen Menschen ausmacht.

Das Strafrecht bietet zudem den Hintergrund, um sich auf der individualistischen Ebene näher mit dem Töten zu beschäftigen.

So erlauben zum Beispiel vor allem die vorsätzlichen Tötungsdelikte den transformierten Gedanken eines *inneren* Tabubruchs. Psychoanalytische Ansätze *Freuds* und ethische Erwägungen sollen dabei versuchsweise aufeinander zugeführt werden. „Schuld und Scham“ lautet die Paarung die sich anbietet, näher erörtert zu werden.

Das neue *Totem* bildet also nicht mehr der Clangeist, sondern unterliegt der Sohn gleichsam nach dem Vätermord im Sinne *Freuds* dem Zwang, dessen Herrscher-Rolle zu übernehmen, ohne aber selbst schon zum Clanchef zu werden, er wird zunächst einmal nur einer von der Vater-Herrschaft Befreiter, als ein Freier. Dazu bedarf es der „moralischen Entwicklung“ eines analogen Über-Ichs. Erst mit dieser Fähigkeit kann sich auch der Sohn vom Vater lösen.

Das Individuum (der Sohn, der Freie) muss dazu gleichsam das Totem verinnerlichen. Dessen Geist selbst hat der Sohn als den „common sense“ zu verinnerlichen und in sich und für sich auszuprägen.

Der Verstoß gegen die eigene Moral des Über-Ichs führt dann, sobald dieser verinnerlicht wurde, zu einem *internen* Tabubruch, der die eigene Identität und das eigene Selbstwertgefühl betrifft.

Sichtbar wird dies bei der Frage, wie der Mensch die Verletzungen von *äußeren Tabus* beziehungsweise von verinnerlichten Selbstbildern deutet. Im Angebot sind

- *die Scham wegen einer psychischen Tabuverletzung*¹⁷⁹,
- *die Schuld als Ausdruck ethischer Selbstverantwortung*
und

¹⁷⁹ Dazu aus kriminologischer Sicht: Schneider, H.-J., *Kriminologie*, 2001, 60.

- *die Haftung nach dem mechanistisch-empirischen Grundsatz von actio und reactio.*

Sie bilden die drei bekannten Antworten¹⁸⁰. Zumeist treffen vermutlich alle drei Blickwinkel zusammen und führen zur existenziellen Frage nach dem Fortbestand der früheren Identität des Verletzers.

2. Diese alten Ansätze lassen sich auch in neuen psychologischen Deutungen wieder finden.

Der klinisch, also empirisch arbeitende Psychoanalytiker *Wurmser* beschreibt eindringlich die *Scham* und ihre Beziehung zu Strafe und Buße.¹⁸¹ Dazu erklärt er, die klassische Psychoanalyse im Sinne von *Freud, Jung* und *Adler* stelle zu einseitig den

¹⁸⁰ Die Kulturen können und werden zumeist eine der drei Ausrichtungen verstärken. So gibt es (sozial-religiöse) Schamgesellschaften, (individuell-moralische) Schuldkulturen und (liberal-ökonomische) Haftungsdeutungen. Zur „Bürgerlichen Öffentlichkeit“ als Grund für den Wechsel von einer, wie einzufügen ist kollektivistischen und an natürlichen Pflichten ausgerichteten, „Scham-Kultur“ hin zu einer „Schuldkultur“ des handelnden Individuums: Ladeur, Staat, 2006, 20 f.

Die psycho-soziale Realität dürfte aber in der Mitte liegen. Scham beruht, wie auch der Ansatz von Ladeur mittelbar belegt, auf der Unterwürfigkeit. Schuld entspringt dagegen dem Selbstbewusstsein und dem Selbstbild von der Souveränität des Menschen. Hinzu tritt drittens die einfache „zivile“ Idee der schmerzlichen Haftung des Akteurs für die Folgen seines Tuns. Erwachsene Menschen, die sich strengen Religionen oder auch sonst „extrovertiert“ leben, schämen sich stärker und gleichsam frühkindlich, weil sie das „Wesen“ eines Überherrn verletzt haben, der Ganzheitlich dafür steht, was richtig und gut ist und diese Gute, wie die ersten Bezugspersonen es gegenüber dem Kind, Der Begriff, der „Zivilreligion“, der aus der Politologie stammt, bietet einen Brückenbegriff. Er sucht einerseits zwar den politischen Säkularismus mit der Religion und ihrem politischen Hintergrund zu verbinden. Andererseits bildet er aber auch sowohl für den heutigen gläubigen Christen, wie auch für Judentum und Islam, ebenso eine Zumutung dar wie für den rein weltlichen Atheisten. verkörpert. Hunde etwa „schämen“ sich sichtbar, ohne aber „Schuld“ empfinden zu können.

¹⁸¹ Wurmser, Maske, 1993, u.a. 126, 142 ff.

Trieb in den Vordergrund oder bilde umgekehrt ebenso einseitig eine Anpassungs- und Beziehungspsychologie.¹⁸² So sei das Augenmerk zumindest auch auf die inneren *Konflikte* des Menschen zu richten, und zwar insbesondere auf die vielen Facetten der „Schamkonflikte“.

Wurmser, der am klassischen Bild von triebhaftem Es, handelndem Ich und kontrollierendem Über-Ich durchaus festhält, bemüht sich um die Art und Weise der emotionalen Selbstverarbeitung. Diese belegt er mit zahlreichen Fallbeispielen aus Talmud, griechischer und chinesischer Antike, *Nietzsche*-Zitaten, Dichtungen und auch Einzelfällen aus seiner Praxis als Psychoanalytiker. Er nähert sich der Scham also induktiv-topologisch. Dennoch fasst er abstrahierend zusammen:¹⁸³ Kulturell schütze Scham als Haltung (*pudor*) das „private Selbst“ mit seinen Grenzen, und zwar in doppelter Weise durch Abwehr von äußerer Neugier mit der Gefahr des Bloßgestelltseins und der Gefahr, den eigenen Verschmelzungswünschen mit den anderen nachzugeben. Der Gemeinschaft diene die Scham durch die ihr innewohnende Ehrfurcht (*aidos*) einerseits und die Sanktionen, die sie eröffne, in Form des Lächerlich-Machens und der Schande andererseits. Die jeweiligen Werte, die Scham und Schande markierten, unterschieden sich zwar von Kultur zu Kultur, doch wahrten sie jeweils die soziale Struktur der „Hierarchie und der Grenzen“, zu verstehen als die jeweiligen sozialen Verpflichtungen. Ein Versagen führe zur Einbuße des Respekts der anderen, und zwar insbesondere bei „plötzlichem Kontrollverlust“. Während die Scham einen Schutz für das „Selbst“ darstelle, also vom Menschen selbst ausgeht, sei die Schuld eher der Blickwinkel der anderen („die Sprache der Objektbeziehungen“).

Die Scham könne in drei Haupttypen untergliedert werden: die einfache „Schamangst“, Scham als „komplexes, affektives und kognitives Reaktionsmuster“ und „Scham als Charakterhaltung, die gefährliche Bloßstellung vermeiden wolle“.¹⁸⁴ Statt von

¹⁸² Wurmser, *Maske*, 1993, XV.

¹⁸³ Wurmser, *Maske*, 1993, 126.

¹⁸⁴ Wurmser, *Maske*, 1993, 127.

Haupttypen könne man auch von drei Abstraktionsgraden sprechen. Voraussetzung sei, so *Wurmser* weiter, stets eine Selbstbeobachtung und Selbstbewertung durch das Über-Ich¹⁸⁵, aber vielfach auch eine äußere Autorität, die dann verinnerlicht werde.¹⁸⁶ Auf Selbstkritik hin setzten innere Aggressionsarten ein, die den Reaktionen auf äußere Strafe entsprächen.¹⁸⁷ Die Bestrafung selbst bestehe immer in Liebes- und Respektverlust bei anderen¹⁸⁸ und, wie *Wurmser* meint, ebenso regelmäßig in einem ebensolchen Verlust an „Selbstliebe“.

3. Während bislang der Eindruck entsteht, dass *Wurmser* bekannte soziale Verhaltensweisen auf das Verständnis der Seele überträgt, weil er meint, soziales Innen- und soziales Außenleben ließen sich parallel deuten, was bedingt, dass die Aussagekraft für das Verständnis der Strafe nur gering sein kann, zieht er dann später doch Trennlinien zwischen der nach innen gerichteten *Scham* und der nach außen orientierten *Schuld* und ihren Konsequenzen, die er allerdings nicht vollends durchhält. Scham führe zu Verachtung, Schuld hingegen zu Hass und Ärger. Verachtung wolle das Objekt schlicht „kalt“ beseitigen, wie bei der Verbannung. In der Scham „erfriere“ man. Hass und Ärger seien dagegen „heiße Affekte“. Sie führten zu grausamen Todesarten und Verstümmelungen. Der Mensch werde bei ihnen entmenschlicht, dehumanisiert, also entwürdigt und als niedriges Tier oder Abfall verhöhnt.¹⁸⁹ Verinnerlicht bewirke Schuld Gewissensbisse oder Qualen oder masochistische Verstümmelungen.¹⁹⁰ Dementsprechend führe die Schamangst zu Ekel- und Schmerzsignalen.¹⁹¹ Angst und Schuld führten zu Verstümmelungsphantasien. Scham löse über Erröten oder Erbleichen eine Art symbolische Erstarrung im Sinne eines *Totstellreflexes* aus.¹⁹² Komme es zu einer

¹⁸⁵ Wurmser, Maske, 1993, 138 f.

¹⁸⁶ Wurmser, Maske, 1993, 141.

¹⁸⁷ Wurmser, Maske, 1993, 141 ff.

¹⁸⁸ Wurmser, Maske, 1993, 142.

¹⁸⁹ Wurmser, Maske, 1993, 144.

¹⁹⁰ Wurmser, Maske, 1993, 145, u. Hinw. auf Piers/Singer, Shame, 1971, 40 ff.

¹⁹¹ Wurmser, Maske, 1993, 145.

¹⁹² Wurmser, Maske, 1993, 146

solchen vom Über-Ich ausgelösten Isolierung oder Lähmung, reagiere die betroffene Person nicht selten hilf- und hoffnungslos, genauso wie häufig auch auf extreme äußere Entwürdigung und Bedrohung (wie beim Holocaust) reagiert werde.

4. Zur inneren und äußeren Seite der Strafe erklärt *Wurmser* dann doch auch wieder und folgerichtig:

(1) Sei die Strafe so mächtig wie behauptet, dann sei sie ursprünglich eingesetzt worden, um einer „gleich gefährlichen oder ähnlich mächtigen Macht“ zu begegnen.

(2) Strafe müsse dann einen „ursprünglichen, physiologisch tief verwurzelten Trieb“ benutzen.

(3) Infolge des wohlbekannten Isomorphismus, also der Ähnlichkeit in der Form, wenn nicht gar der Genese von „Abwehr und Trieb, von Kraft und Gegenkraft“ hätten die äußere Strafe und der „verpönte Trieb“ denselben Ursprung und seien von grundsätzlich ähnlicher Natur.¹⁹³

Scham und Schuld fungierten beide als „Machtschranken“, aber die Schamangst markiere die innere Grenze; Scham verhülle Schwäche, und Schuld setze der Stärke Grenzen. Scham diene dem Selbstschutz; Schuld schütze die Integrität der anderen. Letztlich sei es also, so führt er beides dann doch wieder zusammen, der Blickwinkel des Ego oder Alter, der ein Verhalten wie Rache, Verrat oder auch nur einen Gedanken zu Scham oder Schuld oder beidem mache.¹⁹⁴ Wie anzufügen ist, führt also Mitleiden zur Frage nach der Schuld und die entsprechende Selbstbewertung zur Scham.

5. Mit *Seidler*¹⁹⁵ lässt sich das Verhältnis von Scham und Schuld zwar auch etwas anders begreifen. Danach sind die Affekte der

¹⁹³ Wurmser, *Maske*, 1993, 146.

¹⁹⁴ Wurmser, *Maske*, 1993, 150.

¹⁹⁵ Seidler, *Scham*, 2000, 624 ff., u. Hinw. auf Seidler, *Scham*, 1997, 119 ff.

Schamteile von solchen der Selbstwertbeeinträchtigung und auch von Schuldaffekten zu trennen. Scham lässt sich danach von der Bewertung nach „gut“ und „böse“ trennen, immerhin kann Scham auch Folge eines Lobes sein. Es ist darum das Erlebnis, „Subjekt und gleichzeitig auch Objekt“ zu sein. Mit *Sartre* sogar dreidimensional: „Ich schäme mich meiner vor anderen“¹⁹⁶. Schuld dagegen könne in verschiedenen Reifegraden von einem amorph-untergründigen „Verworfenheitsgefühl“ bis zum Erleben personaler Verantwortung führen. Letzteres dürfte dann allerdings nichts anderes darstellen als die Verinnerlichung eines kulturell und somit intersubjektiv entwickelten Begriffs. Schuld gehöre in den Bereich der „Aktivität des Subjekts“, „Scham als das Widerfahren von Scham zur Passivität“. Beides, so ist anzufügen, wird aber auch in dem Fühlenden zusammenwirken können und auch müssen. Ist der Grund der Scham ein nachvollzogener Vorwurf, dürfte beides zusammentreffen: aktive Übernahme einer von anderen auferlegten Schamlage.

6. Bedenklich bleibt am Ende aber doch, in welchem Maße *Wurmser* das Innenleben über *soziale* Phänomene erklärt und Scham und Schuld verbindet, auch wenn einzuräumen ist, dass schon die Sprache und ihre Begriffe auf das soziale Miteinander ausgerichtet sind. Aber dass die psychischen Strukturen des Menschen seinem Überleben in seiner Umwelt dienen und zu dieser auch und gerade die Mitmenschen gehören, mit denen er zum gegenseitigen Vorteil zu kommunizieren und zu kooperieren hat, ist nicht zu bestreiten. Denkbar ist es z.B. immerhin auch, die Schuld im Sinne griechischer Tragödien als ein *Schicksal* zu begreifen, das dem Einzelnen von *außen* auferlegt wird. Auch kann die Schuld, wenn im Schuldgefühl verinnerlicht, ihrerseits Teil und Ergebnis der Selbstbewertung sein. Zudem ist auch die bange Frage zu stellen, in welchem Maße die Verinnerlichung einer Kultur dem Menschen während seiner kindlichen Sozialisierungsphase zwar nicht die Fähigkeit zur Scham, aber doch das spezielle Schuldempfinden vermittelt.

¹⁹⁶ Seidler, *Scham*, 2000, 624 ff. unter Hinweis auf Sartre, *Sein*, 1974, 382 sowie unter Hinweis auch auf Seidler, *Blick*, 1995, 39 („Drei-Punkte-Konfiguration“).

Scham kennen wir jedoch auch bei Haustieren, die wegen einer Regelverletzung gescholten werden, allerdings dann offenbar nur als Verinnerlichung der Kritik eines Ranghöheren. Die Haustiere antworten mit Demuts- und sonstigen Unterwerfungsgesten. Zu prüfen wäre also, inwieweit eine Kultur, die anders als die westliche vorrangig von der Unterworfenheit des Menschen ausgeht, demnach die freie Selbstbewertung und die nachfolgende innere Übernahme von persönlicher Verantwortung, und zwar wenigstens im Bereich schwerster Normbrüche wie der Tötung eines anderen gleich- oder höhergestellten Menschen, kennt.

In jedem Falle aber gibt es eine innere Reaktion des Menschen, die im Alltagsverständnis der drei Begriffe Schuldgefühl, Gewissensbisse und Scham steckt. Denn wie alle Lebewesen, die schlicht fühlen können, geht es auch dem Menschen um die rechtzeitige Vermeidung von drohenden Schmerzen oder die Befriedigung von Bedürfnissen. Gefühle wiederum dürften die Fortentwicklung dieser einfachen Fähigkeit sein, dieselben Aufgaben erfüllen und zudem in hohem Maße auf das soziale Miteinander mit anderen Menschen ausgerichtet sein, also insofern dazu dienen, Alter und Ego in Einklang zu bringen und zu halten.

Gleich ob fremd- oder selbstgesteuert, bewirkt die Verletzung von Regeln oder Tabus ein konkretes Schuldgefühl, ein schlechtes Gewissen und Scham. Sie alle hängen mit der Fähigkeit des Menschen zusammen, sich in andere, hier in das Opfer und seine Angehörigen, einzufühlen. Erfahrungen von Nahestehenden, so genannten Primärpersonen, aber auch Mythen von Schuld und Sühne und selbst alltägliche Berichte von „Sex and Crime“ steigern den Grad der Tabuisierung und befriedigen zugleich entsprechende Triebe des Menschen. Schuldgefühl und Scham belasten das Seelenleben des Täters mit dem bekannten „schlechten Gewissen“. Zumindest auch um dieses zu vermeiden, halten sich Menschen an Regeln und beachten Verbote.

Menschen reagieren bei einer Verletzung so wie das moderne Recht mit dem Schuldspruch: Sie empfinden „Schuld“. Deshalb sind wir geneigt, vom Täter „tätige Reue“ zu erwarten, also Wiedergutmachung, Schmerzensgeld einerseits und Demutsgesten wie persönliche Buße in Form von *Geldstrafe* oder gemeinnütziger Arbeit andererseits.

Aber den freiwilligen *langjährigen Rückzug* aus der Gemeinschaft, die soziale Selbstentleibung, können wir von einem Menschen, dem wir Lebenswillen zusprechen, nicht ernsthaft erwarten. Solche harten staatlichen Zwangsmaßnahmen lassen sich *nicht allein* schlicht aus Schuld, Scham (oder auch der kalten Haftung) ableiten. Dennoch gilt auch die Strafe zu Recht als ein *demokratischer Weg*, um in *humaner* Weise im Strafvollzug auf den Täter einzuwirken. Denn neben der Idee der Freiheit gehören auch die (gerechte) „Gleichheit“ und der (mitmenschlichen) „Solidarität“ zur weltlichen Trinitätsformel der Demokratie. Geboten erscheint es im Sinne des demokratischen Humanismus, stets die „Menschenwürde“ (Dignity of man) zu wahren.

7. Weitgehend ausgeblendet bleibt dabei die Frage nach der Rol-
lendeutung der *Strafenden*. Sie jedenfalls müssen und können sich zum einen auf die Unantastbarkeit des Herrschers zurückziehen, also das *Herrschertabu* nutzen, und sich zudem auf die *kollektiven Nutzen* des Strafens stützen sowie drittens auf die Natürlichkeit der Vergeltungsidee hinweisen, die eine *blinde Erfolgshaftung* für das Eigene, also auch für eigene riskante Handlungen enthält. Aber auch nach Abschaffung der Todes- und der Körperstrafen bleibt das Dilemma der Strafenden, das Gewalttabu gegenüber einem „beseelten Menschen“ verletzt zu haben.

8. Damit sind die anthropologische Betrachtung und die kulturelle Deutung von „heiliger Gewalt und Opfer“, von „Tabu und Würde“ sowie von „Scham und Schuld“ abzuschließen.

Der aufgeklärte Mensch hat also auch eine „dunkle Seite“, die zumindest eine psycho-biologischer Vernunft entspringt und mit der er sich selbstbewusst auseinandersetzen sollte und auch kann, weil sie Stoff für Analogien zur Welt der Normen bietet. Deshalb der Mensch aber diese Aspekte gern verdrängt, ist unter anderem auch Gegenstand der nachfolgenden Erwägungen.

5. Kapitel

Psychobiologische Realität der Dehumanisierung: Aggression, Strafe und Neutralisierungstechniken

I. Motivationspsychologie und Strafe

1. Mit der Frage, wie denn Menschen sich dazu befähigen, andere Menschen zu verletzen und auch sie zu bestrafen, beschäftigen sich die folgenden Ausführungen.

Der Blick in die vielfältigen Angebote der *Psychologie* des Menschen eröffnet unter anderem die folgenden „zivilisatorischen“ Gesichtspunkte, die auch die Strafe sowie die Grundfähigkeit zum Foltern und zum Töten mit einbeziehen.

Zu fragen ist zunächst nach den *Motiven* des Menschen als eines Lebewesens.

2. Die *Beweggründe* des Menschen lassen sich in Anlehnung an das *Lehrbuch* von *Schneider* und *Schmalt*¹⁹⁷ zur Motivationspsychologie in bestimmte Klassen einteilen. Danach gibt es „Verhaltens- und Wertdispositionen“, die als Ausdruck stammesgeschichtlicher Anpassung des Menschen zu verstehen sind.

Diese Motive entsprechen den „*natürlichen Bedürfnissen und stellen Antworten der Evolution auf die Bedürfnisse des Überlebens und der Weitergabe des Erbgutes dar*“¹⁹⁸. In Anlehnung an *McDougall* seien es in ihren Grundlagen angeborene Verhaltensdispositionen, also „*basale emotionale Reaktionen einschließlich eines primitiven Handlungsimpulses*“.

¹⁹⁷ Schneider, K./Schmalt, *Motivation*, 2000, 14 f.

¹⁹⁸ Schneider, K./Schmalt, *Motivation*, 2000, 21, u. Hinw. auf die Verhaltens- und Soziobiologen Hamilton, *Motivation*, 1964, 856 ff. und Wilson, *Sociobiology*, 1978.

3. Im Sinne des *Gehlens* Menschenbildes des auf dem Weg zur vollen Willensfreiheit befindlichen, immer instinktärmer werdenden Menschen schränken sie ein, dass die konkrete Handlungsweise und die Beurteilung einer bestimmten Situation, die zur Motivation des dann Handelnden beitrage, sowie auch die eigene Handlungsmöglichkeit auf „erworbenen Dispositionsanteilen“ beruhen. Sie verwenden also das alte Bild von der sozialen und auch individuell genetischen *Ausprägung* aller dem Menschen eigenen *Anlagen*¹⁹⁹.

Die unmittelbare Reaktion eines Menschen auf äußere Reize, die durch Lust oder durch Unlust über Erwartungen gesteuert wird, lässt sich danach *nicht vorhersagen*. Möglich erscheint es nur, im Nachhinein zu vermuten, welche Beweggründe den entscheidenden Anteil an dieser Reaktion des Täters hatten. Hinzu kommt, dass es auch innere Reize gibt, die den Menschen zu aktivem und nicht nur reaktivem Tun veranlassen, so dass die nachträglichen Erklärungen auch sie mit erfassen müssten.

Vereinfacht stehen verschiedene Beweggründe in Konkurrenz zueinander. Im Sinne von *Schopenhauer* setzt sich derjenige Beweggrund durch, der das bedrückendste Unbehagen verursacht oder der eben positiv gefasst die größte Lust verspricht, kurzfristig oder aber eben auch langfristig. Strafe (Unlusterwartung) und Belohnung (Lusterwartung) bilden danach die beiden Mittel der Entscheidung. Aus utilitaristisch-evolutionärer Sicht geht es um den Wettbewerb um die jeweils größten im Hinblick auf die drei biologischen Kernbeweggründe, in Notlagen zu überleben, den alltäglichen Stoffwechsel zu betreiben und der Fortpflanzung der eigenen Gene zu dienen.

Straftaten einzelner Personen sind somit auch nicht vorhersagbar. Aus sozialpsychologischer Sicht liegt es aber nahe, nach bestimmten Tatneigungen von Menschen zu suchen, die sich dann

¹⁹⁹ Schneider, K./Schmalt, Motivation, 2000, 15, u. Hinw. darauf, dass sich diese Begrifflichkeit als Bezeichnung der „motivationalen Disposition“ im menschlichen und tierischen Verhalten in der internationalen Motivationsforschung durchgesetzt habe, u. Hinw. auf Atkinson, introduction, 1964; Thomae, Motivationssysteme, 1983, 1 ff.

auch als natürliche Geneigtheiten darstellen würden. Solche Beweggründe wären dann innere „kriminogene Faktoren“ des Menschen.

Schneider und *Schmalt* verwenden zudem gleichbedeutend mit diesem weiten und von der Idee der Willensfreiheit losgelösten Begriff der Motivation auch das alte Wort „Trieb“²⁰⁰. Aktiviert wird das menschliche Verhalten, so betonen sie, durch die Empfindung von Lust oder Unlust²⁰¹.

Ein scheinbarer Freiraum für Entscheidungen und damit der Eindruck von Freiheit kann jedoch selbst bei alleinigem Rückgriff auf das deterministische Modell von der Ausrichtung an Lust- und Unlusterwartung und -befriedigung insbesondere schon dadurch entstehen, dass Beweggründe miteinander *konkurrieren*, zum Beispiel soziales Machtstreben durch die nicht aggressive Form der Anerkennung mit dem egoistischen Horten von Hab und Gut oder aber das Zusammentreffen von Chancen und Risiken, das zu einer Abwägung nötigt²⁰². Auch führt die Fähigkeit des Menschen, sich in andere einfühlen und mit ihnen Freud und Leid empfinden zu können, zu einem weiteren Bereich, in dem scheinbar altruistische und unmittelbar eigennützige Beweggründe miteinander in Wettbewerb treten. Erst die Annahme eines

²⁰⁰ Schneider, K./Schmalt, Motivation, 2000, 16.

²⁰¹ Schneider, K./Schmalt, Motivation, 2000, 19, u. Hinw. auf die Literatur des 19. Jh.s sowie auf Aristoteles, der über die Seele schreibt: „Zum Streben gehört nämlich Begierde; die Lebewesen haben aber alle wenigstens ein Wahrnehmungsvermögen, den Tastsinn. Für die wahrnehmenden Wesen aber gibt es auch Lust und Schmerz, Lustvolles und Schmerzvolles, und wo es das gibt, besteht auch Begierde. Diese ist ja Streben nach dem Lustvollen“, Aristoteles, Nikomachische Ethik (Grumach), 1967, 28

²⁰² So erläutern Schneider, K./Schmalt, Motivation, 2000, 253, (unter Hinweis auf Atkinson/Feather, theory, 1966) dass sich leistungsmotiviertes Handeln theoretisch durch zwei Situations- und zwei Personsvariablen rekonstruieren lasse: Erwartungen von Erfolg und Misserfolg und Anreizen von Erfolg und Misserfolg sowie dem personalen Erfolgsaufsuchen (Erfolgsmotiv) und Misserfolg vermeiden (Misserfolgsmotiv). Der situativ äußere Anreiz wird also von einer personal inneren Selbstbefriedigung erlangt und nötigt zu einer Risiko-Wahl.

Bewusstseins führt zur Idee der Selbststeuerung, dann im Übrigen auch der Gefühle, und somit zur Willensfreiheit. Dass man darüber nachdenken und also denken kann, also das „cogito ergo sum“, eröffnet am Ende wieder das Tor zum Indeterminismus.

Beides aber, Lust und Unlust, können und werden fühlende Lebewesen auch im sozialen Verhältnis zueinander zur gegenseitigen Beeinflussung einsetzen. Unlust entsteht durch Zufügung von Schmerzen oder Übeln, die schlicht das Lustgefühl blockieren, also insbesondere zu Frustrationen führen, indem sie allgemeinmenschlichen, kulturellen oder auch höchst individuellen Antrieben unüberwindliche Hürden in den Weg stellen. Lust wird durch äußere Anreize bewirkt²⁰³, die nichts weiter sind als genetische, kulturelle oder auch individuell vorgeprägte berechnete, weil wahrscheinlich zutreffende „Erwartungen“.

4. *Schneider* und *Schmalt* benennen einleuchtend, wenn auch ohne Binnenordnung, die folgenden Triebe als allgemeinmenschliche: Hunger, Durst, Sexualität, Neugier, Angst und Furcht, Aggression, Macht- und Leistungsmotivation.

Hunger und Durst dienen biologisch betrachtet erkennbar dem Stoffwechsel, zu dem allerdings auch die „automatische“ Atmung gehört. Die Sexualität zielt auf die Fortpflanzung. Angst und Furcht sind Gefahrensignale, die dem Überleben dienen und mit den Worten von *Schneider* und *Schmalt* „zur Flucht und aktiver wie passiver Vermeidung der Bedrohung“ führen, also auch dazu antreiben können, die Gefahr selbst zu beseitigen oder sich im Sinne der Schutzwehr vor Gefahr zu hüten.²⁰⁴

Menschen sind aber keinem dieser Beweggründe hilflos ausgesetzt. Andernfalls wäre nicht nur die Frage der Willensfreiheit im Sinne des Determinismus entschieden und der Mensch auf die Stufe eines vorrangig instinktgesteuerten niederen Tieres gestellt, sondern er wäre auch von seines Gleichen und sonstigen Konkur-

²⁰³ Schneider, K./Schmalt, Motivation, 2000, 36.

²⁰⁴ Schneider, K./Schmalt, Motivation, 2000, 188.

renten so berechenbar, dass sie ihn, nicht aber er sie beherrschen würden.

Bedeutsam ist die Schlichtheit der Grundmotive. Dass es zumindest auch diese Grundmotive sind, die Menschen zu Straftaten wie Raubmord und Vergewaltigung, aber auch zu Diebstahl und Betrug führen, ist offenkundig. Dass Straftäter hingegen allein von den neutralen und *inneren* Beweggründen der Neugier und der Leistungsmotivation getrieben werden, ist zwar möglich, aber eher die Ausnahme.

Ein Handeln aus Angst und Furcht dient der Gefahrenabwehr, ist deshalb grundsätzlich positiv einzustufen und führt, wenn aggressiv betrieben, zur Notwehr im Sinne des § 32 StGB oder zu ihrer Überschreitung gem. § 33 StGB, die schon das preußische Strafgesetzbuch von 1831 zusammen regeln wollte.

Macht zu erstreben, ist ein soziales Problem, das einerseits zu einer erwünschten sozialen Ordnung auf Zeit führen, sie dann aber andererseits auch wieder stürzen kann. Das Machtstreben sollte, falls nicht das Bedürfnis des Menschen nach Geborgenheit, Anerkennung und Gemeinschaft generell noch als zusätzliche Motivationsklasse einzufügen ist, entsprechend umfassend betrachtet werden. Mit Macht ist dann auch das anerkannte Sein und Leben in einer Gemeinschaft gemeint, für die deshalb, wenn sie nicht auf Zwang beruht, auch ein scheintruistisches Teilen vonnöten ist.

5. Zur *Aggression* gehören auch die sie auslösenden Erregungen, an denen physiologisch bestimmte Hirnregionen beteiligt sind, der Hypothalamus und die Amygdala²⁰⁵, und die auch durch die erhöhte Konzentration männlicher Sexualhormone beeinflusst werden. Frustrationen scheinen nicht direkt, sondern nur über „Ärgeraffekte“ zu Aggression zu führen, die ihrerseits aber auch durch „kognitive Aktivität“ mitgesteuert werden können. Rudimentäre Unlustaffekte und assoziierte Gedächtnisinhalte wirken zusammen. *Schneider* und *Schmalt* vermuten zwei relativ *unab-*

²⁰⁵ Schneider, K./Schmalt, Motivation, 2000, 225.

hängig operierende Steuerungssysteme: ein schnelles instinktar-
tiges und ein langsames Informationen verarbeitendes (Sub-)
System.

Dass Straftaten darauf beruhen, dass die Täter ihre Triebe nicht haben beherrschen können, und zwar auch nicht mittels eines drohenden Schuldgefühls oder der Scham, nehmen auch alle Schuldstrafrechte an. Dann aber müssten die westlichen Strafrechte eigentlich auch die Hauptbeweggründe für Verbrechen und ihre Natürlichkeit stärker berücksichtigen. Die Forderung nach Selbstbeherrschung kann und wird der Ethiker erheben, aber die Sozialwissenschaften und allen voran die Strafgesetzbücher selbst beweisen, dass jede Gemeinschaft mit dem gelegentlichen Verstoß gegen ihre Grundregeln leben muss und ihre Grundstrukturen mit „Wächterfunktionen“ darauf ausrichtet. Jeder einzelne Straftäter kann also zumindest auch darauf verweisen. Verbrechen sind auch aus dem Winkel der Motivationsforschung etwas Natürliches.

6. Andererseits ist festzuhalten, dass die Motivationsforschung das Verhalten dieses einen Menschen in dieser einen Situation nicht vorhersagen kann. Nach dem psychischen Aktivierungsprinzip von Lust und Unlust muss es jedenfalls entweder auch Lust bereiten, sich regelkonform zu verhalten, oder es muss Unlust nach sich ziehen, wenn man Regeln bricht. Dass Strafen eine Übelzufügung ist und somit beim Täter Unlust hervorrufen soll, ist jedenfalls aus dem Blickwinkel der Allgemeinheit unzweifelhaft. Allerdings muss sie nach diesem Modell auch geeignet sein, den Täter zu lenken, darf also nur eine „Denkzettelstrafe“ darstellen. Nur wer den Einzelnen exemplarisch straft, um die Tatgeneigten abzuhalten, die sich als Menschen in die Lage anderer einfühlen können, kann Todes-, langjährige Freiheits- oder auch schwere Körperstrafen verhängen.

Tatgeneigte sind bei der Natürlichkeit der üblichen Beweggründe wirklich alle Mitmenschen. Der per se gute Mensch ist dann nur der Asket, der auf die Befriedigung aller Bedürfnisse weitgehend zu verzichten sucht, also bereits die natürlichen Grundtriebe selbst und auch den Wunsch nach Lustgewinn generell zurückdrängt. Er aber ist in seiner Verweigerungshaltung zugleich

unkooperativ und damit asozial, denn er müsste etwas haben, um etwas geben zu können.

7. Nicht nur auf die Frage, welche Beweggründe es dafür gibt, Straftaten zu begehen, bietet die Motivationsforschung Standpunkte, sondern auch zur Beantwortung der Frage, weshalb Menschen strafen, lassen sich insbesondere die Ergebnisse der Aggressionsforschung verwenden.

Strafe meint, weil in der Regel und zumal bei der Freiheitsstrafe zwangsweise vollstreckt, die Anwendung von Gewalt, und die auch aus verfassungsrechtlicher Sicht mit dem Gewaltmonopol des Staates verbundene staatliche Gewaltausnutzung. Ihr entspricht das gegenaggressive Strafbedürfnis der Opfer und der mitempfindenden Allgemeinheit. Sozialpsychologisch befriedigt der Staat, also eine über die einzelne natürliche Person überhöhte, selbst gefühllose, weil fiktive juristische Person Bundesrepublik Deutschland, die individuellen Vergeltungsbedürfnisse der Menschen in ihrem Hoheitsbereich. Einerseits verlangsamt sie die Reaktion auf die Straftat und erlaubt es der Allgemeinheit also mit den Begriffen von *Schneider* und *Schmalt* von schnellen unverarbeiteten Unlustaffekten auf langsame kognitiv verarbeitete Ärgeraffekte umzusteigen, also von der unmittelbaren Wut zum gerechten Zorn. Andererseits dürfte die Frustration der Opfer und der Allgemeinheit im Falle nicht befriedigter Strafbedürfnisse, also bei entsprechend enttäuschten Erwartungen, die Bereitschaft zur *Selbstjustiz* zusätzlich erhöhen, so dass der Staat die in ihn gesetzte Erwartung schon deshalb auch in der Regel erfüllen oder aber mit dem Hinweis auf die besonderen Umstände des Falles, also einem Appell an das Mitgefühl der Allgemeinheit mit diesem Täter, abbauen muss.

Psychologisch betrachtet setzt der Staat die Strafe nach dem *Katharsis-Modell* ein²⁰⁶. Gemeint ist die stellvertretend erlebte Aggression, etwa in Filmen, mit dem Ziel der persönlichen Deaktivierung, die einen Reinigungs- und Heilungseffekt besitzt. Dass dennoch aber immer noch ein Bedürfnis nach eigener Selbstjustiz

²⁰⁶ Schneider, K./Schmalt, *Motivation*, 2000, 220, u. Hinw. auf Murray/Feshbach, *baby*, 1978, 462 ff., 462 f., zur Diskussion.

bleibt, entspricht gerade auch den zwiespältigen und umstrittenen Ergebnissen dieses Modells.

8. Auch bleibt die bekannte Problematik bestehen, dass der aktuelle Frustrations- oder Zufriedenheitsgrad des jeweiligen Richters, und er steht *stellvertretend* für jeden demokratischen Entscheider, sich bei der Würdigung der Straftat, und insbesondere bei der Strafzumessung auswirken dürfte. So haben Experimente von *Berkowitz* und *Monteith* ergeben, dass Personen, die in eine unangenehme Situation versetzt wurden (z.B. mussten sie den Arm, mit dem sie nicht schreiben, sechs Minuten ausgestreckt halten oder unangenehm kaltes Wasser spüren), die Leistungen von Mitarbeitern, und zwar auch mit der Folge von verdientem Lohn und verdienter Strafe deutlich unterschiedlich bewerteten. Auch waren die Probanden nach diesen eigenen kleinen Qualen verstärkt bereit, selbst Strafreize zu verteilen, und zwar auch solche von denen ihnen vorher gesagt wurde, dass sie auf die Zielperson nicht einmal helfend, sondern vor allem verletzend wirken würden.²⁰⁷

Wer also zuvor selbst Gewalt erfahren hat oder gar langjährig an Gewalt gewöhnt worden ist, wird vermutlich auch zu erheblich härteren Strafen, vielleicht auch zu scheinbar sinnloser Folter neigen.

Wirkt die staatliche Strafe in diesem Sinne als *Ableitung* und *Abkühlung* des unmittelbaren Strafbedürfnisses, dann hat sie auch Grund und Ausmaß dieses Strafbedürfnisses mit zu berücksichtigen. War über den evolutionären Grund von Gefühlen wie Ärger, Wut, Empörung, Zorn schon im Rahmen der Vernunft der Gefühle nachzudenken, so liefert die Motivationspsychologie Anhaltspunkte für die Art und das Ausmaß der Strafe.

So scheinen die *Intentionen* eines Handlungspartners von Bedeutung zu sein. *Feindselige* Aggressionen führen zu besonders heftigen Gegenaggressionen, wobei es häufig völlig unerheblich zu

²⁰⁷ Schneider, K./Schmalt, *Motivation*, 2000, 205, u. Hinw. auf: Berkowitz, *formation*, 1990, 494 ff.

sein scheint, wie stark der erlittene Schädigungserfolg war. Offenbar löst vorrangig der *gezielte*, absichtliche und damit typischerweise im strafrechtlichen Sinne vorsätzliche Angriff als solcher Gegenaggressionen aus. Ein Verhalten, das bei einer akuten Notwehrlage unmittelbar sinnvoll ist, überträgt sich also auch auf die Bewertung von fremdem Verhalten.

Dagegen scheint schlichte instrumentelle Aggression, also solche im Sinne unbewusster Fahrlässigkeit, eine demgegenüber deutlich geminderte Gegenaggression auszulösen²⁰⁸. Auch wirken mildernde und entindividualisierende externale Ursachenzuschreibungen (wie: „Er hat eine schlechte Zensur erhalten und muss nun seine ganze Lebensplanung ändern!“), vorher oder auch nachher mitgeteilt, entschärfend auf die Bewertung einer Handlung²⁰⁹.

Bekannt ist im Übrigen auch der umgekehrte Umstand, dass Menschen ein gefährliches Naturereignis (Vulkanausbruch oder Überschwemmung), ein angreifendes Tier oder auch nur die versehentliche Selbstverletzung an einem toten Gegenstand „im Geiste“ als absichtliche feindliche Aggression umdeuten können. Dazu bedarf es nur der „Animierung“ oder Vergeistigung der Gefahr durch Zuordnung zu einem höheren Wesen, einem Dämon oder schlicht einem feindlichen kleinen Teufel.

Ebenso ist bekannt, dass emotionale Gegenaggression auf böse Geister oder aber nur auf Prügelknaben umgelenkt oder Frustrationen, die drohen, wenn sie nicht befriedigt werden, mit gemeinsamen Tieropfern beeinflusst werden können. Stets bedarf es dazu einer starken inneren geistigen Gegenwelt, wie sie z.B. die australischen Ureinwohner mit ihrer Traumwelt besessen haben. Je stärker aber eine Kultur wie etwa die hoch technisierte und arbeitsteilige westliche darauf ausgerichtet ist, die reale Außenwelt zu beherrschen, desto weniger wird sie vermutlich bereit und in der Lage sein, Frustrationen, also noch nicht befriedigte

²⁰⁸ Schneider, K./Schmalt, Motivation, 2000, 209 ff., u. Hinw. auf Epstein/Taylor, Instigation, 1967, 265 ff.; Nickel, attribution, 1974, 482 ff.

²⁰⁹ Schneider, K./Schmalt, Motivation, 2000, 214.

Gegenaggressionen, die drohen, auf kollektive *Innenwelten abzulenk*en. Bei sichtbarer drohender und hartnäckiger Wiederholungsgefahr wird ihnen das ohnehin nicht dauerhaft gelingen. Dann zwingt sich „das Sein“ irgendeinen Weg in das kollektive Bewusstsein

Ein solches frustrationsbefriedigendes Hilfsmittel kennt und nutzt gleichwohl auch die westliche Welt, wenn sie sich darum bemüht, hinter eigentlich feindlichen, weil absichtlichen Aggressionen eines Gewalttäters nicht auch einen personifizierten Feind, sondern dennoch und kontra faktisch einen brüderlichen Mitmenschen „im Geiste“ zu sehen.

Tatbegriff und Höhe der Strafe sind also nicht allein vom Ausmaß der rational vorwerfbaren Schuld abhängig, sondern entsprechen so sehr dem auslösenden Grund und dem Ausmaß der emotionalen Gegenaggression, dass folgende These gerechtfertigt erscheint: Der finale und handlungsbezogene Tatbegriff, also die intendierte Rechtsgutsgefährdung und auch die Bedeutung der absichtlichen Verletzung, schöpfen ihre Kraft zumindest auch aus dem Gefühlsbereich des Menschen. Existierte die Willensfreiheit des Menschen also nicht, würde er trotzdem so oder so ähnlich reagieren, wie es das Schuldstrafrecht samt seinen mildernden oder entschuldigenden Umständen vorsieht.

Diese Deutung des Ausmaßes der Gegenaggression, die mit zahlreichen Experimenten gut belegt ist, zeigt in jedem Falle, dass und in welchem Maße das moderne angebliche Tatschuldstrafrecht emotional mitgeprägt ist. Seine Begründung mit der Aufgabe, die Rechtstreue der Allgemeinheit zu erhalten, und zwar deshalb, weil anderenfalls Selbstjustiz droht, erfährt in der Motivationspsychologie die im Übrigen erwartete nachhaltige Unterstützung.

Doch ist und bleibt die Frage unbeantwortet, weshalb dem Menschen diese Art Emotion eigen ist. Die Befriedigung eines nachweisbaren Strafbedürfnisses, zu der es nicht einmal der Erkenntnisse der modernen Psychologie bedarf, kann keine, jedenfalls keine nachhaltige Verletzung der sozialen Existenz eines anderen Menschen rechtfertigen, den wir von Verfassungen wegen eben

doch nicht als Feind, sondern im Sinne von Brüderlichkeit als Mitbruder anerkennen.

Dagegen zeigen die Ergebnisse der Aggressions- und Frustrationsforschung, dass zwar das staatliche Strafen durch ein privates oder auch ein religiöses Sündenbockstrafen ersetzbar oder auch nur ergänzbar ist. Aber auf die Aggression anderer mit Gegenaggression zu reagieren, scheint in der Emotionsstruktur eines jeden Menschen angelegt zu sein. In irgendeiner Form nachträglich durch Übelzufügung reagieren zu müssen, stellt sich danach als ein „ewiges“ und stets irgendwie zu befriedigendes Grundanliegen des Menschen dar.

9. *Schneider* und *Schmalt* verweisen ferner darauf, dass Aggressionen einmal als Antwort auf „aversive Erlebnisse wie den Schmerz entstehen können, der seinerseits durch einen inneren oder äußeren Grund bewirkt sein kann“. Die Folge sei eine emotionale Erregung, die zu verschiedenen Verhaltensweisen führen könne und deren Art von der *kognitiven* Verarbeitung abhängig sei²¹⁰.

Nach *Bandura* und *Geen*²¹¹ seien vier Effekte und Mechanismen bestimmend:

- (1) Prägung eines aggressiven Interaktionsstils, insbesondere bei Kindern durch die Beobachtung von offensichtlich aggressivem Verhaltensrepertoire,
- (2) Veränderung der Aggressionshemmung,
- (3) Desensibilisierung und Habituation gegenüber Aggressionen,

²¹⁰ Schneider, K./Schmalt, *Motivation*, 2000, 216.

²¹¹ Schneider, K./Schmalt, *Motivation*, 2000, 215, u. Hinw. auf Bandura, *mechanisms*, 1983, 1 ff. (siehe auch: Bandura, *Self-regulation*, 1989, 19 ff.; Bandura, *motivation*, 1990, 69 ff.; sowie Geen, *Aggression*, 1983, 103 ff.).

(4) allgemeine Veränderung und Verzerrung der Realitätssicht.

Da längerfristig entwickelt, kann ein sozialreales Strafrecht solche Grundhaltungen dann aber nur ebenso, also insbesondere auf lerntheoretische Weise verändern. Persönlich vorwerfbar wäre dem Täter insoweit wenigstens eine ganzheitliche „*Lebensführungsschuld*“. Zudem sind mit *Schneider* und *Schmalt* auch und nicht zuletzt die jeweiligen unmittelbaren, kurzfristig wirksamen *Anreize* zu bedenken, von physiologischen Erregungen ausgehen. Ärgeraffekte oder auch bestimmten Hinweisreizen könnten das die aggressionsthematisches Gedächtnismaterial gelegentlich auslöschen.²¹² Entscheidend sei dabei der anreizgebundene Antizipationsmechanismus²¹³. Jener verlaufe nach der Art eines Selbstregulationsmodells. Insofern sei dieses System durchaus mit dem Regelkreismodell von Erwartung, Wert und Vorstellung vereinbar.²¹⁴ Hier also lässt sich das ethisch orientierte Verantwortungsprinzip zunächst einmal auf der Ebene der Selbstregulierung wieder finden. Die emotionale Art der Selbstorganisation ist schon dann dem Menschen „eigen“, wenn sie zu halbblinde Selbstregulierungen führt. Zudem setzen Vernunft und Ethik dann entweder die soziale Nachsteuerung ein oder sie drängen sofort auf die kollektive Einübung des „Verzichts auf die allererste Reaktion.“ Man überschläft eine wichtige Entscheidung erst einmal. Am besten wird ein solches Verhalten dann noch mit der Erwartung der Gratifikation mit einem späteren, gewichtigeren Lohn verbunden. Der Mensch verfügt danach auch über animalische Binnenstrukturen, die insofern an den kriminologischen Behaviorismus erinnern.

10. Nach dem Modell von *Schneider* und *Schmalt* gilt dann aber etwa auch, dass sich selbst solche Menschen, die an sich über hohe moralische Standards verfügen, auf Gewalttaten einlassen, indem sie sie innerlich *anders bewerten*. Sie werden dann Taten

²¹² Schneider, K./Schmalt, *Motivation*, 2000, 215, u. Hinw. auf Berkowitz, *formation*, 1990, 494 ff.; Zillmann, *Arousal*, 75 ff.

²¹³ Zum an sich alten Modell des Menschen als Maschine aus der Sicht einer soziologischen Kulturanthropologie: Girtler, *Kulturanthropologie*, 1979, 19 ff.

²¹⁴ Schneider, K./Schmalt, *Motivation*, 2000, 216.

mit höheren moralischen Gründen rechtfertigen oder deren schädliche Auswirkungen minimieren oder Verantwortlichkeit leugnen oder verlagern. Auch können sie die Opfer dehumanisieren und, wie *Schneider* und *Schmalt* unter Hinweis auf *Bandura* hinzufügen, auch schlicht den jenen zugefügten Schaden als selbstverschuldet umdeuten²¹⁵.

Eben diesen Ausweg wählt auch das an sich hoch moralische Schuldstrafrecht, wenn es den Freiheitsentzug, den es dem Strafgefangenen jahrelang aufzwingt, dem Täter als selbstverschuldet zuschreibt und nicht etwa als Gewaltanwendung des Staates und seines Herrn, des Volkes, begreift, in dessen Namen jener Recht spricht und Strafe verhängt.

Einsichtiger, weil rationaler wäre es zwar, nur präventiv auf die fortbestehende Wiederholungsgefahr des Gewalttäters sowie auf die Tatgeneigtheit aller Mitmenschen zu verweisen, aber das Ausmaß, in dem Menschen ihre nachträgliche Gegenaggression auf den Täter abwälzen, zeigt einerseits, in welchem Maße sie selbst mit tatsächlichen und potentiellen Opfern, mitfühlen und andererseits, dass sie auch die Gefangenhaltung anderer Menschen in ihrer Mitte emotional aufwühlt. Kalte Verbannung zu üben, würde ihnen einen Großteil dieser Last von den Schultern nehmen. Sie einzusperren ist also die „humanere“ Art der Gegenaggression.

II. Kriminologie und Aggression

1. Die Kriminologie selbst schlägt die Brücke der sozialen Betrachtung des Gewaltunrechts zur wertneutralen Aggressionsforschung²¹⁶.

²¹⁵ Schneider, K./Schmalt, *Motivation*, 2000, 217, u. Hinw. auf Bandura, *mechanisms*, 1983, 1 ff., 31; Bandura, *Self-regulation*, 1989, 19 ff., 66.

²¹⁶ Aus psychosozialer Sicht zur Begriffspaarung „Gewalt und Zivilisation“ und zwar, wie üblich über die Gewaltseite mitdefiniert: z.B. Armanski, *Unfriede*, 2002, 467 ff., 467, 506 erklärt zur „Schicksals-

Ob die Friedensgesellschaft das aus der Sicht der neutralen Kultur- und Geschichtswissenschaft höchste Ziel darstellt, erscheint zweifelhaft.

Aggressionen und Kriege prägen dieselben sozialrealen „menschlichen Gemeinschaften“. Jeder westliche demokratische Staat hält nicht nur eine stehende Armee bereit und setzt im Inneren ständig seine Polizei ein. Jeder Staat droht auch regelmäßig, nach Außen wie nach Innen, mit dem Einsatz dieser Gewalt. Auch die Versöhnung und die Gerechtigkeit arbeiten mit dieser Mischung aus Drohung und Warnung.

Die Idee der friedlichen Kooperation stellt also zwar einerseits vermutlich sogar ein evolutionsbiologische Urprinzip der Natur dar. Aber ihm steht dann immer auch der ebenso *natürliche Individualismus* von freien und egoistischen Akteuren entgegen. Menschen und gesamte Menschengruppen sind anders als die Ameisen nicht an ihren Staat gebunden. Sie können nicht auswandern und neue Gesellschaften gründen. Sie können sich auch schlicht von innen gegen ihre Gesellschaft wenden.

2. Die wertfreie *Kriminologie* verwendet vielfach den soziologischen Begriff des „*abweichenden Verhaltens*“ und meint damit auch schwere Gewaltverbrechen.²¹⁷ Die Kriminalsoziologie, die

frage der Menschheit“, „ob und in welchem Maße es ihrer Kulturentwicklung gelingen wird, der Störung des Zusammenlebens durch den menschlichen Aggressions- und Selbstzerstörungstrieb Herr zu werden“. Damit verwendet er, wenngleich vermutlich insoweit unbewusst zu Recht das Wort „Herr“ (seiner Selbst zu werden). Oder ebenfalls mit Freud, S., Unbehagen, 1963, 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“.

²¹⁷ Erneut: Opp, Verhalten, 1974, 83; dort auch weitere verwandte Definitionen. Dazu auch Scheffler, Diskriminierung, 1996, 103 ff.; Sack, Wege, 1988, 9 ff. Zudem klassisch: Merton, Theorie, 1995, 117 (das abweichende Verhalten sei genauso ein Produkt sozialer Strukturen wie das konformistische Verhalten), dazu Scheffler/Weimer-Hablitzel, Weg, 2004, 481 ff., 482.

insofern auf *Durkheim* zurückgeht, begreift mit diesem Realismus die schweren Verbrechen als ein *natürliches* menschliches Verhalten. Die *Strafgesetzbücher* dieser Welt bestätigen zumindest die *Erwartung* von sogar näher bestimmbareren *Tatbeständen*.

Deshalb zählen zumindest aus der *soziobiologischen* Sicht zum ganzheitlichen *Menschsein* auch der schwere Konflikt, der Krieg und das Töten.

Mit der *Kriminalität*, die *innerhalb* einer menschlichen Gemeinschaft stattfindet, beschäftigt sich die Kriminologie und bietet vielfältige Blickwinkel. Herauszugreifen ist die sozialpsychologische Lehre von der *Identifizierung* des Menschen mit persönlichen Bezugs- und Leitpersonen, mit bestimmten Kollegen, mit charismatischen Führern von gesamten Subkulturen etc. Der Straftäter handelt aus dieser Sicht aufgrund einer *abweichenden*, also „differenziellen Identifikation“.²¹⁸ Auch Delinquenten bilden über bestimmte *sozialschädliche Vorbilder* und also auch mit dem Rückgriff auf deren gesonderte *Subkulturen* ihre eigene *Identität* aus. Verinnerlicht gedacht stellen diese Idole und die dazugehörigen Subkulturen die Grundelemente des höchstpersönlichen sozialen *Über-Ichs*, zumindest eines erwachsenen „Karrieretäters“ dar. Ein hartnäckiger Wiederholungstäter ist jedenfalls gehalten, sich mit seinen Taten zu identifizieren. Im Strafvollzug ist er ferner gezwungen, sich sowohl mit seinen gesellschaftsschädlichen Straftaten als auch mit dem Binnenleben im Rahmen einer geschlossenen Gefangenenkultur auseinanderzusetzen. Wie jeder Mensch muss er eine jeweils passende Rolle finden. Normbrecher erreichen jedenfalls auf diese Art und Weise bestimmte innere und subkulturelle *Rechtfertigungen* ihrer Taten. Zumindest in der westlichen Welt bewegt der Straftäter sich in einer dialogischen Großgesellschaft, die grundsätzlich und von allen ihren Akteuren rationale Erklärungen für ihr Verhalten verlangt.

Aber je *unabhängiger* oder aus der Sicht des westlichen Indeterminismus je *freier* Menschen agieren, desto impulshafter bezie-

²¹⁸ Eisenberg, Kriminologie, 2005, § 5 Rn. 69.

ungsweise je freier können sie zwischen vielen Rollen *wechseln* und sich zugleich auf die dazu gehörigen Arten von *Idolen*, von Subkulturen beziehungsweise Subethiken beziehen. Derselbe Mensch kann grundsätzlich den common sense eines idealen Bürgers verinnerlichen und bei Bedarf auch die machiavellistische Moral von unternehmerischen Räuberbanden übernehmen und von einem „Jäger-Beute-Schema“ ausgehen. Ebenso ist der Mensch auch fähig, trotz eigener Traumata aus Kriegszeiten in Friedensgesellschaften zurückzukehren.²¹⁹

Andererseits sind dieselben Menschen ebenso grundsätzlich fähig, ihrerseits als Idole und politische Leitfiguren aufzutreten. Denn schon als Eltern und als größere Geschwister müssen sie sich gegenüber ihren Kindern und jüngeren Geschwistern in die Rollen von solchen Vorbildern einfinden. Dazu werden sie sich rückkoppeln, die passenden Rollenethiken verwenden und anpassen. Menschen verfügen also vereinfacht insofern über eine *Doppelfähigkeit*, sich sowohl Normen zu *unterwerfen* als auch selbst auf andere Menschen, im familiären Kleinen wie im politischen Großen, einwirken zu können und dazu *verinnerlichte Normgefüge* zu verwenden.

Die organisierte Kriminalität, so wäre bei einem solchen Modell zu folgern, ergibt sich unter anderem dadurch, dass Menschen sich selbst in eine solche antisoziale, mafiöse oder auch terroristische Überelternrolle begeben können und sie mit ihrer Alltagsidentität weitgehend verschmelzen. Der staatlich-kollektive Strafvollzug hat deshalb, soweit möglich, auch zu versuchen, *neue Leitbilder* für das Leben in Freiheit einzuüben beziehungs-

²¹⁹ Dazu aus der Sicht der Psychoanalyse, und zwar anhand des Beute/Jäger-Schemas (das zugleich auch das Beuteopfer-Sein von Menschen mit umfasst), sowie im Hinblick auf die Einsicht, dass Gewalt gegenüber Menschen üben zu können, einer „menschlichen Destruktivität“ entspringt, siehe: Krause, Aspekte, 2002, 47 ff., 57: „die zentrale Parallele zwischen Borderline-Organisationsformen und posttraumatischen Störungen liegt darin, dass für beide die traumatisierenden Kontexte immer noch gültig sind. Sie sind noch im Krieg, auch wenn Frieden ist.“). Umgekehrt können offenbar – auch gesunde – Menschen in Friedenszeiten, wenngleich in abgeschwächter zivilisierter Form private Kriegszenarien aufbauen.

weise bei Leitfiguren die mafiöse *Über-Elternrolle* abzubauen und sie etwa auf ihren familiären Kern hin zurückzuführen.

3. Wer allgemein auf den Menschen als handelndes Wesen blickt, wird also jedenfalls drei seiner Seiten berücksichtigen müssen. Die Art, wie er aus *psychologischer* Sicht seine Identität erlangt, anpasst und aufrecht erhält, die Weise, wie er aus *sozialer* Sicht mit Gruppen und (elitären) Gruppenhirten²²⁰ umgeht, und zudem auch, in welchem Maße er sich vom psychisch-biologischen Selbstzwang und vom sozial-kulturellen Fremdzwang *befreien* und inwieweit er selbst als aktiver *Normgeber* auf andere Menschen, Kinder wie Erwachsene, einwirken kann.

4. Als „Vermittler“ treten dabei häufig, ähnlich wie „Eltern“ gegenüber den Kindern oder pastoral wie die „guten Hirten“ auf. Es sind häufig die Führer, die Priester oder die Weisen. Als Priester „vertreten“ sie auf Erden häufig das Heilige. Als die zu ehrenden Älteren, auch als Senioren (auch Senatoren) bündeln sie das Wissen ihrer Zeit. Sie geben es als Mentoren und Lehrer an die Jungen weiter.

Der mittelalterliche beliebene Adelige, ein Vogt, ein Schulze und auch ein Maier (lat. der größere) bilden sie *Repräsentanten* der Herrschaft oder den Herrn.²²¹ Sie nehmen eine eigene wenngleich

²²⁰ Aus Sicht der Psychologie der Organisation gemeint als das Erstarren eines jeden Aggregats, das sich auf politische Ebenen bewegt, und zwar aus Notwendigkeiten taktischer und technischer Natur. Zu „oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens“ und zugleich zu Parteibildungen in der modernen Demokratie: Michels, *Soziologie*, 1989, zur Bedeutung für den Gedanken der politischen Teilgabe: 370 ff.; zustimmend als Sicht der Repräsentation: Röhrich, *Umgang*, 2004, 639 ff., 644 f.

²²¹ Zur Stellvertretung oder Repräsentation aus historischer Sicht und im Übrigen zugleich als Mangel der Systemtheorie, Hofmann, *Repräsentation*, 2003, passim, unter anderem Vorwort 5. Zudem: Stolleis, *Namen*, 2004, 2 („Im Namen“ einer Gottheit, einer Institution oder einer anderen Person zu handeln, ist offenbar die wichtigste rhetorische Figur, die einem Sprecher Autorität und Zwangsgewalt verschafft.“); 15 ff. (die säkularen Alternativen lauten „im Namen“ des Königs, des Staates, des Rechts oder des Gesetzes). Die Systemtheorie hat zwar Mühe mit Fiktionen von Personen, sie be-

begrenzte und abgeleitet Subjektstellung ein. In den Demokratien stammen die Repräsentanten des Volkes aus dem Volke selbst.²²² Diese guten Hirten arbeiten mit dem „Vertrauen“ und erwarten „Unterwerfung“ unter die Normen, die Sie ausgeben.

III. Psychogramm des Strafens und Menschenbilder nach dem Milgram- und dem Zimbardo-Experiment

1. Zur „Psychologie des Strafens“²²³ bietet der Blick ins Internet ein psychologisches Menschenbild an, das viel Alltagserfahrung bestätigt. So schreibt *Sponsel*:

„Damit eine Strafandrohung tatsächlich wirkt, muss sie einerseits vergegenwärtigt und vor-geföhlt werden können. Betroffene müssen sich emotional vorstellen können, was geschehen kann, wenn sie dieses tun oder jenes lassen. Strafandrohungen können also vermutlich nur dann psychologisch wirken, wenn es so etwas wie ein emotionales Strafwirkungsgedächtnis (ESWG) gibt, das im konkreten Fall auch in Aktion tritt. Das ist keineswegs

sitzt aber die entsprechenden Konstruktionsmöglichkeiten der Vorstellung von intersubjektiven „Erwartungen“. Fingiert wird zudem gottgleich ein System, das sich wie Gott als die gesamte Natur gedacht, sich und den Menschen selbst organisiert.

²²² Aus Sicht der Psychologie der Organisation und der Sicht der Repräsentation: Röhrich, Umgang, 2004, 639 ff., 644f.

²²³ Grundlegend dazu aus der Sicht der Kriminologie und in der Sache zugleich zu naturwissenschaftlichen Grenzen eines solchen Denkens Fabricius, Kriminalwissenschaften I, 2011, unter anderem 50 f. Zunächst zitiert er selbst *Dörner*, dass dann eine solche „Psychologie als Wissenschaft“ allenfalls teilweise möglich sei. Insofern scheint *Fabricius* „mechanistisch“ und also klassisch naturwissenschaftlich zu denken, wenn er erklärt: „Die Mechanismen, die der Geistestätigkeit zugrunde liegen, werden durch psychoanalytische, neurowissenschaftliche und neuropsychanalytische Befunde unterstützt.“ Ihm geht es dann um die Einführung der „neuen Informationsverarbeitungs-/ Programmierungsparadigma“ (S. 52). Das systemische Denken, in diesem Sinne, gilt ihm dann offenbar als die höchste Ebene, verbunden mit dem Konstruktivismus. Die Geisteswissenschaftliche Ebene blendet Fabricius aus

selbstverständlich. Denn die meisten Psychen der Menschen streben danach, unangenehme innere Zustände zu vermeiden“

Über die Erinnerung erfolgt demgemäß eine einfache Art von individuellem Lernvorgang. Denkbar ist aber auch, dass sich in den Mensch zumindest zugleich auf diese Weise „Werte“ unter anderem durch Strafriten verfestigen, weil sie wiederkehrend von Bedeutung sind. *Sponsel* fügt sogleich und zu Recht an:

*Hierfür haben sie eine ganze Reihe von Mechanismen, Methoden und Techniken entwickelt, besonders die sog. Neutralisations- oder Abwehrmechanismen, die das ESWG (emotionale Straf Wirkungsgedächtnis) schwächen oder ausschalten und damit weniger bis unwirksam machen können. Andererseits muss die Strafandrohung auch für realistisch eingeschätzt, sozusagen ernst genommen werden können, sonst nutzt auch das bestentwickelte ESWG (emotionale Straf Wirkungsgedächtnis) nichts, weil eine echte Bedrohung fehlt“.*²²⁴

2. Das *Milgram-Experiment* zeigt das Ausmaß auf, in dem auch gebildete Menschen bereit sind, fremde andere Menschen zu foltern. Auch ohne *Strafandrohung*²²⁵ sind sie aus dem Stand fähig, sich dem einfachen *Gehorsam* einer menschlichen *Autorität* einerseits und einer höheren (wissenschaftlichen) *Idee* andererseits zu unterwerfen.

Das mehrfach wiederholte *Milgram-Experiment*²²⁶ hat ergeben, dass die *Mehrheit* von westlichen Menschen bereit ist, andere Menschen auf Geheiß von Wissenschaftlern mit lebensgefährlichen *Stromschlägen* zu bestrafen, obwohl sie die Schmerzen ihrer Opfer miterleben.

²²⁴ Sponsel, *Psychologie*, 2010, 1. Grundlagen.

²²⁵ So auch nachdrücklich: Sommer, *Gewalt*, 1998, 206 ff.

²²⁶ Milgram, *Milgram-Experiment*, 1974, 30 ff.; dazu auch: Eisenberg, *Kriminologie*, 2005, § 57, Rn. 95; siehe auch: Weber, H.-M., *Ab-schaffung*, 1999, 284 ff. („sozialer Sadismus“). Aus Sicht der Theologie: Kreuter, *Staatskriminalität*, 1997, 62 ff.

In ständiger Anwesenheit eines wissenschaftlichen Versuchsleiters wurden Probanden, die angeblich an einem Lernexperiment mitarbeiten sollten, angehalten, einem erwachsenen Menschen, der Fragen nicht sachgerecht zu beantworten wusste, ständig zu steigende Stromstöße zu verabreichen. Je nach der körperlichen Nähe waren zwischen einem Drittel und bei einiger Entfernung rund *zwei* Drittel der Personen bereit, die angeblich zu befragende Person zu foltern, um sie zur Aussage zu zwingen. Zwar bedurfte es dazu regelmäßig erst des Drängens des Versuchsleiters, der ihnen zuletzt mit den Worten zusetzte. Das Experiment erfordere es. Auch litten die Probanden dabei vielfach unter erkennbaren schweren psychischen Konflikten. Die „Folterer“ wussten also um ihr Tun. Aber die große Mehrheit hat dennoch auf den sich sichtbar quälenden und um Aufhören bittenden Schauspieler bis an die äußerste Schmerzgrenze eingewirkt, ihm weitere sich steigende Stromstößen verabreicht und ihn dabei bewusst akuter Todesgefahr ausgesetzt. Internationale Vergleichsstudien zum *Milgram*-Experiment haben immer wieder in etwa die gleichen Durchschnittswerte erbracht.²²⁷

Gehorsam gegenüber einer Autorität zu zeigen, erweist sich gleichsam als Akt der Selbstunterwerfung im Sinne einer Selbstversklavung, also im Sinne der Neutralisationstechniken als *Auto-Dehumanisierung*. Je weiter Menschen vom Gewaltakt entfernt sind, desto leichter fällt es ihnen offenbar andere zu quälen.

²²⁷ Dazu auch: Eisenberg, *Kriminologie*, 2005, § 57, Rn. 90 ff., zur Verlagerung oder Aufhebung der Verantwortung mit Bezug auf Milgram, *Milgram-Experiment*, 1974, sowie grundlegend: § 24, Rn. 11.; zur Verallgemeinerung und Arbeitsteilung auch: Popitz, *Phänomene*, 1986, 97 ff.; Duster, *Bedingungen*, 1973, 76 ff.; zudem etwas kritischer Suter, *Rechtsauflösung*, 1983, 168 ff.; zur Tötung psychisch Kranker unter Hinweis auf Pauleikhoff, *Ideologie*, 1986, Benzler, *Justiz*, 1988, 137 ff.

Vorschläge zur Typisierung bei Keller, *Amnesty*, 1986, 10 ff.: Folterer ohne Fähigkeit zur Triebsteuerung und Identifikation mit dem Opfer, solche, die Befehle von Vorgesetzten nahezu reflexhaft umsetzen oder deren Persönlichkeit durch starke Minderwertigkeitskomplexe gekennzeichnet sei.

Nähe und Sichtkontakt verstärkt das Mitleiden.²²⁸ Auf das kollektive Strafen übertragen, bedeutet dieser Umstand, wer nicht selbst handeln muss, ist leichter geneigt, sich für das Qualen anderer auszusprechen, wenn einem guten Zweck dient und einen Autorität es nachdrücklich verlangt. Auch das einfache „Mitläufertum“ lässt sich aus diesem Modellspiel also noch herauslesen. Sich rückkoppelnd kann diese öffentliche Meinung dann auf der nächsten Ebene zu einer allgemeinen Forderung nach klaren Folterrechten etc. erstarken, die von einem ethischen common sense getragen ist. Selbst entsprechenden Opferriten ist dann die Tür geöffnet. Auch die öffentliche Verbrennung von hartnäckig leugnenden Ketzern könnte unter anderem mit dem psychologischen Modell erklärt werden, das sich aus diesem Experiment ableiten lässt. Mit dem Blick in die Geschichte erhält das Experiment (und seine Deutung) eine Bestärkung. Denn es hat sich seinerseits mit dem Einwand abzufinden, es stelle ja nur ein klinischer Versuch dar und bilde die Realität jedenfalls nicht voll ab. Aber Langzeitstudien an Massen von Menschen sind uns aus ethischen Gründen nicht möglich. Mit dieser Einschränkung ist dieses Modell auch deshalb weiterzuverfolgen, weil der Mensch sich zumindest in Kriegszeiten zu ungeheuren Gräueltaten als fähig erweist, und es dazu keiner Studien mehr bedarf.²²⁹

3. Interessant erweist sich auch das reale *Führer-Selbstbild* auf der nächst höheren Ebene. Die als Psychologen ausgebildeten Versuchsleiter, haben sich offenbar ebenfalls blind der Höchstidee unterworfen, die Wissenschaft priesterleich fördern zu können. Auf die psychischen Folgen für die Teilnehmer haben sie zumindest nicht geachtet. Denn wie Nachuntersuchungen zeigen, haben sie die Freiwilligen, die sich ihnen anvertraut haben,

²²⁸ „Leid zu verursachen, fällt offenbar leichter, wenn das Opfer weit entfernt ist.“: Forgas, *Interaktion*, 1992, 256; Schulz-Hageleit, *Alltag*, 1989, 48, weist auf den Umstand hin, dass den Opfern häufig eine schwarze Kapuze über den Kopf gezogen werde, um die mimischen Schmerzreaktionen unsichtbar werden zu lassen.

Siehe auch: Reiwald, *Gesellschaft*, 1973, 109 ff., auf den auch Weber, H.-M., *Abschaffung*, 1999, 293 hinweist: „Der Verbrecher zerreißt den Menschen wirklich das Herz“.

²²⁹ Dazu: Montenbruck, *Anthropology*, 2010, 59 ff., mit weiteren Nachweisen.

in die Gefahr von schweren *psychischen* Störungen gebracht, um *ihrer Idee* zu dienen. Bereits die Filmaufnahmen von den Versuchen zeigen, dass viele Probanden ihre angeblichen Folterakte nur mit Schweißausbrüchen und hohem Stress durchgeführt haben und bei Abwesenheit der Versuchsleiter damit aufgehört haben. Die Versuchsleiter selbst haben also die Wirkungen ihrer Experimente an Menschen weder psychologisch überprüft, noch sich einer Supervision unterworfen, noch gar einen ethischen Beirat befragt.

4. Als verwandt mit dem Milgram-Experiment erweist sich das Stanford-Prison-Experiment von *Zimbardo*²³⁰: Es gibt zugleich eine Antwort auf die Frage, warum Menschen fähig sind, Menschen gefangen zu halten. 24 normale College-Studenten wurden zufällig in Gruppen von Wächtern und Gefangenen eingeteilt und in einen Gefängnistrakt verbracht. Dort bildeten sich gruppendynamische Prozesse heraus, an deren Ende unter anderem die Wächter dadurch auf angeblich mangelnde Respektlosigkeit der Gefangenen reagierten, dass sie sie mehr und mehr in einer Weise misshandelten, die auf eine offene Folter hinauslief. Das Überstülpen von Kapuzen, das den Gefangenen zugleich ihr Gesicht nahm, und das Ausziehen der Kleider gehörten zu ihren neuen Ritualen. Nach fünf Tagen und mehreren ernsthaften Nervenzusammenbrüchen wurde das Experiment deshalb verspätet abgebrochen, weil auch der Versuchsleiter selbst, wie er später bekannte, sich mit Maßnahmen des Wachpersonals identifiziert hatte.

Ohne feste, vorher zum Beispiel selbst vereinbarte Regeln und ohne eine Professionalisierung entwickeln sich offenbar derartige Grundstrukturen. Fehlende „Zivilisierung“ führt zu einer solchen Gruppendynamik.

²³⁰ Zimbardo/Ruch, *Psychologie*, 1978, 249. Auch: Weis, *Subkultur*, 1988, 243 ff., erinnert daran, u. Hinw. auf Mayntz, *Soziologie*, 1968, 102 f. Vgl. auch: Kette, *Rechtspsychologie*, 1987, 267 ff., auch zu den psychologischen Auswirkungen der Haft.

Die individualpsychologischen Untersuchungen von *Schurz* zeigen überdies, dass bei folternden Personen keine Hinweise auf besondere (abartige) Persönlichkeitsmerkmale zu finden sind.²³¹

5. Ähnliche Ergebnisse haben die *demoskopischen* Untersuchungen von *Kelman* und *Hamilton* ergeben. Sie haben die Einstellung der Bevölkerung zu Verbrechen aus Gehorsam erfragt anlässlich des Strafprozesses gegen den Leutnant *Calley* wegen befohlener Massaker an der Zivilbevölkerung im vietnamesischen Ort My Lai: (a) Würden die meisten schießen, (b) würde ich schießen? Rund die Hälfte haben beide Fragen bejaht (47%), 17% haben beide Fragen verneint, 11% sie für sich verneint²³².

Idealtypisch seien drei Begründungsstränge für den Gehorsam zu ermitteln gewesen, die auch zugleich drei Wege zur Begründung von *Legitimität* darstellen:

(a) Regelorientierung als Einwilligung, als pragmatische oberflächliche Akzeptanz,

(b) Identifikation mit der Entscheidung des Vorgesetzten als soziale und emotionale Übereinstimmung mit ihm, und

(c) Werteorientierung als Internalisierung, als Einpassung in sein persönliches und an sich unabhängiges Wertesystem. Besonders anfällig für Gehorsamsbereitschaft zeigten sich diejenigen, die sich an der sozialen Rolle orientieren. Sowohl die *Pragmatiker*, die die Regeln als fremde empfinden, als auch und insbesondere

²³¹ Eisenberg, *Kriminologie*, 2005, § 57, Rn. 95, u. Hinw. auf *Schurz*, *Überprüfung*, 1985, 160 ff., 167 f. Siehe auch: *Stroebe/Hewstone/Stephenson*, *Sozialpsychologie*, 1997, 541 (die Erklärung für die Fehleinschätzung liege in dem fundamentalen Attributionsfehler, der Tendenz zur Unterschätzung situativer und Überschätzung persönlicher Faktoren).

²³² *Kelman/Hamilton*, *Crimes*, 1989, 167 ff. Auch dazu aus der Sicht der Theologie: *Kreuter*, *Staatskriminalität*, 1997, 62 ff.

die an *eigenen Werten* orientierten Personen seien weit widerstandsfähiger gewesen.²³³

Menschen erweisen sich also *grundsätzlich* als fähig, andere Menschen allein wegen des „fehlenden Respekts“ auch dann zu quälen, wenn sie aus einer „Gruppe der Gleichen“ stammen. Die Menschlichkeit und Entmenschlichung von anderen, aber auch die Erwartung von „Unterwerfung“ unter ein jeweiliges, und sei es zunächst einmal nur unter ein spielerisch eingeführtes, System gehören offenbar zur Grundausstattung des Menschen. Es hilft, so scheint es offenbar, nur die Konstituierung einer Berufs- oder Gruppenethik die für eine Art der Zivilisierung der Machtausübung sorgt. Außerdem dürfte der Gedanke der Wechselseitigkeit insofern eine Rolle spielen als Erfahrungen mit der jeweiligen Gegenseite zumindest dann helfen können, wenn keine Persönlichkeitsstörungen auftreten und Gewaltanwendung zum Ritual gehört.

Die Möglichkeit, totale Macht ausüben zu können, führt offenbar in einen natürlichen Sog der *Entmenschlichung*. Auf diese Weise wird dann zum einen die Macht selbst geheiligt, indem sie nicht mehr hinterfragt wird. Sie wird zum Selbstzweck, indem sie zum Teil der Kommunikation mit den Unterworfenen ausreift. Außerdem bedarf es nur noch im Hintergrund einer übergroßen Leitidee, wie des Folterzwecks. Er nimmt ebenfalls einen zumindest religionsähnlichen höchsten Rang ein. Deren Vertreter, wie die Anstaltsleiter, steigen dann zu Halbgöttern auf. Der Blick in die Geschichte belegt, was dem Menschen im Großen möglich ist. Zumindest jedes „mittelalterliche“ Reich bedient sich offen dieses dreifaltigen Systems von blinder Unterwerfung, von sinnstiftender Religion und der Heiligung der Führer.

6. *Zimbardo* selbst räumt überdies ein, ebenfalls in den Sog der Überwacherkultur geraten und deshalb das Experiment nicht rasch genug abgebrochen zu haben. Auch der Psychologe

²³³ Kelman/Hamilton, *Crimes*, 1989, 136 ff. Zu den entsprechenden drei Menschenmodellen: homo oeconomicus, homo sociologicus und homo politicus siehe: Wittig, *Welt*, Rth 29 (1998), 73 ff., 80; Baurmann, *Markt*, 1996, 308.

Zimbardo war also offenbar ebenso wie auch *Milgram* persönlich nicht davor gefeit, sich gegen die Faszination eines solchen „wissenschaftlichen Psychoterrors“ zu wehren. Aus der Sicht des Faschismus verlockte ihn die charismatische Rolle des *Führers*, den seine eigene *Idee* und vielleicht auch unbewusst seine gottähnliche Wirkung auf die Versuchspersonen versklavt haben. In Anlehnung *Beck* ließe sich also eine „Zivilisierung der Zivilisation“ einfordern, und zwar durch die gläubige Unterwerfung unter den höchsten „common sense“ und die verdienten Würde der Anderen.²³⁴ Vereinfacht aber genügt der gemeinsame Grundgedanke der goldenen Regel, der Empathie und der Nächstensolidarität. Der Handelnde muss sich entweder freiwillig in die Lage des anderen versetzen oder er darf sich blind nur diesem Prinzip unterwerfen. Hinzu tritt die Notwendigkeit, *Abstand* von der Situation zu gewinnen und sich regelmäßig zuvor, soweit möglich, an neutrale Dritte, als private Mentoren, weltliche Beichtväter oder professionelle Weise, halbreligiös zurückzubinden.

Erkennbar fehlt es den Wissenschaftlern *Milgram* und *Zimbardo* an einer, zum Beispiel *gerichtsähnlichen* öffentlichen *Supervision* solcher Experimente, etwa durch eine *Ethikberatung* und eine begleitende Kontrolle. Nötig war also auch für sie eine Art der Rückbindung an eine höhere Instanz.

7. Jenseits dieser beiden berühmten Experimente bestehen seit jeher zwei Möglichkeiten, sich mit sozialrealem menschlichem Verhalten auseinanderzusetzen. Zum einen würde es genügen, die Gräueltaten im Zusammenhang mit Kriegen bis hin zu ethnischen Säuberungen im Sinne von Völkermorden *wissenschaftlich* aufzuarbeiten. Zum anderen besteht ohnehin eine überprüfbare *reale* Gefangenen- und Bewacherkultur einerseits und die ständige Notwendigkeit von hoheitlichen Vollstreckungsbeamten ande-

²³⁴ Die Frage nach der Möglichkeit von „Zivilisierung der Zivilisation“ stellt *Beck*, *Gott*, 2008, 245. Er erwägt einen „religiösen Common sense“ einerseits (246) und zudem die Idee „der Würde der ethisch, national und religiös Anderen“ (248). Zu Strukturen verfremdet: Common sense beinhaltet die Idee der (guten, gemeinnützigen) Kollektivismus und die Idee der Würde des Anderen als eine edle Form des Individualismus.

rerseits. Beide Parteien müssen ständig passiv und aktiv mit unmittelbarem Zwang angemessen umgehen. Sie und der demokratische Staat werden eine entsprechen – rituelle – Kultur des Umgangs entwickeln. Dazu gehören die bekenntnishafte Pflege von entsprechenden *Leitideen* wie Menschenwürde, Resozialisierung und Sicherung, die Ausarbeitung typischer *Krisenfälle* wie Ausbrüche und Zusammenbrüche, und stets formell-rechtlichen *Gerichts-* und informelle *Schlichtungsverfahren*.

Auch hier besteht das Kernproblem offenbar darin, dass die Gesellschaft, die sowohl für den Krieg als auch für die Gefangenhaltung von Personen oder für den Polizeieinsatz mitverantwortlich ist, zu Neutralisationstechniken greift. Sie aber, so ist anzufügen, erweisen sich als unabdingbar vonnöten, weil nur sie die Konformität und Identität einer Gruppe einerseits und des Einzelnen, der eine Vielzahl von Entscheidungen zu treffen hat, die am Rande der Legalität liegen oder darüber hinaus gehen, andererseits betreffen.

Diese menschliche Eigenheiten zumindest einmal *unterstellt*, ist zunächst die folgende Doppelthese zu erwägen.

IV. Doppelthese: Kriegerische Entmenschlichung von Opfer und Täter und friedlicher Versuch der Re-Humanisierung

1. Die Mittel, um die hohen Tötungshemmungen zu überwinden, bilden die Wege, oder wie es auch heißt, die *Techniken*²³⁵ der *Neutralisierung*²³⁶.

²³⁵ Fünf Techniken beschreiben Sykes/Matza, *Techniken*, 1979, 360 ff., 366 f.: (1) Ablehnung der Verantwortung (lieblose Eltern, neidische Kollegen, schlechte Gesellschaft), (2) Verneinung des Unrechts (Diebstahl als borgen), (3) Ablehnung des Opfers deshalb in höherem Sinn doch „gerecht“ und Abwertung und Entmenschlichung des Opfers, (4) „Verdammung der Verdammenden“ (Gesellschaft sei selbst schlecht), (5) höhere Gerechtigkeit in einer unzulänglichen Welt, sowie zwei nach Thurmann, *Deviance*, 1984, 291 ff., 292 f. und Maruna/Copes, *decades*, 2005, 221 ff., 265: (6) Gerechter, der sich einen Ausrutscher erlauben darf, (7) Verteidigung mit der Not-

Auch die nationalsozialistischen Verbrechen oder die ethnischen Säuberungen auf dem Balkan haben danach also nicht Un-Menschen begangen, sondern normale fanatisierte und militarierte²³⁷ Menschen vom selbstgesalbten Führer-Ego bis hin zum einfachen Un-Menschen-Vernichter. Gehandelt haben unsere deutschen und unsere gesamt-europäischen *Nächsten*. Geholfen haben ihnen der feste Glaube an eine bestimmte höchste Zivilreligion und das einfache Prinzip der Konformität²³⁸. Jeder Glaube meint eine Art von *Rückbindung*, im Wortsinne von „religere“ (Religion).

Der Gehorsam bedeutet in der Regel zudem, sich an einen höchsten Stellvertreter auf Erden zurückzubinden, den Führer, den König oder den Priester.

In Kriegszeiten und in gesamten Kriegskulturen²³⁹ geschieht überdies das exakte Gegenteil. Unterwerfung und

wendigkeit. Zur Verwandtschaft mit der Subkultur-Theorie: Whyte, Sozialstruktur, 1996, Cohen, A., Boys, 1965, Cloward/Ohlin, Delinquency, 1969, Miller, Kultur, 1979, 339 ff. Neuere Untersuchungen zu Personen (erhöhte „Neutralisationsakzeptanz“ bei Personen mit „normkonträren Verhaltensweisen“) bei: Winkel, Behavior, 1997, 65 ff.; zu den Problemen dieser Studie: Fritsche, Entschuldigen, 2003, 19, sowie: Ball/Lilly, delinquency, 1971, 69 ff.

²³⁶ Im Gegensatz zu den an sich nachträglichen Rationalisierung, aber gleichwohl analog zu ihnen, treten Neutralisierungen auch vor der Tathandlung auf (Sykes/Matza, Techniques, 1957, 664 ff.; Sykes/Matza, Techniken, 1979, 360 ff., 365) und bereiten offenbar funktionell den Weg vor eine Straftat emotional erst zu begehen (Fritsche, Predicting, 2005, 482 ff., 486).

²³⁷ Zur Desensibilisierung u. a. durch militärische Ausbildung: Jäger, Makrokriminalität, 1989, 199, unter Hinweis auf Bandura, Aggression, 1973, 239, sowie: Shatan, Trauer, 1983, 220 ff.

²³⁸ Dazu, dass die nationalsozialistischen Verbrechen nicht überwiegend Folge von Zwang und Terror gegenüber Ausführenden waren, siehe aus der Sicht der deutschen Kriminologen: Eisenberg, Kriminologie, 2005, § 57, Rn. 86 ff.; Jäger, Verbrechen, 1975, 435 ff., 460.

²³⁹ Dazu: Kleger/Müller, Einleitung, 1986, 221 ff., Schaubild 248 f. zur Zivilreligion unter dem Stichwort „Leben und Tod“ in Bezug auf den Frieden als politischer Begriff, der den Kriegsbegriff impliziere, sich der Argumentationsmuster des „Politischen als Drama“ be-

Entindividualisierung herrschen dann vor, und sie sichern das Überleben der jeweiligen Gruppe und des gesamten Machtsystems.

Auch in der sozialen Realität der Friedenszeiten findet bekanntlich ein *Doppelspiel* mit dem Werben um Vertrauen und auch der Drohung vor einem möglichen Krieg statt. Utopische Reinkulturen existieren in keiner realen Gesellschaft, die neben der hohen Arbeitsteilung auch ständig auf *Gewalttaten*, *gemeine Not* und *organisierten Krieg* vorbereitet sein muss.

2. Der normale Mensch, und nicht nur, wie man vermuten mag, ein emotional instabiler „Soziopath“, verfügt also offenbar über einen *inneren Schalter*. So kann der Mensch offenbar fast schlagartig zwischen der Selbstverantwortung und *sklavischem Gehorsam* unter eine *höchste Idee* hin und her wechseln. Aus der Sicht der Psychologie siegt im ewigen inneren Wettbewerb der Motivationen die entsprechende Motivation, Teil einer Gruppe zu sein und deren Identität zu übernehmen. Auf diese Weise zeigt sich der Mensch erweist sich als ambivalent. Für seine Binnenwelt lässt sich dann sogar das Modellbild der Chaos-Rand-Theorie übernehmen. Schon relative geringe äußere Einflüsse führen dazu, die Autonomie, die der Mensch zumindest über seinen Individualität und das Motiv des Egoismus erlangt, auf zu geben und sich irgendeinem Gruppenzwang zu unterwerfen. Zugespielt und zunächst auf den organisierten Krieg hin verallgemeinert, kann der Flügelschlag eines Schmetterlings in einem Teil der Welt in einem ganz anderen Teil der Welt einen Vernichtungsturm auslösen, der eine tödliche Schneise über das bewohnte Land zieht. Aber der Mensch kann ebenso fast aus dem Stand aus dem Friedenszustand in den Krieg überwechseln. Was in dieser Weise gesamten Lebensgemeinschaften von Menschen möglich ist, ist aber offenbar und nahe liegend auch den einzelnen Menschen grundsätzlich eigen.

3. Ferner ist der Mensch offenbar auch fähig, zumindest im geschichtlichen Nachhinein und vor allem als neutraler Dritter für

dient und auf die (mangelnde) Opferbereitschaft abstellt und als Preis den politischen Frieden und den Staat bietet.

andere die Vernünftigkeit seines und fremden Verhaltens rational abzuwägen.

Sobald der Mensch sich also eine Friedenskultur schafft, die auf ein Gewaltmonopol ausgerichtet ist, in der neutrale Dritte, und zwar eine Mischung aus Berufsentscheidern und zivilen Bürgern, die Gewaltanwendung in Form von öffentlichen Gerichten betreibt und sie auch noch einmal überprüft werden können, findet das menschliche Bedürfnis, sich konform zu verhalten, eine Leitidee, die zumindest unnötige und emotionale Gewalt vermeidet.

Die schamanische Vorstellung, böse Dämonen für die bestimmten Einzeltaten verantwortlich zu erachten und sie austreiben zu können oder aber die vermutete kollektive Verantwortung eines gesamten Volkes mit dem feierlichen Opfer eines Sündenbockes auszugleichen, oder aber schließlich das katholische Modell, von menschlichen Stellvertretern Gottes die Absolution für eigene Sünden zu erlangen zu können, belegt das Grundbedürfnis nach einer Verfremdung und der Neutralisierung durch rituelle Akte der befreienden Reinigung. Die Anzahl der erprobten Handlungsalternativen des Menschen erweist sich also als recht begrenzt. Stets geht es darum, die jeweils befürchtete Fortsetzung von Gewalt, deren Ausweitung und auch den drohenden Identitätsverlust durch „heilige Gewalt“ zu verhindern. In einem säkularen und rationalen Gemeinwesen müssen weltliche und vernünftige Auswege und Verfahren der öffentlichen Abwägung im Sinne der „praktischen Konkordanz“ gesucht werden. Geübt wird „vernünftige Gewalt. Sie gilt für alle gleich, sie wird fair verhandelt und human vollstreckt. Aber sie dient auch der kollektiven Reinigung durch die Vergegenständlichung von im Konkreten irreversibler mitmenschlicher Tatschuld.

Alle Beteiligten unterwerfen und bekennen sich in diesem Verfahren zur Höchstidee des „gerechten Rechts“. Dessen Hauptzweck es ist, weitere Gewalt durch irgendeinen „Ausgleich“ zu verhindern und auf diese Weise der negativen Grundidee des Friedens zu dienen. Zeigen sich zumindest die unmittelbar Beteiligten sogar mit der konkreten Rechtsentscheidung einverstanden, dann ist für den konkreten Fall eine Versöhnung erreicht, ansonsten aber immerhin eine kollektiv-königliche Streitschlichtung durch „vernünftige Gewalt“ gelungen.

4. Selbst die Staatsform der Demokratie ist sich der Gefahr der fast sprunghaften Rückkehr zur absoluten Macht einer tyrannisch geführten Gesellschaft bewusst. Dieser Gefahr bezeugt und begegnet sie mit Grundelementen ihrer Verfasstheit. Diese Alternative bekämpft die Gefahr der Tyrannei nicht etwa mit dem asketischen Gewaltverzicht, sondern mit dem Gewaltmonopol des Staatsvolkes, und vor allem mit der Gewaltenteilung. Dazu verwendet die Demokratie recht unterschiedliche Formen. Im groben sind es:

- die horizontale *Gewaltenteilung* in Legislative, Judikative und Exekutive,
- die vertikale *Gewaltenteilung* in Bund, Land und Gemeinde,
- die *individualistische* Liberalität als *staatsfreie* Rechts- und private Machtstellung von vielen zivilen juristischen und natürlichen Personen sowie
- die *kollektive Kontrolle* durch die zivile *Öffentlichkeit*, die ebenfalls in vielfältige Subsysteme, wie die Medien, untergliedert ist.

Derselbe Grundansatz der Gewaltenteilung liegt auch der Idee zugrunde, einem anderen Menschen Respekt zu erweisen. Das geschieht im Alltag unter anderem dadurch, dass man den Anderen mit offenen, waffenfreien Händen grüßt, und vor allem dadurch dass man sich vor ihm verneigt und damit eine Unterwerfungsgeste andeutet. Mit der entsprechenden Antwort betrachten sich beide als in etwa Gleiche. Die Grüßenden unterwerfen sich zudem den gemeinsamen höheren „Idealen“ des respektvollen Umganges und demonstrieren zivilisierten Gewaltverzicht. Wird der Gruß und damit die Achtungsbezeugung versagt, so kann dies als grobe Beleidigung gedeutet werden und hochemotionale Reaktionen auslösen. Diese bewegen sich zunächst einmal im Dreieck von Frustration, Regression und Aggression. Danach können auch „vernünftige“ Neutralisierungsmechanismen greifen. Mit der Alternative der strafähnlichen blindwütenden Aggression ist dann das Gewaltpotential aufgezeigt, dass beide Grüßenden mit ihren rituellen Demutsgesten vermeiden wollen. Die-

ses Gewaltpotential wird dem Anderen mit dem Gruß also zugleich auch indirekt zugestanden.

Auf diese Weise ist versucht, diejenige bio-psychische Realität von Gewalt offen zulegen, die selbst unter den „nächsten“ Menschen ausbrechen kann, und zudem die Möglichkeiten ihrer zivilen und zivilreligiösen Eindämmung aufzuzeigen.

V. Psychologie der moralischen Entwicklung des jungen Menschen

1. Die zwei wesentlichen menschlichen Entwicklungsstufen der kindlichen Moral hat insbesondere *Piaget*²⁴⁰ herausgearbeitet. Auch *Kohlberg* greift sie auf²⁴¹ und bemüht sich, sie mit begrenztem Erfolg auf sechs bis sieben Stufen zu verfeinern, und zwar insbesondere für ältere Kinder, Jugendliche und Jungerwachsene.²⁴² Auch die Rechtsphilosophie hat ihr -naheliegender- Interesse an der Frage nach der moralischen Entwicklung des (jungen) Menschen bekundet.²⁴³ In enger Anlehnung an das Modell von *Piaget*, ergibt sich dann vielleicht folgendes:

2. Nach *Piaget* neigen Kinder zwischen *drei und acht* Jahren noch dazu, eigene und fremde Handlungen im Nachhinein nach dem Grade ihrer *Folgen* zu beurteilen. Würden Handlungen z.B. bestraft, so seien sie deshalb schlecht gewesen, weil man sie habe bestrafen müssen. Bei *zweideutigen* Handlungen seien auch demgemäß stets die Deutungen der *Erwachsenen* richtig. Kleinere Kinder begriffen auch Handlungen und handelnde Personen als *Einheit*, also z.B. die Mutter *im Ganzen* jeweils als schlecht oder gut. Handlungen werden zudem personifiziert.

²⁴⁰ Piaget, Urteil, 1983, u. a. 224.

²⁴¹ Kohlberg, Psychologie, 1997, 23.

²⁴² Kohlberg, Psychologie, 1997, 7 ff. und 217 ff. Zu Recht insoweit aus jugendstrafrechtlicher Sicht, Eisenberg, Kriminologie, 2005, § 56, Rn. 33 m. w. (krit.) N.

²⁴³ Horn, N., Einführung, 2011, 242 ff.

Aus der Scheidung der Eltern drängt sich zum Beispiel deshalb für das Kind die Frage auf, was es selbst als Person „falsch“ gemacht habe könnte. Aus erlebten Handlungen werden also sofort Wertungen von Gut und Böse, die fortentwickelt und, sobald der Akteur, wie in der Natur, nicht immer erkennbar ist, dann auch selbständig als personale gute und böse Geister, etwa des Waldes, begriffen. Zudem gilt im Zweifel das Schicksal als deshalb als ein „Gutes“, vermutlich erneut deshalb, weil man sich auf diese Weise am besten mit ihm arrangieren kann,

In seiner *ethischen Ausreifung* führt dieser Ansatz auf eine fatalistische Gottesidee hin, die insbesondere unsichere Lagen erklären kann. Aus dem üblen Schicksal ergibt sich die Verwerflichkeit der Tat und des Täters oder notfalls auch einer fiktiven Tat. Aus der Hungersnot und sonstigen Plagen, die ein gesamtes Volk treffen, ist dann, wie im Alten Testament, auf dessen Fehlverhalten gegenüber seinem Übervater zu schließen. Zu diesen Unsicherheiten des Menschen zählt am Ende auch die Frage nach der *eigenen Existenz* des Menschen und seinem *eigenen Wesen*. Auch dafür muss es im Zweifel einen unsichtbaren verantwortlichen Schöpfergeist geben.

3. Erst ältere Kinder zwischen *acht und zehn* Jahren begönnen, so *Piaget* weiter, *einzelne* Handlungen selbst als schlecht zu beurteilen, und zwar dann, wenn jenen die erkennbare Absicht zugrunde gelegen habe, Schaden anzurichten. Erst ältere Kinder beginnen also, Handlungen und Handelnde *differenziert* zu würdigen und zudem und zugleich auch autonomer zu bewerten. Abgeschlossen ist dieser Vorgang dann, und zwar nach den Vorwertungen des *deutschen Jugendgerichtsgesetzes*, mit der Strafmündigkeit, die frühestens mit *14 Jahren* einsetzt, § 3 JGG, § 19 StGB.

Gelingt dem jungen Menschen dieser Entwicklungsschritt, tritt er immer noch langsam in die Welt der Bewertungen und der rationalen Entscheidungen ein, die für sein Verhalten zu Selbstverantwortung führen. Zu fragen bleibt dann aber wieder, wie der erwachsene Mensch sich in den Fällen verhält, in denen er zu keinen klaren Bewertungen und zu keinen rationalen Erklärungen gelangt. Insbesondere dann, wenn der Mensch seine Handlungen besonders gründlich und von seinem eigenen menschlichen Wesen her erklären will und er „über sich selbst“ nachdenken will,

also sich selbst von außen betrachten müsste, gerät er in ein Dilemma. Begnügen muss er sich entweder pragmatisch damit, zu Metaphern und Analogien zu greifen, oder er wird „künstliche“ Strukturen und Systeme entwickeln, in die er sich dann jeweils einpassen könnte. Andernfalls gelangt er zum methodischen Problem der Letztbegründung, das er in der Regel mit einem ihm evident erscheinenden *Bekennnissatz* als Axiom lösen wird. Dazu gehört derzeit die zivilisatorische Grundeinsicht, dass die Willensfreiheit des Menschen im Zweifel deshalb zu *unterstellen* ist, weil nur mit ihr die Ideen der Autonomie und der Menschenwürde zu begründen und nur mit ihnen die Staatsform der Demokratie aus dem Menschsein abzuleiten ist.

4. Zu bedenken bleibt jedenfalls, dass auch der erwachsene Mensch sich zumindest aus der Sicht der Psychologie niemals völlig von seiner Entwicklung im kindlichen Alter löst kann. Umgekehrt beginnt auch die Frühphase seiner sozialen Menschwerdung, die vor dem Alter von drei Jahren liegt, damit, dass der junge Mensch bereits beginnt, die jeweilige Sprache seiner Gemeinschaft zu erlernen. Die allerersten Jahre bestimmen die Art der späteren Emotionalität des Menschen, und insbesondere seine Fähigkeit, später zur einer *individualisierenden* Form der *Empathie* in der Lage zu sein, die mit dem Wort vom „Ur“- oder auch „Grundvertrauen“ einhergeht. Dieses Vertrauen erlaubt zum Beispiel auch erst, als Erwachsener im Sinne des mutmaßlich universellen Fairnessprinzips „Ich gebe, damit du gibst“ (do ut des, tit for tat) mit der eigenen Gabe als Vorleistung zu beginnen. Dasselbe Vertrauensprinzip gestattet dann auch, das Austauschgeschäft zum gesellschaftlichen Ringtausch zu verfeinern und schließlich die Solidarität uneigennützig als humanes Prinzip zu üben. Die „Raubnatur des Menschen“ wird bereits in der Frühphase des Menschseins *gezähmt* oder auch *ausgeprägt* und trifft auf individuelle genetische Vorgaben.

Die erzieherische und die traumatisch erlebte Gewalt bildet für die späteren Phasen der Sozialisation eine Form der Kommunikation, die ebenso wie die Sprache erlernt werden kann und die eigene Identität beeinflusst. Mit der Art der verinnerlichten Gewalterfahrungen ihrer Mitglieder muss jede Zivilisation umgehen. Sie wird versuchen, kollektive Schicksale mit feierlichen Riten zu verarbeiten. Aber jede größere menschliche Gemein-

schaft wird sie auch, etwa als eigene Straf- und Polizeigewalt begründet, selbst einsetzen und damit die Gewalt als Form der Kommunikation bekräftigen. Auch die Religionen kommen offenbar nicht ohne ritualisierte Gewaltopfer aus.

5. Die Elemente, die die Psychologie für die moralische Entwicklung des jungen Menschen herausgearbeitet hat, setzen sich, so scheint es, wenngleich ausgereifter, in der Art seiner Religionen fort. Sie schaffen zumindest vielfach „neue Übereltern“. Diese letzte Metapher ist näher zu betrachten.

Anhand einiger Standardmodelle ist damit die „psychobiologische Realität der Dehumanisierung“ herausgestellt. Grob umrissen sind die Themen „Aggression, Strafe und Neutralisierungstechniken“ und anzumerken war auch ihre Bedeutung für die „Zivilität des Menschen“.

6. Kapitel

Genetische Begründung: Mensch als biopsychisches „Kind-Übereltern-Wesen“

I. These und erste Annäherung

1. Zur Ergänzung dieses bio-psychischen Blickwinkels auf die Zähmung von Gewalt ist ein vermutlich ohnehin nahe liegender *genetischer Ansatz* vorzustellen.²⁴⁴ Mit ihm wird versucht, dem alten Menschenmodell, das im Dreiklang von tierisch-

²⁴⁴ Zum Überblick über die Tradition der Evolutionsbiologie als Individual- und als Soziobiologie, unter anderem mit den Modell des *egoistischen Gen*, das die auf Darwin zurückgeführte Idee der Arterhaltung fortschreibt oder dem nur etwas sozialeren Ansatz des der Kleinfamilien nahen Vorstellung von genetischen „Verwandten-Selektion“ (*kin-selection*), siehe: Meier, Herausforderung, 1989, mit Beiträgen etlicher renommierter Wissenschaftler wie: Prigogine, Wurzeln, 1988, 19 ff.; Dawkins, Einheiten, 1988, 53 ff.; Bischof, Ordnung, 1988, 79 ff., zu Identität und Fluktuation vgl. insbes. 108 ff.; Alexander, Interessen, 1989, 129 ff.; Kummer, Gruppenführung, 1988, 173 ff.; Mayr, Revolution, 1989, 221 ff.; Masters, Natur, 1988, 251 ff.

Siehe auch den Sammelband Gruter/Rehbinder, Biologie, 1983; siehe zudem: Gruter, Rechtsverhalten, 1993.

Zur Evolutionsbiologie gehören Forschungsrichtungen wie die Ethologie (Verhaltensforschung), die Soziobiologie und die Biopolitik. Ihr Ahnherr ist Charles Darwin (Darwin, Origin, 1859). Zu den modernen Klassikern gehören Konrad Lorenz (u.a.: Lorenz, Böse, 1971) und Edward O. Wilson (Wilson, Sociobiology, 1978); siehe auch Ehrlich, S. (Ehrlich, S., Protonorms, ARSP 76 (1990), 83 ff.); und Lampe, Menschenbild, ARSP Beiheft 22 (1985), 9 ff.

So lautete das Thema der Deutschen Sektion der internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie 1984 in Bielefeld „Rechtsanthropologie“ mit den Unterthemen: Grundlagen der Rechtsanthropologie, psychologische Rechtsanthropologie, ethologische Rechtsanthropologie, kulturelle Rechtsanthropologie; vgl. im Einzelnen: Lampe, Beiträge, ARSP Beiheft 22 (1985). Zur Geschichte des Evolutionsgedankens, siehe auch: Bowler, Evolution, 1984; sowie: Holz, Anthropodizee, 1982. Zum Verhältnis von Natur und Kulturgeschichte siehe auch Lübke, Einheit, 1981.

egoistischem Es, asketisch-moralischem Über-Ich und der pragmatisch-synthetischen Ich-Identität des Menschen besteht, eine weitere, eng verwandte Grundformel hinzuzufügen, die schon auf eine gewisse Evidenz setzt:

Der Mensch ist auch biopsychisch zu deuten und insofern - auch als ein dreifaltiges „Kind-Eltern-Geschwister-Wesen“ zu verstehen.

Zwei weitere Gedanken sind mit einzubeziehen, für die ebenfalls eine gewisse Offensichtlichkeit sprechen könnte.

So ist zudem zu beleuchten, inwieweit der Mensch zumindest auch als ein *psychobiologisches System* oder als Struktur-Wesen verstanden werden kann.

Zudem ist in Verbindung mit dem Tod der Eltern und Großeltern zu überlegen, ob sich daraus nicht ein „*fortlebender Geist*“ der Ahnen ergibt, den der Mensch als Rolle der „eigenen Übereltern“ mit in sich trägt und auf diesem Wege auch binnenkulturelle Traditionen als „Meme“ verinnerlicht.

2. Zu beginnen ist mit einer dialogischen Kommentierung der Ausführungen von *Fabricius*, der eine umfangreiche Kriminalpsychologie verfasst hat.²⁴⁵ Er schreibt:

„Die Entstehung magischer und animistischer Überzeugungen lässt sich aus der sozialen Ausrichtung unserer Geistestätigkeit erklären, die die Hypothese intentionalen Handelns auf die unbelebte Natur ausdehnt,“

Damit legt *Fabricius* die Subjekt-Objekt-Trennung zugrunde, der im Grundansatz zu folgen ist. Aber dass den Menschen genetisch wenigstens mit der belebten Natur die Idee des Lebens verbindet, die zudem von den drei großen natürlichen *Beweggründen* als Vorformen von *Intentionen* geprägt ist (Stoffwechsel, Fortpflanzung und Gefahrenabwehr) bleibt immerhin schon einmal offen.

²⁴⁵ Fabricius, Kriminalwissenschaften I, 2011, 246 f

Dass der Mensch mit der physikalischen unbelebten Welt den Körper teilt, dessen Masse nur zum *Widerstand* gegenüber den Umwelteinflüssen existiert, erlaubt im weiten Sinne auch, zu einer Art von Urform der Programmierung eines Selbst als Selbsterhaltung, zu kommen. Damit gelangt man dann auch zu einer Art der Ur-Vor-Intention. Jede physikalisch-körperlich existente Einheit, auch etwa diejenige eines Gebirges, ist auf seine *Umwelt* eingestellt, hier auf die der Verwitterung, deren Zerstörungskraft es kraft seiner Binnenstruktur hemmt.

Die „Intention“ des Menschen, die etwa auf seine soziale Welt ausgerichtet ist, ist insofern also keine völlige Neuschöpfung des Menschen, sondern in Vorstufen jedem „belebten Wesen“ und auch jedem toten, aber doch auch „energetischen Körper“ immanent.

Neben dem alten Dualismus zwischen Sein und Sollen oder zwischen Subjekt und Objekt gibt es also auch eine Art von *Mischkonzept*, das auf dem weltlichen Gedanken der Existenz samt der Idee der Selbsterhaltung einerseits aufbaut, und auch andererseits für diese körperliche Existenz die ganzheitliche Dynamik des Werdens und Vergehens samt der Emergenz mit einbezieht. Das entspricht auch einer *biologischen Systemtheorie*.²⁴⁶ Vereinfacht gehört dazu auch die Erkenntnis, dass der Menschen, dessen reale Zellen ständig absterben und sich mithilfe der Informationen der Gene und der Epigenetik erneuern, vor allem aus „Strukturen“ bestehen. Dasselbe gilt aus physikalischer Sicht auch für die scheinbar körperlichen Atome, deren Kerne und Elektronenwolken sich in einer Art von großem Nichts bewegen. „Soziale“ Strukturen halten sie zusammen und *organisieren* eine Art von physikalischem Selbst. Was sich im Kleinen abspielt, findet auch etwa im Mesokosmos und vor allem auf der belebten Welt statt.

²⁴⁶ Mayr, *Biologie*, 2000, 403, 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 Organisations-ebenen, die nicht aufgrund bekannter Komponenten niedrigerer Ebenen hätten vorhergesagt werden können“.

Fabricius fährt dann wiederum im Sinne des Nachfolgenden fort:

„...und aus der großen Differenz zwischen Kindern und Erwachsenen. Dem kleinen Kind erscheinen Handlungen der riesigen Erwachsenen übernatürlich...“

Zwar versagt *Fabricius* sich eine Erklärung, wenn er aus der Sicht des dogmatischen Atheisten und mit dieser Hervorhebung schreibt, ... *warum dieses Raupenstadium jedoch nicht überwunden wird und viele Menschen die Schöpfungsgeschichte, astrologische Vorhersagen und anderen Aberglauben im Erwachsenenalter behalten (...)* ist nicht klar...“

Aber das Phänomen, dass auch erwachsene Menschen noch Kindliches in sich bergen und dass sich unter anderem daraus, der Glauben ans Übernatürliche speisen könne, betont auch er. Positiv gelesen ist der erwachsene Mensch immer auch noch ein *spielerisches und kreatives Kind*, das sich sogar selbst und zwar auch und gerade noch in der Großelternphase *Übereltern* schafft, die er dann als vergeistigte *Ahnen* verehrt, sie mit Totemsymbolen, wie dem christlichen Kreuz etc. sichtbar werden lässt und in Schriftkulturen als Autoren von heiligen Schriften vergöttlicht.

Man könnte zudem auch umgekehrt fragen, ob die „magischen und animistischen“ Vorstellungswelten der Kinder nicht Vorstufen der Geistes- und Symbolwelten der Erwachsenen darstellen, in welche die Kleinkinder ohnehin bereits mit dem *Spielen* und dem Erwerb der *Sprache* eintreten. Denn weshalb sollten Kinder eine Vorstellungswelt entwickeln, die ihnen als Erwachsene nicht mehr von Nutzen sein kann. Und mehr noch bezeugt die spielerische Kreativität des Menschen, dass er sein *Kindstadium* nicht völlig aufgibt, sondern es in sublimierter Weise nutzt. Der Mensch ist nicht wie etwa alle Affengruppen in festen sozialen Strukturen erstarrt. Er ist (wieder) zum sozialen Generalisten geworden.

Insofern ist der Mensch weder Raupe noch Schmetterling, sondern von Anfang an eine Verbindung von „Raupe“ und „Schmetterling“, auch wenn seine Pubertät noch einen deutlichen Einschnitt signalisiert und den Jugendlichen in die Phase einer um-

fangreichen neuen Selbstorganisation hineinzwingt. Auch der soziale erwachsene Mensch bedarf noch einer *Schutzhülle*. Sein Kokon sind Zelt und Höhle, Haus und Stadt, die er sich selbst geschaffen hat. Seine soziale Welt aber bildet er aus und mit den Strukturen der Kleinfamilien, die er offenbar von Anfang in sich trägt und aus der Sicht der Genetik auch in sich tragen muss.

- Das *Kind* steht für das Kreative, das Egoistische, das Bedürftige. Das Kind aber bereitet sich auf die Erwachsenenrolle vor, und es erlebt und verarbeitet ständig auch die Handlungen der Gruppe der Geschwister (und sonstigen Peers).

- Die *Elternrolle* prägt Herrschaft und Solidarität, Vernunft und Moral, die als Paarungen auch für deren Dialektik stehen. Die Elternrolle kann aber nur empathisch wahr genommen werden, wenn unter anderem die eigene Kindheitsgeschichte mitgetragen und verarbeitet wird.

- *Geschwister* bedeuten Intersubjektivität, Gleichheit und Freiheit von der Herrschaft der Eltern. Sie prägen die Kinder wie auch die Erwachsenen.

So drängt sich die These von der – *verinnerlichten* – *Kleinfamilie* auf, die jeder Mensch als Projektion, und zwar in jedem Stadium seiner Entwicklung, in sich tragen dürfte.

Das schließt mit ein, dass der „instinktarme“ Mensch zugleich auch die Grundfähigkeit und Freiheit besitzt, sich persönlich vom Familienmodell zu trennen, etwa ohne Kinder und dennoch sozial zu leben, und damit zugleich die *Zwänge der Kleinfamilie* aufbricht etc. Der Mensch ist eben auch zur Bildung von *größeren Siedlungen* und gesamten *Staaten* fähig.

II. Zweite Annäherung: Fortlebender Geist

1. Fortzufahren ist mit einem alten Vergleich auf der Ebene der Staaten. Von den hoch erfolgreichen Staaten bildenden *Insekten* unterscheidet den Menschen die *biologische* Eigenschaft, dass er notfalls auch allein leben, die *Gruppen wechseln* sowie sowohl in

kleinen als auch in großen Gruppen leben kann. Der homo sapiens verfügt schon damit über einen, wenn auch erheblich begrenzten, privaten, einen kommunalen und einen großkollektiven Gestaltungsspielraum.

Diese Freiheiten nutzen im Übrigen vor allem die *Jungerwachsenen*, die sich eine einfache *negative Identität* verschaffen, indem sie sich von ihrer Elterngeneration abgrenzen, lose Kleine Peergruppen als Netzwerke aufbauen. Sie errichten bekanntlich mit vielen anderen Gruppen eigene provokative und kritische Jugendbewegungen und im positiven hoch idealistische Jugend-Subkulturen.

Der Erwachsene aber, der in der Elternrolle etwa für eigene Kinder zu sorgen oder der auch sonst schon über eine soziaethische Identität verfügt hat, muss dagegen nicht nur die Solidarität der Nächsten suchen, sondern sich auch mit ihr in die Hauptgruppen einpassen. Auch dazu muss ein jeder menschlicher Akteur als ein *Vermittler* zwischen den Seinen auftreten. Dabei ist es häufig die Aufgabe der Großeltern, als „weise Männer und Frauen“ aufzutreten. Ihr Verwandtschaftskreis ist um vieles weiter gesteckt und gelockerter. Selbst mit ihren Enkeln sind sie nur zu einem Viertel verwandt; zum anderen ist ihre körperliche Handlungsfähigkeit beschränkt, aber ihre Lebenserfahrung um eine Generation größer. Vereinfacht aber lassen sich auch die Großeltern noch zu den Eltern rechnen, belegen aber zugleich auch, dass es sich bei dem Bild vom Menschen als dreifaltigem „Kind- Geschwister-Wesen“ nur um ein grobes Modell handelt, dass dazu dient, die eigentliche Komplexität zu reduzieren, aber diese mit dem Denken im Dreiersystem doch auch noch andeutet.

Die „Transzendenz“ und damit die Verselbständigung des Geistes geschieht aus der weltlichen Sicht mit dem Tod. Der *Umgang mit Tod* als Schicksal und Tötungen durch die Nächsten, etwa zwischen Brüdern oder zwischen Vater und Sohn, bilden Besonderheiten der Menschen und einen wesentlichen Gegenstand ihrer großen Religionen. Ohne die Vorstellung vom einen *fortlebenden* Geist, und sei es auch nur als Erinnerung, würde sich der biologische Mensch wie ein erwachsenes Gruppen-, ein Herden- oder ein Rudeltier nach dem Tod eines Gemeinschaftsmitgliedes

einfach der neuen Lage anpassen und mit den Übrigen zur neu entstanden biopsychischen Tagesordnung übergehen.

2. Beim Menschen, so lautet die These, wirkt offenbar der „*Geist der Toten*“ über bestimmte entwicklungspsychologische Mechanismen in den Lebenden.

Denn der soziobiologische Mensch zeichnet sich gegenüber seinen engsten verwandten Primaten, wie den Schimpansen, und sonstigen Säugetieren durch eine einerseits besonders lange *Kindheit* aus, andererseits dehnt sich auch die *Elternrolle* dementsprechend lang aus.

Vereinfacht erstreckt sich die Phase der Kindheit in der heutigen Welt bis zur Volljährigkeit auf *18 Jahre* und die dazu gehörige Elternrolle auf denselben Zeitraum. *Das Drei-Generationen-Modell*, das die Großeltern mit ein bezieht, zeigt dann bereits den Weg zur Idee von *verstorbenen Übereltern* auf und begründet den Schritt zum Ahnenkult.

Sterben die eigenen Eltern oder prägende Geschwister, so bestimmen sie dennoch offenbar weiterhin das Leben ihrer Nächsten, und zwar auf eine verinnerlichte und rein geistige Weise, mit. Aus der Sicht der Psycho-Analyse, die ihrerseits mythische Grundmodelle aufgreift, definieren modellhaft „die Eltern“ und die „konkurrierenden, insbesondere die älteren Geschwister“ die *emotionale Grundausstattung* eines Menschen in erheblicher Weise mit. Emotional vermag der Standardmensch offenbar nicht ohne die Idee von Eltern zu leben, und er muss zugleich auch diese Elternrolle *selbst* ausfüllen können. Für diese Aufgabe muss er also die Elternrolle zu einer eigenen verinnerlichen, und zwar derart, dass er damit wiederum auf seine Kinder einwirkt. Vereinfacht muss er ihnen Regeln geben und die selbst erlernten Normen wenigstens auf diesem Wege zu seinen eigenen erheben. Auf diese Weise besteht für den Menschen schon aus dieser radikalen vereinfachten psycho-biologischen Sicht der Zwang des Erziehenden den Menschen zur *Autonomie* und zur verinnerlichten *Tradition*. Das einfache dialogische Eltern-Kind-Modell, das die *primären* Bezugspersonen meint, ist im nächsten Schritt der

Komplexität auf sonstige bewusst erziehende Bezugspersonen, wie Lehrer und Meister, zu übertragen.

3. Das biologische Urmodell und der Brückenschlag zu fiktiven *Über-Eltern* bilden auch heute noch aus der Sicht der erwachsenen *Enkel* die wenigen überlebenden *Großeltern* und erst Recht die gelegentlich noch erlebbaren *Urgroßeltern*. Auch sie verfolgen eigene fassbare Interessen. Aus der evolutionsbiologischen Sicht des „egoistischen Gens“ besteht das körperlich verankerte *genetische* Interesse der jeweils überlebenden *Großeltern* darin, den Erhalt der gesamten familiären Gruppe aus ihrem jeweiligen genetischen Blickwinkel zu betreiben. Alle ihre überlebenden Kinder und alle ihre Enkelkinder tragen vereinfacht gleichermaßen ihre Gene.

Die demokratische Idee der Gleichheit der Mitglieder einer größeren menschlichen Gruppe besitzt insofern, und zwar insbesondere aus der Sicht der Großeltern, einen genetischen Hintergrund. Werden die Großeltern in bestimmten Wirtschaftsgemeinschaften politisch aktiv, von der nomadischen Kleinsippe bis zur westlichen Großdemokratie, so verhandeln sie nach diesem Modell nicht nur über ihre eigenen egoistischen Interessen, sondern aus gen-egoistischer Sicht auch über die Gemeinschaftsinteressen der Gesamtheit ihrer Kinder und der Gesamtheit ihrer Enkel.

Dabei bleibt zu beachten, dass die Gefahr der *strukturellen Erstarrung*, die der alleinige Blick auf die Genetik mit sich bringen würde, zum einen schon systemimmanent durch die *Zweigeschlechtlichkeit* auf der Elternebene aufgebrochen wird. Außerdem wird die alte Blut-Idee vor allem durch eine Fortschreibung des Geschwistermodells erheblich gelockert. Freunde und Gäste werden zu sozialen Geschwistern. In den Clans treten zudem Sklaven sowie Knechte und Mägde hinzu. Clans sind vor allem Wirtschafts- und Schutzgemeinschaften.

Trennt man die *gesamtbiologischen* Beweggründe in drei Arten, dann gehört das kooperative Wirtschaften grob dem biologischen Aspekt des „Stoffwechsels“ an. Das Bedürfnis nach Abwehr von „Lebensgefahren“ bedienen offenkundig kollektive Schutzstruk-

turen. Nur, aber immerhin geht es dann im *letzten Drittel* um die „Fortpflanzung“ der eigenen Gene.

Aber die *psycho-biologische Seite* des Menschen ist offenbar in erheblichem Maße auf das Modell vom Menschen als „Kind-Eltern-Geschwister-Wesen“ ausgelegt.

4. Dieses Modell *transformiert* der Mensch auf die soziale und die universell-humane Ebene. So bedient er sich dieses Denkens, wenn er etwa von der *Brüderlichkeit* zwischen den Menschen als *Metapher*²⁴⁷ spricht und damit den Geschwister-Aspekt verwendet.

Das *Elternbild* verwendet er in der Form des Vater-Modells im Vaterbild der Clanstrukturen, der Klöster und des hoheitlichen (Rechts-) Staates. Das Mutterbild geht etwa mit der Sprache und der Kultur einher. Entscheidend ist, dass die erwachsenen Menschen sich derartigen Mächten als Übereltern „*wie Kinder*“ unterwerfen (müssen). Mit diesen Transformationen ist ein *Wir-Gefühl* verbunden, das zeigt, dass es sich offenbar nicht nur um ein einfaches sprachliches Bild handelt. Es gibt das Phänomen des Patriotismus, dem sich die Patrioten, zumal in Vorkriegszeiten, in kindlich blinder Weise unterwerfen. Dieser Art von Idealismus neigen im Übrigen vor allem wieder junge Leute zu, die sich dann persönlich als hoch risiko- und opferbereit zeigen.

Mit diesen Erklärungen ist fortzufahren. Um dieses Interesse gegenüber ihren eigenen (genetischen, sozialen oder auch geistigen) Nachkömmlingen zu fördern, können und werden vor allem die Weisen als Groß- als „Übereltern“ oder die professionellen Schamanen und Heiler, die Lehrer und Mentoren etc, ihr Wissen zu Spruchweisheiten und ihr Erleben zu bildhaften Geschichten umwandeln. Aus der Sicht der heranwachsenden Enkel gehören die Spruchweisheiten und die Geschichten der Großeltern bereits

²⁴⁷ Siehe erneut zur „Modellübertragung als Mittel interdisziplinärer Forschung“ und näher zu einem engen Modellbegriff und dem Verhältnis von „Modell, Analogie und Modellübertragung“ aus dem Blickwinkel der Biologie: Zoglauer, Modellübertragung, 1994, 12 ff., 12 ff.

zu einer Tradition. Auch die jeweils späteren *Niederschriften* der beiden Teile der Bibel belegen dieses Modell. Grob verallgemeinert setzen die Älteren auf das Überlebensprinzip der Erfahrung, also auf die jeweilige *Tradition*.

Nimmt man den Umstand hinzu, das die *kriegerischen Fähigkeiten* des Menschen mit dem Alter abnehmen, so begründet die „geistige Macht der Tradition“ vor allem die originäre Macht der „Weisen“, grob der Generation der Großeltern. Deren eigene erwachsene aktive „Kinder-Eltern“ treten als die kreativen Vermittler auf, die die Praxis der *Gegenwart* bestimmen.

Insofern könnte man den Menschen aus einer anthropologischen Sichtweise *bipolar* reduziert als ein „Kind-Elternwesen“ begreifen, und dabei die Großeltern dem Modell der Eltern zuschlagen. Die psycho-analytische Idee vom verinnerlichten *Über-Ich* ist danach nur noch etwas anders zu formen und schlicht als verinnerlichte *Elternrolle* zu begreifen, die dem erwachsenen Menschen aufgrund seiner Veranlagung psycho-biologisch aufgezungenen ist. Dem verinnerlichten *Eltern-Ich* kann sich der Mensch also nicht entziehen. Mit ihm gewinnen Grundgedanken wie die Paarung von „opfernde Fürsorge“ und nach „blinder Unterwerfung“ verlangender Übermacht sichtbare Gestalt.

5. Komplexer gedeutet sind die Brüder und Schwester als die Gleichen und Nächsten (die Peers) diesem bipolaren Kind-Eltern Modell hinzuzufügen. Das Wirken dieses dritten Kraftfeldes der Geschwister bricht bereits in der idealen biologischen Kleinfamilie mit stabilen zwei bis drei überlebenden Kindern, also die einfache Biopolarität der Eltern-Kind-Beziehung in einem *demokratischen* Sinne, auf. Ebenso verändern sich im Mehrkindmodell auch die Rollen von Eltern. Sie müssen neben der individuellen Betreuung auch *clanartig* agieren und den Ausgleich zwischen einer Vielzahl von Kindern schaffen.

Außerdem bilden „die Eltern“ schon aus biologischer Sicht zugleich ein ideales „Paar“ von zwei unterschiedlichen Individuen. Hinzu tritt die soziale Ebene. Dass unter Menschen schließlich auch Nicht-Eltern die Aufgaben von primären Bezugspersonen übernehmen können, ist der Vollständigkeit halber ebenso anzu-

merken wie der Umstand, dass enge Freunde – mutmaßlich auch deshalb – „als Geschwister“ erscheinen, dass sich gesamte Gemeinschaften „als Familie“ begreifen, oder dass selbst große Nationen Begriffe wie Vaterland oder Muttersprache verwenden. Diese alte Metapher, deren herausragende genetische Bedeutung die Evolutionsbiologie²⁴⁸ belegt hat, ist nunmehr nur auch dazu zu verwenden, um mit ihr die *innere* und *emotionale* Identität des Menschen als ständig neu auszubalancierende *verinnerlichte Familienrollen* zu beschreiben.

Danach ergibt sich für den Menschen das psychogenetische Modell vom für Großeltern und Freunde noch *offenen* emotionalen „*Kind-Eltern-Geschwisterwesen*“. Der einzelne Mensch ist also – mutmaßlich bereits aus genetischer Sicht – lebenslang emotional auf die *Gesamtheit* dieser *Rollen-Trinität* hin angelegt.

III. Ableitungen aus diesem Grundmodell

1. Mit einigen allgemeinen Ableitungen aus diesem Grundmodell ist zu versuchen, diesen Ansatz fortzuführen, seine politische Reichweite anzudeuten und sein mutmaßliches geistiges Umfeld aufzuzeigen.

(1) Verallgemeinert lebt also auch ein *erwachsener Mensch*, der seine Kindheit in sich trägt, im Wechsel zwischen *kindlicher Unterwerfung* unter höhere Normsysteme, und die *politischen Übereltern*, die sie vertreten, einerseits und andererseits der eigenen (autonomen) Fähigkeit zur Normgebung und königlichen Herrschaft. Die Geschwisteridee erlaubt dem Menschen, die Vorstellung von einer „Gleichheit unter den Nächsten“ zu entwickeln. Allerdings setzt auch diese Sicht bereits voraus, gleichwertige Kinder derselben Übereltern zu sein, etwa derselben Ahnen, oder aber als Menschheit alle Kinder von Adam und Eva zu sein.

²⁴⁸

Zur Kin-Selection siehe etwa: Williams, Selection, 1992, 19 ff.

(2) Genetisch gelesen ist dem Menschen insofern in der Tat die Gleichheit und Brüderlichkeit oder auch die Humanität kraft ihres gemeinsamen Ursprunges ebenso angeboren. Doch setzt auch etwa der Gedanke der Angeborenheit von Menschenrechten die Idee von *mythischen schöpferischen Übereltern* voraus. Als die „Natureltern“ gedacht müssen sie sich aus der Sicht des Kind-Elternmenschen um die Gesamtheit der erwachsenen Kinder kümmern. Insofern gleichen sie den eigenen Ahnen. Den erwachsenen Menschen zwingen sie in seine Kindesrolle zurück. Je stärker die Natur und die sonstige Umwelt auf den Menschen einwirken, als so bedeutender erweist sich diese Übereltern-Rolle. Im selben Sinne, aber auf die eigene rationale Ebenen gehoben, sieht die westliche Welt sich den „Gesetzen“ der Natur und der Physik unterworfen.

(3) Viele Religionen kennen einen großen geschlechtsneutralen Weltgeist. Auch die Trinität des Christentums verehrt ihn noch in der Form von Gottes Lebens- und Schöpferatem als den „heiligen Geist“. Auch die griechische Mythologie, die mit ihren Modellen kraft ihrer kulturellen Tradition eine wesentliche Quelle des westlichen Denkens geblieben ist, zeigt diese Entwicklung. In ihrem *Rückblick* sieht sie zunächst vor allem die Erdmutter (Gäa). Jene hat aus sich heraus den Himmelsgott (Uranos) als Sohn hervorgebracht. Die Menschen hatten also die Astrologie als neues Erklärungsmuster der Welt erfunden. Mit diesen männlichen Wesen hat die Urmutter sich elternähnlich verbunden und zahlreiche Kinder gezeugt. Deren Macht ging über den mythischen Zwischenschritt der Sohnesrebellion durch Kronos (die Zeit!) und die Titanenkämpfe auf den neuen Götterclan der stadtsädtischen Olympier über.²⁴⁹ Aber die Macht der Erdgöttin wirkte im mächtigen pythischen Orakel von Delphi des Apollon fort.

²⁴⁹ Hesiodus (geb. um 700 v. Chr.), Hesiodus, Erga (Walter), 1968, 202 f. Mit einer der Töchter von Gäa und Uranos, der Themis (dem Gesetz) hat der Göttervater der Griechen Zeus, die drei Göttinnen der heutigen westlichen Zivilisation gezeugt, die Gerechtigkeit (Dike), die maßvolle Verwaltung (Ennomie) sowie den Wohlstand (Eirene). Mit demselben Grundansatz aus der Sicht der Rechtsphilosophie betont: Mayer-Maly, Rechtsphilosophie, 2001, 30 ff. (dort auch zur Verweltlichung des Rechts als Problem der Antigone des Sophokles).

Jenes war das heilige Finanz- und Informationszentrum der klassischen Zeit der Athener Idealrepublik. Vereinfacht wirkt also der alte Natur- und Weltgeist im Leben von Ur-Ur-Enkeln der Göttermutter durchaus weiter.

Aber die lebenden Menschen haben auch dann, wenn sie in der griechischen Antike, den Rat des Orakels einholen, eigene politische Entscheidungen, etwa über Kriege und Frieden, zu treffen. Als *weltliche* Mitentscheider nehmen die Führer einerseits die gottähnliche Über-Elternrolle von Herrschern über das eigene Schicksal ein. Andererseits unterwerfen sie sich *metaphysischen* Übereltern, die sie als erste Schöpfer der gesamten Welt verstehen. Auf diese Weise können sie später die Verantwortung für das Scheitern aufteilen und aus rationaler Sicht den chaotischen Zufällen der Kriege eine überirdische Gesetzlichkeit verleihen.

(4) Die biblische Schlange der vergiftenden Erkenntnis, der himmlische Drache der feurigen Übermacht und das biblisch-nordische Meeresungeheuer, Modell für den staatlichen Leviathan des *Hobbes*²⁵⁰, stellen weiter alte Bilder für dieses pythische

²⁵⁰ Hobbes, *Leviathan*, 1997, 9 („For by art is created that great LEVIATHAN called a COMMON-WEATH or STATE ... which is but an Artificiall Man, though of greater stature and strength than the Naturall, for whose protection and defence it was intended; and in which the Sovereignty is a Artificiall soul, as giving life an motion to the whole body ... by which the parts of this Body Politic were all first made, set together an united resemble that Fiat, or the lets us make, pronounced God in the creation“ (Hervorhebungen im Original). Danach hat der Mensch, den Gott erschaffen hat, diese künstliche Leviathan offenbar nach seinem Bilde und für seinen Zweck hervorgebracht. Dazu kritisch auch: Staudigl, *Praxis*, 2008, 121 ff., 140 (so sei „das zentrale Paradigma unseres Politikverständnisses, d.h. die Annahme eines souveränen Selbstverständnisses und Kollektiv-Subjekts, wodurch sich die versehrte Integrität des Individuums die phantasmatische Weihe göttlicher Unversehrtheit und d.h. „unteilbare Allmacht“ spendet, inadäquat, ja politisch untragbar. Zur „unteilbaren Allmacht“ verweist Staudigl wiederum auf Derrida, *Essays*, 2006, 213. Dem ist aber entgegenzuhalten, dass der Leviathan inzwischen von einer Demokratie beherrscht wird, die Menschenwürde und die Freiheit der Anderen zu ihnen Selbstverständnis erhebt. Und selbst totalitäre Staaten stützen sich immer auch noch auf

Urwesen dar. Diese gewaltigen Urgeister treten nunmehr als *tierhafte* Gefahren auf. Sie bedrohen unter anderem das mittelalterliche Christentum und später ebenso den Humanismus als ethischen Teil der Frühmoderne. Heilige christliche Ritter konnten das Drachenwesen besiegen. Verinnerlicht handelt es sich um den freudschen Es-Trieb. Das Naturrecht konnte den neuen aktiven Menschen helfen, ein solches Wesen mit dem Gesellschaftsvertrag analog zu erschaffen und zu zähmen.²⁵¹

(5) Auch die Philosophie scheint diese drei Arten von Ansätzen, wenngleich auf ihre Weise, widerzuspiegeln. So erklärt *Jaspers*, den für die Rechtsphilosophie Arthur Kaufmann²⁵² aufgreift, dass es drei Haupt-Ursprünge der Philosophie gebe: das – wie anzufügen ist, kindlich-naive – *Staunen*, den kritischen negativen *Zweifel*, der den hoch mobilen Heranwachsenden (etwa den Studenten) auszeichnet, und die *Erschütterung*, die zumindest auch die Demut vieler älterer Weiser und ihre Suche nach einer zivilreligiösen Synthese kennzeichnet. Dementsprechend existierten jedenfalls drei Grunddisziplinen der Philosophie: die *Ontologie*, die *Erkenntnistheorie* und die *Existenzphilosophie*. Mit Kaufmann ist anzufügen: „*Jeder dieser Disziplinen entspricht eine ganz besondere Haltung, eine ganz spezifische Einstellung zur Welt. Und jede hat ihre Epochen.*“ So gilt etwa das Naturrecht als naiver ontologischer Ansatz.

Im Einzelnen ist für die Gegenwart vermutlich etwas nachzusteuern. Denn auch diese Art der Dreifaltigkeit ist, zumindest soweit sie auf die Existenztheorie hinweist, von der Nachkriegszeit des zweiten Weltkrieges und seinen Erschütterungen geprägt. Ferner entspringt sie vermutlich der europäisch-kontinentalen Philosophie. An die Stelle der Existenzphilosophie

eine überstaatliche Leitidee, zudem bleibt der Gedanke der Selbstschöpfung des Leviathans. Dieser Schöpfer ist der Mensch selbst.

²⁵¹ Beckenbach, Stadt, 2002, 513 ff., 522 („... vereinen sich in der Symbolik des Leviathan, des Drachen bzw. in der nordischen Mythologie, der Midgardschlangen, sowohl heilende als auch zerstörerische Kräfte.“).

²⁵² Jaspers, Einführung, 1953, 16 ff.; Kaufmann, A., Einführung, 2004, 11

ist heute eher die gleichfalls vom Chaos des Seins her denkende wertblinde soziobiologische Systemtheorie zu setzen. Auch fehlt die positive Welt des alltäglichen und angloamerikanischen Pragmatismus. Jener ist, angereichert durch die kontinentaleuropäische Sicht der Synthese und der Ethnologie, vielleicht in der Mitte im Dreieck zwischen der naturrechtlich anmutenden Naivität, der rationalen Kritik der Bildungsjugend und der Idee der chaotischen Erschütterung von allen sinnhaften Grundfesten anzusiedeln. Der derart gemeinte, bereits ebenfalls ganzheitliche Pragmatismus ist in der Regel den aktiven *Eltern* eigen, die mit schlichten, aber positiven Weltmodellen ihre kleinen *Kinder* aufziehen.

(6) Schon die einfach philosophische Trennung zwischen den Welten des Seins und des Sollens legt nahe, dass der Mensch passende Rezeptoren für diese beiden Welt in sich hat, sie also zumindest für sich vereinigt und zwischen ihnen vermitteln muss. Außerdem scheint es eine zumindest negativ zu definierende *Dritte Welt* zu geben, zu der aus weltlicher Sicht das (jedenfalls bislang) *Unerforschliche* gehört und die begrifflich auf der Ebene der Letztbegründungen angesiedelt ist. Viel spricht also für das Modell, dass der einzelne Mensch ein „ganzheitliches Wesen“ darstellt, das sich zumindest *emotional*, aber auch *politisch* als einen nacktes „Ich-Pendel“ begreifen könnte. Hoch vereinfacht und *biopolar* betrachtet schwingt der Erwachsene in einem Spannungsverhältnis von Sein und Sollen, und zwar in der soziobiologischen Form von *Kindes-* und *Elternrolle*.

Insofern ist der Mensch aber vor allem als *Gattungswesen*, und sozial gewendet als Teil eines *Kollektivs* gedeutet. Als Einzelwesen betrachtet gehören zum Menschen seine *Geschwister* hinzu, und zwar sowohl in seiner emotionalen und in der politischen Kinderrolle als auch in seiner entsprechenden persönlichen und seiner sozialempathischen Elternrolle. Auf diese Weise entwickelt sich das Menschen-Modell zu einem fiktiven nackten Kern-Ich, das als soziales Kleid auch ein *Netzwerk* von „Gleichen und Nächsten“, also seinen Peers, benötigt.

Aus der Sicht des *heranwachsenden* Menschen, der sich auf die eigene Elternrolle zu bewegt, findet in der Regel eine Befreiung von der Vormundschaft als Ablösung und Auseinandersetzungen

mit den Eltern und deren Normensystemen statt. Dieselbe Wechselwirkung von Befreiung und Bindung scheint auch in kulturellen *großen Traditionen* stattzufinden. Bestimmte geistig-kulturelle Gründungseltern werden vermutlich in jeder Gemeinschaft durch Worte lebendig gehalten. Als antike Sänger, die mit der Ilias und dem Nibelungenlied die geistige Seite von Zivilisationen schufen und umgekehrt von ihnen zu diesem Zwecke verehrt wurden, als Weise, wie Sokrates für die Vernunft des Dialoges, als christliche Propheten, Evangelisten und Kirchengrunder der biblischen Schriften oder als Autoren des weltlichen Naturrechtsdenkens wirkten derartige verinnerlichte *Übereltern* noch heute in großen Umfange auch auf das abendländische Selbstbild ein.

(7) Aus der Sicht der Demokratie drängt das Menschenmodell des Kind-Eltern-Geschwisterwesens für den Geschwisterteil den Kampf der französischen Revolution nach „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ auf. Seine Verfechter greifen das Geschwisterelement offen auf. Um 1800 scheinen sie sich zunächst trotzig und romantisch als freie und gleiche Junggesellen vom allmächtigen „Vater Staat“ und der „Mutter Kirche“ abzulösen. Aber anschließend wollen die demokratischen Kräfte den alten Staat beherrschen. Gemeinsam wollen sie zumindest ihre nationale Kultur historisch aufarbeiten und neu ausprägen. In den USA gründen die Freien und Gleichen sogar einen neuen Staat, der die Religion zur Privatsache erklärt.

Auf die Ebene der Zivilisation gehoben verbleibt es in analoger Weise beim Dreiklang zwischen dem „Vater Staat“ und der „Mutter Kultur“, die die Antworten auf die letzten Fragen mit einschließt, in der nunmehr die „Geschwister“ als Gemeinschaft der „Freien, Gleichen und Nächsten“ im politischen Alltag die Vorherrschaft beanspruchen.

Hoch reduziert stehen das *Familienbild* und das *Freienmodell* einander gegenüber. Anthropologisch gewendet steht das frühe Höhlen-Zelt-Haus dem Modell vom dynamischen egoistischen und wehrhaften Jäger-Sammler gegenüber. Die relative „Statik“, die jede Nacht mit ihrem Ruhebedürfnis verlangt, kontrastiert mit der Dynamik, die jeder Tag mit sich bringt. Der Mensch pendelt zwischen dem *kollektiven* Familien-, dem Haus- und dem Ruhe-

anspruch und den *individualistischen* Anforderungen als lebendiger einzelner Akteur.

2. Wer zudem nach den *Methoden zur Zähmung* der Gewalt sucht, findet auf der Grundlage des Modells vom Menschen als Kind-Eltern-Geschwister-Wesen die folgenden bekannten Ansätze:

Den einzelnen Akteur kann die Gesellschaft mit den demokratischen *Vorzügen* des Geschwistermodells, mit Freiheit, Gleichheit und Solidarität locken, etwa nach dem Modell des Gesellschaftsvertrages. *Drohen* kann mit dem Entzug von Grundrechten, wie vor allem der Ausübung der Freiheit. Die Idee des gerechten Ausgleichs, sei es als Belohnung, als Schadensersatz oder als Strafe, verbindet beide Ansätze und bietet die Sicherheit eines Systems.

Die Gesellschaft kann aber auch auf die verinnerlichte *Elternrolle* ihrer Mitglieder einwirken. Dazu gehört auch, dass sie die kulturell-ethische Sozialisation des Menschen, etwa in der Kindheit und vor allem durch primäre und sekundäre *Bezugspersonen*, befördert.

Außerdem kann die Gesellschaft die Reflexe der Unterwerfung, etwa nach dem Modell des Milgram-Gehorsams, ausnutzen. Zudem kann sie die Gefahren des Gefängnisexperimentes von *Zimbardo* durch Binnenethiken der Vollstreckung von Staatsakten und deren öffentliche Supervision zu vermeiden suchen.

Ferner kann die Gesellschaft den Gedanken der Selbstverantwortung stärken, indem sie nicht nur die politische Opposition, sondern auch den höchstpersönlichen Ich-Widerstand als Ungehorsam gegenüber blinden Gehorsamspflichten, und zwar als Teil der demokratischen Geschwisterkultur, pflegt.²⁵³

²⁵³ So aus der Sicht der politischen Philosophie Kleger, Ungehorsam, 1993, 457 ff. (Zum „neuen Ungehorsam“ als „politische Verpflichtung einer lernfähigen Demokratie“)

Schließlich kann die Zivilgesellschaft die Entscheiderfunktion, die ein jeder aktive Mensch ständig wahrnimmt, kultivieren. Als Akteur befindet sich der Mensch, der sich dessen bewusst ist, ohnehin schon in der Rolle eines kleinen Herrschers über die eigenen Aktionen. Als Demokrat erhält er nun auch noch die Machtposition eines (Mit-)Königs. Wenigstens steigt er zum (wählenden) Kurfürsten auf.

Die bipolare Idee vom Menschen als einem emotional-vernünftigen „Kind-Eltern-Wesen“ oder besser noch dreifaltig als einem, zudem auch noch politischen, „Kind-Eltern-Geschwister-Wesen“ erweist also eine beachtliche Deutungskraft. Sie zeigt auch die Wege zum Grundmodell zur friedlichen Zivilisierung des Menschen auf. Diese drei Rollen gilt es zu nutzen. Aber ebenso ist auch ihre *Negation* zu beachten, das Modell des Freien.

3. Damit soll die letztlich kulturwissenschaftliche Diskussion der „Psychobiologie des Menschen“ und der Themen „Heiligung und Dehumanisierung, Tabu und Neutralisierung“ abgeschlossen sein.

3. Teilbuch

Humanum- als Mittelwelt und als ganzheitliches Metasystem

7. Kapitel

Westliche Zivilisation als Friedensreligion der Personen

I. Alternative des Chaos

1. Das nachfolgende Teilbuch widmet sich der pragmatischen Verbindung von Sein und Sollen, von Subjekt und Objekt-Denken. Sie findet auf der Alltagsebene einer gesamten Wirkkultur statt, die, soweit sie offen ist, bewusst mit und in vielen halbautonomen *Subkulturen* lebt, etwa nach dem Model der Universitäten und ihren verschiedenen Fachrichtungen. Öl und Wasser fließen in einer „Dritten Welt der Synthese“ zusammen und bleiben dennoch getrennt.

Das Menschliche, also das „Humanum- als Mittelwelt und als ganzheitliches Metasystem“ bildet den Gegenstand der Betrachtung. Es beschreibt zugleich die Klammer und die Generalthese, die es weiter auszuführen gilt.

So dient die Dreifaltigkeit von „Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit“ vor allem der gegenwärtigen Kultur der „friedlichen Zivilisation“²⁵⁴. Diese vereinfachende Trinität beschreibt gemein-

²⁵⁴ Zivilisation im engeren Sinne zielt auf die ethischen Sichtweisen. So betont etwa Senghaas in seiner Zivilisationstheorie, die „konstruktive Konfliktbearbeitung“. Insofern setzt er eine idealistische Tradition fort, die auch bei Platon zu finden ist. Senghaas fächert die Elemente seines Zivilisationsmodells feinsinnig auf und schneidet sie zugleich als ein „zivilisatorisches Sechseck“ auf den Staat zu. Damit wechselt er endgültig von der Zivilisation als einer Form zu einem allerdings wichtigen konkreten Inhalt. In jeweils wechselseitiger Beziehung und im Uhrzeigersinn gelesen, bestünden die sechs Elemen-

sam mit ihren Negationen, das Unversöhnliche, das Strafloze und das Ungerechte, und mit ihren Ausprägungen in den Grund- und Menschenrechten das zivilreligiöse Wesen des Menschen und dessen säkulare Heilserwartungen.

Diese auf „Frieden, auf Gegengewalt und auf Werteordnungen“ ausgerichtete Zivilreligion bietet den Rahmen für die westliche Kultur. Diese modellhafte Dreifaltigkeit und ihre Negationen bestimmen zugleich die „Binnenkultur“, lies die „Identität“, des einzelnen Menschen und seiner Nächstengruppen. Aus demokratischer Sicht entspringt die (kollektive) Kultur auch erst dem Wesen seiner einzelnen Mitglieder.

2. Frieden meint zunächst einmal, nicht etwa lediglich den Gewaltverzicht, sondern auch den Aufbau und die Pflege einer „heiligen Gewalt“. Die Personen, die Gewalt im Sinne des Heiligen ausüben, treten dann als Vermittler, als „Mediatoren“ zwischen der realen Welt und derjenige des Heiligen auf. Diejenigen Personen, die gar die „Gesetze des Heiligen“ auf die Erde gebrachten haben, sind dem Moses ähnlich ausgewählte Sendboten des Heiligen. In der Regel sind es die großen Ahnen. Sie verfügen über das heilige Wissen und die große Weisheit. Nichts grundsätzlich anderes gilt für westlichen Zivilisationen, Aus weltlicher Sicht, und zumindest für diesen Bereich, heiligen sie die „Vernunft“. Politisch vereinfacht verehren sie also die Untastbarkeit der angeborenen Würde des Menschen und bekennen sich zu „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“. Ihre, unsere ersten großen Ahnen lebten in der Antike und mit der christlichen Wurzel in Vorderasien. Jede heilige Gewalt bündelt mit ihrer Majestät (Würde) dabei offenbar zumindest drei Gewaltrichtungen. Sie setzt

te in: (1) Gewaltmonopol, (2) Interdependenzen und Affektkontrolle, (3) Sozialgerechtigkeit, (4) Konfliktkultur, (5) Demokratische Partizipation und (6) Rechtsstaatlichkeit. Aus Sicht der politischen und interkulturellen Konfliktforschung Senghaas, Frieden, 2004, 124 ff. Zudem: Senghaas, Kultur, 2005, 666 ff., 674, dort betont er auch, Zivilisation entspringe keinem „Kulturgen“ der Menschen, sondern ergäben sich aus „weltgeschichtlich betrachtet, das zufällige, konstellationsbedingte Resultat politischer Konfliktlagen „als Zivilisation wider Willen“, 674.

- auf die logische Gewalt des Ausgleich von Tabubrüchen oder Unrecht (Gleiche Gewalt), sie erhält alte Strukturen und bietet Vertrauensschutz,
- auf die im Willen völlig freie Gewalt des Zufalls oder des Oberherrn (Freie Gewalt), die die alten Strukturen gelegentlich aufreißt und anderen Personen Lebenschancen plötzlich neu zu-teilt und
- auf die familiären Gewalt eines höheren, kaum begreifbaren Systems, zu dem auch jeder der Gewalt Unterworfenen als ihr Mitglied gehört (Solidarische Gewalt).

Anders gewendet und der Wirklichkeit angepasst, es existiert immer Gewalt zwischen den Menschen (und den sonstigen Lebewesen, sofern sie als gleiche anerkannt werden). Ebenso gibt es auch in Kriegszeiten auch immer Friedensgruppen der Nächsten. Wichtig ist also nur Art und Umfang der heiligen Gewalt auf der Ebene der Politik. Die Eindämmung, die Verrechtlichung und auch die Heiligung der existenten Gewalt prägen den Staat als Rechts- und Verfassungsstaat. Diese Akkumulation der Gewalt bildet die *sozialreale Alternative* zum Kleinkrieg der War-Lords und zum Großkrieg der organisierten Staatsvölker.

Die ideale Alternative zur freundlichen Utopie der „friedlichen menschlichen Zivilisation“ stellt die schwarze Utopie der Unterwerfung des Menschen unter ein höchstes göttliches oder auch natürliches *Schicksal* dar, also der religiöse oder der natürliche Fatalismus.

II. Bekenntnischarakter

1. Am Ende verlangen also nur das System und die Utopie der friedlichen Zivilisation nach Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit. Zu deren Aufbau und Selbsterhalt verlangt es im Grundsatz immer auch nach dem eigenverantwortlichen Selbstverzicht, also das *Opfer an Freiheit* auf dem Altar der jeweiligen *heiligen Zivilisation*. Dabei handelt es sich um ein System, das die Person kennt, also den Menschen vor allem als Akteur begreift (Freienmodell). Das große Gegenmodell besteht darin, die Men-

schen vorrangig als Dulder und Erleider von Schicksalsfällen zu begreifen, die ein heiliges System hervorbringt, dessen Teil sie aber auch selbst sind (Solidarmodell). Das dritte Modell bestünde darin, beides zu vereinen und im Gleichgewicht zu halten (Gleichheitsmodell) Aber offenbar bedarf für klare Entscheidungen eines monistischen und damit monokratischen Leitmodells, das dann auch Elemente der jeweils andere Deutungen mit aufsaugen wird, um seinen Wirkungskreis ausbauen zu können. Die anderen Sichtweisen existieren daneben, aber sie bilden dann nur, anerkannte oder auch heimliche Subsysteme. Die Sicht der Person, die als solche auch das Passive und das Gleiche kennt, aber eben sich vor allem als Ich-Akteur versteht, führt dann dazu, die Religion von Einzelnen aus zu sehen.

Dazu aber setzen dann umgekehrt etwa auch „Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit im beschriebenen juristischen Sinne“ auch immer die Ideen des Freien und auch seine soziale Fähigkeit zur *bürgerlich-humanistischen Zivilität* nicht nur voraus, sie verlangen auch die ständigen *Glaubensbekenntnisse* zu diesen weltlichen Höchstwerten.

2. Die Menschen leben also in der breiten Mittelwelt zwischen Kooperation und Mitleid mit dem Nächsten und Aggressionen und Unterwerfung.

Dazu aber setzen Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit im beschriebenen juristischen Sinne dann auch immer die Ideen des Freien und auch seine soziale Fähigkeit zur *bürgerlich-humanistischen Zivilität* nicht nur voraus, sie verlangen auch die ständigen *Glaubensbekenntnisse* zu diesen weltlichen Höchstwerten.

Als westlichen Teil dieses Ritus der Zivilität dienen dann auch die Gerichtsverfahren und mit ihnen auch das Bußübel der Strafe, die in einer Demokratie immer auch ein *Selbstopfer* darstellt.

Damit regiert am Ende die westliche „Zivilreligion des anthropozentrischen Humanismus“ als utopische Leitidee „die Versöhnung, die Strafe und die Gerechtigkeit“, und zwar vermutlich

ebenso wie *andere Religionen* und deren heilige *Sozialordnungen* vor ihr.

III. Zivilreligion als Verinnerlichung der Rückbindung

1. Wie oben schon festgestellt, meint jeder Glaube eine Art von *Rückbindung* im Wortsinne von „religere“ (Religion). Zwar ist herkömmlicher Weise die Rückbinden nach außen gemeint, an einer Gott oder auch eine höchste Idee im Sinne eines heiligen Weltgeistes. Aber im demokratischen Humanismus bindet sich der Demokrat nach *innen* zurück²⁵⁵.

„Zivilreligion“ meint aber vor allem und aus der *säkularen* Eigenschaft eine selbstkritische Bewertung als eine Art von, wenn gleich soweit möglich tolerantem und ergebnisoffenem Fundamentalismus. Er tritt in allen wirklich existentiellen Konflikten auf und steckt in dem vagen Wort vom „demokratischen Humanismus“ und seinem Staat. Es handelt sich somit um eine an sich verpönte Form einer heimlichen Staatsreligion, allerdings als Religion der Zivilgesellschaft, die den Staat in der Form als wirkliche Bürger-Demokratie beherrscht und ständig Glaubensbekenntnisse verlangt.

Auch die Vernunft und Rationalität besitzen zwar in der westlichen Demokratie den absoluten Rang oder wenigstens die Struktur einer Zivilreligion. Aber bei ihrer Art des Humanismus greift die Idee des Milgram-Gehorsams jedenfalls nicht stets in gleicher Weise. Der Vernunftglaube wirkt sich dann anders aus, wenn er eine liberalere oder auch eine „protestantische“ Ausrichtung erhält. Die Vernunft muss dazu im Sinne der Menschenwürde und der Demokratie mit der *Autonomie* des *Einzelnen* verknüpft und

²⁵⁵ Zu: Elias' Grundthese der Zivilisationstheorie vom „Fremdzwang zum Selbstzwang“ siehe: Münch, R., *Dynamik*, 1998, 365 ff., 370 (zu seinen Nachfolgern), sowie zur Einordnung als „positive Konflikttheorie der Selbstbeherrschung“: 371 f. Zur „Selbsttranszendierung des Individuums“ als Bruch mit der „ewigen rituellen Wiederholung der Tradition“ und demnach der Verweis auf ein „Anderes außerhalb des eigenen Selbst“: Ladeur, *Staat*, 2006, 55.

also nicht als höchste Idee gepriesen und mit wissenschaftlichen Priestern, wie den Versuchsleitern, verbunden werden. Dann verfügt der Humanismus als Rationalismus erstens über den Ansatz zur rationalen Selbstkritik und verlangt zweitens den hohen Preis der Selbstverantwortung. Drittens erzwingen sie immerhin auch noch damit eine Art des *Selbstgehorsams* gegenüber der eigenen Identität.

Schließlich reicht es zwar immer auch, im ethischen Sinne der universellen „goldenen Regel“ zu verfahren.

2. Der Handelnde sollte dazu wie ein Richter Abstand gewinnen und sich nicht nur in die Rollen des hoch verdächtigen und zudem reitenten *Beschuldigten* begeben, sondern sich auch in die Lage von dessen *unschuldigen Nächsten* versetzen. Auf diese Weise vermag er dann auch tatsächlich das Gefühl der menschlichen Empathie aufzubauen.

Es hilft zwar auch, vorsorglich die Grundhaltung eines eigenen liberalen und „blinden *Stolzes*“ zu entwickeln, sich als Demokrat zu fühlen und sich zumindest dann nicht ungeprüft angeblich höheren Ideen zu unterwerfen, wenn der persönliche Einsatz von „heiliger Gewalt“ gefordert wird.

Aber es bleibt der vermutlich natürliche und nützliche Gegentrieb zur blinden „Solidarität“.

IV. Fiktion des Gläubigen als Freien

1. Die große weltliche Glaubenslehre im Rahmen dieser politischen Ersatz-Religion des demokratischen Humanismus besteht in der Fiktion der *Willensfreiheit* des Menschen. Alle großen Religionen assoziieren den Geist des Gläubigen, und mit seinem Glauben heiligt er immer auch sich selbst, denn er nimmt an einem allgemeinen Übergeist seinen Anteil.

Für den würdigen Menschen und auch für seinen demokratischen Menschenrechtsstaat ist aus demselben Grund die Fiktion der eigenen Willensfreiheit von Nöten.

Sie bildet die notwendige Voraussetzung für die Ideen der Freiheit und der Autonomie sowie damit auch der Demokratie und der Menschenrechte. Im Kern begründet sie die Fähigkeit zur Selbstbeherrschung. Ohne die Willensfreiheit wäre der Mensch als reines Naturwesen und als „Tier“ zu begreifen. Die Willensfreiheit aber, und das stellt die vorherrschende Ansicht in der Philosophie dar ist weder zu beweisen, noch ist der Nachweis des Determinismus bislang, und trotz der Erkenntnis der neueren Gehirnforschung, endgültig gelungen. Bis zum Beweis des Gegenteils kann der Mensch also von den Vorzügen der unterstellten Willensfreiheit, also der Autonomie, der Menschenwürde und den Menschenrechten profitieren²⁵⁶, auch wenn derselbe Mensch

²⁵⁶ Das Pendel der Meinungen schlägt derzeit wieder zur Gegenlehre des Determinismus. Im Kern ist dieser Ansatz allen empirischen Wissenschaften eigen und bildet damit eine wichtige Gegenwelt zu den westlichen Vernunftlehre und den westlichen Rechtslehre. Denn aus der Sicht der Hirnforschung und ihrer Neurophilosophie scheinen empirische Untersuchungen zu ergeben, dass der Mensch sich zunächst impulshaft und unbewusst entscheidet. Er hinke dann gleichsam mit der als frei empfundenen und als bewusst erlebte Entscheidung nach: Roth, Gehirn, 1996, 9 ff., aber auch 172: „Die subjektive Gewissheit, dass ich in meinen Entscheidungen frei bin, bedenkt nicht, dass dies auch tatsächlich der Fall ist“. Mechanistisch gewendet „Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen“ erklärt Singer, Verschaltungen, 2004, 30 ff., 57 ff. Es handele sich insofern nur um eine „natürliche Selbstorganisation“.

Aber auch dann bleibt innerhalb dieses Denkens die Frage zu beantworten, ob der Mensch nicht (1) viele Vorabwägungen schon zuvor unbewusst verinnerlicht und erprobt hat, so dass diese fertigen Trampelpfade ihm auch als moralische Grundentscheidungen schon zur Verfügung stehen. (2) Der Mensch verfügt offenbar auch über die Möglichkeit, „nachzudenken“, und seine impulshaften Entscheidungen dann später noch einmal zu korrigieren. (3) Er kann auch andere Menschen befragen und mit ihnen in Verhandlungen über die richtigen Entscheidungen eintreten. Auch diese drei Vorgänge als unbewusste Selbstorganisation zu begreifen, bereitet zumindest dem westlichen Menschen erhebliche Mühe. Selbst, (4) dass sich der wissenschaftliche Beobachter dann ebenfalls als impuls gesteuert begreift und seine Deutung als blind versteht, greift eine alte Einwendung gegen den Determinismus auf. Empirisch nachzuweisen ist allerdings wenn überhaupt vermutlich immer nur der Determinismus, aber nicht der Indeterminismus. Denn dazu müsste der Mensch sein

dann dafür den Preis der Haftung bis hin zur Schuldstrafe tragen muss.

Aber auch wenn sich ein westlicher Mensch etwa wegen dieser Haftung oder konkret wegen der Schuldstrafe weigern würde und weigern dürfte, die Vorzüge der Autonomie anzunehmen, wäre er damit nicht frei gestellt. Ihm drohen vielmehr die zwei weit schlechteren Alternativen, entweder wie ein *wildes Tier behandelt* oder aber als *gefährlicher Staatsfeind* begriffen zu werden. Die Folge der Gefangenschaft wäre dieselbe, nur die Ethik ihrer Durchführung wäre eine andere.²⁵⁷ Grundsätzlich verfügt vermutlich jeder Staatssystem über alle drei Modelle. So hat es auch im Absolutismus für den Adel schon immer die Sonderregelung der Festungs- und der Klosterhaft gegeben. Die antike Stadt Athen kannte das Scherbengericht. Auch verfügt etwa das deutsche Strafrecht neben dem vorherrschenden Schuldstrafrecht über die „Maßregeln der Besserung und Sicherung“, die eine zusätzliche langjährige Sicherungsverwahrung mit einschließt.

Aus der Fernsicht einer Kulturlehre kann man die Fiktion der Willensfreiheit, wie der rollenhaften Personalität, immerhin auch darauf stützen, dass das gemeinsame westliche Denken durch die Grobstrukturen der westlichen Sprachen vorbestimmt ist. Die

eigener „Übermensch“ darstellen. Politisch aber gäbe es eben ohne die Unterstellung der selbst nicht nachweisbaren Willensfreiheit keine absoluten Menschenrechte und keine Demokratie.

Noch einfacher hat es der Grundansatz des philosophischen Konstruktivismus, der eine Ausprägung der universellen Systemtheorie darstellt, nach dem zugespitzt alles auf zielblinder biologischer Selbstorganisation beruht. Abgeschwächt erweist sich danach aber zumindest die soziale Welt des Menschen nur als vom Menschen nach seinen politischen Bedürfnissen und mit seinen begrenzten Vollstellungen konstruiert. Zumindest findet offenbar immer auch eine kulturelle „Überdetermination der Realität“ mithilfe von bestimmten vorherrschenden Weltanschauungen und Religionen statt.

²⁵⁷ Aus politologischer Sicht zum „Freund-Feind-Recht“ i.S.v. Jakobs, mit der Idee eines „Doppelstaates“: Ooyen, Sicherheit, 2007, 13 ff.; schon für den deutschen NS-Staat habe Fraenkel, Doppelstaat, 1999, 33 ff., sowie Fraenkel, Reich, 1999, 509 ff. („Der politische Staat und der technische Staatsapparat leben nicht nur nach zweierlei Recht, sondern auch nach zweierlei Rechtsprinzipien.“).

westlichen Grammatiken kennen alle das Aktiv und das Passiv, als das Handeln und das Leiden von Personen, und sie trennen auch verschiedene Personen, und zwar das egoistische „Ich“, das intersubjektive „Du“ und die neutralen „Er, Sie, Es“. Dieselbe Personenreihe kennen die Sprachen auch im Plural, es gibt sie als kollektiv handelndes und auch leidendes „Wir“, als ein „Ihr“ und als ein „Sie“. Wer handelt muss dann auch über ein gemeinsames Wollen verfügen, und wer leidet, auch über eine gemeinsames Gefühl.

Auch Gott wird in der Regel als eine Person, in einer Dreifaltigkeit von Vater, Sohn und heiligem Geist, gedacht. Die väterliche Seite tritt im Alten Testament hoch emotional und mit Zorn auf. Lediglich die Seite des heiligen Geistes erscheint für sich betrachtet entpersonalisiert. Sie stellt einer Art von gemeinsamem Übergeist, als „Atem“, dar. Der heilige Geist hebt die Subjekt-Objekt-Trennung von Gott und Schöpfung auf und verbindet die Gottesperson mit der erschaffenen Welt, die er durchdringt. Als vorherrschende Denkform des lebenden ganzheitlichen „Wir“ führt ein zum heiligen Geist hin entpersonalisierter Gott dann vermutlich auf das animistische Grundmodell des Weltgeistes zurück.

Zumindest die Unterstellungen und die Dogmen der neuen säkularen westlichen Zivilreligionen beruhen also auch auf den uralten geistigen-kulturellen Vorprägungen der Person in der westlichen Sprache. Dass schließlich alle Lebewesen handeln, um Stoffwechsel zu betreiben, um sich fortzupflanzen, und dass sie unter anderen Lebewesen und unter der Umwelt leiden, erscheint überdies auch aus biologischer Sicht einleuchtend.

2. Die Hilfslösung besteht also für den Menschen darin, über die gekoppelte Besonderheit von Sprache und Schrift, eine hohe Arbeitsteilung und tradierbare Technik begründen zu können. Sie schafft und bewahrt er für sich selbst. Zeitgleich mit der Verbreitung der humanen Schusswaffen, die den Blitzen des Himmelgottes gleichen, hat Europa große künstliche Staatsgebilde entwickelt, in denen Menschen herrschten. Die Fürsten, denen die Demokraten folgten, vereinnahmten die Religion als Privatsache der Herrscher. Zugleich schickten sich die Europäer mit ihrer Technik nicht nur die neuen Welten zu entdecken, sondern auch

sie zu erobern. Sie traten also als selbstbewusste und absolute Herrenmenschen auf.

Ohne die Willensfreiheit, die auch erst den demokratischen Humanismus erlaubt, könnte der Mensch das Menschenrecht nicht absolut setzen. Sie stünden andernfalls immer unter dem Vorbehalt göttlicher und sonstiger religiöser und weltanschaulicher Auf- und Vorgaben, denen der Mensch und sein Staat sich dann zu unterwerfen hätten. Damit entzieht sich die Demokratie auch der Macht der irdischen Stellvertreter und Deuter dieser Ideen. Aus der Sicht des Christentums bedeutet diese Verinnerlichung die heimliche römisch-urchristliche Selbstverantwortung vor dem eigenen Gott, die dann im Spätmittelalter politisch in die protestantische Verinnerlichung wiederkehrte und dann die katholische Gegenreformation mit ausgelöst hat. Im Kern handelt es sich um dieselben Grundsätze, wie etwa im Hochmittelalter die göttliche Vernunft, die Göttliche Gerechtigkeit und Ordnung und die göttliche Nächstenliebe als Toleranz, sowie die Idee des Bundes eines Volkes der Gläubigen und der Bekennenden. Die Grundideen und Grundstrukturen erweisen sich zumindest für die westliche Kultur als geschichtsübergreifend. Mutmaßlich sind sie sogar von allgemeinmenschlicher Art.

Sie scheinen aus evolutionsbiologischer Sicht als *eine Alternative* im Menschen angelegt zu sein. Die Subjektivität zunächst einmal grundsätzlich, dann denjenigen Abglanz einer höchsten Subjektivität eines Gottes und dann befreit von Gottesbilde sich selbst, jedenfalls einem Rahmen seiner eigenen Vernunft, als autonom zu verehren und zugleich auch zu verpflichten, bildet eine einheitliche Ableitungskette. Sie bedeutet am Ende dann auch bedeutet, diese Seite der Natur des Menschen für heilig zu erklären und auf sie die Menschenrechte und die Herrschaftsidee der Demokratie aufzubauen.²⁵⁸

²⁵⁸ Zur Frage der neuronalen Determiniertheit aus der Sicht der Idee der Willensfreiheit, die jede Lehre von der Weisheit an sich schon begrifflich voraussetzt, denn die Weisheit braucht Weisen, siehe zusammenfassend: Beckermann, Determiniertheit, 2006, 289 ff., 292 ff., und zwar existiert (1) die reine Lehre Bestimmung des „Ichs“ aus

Vereinfacht besitzen also auch die Vernunft oder die Rationalität also insofern einen gottgleichen Rang, weil und sofern sie sie als *Letztbegründungen* fungieren.

der Sicht einer scharfen Unvereinbarkeitslehre, danach ist die Handlung ein Sein, das vom Ich verursacht und nicht naturgesetzlich definiert ist. (2) Daneben steht das Vereinbarkeitsmodell über den Willen: Freiheit sei „eine Macht zu handeln je nach der Entschließung des Willens“. Ähnlich auch: Bieri, Handwerk, 2001, 80, der zugleich das praktische Denken und Beurteilen betont: „Die Freiheit des Willens liegt darin, dass er auf ganz bestimmte Weise bedingt ist: durch unser Denken und Beurteilen“.

8. Kapitel

Idee der humanen „Mittelwelt“

I. Zweipoliges Begründen

1. Nachfolgend ist zu versuchen, mit dem Wort von der „Mittelwelt“ den „sozialrealen Ort“ zu beschreiben, den der westliche Mensch im Übrigen als seine eigene und weitgehend selbst geschaffene *sozialreale* Zivilisation begreifen könnte.

Mit *Aristoteles* beruht diese Sicht methodisch auf dem einfachen zweipoligen Modell. Die beiden gegenläufigen Ideale verfügen über relativ klare, theoretische und damit auch abstrakte Eigenschaften. Die Mitte selbst entzieht sich aber der Beschreibbarkeit. Sie besitzt deshalb auch keinen rechten Namen. Denn: „*Die Extreme scheinen einander gegenüber zu stehen, weil die Mitte keinen Namen hat.*“²⁵⁹

Aus der Sicht eines Ordnungskreuzes, auf das etwa *Brugger*²⁶⁰ seine normative Weltsicht aufbaut, ergibt sich folgendes:

- *Horizontal* gelesen agieren Menschen in der *engen Grauzone* zwischen *Kooperation* und *Gewalt* im Alltag sowie als aktive Gemeinschaften zwischen *Frieden* und *Krieg*.

- *Vertikal* geordnet pendeln sie zwischen egoistischer Aggression und gehorsamer Unterwerfung. Der Alltag kennt zudem viele *asymmetrische* Vor- und Zwischenstufen, wie die Werbung um Zustimmung oder ihre Erpressung über Notlagen, beziehungsweise als die lebenslange Sozialisierung durch eine Gemein-

²⁵⁹ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (Dirlmeier), 1999, 11266 Dazu auch am Schluss seiner an Heidegger ausgerichteten Zivilisationsphilosophie: Berger, *Philosophie*, 2006, 213.

²⁶⁰ Unter anderem: Brugger, *Kreuz*, JuS 1996, 674 ff., 680.

schaftskultur und den autonomen Freiraum für den Ausbau einer Privatkultur in der Form der eigenen menschlichen Identität.

Die dialogische Grundstrukturen dieser Vielfalt treibt und beschreibt den Menschen, der selbst unter anderem über zwei Augen, zwei Hände und Beine und auch über zwei Gehirnhälften verfügt und der ferner einem biologischen Elternpaar entspringt, gern mit dialogischen Grundmodellen.

2. Dieser hoch vereinfachte Gedanke der Bipolarität ist auch auf der kulturellen Ebene zu finden.

- Die *Erdenwelt* des Menschen existiert als Mittelwelt zwischen der Überwelt und der Unterwelt, etwa als „Himmel und Hölle“²⁶¹,

²⁶¹ Zur christlichen Trennung von Himmel und Hölle (Gut und Böse) sowie den dazu gehörigen Sündenfall-Mythos siehe aus einer zuspitzenden psychoanalytischen Sicht: Christian, Liebe, 2002, 491 ff., 491. Seine Leitthese lautet, es handelt sich um das „paranoid-schizoide Paradies-Mythos der patriarchalen Zivilisation“, und zwar über die „Tabuierung der (Selbst-) Erkenntnis von Gut und Böse sowie der sexuellen Liebe zwischen Adam und Eva als Ursünde des Menschengeschlechts“ („... gegen die die Psychoanalyse bis heute einen existentiellen Kampf führen muss“). Zudem 509: (Der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse bilde ein „aus dem Schamanismus stammendes Symbol für die tiefe Selbsterfahrung des Initianden zwischen Hölle und Himmel, das zu seiner inneren Reinigung von traumatischen Erfahrungen diene, die über den symbolischen Tod zu einer Neu- oder Wiedergeburt führten, sodass er damit auch auf einen neuen Lebensabschnitt... vorbereitet wurde“.(In dieser Mittelwelt lebt auch nach diesem Ansatz der Mensch. Die Vertreibung bedeutet also auch die Aufgabe des Schamanismus und seiner Naturnähe und seiner (auch mütterlich denkbaren) Ganzheitslehre. Christian führt aus: Dieser Vorgang sei wahrscheinlich durch „die zunehmende Traumatisierung infolge der seit ca. 6000 Jahren andauernden systematischen Kriege der patriarchalen Kriegerzivilisationen zu erklären“. Allerdings ist zu bezweifeln, dass es innerhalb von nomadischen Kleingruppen nicht auch schon Gewaltakte und Traumatisierungen gegeben hat und auch dass nicht auch schon in Zeiten freien Lebensräume und der langsam wandernden Kleingrup-

- die fernöstliche Verwobenheit von *Ying* und *Yang* verdichtet diese auch biologisch begründbare Polarität für den Alltag²⁶²,
- die buddhistische Lehre von der Existenz trennt etwa zwischen natürlicher Lust und der asketischen Selbstbeherrschung,
- die philosophische Aufklärung kennt die Aufspaltung von *Subjekt* und *Objekt*. Auch die verwandte Unterscheidung von *Seins-* und *Sollenswelten* oder die Aufspaltung in *Natur* und *Kultur* einschließlich ihrer jeweiligen Wissenschaften, beruhen auf einem solchen bipolaren Denken.

3. Auch auf der sozialrealen politisch-rechtlichen Ebene ist dieselbe Zweiteilung zu finden:

Nach außen findet in vielen Kulturen die alte *Freund-Feind* Trennung statt. Feind heißt vereinfacht, entmenschlichtes Objekt

pen nicht unter benachbarten Kleingruppen grausame Kämpfe ausgebrochen sind.

Christian fügt allerdings dann schlüssig, wenn auch recht zuspitzend an: „Einerseits konnten die Kriegerzivilisationen keine Krieger brauchen, die fähig waren zu lieben und über eine eigene starke Persönlichkeit mit der Fähigkeit zur Erkenntnis von Gut und Böse verfügten. Andererseits führen die schweren Traumatisierungen zu einer paranoid-schizoiden Abwehr, zu der auch die generelle Ablehnung jeglicher Innenschau geschweige denn die Aufarbeitung der eigenen Traumatisierung gehören.“). „Traumatisierte Krieger“ und ihre Gesellschaften produzieren dann ihrerseits also „traumatisierte Krieger“ und erhalten damit zugleich entsprechende Krieger- (etwa als Ritter)-Zivilisationen aufrecht. Aber Gemeinschaften völlig ohne Traumatisierungen sind nicht vorstellbar, und seien diese psychischen Defekte auch nur durch den frühen Tod von Beziehungspersonen eingetreten oder durch den sexuellen Missbrauch durch Nächste ausgelöst.

²⁶²

Westliche und asiatische Kulturen vergleichend: Madl, Abrahamic, 2006, 103 ff., 115 („an explicit dualism, that expresses one implicit unit, such as good and bad, hot and cold, happiness and sadness, health and sickness, truth and falsity or life and death“). Danach steht der Mensch zwischen Himmel (*Yang*) und Erde (*Yin*). Am Ende steht nach Madl, Abrahamic, 2006, 103 ff., 123: „a holistic understanding by introducing Trans-disciplinary“.

eines Angriffs (Aktion) oder auch eines Gegenangriffs (Reaktion) zu sein. Feinde besitzen keine Rechte (mehr). Der Freund ist der Nächste, als ein Verwandter oder Verschwägerter im empathisch-familiären Sinne.

Erkennbar können aber diese Rollen von Freund und Feind ausgetauscht werden. Nach diesem Modell verfügt der Mensch deshalb aus dem Blick eines politischen Subjektes über das Potential für beide Rollen. Umgekehrt besitzt der derart Bedachte auch die Grundfähigkeit eines Subjekts, in dem auch er sein Gegenüber, etwa Nachbarn oder Fremde, als Freunde und Feinde einordnen und behandeln kann. Die Freund-Feind-Aufspaltung bedient vermutlich vor allem überschaubare kriegerisch-autarke Lebensgemeinschaften, und zwar erkennbar insbesondere für ihre hochmobilen und hochaggressiven *männlichen Jungerwachsenen*, die noch auf der Suche nach ihrem „Clan“ sind. Diesem ihnen leicht fallenden Rollenwechsel zwischen Freund- und Feindsein²⁶³ liegt letztlich die Binarität von Dazugehören oder Nicht-Dazugehören zugrunde. Ethnische Gruppen werden deshalb diesen Ansatz bekämpfen und von früh an einen eigenen Stammestotem heiligen, also *gesonderte* Volks- und Stammesreligionen pflegen, und die jungen Menschen mit Initiationsriten auf sich zu prägen suchen. Aber den einfachen Grundgedanken des möglichen Wechsels von Freund zu Feind und auch gekehrt behalten sie bei. Sie können ihn nur mit einem universalistischen Modell, wie der Würde und der Rechtsstellung aller Menschen, oder noch umfassender: der Beseeltheit und Personalität aller Natur, überformen.

4. Diese Aufteilung hat der christliche Gedanke der universellen Nächstenliebe, die sich auf alle Menschen bezieht, zwar zu überwinden versucht. Dafür arbeitet das Christentum aber parallel mit dem Gedanken des Ketzers. Säkular gewendet besitzen deshalb alle Menschen die höchsten Menschenrechte. Aber auch insofern droht das Ketzermodell. Denn diese Menschenrechte müssen zuvor alle Völker und Menschen auch als absolut gelten-

²⁶³ Siehe auch aus Sicht der Psychoanalyse: Benz, Gewalt, 2002, 573 ff., 590 zum „Umschlagen von Freundschaft in Feindschaftsverhältnisse, ... in vielen Gewaltszenen Jugendlicher“.

de Dogmen, etwa als angeborene Naturrechte, anerkennen. Nur bei der politischen Umsetzung gilt noch das Gegenprinzip der Toleranz.

Nach *innen* gerichtet arbeiten die westlichen Demokratien gern mit der Paarung von Freiheit des einzelnen Bürgers und Not der Allgemeinheit. Der Gedanke der bürgerlichen Freiheit erlaubt den Austauschvertrag und die Gründungen von privaten Unternehmen. Auch der Ansatz des demokratische Staaten begründenden Gesellschaftsvertrages beruht auf ihm. Die Not hingegen führt zum Argument der *Notwendigkeit* einer Freiheits- und Lebensbeschränkung und führt in der Regel zur Unterwerfungspflicht unter die Idee der *Solidarität*. Nationale Ehre und Patriotismus etwa verlangen notfalls auch Menschenopfer.

Zudem ist kurz auf das Kernmodell des *Strafens* zurückzublicken: So lässt sich etwa das rein liberale Strafen als ein einfaches *Feindstrafrecht* deuten. Gewalttäter werden zu Out-laws erklärt. Sie werden verobjektiviert, und nicht nur wie Sachen, sondern wie wilde Tiere behandelt, eingesperrt, ausgesperrt oder getötet.

Straftäter können aber aus der Freund-Feind-Sicht „freiwillig“ den Weg der Versöhnung gehen und ihre Kooperation anbieten. Dafür müssen sie, für die Zukunft betrachtet vorleisten. Für die Vergangenheit bedeutet diese Leistung eine zumindest symbolische Kompensation. Das Geständnis, die tätige Reue und gute Führung im Vollzug führen zur Vollzuglockerung und der bedingten Entlassung. Andernfalls ihnen droht ihnen zwar aus ihrer Sicht beim Mord der lebenslange Strafvollzug. Insofern handeln sie noch freiwillig, verfügen aber über die Alternative der Verweigerung der Resozialisierung und des Lebens in Subkultur. Aus dem Blickwinkel der strafenden Gesellschaft besteht nunmehr die *Notlage* der gesteigerten und fortdauernden Wiederholungsgefahr.

5. Noch weiter und auf das konkrete Beispiele der deutschen Rechtskultur zurückgeführt meint dieser Ansatz: Die staatliche Gesellschaft wird also bei einem Mord, den sie, wie in Deutschland, grundsätzlich mit lebenslanger Freiheitsstrafe sanktioniert hat, erklären, mangels günstiger Prognose sei ihr die bedingte

Entlassung aufgrund einer objektiven Gefahrenlage unmöglich; §§ 211, 57 a StGB. Sonstige hartnäckige Straftäter bedroht das deutsche Rechtssystem am Ende mit der rein vorbeugenden *Sicherungsverwahrung*, und zwar weil die Betroffenen die Gesellschaft in die *Notlage* gebracht haben, die Anderen vor ihnen mit diesem letzten Mittel schützen zu müssen, §§ 66 ff. StGB. Ebenso sind gefährliche Geisteskranke zwar nicht zu bestrafen, aber in eine geschlossene Heilanstalt zu verbringen, § 63 StGB. Das Strafrecht pendelt also zwischen (1) dem strafweisen Ausgleich oder der Vergeltung mit dem Übel, das der Täter sich als Herr seiner Tat, also als Subjekt/Person/Akteur, durch seine Übertat *verdient* hat, und (2) der kriegsnahen Antwort auf eine objektive Gefahrenlage, deren Quelle ein potentieller menschlicher Aggressor ist. Er ist noch nicht einmal ein Feind im alten Sinne, sondern zunächst einmal nur ein Gefährder. Der zivilisierte Zwischenweg besteht aus deutscher Sicht darin, dass der Strafgefangene und auch der Sicherungsverwahrte weiter als *Rechtssubjekt* auftreten können und die *Aussicht* auf Entlassung fortbesteht. So kann der Untergebrachte selbst oder mit Hilfe von Anwälten oder Betreuern über die Gefährlichkeitsprognose mit verhandeln. Außerdem darf der Gefangene im Vollzug nicht menschenunwürdig behandelt, also vor allem nicht erniedrigt und gequält werden.

II. Zum westlichen Zwei-Welten-Ansatz

1. Ein für das praktische Leben an sich unerträglich erscheinendes „Zwei-Welten-Modell“ bildet also auch die Grundlage der westlichen Philosophie. Sie trennt zumindest *vorherrschend* zwischen der Welt des *Sollens* und der Welt des *Seins*. Die Menschen aber leben in und mit beiden Welten. Ihre *pragmatische Zweispurigkeit* bildet deshalb vereinfacht die Mittelwelt zwischen der autonomen Freiheit und der sozialen und der biologischen Notwendigkeit. Eng verwandt ist die Trennung zwischen edlen guten oder gottgefälligen Taten und dem bösen Verhalten, das niederen tierischen Antrieben folgt oder teuflischen Versuchungen nachgibt. Im Bereich des Strafrechts bestimmen deshalb die Idee der ethischen Gerechtigkeit und der soziobiologischen Vorbeugung, als einer Emulsion wie Öl und Wasser, gemeinsam den Strafgrund und auch den Strafumfang.

Schon die Welt des *Sollens* beinhaltet dabei einen gesamten Kosmos. Diese Welt umfasst alle *Wertelehren*, aber auch die monistische Vorstellung wie diejenige vom absoluten *Subjekt*. Für den Menschen beschreibt sie die höchstpersönliche *Moralität*, für die menschliche Gemeinschaft die *Sozialethik*. Auch spiegelt sie eine Art wertende Vielgötterei²⁶⁴ wider. So lässt sich etwa der *Grundrechtsteil* der Deutschen Verfassung einerseits unter dem Schirm der Unantastbarkeit der Menschenwürde sehen²⁶⁵, andererseits aber auch als eine Zusammenstellung von vielen bunten Werten, die nur über eine abwägende „praktische Konkordanz“ für die Fälle eines Widerspruchs zwischen ihnen in einen „Zusammenklang“ gebracht werden können.²⁶⁶ Die praktische Konkordanz erzwingt und eröffnet im Falle der ethischen *Kollision* zwischen bestimmten Grundwerten der Bürger oder auch allgemein von „Freiheit und Sicherheit“ die notwendige *Abwägung* im konkreten Fall.²⁶⁷ Diese Art der *Harmoniesuche*

²⁶⁴ Dazu, und zwar für die Wiedervereinigung der beiden Teile Deutschlands: Scholz, Grundgesetz, 1998, 11 ff.: „Eine Verfassung [...] formuliert und formiert [...] die maßgebende Werteordnung für das Gemeinwesen und sie übernimmt über den Kontext von konstitutioneller Grundordnung und Werteordnung zugleich die maßgebende Integrationsfunktion für das Staatsvolk als Ganzes. Sie erfüllt in dieser integrativen Funktion also auch und namentlich die Grundlagen von staatlicher und wertemäßiger Identität, bürgerlicher Identifikation und konstituiert sich selbst damit als prinzipiell identitätsstiftende, wie zu dieser Identitätsstiftung auch verpflichteter Institution.“ Auch insofern siehe: Uhle, Verfassungsstaat, 2004, 16 ff. mit Erl. 17.

²⁶⁵ Zum Verständnis des „Absoluten im Recht“ als eine „deontische Legitimation abwägungsfreier Rechtsgehalte, und zwar an Anlehnung an den Begriff des Absoluten („von einer Sache an sich betrachtet und also innerlich“), siehe: Duttge/Löwe, Recht, 2006, 351 ff., etwa 352 ff. (zur „Menschenwürde“), 379 ff. (zu „Recht und Tabu“ als Unantastbarkeit). Im Rechtsstaat regiert dann das Recht als Idee mit seinem minimalethischen Kerngehalt den Staat: Dabei entspricht der vage ethische Kern den Grundprinzipien der demokratischen Verfassung. Sie bilden die heutigen Naturrechte, die in den Leitideen die natürlichen Menschenrechte, wie der „Menschenwürde“ oder „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ ihren Niederschlag finden.

²⁶⁶ Würtemberger, Auslegung, 2001, 223 ff., Rn. 72.

²⁶⁷ Zur Idee der Abwägung und der weiteren Aufweichung des Staatsbegriffs durch die Diskurstheorie: Ladeur, Staat, 2006, 360 ff. Zur

beruht auf einem säkularen Übergeist, der vereinfacht mit dem Wort von der „normativen Systemgerechtigkeit im Verfassungsstaat“ umschrieben werden könnte.

2. Zur Welt des Sollens gehört insbesondere auch die Unterstellung der *Willensfreiheit* und mit ihr aus rechtsethischer Sicht die Idee der *Autonomie*.

Mit einem sehr groben Begriff handelt es sich um die Welt des „Geistes“. negativ ist sie definiert durch die klare Trennung von der Welt des Seins, die sie insbesondere mit dem Vorwurf vom naturalistischen Fehlschluss (*Humesches Gesetz*)²⁶⁸ zu verteidigen sucht: Aus dem Sein lasse sich kein Schluss auf das Sollen ziehen. Zwischen Körper und Geist gebe es keine Brücke.²⁶⁹

Die Gegenwelt des Seins stellt diejenige der Erfahrung (Empirie) dar. *Empirische* Wissenschaften wie die Physik und die Biologie, aber auch die gesamte Welt der Technik bestimmen sie.²⁷⁰ Sie

Abwägung und Verhältnismäßigkeit in „Gruppenstaat“, 365 ff.; zu den „kognitiven Grenzen der Abwägung“, 368 ff.

²⁶⁸ Zu dieser Debatte, vielfach aus dem Blickwinkel der Evolutionsbiologie, vgl. den Überblick über den Meinungsstand bei: Hudson, *Question*, 1989; mit kritischen Erwägungen dagegen: Black, *Gap*, 1989, 99 ff., Searle, *Ought*, 1989, 261 ff.; Zimmermann, *Is-Ought*, 1989, 83 ff.; vgl. auch: Hoerster, *Problem*, ARSP 55 (1969), 11 ff. (insbes. 15 ff.); sowie: Trapp, *Utilitarismus*, 1988, 71 ff. (vgl. insbes. 76 ff.).

Auch: Kant, *r. Vernunft*, 1787, III, 375, 576 betont, der Schluss vom realen Sein auf das Sollen sei unzulässig; es bestehe ein Dualismus zwischen dem tatsächlichen Geschehen und der Beurteilung, ob es geschehen soll.

²⁶⁹ Vgl.: Cramer, *K.*, *Aporien*, 1991, 3 ff.; Thomas, *Schisma*, 73 ff., sowie: Creutzfeldt, *Modelle*, 1991, 89 ff.

²⁷⁰ Zum Begriff der Wissenschaft: Stölting, *Wissenschaft*, 1974, mit den Unterbegriffen: (1) Subjekt-Objekt, 19 ff., Qualität und Quantität (2) mechanisches Weltbild, 26 ff., (3) Empirismus und Induktion, 31 ff. (4) Theorie und Irrationalität, 38 ff.; (5) Wissenschaft und Technik, 51 ff. sowie (6) Wissenschaft und Produktion, 55 ff., Ferner zur sozialwissenschaftlichen Sicht die „Qualität des Erklärungsversuch“, „Vernunft und Natur“, 142 ff. sowie mit dem Satz: „Die Wissenschaftler sind notwendig liberal“ und die „Liberalität der Wissen-

beruht auf der Trennung von *Subjekt* und *Objekt* und findet sich im Recht in der Spaltung von „Herr und Sache“. Diese Sache kann dann erst nach dem Grundmodell des Eigentums „die Seinen“ und den Gegenstand seiner Willkür bilden.

Negativ ist das „Sein“ insbesondere dadurch definiert, dass es „wertfrei“ erscheint. Aus der rechtsethischen Sicht der geistigen Welt betrachtet, erscheinen alle derartigen Wesenseinheiten vor allem als *physikalische Körper*, die durch die *Naturgesetze* „fremdbestimmt“ zu sehen sind.

3. Auch den biologischen, den psychologischen und den sozialen Menschen regiert der evolutionäre Gedanke der bloßen Nützlichkeit und der blinden Selbstorganisation. Diese Art der Nützlichkeit beruht nicht auf einer freien Entscheidung, sondern auf einem höheren, etwa des genetischen, durch die Natur des Menschen vorgeprägten *Zwanges*. Alle Ideen, die auf die Notwendigkeit abstellen, weisen auf diesen Grundgedanken zurück. Aus dem Blickwinkel der Rechtsethik handelt es sich somit um den Gegensatz zur Autonomie, der dann in der Heteronomie besteht.

Die *empirischen* Ausrichtungen der Naturwissenschaften betrachten die Ethik dann auch folgerichtig als *Metaphysik*.

Auf diese idealistische Bezeichnung und auch den Gedanken der schon halbreligiösen *Transzendenz*, also der Überschreitung des Realen, aber auch auf den neutralen systemischen Ansatz der „*Offenheit*“ könnten sich vermutlich wissenschaftliche Fundamentalisten beider Welten einigen.

III. Irdisches Pendeln zwischen den Welten, psychische Identität und kollektive Kultur

1. Offenkundig scheint es aber zu sein, dass der Mensch zwischen beiden Welten und dass er genauer betrachtet dann zwi-

schaft begründet sich in der Intoleranz des empirischen Materials“, 259. Daraus folgt dann auch, dass die Wissenschaft die Liberalität politisch mit entwickelt hat.

schen vielen bunten Subsystemen hin und her pendelt. In diesem höchstpersönlichen Weltenwechseln findet der Mensch dann seine eigene unverwechselbare *Identität*. Das Pendeln verlangt, um im bild zu bleiben, nach einem „Pendel“, sei es eine aktive oder eine passiver „Körper“. Jenes Pendel ist vor allem das agierende und das leidende „Ich“ des einzelnen Menschen. Dieses Ich und ist nicht nur ein personaler Begriff der Sprache sondern auch der Kernbegriff aus der Welt der *Psychologie*. 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.²⁷¹ Die Idee der Psyche verbindet in der Tat den natürlichen Körper mit dem Geist des Menschen. Eine solche Seelenlehre steht dafür, etwa mit der Vorstellung von „Identität“, für eine „Einheit“ zu sorgen.

Das Eigene des Pendels, im physikalischen Sinne dessen Masse und Gravitation, trennt das Pendel von den beiden Kraftfelder, die auf es einwirken beziehungsweise über die es sich selbst aktiv hin und weg bewegt. Aus der Kollektivistischen Sicht der jeweiligen Gemeinschaft besteht das Eigene in der *Kultur*.

Das einfache Bild vom Pendel enthält im Übrigen ebenfalls wie das Bild vom Anker den Gedanken einer Rückbezüglichkeit und fügt ihm wie beim Schiffsvergleich noch das Element des Eigengewichts und der Grundbewegung hinzu. Auch „pendeln“ sich, wenngleich mit viel längeren Seilen, Schlägen und größeren Gravitationskräften, gesamte Kulturen und Zivilisationen ein. Sie bilden nach diesem Grundmodell eine eigene Konformität mit einem eigenen kollektiven Bewusstsein und einer eigenen (emotionalen) Mentalität.

2. Die Reichweite eines jeden einfachen Zweiweltenmodells ist begrenzt. Bei näherem Hinsehen handelt es sich zum Beispiel um

²⁷¹ Deshalb fordert der Rechtspsychologie auch, wenn auch recht zuspitzend, eine „Einheitswissenschaft“ und sieht sie in der Psychologie Fabricius, *Kriminalwissenschaften I*, 2011, 50 f.

ein unbestimmtes Pendeln über zumindest *drei Kraftfelder*. Die Fortschreibung des einfachen Zweiweltenmodells des aufklärerischen Dualismus wenigstens hin zum üblichen *drei Dimensionen-Denken* drängt sich auf. So könnte man schon einmal die *soziale* und mit ihr auch die *rechtliche* Welt als *dritte* und dann sogar *selbst* geschaffene humane *Welt* begreifen. Die menschliche *Vorstellung* kennt dann noch die *Zeit* als besondere Art einer vierten Dimension und würde heute auch noch die Offenheit als die alte Unerforschlichkeit hinzugesellen. Diese Öffnung zur *Pluralität* der Welten hin zur vermutlich eigentlichen vorhandenen *Komplexität* ist also im Hintergrund mit zu bedenken.

Vereinfacht genügt aber der Dualismus von Sein und Sollen, die Aufspaltung in den Dualismus von Objekt und Subjekt. Aber schon die Lebensnotwendigkeit zur pragmatischen, aber nur künstlichen Synthese von Sein und Sollen beschreibt das *Grunddilemma* des säkularen Menschen.

3. Um den Blickwinkel aufzugreifen, den das *Milgram-Experiment* bietet, verfügt „der Mensch“, also der einzelne Mensch und auch die Lebensgemeinschaft von Menschen, offenbar über eine Art *Schalter* um zwischen der privaten *Autonomie* und der *Heteronomie* zu wechseln. Die Fremdbestimmung besteht dann in der gehorsamen *Unterwerfung* unter die angeblichen *Notwendigkeiten*, und zwar bei Notlagen als Akt der Solidarität, etwa unter bestimmte Volksreligionen und deren hirtenhaften Priesterweisungen oder auch, wie beim Milgram-Experiment unter die höchsten *Leitideen* einer verwissenschaftlichten Gesellschaft und deren wissenschaftlichen Leitern.

Der Mensch bewegt sich also zumindest nach diesem Modell auf der *Grenzlinie* zwischen Sollen und zwischen Sein. Er versteht sich sowohl als fremdbeherrschtes *Objekt* als auch als autonomes *Subjekt*.

Diese synthetische Grauzone zwischen den idealistischen Werten und dem biologischen Triebmodell könnte dann der alte Gedanke der *Gerechtigkeit* bilden. Als dessen Kernelement hat sich die goldene Regel der *Wechselseitigkeit*, damit ist ein im Kern *deterministischer*, also schicksalhaft blinder Ansatz entwickelt. Er

muss es deshalb der Welt der empirischen Naturwissenschaften erleichtern, den Zugang zur ethischen Welt zu finden. Auch der Umstand der *zuteilenden* Gerechtigkeit ist noch im Sinne einer Nützlichkeit für das höhere System zu verstehen. Aber das dritte Element der *Barmherzigkeit* und der *Gnade* enthält dann schon Elemente der Transzendenz, auch wenn sie als Höchstgesetze gelten könnten, die einem noch höheren System eben der Verbindung zwischen Sein und Sollen dann den hinreichenden Halt bieten.

4. Die Ethologin *Gruter* und der Evolutionsbiologe *Masters*²⁷² deuten diesen urhumanen Vorgang aus der Sicht ihrer beiden Disziplinen, die aus philosophischer Sicht einem systemischen-kybernetischen und einem utilitaristischen Grundansatz unterliegen. Dabei ist aus der Sicht der generationsübergreifenden Biologie nicht ganz geklärt, wen das „Überleben der Besten“ meint, etwa das Überleben der „Gene und ihrer Informationen“ oder aber der genetischen Verwandtschaftsgruppen und deren Strukturen. Unter dem Titel „Ausgleichen von Altruismus und Egoismus“ fassen sie das Verhältnis von menschlicher Natur, dem sozialen Umfeld und „ethischen Standards“ zunächst beeindruckend folgendermaßen zusammen:

(1) Menschen wie nichtmenschliche Primaten neigten von Natur aus sowohl zu Kooperation als auch zu Konkurrenz;

(2) die Evolutionstheorie könne verschiedene Formen von sozialer Kooperation begründen: Familie; Partnerschaft, die auf Gleichberechtigung beruhe; lokale Gemeinschaften; staatliche Formen und auch Hypothesen aufstellen, unter welchen Voraussetzungen sie jeweils zu erwarten seien;

(3) zum Verständnis der (emotionalen) Gerechtigkeitsempfindungen könne die Evolutionstheorie natürliche Beweggründe und Intentionen anbieten, die mutmaßlich hinter den jeweiligen ethischen Kontroversen stünden;

²⁷² Gruter/Masters, *Altruism*, 1996, 561 ff.

(4) Aus der Konkurrenz und den unterschiedlichen egoistischen Bedürfnissen folge ein Bedürfnis nach Ausgleich und Schlichtung;

(5) die emotionalen „Aggression(en) im Namen der Moral“ riefen nach Ausgleich durch vernünftig begründete Urteile. Sie dienten auch dazu, sich „des Risikos von Täuschung und Selbsttäuschung“ bewusst zu werden.

Zwar scheinen mit dieser Begrifflichkeit am Ende ethische und soziale Deutungen in die vergleichende Verhaltensforschung und die Evolutionsbiologie hineingelesen zu sein. Das gilt insbesondere auch für die Wiedervergeltung nach dem spieltheoretischen Modell des „Tit for Tat“ aus dem Bereich der Politologie. Aber eine Analogie zu ihnen drängt sich auf und die Sprache stellt sie zur allgemeinen Verfügung. Also, selbst diese empirischen Wissenschaften beschreiben das Vermitteln als das „Ausgleichen von Egoismus und Altruismus“.

5. Diese Art der Mittelwelt des Menschen ist bestimmt durch die Relativität, durch die Funktionalität und die Formalität. Aber Gerechtigkeit meint auch das Anstreben einer bestimmten *Ordnung* oder auch noch umfassender der *Harmonie*. In der westlichen Welt beginnt die Suche nach den allgemeinen Kerngesetzen beim autonomen Subjekt selbst, das verrechtlicht über eine innere Menschenwürde verfügt. Die Harmonieidee ist untrennbar mit dem Begriff des Ichs als Identität verbunden und tritt auch im rechtspolitischen Gedanken des wechselseitigen Freiheitsverzichts zu Tage.²⁷³

²⁷³ Zur Idee der „Harmonie“ mit dem eigenen Verhalten aus der Sicht der Philosophie: Husserl, *Meditationen*, 1973, 144, dazu aus der Sicht der „politischen Gewalt“ (political violence): Mensch, *Violence*, 2008, 285 ff., 296. Aus der Sicht des Husserl'schen Modells des Ego des Anderen gewinnt das psychologische Bild vom verinnerlichten „Über-Ich“ eine weitere Ausformung: Es spiegelt nicht mehr nur das Elternmodell in der Gesamtpersönlichkeit des Menschen wieder sondern auch das Peer- oder Brüdermodell im Sinne der „Brüderlichkeit“, also des Nächsten als Gleichen und Alter-Ego. Mit dem Wort von Mensch, 302: „We transfer to the other our sense of being

An dieser Stelle ist dann doch der erste Schritt hin zu einem komplexeren Trinitätsmodell zu setzen. Demzufolge ist davon auszugehen, dass diese Art der Gerechtigkeit nicht zu einer schlichten synthetischen Vereinigung der beiden Welten von Sollen und Sein führt, sondern, dass die Gerechtigkeitssuche aus beiden Welten gleichsam ausgekoppelt wird und sie in einer dritten Sonderwelt des Verfahrens geschieht.

Für die konkreten Fälle lassen sich gleichsam an konkreten heiligen Orten „gerechte“ Entscheidungen durch gesonderte „Gerichte“ treffen, vor denen gesonderte Personen verhandeln. Normativ und damit aus der Welt des Sollens betrachtet beruhen die Verfahren auf allgemeinen Gesetzen, die sich des Gedankens der Heteronomie aller Beteiligten bedienen, danach aber auch human durchgesetzt werden müssen und insofern emphatische Elemente der Nächstenliebe enthalten. Aus der Sicht der realen Welt aber haben die Verfahren den aus der Wirklichkeit ausgekoppelten reale Unrechtsstaat oder einen anderen verobjektivierten Sachverhalt zum Gegenstand. Das Gerichtsforum bildet dann den typischen Versammlungsort für die dritte, die *soziale*, als die rituell-symbolische und mit Worten einer gemeinsamen Sprache auch vergeistigte Welt.

Insofern könnte man von einer Analogie zur christlichen *Dreifaltigkeitslehre* sprechen und noch einmal die oben gewählte Analogie für das politische Denken aufgreifen: Die *Liberalität* (des Menschensohnes) steht für die Autonomie. Die *Unterwerfung* unter natürliche und soziale Zwänge steht dann für die Heteronomie (im Sinne eines göttlichen Hausvaters). Beides verbindet eine Art „heiliger Geist“ in der Form der auch *rituellen Gerechtigkeit*, und zwar in möglichst vielen konkreten Fällen, vor allem bei solchen Sachlagen, in denen keine existentielle Entscheidung

a subject ... we also transfer to our self the others different grasp of the situation as evident by his or her physical or verbal behavior“. Zu diesem intersubjektiven Ansatz gehören aber komplementär (1) die soziale Idee eines Gemeinwohls (i.S. von Übereltern) und (2) der Hobbessche Ansatz des biologischen Wettkampfes und mit ihm (3) die Idee einer Umwelt.

vonnöten ist, also mit einem Wort, der Suche nach einer „sachgerechten“ Harmonie im Alltag von Menschen.

6. Dabei ist aus der formalen Weltsicht des *Konstruktivismus* bzw. des kritischen Rationalismus aus anzumerken, dass möglicherweise diese Denkstrukturen das alte Modell von These, Antithese und der -sozialen- Synthese im Sinne einer *Versöhnungs-idee* aufgreifen, möglicherweise im reduzierten Denkvermögen des Menschen angelegt sind. Sie bilden möglicherweise seine Art der „kollektiven Reduktion der realen Komplexität der Welt zu verwandten Einzelfällen“, die gesondert zu behandeln sind. Aber wäre dem so, so wäre zudem aus Sicht der *Soziobiologie* davon auszugehen, dass der *Mensch* sich der *Natur*²⁷⁴ angepasst hat. Dann spiegelte auch diese *außerordentliche Reduktion* und ihre forensisch- kollektive Aufarbeitung immer noch die *reale Wirklichkeit* in etwa wieder. Wissenschaftstheoretisch gilt dann der Ansatz, den die *Korrespondenztheorie* umreißt.²⁷⁵ Der Mensch denkt analog zur Wirklichkeit. Die objektiv-reale Wahrheit von Natur und Kosmos und die vom Menschen entwickelte Weltsicht entsprechen sich im groben. Denn mit ihr muss der Mensch überleben.

7. Am Ende steht aber vereinfacht der *Widerspruch* zwischen zwei Welten und die *Notwendigkeit*, zwischen beiden hin und her springen zu können, so die Sicht des Indeterminismus, und auch

²⁷⁴ Das Wort „Naturalismus“, der sich dahinter als Ansatz verbirgt, wird, wie oben schon angemerkt, aus Sicht der Geisteswissenschaften häufig abfällig benutzt, umfassend: Vollmer, Erkenntnistheorie, 1998, 35.

²⁷⁵ Dazu aus der Sicht der Rechtstheorie: Röhl/Röhl, Rechtslehre, 2008, 79 f.; vgl. auch: Becker, W., Wahrheit, 1988, 105 f. mit der Tendenz zu einem „pragmatischen Bedeutungskonzept“; Kuhlmann, Letztbegründung, 1985, u.a. 361 ff.; vgl. auch die Gegenkritik von Hilgendorf, Argumentationen, 1991, 130 ff., kritisch zu Kuhlmanns Versuch, der Ethik und Rechtsphilosophie dennoch ein sicheres Fundament zu schaffen, Hilgendorf, Argumentationen, 1991, 146 ff. Zur These, dass die Naturwissenschaften diese Art des Naturalismus zugrunde legen (müssen), und zwar aus der Sicht der deutschen Rechtsphilosophie: Hilgendorf, Naturalismus, 2003, 83 ff., 81.

hin und her springen zu müssen, so der Blickwinkel einer biologischen Menschlichkeitslehre.

Der vermittelnde Weg besteht deshalb darin, auf den ganzen Menschen „als solchen“ abzustellen. Aus wissenschaftlicher Sicht fordert er nichts anderes, als eine weiche *überdisziplinäre Anthropologie* zu betreiben. Mit ihr, so bleibt aber dann selbstkritisch zu erinnern, wird dann aber der Mensch *absolut* gesetzt. „Gott und Vernunft“ und „Natur und Physik“ etc. müssen dann wenigstens, und je nach Sichtweise, in den Menschen *hinein* gelesen werden. Der Mensch „hat“ danach im Sinne der Religionsfreiheit der meisten westlichen Verfassungen nicht nur eine entsprechende Weltanschauung zu freiem Eigenbesitz. Vielmehr „muss“ er sich dann auch zumindest zu diesen *vier Grundfragen*: Gott, Vernunft, Natur und Physik, verhalten. Zum Herr seiner selbst wird der Mensch deshalb vermutlich nur, wenn er die verschiedenen Welten sowohl individuell als auch kollektiv strukturell *verinnerlicht*. Auch schon mit den alten Seelenmodellen und mit dem gleichzeitigen Versuch, sich die Welt über Symbole und mit Techniken zu erobern, hat der Mensch diesen Weg beschritten

IV. Gerechtes Recht und die Tat eines Akteurs als die pragmatische Mitte zwischen Sollen und Sein

1. Die Suche nach einer praktischen *Auflösung* der theoretischen Unvereinbarkeit von Sollen und Sein führt zum Recht als solchem. Es verlangt offenbar nach einer Art der vernünftigen „*Sachgerechtigkeit*“. Das Recht kann sich auch nicht aus dieser Auseinandersetzung zwischen Sein und Sollen entziehen, denn es folgt, zumal in einer Demokratie, aus einer *Notlage* über Streitgegenstände entweder friedlich zu entscheiden und diese Entscheidungen dann auch mit eigener Gewalt zu vollstrecken, aber den naturrechtlichen Kampf „aller gegen alle“ zu dulden.

Ungerechtes Recht aber ruft auf Dauer Vertrauenskrisen hervor und motiviert zu, im Übrigen sogar erlaubten Widerstand (Art. 20 IV GG), und befördert Selbsthilfeaktionen, die den Kern der Staates, das Gewaltmonopol, bedrohen.

2. Das *Recht und die Idee einer gerechten Ordnung* bedienen also bereits diese *Mittelwelt* in Friedenszeiten. Der Jurist lebt vom Richten des Unrechts, wie der Arzt vom Heilen der Krankheiten und wie der Psychologe und der religiöse Seelsorger vom Umgang mit den psychischen Folgen von Gewalt, Tod und Verlust.

Das *Strafrecht* bietet seit langem schon ein Grundmodell für die Gerechtigkeit und seit langem werden *zwei Begründungsstränge* diskutiert und beide letztlich, obgleich unvereinbar, miteinander verbunden. Den einen bildet die Idee der Reaktion, als das repressive *Vergelten*. Das Vergelten beinhaltet für das Strafen den „wechselseitigen“ Ausgleich eines Übels mit einem Übel, wenngleich mit dem Ziel, dadurch für die Gegenwart einen Ausgleich zu erlangen und für die Zukunft den Rechtsfrieden wiederherzustellen. Das zweite Erklärungsmodell setzt auf die Prävention. Die Vorbeugung wird vor allem mit der *Notwendigkeit* der Gefahrenabwehr begründet und dient zudem der politischen Notwendigkeit, die Rechtstreue der Allgemeinheit zu bewahren und damit den Frieden im Volke zu erhalten, denn es würde andernfalls in Rechtsfragen Selbstjustiz geübt und auch private Lynchjustiz drohen. Selbst die vorstaatlichen Sühneverträge enthalten beide Elemente, die „*Wechselseitigkeit*“ des Ausgleichsvertrages einerseits und die Drohung mit der Selbsthilfe der Sippen bzw. später die *Drohung* mit dem Einsatz der vollen staatlichen Gewalt andererseits.

Das Recht versachlicht zudem den Streit zu einem prozessualen *Streitgegenstand*. Das Strafrecht und das zivile Schadensersatzrecht bieten den Modellfall. Ihr Gegenstand betrifft einerseits einen angeblich ungerechten Zustand. Insofern handelt es sich um eine *objektive* Veränderung der Umwelt. Zugrunde liegt der Veränderung aber eine *intendierte* Handlung, in der Regel diejenige einer menschlichen Person. Strafbar ist in der Regel nur vorsätzliches Verhalten, § 15 StGB. Zur subjektiven Seite gehört auch, dass die Schädiger sich „frei“ gegen das Recht und für das Unrecht, etwa einer Gewalttat, entschieden haben oder dass sie die Schädigungshandlung zumindest bei Beachtung der üblichen Sorgfalt hätten vermeiden können, § 823 BGB. Auf diese Weise sind vor allem Geisteskranke, die nicht freiverantwortlich handeln können, von der Schuldhaftung für ihre Tat befreit. Aber auch Geisteskranke können, wie im Übrigen auch Tiere, „ge-

zielt“ vorgehen. Deshalb werden Schuldunfähige Straftäter zwar nicht bestraft, aber in geschlossenen Einrichtungen untergebracht, § 63 StGB. Sie haften auf diese Weise für die gezeigte Gefährlichkeit. Alle vorbeugenden staatlichen Regelungen wenden sich typischerweise schlicht gegen „Gefährder“, die im Polizeirecht „Störer“ heißen, aber in der Regel Personen sind, die für bestimmte Gefahrenlagen, die sie vielfach selbst geschaffen, aber zumeist aktiv wieder beseitigen können, auch verantwortlich sind.

3. Aus der Fernsicht einer Zivilisationslehre verbindet also das Recht, zumindest bei der Regelung von Personen- und Wertverletzungen, die *objektive* Erfolgsseite mit der *subjektiven* Seite des intendierten Handelns. Das Straf- und das einfache zivile Schadensersatzrecht richten sich insofern am ökonomischen Grundmodell des *Akteurs* aus, der für die Erfolge seiner Taten nach seinem Verdienst, im Guten wie im Bösen, haftet. Der Akteur verändert die Welt, und die Welt wird die Aktion hinnehmen oder reagieren.

Die rechtliche Reaktion beruht auf dem alten Modell der goldenen Regel der *Reziprozität*. Die Wechselseitigkeit von Aktion und Reaktion ist aber *systemkonform*, derzeit also humanistisch abzufedern. Den Akteur trifft also nach dem Recht ein *Ausgleich*, und zwar nach seinem Verdienst, korrigiert durch die Interessen des auch ihn tragenden Systems.

V. Synkretismus bei *Kant* und Dreifaltigkeit von „Gut, Böse und Recht“

1. Auch Kant erwägt in seiner Religionsphilosophie zumindest im Grundsatz diesen Gedanken der Mittelwelt, einen Ansatz, dem er die Antipoden der Rigoristen, den „Latitudinarien der Neutralität“ zuordnet, die man auch als „Indifferentisten“ oder „Synkretisten“ bezeichnen könne.²⁷⁶ So schreibt er:

²⁷⁶ Kant, Religion, 1793, AA, III, 20.

„Weil es aber doch wohl geschehen sein könnte, dass man sich in beider angeblicher Erfahrung geirrt hätte, so ist die Frage, ob nicht ein Mittleres wenigstens möglich sei, nämlich: dass der Mensch in seiner Gattung weder gut noch böse, oder allenfalls auch eines sowohl als das andere, zum Teil gut, zum Teil böse sein könne? ...“.

Etwas später erklärt er:

„Dem Streite beider oben aufgestellten Hypothesen liegt ein disjunktiver Satz zum Grunde: der Mensch ist (von Natur) entweder sittlich gut oder sittlich böse. Es fällt aber jedermann leicht zu fragen, ob es auch mit dieser Disjunktion seine Richtigkeit habe; und ob nicht jemand behaupten könne, der Mensch sei von Natur keines von beiden; ein anderer aber: er sei beides zugleich, nämlich in einigen Stücken gut, in anderen böse. Die Erfahrung scheint sogar dieses Mittlere zwischen beiden Extremen zu bestätigen. Es liegt aber der Sittenlehre überhaupt viel daran, keine moralischen Mitteldinge, weder in Handlungen (adiaphora) noch in menschlichen Charakteren, solange es möglich ist, einzuräumen: weil bei einer solchen Doppelsinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Bestimmtheit und Festigkeit einzubüßen. Man nennt gemeinlich die, welche dieser strengen Denkungsart zugehörig sind (mit einem Namen, der einen Tadel in sich fassen soll, in der Tat aber Lob ist): Rigoristen; und so kann man ihre Antipoden Latitudinärer nennen. Diese sind also entweder Latitudinärer der Neutralität, und mögen Indifferentisten, oder der Koalition, und können Synkretisten genannt werden“.²⁷⁷

Der Gedanke einer synthetischen Mittelwelt bildet insofern eine Art von klassischem Synkretismus, als er auf in sich relative geschlossene Grundlehren zurückgreift und sie zusammenfügt.

2. Der Methode nach handelt es sich um den dialektischen Dreisprung, und zwar etwa aus der Sicht der Verfassungsethik in den folgenden drei Stufen:

²⁷⁷ Kant, Religion, 1793, AA, III, 22.

(1) Es wirkt zunächst das *paradiesische Ideal* des höchsten, aber rein normativer „Präambel- Humanismus“, der westlichen nationalen Verfassungen und der transnationalen Konventionen.

(2) Als deren *Negation* wirkt das Böse, folgerichtig als „Dehumanisierung“ zu bezeichnen und naturwissenschaftlich etwa in der empirisch nachweisbaren Option des Menschen enthalten, andere Menschen (und auch sonstige Geschöpfe) als unbeseelte Wesen, als reine Objekte behandeln zu können.

(3) Die *Synthese* vollzieht sich in typisierten Fällen, und zwar in ähnlicher Weise, die deshalb auch dann, wenn man alles auf einer Ebene ansiedelt, den dritten Teil einer *Dreifaltigkeit* darstellt.

3. „Das Gute, das Böse und das Recht“ gehören nach diesem einfachen Modell also zusammen. Auf den zweiten Blick bedingen sie auch einander. Politisch gewendet erlaubt zudem jeder Bestandteil auch die Dynamik einer jeden Gemeinschaft, so dass auch diese Dreieinigkeit sich selbst noch als ein „Gutes“ deuten lässt.

Recht leitet sich vom Richten ab, zudem verlangt es nach einen Richter, aber auch zuvor nach einem weisen Gesetzgeber und nach einem mächtigen Vollstrecker. Aber die Idee des Rechts selbst zielt auf die „Gerechtigkeit“. Recht bildet insofern die sozialreale Ausprägung des „heiligen Geistes der Vernunft“. Das derart verstandene Recht besteht, schon gemäß seinem Ursprung als Synthese, seinerseits aus einem Dreiklang. Denn das Ideale des Richtigen als des Vernünftigen umfasst den „aktiven Ausgleich“ als solchen einerseits und der passiven nachsichtigen „asketischen Toleranz der Unterschiede“ andererseits und richtet sich drittens nach den Maßgaben „eines Guten“ aus, das erneut nur bestenfalls dreifaltig zu bestimmen ist.

4. Also auch noch innerhalb der Dreifaltigkeit, die für den offenen Pluralismus steht, werden weiter Dreifaltigkeiten auftreten. Denn die Mittel sind selbst eben nicht eindeutig zu bestimmen und die Idee der Dreifaltigkeit ist auch nur der modellhafte Einstieg in die sozialreale Komplexität der Konkreten. Deshalb gilt auch das Recht immer nur für grob bestimmte Tatbestände und

die Richter entscheiden selbst nur über Fälle, die zudem aus der vernetzten Gesamtwirklichkeit herausabstrahiert und zugleich personifiziert werden. Nicht die Tat selbst wird im Strafrecht angeklagt, sondern diejenige eines Täters.

VI. Vernunft der Abwägung und Vermittlung zwischen „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“

1. Zunächst trennt das Recht, wie vermutlich auch jeder religiöse Ritus, zwischen dem Gegenstand, also dem inhaltlichen Grund und der Regelung als typisierten Sachverhalt, dem grundsätzlichen rituellem Verfahren und der vernünftigen Synthese (als Assimilation) zwischen Gegenstand und Verfahren.

In den „Präambel-Demokratien“ ist auf jeder der drei Ebenen jeweils vom Entscheider, also dem Gesetzgeber, dem Gericht, dem Vollstrecker (zumindest) dreierlei abzuwägen:

- die Idee der individuellen egoistischen (Ich-)Freiheit,
- mit dem Gerechtigkeitsgedanken der Fairness unter den (Du-) Gleichen (Peers) und
- unter Beachtung der Idee der Solidarität als dem Gemeinnutzen für die jeweilige (Wir-)Gruppe.²⁷⁸

Zwischen „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ jedenfalls für jeden bedeutsamen Fall, abzuwägen, heißt dabei nicht anders als das, was zuvor mit „vermitteln“ gemeint war.

Aus dieser Sicht handelt es sich um eine Dreifaltigkeit. Doch liegt ihr bei näherem Hinsehen zunächst einmal eine Polarität zugrunde, deren Spannungen in ein halbstabiles, halbdynamisches Verhältnis zu bringen sind. So steht das Wort der Gleich-

²⁷⁸ Dazu: Montenbruck, *Anthropology*, 2010, siehe dort auch zum Gebot der Abwägung als „Rule of Weighing“ und zwar aus der Sicht der westlichen Demokratie zwischen „Liberty, Equity and Solidarity“.

heit nicht für die Idee der Gerechtigkeit, sondern sachgerecht auch schon in der Mitte zwischen den beiden Polen der Freiheit und Solidarität.

Beide Werte und Eigenschaften bilden aus der Sicht des jeweils anderen dessen Verneinung. Totale Solidarität kennt keine Freiheit und vollständige Freiheit leugnet die Ideen der Solidarität.

Der gerechte Ausgleich zwischen diesen beiden Idealen ist nur von Fall zu Fall zu ermitteln, durch eine Kette von Entscheidungen, durch Präambeln, durch Verfassungen, durch Gesetze, durch Richtersprüche und durch sinnvolle Vollstreckungsakte. Am Ende handelt es sich dabei um ein Gesamtkunstwerk. Seinen lebendigen Geist erhält die Abwägung, und zwar auf jeder Stufe, als auch insgesamt, und die (jedenfalls angeblich) auf ihr beruhende Entscheidung durch ihre reale und konkrete Ausgestaltung. Im Sinne von Aristoteles erhält jede Entscheidung auf jeder Ebene und auch insgesamt als Rechtssystem ihre Seele durch ihre Form. Aus dem Lehm der Zutaten schafft der Entscheider als Abbild Gottes zunächst sein Urteil und mit ihm die sinnvolle Veränderung der eigenen sozialen Welt.

2. Dabei ist das Grundgewicht dieser drei Grundelemente, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität, weltweit kulturell hoch unterschiedlich ausgeprägt. Alle drei Ansätze können die Hauptkultur regieren. Der demokratische Westen betont etwa die Idee der Freiheit des gebildeten Bürgers. Die Ordnung der jeweils Gleichen schätzen und nutzen die lockeren Gesellschaften der mittelalterlichen Großeinheiten, die in Friedenszeiten die jeweiligen Peergruppen ausbauen (Adelskrieger, Kloster und Kirchenpriester, Handels- und Handwerksbürger, Bauern und Leibeigene). Die absolutistischen und die kollektivistischen imperialen Reichs- und Staatssysteme betonen die Solidarität und die Pflichten der Amtsträger und Funktionäre. Die formale Idee der Gleichheit unterstützt also nicht nur die Idee der Freiheit, sondern dient auch dem Aufbau von geordneten Hierarchien. Der Satz „Jedem das Seine“ kann sich nicht nur auf die Menschenrechte, die als „natürliche Rechte“ gelten, beziehen. Vielmehr kann er ebenso meinen „jedem seinen Platz in der Gesellschaft“ und „dem Kaiser, was des Kaisers ist“. Wenn sich dann auch der Kaiser und sein Hof dieser höheren als der himmlischen Ordnung

unterwerfen, regiert zumindest ein Grundelement der Gerechtigkeit. Vor dieser übermächtigen „Ordnung“ der Harmonie sind dann sogar auch alle Menschen gleich. Sie sind alle deren Diener und sie werden mit dem Frieden entlohnt.

Neben den vielfältigen Arten von ethischen „Friedenssystemen“ existiert aber auch das Gegenmodell des Krieges. Auch zwischen diesen Polen spannt sich eine sozialreale Mittelwelt, die von Entspannungsideen des aktiven Ausgleichs und der leidenden Toleranz geformt werden. So hält jeder Staat auch in Friedenszeiten bewaffnete Kräfte vor, die er als Drohkulisse nutzen kann. Auch jeder Streit zwischen einzelnen Bürgern und den privaten Unternehmen wird in den Demokratien von dem Hintergrund der Drohkulisse geführt, ihn notfalls mit rechtmäßiger Gewalt zu schlichten. Auch zu diesem Zwecke hält der Staat Vollstreckungsorgane und Zwangseinrichtungen vor, die er zudem regelmäßig auch nutzt. Um diese hochkomplexe „Mittelwelt“ zu verstehen, bedarf es zuvor jedoch des Rigorismus von idealen Lehren und denselben strikten Gegenmodellen, etwa schlicht als der Verneinung des Guten.

3. Ausgleich und Toleranz setzen ferner eigene Ideale voraus. Nur danach bedarf es im Sinne des Synkretismus eines weiteren Schrittes. Er verlangt die „vernünftige“ Zusammenführung der jeweiligen Ideale und ihrer Verneinungen. Am Ende entsteht ein lebendiges System, das vor allem durch eine starke, im Westen bürgerliche Mittelwelt, seine Binnenstruktur erhält. Diese Welt verfügt dann über eine kollektive Identität, oder auch eine „Seele“. Diese und damit auch sich in der Herrschaftsrolle zu verehren, ist zumindest allen Demokraten eigen. Denn als aktiver Teilhaber macht diese Identität auch ein Teil ihrer persönlichen Seele aus. Das anthropologische Element der Unterwerfung unter kollektive Ideale und Anforderungen beschreibt die deterministische Seite und die Existenz solcher Ideale und der Führer, die sich darauf nicht zuletzt in Krisen- und Kriegszeiten darauf stützten.²⁷⁹

²⁷⁹ Zum Gebot deshalb auch gute kollektive Ethiken, und zwar auch entsprechende Sonderethiken der Führer, und auch der mit Men-

VII. Zwischenergebnis: Mittelwelt und mehrere Dreifaltigkeiten

1. Insgesamt bleibt diese Mittelwelt kaum fassbar. Das hoch reduzierte synkretische Modell der Mittelwelt ist deshalb selbst von einer Reihe von Polaritäten und Dreieinigkeiten regiert. Allerdings sind sie auch miteinander verwandt. Sie unterscheiden sich vor allem infolge der Denkweisen verschiedener Fachrichtungen. Sie vereint aber der wissenschaftliche Rationalismus, dem sie alle zugehören. Zur Rationalität gehört aber der wissenschaftliche Selbstzweifel, der dann auch wieder die Auswege von Evidenz, Glaubens und Bekennen suchen muss, der auch den Religionen eigen ist. Denn die Mittelwelt ist als Letztbegründung eben auch nur ein „Selbstkonstrukt der Vernunft“.

Zu den Polaritäten und Trinitäten gehört aus philosophischer Sicht vor allem der Zwei-Welten-Ansatz sowie die Dreiteilung von „Gut, Böse und Recht“, bei der das Recht vor allem als Interessenausgleich und Verzicht zu deuten ist. In Anlehnung an das Kreuz-Modell von Brugger handelt es sich bei dieser moralischen Sichtweise um die Pole der vertikalen Achse des Kreuzes.

Aus anthropologischer Sicht zählen drei Grundrollen des Menschen hinzu, der Mensch erscheint als ein „Kind-Eltern-Geschwister“-Wesen, bei dem die Peer-Gruppe der Gleichen durch die Geschwister gebildet wird, und bei dem die Eltern in der Mitte stehen und als die Vermittler, Schlichter, Richter und Vollstrecker auftreten.

2. Ethnologisch und bei Wikipedia für jeden Demokraten nachzulesen, verfügt das Wort von der „Mittelwelt“ zwar auch über vorchristliche Nebenklänge aus der nordeuropäischen Religions- und Sagenwelt. „Midgard“ (Mittelhof) beschreibt offenbar auch dort die Welt, in der die Menschen leben. Aber auch dahinter steht vermutlich nur die Beschränktheit eines humanen „Zentrismus“, der etwa auch im Wort von der „Umwelt“ offenbart. Der

schen experimentierenden Wissenschaftlern (wie *Zimbardo* und *Milgram*) aufzubauen: Montenbruck, *Anthropology*, 2010.

(westliche) geht Mensch vernünftiger Weise von sich und seinesgleichen aus, um die Welt zu verstehen. Dabei sieht er selbstbewusst, aber auch selbstkritischen an den methodischen Subjektivismus gebunden. Dennoch erhofft er sich objektive Erkenntnisse, zumindest über die naturwissenschaftlichen Gesetze der Welt. Schon damit stehen der Freiheit des Subjekts (des Denkens, des Zweifelns, des Abwägens und Entscheidens, der Technik und der Kultur etc.), die solidarische Teilhabe an und die Unterwerfung unter die übermächtigen natürlichen Gesetze (zumindest der Physik und der Biologie) gegenüber.

Kreativ zu beherrschen vermag der Mensch in der Tat nur den von ihm geschaffenen „Mittelhof“. Aus dem „Hof“ haben sich dann die Stadt (Polis) und dann der Staat entwickelt. Deren Riten und Normen bilden deren Zivilisation. Bekennt man sich zu ihnen und erklärt man im Übrigen zugleich alle extern verankerten Religionen in toleranter Weise weitgehend zur Privatsache, so bildet man eine weltlich-politische Zivilreligion.

3. Die politisch-demokratische Dreieinigkeit gilt als das politische Bekenntnis, das „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ lautet. Freiheit und Solidarität bilden die Pole der horizontalen Achsen. Die Gleichheit beschreibt dabei, unter anderem, auch deren Ausgleich. Dieser semi-religiöse politische Dreiklang lässt sich noch verschieden deuten. Machtpolitisch betrachtet und damit auch utilitaristisch gedeutet, agieren diese drei Ansätze über Subkulturen. Bestimmte Gruppen von Menschen lassen sich von der Freiheit, der Gleichheit oder der Solidarität als deren Leitidee dominieren.

Im Übrigen können Menschen gleichzeitig oder nacheinander allen drei Gruppen angehören, eine Fähigkeit, die einen Teil ihrer Freiheit ausmacht. Insofern treten diese Subkulturen als kollektive Akteure auf, etwa als freie Händler und Krieger oder als Schlichter und Vermittler, oder als Führer und Weise. Diese drei großen modellhaften Subgruppen und ihre jeweiligen sozialrealen Ausprägungen sind systemisch betrachtet halbautonom. Aus Sicht der Gesamtgesellschaft pendeln sie deshalb auch, von den drei bekannten Leitmotiven getrieben, zwischen dem Kampf um die Vorherrschaft, dem beruhigenden Abstand und der engen Kooperation. Außerdem bilden alle aus der Sicht der normativen

Welt der Ethik drei Werte oder Prinzipien, die insgesamt den „heiligen Geist“ der westlichen Zivilisation bestimmen.

9. Kapitel

Mitte, Vermittlung und deren Orte

I. Vermittlung und Synthese

1. Fünf Hilfsideen könnten vielleicht dazu dienen, das Bild vom politisch-demokratischen Menschen auch diesem selbst zu erklären, und zwar als einer freien Person, die mit der Grundfähigkeit ausgestattet ist, in eigenen Streitfällen auch als ihr eigener pragmatischer Vermittler aufzutreten. Anzureißen sind dazu zunächst die miteinander verwandten Modelle und Ideen

(1) der synthetischen Mitte,

(2) des synthetisierenden Pragmatismus,

(3) der Entwicklung einer fiktiven Hochsprache und

(4) der konstitutionell verfassten Personalität und

(5) des liberalen Rückzugs auf den negativen Utilitarismus der Schadensvermeidung,

2. Formal handelt es sich beim Grundmodell der Vermittlung um den alten Gedanken der *Synthese*, den sowohl die Naturwissenschaften als auch die Geisteswissenschaften verwenden, und der als Gegenbegriff oder auch als Vorsetzung eine zerlegende Analyse beziehungsweise die Theorie von Etwas kennt.

Wikipedia bietet die folgende Beschreibung:

*„Als Synthese (spätlateinisch *synthesis*, von griechisch σύνθεσις, *sýnthesis* - die Zusammensetzung, Zusammenfassung, Verknüpfung) bezeichnet man den Umsatz (die Vereinigung) von zwei oder mehr Elementen (Bestandteilen) zu einer neuen Einheit.*

... Oftmals wird mit der „Synthese“ auch das Produkt selbst, d. h. das Resultat der synthetischen Tätigkeit bezeichnet. Die Synthese ist untrennbar verbunden mit dem ihr entgegengesetztes Verfahren der Analyse. In der Naturwissenschaft ist Synthese auf Materie ... bezogen und in der Geisteswissenschaft abstrakt ... zu verstehen, daher synthetisch im Sinne einer synthetisierenden Sprache: synthetischer Sprachbau. Die Philosophie versteht unter Synthese nach Abwägung von Pro- und Kontra (Dialektik) das Erstellen einer neuen Lehräußerung oder Theorie“.²⁸⁰

Die gemeinte einfache Idee der *Mitte* überbückt in synthetischer Weise die großen *Dualismen*. Den Modellfall einer Weltenlehre bildet der große säkulare Dualismus zwischen *Sollen* und *Sein*, *Subjekt* und *Objekt*. Zu seinem Umfeld gehören die Trennung von Form und Inhalt, von Methode und Wahrheit, von aktiver Selbstbestimmung und passiver Fremdbestimmung sowie nicht zuletzt die Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften. Hinzu tritt der politische Dualismus zwischen dem aktiven Individuum und der Gemeinschaft, die den Menschen sozialisiert.

3. Die alte Idee der *Mitte* soll dabei erneut zunächst nicht als *eine eigene dritte* Weltsicht zu verstehen sein, auch wenn sie dafür offen ist. Die formale Vorstellung von der *Mitte* entwickelt lediglich das einfache Denken des schlichten „vor-postmodernen“ Zwei-Welten-Systems des westlichen *Dualismus* von *Sollen* und *Sein* fort. Dazu gehört die Vorstellung innerhalb des westlichen *Rationalismus*, nicht nur auf die (ethische) *Vernunft* und den Wissen schaffenden *Verstand* zu setzen, sondern auch den betätigten *Willen*, etwa zur Macht, zu bedenken. Die Betonung des Willens beinhaltet den halben Schritt zurück zum Naturrecht.

Die Idee der fiktiven *Mitte* spiegelt von der Postmoderne aus gelesen bei näherer Betrachtung die heute vorherrschende *Komplexitätsidee* in der *hoch reduzierten* Form, und zwar auf nur zwei *Grundmodelle* (oder Welten oder auch Höchsttheorien) reduziert wider. Ihre *Mitte* bildet zwar bei näherem Hinsehen einen Sammelbegriff für jede Art von *Synthese*. Der Gedanke der *Mitte*

²⁸⁰ Wikipedia, „Synthese“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Synthese>), Stand: März 2013.

verzichtet aber selbst deutlich darauf, eine andere Eigenheit zu besitzen, als die *Toleranz* der beide Seiten verbindenden und beiderseitig vorteilhaften *Kooperation*. Unbestimmt bleibt vielmehr, ob diejenige Mitte, die eine überschaubare Gruppe von Akteuren bildet, etwa ein Neues Wesen, wie etwa eine eigenständige Gemeinschaft mit einer eigenen Personalität, bildet oder nur ein marktähnliches Sammelbecken darstellt.

Deshalb kann die Vorstellung von der Mitte mit demselben alten klaren *dialogischen* Prinzip arbeiten, welches auch die Waage der Justitia für die Idee der Abwägung verwendet. So sind auch die deutschen Strafgerichte bei ihrem Gestaltungsakt der Strafzumessung gehalten, alle bunten Umstände von Tat und Täter als belastenden und entlastende Umständen einzuordnen und danach gegeneinander abzuwägen, § 46 II StGB.²⁸¹

4. Die Hilfsidee von der Mitte beruht also auf der bereits auf eine *Ganzheitlichkeit* und einen „heiligen“, weil auch „*versöhnenden Geist*“ ausgerichteten hegelschen („künstlichen“) Syntheseerwägung.²⁸² Der *Kern* dieser pragmatischen Mittelwelt liegt dann in dem schmalen Grenzbereich, in dem die offenbar unfassbare *Wechselwirkung*, die für den ganzheitlichen Menschen auch zwischen Sollen und Sein oder Himmel und Hölle etc. bestehen muss, ihre stärkste Kraft entfaltet. Für die Kraft, die beiden Welten von Sollen und Sein „irgendwie“, und für den handelnden und leidenden Menschen notwendigerweise, zusammenbindet, lässt sich auch das Wort *Energie* verwenden. Als Kraft an sich enthält dieser Begriff sowohl einen physischen als auch einen metaphysisch-religiösen Kontext. Bereits *Aristoteles* definiert etwa seinen Begriff der Vernunft, also heute in etwa die Ratio des Rationalismus, mit einem Kanon von fünf Eigenschaften, Fähigkeiten oder Dispositionen. Er trennt zunächst zwischen künstlerischer Technik (*techne*), rationalem Wissen (*episteme*),

²⁸¹ Montenbruck, *Abwägung*, 1989, 27 ff. (für die Strafzumessung ist vorzugehen wie bei der Reduktion eines bunten Originals auf einen Schwarz-Weiß-Holzschnitt).

²⁸² Dazu aus der Sicht der deutschen (Straf-)Rechtsphilosophie: Schünemann, *Strafrechtsdogmatik*, 2001, 1 ff., 23, der etwa eine Synthese von „Ontologismus und Normativismus“ einfordert.

ethischer Klugheit (phronesis), intellektueller Einsicht (nous) und ganzheitlicher Weisheit (sophia).²⁸³ Aber als deren verbindendes Element sieht er die Aktivität oder auch Energie an sich an (energeia).²⁸⁴ Aus der Sicht der ebenso strafrechtlichen, wie ökonomischen als auch politisch-ethischen Handlungsideen existieren nicht nur Beweggründe oder Motive, liberale, soziale oder gerechte, sondern auch die Grundfähigkeit zur Bewegung selbst. Physikalisch gelesen handelt es sich ebenfalls um Energie, etwa in der Form der Wärme oder der Masse oder des Lichts ($E = mc^2$).

Sobald man zudem die *Energie* mit dem Willen verbindet, verdichtet sie sich zu einer aktiven, und auch reaktiven Person. Alle in diesem einfache Sinne energetischen Einheiten, die sich willentlich bewegen, verfügen mit dem Willen nicht nur über einen Geist, sondern ihre Aktionen heißen, sobald sie gegen eine andere derartige Personen gerichtet sind und nicht auf deren Einverständnis stoßen, auch *Gewalt*. Die mutmaßlich nur fiktive Kombination von reiner Energie und reinem Willen heißt seit alters her Geist oder auch Dämon. Die einzelnen Lebewesen oder auch gesamten symbiotischen Gruppen, die über Energie und über Beweggründe verfügen, besitzen in diesem allgemeinen Sinne also auch einen Geist. Sie können, trennt man den willentlichen Geist von ihrem sonstigen Sein ab, nach dieser Logik auch von einem Dämon besessen sein. Dieser dann als extern geltende Geist bemächtigt sich ihrer wie ein Herr. Bestimmte Geistesranke hören offenbar tatsächlich innere Stimmen, den sie sich unterwerfen, und sie bekräftigen damit dieses Denkmodell.

Aber nicht nur einzelne Geister und Dämonen regieren diese religiös-geistige Welt, sondern vielfach auch ein „Weltgeist an sich“. Auch das Christentum benötigt ihn für seine Trinitätslehre als „heiliger Geist“, der zum Vaterbild (emanzipiert gelesen zum Elternbild) und zum Sohn- (oder besser Kind-) Modell hinzugehört.

²⁸³ Aristoteles, Nikomachische Ethik (Dirlmeier), 1999, 1138 b, 20 ff., 1139 b, 15 – 17; Buchwald, Begriff, 1990, 15 ff.

²⁸⁴ Aristoteles, De anima (Theiler), 1995, 430 a, 10 ff., a 17 – 18; Buchwald, Begriff, 1990, 15 ff.

Und auch der aufgeklärte und mutmaßlich erst recht der postmoderne natürliche Mensch wird sich einen derartigen vielfach hoch impulsiven Willensgeist zuschreiben. Auch aus diesem Versuch, einen universalistischen Blickwinkel einzunehmen, der Natur und Kultur zu überwölben trachtet, gilt dann also: Das synthetische Denken, das nach einer Art von verbindendem „heiligem“ Geist sucht, ist alt. Auf das Formale reduziert dient er in der dialogischen Suche nach einer *Mitte*.

5. Die Art der Suche nach einer Mitte entspricht den Grundgedanken der politisch-rechtlichen „Mediation“, der religiös-staatsfernen Idee der „Versöhnung“ und, wie auch anzufügen ist, zugleich dem seelisch-emotionalen Suchen nach „Identität“. Diese drei Institute wiederum belegen ihrerseits die Art und Bedeutung der Idee der Mitte.

II. Mitte und Pragmatismus

1. Die bloße Mitte beinhaltet aber auch eine politisch-soziale „Identität“ und sie umreißt eine eigene *Philosophie*, die die folgerichtige Reduktion der Theorie auf die Verwendbarkeit hin zu ihrem Grundprinzip erhebt. Gemeint ist in etwa, aber nicht vollständig, der Ansatz des US-amerikanischen *Pragmatismus*. Aus deutscher Sicht und als Mittellehre ist ein synthetisch-toleranter Pragmatismus formal konsequent, und inhaltlich weit reichender, *mehrschichtig* anzulegen.²⁸⁵ Ein konsensualer Pragmatismus der Vermittlung setzt historisch betrachtet die *Aufklärung* voraus, die die Ideale, Werte, Prinzipien und Weltgesetze ausgearbeitet und das freiwillige Sollen über das schicksalhafte Sein gesetzt hat. Auch die so genannte *Postmoderne* gründet sich in diesem Sinne zunächst auf die Elternschaft der alten Moderne. Selbst scheinbar

²⁸⁵ Auch der amerikanische Ansatz erweist sich als bunt. Zugleich zur Entwicklung des amerikanischen Pragmatismus, siehe: Dewey, *Entwicklung*, 2003, 16 ff., und zwar 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).

wertfreie empirische Natur- und Lebenswissenschaften beruhen zum Beispiel in diesem Sinne ebenfalls auf der großen philosophischen Idee der rationalen Wissenschaft.²⁸⁶

Wer will, kann auch noch mithilfe der Geschichtlichkeit und vor allem auch noch das Phänomen der *Zeit* heranziehen, um die idealistische Idee der zeitlosen objektiven Wahrheit, und zwar auch von erkannten Naturgesetzen, zu relativieren.²⁸⁷ Dahinter steht die einseitige Antwort auf das Dilemma, ob man den „Gegenstand“ oder die gemeinsame Kommunikation der sprechenden „Subjekte“ und das vorläufige konsensual gefundene Urteil über ihn in den Mittelpunkt schieben soll. Alle möglichen Annäherungen sind im Zweifel zu verfolgen. Am Ende steht dennoch eine Art von gestalterischer Entscheidung, also ein richterlicher Dezi-sionismus.

2. Die engste und übliche Vorstellung von Pragmatismus setzt dabei vor allem auf die alltäglichen und kurzfristigen *Aktionen* von souveränen Akteuren und beschäftigt sich vielfach erst nach-träglich mit den *Beweggründen* der erlebten Ereignisse. Selbst halbblinde, hoch emotionale Impulse, die durchaus von der Ge-genseite nach dem Modell der *Werbung* hervorgerufen sein kön-nen, treten in der Regel zurück. Es regiert die Idee der Haftung für das eigene *Tun*, einschließlich der geäußerten *Willenserklä-rungen*. Die Taten gelten nach dem Modell des Eigentums als die eigenen, und zwar eines Herrn selbst. Diese vereinfachte Art des ökonomisch-kriegerischen Liberalismus, auf den der Pragmatis-mus zurückgreifen kann, beruht auf einer Art von Naturrecht der Freien. Wie die englischen Barone nach der Rechtsschutzgarantie des Art. 39 der Magna Carta von 1215/1225 kennen die im Han-

²⁸⁶ Dazu, dass „Natur“ als Ganzes nicht allein Gegenstand der Natur-wissenschaften ist, sondern von Anfang an ein Begriff der Philoso- phie, siehe: Gil/Wilke, *Natur*, 1994, 11 ff., 11.

²⁸⁷ Jaspers, *Wahrheit*, 1991, 58 ff., 74: „Aus dieser Situation der Exis- tenz in der Zeit folgt ..., dass, wenn Wahrheit an Kommunikation gebunden ist, die Wahrheit selbst nur werdend sein kann, dass sie in ihrer Tiefe nicht dogmatisch sondern kommunikativ ist“. Dazu: Tschentscher, *Konsensbegriff*, 2002, 43 ff., 50.

deln freien Menschen nur das jeweilige „Marktrecht“, analog zum Landesrecht, und das Gericht der Gleichen (Peers).²⁸⁸

Dieser naturrechtsnahe Ansatz des Pragmatismus erweist sich bekanntlich als hilflos gegenüber dem hochkomplexen Chaos, der großen Notlagen, wie Umweltkatastrophen, Hunger, Seuchen oder auch globalen Marktkrisen. Denn dieser Ansatz ist vor allem individualistisch und auf den freien Akteur ausgelegt. Allerdings passt er auch noch für das gesamte Völkerrecht, einschließlich des Kriegsvölkerrechts, in dem die immer noch überschaubaren Gruppen, die *Staaten*, als souveräne Akteure auftreten. Umgekehrt begreift sich auch der freie Mensch *staatsanalog* als ein Mensch mit dem „Status“ der Souveränität. Deshalb vermag er auch als Demokrat aufzutreten und den Staat zu beherrschen.

Für den menschlichen Alltag der sichtbaren Taten von einzelnen Akteuren oder Personen jedoch zeigt sich diese Art des Pragmatismus als hinreichend, und vor allem auch deshalb als demokratisch, weil er die Welt von der Freiheit der Person aus betrachtet. Als einfachen Preis kennt der Freie nur die Haftung für das eigene Tun, und sie bildet die einfache erste Stufe der Einschränkung seiner Freiheit. Danach aber kennt der Freie grundsätzlich die *Gleichheit* von anderen an, und zwar soweit es sich um Akteure handelt. Seine einfache Art der *Solidarität* bildet der Vertrag unter freien, und insofern auch gleichen Personen. Die Vertragsidee vermag der sich liberal gebende Pragmatismus im ökonomistischen angloamerikanischen Sinne auch noch auf privat überschaubare *Vertragsgesellschaften* auszudehnen. Vereinfacht kann der Freie „Oligopole“, „Netzwerke“ und „Kommunen“ bilden. 3. Die pragmatischen Grenzen dieses Alltagsdenkens sind auf politischer Ebene erreicht, wenn nicht nur Gemeinden, sondern auch Großstaaten über die Idee des Gesellschaftsvertrages von Millionen von freien Bürgern nicht nur modellhaft gedacht sondern auch sozialreal erlebt werden sollen. Statt des freien Willens greifen auf dieser Ebene eher blinder National-

²⁸⁸

Art. 39 in der Fassung von 1225: „No freemen shall be taken or imprisoned or disseised or exiled or in any way destroyed, nor will we go upon him nor send upon him, except by the lawful judgment of his peers or by the law of the land“.

stolz und unterwürfige Gefolgschaft einem gewählten Führer gegenüber, als sozialetische und vor allem rituell-dialogische Abwägung. Der politische Meinungsmarkt der Zivilisation im engeren demokratisch-parlamentarischen Sinne, versagt zwischen Freien, die aus kontinentaleuropäischer Sicht die Freiheit und die Haftung des Einzelnen überbetonen. Kurz gefasst beinhaltet die Einforderung von Pragmatismus, wie viele westliche und östliche Philosophien, ein starke politische Ausrichtung. Als überlegen erweist sich diese Sicht vor allem für die *Konstitution der Freiheit* und für den Preis der Haftung des Freien.

Im Einzelnen setzt der pragmatische Liberalismus des Alltags also nach dem Marktmodell voraus, dass jeder Akteur *fähig* ist, zumindest einige der anderen Menschen als ihm „Gleiche“ (Peers) und ebenfalls „Freie“ anzuerkennen. Innerhalb von kleinen Gruppen und selbst auf realen Märkten erweist sich die Anzahl der Gleichen als überschaubar. Deshalb hat auch im einfachen Marktmodell jeder Freie die *Individualität* der Tauschpartner mit zu beachten. Schon aus diesem Grunde hat der Freie alle *potentiellen* Partner gemeinsam am Markttage als seine „Nächsten“ zu begreifen, die gleich ihn als individuelle Akteure auftreten. Zum „Ego“ und „Alter“ gesellt sich das Modell des potentiellen „Teilhhabers“ an einem Geschäft. Erweitert handelt es sich um den real erprobten Geschäftsfreund, der seinen Platz innerhalb des eigenen Netzwerks einnimmt oder auch um den kommunalen „Nachbarn“.

Die Freiheit zum Vertrag heißt aber auch auf den Vertrag *verzichten*, Bedürftige *erpresserisch* in eine Notlage bringen oder die erstrebte Ressource durch aktive *Gewalt* erlangen zu können. Nothilfe und *Gegengewalt* führen unter wehrhaften Freien und Gleichen zu harten Kämpfen. Einzelne Konflikte können, wie die Geschichte zeigt, zu lang andauernden „ewigen“ Vergeltungen unter Erbfeinden ausufern. Falls Kämpfe nicht von richterköniglichen oder priesterähnlichen Dritten, zumeist entfernten und mächtigen Nächsten, und auch in deren höchstem Interesse geschlichtet werden, haben die beiden freien und gleichen Streitparteien die Kluft zwischen ihnen selbst zu überbrücken.

Als ein probater sozialrealer Weg bietet sich zwar die Mediation an, die eine Personalisierung der Vermittlung darstellt. Aber jede

Repräsentation durch freie Vermittler oder auch nur durch selbständige Agenten, etwa nach dem Marktmodell der örtlichen Handelsvertreter, bedeutet für den Akteur selbst schon eine Einschränkung der eigenen Freiheit. Diese Einsicht gilt auf dem Markt und auf dem Schlachtfeld. Die nahe liegende Zwischenlösung bildet deshalb die Grundfähigkeit zur *Verinnerlichung* von vermittelnder Repräsentation des anderen als *potentiellen* „Freien, Gleichen und Nächsten“ zu entwickeln. Man muss vereinfacht zwischen dem Freund und dem Feindmodell hin und her „schalten“ können.

Freie müssen auf den zweiten Blick aus demselben Grunde auch fähig sein, sich der Idee des *Ausgleichs* unterwerfen zu können. Die Freien können für Ausgleich und Frieden *rationale* Gründe der Nützlichkeit der Ruhe oder der Kooperation finden oder auch in *religiöser* Weise die friedliche Harmonie selbst als Ausdruck eines externen heiligen Geistes verehren. Derart vereinfacht beinhaltet folglich jeder Ausgleich, und erweitert auch bereits jeder Vertrag die Fähigkeit zur *Unterwerfung*, und zwar entweder unter eine höhere Idee oder unter die eigene, verinnerlichte praktische Vernunft. Auch insofern gilt aber, dass die Unterwerfung unter eine verinnerlichte höhere Idee der *eigenen* Willensfreiheit zugerechnet werden kann und Verzicht und Askese sich insofern als vorteilhaft erweisen, als die Vorstellung von sklavenhafter Unterwerfung unter die Sprüche und den Zwang der Nächsten oder des Mächtigeren.

3. Um den Alltag herum besteht ein Umfeld von immer größeren und fernerer Kreisen. Systemisch gelesen, und damit tendenziell eher seins- als freiheitsorientiert gewendet, befindet sich der kernliberale Pragmatismus innerhalb eines hoch kreativen menschlichen *Mesokosmos*.²⁸⁹ Drei wichtige grobe Personen- und

²⁸⁹ Betont bereits von 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. Mit der Wiederentdeckung der „mesokosmischen, sinnlich wahrnehmbaren Natur“ und deren „Kreativität“ und damit ganzheitlichem Nähern ist im Übrigen der Schritt zur „Natur in der Kunst“ folgerichtig und zugleich für diese Sicht symbolhaft (vgl. Gil/Wilke, *Natur*, 1994, 11 ff., 15). Siehe da-

Zeitraumen bilden die bunte Kulturgeschichte und die klaren Konstanten der genetischen *Menschheit*, die unterschiedlichen, aber gleich bleibenden *Altersphasen* des individuellen Menschen und der kommunikative Alltag des *täglichen Lebens*. Der übergroße physikalische Makrokosmos tritt dabei einerseits ebenso an den Rand wie der hochchaotische physikalische Mikrokosmos, den die Quantentheorie zu erfassen sucht. Aber dennoch gehört auf der nächsten Ebene alles zusammen. Die Einstein'sche dreiteilige Ausgleichsformel „ $E = mc^2$ “ und der thermodynamische Ansatz der Erhaltung der Energie oder der Gedanke der Emergenz²⁹⁰, also auch der Transzendenz, bestimmen ebenso das menschlichen Leben, wie aus biologischer Sicht die Grundideen der Evolution, etwa als die Lehre vom egoistischen Gen.²⁹¹ Danach wäre zum Beispiel die gesamte heutige belebte Natur genetisch tatsächlich miteinander und also auch mit den Menschen verwandt.²⁹² Die belebte Umwelt bestünde insofern für den genetischen Menschen aus vielen genetisch eng verwandten Nächsten. Ähnliches gilt für das Verdrängen des Umstandes, dass auch die Menschen aus mikrophysikalischen Teilchen bestehen, für

zu im einzelnen im selben Sammelband insbes. Kornwachs, *Naturverstehen*, 1994, 63 ff.; Gutmann/Edlinger, *Organismus*, 1994, 109 ff.; Kull, *Evolutionsbegriff*, 1994, 141 ff.; Cramer, F., *Betrachtung*, 1994, 259 ff.

²⁹⁰ So aus der Sicht einer postmodernen Kulturtheorie: Koslowski, *Kultur*, 1988, 13.

²⁹¹ Zum Überblick über die Evolutionsbiologie sowie die auf ihr beruhende Soziobiologie, die mit den späten 80iger Jahre eine Höhepunkt hatte, siehe: Meier, *Herausforderung*, 1989, mit Beiträgen etlicher renommierter Wissenschaftler wie: Prigogine, *Wurzeln*, 1988, 19 ff.; Dawkins, *Einheiten*, 1988, 53 ff.; Bischof, *Ordnung*, 1988, 79 ff., zu Identität und Fluktuation vgl. insbes. 108 ff.; Alexander, *Interessen*, 1989, 129 ff.; Kummer, *Gruppenführung*, 1988, 173 ff.; Mayr, *Revolution*, 1989, 221 ff.; Masters, *Natur*, 1988, 251 ff. Siehe aus der geisteswissenschaftlichen Ausprägung der Anthropologie und mit im Grundansatz jedenfalls ähnlichen Deutungen: Ehrlich, S., *Protonorms*, ARSP 76 (1990), 83 ff.; und Lampe, *Menschenbild*, ARSP Beiheft 22 (1985), 9 ff.

²⁹² Zu den in etwa vier großen Übergängen des(-selben) Lebens in komplexere arbeitsteiligere Lebensformen, und zwar unter Beibehaltung der jeweiligen älteren Grundarten, siehe: Wiesner, *Erfindung*, 1998, 555; Maynard Smith/Szathmáry, *transitions*, 1995.

die chaotischen Eigenschaften gelten, zum Beispiel die *Heisenbergsche* Unschärfe-Relation, die unter anderem die Methoden des Beobachters in die betrachtete Realität mit hineinzieht.²⁹³

III. Mitte und Sprache

1. Als lebendig und konkret erweist sich aber vor allem der Pragmatismus des Alltags dadurch, dass er auf der *Sprache* beruht. Auch zum Beispiel die naturnahen und dennoch philosophischen *Modelle* der Soziobiologie, die einen Vergleich mit osmotischen Zellen und inneren Organen bieten, werden seit alter Zeit aus dem Hintergrund in die politische *Alltagssprache* geholt.

Bei näherer Betrachtung beruhen die wissenschaftlichen Fachsprachen selbst auf der Alltagssprache. Mit den Worten von *Heisenberg*:

„Die Begriffe der klassischen Physik sind nur eine Verfeinerung der Begriffe des täglichen Lebens und bilden einen wesentlichen Teil der Sprache, die die Voraussetzung für alle Naturwissenschaft bildet“.

Dennoch müssen wir, auch dann wenn wir diese Grenzen überschreiten, „die klassischen Begriffe für die Beschreibung unserer

²⁹³ So meint der Naturwissenschaftler und Nobelpreisträger Prigogine, die klassische, oft als „galiläisch“ bezeichnete Wissenschaftsauffassung betrachtet die Welt noch als Objekt. Die physikalische Welt würden wir so beschreiben, als könnten wir sie wirklich von außen betrachten. Er schlägt – postmodern – vor, die physikalische, aber auch die soziale Welt mit Hilfe des Gedankens der Selbstorganisation, also des Prinzips der Rückkoppelung zu begreifen: Prigogine, *Sein*, 1988, 15, siehe dazu Ziemke, *Selbstorganisation*, 25 ff., 25. Zum verwandten Problem der zwangsläufigen Rückkoppelung von Objekt und betrachtendem Subjekt vgl.: Baruzzi, *Freiheit*, 1990, 40 u. Hinw. auf: Kant, *r. Vernunft*, 1787, III, Vorrede, allerdings mit der Einschränkung über die Relativitätstheorie, Baruzzi, *Freiheit*, 1990, 49 f., und dem Problem des Menschen als auf sich selbst bezogenem Beobachter.

Experimente benützen“²⁹⁴. Denn „jede Art von Verständnis, ... sei es wissenschaftlich oder nichtwissenschaftlich, hängt von unserer Sprache ab, hängt davon ab, dass wir Gedanken mitteilen können.“²⁹⁵

2. Als zu einseitig ist zu bezweifeln, dass erst die Sprache vernünftige Wahrheiten schafft. Dann müssten ohnehin zumindest alle Sprachen der Welt gebündelt und auch die Sprachen der Mathematik, der Genetik und der musischen Künste hinzugefügt, und überdies vermutlich noch vereinheitlicht werden. Aber über die kulturell vorherrschende Sichtweisen und dazugehörigen Alltagswahrheiten geben die realen Sprachen vorzügliche Hinweise. Außerdem werden sich Wahrheiten und Sprachen zumindest gemeinsam fortentwickeln und einander anpassen. Aber bestimmte Wahrheiten können, wie die Physik mit ihrer Art der Mathematik zeigt, auch Fach- als Kunstsprachen erzwingen.

3. Die angloamerikanische Grundströmung²⁹⁶ einer handlungsorientierten „pragmatische Wahrheitstheorie“²⁹⁷ scheint sich für das *Recht* aufzudrängen: „Wahrheit“ ist ihr zufolge stets im Hinblick auf den Blickwinkel der Auswirkungen Praxis zu bestimmen, entweder bezogen auf das individuelle oder auf das gemeinschaftliche Handeln. Von der Aktion und der Reaktion wird also auf den Kontext und den Sinn geschlossen. Doch führt diese Art der intersubjektiven *Wahrheitsbildung*,²⁹⁸ die an sich nur einen ausgehandelten *konkreten* Konsens der *Mitte* meinen kann, vermutlich zur weltanschaulichen Vorherrschaft von konservati-

²⁹⁴ Heisenberg, Sprache, 1960, 32 ff., 49 (auch 55).

²⁹⁵ Heisenberg, Physik, 1990, 115 f.

²⁹⁶ Dazu: 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“).

²⁹⁷ Zu entsprechenden „pragmatischen“ Erklärungsbegriffen, siehe: Buchwald, Begriff, 1990, 95 ff.

²⁹⁸ Häberle, Wahrheitsprobleme, 2001, 15 ff., 15- 23; Alexy, Argumentation, 1991, 399 ff., 415; Tschentscher, Konsensbegriff, 2002, 43 ff., 48 f.

ven *Traditionen*.²⁹⁹ Am Ende steht vermutlich einerseits der wertfernen Utilitarismus und andererseits die kommunalen Alltagskultur, die auf einen überschaubaren Kollektiv von freien Akteuren setzt. Als Freie wollen sie ihre persönliche Freiheit, einschließlich ihrer privatkirchlichen Glaubensfreiheit, nicht mit der Wissensmacht oder dem Fortschritt von ihrer unverständlichen *Fachwissenschaften* ausliefern oder teilen. Bei einem empirisch-utilitaristischen Hintergrund bleibt der Pragmatismus vor allem aber dem Sein verhaftet. Er hat deshalb Mühe, eigenständige Werte und die Vorteile von gesamten Normsystemen anzuerkennen.

4. Ein *dialogisch-synthetisierender* Konsensansatz hingegen, der postmodern dem Modell von fallbezogenen öffentlichen Gerichtsurteilen folgt und Fachwissenschaften ihre eigene Methoden und Sprachen zubilligt, betont vielmehr, dass es zumindest *verschiede Arten* von halbautonomen Wahrheits- und Begriffssystemen gibt. Sie gehören vereinfacht allen Fachdisziplinen, und auch deren Traditionen zu. Erst deren ebenfalls aufgabenbezogene konkrete Bündelung erlaubt, so etwas wie eine synthetisch *überwölbende*, letztlich philosophisch-weltanschaulich bestimmte, pragmatische und weniger praktische Wahrheit, deren eine künstliche *Hochsprache* entspricht, zu erschließen. Diese Art der bildungsbürgerlichen Sprache bedienen die *Enzyklopädien* mit ihrem vor allem passiven Gedanken- und Wortschatz. Denn mit Popper ist schon „... *unsere Alltagssprache ... voll von Theorien*.“³⁰⁰ Jedes Wort, jeder Begriff beinhaltet ein gedankliches Modell.

In der derart aufgefächerten und unterlegten, halb kultivierten Alltagssprache verwenden wir schon lange zum Beispiel Worte, die sich an *organische* Begriffe anlehnen. Dort dienen sie als schillernde Mischformen zwischen weichen Metaphern und echte Analogien, wie etwa beim aktiven „Häuptling“ oder dem „Oberhaupt“. Große Netzwerke von Akteuren beschreibt man als aus

²⁹⁹ Auf Autorität und Konsens weist Röhl/Röhl, Rechtslehre, 2008, 83 hin.

³⁰⁰ Popper, Logik, 1989, 31.

den Naturgesetzen ableitbare lebendige³⁰¹ „Systeme“, früher als „Kulturen“ bezeichnet. Aber im Kern verbleibt auch dieser systemisch-naturnahe Ansatz bei einem mechanistisch-physikalischen Bild, das vor allem auf den nützlichen *Ausgleich* zwischen energetischen Machtzentren abstellt³⁰², aber auch die Alternative der wechselseitig wirksamen *Vereinnahmungskraft* mit bedenkt.

5. Die Medien, die vermitteln, bedienen sich der Sprache. Aus der Metasicht der vielfach deterministisch (oder besser wohl systemische) ansetzenden *Linguistik*³⁰³ erweisen sich insbesondere

³⁰¹ So meint der Naturwissenschaftler und Nobelpreisträger Prigogine, die klassische, oft als „galiläisch“ bezeichnete Wissenschaftsauffassung betrachtet die Welt noch als Objekt. Die physikalische Welt würden wir so beschreiben, als könnten wir sie von außen betrachten, uns also ausschließen Sie sei zwar in der Vergangenheit sehr erfolgreich gewesen, doch stießen wir heute an ihre Grenzen. Er schlägt postmodern vor, die physikalische, aber auch die soziale Welt mit Hilfe des Gedankens der Selbstorganisation, also des Prinzips der Rückkoppelung zu begreifen: Prigogine, *Sein*, 1988, 15, siehe dazu: Ziemke, *Selbstorganisation*, 1991, 25 ff., 25. Zum verwandten Problem der zwangsläufigen Rückkoppelung von Objekt und betrachtendem Subjekt vgl.: Baruzzi, *Freiheit*, 1990, 40 u. Hinw. auf Kant, *r. Vernunft*, 1787, III, Vorrede, allerdings mit der Einschränkung über die Relativitätstheorie, Baruzzi, *Freiheit*, 1990, 49 f., und dem Problem des Menschen als auf sich selbst bezogenem Beobachter.

³⁰² Zum Blick vom „Organismuskonzept“ zurück auf die Technik, in der immer noch das alte, wenngleich mit dem Stand der Technik fortgeschriebene, mechanistische Weltbild steckt, siehe den Sammelband von Maier/Zoglauer, *Organismus-Konzepte*, 1994; Gutmann/Edlinger, *Mechanismen*, 1994, 174 ff.; sowie: Duncker, *Probleme*, 1994, 299 ff. (u.a. mit der Forderung, klar zwischen Kausal- und Funktionalerklärungen zu unterscheiden, 301).

³⁰³ Zum sogenannten linguistischen Determinismus, siehe: Waldmann, *Kategorisierung*, 2002, 432 ff.; Eckes, *Psychologie*, 1991, 94 ff.; Simon, *Sprachphilosophie*, 1981, 114 ff.; Kutschera, *Sprachphilosophie*, 1975, 299 ff., 310 ff., 329 ff.; Trusted, *Inquiry*, 1987, 15 ff.; sowie: Lillard, *Ethnopsychologies*, 1998, 3 ff., 7f., jeweils zur Sapir-Whorf-Hypothese des ethnolinguistischen Determinismus. Whorf, *Language*, 1956, 246 ff., 246, 252: „And every language is a vast pattern system, different from others, in which are culturally ordained the forms and categories by which the personality not only

die Hochsprachen als pragmatische Formen der „Vermittlung“, und zwar im Sinne einer zeitweiligen Reduktion auf einen gewissen „*vorherrschenden sprachnationalen Konsens*“³⁰⁴. In auf die Ebenen der Machtlogik der Politik verbracht sind dann im Übrigen auch auf der Sprachebene auch die abweichenden „Sub- und Gegensprachen“ mitzudenken. Insofern verfügt jede Hochsprache nicht nur über ihre eigene Struktur, sondern stellt auch den Rahmen für eine vorherrschende Philosophie dar. Hoch vereinfacht wurde zum Beispiel die deutsche Sprache durch den romantisch-verklärenden Idealismus mit ausgeformt und hat den Nationalismus des 19. Jahrhunderts beeinflusst. Seit Luther, der mit seiner Sprache die deutsche Hochsprache vorgeprägt hat, beeindruckt auch das gebildete Bürgertum etwa mit der Buchidee, die sich später etwa auch im Recht bei den Gesetzeswerken sichtbar

communicates, but also analyzes nature, notices or neglects types of relationship and phenomena, channels his reasoning, and builds the house of his consciousness.“, 257: „...in linguistic and mental phenomena, significant behaviour ... are ruled by a specific system or organization, a ‚geometry‘ of form principles characteristic of each language. This organization is imposed from outside the narrow circle of the personal consciousness making of that consciousness a mere puppet whose linguistic manoeuvres are held in incensed and unbreakable bonds of pattern.“). Diese Thesen werden aber seit den 1950er Jahren überwiegend nur noch in moderater Form anerkannt, etwa als Form- Sprache, als präformierte Kognition und vorgeordnetes Denken („language... as a continental priming effect“). Dies Sprachbedingungen stellen aber kein unüberwindbares Korsett dar – Anerkennung findet, dazu: Lillard, *Ethnopsychologies*, 1998, 3 ff., 7 f. m.w.N. Überdies hat Whorf selbst keinen Vorrang der Sprache gegenüber kulturellen Normen oder den Arten sozialer Organisation behauptet, sondern vielmehr wechselseitige Beeinflussung, Whorf, *Relation*, 1956, 134 ff., 156.; ähnl.: Henle, *Language*, 1958, 13 ff., 16 f.

³⁰⁴

Dazu und aus der Sicht einer Wissenschaftstheorie, die als Teil des Strafrechts die Fragen des Vorsatzes und des Irrtums ausleuchtet: Stuckenberg, *Vorstudien*, 2007, 87 f. m.w.N.: Dazu auch: *Strawson*, in: Magee, *Philosophy*, 1986, 146, 160. Zusammenfassend: Precht, *Sprachphilosophie*, 1999, 182 ff. Alle menschlichen Handlungen sind aus der Sicht der Sprache, wie Stuckenberg aufzeigt, auch sprachliche gedeutete Handlungen. Siehe etwa: Lenk, *Handlung*, 1978, 279 ff., 279, 307 f.; Precht, *Sprachphilosophie*, 1999, 183 f.

ausgeprägt hat. Auch die jeweilige Sprache beinhaltet also diese Art von künstlicher Vereinigung, etwa auch von Sein und Sollen.

Mit den Worten von *Stuckenberg* und bezogen auf das Recht:

„Die Ergebnisse der Betrachtung der normalen Sprache sind daher eine ‚Kodifizierung des Common Sense‘, des Alltagswissens und -glaubens, einschließlich Unwissen und Aberglauben.“³⁰⁵

Dabei ist jedoch mit dem großen Linguisten *Whorf* systemisch zu denken:

„Which was first: the language patterns or the cultural norms?. In the main they have grown up together, constantly influencing each other.“³⁰⁶

Die systemische Sicht beinhaltet – zudem – die Einsicht, dass jedes der beiden Subsysteme, also die Sprache und die sozialen Normen einer Kultur, auch als eigene osmotische Untereinheiten agieren und reagieren. Analog zu lebendigen Zellen saugen sie vor allem einmal das auf, was sich für ihren jeweiligen „Stoffwechsel“ benötigen. Aber ihr gemeinsames Obersystem, das sie wiederum mithelfen zu bilden und zu erhalten, bleibt die Kultur oder auch die Zivilisation im umfassenden Sinne. Daher ist zwar Vorsicht geboten sich mit einfachen Gleichungen zu begnügen. Aber mit diesem Vorbehalt erweist sich die Sprache, und zumal ihr Grundgrammatik als ein gewichtiges Indiz für die Grundstrukturen der sozialen Normen.

³⁰⁵ Stuckenberg, *Vorstudien*, 2007, 87 f. m.w.N., er fährt fort : „Die bisweilen verblüffende Nähe dieser ‚armchair psychology‘ zu naiven Verhaltenstheorien ist daher kaum verwunderlich. Unbeachtet blieb aber auch, dass die normale Sprache und ihre Regeln in permanenter Veränderung begriffen sind, dass sich diese Meinung und der Common Sense ändern in Abhängigkeit des Standes der empirischen Forschung, so dass die Sprachanalyse keine überzeitlichen analytischen Sätze ergibt. Auch eine weitere Dimension der Sprache blieb oft unbeachtet: ‚Language is a social art‘ – die soziale Natur der Herstellung von Bedeutung“.

³⁰⁶ Whorf, *Relation*, 1956, 134 ff., 156; ähnl.: Henle, *Language*, 1958, 13 ff., 16 f.

6. Zugleich gilt eben auch, dass die Kommunikation, verstanden als Austausch in jeder Art, überhaupt erst eine bestimmte Gemeinschaft erschafft.³⁰⁷ Die jeweilige Sprache gehört für den Menschen untrüglich dazu. Die Hochsprache jeder Zeit zeigt insofern dann den „common sense“ der jeweiligen „idealen Mitte“ an. Sie bezeugt und „ist“ die Struktur „Identität einer Gemeinschaft“. In Worten gefasst, die auch die Mehrdeutigkeit des englischen Wortes „sense“ aufgreifen, hier mit *sensibel* assoziiert, handelt es sich um die kollektive „Sprach-Seele“ einer Gesellschaft.

IV. Mitte und Politik

1. Hoch vereinfacht geht es beim *politisch-sozialen* Pragmatismus schließlich darum, aktive „Personen“ und deren allseitigen „Beziehungen“ und „Wirkungen“ auf einander zu beschreiben. Jede Art von *Kommunikation* arbeitet ohnehin schon nach diesem Sprachmodell. Die Einheiten von *Ego* und *Alter* sowie der synthetisierende heilige *Geist* des möglichen guten Austausches oder der Chance auf die nützliche Wechselseitigkeit bestimmt auch das menschliche Miteinander.

Kollektivistische Gesellschaften werden denselben Ansatz nur umdrehen und den heiligen Geist, etwa verkörpert durch die Bedeutung der Ahnen und Dämonen, hervorkehren. Statt von Rechten und Freiheiten der Akteure werden sie die Rollenpflichten gegenüber der Gemeinschaft und unterwürfigen Askese in Bezug auf eigenen Bedürfnisse hervorheben. Dafür erlangen die Betroffenen dann die *Gaben* der Solidarität der Familie, der Harmonie in der Region und der Gnade des Herrschers über ihr Schicksal. Statt auf dem Handeln der Akteur liegt das Gewicht also nur auf dem Dulden der Leidenden. Aber auch diese Verfassungsutopie

³⁰⁷ So nachdrücklich: Luhmann, *Theorie*, 1981, 19 f. („Die Gesellschaft ist das umfangreichste Sozialsystem, das alle möglichen Kommunikationen zwischen Menschen ordnet. Das politische System ist eines ihrer Teilsysteme“). Oder auch: Simmel, *Soziologie*, 1992, 32 f.; die Gesellschaft erwächst aus zahllosen zwischenmenschlichen Kontakten, „momentanen oder dauernden, bewussten oder unbewussten“.

zeigt an, dass diese Sozialethik nicht selbstverständlich und von sich aus allgegenwärtig ist, sondern der Gravitation einer entsprechenden raum-zeitlichen „Zivilisation“ bedarf.

Die europäischen Sprachen verfügen über beide Sichtweisen. Sie kennen zwei Arten von Personen, die aktiven handelnden und zugleich die passiven leidenden Personen. Zudem bietet es sich an, die *Mitte* zwischen beiden Sichtweisen zu finden. Für eine derartige *Neutralität* stehen der Gedanke der Gerechtigkeit, das politisch-forensische Gerichtsverfahren und die säkulare Ent-rücktheit der universitären Wissenschaften und ihrer Beobachter-
rollen.

Jeder konkrete *Austausch* findet in der gemeinsamen *Mitte* statt. Jeder aktive Sprecher und jeder Händler tritt deshalb bei jeder *konkreten* Kommunikation als sein eigener *Vermittler* auf. Die möglichen Aktionen und Reaktionen des Anderen muss er zuvor grundsätzlich mit seinen *Sinnen* erkennen und mit seinem Geist zu beachten suchen. Er muss also fähig sein, sich ein Bild von anderen aufzubauen. Die *innere Repräsentation* des Anderen ist bei allen Lebewesen bereits genetisch-situativ vorprogrammiert, etwa als Freund- oder Feind-Schema. Beim Menschen ist das Modell vom Anderen als Nächsten zudem im erheblichen Umfang sozial-rituell ausgeprägt und der Menschen vermag es auch selbst noch beachtlich individuell-intersubjektiv zu verfeinern. Aus allen diesen Eigenheiten ergibt sich deshalb ebenfalls, dass die *Mitte* vielfach nicht weiter zu bestimmen, sondern nur auszuhandeln ist.

2. Im Übrigen aber bedarf es des einfachen Grundsatzes, wie der liberalistischen Einsicht, dass jede *Person* Wert auf ihre Rolle als Akteur, sowie damit auf ihre *Existenz* und ihre grundsätzlich *Handlungsfähigkeit* legen wird. Mit den Worten und in der Reihung der deutschen Verfassung: Die *Menschenwürde* sichert dem einzelnen Menschen auch gegenüber dem Staat die Subjekt- und Akteursrolle, Art. 1 I GG. *Handlungsfreiheit* und körperliches *Existenzrecht* gewährt, aus Ausprägung der Menschenwürde, der Art. 2 I, II GG. Die grundsätzliche *Gleichheit* aller Menschen bestimmt dann das verfassungsrechtliche *Gewicht* der Rolle des Menschen, Art. 3 I GG.

Privat jedoch kann er das Gewicht seiner Rolle über seine eigene Religionen gesondert definieren, Art. 4 I GG. Ferner muss der Staat die private und öffentliche Meinungsfreiheit, als einem Kernstück der Kommunikation, gewährleisten, Art. 5 GG. Der nachfolgenden besondere Schutz der Ehe und Familie, Art. 6 GG, verweist auf ein weiteres biologisches Element, dasjenige der „Fortexistenz“, und zwar vor allem in der gesonderten Gemeinschaft der Kleinfamilie.

Mit diesen idealistischen Forderungen sind zugleich in einer positiven Weise die Gefahren beschrieben, die jedem individuellen Akteur von übermächtigen kollektiven Akteuren, oder auch Metasystemen, drohen. Auch dem nationalen Staat, als dem gegenwärtigen Hauptkollektiv, gegenüber kann und muss er versuchen, eine angemessene Ego- Alter-Situation aufzubauen. Auch für diese Aufgabe wird der Mensch als sein *eigener Vermittler* auftreten.

V. Mitte und Negativa

1. Den Bogen zum einfachen Strafrecht, das sich mit der Definition, der Vollstreckung und der Vermeidung von Übel und Unrecht beschäftigt, schlägt der grundliberale Gedanke des Wechsels zur Methode der *Negation*. In den Hintergrund rücken die kollektiven *Werte*, etwa der Menschenwürde und der Grundfreiheiten, die *Prinzipien*, wie der Verallgemeinerbarkeit und der Vertragstreue, und die Idee der karitativen *Barmherzigkeit*. Die einzelnen Menschen empfinden akut die Verletzung von personalen Werten, den unfairen Regelbruch sowie kollektiver Sorglosigkeit. Der Freie fühlt sich in seiner Freiheit beeinträchtigt.

Aus der Sicht der an sich an Werten orientierten deutschen Strafrechtsphilosophie ist dazu ein Schlaglicht auf die Diskussion zu lenken, die *Arthur Kaufmann* anbietet. Er fordert, wie andere auch, den Rückzug auf die Grundidee des bescheideneren *negativen Utilitarismus*. Ansätze zu einem solchen negativen Utilitarismus gebe

es etwa aus der Sicht der Rechtstheorie bei *Tammelo*³⁰⁸, wenn jener schreibe, das höchste Gut der Gerechtigkeitsanordnung bestehe in der „Abschaffung oder der größtmöglichen Verminderung des Elends“. Ohnehin existiere das negative Prinzip in der Philosophie. In diesem Sinne erkläre etwa *Reininger*³⁰⁹, „jeder Versuch, das Absolute durch positive Aussagen zu bestimmen, führe zu Aporien und Paradoxien“. Ähnliche Vorstellung habe auch schon Thomas *von Aquin* vertreten, wenn er in seiner Gotteslehre erkläre, wir könnten nicht wissen, was Gott sei, sondern höchstens, was er nicht sei.³¹⁰ Zu finden sei dieser Ansatz auch bei Nikolaus *von Kues*, der eine „Docta ignorantia“ entwickelt habe. Ferner sei das *Rawlssche* Differenzprinzip, wonach die Schlechterstellung entscheidend sei, sei die Prioritätsregel des negativen Utilitarismus.³¹¹

2. Aus dem Blickwinkel des angloamerikanischen Rechtsutilitarismus handelt es sich um das „Harm Principle“, aus römisch-rechtlicher Sicht um das alte „neminem laedere“ (niemandem einen Schaden). Einzureihen ist auch der wissenschaftstheoretische Ansatz von *Popper* und anderen, dass zumindest aus der Sicht des Empirischen nur eine *Falsifizierung* und keine Verifizierung von Theorien möglich sei.³¹²

³⁰⁸ Kaufmann, A., Utilitarismus, ARSP 80 (1994), 476 ff., 478; Tammelo, Ungerechtigkeit, 1980, 30 ff., 35, sowie Tammelo, Philosophie, 1982, 127 ff.

³⁰⁹ Kaufmann, A., Utilitarismus, ARSP 80 (1994), 476 ff., 479.

³¹⁰ Kaufmann, A., Utilitarismus, ARSP 80 (1994), 476 ff.; Thomas von Aquin, *Summa theologica*, 1953, 3; Kues, *De docta ignorantia*, 1440, 1. Buch, Kapitel 1: Das Wissen als Nichtwissen; Kapitel 16: Die negative Theologie.

³¹¹ Kaufmann, A., Utilitarismus, ARSP 80 (1994), 476 ff., 487, u. Hinw. auf Rawls, *Theorie*, 1993, 5.

³¹² Popper, *Logik*, 1989, 56, Popper, *Vermutungen*, 1996; Popper, *Erkenntnis*, 1984, etwa 237; m.w.N. Neumann, *Argumentationslehre*, 1986, etwa 37; Alexy, *Argumentation*, 1991, 222, 223; Hempel, *Aspects*, 1965, 245; Buchwald, *Begriff*, 1990 (zum Münchhausen-Trilemma etwa 223 ff.). Kritisch zum Münchhausen-Trilemma: Habermas, *Diskursethik*, 1983, 53 ff., 90. Siehe zudem: Buchwald, *Begriff*, 1990.

Damit offenbart sich aber der eigentliche Hintergrund dieses scheinbar vermittelnden Denkens. Jede *Nützlichkeitslehre* geht ohnehin im Kern vom *Sein* aus und vernachlässigt damit die gesamten Werte und Sollenseite.

Deshalb ist vorsichtiger und in Anlehnung an den Dualismus von Sein und Sollens in zwei Stufen vorzugehen. Außerdem lassen sich die drei Arten des Rechts verwenden. Wenigstens für den *ersten Zugriff* kann das einfache Schädigungsverbot der positiven deutschen Idee des *verfassungsrechtlichen* Würde- und Grundrechts- sowie des *strafrechtlichen* Rechtsgüterschutzes entgegengesetzt werden.³¹³ Im deutschen Recht tritt es vor allem als *zivilrechtliches* Schadensersatzrecht auf. Auf dessen liberalen Denken gründeten sich schon im römischen Rechtssystem die Bürgerrechte. Am Anfang der stadtgriechisch-antiken Rechtsphilosophie, so heißt es, steht, nicht das Recht, sondern das Unrecht.

Aber hinter dem Schädigungsverbot verbergen sich die *positiven* Ausformungen der Grundfreiheiten und Achtungspflichten, und zwar insbesondere bezogen auf „Leben, Leib, Freiheit“ oder auch auf Eigentum und Wohnung, auf Versammlungs- Religions- und Meinungsfreiheit.

3. Anders gewendet: Die *Gemeinschaft* und ihre unbeteiligten Mitglieder blicken zwar sofort auf die beeinträchtigten Werte, weil die Allgemeinheit insofern mit betroffen ist. Der betroffene *Einzelne* empfindet aber zunächst seine Verletzungen, und verlangt für sie nach einem Ausgleich.

Aus der Sicht der Mediation gilt vereinfacht vermutlich, dass sobald die Menschen nicht mehr über die schweren akuten *Verletzungen, an den sie leiden*, hadern müssen, sondern über die dahinter liegenden, zumeist für die jeweiligen Gruppe anerkannten positiven *Werte, Regeln* und *Solidaritätspflichten* sprechen können, vermögen sie wieder als freie Akteure zu verhandeln.

³¹³ Hirsch, A., Rechtsgutsbegriff, 2003, 13 ff.; Kaufmann, A., Utilitarismus, ARSP 80 (1994), 476 ff., 487, u. Hinw. auf Rawls, Theorie, 1993, 5.

4. Rückblickend sind fünf verwandte Ansätze aufgezeigt, deren sich der westliche Mensch bedient, um die Spaltung von *Sein* und *Sollen*, zumindest aufzuweichen. Sollen zu können, heißt und meint dabei auch, sich „frei“ gegen eine Normanforderung stellen zu können. Die dazu gehörige *rationale* Spaltung von *Objekt* und *Subjekt* hat der modern westliche Mensch zwar selbst geschaffen. Er hat aber die äußerer *Natur* und innerer *Kultur* immer bewusster unterschieden. Die ihn fremd bestimmenden Realitäten der *Umwelt* und die selbst geschaffene *Symbolik* der Kunst, der Schrift und der Sprache hat er immer deutlicher voneinander getrennt. Aber der westliche Mensch bedarf dieser scharfen Spaltung, denn nur mit ihr kann er als Herr und Selbst-Subjekt, etwa politisch als bürgerlicher Demokrat, als gebildeter Wissenschaftler und als freier Händler-Krieger auftreten.

Deshalb muss und wird derselbe moderne Mensch auch *rational-rituelle Wege*, wie die aufgezeigten, finden. Dazu wird er einerseits eine Art von überindividuellem, kollektivem, *vermittelndem* und *zivilreligiösem Geistes- und Normsystems* aufbauen. Andererseits wird er es als normatives Teil seines Selbst, etwa als paradoxe Selbstbeherrschung, zu verinnerlichen haben.

VI. Mitte und verfremdende Orte der Kommunikation

1. Nachzudenken ist auch über die „Orte der Vermittlung“.

Das politisch-humane, topisch-fokussierende Denken ist als ein methodisches *Hilfskonstrukt* zu verwenden, das der dem Grundsatz der körpernahen Hirnforschung insofern entspricht als es nach inneren Kommunikationswegen verlangt und auch vor groben organischen Verkörperung, unter anderem Verortungen, erzwingt wird. Dieses Denken dient dazu, Entscheidungen zu treffen und konsensfähige Zwischenurteile zu fällen.

Ihren besonderen Ausdruck findet dieser *künstliche* Mittelwelt zunächst im sozial-kulturellen Bereich, so dass insofern auch von einer pragmatischen *mittleren Welt* als der sozialen Kulturwelt des Menschen gesprochen werden könnte. Zudem kennt sie eigene „*Zwischen-Orte*“.

2. Diese Orte der engen Mitte der Gleichen und Nächsten wird dann in Friedenszeiten nur gelegentlich und zu besonderen Tagen genutzt.

Sie dienen als:

- freier *Markt* der Wirtschaft,
- als öffentliches *Forum* der Politik,
- als *Theater* für die Schauspiele und
- als *Arenen* für die Körperertüchtigung.

3. Zumindest vier Arten von sozialen und heilig-neutralen häuslichen Schutzräumen treten zumal in den Städten hinzu:

- die *Rathäuser* für die Verwaltung,
- die für die Religion,
- die *Akademien* für die vernünftige Wissenschaft und
- die *Gerichtsorte* für das Recht.

Diese Orte und diese Häuser beherbergen gleichsam den „heiligen Geist“ der jeweiligen Zivilisation.

Alle Riten scheinen nach heiligen Orten zu verlangen. Verallgemeinert scheint es für den Menschen überhaupt keinen zumindest *konkreten* heiligen Geist zu geben, der nicht auch in irgendeiner Weise *verkörpert* erscheint. Die Doppelworte wie Menschen und Würde, Gott und Schöpfung, Natur und Geist belegen diese Ansicht. So arbeitet der Mensch auch stets mit verkörperten und künstlichen Symbolen.³¹⁴

³¹⁴ Zu „Ortsbedürftigkeit“ von Religionen im geistigen und im wörtlichen Sinn siehe: Bongardt, Berg, 2006, 337 ff., 346 (Verbindung der

VII. Schriften als Vergegenständlichung

1. Hinzu treten ferner die Vergegenständlichungen als „*Gesammelte Schriften*“. Neben der uralten Elemente der bildenden Kunst, des Theaters und der Musik leben soziale Bereich der westlichen schriftgebildeten städtischen Welt insbesondere über:

- die religiösen *Wortsammlungen* der Bibel, des Korans und der sonstigen heiligen Schriften (kurz den Büchern),
- mithilfe des *buchähnlichen* schriftlichen *Gesetzeswerkes*, dem *Privatvertrag* und der ökonomischen Buchführung,
- mit der *wissenschaftlichen Abhandlung*, die vielfach generationsübergreifend eine Auseinandersetzung mit offen zitierten älteren wissenschaftlichen Schriften enthält und auch insofern eine Sammlung eines Autors darstellt,
- sowie seit dem Buchdruck auch etwa über politische Pamphlete und die „täglichen Zeitung“.

Sie alle bilden die vergegenständlichen Mittel (Medien), um die Flüchtigkeit der *entscheidenden* Aktion und des *tragenden* Wortes der Erkenntnis in der Form von *Urkunden* zu verewigen und um es unter den Schriftgebildeten weiter zu verbreiten. Auch sie bilden auf ihre Weise wesentliche Bestandteile dieser synthetisch-künstlichen „Mittelwelt“.

2. Der Biologe von *Bertalanffy* erinnert aus einem ganz anderen Blickwinkel daran, dass die Einzigartigkeit des Menschen darin liege, nicht nur durch die Gabe der Biologie bestimmt zu sein, sondern auch in einer „symbolischen Welt der Sprache, des Gedankens, der sozialen Systeme, der Religion, Wissenschaft, Kunst“ zu leben³¹⁵. Eine solche dann doch schon dritte Kulturwelt kann in einer *sesshaften* Großgemeinschaft kann auch ein

Gegenstände mit einem Raum). Dazu auch als symbolische und auch sinnliche Repräsentanz: Cassirer, Philosophie, 1994, 41 ff.

³¹⁵ Bertalanffy, Menschen, 1970, 44.

verortetes halboffenes Sondersystem der *geistigen Kommunikation* und zumindest eines an *bannenden Symbolen* sichtbares Eigenleben entwickeln.³¹⁶

Die jeweilige Art des kulturellen Eigenlebens, so ist dann anzufügen, bestimmen vor allem die jeweilige Philosophien beziehungsweise die Religionen, also der Art der *letzten Rückbezüge*. Formal handelt es sich dabei jeweils um eine Art von Ausgleichsuche, einem Harmonie- oder auch einem Gerechtigkeitsstreben. Aber sie ist vereint mit der evolutionären Idee der Anpassung, oder aber auch der möglichen revolutionären Ab- und Auflösung „der Gegenwart“ dieser Kultur. Blinde oder emphatisch formulierte, vertrauensvolle Konformität analog zum biologischen Herdentrieb bildet aber immer ihre eigene Grundregel. Diesem Kollektivismus steht dann aber der Ansatz des Individualismus gegenüber.

3. Aus der Sicht der Soziobiologie könnte dieses blinde menschliche Verhalten sogar auch noch einen besonderen kulturellen Überlebensvorteil besitzen. So erklärt etwa *Peters*:

„Soziale Individuen besitzen ... die Möglichkeit ihr Verhalten willentlich zu ändern. Zusammen mit der Befähigung zur Kommunikation entsteht hieraus die qualitativ neue Möglichkeit zu koordinierten und damit größeren Verhaltensmutationen. Größere Mutationen können als eine notwendige Voraussetzung für das Entstehen vieler sozialer Institutionen betrachtet werden. So sind unterschiedliche Institutionen wie Gewerkschaften und Konventionen oft erst dann erfolgreich, wenn sie von einem ausreichend großen Teil der Bevölkerung unterstützt werden“.

Diese Deutung, die mit dem Hinweis auf große Teile der Bevölkerung wiederum Elemente einer Mitte aufgreifen, ist zunächst ebenfalls einmal unterstellen. Aus der Sicht der Evolution erlaubt es dann also der „Herden- oder Schwarmtrieb“ dem Menschen nicht nur, wie ansonsten in der belebten Natur, den Schutz vor „Raubfeinden“ in der schieren Masse der Friedlichen zu suchen

³¹⁶ Bertalanffy, Menschen, 1970, 58 f., 64 ff.

und dazu einen in scheinbarer „Panik“ bewegten und auch bei Tieren militärisch strukturierten großen „Sozialkörpers“ zu bilden. Vielmehr erlaubt es dieser Fähigkeit dem Menschen auch in Friedenszeiten besondere professionelle Subkulturen mit einem Sonderwissen zu bilden, das zumindest der Mehrheit eine Großgruppe dient. Der vertrauensvolle Gehorsam der Übrigen kann also auch mit einem beachtlichen Vorteil verbunden sein. Zu verlangen ist dann nur, dass sich eine solche Subkultur auch ausreift, sie etwa eigene ethische Kontrollsysteme entwickelt und nicht autarke Versuchsleiter ohne Supervision versuchsweise an Menschenspiele ansetzen.

4. Der Menschen steht auch deshalb zwischen der *Gemeinschaft*, in die er als soziales Wesen vertrauen muss, und der Rolle des eigenverantwortlichen (autarken) Individuums. Mit dem *Bundesverfassungsgericht* ist für die staatliche Verfassung die Idee der *Menschenwürde* um die Idee des sozialpflichtigen Menschen als „Menschenbild der Verfassung“ zu ergänzen.

Gemeinschaft und Individuum umwölbt dann als Synthese immer *irgendeine* Art von „Verfasstheit“ von „menschlichen Gemeinschaften“ im weiten Sinne, die alle bekannten sozialrealen *Herrschaftsformen* umfasst.

Aus der Sicht des Einzelnen ergibt sich aus der Verfassung in der westlichen Sicht die *bürgerliche Rolle*, die ihn als *politisch* mitherrschenden Menschen begreift.

5. Rückblickend sind damit die *Mitte*, die *Vermittlung* und deren *Orte* beschrieben, und zwar als

- Vermittlung und Synthese,
- Mitte und Pragmatismus,
- Mitte und Sprache,
- Mitte und Politik,
- Mitte und Negativa,

- Mitte und verfremdende Orte der Kommunikation sowie die
- Schriften als Akte der Vergegenständlichung.

Zu beschreiben waren damit, je nach Sichtweise, das Wesen, die Struktur und die Orte der dritten Welt des „Humanums“.

10. Kapitel

Einzelne Gedanken

I. Eine Spekulation: Der Drei-Drittel-Mensch oder die De- und die Rehumanisierung nach dem Milgram-Modell

1. Einzelne Erwägungen könnten noch der Vertiefung des Bildes vom Menschlichen dienen.

Vergegenständlichungen und Vermittlungen zwischen Sein und Sollen belegen auch die Gesamtheit der vielfach und früh schon verschriftlichten „bunten“ Verfassungsartikel. Sie verkörpern zwar derzeit vor allem in ihren Grundrechtsteilen das edle und auch das höchste Gemeinwohl eines gesamten Verfassungsstaates (Art. 20 GG). Aber dass überhaupt Konstitutionen notwendig erscheinen, belegt immer das Gewicht, sowie die Art und Weise des Gewaltmissbrauchs. Den Rechten entspricht jeweils ein dazu passendes Unrecht. Die Verfassungen haben die jeweiligen Verfassungsgeber aufgrund ihrer Erfahrungen niedergeschrieben, und sie *erwarteten auch künftig* denselben sozialrealen Machtmissbrauch.

Insofern *fehlten* den Grundrechtscharakteren der Verfassungen, indirekt alle diejenigen *Unrechtstatbestände* für den Staat und seine Verwalter zu begehen geneigt sind. Die Grundrecht teilt der Konstitution und der übernationalen Konventionen entsprechen insofern dem *Strafrecht* für den einzelnen Bürgern. Sie beschreiben nahe liegendes Staat- oder auch *Systemunrecht*.

Das pragmatische „Gemeinwohl einer Gesellschaft“, das alle elementaren Werte und Interessen auf nationale Art vermengt, dient am Ende und offen als größtmögliches Glück der möglichst Vielen.

Dieses fiktive unfassbare Gesamtwohl, das aber schon als ein alter Begriff (*bonum commune*) erscheint, bildet dann jeweilige Mitte der jeweiligen Allgemeinheit. Als *common sense* soll es allen Entscheidungsträgern bei denjenigen konkreten Entschei-

dungen leiten helfen, die auch andere Mitglieder der jeweiligen Gemeinschaft betreffen.

Der westliche Gegenpol zum *reinen* zivilen und grundökonomischen Utilitarismus des Gemeinwohls der Freien bildet dann eine Art von *zivilreligiösem Staatsdogmatismus*. Er besteht dann etwa in der Form der vorherrschenden Überidee des heiligen demokratischen Volksstaates. Solche absolutistischen Elemente erhöht aber auch der deutsche Verfassungsstaat und zwar als *Rechtsstaat* auf der *Staatsseite* und für den Menschen in seinem Doppelmodell vom *absolut* würdigen Menschen und von dem Menschenbild der auch *sozialpflichtigen* Person. Aber auch die übernationalen Menschenrechtserklärungen beruhen in ähnlicher Weise auf der unantastbaren, weil angeborenen *Rechtsfähigkeit* aller Menschen.

2. Die entscheidende Frage lautet jedoch, zumindest für die westliche Zivilisation: Ist nicht zumindest grundsätzlich *jeder einzelne Mensch individuell* fähig:

- ungerechte Gewalt, etwa als blinde Folter
- zugunsten eines *höheren Zwecks* zu üben und
- verfügt der Mensch nicht gleichsam über einen halbbewussten „Schalter“, der ihn zwischen *Gehorsam* und *Eigenverantwortung* wählen lässt,
- und unterwirft sich der Mensch nicht statistisch betrachtet zu „zwei Dritteln“ blind den *höheren Zwecken* und ihren priesterähnlichen *Verwaltern*?

Gilt diese grobe Vermutung für den *einzelnen* Menschen, dann gilt sie mutmaßlich entsprechend auch auf *kollektiver* Ebene. Denn auch Gemeinschaften vermögen als Kollektivpersonen und Akteure aufzutreten.

In diesem Falle besitzt das gegenwärtige ethische und humane Rechtssystem tatsächlich den zivilisatorischen Sinn, dieser an-

scheinend nur halbbewussten und halb impulshaften menschlichen Entscheidung kulturell mit- und gegenzusteuern.

Unterstellt man im Sinne des *Milgram-Experimentes*, dass Menschen zwischen blindem Gehorsam gegenüber höheren Ideen und freier eigener Entscheidung hin und her wandeln, so ist daraus für das *Strafrecht* eine einfache Folgerung zu ziehen. So sind:

- die Gewalttäter,
- die *Gewaltopfer*, sowie
- die verletzte Staats- und Rechtsgesellschaft

soweit als möglich zu „Re-Humanisieren“.

Alle drei Gruppen gilt es im konkreten Falle mit der Idee der Humanität zu „Versöhnen“. Dazu haben sich alle drei Personen sich selbst, besser ihrem eigenen Über-Ich zu unterwerfen, und zwar, nachdem sie zuvor diese Idee der Humanität als eigene verinnerlicht haben. Mit dem Gehorsam gegenüber dem eigenen Über-Ich nutzt jeder Selbstherrscher die Mechanik des Milgram-Gehorsams, in dem er die höhere Idee als eigene verinnerlicht. Weicht er von ihnen ab, so hat er sich „entmenschlicht“ und muss sich rehumanisieren. Der Täter muss lernen, sich selbst zu beherrschen. Das Opfer muss seine Subjektstellung notfalls posthum wiedererlangen. Die Gesellschaft muss die Tyrannei, die sie durch die Gewalttat eines eigenen demokratischen Mitherrschers erfahren hat, ausgleichen. Dazu müssen alle Personen, Täter, Opfer und Staat, den Grundgedanken der *Vermittlung* verinnerlichen.

Vorbeugend geht es zudem darum, auch alle einzelnen Demokraten und Dritten, und zwar auch die Richter selbst, ständig aufs Neue zu „humanisieren“. Denn sie üben etwa im Strafrecht sogar definitionsgemäß die monopolisierte Staatsgewalt, und zwar zu meist gegen den Willen der Verurteilten aus. Wer den Vorgaben dieser Zivilreligion nicht folgt, erscheint aber nicht als Ketzer, sondern er bleibt immer ein Mitmensch, der als mitherrschender Demokrat über seine Vernunft zu überzeugen ist. Hilfsweise aber

bleiben dennoch notfalls die regelmäßig rechtsförmig zu überprüfende „Sicherungsverwahrung“ und das Angebot der Versöhnung.

Die emotionale Deutung des Strafrechts, wie etwa das Richten zur „Erhaltung und Bekräftigung der Normgeltung“, lassen sich stets auch weiter verwenden. Mit ihnen kann *jedes Rechtssystem* selbst mit der jeweils dazu gehörenden Höchstidee analog zum Gott und seiner Gerechtigkeit verbunden werden. Dieses zivile Regel-System wirkt dann als eine sich selbst heilende und damit zugleich auch seinen Bestand schützende Kultur des „demokratischen Humanismus“.

3. Wie alle höchsten Rückbindungen bedarf auch die *innere* Rückbindung an die Eigenverantwortung und die Moralfähigkeit des Menschen, und zwar entweder an das eigene Gewissen oder auch an die eigene seelische Identität oder auch die ständige Anpassung an eine bestimmte humane Art der Gesellschaft, also einer *ständigen* Stabilisierung. Ihr entspricht in den großen Religionen die Idee des *alltäglichen Gebetes* und der gemeinsamen *Feiertage*. Denn jede der großen klassischen Religionen weiß um die Schwächen und die Aggressivität des Menschen. Die Christen beten dazu zum Kreuzsymbol, das Sonderopfer des Gottes in Menschengestalt darstellt, der sich in seiner menschlichen Gestalt darbot, um die Erbsünde und die Gewalt auf Erden zu sühnen.

II. These: Säkularer Humanismus

1. Jeder normativen Seite entspricht aus der hier vertretenen dualistischen Sicht eine empirische Seite, die mit den Normen kanalisiert werden soll. Für das Menschenbild ist insofern zur Sozio-psychologie zu blicken, die die Möglichkeiten, Grenzen und die Techniken zu ermitteln versucht.

Das *Sonderproblem* des normativen Selbstverständnisses sowohl des *weltlichen absoluten* Staates als auch des nachfolgenden Menschenbildes des *autonomen* Menschen und würdigen Demokraten besteht offenbar darin, dass beide sich im Alltag als zu *gottähnlich* und damit als unfehlbar begreifen. Schon die vage

Vorstellung eines angeblich *zivilisierten* und *rationalen* Menschen, dass sich der Mensch ähnlich wie die Versuchspersonen in den vielfach wiederholten *Milgram*-Experimenten und wie im *Zimbardo*-Versuch verhalten könnte, führt sofort zu einer *Verdrängung* der eigenen Folterfähigkeiten. Die psychischen *Überlebensmechanismen* der *Neutralisation* greifen auch auf der nächst höheren Stufe des westlichen Selbstbildes ein. Es handelt sich um dieselbe fiktive Idealisierung des Menschen, die ihm dann erlaubt, sich als würdiges Subjekt zu begreifen.

Der Mensch befolgt insofern das blinde Gehorsamsgebot gegenüber seinem eigenen idealen *Selbstbild*. Mörder und erst Recht politische Massenmörder gelten deshalb auch in der Regel als andere, niedrigere Lebewesen oder schlicht als „Unmenschen“. Sieger in mörderischen Kriegen werden daheim und in der Geschichte ebenso blind als „Übermenschen“ gefeiert. Aber zu Ende gedacht werden sie auch damit zunächst einmal entmenschlicht.

Um im Bild der gegenwärtigen westlichen Zivilisation zu bleiben, schon die Idee der „*Selbst-Beherrschung*“ assoziiert bereits die Paradoxie des Verlangens nach der Subjektstellung gegenüber einem Selbst als Objekt. Dazu wird das Selbst aufgespaltet. In Anlehnung an Freud ist das gesamte Selbst in ein Über-Ich oder in eine höhere richterähnliche Gewissensinstanz einerseits und in ein eher animalisches und amoralisches Unter-Ich andererseits zu zerlegen, und danach wieder zur gesamten Identität („Seele“) zusammenzufügen. Ferner scheint die Anforderung des Menschen an sich selbst, eben sich selbst zu beherrschen, offenbar auch ständig geboten, und deren Erfüllung auch grundsätzlich möglich zu sein.

Ebenso aber erweist sich dennoch die alltägliche Verdrängung, also die *Neutralisierung der eigenen Gewaltweltakte*, offenbar für den Menschen als lebens- und überlebensnotwendig. Es hilft nichts, sie weg zu diskutieren, dass sie nicht sein dürften. Vielmehr muss die Verdrängung konkret dann aber von einer ebenfalls höheren Leitidee aufgefangen werden, der der Mensch sich grundsätzlich unterwirft. Das christliche Kreuzbild verdeutlicht diesen Ansatz, denn er geht von einer sündigen Erbgewalt aus. Der weltliche Humanismus, der vereinfacht aus der *Verallgemei-*

nerung der Menschenrechte und der alten Idee vom gefühlsmäßigen Nächsten besteht, beruht auf derselben Erfahrung, aber er übersieht mit der Heiligung der Autonomie, dass Menschen diese Autonomie auch aufgeben und sich blind angeblich höheren Zwecken unterwerfen können.

2. Der übliche und durchaus *religiöse Ausweg* kann unter diesen ambivalenten Umständen darin bestehen, *Sonderorte* und *Sondertage* für das feierliche Erinnern an eigene fehlerhafte Unterwerfungen unter angeblich höchste Ziele zu schaffen. Aber es spricht auch dafür, *Sonderorte* und *Sondertage* noch mehr als bisher für das konkrete „gerechte und legale Richten“ vom *Mitdemokraten* und *Mitmenschen* mit schwersten Strafen vorzusehen, im Grundansatz bestehen sie seit jeher. Aber dann ist zudem, und auch *wiederkehrend*, etwa jährlich, an diese eigenen, weil *demokratischen Gewaltakte* zu erinnern. Denn jede *private* langjährige Gefangenhaltung von einzelnen oder gar gesamten Personengruppen, würde als eine grausame Maßnahme erscheinen und zu Recht als Sensation von den Medien verfolgt werden. Auch ein berechtigter höherer Zweck ändert nichts an dem gewollten *Strafleiden*, das das demokratische Strafen weithin auszeichnet. Das „höhere“ kollektive Bewusstsein muss hier die offenbar unvermeidbare individuelle Verdrängung auffangen.

Eine solche, vielleicht sogar nahe liegende *weitere Erinnerungskultur* ändert aber nichts an der Gewaltausübung selbst. Sie darf auch nicht in einzelne irrationale Gnadenakte umschlagen. Eine erprobte westliche Lösung für das Dilemma der grundsätzlichen Gewaltbereitschaft des Menschen steht jedoch zur Verfügung.

Sie lautet zunächst schlicht, „*private Gewalt* ist soweit als möglich zu untersagen“ und die Ausübung der notwendigen Gewalt ist in die Hände des *kollektiven agierenden*, und schon deshalb *vermittelnden* demokratischen Staates zu legen. Dieser Staat setzt, um sich selbst zu schützen, seinerseits auf die *Gewaltenteilung* und ferner auf die öffentliche Kontrolle dieser Gewalt.

3. Auch die demokratischen *Gerichte* bestehen in aller Regel aus einer Mischung von professionalisierten Entscheidern einerseits und Zivilpersonen andererseits. Zudem unterliegen sie einer

Kontrolle durch die private Öffentlichkeit und durch berufsmäßige Journalisten.

Das Problem mit der Gewalt besteht in aller Regel darin, dass sie vielfach mit notstandsähnlichen Situationen argumentativ verknüpft wird, die dann als Krieg oder als Terrorismus dazu führt, dass die vielfältigen Kontrollsysteme aufgebrochen und eine unmittelbare kriegsähnliche Entscheidung verlangt wird. Auf diese Weise entstehen eine Tendenz zur Reduktion der Demokratie und die gefährliche, in tatsächlichen Notlagen aber unumgängliche Herrschaft der Exekutiven (Verwaltung). Über den höheren Zweck wird also auch auf dieser Ebene der Gehorsam eingeworben.

Selbst die wissenschaftlichen Versuche von Milgram und Zimbardo, die mutmaßlich bei vielen Teilnehmern zu erheblichen psychischen Schäden und jedenfalls zu beachtlichen Identitätskrisen geführt haben dürften, entspringen einer freien *autokratischen* Entscheidung, die dann auch die beiden Versuchsleiter in den Sog ihrer eigenen Ziele geführt haben.

4. Das Dauerproblem besteht darin, *Neutralität* zu schaffen, also neutrale Personen „der Mitte“ im Sinne des Aristoteles zu finden und dazu neutrale Institutionen aufzubauen. Solche Personen sind nur durch weitgehende *Entfernung* vom unmittelbaren Geschehen zu erreichen. Sie versagen aber bei allen Notlagen, bei denen wie in Fällen der Notwehr und der polizeilichen Gefahrenabwehr schnell entschieden werden muss. Zu diesen neutralen Institutionen gehört zwar auch die Wissenschaft: Emotionale Entscheidungen lassen sich, gerade auch im Licht der modernen Gehirnforschung nur durch eine Streckung des *Abwägungs- und Entscheidungsvorganges* und eben durch eine vernünftige Gewaltkontrolle und Nachkontrolle rational treffen oder aber nachfolgend, etwa auch mithilfe des Rechts korrigieren, also wieder „gerade Richten“.

5. Drei Einsichten gehörten also zumindest zusammen,

- der (normative) Idealismus des würdigen Freien (samt seiner humanen Rechte und seiner humanen Verantwortung),

- die (empirische) Grundeinsicht in das Faktum der persönlichen Fähigkeit des Menschen zur „Entmenschlichung“ (oder auch der „Entwürdigung“) anderer Menschen,

- die Einsicht in die sozialreale Notwendigkeit, zur Vermittlung dieses Dualismus rituelle Sonderverfahren, vor allem zum Versöhnen und zum gerechten und zugleich humanen Richten, vorhalten zu müssen.

6. Darüber wölbt sich eine vierte semi-religiöse Ebene im Sinne von *Radbruch*. Wer diesen Drei-Welten-Ansatz zu einer (gott-analogen) monistischen Leitidee zurück bindet, der wird dafür immer wieder und zu Recht auf den Begriff des „Humanismus“ stoßen, so wie die Naturrechtler auch schon „Humanisten“ hießen. Politisch ausgeprägt handelt es sich dann auf der nationalen Ebene um den jeweiligen „demokratischen Präambel-Humanismus“, der im Verein mit den gesamt-westlichen Leitideen der menschenrechtlichen Konventionen zu lesen ist. Aus der Sicht der Grundrechtecharta der Europäischen Union bestimmen ihn das dreifaltige Credo von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ und deren monistischer Kern, die unantastbare Menschenwürde.

Die Verschmelzung eines gerade noch wissenschaftlich nachvollziehbaren Drei-Welten-Modell zu einer einheitlichen Idee, wie der des Humanismus, führt zu einer „ganzheitlichen“ Sichtweise. Der Humanismus gewinnt auf diesem Wege zweierlei, eine dreifaltige Binnenstruktur, wie sie unter anderem auch das Christentum kennt, und auch ein eigene Funktion, nämlich diejenige, selbständige Systeme zu einer einzigen Leitidee zu vereinheitlichen.

7. Das Prinzip der Vereinheitlichung von eigentlich Unvereinbarem regiert auf der sozialen Welt die Idee der „Kultur“ und für den einzelnen Menschen die Idee der Psyche, allgemeiner die Idee der „Seele“. Beide Begriff haben die Aufgabe, um ein anders Wort dazu zu fügen, auf diese Weise „Identitäten“ zu schaffen. Insofern besteht also immer auch ein Bedarf (Sinn oder Nutzen) für ganzheitliche Ansätze.

Aus naturwissenschaftlicher Sicht geht es jeweils darum, die Existenz von Systemen auf Zeit zu erhalten und dabei das faktische alltägliche Werden und Vergehen zu überbrücken. Diese Aufgabe erfüllt der einzelne Mensch mit seiner täglichen biologischen, sozialen und geistigen „Selbstorganisation“. Insofern ist auch das Wort vom eigenständigen „Selbst“ als dem „Subjekt“ angebracht, das sich bei dieser Münchhausen-Aufgabe der Selbst-Organisation zumindest logisch von selbst entwickelt.

Für die lebendige soziale Existenz von Gruppen sorgt in analoger Weise die „Kultur“.

Dabei lebt die Kultur bekanntlich vom Ableben einzelner Menschen und blickt auf die Folge von Generationen.

Zwei noch umfassendere ganzheitliche Metasysteme bilden aus naturwissenschaftlicher Sicht die (belebte) „Natur“, die grob eine Milliarde Jahre alt ist, und der physikalische Kosmos, der etwa 14 Milliarden Jahre existiert.

Was treibt nun alles zum Selbsterhalt, und im übrigen bei näherer Hinsicht auch zur ständigen Selbstzerstörung des alten Selbst. Aus der physikalischer Sicht ist es das Gesetz der Selbsthaltung der Energie und die Treibkraft des Unknalls, also der thermodynamischen Gesetze, die zudem bis auf weiteres mit immer größerer Komplexität der physikalischen Einheiten einhergehen. Aus der Sicht der Biologie handelt das Gesetz vom immer komplexer werdenden Leben, das auf dieser Erde aus einen Ursprung entstanden zu sein scheint.

Insofern mag man auch mit vielen Religionen die Natur oder den Kosmos oder deren geistiges Wesen heiligen, zumal alle Systeme auch den Menschen und seine Binnenwelten stark beeinflussen. Aber ob eine solche Anbetung Sinn oder gar Wirkung hat, ist Gegenstand der Diskussion um das Religiöse. Das schließt aus säkularer Sicht aber nicht aus, Natur und Kosmos und ihre Gesetze zumindest zu „beachten“. Aber Einflussnehmen kann der Mensch auf seine eigene humane Binnenwelt. Sie kann er auch verantworten, vorausgesetzt er sieht sich selbst als ein Selbst-

Subjekt, also zumindest als ein Wesen, das sich immerhin „zu einem Drittel“ auch bewusst selbst organisiert.

III. Westliche Zivilisation des Rechtsstaates als Utopie

1. Aus der soziobiologischen Sicht der Naturwissenschaften im weiten Sinne ist am Ende aber festzustellen, dass auch die ideale Utopie des gerechten und humanen Gemeinwesens³¹⁷ sich zumindest im Laufe der *Evolution des Menschen* nicht hat durchsetzen können. Sie würde auch ein Staatswesen zu einem organischen Staatskörper im Sinne eines blinden Ameisenstaates verkommen lassen. Kreativität und Individualität gedeihen in solchen „Chaosrandlagen“, in denen das „Umlegen eines Schalters“ respektive der „Flügel Schlag des Schmetterlings“ gelegentlich über Leben und Tod entscheiden.

Davor allerdings bewahrt dann gelegentlich auch die schlichte *Konformität* von „zwei Dritteln“ einer Menschengruppe. Sie schützt dann zumindest diese „Nächsten“. Die gehorsame Unterwerfung unter die Ideale von gestaltendem *Recht* und der Grundregeln der *Gerechtigkeit* bilden ein altes und offenbar viele Personen befriedendes Angebot.

Andererseits und *nachsorgend* sowie *vorbeugend* ist die *ständige politische und ritualisierte* Pflege der demütigen „Anbetung“ der Höchstwerte der weltlichen Zivilreligion vonnöten, also der

³¹⁷ Dieser Begriff ist vorbelastet und hier nur als eine alte und bekannte Konnotation verwendet. Zur „Utopie“ als modellhafter aber politisch möglicher „bester Staat“ siehe: Morus, *Utopia*, 1996, 7 ff. Dazu auch: Saage, *Denken*, 2006, 7 ff., 63 (Eine „neuzeitliche Denktradition“, die „eine genuine Alternative sowohl zum kontraktualistischen Paradigma des Naturrechts (*Hobbes*, *Locke* etc.) als auch zum machtstaatlichen Diskurs (*Machiavelli*, *Bodin*, *Carl Schmitt*) darstellt“. Sie bilde eine „kollektivistische Alternative zum individualistischen Weg in die Moderne“). Zur Deutung der Utopie als „soziopolitisches Herrschaftssystem“ in Anlehnung an Elias (Elias/Morus, *Staatskritik*, 1985, 101 ff., und zwar als „Solidargemeinschaft“, sowie 65 („eine vaterlose Gesellschaft“, analog aber nicht identisch zur idealen *Politeia* des Platon).

Menschenrechte und der rechtlich verfassten Demokratie, die auf der *Eigenverantwortung* des zu Inhumanität fähigen Menschen beruhen.

Denn derartige Rituale, zu denen auch öffentliche Strafgerichtsverhandlungen gehören, entwickeln einen „verinnerlichten Beweggrund“, der Hemmschwelle zur Tötung nicht nur erhöht, sondern auch nach innen verlegt. Nur verlangt er an sich auch die Identifizierung mit dem Täter.

2. Die Utopie der Demokratie besteht darin zu glauben, dass dieser der Dreisprung zumindest regelmäßig gelingt und sich damit das Recht dem unvermeidbaren Unrecht als überlegen erweist. Dieses Konstrukt aufrecht zu erhalten, hilft dann die menschliche Fähigkeit zur „Neutralisation des Bösen“ nach. Unter anderem besteht sie darin, sich den demokratischen Höchstideen, wie der Wissenschaft, dem Recht, der Demokratie, der Humanität etc. und vor allem sich ihren guten Hirten (blind) zu unterwerfen. Damit schränkt der Freie seine Freiheit ein, er gewinnt mit dem Gehorsam aber „Gleichheit“ und er schafft „Solidarität“. Frei, vernünftig und ein wahrer Demokrat wäre der westliche Mensch, wenn es ihm gelänge, der Berechtigung zumindest der existenziellen Entscheidungen, an denen er mitwirkt, regelmäßig wenigstens dann selbst mit Nach-Denken zu überprüfen, wenn (noch) keine Entscheidungsnot besteht. Dazu muss er sich zunächst einmal seine Grundanlage zum Neutralisieren bewusst werden und bleiben, was diese Anlage ihrerseits zu verhindern suchen wird. Eine Ethik der Aufklärung über Art und Macht der Psyche, und allerdings erneut gute Hirten, nunmehr aber solche des Zweifels, könnte ihm dabei helfen, diese Gefahr zu mindern.

Weiter einzelne Erwägungen sollen folgen:

11. Kapitel

Weltliche Mediation: Heilung, Rechtspflege und Strafe

I. Politischer Mensch als säkularer Mittler-Richter

1. Der *Jurist* jedenfalls bestreitet seinen Alltag damit, dabei zu helfen, entweder das *Krumme gerade* zu richten oder aber auch die Gesellschaft und Parteien darin zu unterstützen, das Krumme einmal *einverständlich krumm* sein zu lassen, und zwar auch um des allseitigen *Rechtsfriedens* willen. Seine Kernaufgabe besteht im „Schlichten und Richten“ des Unrechts, wie diejenige des Arztes im Heilen der Krankheiten und wie die der weltlichen Psychologen und der religiösen Seelsorger im Umgang mit den psychischen Folgen von Gewalt, Tod und Verlust. Auf diese arbeitsteilige Weise übernimmt der Jurist eine der Aufgaben, die in überschaubaren naturnahen Kleingesellschaften, deren Religionen dem Animismus und dem Ahnenkult verhaftet sind, die *Schamanen* als Sondervermittler zwischen der Geistigen und irdischen Welt wahrnehmen. Zu den und durch diese Heilspriester sprechen die Geister, die die gesamte Welt durchweben. In der Demokratie aber vermag jeder Mensch als Richter über sich und andere aufzutreten. Dazu hat der die alte geistige Welt als seine eigene Vernunft verinnerlicht.

Der Blick in die klassische Antike zeigt die Herkunft eines solchen einfachen Denkens des Menschen als Mittler. Das städtische Recht wandelt sich vom unmittelbar wirksamen göttlichen Recht der Naturvölker zum privaten Handelsrecht, das nur noch durch Eide und gemeinsame heilige Handlungen *rückversichert* wird. Auch das Wort „Religion“ meint allgemein, wie auch im christlichen Sinne, die *Rückbindung* eines zunächst einmal halbautonomen beseelten bürgerlichen Akteurs, der für seine eigenen Taten einzustehen hat.

So hat die griechisch-römische Antike bereits ein städtisches Privatrecht ausgearbeitet. *Aristoteles*, dessen Schriften das Mittelalter als Subkultur bewahrt und welche die Renaissance der Handelsstädte dann neben dem römischen Zivilrecht aufgreifen konn-

te, schreibt historisch wirkungsmächtig mit Blick auf die idealen *zweiseitigen Verträge* folgendes:

„Wenn es daher Streitigkeiten gibt, so geht man zum Richter um Hilfe zu bekommen. Und man sucht den Richter als den Mann, der in der Mitte steht und mancherorts nennt man ihn den ‚Mittler‘, um die Erwartung anzudeuten, dass man sein Recht bekommt, wenn man die Mitte bekommt. So ist das Recht ein Mittleres, da es auch der Richter ist.

Der Richter stellt die Gleichheit wieder her und das ist so, wie wenn er bei einer in zwei ungleiche Teile geteilten Linie den Abschnitt, um den der größere Teil über die Mitte hinausreicht, wegnähme und den kleineren Teil hinzufügte. Wird aber das Ganze in zwei gleiche Teile geteilt, so sagt man, man habe ‚das Seinige‘, wenn jeder eben den gleichen Anteil erhalten hat.

*Das Gleiche aber ist die Mitte zwischen der größeren und der kleineren Linie entsprechend der arithmetischen Proportion. Daher der Name ‚dikaion‘ (das Gerechte), weil es sich um eine ‚dicha‘ (eine Zweiteilung) handelt. Es ist wie wenn man ‚dichaion‘ sagte und der Richter (dikastes) ‚Zweiteiler‘ (dichaste)“.*³¹⁸

2. In diesen Fällen tritt der vermittelnde Richter als ein „Vergleicher“ auf, der aber bereits den *idealen* Ausgleich sucht. Offen bleibt nur die Frage, nach den hoheitlichen Zwangsrechten dieses Schiedsrichters.

Zu bedenken bleibt zwar der Umstand der kriegerischen Unterwerfung von Menschen, und dass Frauen, Kinder und Sklaven aus der politischen Welt etwa in den Modellrepubliken Athen und Rom ausgegrenzt waren. Aber es war den Sklaven der Wechsel in den Bürgerstatus grundsätzlich möglich. Zudem ist zu vermuten, dass die jeweiligen politischen Außenwelten zu

³¹⁸ Aristoteles, Nikomachische Ethik (Dirlmeier), 1999, Buch V, Ausschnitte aus 1131 a und 1131 b, wörtlich zitiert und vertieft auch von Oechsler, Gerechtigkeit, 1997, 58 ff.

ähnlichen strukturierten informellen Binnenwelten der „Häuser“ eröffnet haben. Zumindest bleibt die naturnahe Idee der Seele wirkungsmächtig, die jedem Gläubigen in jeder großen Religionsform eigen zu sein scheint. Mit ihren Ahnen sind zudem alle Gruppenmitglieder verbunden. Auf die Menschen reduziert, bildet deshalb die mutmaßlich universelle Seelenidee im Verein mit dem überelternähnlichen Ahnenkult die Grundlage für eine universelle menschliche Personalität. Auch die heutige Idee der höchsten Menschenwürde entspringt in ihrer christlich-naturrechtlichen Wurzel, der *dignitas*, etwa im weiten Sinne dem beseelten vernünftigen und zu Künsten fähigen Menschen.

3. *Pufendorf* verbindet mit seinem Verständnis der höchsten Menschenwürde das mittelalterlich-christliche Bild der Seele mit der Metapher der Erleuchtung in der Form des Lichtes, die alte Himmelskräfte von Sonne, Mond und Gestirnen assoziiert. Diese gesamte Verstandesseele spiegelt die göttliche Vernunft im Sinne der schattenhaften Ebenbildlichkeit des von Gott beseelten Wesens „Mensch“ mit seinem Schöpfergott wieder.

Sieht der westliche weltliche Mensch im uralten Bild vom Schöpfergott ein Wort für die Natur und deren Evolutionsgesetze, so *kann* auch er diesen Ansatz weiter nutzen. Denn danach ist der Mensch nicht nur ein kleines Teilsystem der uralten evolutionären Natur, sondern der Menschen erkennt und verwendet, wie eine als Person gedachte Natur, naturanalog, wenngleich nur ansatzweise auch deren Naturgesetze. Aus diesem Umstand ergibt sich auch aus weltlich-normativer Sicht noch die „höchste Würde“ des Menschen. Denn dass der Mensch teilweise über die *Gesetze der Natur* „verfügt“, in dem er sie in *Techniken* nachempfindet, setzt den Menschen mit sich zumindest im Bereiche der Technik sichtbar der alles umfassenden schöpferischen Natur gleich³¹⁹ und erhebt ihn zum Herr zumindest über seine eigenen

³¹⁹ Zum Begriff „technologische Zivilisation“ siehe: Klagenfurt, *Zivilisation*, 1995, 19 (gegen die Dichotomie von Technik und Subjektseite: „Mit dem Begriff Technologische Zivilisation soll Technik als gesellschaftliches Projekt thematisiert und zugleich ausgedrückt werden, dass Technologie heute zunehmend Gesellschaft konstituiert. In diesem Sinne sind Technik und Gesellschaft wechselseitig ineinander enthalten.“). Anzuführen ist, dass die „Steinzeit“, die „Bronze-

kulturellen Schöpfungen. An die Stelle der genetischen Informationen, mit denen die blind-kreative Evolution der Spezies arbeitet, setzt der Mensch vereinfacht seine inzwischen verschriftlichten Erleuchtungen. Mit ihnen erschafft er sich zu einem kleinen Teil einer selbstorganisierten Welt von Kultur und Technik. Mit diesen Kulturgenen, den so genannten „Memen“³²⁰, verändert er zudem, wenngleich auch nur strukturgleich, ebenso wie alle anderen Lebensformen, auch unmittelbar seine Umwelt.³²¹

Sobald man schließlich das naturnah zudenkende *Schicksal* als überirdische Gerechtigkeit begreift, bedeutet die Fähigkeit, über das eigene Leben und auch über das Leben anderer Menschen gerecht oder auch tyrannisch entscheiden zu können, über *Schicksalskräfte* zu verfügen. Jeder Mensch, der notfalls unter Aufopferung seines eigenen Lebens, fähig ist, andere Menschen zu töten, verfügt über solche Herrschafts- und Richtereigenschaften. Die Fähigkeit fast aller Menschen *zur Gewalt* erhebt sie zu kleinen Göttern. Die Grundeigenschaft zur Gewalt gegenüber Mitmenschen, sie unterlassen oder gruppengerecht oder auch egoistisch ungerecht ausüben zu können, zwingt jeden Menschen zugleich zum insofern *freien Richtertum* in eigener Sache.

zeit“ und die „Eisenzeit“ die Art von menschlichen Gemeinschaften über die Technik definieren. Auch Gesellschaftsformen wie Nomade, Sesshafter Land- und Viehwirt, oder die Handels- und die Wehrstadt assoziieren Technologien. Der homo sapiens ist auch ein „homo faber“.

³²⁰ Das Kunstwort Meme ist von der Memetik und deren Grundgedanken der Nachahmung abgeleitet. Aus der Sicht der Soziobiologie: Dawkins, *Gene*, 1978, 191 ff.; Lumsden/Wilson, *Fire*, 1983, 120 ff., 126, 139 ff., Lumsden/Wilson, *Genes*, 1981, 305 ff.; siehe auch Maldeghem, *Evolution*, 1998, 97 ff., der zum Beispiele das Prinzip der Gleichbehandlung im Licht der Evolutionsbiologie betrachtet und beide Denkrichtungen, Soziobiologie und Recht schlicht nebeneinander setzt.

³²¹ Zu den Memen aus der Sicht der Rechtsanthropologie: Fabricius, *Kriminalwissenschaften II*, 2011, 156 ff; aus der Sicht des Verf.: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, 287 ff, Rn.726 ff

4. Eingeschränkt und genötigt wird diese Freiheit zur Gewalt allerdings durch die mächtigen biosozialen Kräfte der Natur und ihrer Gesetze. Dazu gehören vor allem drei Maximen des Lebens, und zwar die Idee der *persönlichen* Selbsthaltung, die die mit der Freiheit zur Gewalt verbundene Selbstgefährdung des Egoisten zähmt, die biologische Leitidee des solidarischen *Gruppenerhalts*, der in Notfällen zu Selbstaufopferung zwingt, sowie die als Empathie verankerte scheinbar altruistische Sorge für den *Nachwuchs*. Vereinfacht erhebt jeder Mensch also seine Fähigkeit zur Tötung von Gruppennächsten und sonstigen Artgenossen dann zur richterlichen Freiheit, wenn er zugleich bereit ist, das Risiko lebensgefährlicher Gegengewalt in Kauf zu nehmen.

II. Verarbeitung von existenziellen Verletzungen

1. Bei Tod eines Nächsten, und analog beim Mitempfinden mit einem solchen Schicksalsschlag durch Dritte bedarf es Menschen als *vernünftige Vermittler*, die vielfach etwa als Deuter und Priester,³²² innerhalb dieses Einfachen Modells wiederum *elternähnliche* Rollen übernehmen. Sie bedienen sich dazu der *dialogischen-rituellen* Seite der Sprache. Grundsätzlich dient Sprache neben dem Sammeln von informativen Ideenstücken auch dem Auffangen von personalen Motiven. Im Falle von Schicksalsschlägen findet vereinfacht eine Regression in die Kindesrolle und die Suche nach den Worten tröstenden Übereltern setzt ein, die das den Kindern unverständliche Normensystem erklärt, das solche persönlichen Opfer verlangt.

Ein Dialog mit den „Geschwistern“ und den Verstorbenen setzt ein, sobald die erwachsenen Hinterbliebenen sich zugleich auch ihrer eigenen Elternrolle wieder bewusst werden. Er findet über die Erinnerungen statt und auch die verstorbenen Menschen nehmen fiktiv daran teil. Ihr Geist prägt also auch die jeweilige kleine Gruppe und dem entsprechend auch die Gruppe der erweiterten Nächsten. Die Tradition bildet einen wichtigen Teil der Stabilisierungen einer Gemeinschaft in solchen Umbruchphasen Der

³²² Dazu: Kleger/Müller, Philosoph, 1986, 86 ff. (der politische Philosoph als „Ziviltheologe“).

„Gegenstand“ von derart existentiellen Gesprächen, bei der Totenfeier ebenso wie beim Strafprozess über den angeklagten Mord, bildet vielfach eine Tat, denn auch das Schicksal wird in der Regel als der Gewaltakt eines heiligen Wesens begriffen, das auf diese Weise immerhin dem Menschen verständlich gemacht werden kann. Denn Objekt von blinden Zufällen zu sein, passt jedenfalls nicht in die Vorstellung eines soziobiologischen Lebewesens, das zumindest innerhalb dieses Modells betrachtet, sich und alle anderen erwachsenen sowohl als nur langsam abgenabelte Kinder erlebt und versteht, und das anschließend auch sich selbst in der Rolle von Übereltern einfinden muss und mit den eigenen Kindern auch mitempfinden kann. Je stärker die Gruppe der nächsten auf einen Menschen einwirkt, desto stärker wird er mithilfe des Kind-Eltern-Schemas sich auch seine natürliche Umwelt ordnen.

2. Der Dialog bildet nur die verbale Seite der Kommunikation. Mit dem Gegenstand des Todes oder auch der Tötung findet der Wechsel in die Welt der Schicksale und der übermächtigen Handlungen statt. Zu den vergangenen Taten und zu den erlebten Schicksalen müssen die Menschen sich verhalten, sie wissen aber, dass sie diese Mächte nicht beherrschen können. Deshalb treten nach dem Tod eines Nächsten und erst recht nach dem von einem Mitmenschen betriebenen Mord an einem Nächsten hohe Emotionen auf. Sie beruhen auf der Fähigkeit des Menschen zum Mitleiden. Das Mitleiden spiegelt nicht nur fremdes Leid, sondern steigert sich bei den Angehörigen zum eigenen Leid, wenn und weil der Nächste einen psycho-realen Teil der eigenen Identität darstellte. In solchen Lagen, sei es als Angehöriger oder als Nachbar oder als Teil einer großen Wir-Gruppe, wie dem demokratischen Volk, verlangen Menschen nach Entscheidungen, wie mit dem Tod und seinen Folgen umzugehen ist. Die Akte, die sich auf einen „natürlichen Tod“ beziehen, werden sich zwar vorrangig auf die geistige Seite der Deutung beziehen müssen. Auf dieser Ebene werden sie nach irgendeiner Art der Versöhnung, vereinfacht mit dem Geist des Getöteten, suchen. Aber Rituale treten hinzu. Eine tröstende Trauerfeier bildet den großen öffentlichen Akt. Etwas dafür zu opfern, und sei auch das Geld für die Ausrichtung eines großen Mahles, eines sichtbaren Begräbnisses und die Einrichtung einer kleinen Pilgerstätte, gehört auch in der verweltlichten westlichen Welt zu einer solchen Feier. Ferner

heiligen die Anwesenden das Gedenken der Toten bei der Trauerfeier und damit seinen „unsterblichen“ Geist. An Jahrestagen, an allgemeinen wie an den besonderen Todestagen wird auch an den Verstorbenen gedacht. Mit diesen re-aktiven Ritualen gewinnen die Nächsten und die mitfühlenden Nachbar die „Selbstherrschaft“ über die eigene Binnenwelt wieder.

Bei der Tötung eines Menschen durch einen Mitmenschen eröffnet sich ein weiterer Weg. So führt sich der Täter gottgleich als der Schicksalssetzer für sein Opfer auf. Schon das Possessivpronomen „sein“ und die deutsche Versachlichung zu „das Opfer“ belegen, was geschehen ist. Der Täter hat die Herrschaft über einen Mitmenschen erlangt und offenbar auch beansprucht. Deshalb kann und muss die Reaktion auf den Tod eines Mitmenschen, nunmehr auch auf die menschlichen Täter ausgeweitet werden. Ein Teil der Verarbeitung dieses Todes kann also aktiv gestaltet werden und mit der Unterwerfung des Täters unter „das Recht“ enden und damit die „Demokratie“ festigen. Dazu ist ein Verfahren einzuleiten, das mit der Aktivität der Wahrheitsermittlung durch die demokratische Exekutive beginnt und in der rituellen öffentlichen Anhörung seinen öffentlichen Höhepunkt durch das demokratische Gericht erfährt. Am Ende des aktiven Dialoges treffen die Demokraten auf dem Forum und dort durch Repräsentanten vertreten eine Entscheidung, eine Dezision.³²³ Im

³²³ 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“. Auf diese Weise bestimmt zum einen schlicht das beabsichtigte Tun den Täter oder Akteur. Zum anderen aber wird jedenfalls nach diesem Modell der Entschluss auf die subjektive Abwägung in der Art internen „Diskurs“ gestützt. Die Dezision erinnert insofern an ein verinnerlichtes Gerichtsverfahren. Aber es fehlt die rein emotional-impulsive Seite, das Handeln, das erst später gerechtfertigt werden kann und für das man sich schämen muss, sowie die ähnlich gelagerten „Not-Entscheidungen“, wie die Notwehr oder eine sonstige unmittelbare Gefahrenabwehr. Sie gilt als vernünftig, aber entspringt einem natürlichen Impuls. Ferner fehlt die „blanke Willkür“ des Herrn, der mit

Wortsinne „scheiden“ sie etwa, was auch unmittelbar oder mittelbar mit ihnen selbst verbunden ist. Sie nehmen „Abschied“, und zwar in mehrfacher Weise. Sie neben Abschied vom toten Opfer und vor allem von dessen Opferrolle, sie trennen sich vom Täter in seiner alten Rollen als ein „unbescholtener Mitmensch“ (er wird zu „Verurteilten“), und sie verabschieden sich nicht zuletzt von der „Tat“. Dieser durch Normen vertypisierten „Fall“ wird aus der komplexen Wirklichkeit herausgezogen. Er wird zugleich in die Sonderwelt des Rechts hinein „abstrahiert“. Die Tat im Sinne des Gesetzes bildet, wie es heißt, den Gegenstand des Verfahrens. Er wird abgeurteilt, sodass die demokratische Gemeinschaft zugleich auch wieder ihre Rolle als die eigentliche Herrin über die soziale Binnenwelt einrücken kann, die der Täter ihr im Übrigen mit seinem „freien“ Gewaltakt streitig gemacht hat. Bei einer solchen Entscheidung in Namen des Volkes handelt es sich um einen zumindest auch psychosozialen, wenn nicht sogar um einen bewussten psychisch-somatischen, *Gewaltakt*, der seinerseits im Sinne einer Operation am lebenden Körper zu Zwecken der Heilung neue Schmerzen hervorrufen. Das alte Bild vom Heil, assoziiert immer auch eine Analogie zur Gesundung eines Kranken. Vereinfacht heißt zu entscheiden, *Gewalt* zu üben. Anders gewendet setzt das Mitleiden des empathischen Menschen die Eigenschaft voraus, leiden zu können.

3. Dabei entspricht aber der Brückenschlag vom geistig-kommunikativen „Dialog“ hin zur „Dezision“³²⁴ in etwa dem

ihr seine Herrschaft genießt (rational betrachtet, also vielfach auch sichert). Jeder Entscheider versteht sich auch als „Herr“ zumindest über seine Handlungen. Insofern gilt auch der Satz: „Auctoritas, non veritas facit legem“. Insofern bestimmt die „Autorität“, nicht die Wahrheit“ auch das Handeln des autonomen Menschen, der sich seine Gesetze selbst gibt. Grundlegend: Lübke, Dezisionismus, 1978, 61 ff., u. a. 73 (mit der Einforderung der praktischen Vernunft, aber auch am überhaupt handlungsfähig sein zu können). Insofern stellt der „vernünftig-liberale Dezisionismus“ eine Form der „Reduktion der Komplexität“ der „theoretisch möglichen Abwägung“ für die Bedürfnisse der alltäglichen Praxis dar.

³²⁴ Zur entsprechenden Paarung der „Dialog-Demokratie“ und der „Dezisionsdemokratie“ siehe aus der Sicht der politischen Philosophie: Kleger, Ungehorsam, 1993, 448 ff. Hinter dem Dialog stehen danach der „heilige Geist“ einer rechtlich verfassten „Kulturdemo-

Sprung vom Sollen zum Sein. Der Gewaltakt des rationalen Entscheidens, also eines Scheidens, bezieht sich zwar auf die dialogische Verhandlung. Aber der Diskurs und die Erkenntnisse, die das Gericht aus der Verhandlung zieht, bilden nur die Gründe, als die Rechtsfertigung für die Entscheidung, die mit der Rechtskraft, als der Rechtsgewalt, bereits den zivilen Status des Verurteilten verändert.

Aber die Gruppe der richterlichen „Entscheider“ besteht stets auch aus ganzheitlichen Menschen, deren Akte von Motiven getragen werden. Die Verhandlung bildet dabei nur einen Beweggrund. Menschliche Motive bestehen stets aus einem Bündel von je nach Zeitpunkt unterschiedlich wirksamen Antrieben, die gleichsam einen Streit ausfechten, welches die Oberhand gewinnt. Die ideale vernünftige Entscheidung eines Einzelnen verlagert das Modell des Gerichts nach innen. Aber dieser innere Prozess wird zugleich vom realen Milgram-Trieb, sich bestimmten Leitideen und deren angesehenen Vertretern fast blind zu unterwerfen, erheblich mit beeinflusst.

Für den Restanteil an freier Entscheidung stehen beim Menschen generell und grob die Beweggründe, die von einem eher langfristig denkenden Über-Ichs ausgehen, den „animalischen“ Urtrieben entgegen, die kurzfristige Befriedigung erstreben. Irgendeine der beiden Triebarten wird in diesem dialogischen Grundverfahren der auslösende Impuls bewirken und dann die Oberhand gewinnen. Aber das Über-Ich wird dabei real erheblich durch den Milgram-Effekt der blinden Unterwerfung unterstützt. Er ist auf kollektive Ethiken und anerkannte Autoritäten ausgerichtet, in der Demokratie also sinnvoll. Dieses Motiv setzt vor allem in der allerletzten Phase ein, die vor den Gewaltenakten liegt. Es wirkt sich dann bei der Zustimmung zu Entscheidungen oder Erwartungen des Gerichtsvorsitzenden aus oder zeigt sich in der halbblinden Rückbindung an die Autorität einer ständigen Rechtsprechung dieses Gerichts oder in der Unterwerfung unter Sprüche eines Obergerichts etc.

kratie“ einerseits und die erlebte kollektiv-staatliche und die faktische private Gewalt andererseits.

4. Am besten erweist sich bekanntlich für jeden Menschen, existentielle Entscheidungen aller Art möglichst lange hinauszuschieben und sich ihnen über eingeübte Wege zu nähern. Auf diese Weise kann man auch dem Milgram-Effekt möglichst lange entgehen, auch wenn dieser Herdentrieb am Ende dennoch machtvoll einsetzen wird. Das „Ich“ tritt hiernach als Entscheider auf. Nach diesem Modell, das zwar an Freud angelehnt ist, der aber seinerseits offenbar mit dem Über-Ich eine Art von ethischer Moralinstanz konstruiert, vermittelt das „Ich“ zwischen den verschiedenen Beweggründen, den tierischen Trieben, den verinnerlichten Leitideen und Personen, wie den Eltern, den heteronomen Ethiken, etwa der Peers, etc. Denn das „Ich“ ist vor allem an der Schaffung und Erhaltung der „Identität“ des Menschen interessiert. Denn es „ist“ die Identität. So muss das „Ich“ bereits ständig die verschiedenen personalen Rollen des Menschen zu bündeln suchen.

Die edle Askese des Ich-Entscheidungers, lies: am Ende also eines jeden Demokraten, besteht zunächst in der Entscheidung, sich nicht sofort zu entscheiden. Mit dem Verzicht sichert sich das Ich im Übrigen am besten seine Identität. Damit verzichtet der Entscheider auf die kurze Befriedung, eine Sache schnell abgearbeitet zu haben. In diesem Modell tritt das „Ich“, also der innere souveräne Vermittler, in einem inneren Widerstreit der Motive auf.

Das „Ich“, das die „Identität“ erhält, umfasst aber zugleich auch ein verletzliches Ego. Kann das eigene Ego, weil es schwer verletzt ist, indes Streit nicht mehr allein ausfechten, so verlagert es diesen Streit nach außen. Weiter innerhalb dieses Ansatzes wählt es also Übereltern als Mediatoren oder „ältere Brüder oder Schwestern“ treten als Interessenvertreter und als Richter-Schöffen auf. Im Recht beziehen sie sich immer ihrerseits auf das dem Verletzten irgendwie unerforschlich erscheinende *Normensystem* von hoheitlichen Über-Eltern, seien es die Normen von gewählten Gesetzgebern oder die hirtenhaften Leit-Entscheidungen von Obergerichten. Als allerletzte Instanz helfen die Rechtssprüche der richterlichen Hüter der Verfassungen oder die Entscheidungen von höchsten politisch erfahrenen Verfassungsräten oder auch diejenigen von geborenen Oberlords.

5. Alle Vermittler, alle Streithelfer und alle Richter verfremden und versachlichen den Streitgegenstand. Die „Ver“-handlung umfasst auch Elemente der Unterwerfung. In der Regel enthält der Prozess ein Hinführen zu einem Ergebnis, etwa der Ermittlung der Wahrheit bezogen auf diesen Normfall. Eine „Hauptverhandlung“ verlangt damit auch nach einem Führer, der als „Leiter der Verhandlung“ auftritt.

Dennoch beinhaltet ein öffentliches und demokratisch legitimiertes Gerichtsverfahren noch beachtliche Akte der bloßen Vermittlung. So geht die gerichtliche Entscheidung in der Regel mit dem Verzicht auf ungesteuerte Frustrationsentladungen einher. Die kurzfristig befriedigende Lynchjustiz durch das Volk selbst, und seine selbsternannten Vertreter, wird kanalisiert. Zudem wird mit dem Urteil bei einem Tötungsdelikt oder einem sonstigen Gewaltdelikt zumindest die Opferrolle formell beseitigt.

Für den demokratischen Strafprozess ist aber zu beachten, dass die Sache des Angeklagten verhandelt wird, nämlich dessen kollektive Ausgliederung als mutmaßlicher Gewalttäter aus der Gemeinschaft. Die Haftung des Angeklagten als verantwortliche Person und die Ehrung als würdigen beseelten Menschen stehen deshalb im Mittelpunkt.

Die Auswirkungen des Strafverfahrens auf die Opferseite bildet nur eine, allerdings mit zu bedenkende *Nebenwirkung* des kollektiven Strafens. Sie sollen insofern die Aufwallungen von wütender Selbstjustiz eindämmen. Verhandlungen ersetzen keine Trauerfeier für die Opfer. Der durch die Freiheitsstrafe bekräftigte Schuldspruch, den die Gemeinschaft der Freien in einem rituellen Verfahren findet, das den rollenhaften freien Dialog mit allen Beteiligten mit der letztendlichen Rückbindung an die höchste Gerechtigkeit der Dezision, dem „Abscheiden“, verbindet, gibt dennoch dem getöteten Opfer posthum die Würde und Persönlichkeit wieder.³²⁵

³²⁵ Dazu im Beck'schen Handbuch zum deutschen Strafverfahren: Scheffler, Hauptverhandlung, 2008, VII. Kap.: „Denn vor allem bei rechtssoziologischer Betrachtung ist eine Strafrechtspflege schwer

Dessen Identität, in der Demokratie sogar des seinen Würde, also ein normatives Über-Ich, hatte der Täter dadurch schwer verletzt, dass er sich in egoistischer Weise, wie ein absolutistischer Fürst und damit auch in gottloser Art, weil ohne eigene Rückbindung an irgendein heiliges Notrecht, zum Herrn über das Lebensschicksal seines Opfers aufgeworfen und jenen mit seiner Tat sich selbst unterworfen hat. Ohne das Ritual der in der Öffentlichkeit³²⁶ erneuerten theaterähnlichen Aufklärung und der rituellen Verdammung der Tat und Nebenwirkung der Rehumanisierung des Opfers würde, so ist nach den einfachen Grundsätzen der Assoziation zu vermuten, zumindest das Unrecht mit der Erinnerung an das getötete Opfer untrennbar verbunden bleiben. Der Mordprozess trennt insofern unter anderem auch, die verwerfliche Mordtat vom Opfer. Auch diese Scheidung hilft dabei, das Bild vom Getöteten dadurch zu reinigen, das es ihm die ihm aufgezwungene Opferrolle wieder nimmt.

6. Wie wichtig diese Verbindung von Tod und Erinnerung ist, zeigt das Gegenmodell. Für die Krieger, für die Seefahrer, für die Bergleute und für andere Menschen verbleibt es dagegen bei der Verknüpfung von Todesart und Person. Diese Toten werden vorzugsweise zu Helden und Märtyrern verklärt, die ihr Schicksal oder zumindest das Risiko des Todes freiwillig, also als Herrn

vorstellbar, die ihre „Legitimation durch Verfahren“ (Luhmann) nicht primär mittels des Zeremoniells (öffentlicher) Hauptverhandlung erzielen will – als zeremoniell nicht nur gegenüber dem Angeklagten“. In einem Mordprozess wird aus der Sicht des animistischen Totenkults Abschied genommen vom Opfer und der Täter als in einem Schuldstrafrecht allein verantwortlichen Täter zu einem schweren „Persönlichkeitsopfer“ verurteilt und anschließend zu dessen Vollstreckung auch gezwungen, und zwar idealiter als „Zwang zur Selbsteinsicht“ und nachfolgender demütiger Unterwerfung, die dann wieder nach dem Zeitablauf von einer Generation (z.B. nach frühestens 15 Jahren) Nachsicht und Rückkehr als Pflicht eröffnet.

326

Aus soziobiologischer Sicht anzufügen, dass die Rituale nicht nur urmenschlich zu sein scheinen, sondern in ihrer Grundform alle biologische Kommunikation im Sinne eines, zudem auch neuronalen Tanzes zugrunde liegen. Dazu aus der Sicht einer systemischen Psychobiologie: Maturana/Valera, *Erkennen*, 1987, 180; Rohr, *Grundlagen*, 2001, 110: „Das Verhalten sei die äußere Sicht des Tanzes in der internen Relation des Organismus“.

über sich selbst auf sich genommen haben. Verdrängt wird, dass diese Toten in der Regel durch kollektiven Druck ihr Leben gelassen haben, den die Allgemeinheit ausgeübt oder durch den Zwang, geschaffen hat. Nur wenige sind wirklich auf der Suche nach kollektiver Anerkennung, Glanz und Ehre, gestorben.

Aber auch die Mordtat selbst, über die mit dem Beschuldigen im Prozess verhandelt wird, wird also in der Regel als eine eigenverantwortliche Entscheidung (Dezision) des Täters begriffen. Aus religiöser Sicht tritt der Mensch entweder wie ein willkürlich handelnder Halbgott und als irdischer Herr über Leben und Tod eines anderen Menschen auf. Insofern wirkt er wie ein mächtiger freier Krieger, mit dem notfalls auch Versöhnungsverträge möglich sind. Nur hilfsweise oder abschwächend wird zu anderen Modellen gegriffen. So gilt der Gewalttäter innerhalb der deutschen Verfassungsgemeinschaft nicht mehr allein als freier Krieger, sondern auch als ein soziales Kind, das zumindest mit Angeboten zu resozialisieren ist, dem aber seine Würde als erwachsener Bürger mit Menschenrechten verbleibt. Notfalls steht ein Wiederholungstäter auch einem gefährlichen Tiere gleich, das in die fortwährende Sicherungsverwahrung gehört. In totalitären Gesellschaften tritt sichtbar ein weiteres Modell hinzu, dasjenige der Unterwerfung und Dehumanisierung der Unterworfenen einerseits und der Vergöttlichung der Entscheider zu *Übermenschen* andererseits. Gemeint ist eine kastenartige Trennung, kraft Geburt oder kraft einer *rituellen* Art von *Reinkarnation*, etwa in Form von dauerhaften sozialen Rollen.

7. Üblich sind vermutlich in allen Demokratien Mischmodelle, die sich nach Bedarf und Ideologie aller fünf Muster bedienen, dem *liberalen* Modell des freien Kriegers, dem *solidarischen* Ansatz des zu sozialisierenden Kindes, dem *polizeilichen* Blickwinkel der vorbeugenden Gefahrenabwehr, sowie des rechtsethischen Modells des *würdigen*, weil *autonomen* Menschen, der sich frei an elementaren Werten ausrichten kann und deshalb auch human zu behandeln ist. Die sklavenähnliche *Dehumanisierung* der Verurteilten und das kastenhafte Rollenetikett eines Mörders, die trotz aller Menschenwürde des Täters mit Schuldspruch und vor allem mit dem militarisierten Vollzug in der Strafgefängenschaft verbunden ist, kennt auch jede Demokratie. Ihr *Gewaltmonopol* beinhaltet dieselbe Staatsmacht, die den Ab-

solutismus ausgezeichnet hat. Aber die Demokratie begründet die Unterwerfung mit einer autonomen Tat des Täters, die ein fairer und öffentlicher Strafprozess unter aktiver Mitwirkung des Verurteilten aufgedeckt und abgeurteilt hat. Zudem versuchen die Demokratien, den verbleibenden Absolutheitsanspruch der kollektiven Verurteilung, wie für Regierungsämter dadurch aufzulösen, dass sie die Sanktion *zeitlich* begrenzen und deshalb in der Regel nicht mehr als *Todesstrafe* ausführen. Zumindest ungefährlichen und einsichtigen Mördern versprechen sie, die Aussicht auf ein gemeinsames Leben in Freiheit. Wer im Übrigen aus der Sicht eines einseitigen Liberalismus die Todesstrafe für den Mörder mit dessen freier heldenhafter Entscheidung begründet, muss sich vergegenwärtigen, das er damit den Täter als freien Herrn über sein Leben ehrt, dem freien Krieger gleichstellt und die Gefahr schafft, für die Gemeinschaft der er entstammt, Helden oder auch Märtyrer zu schaffen. Im Falle eines frühen Geständnisses und im Rahmen eines Deals von der Todesstrafe abzusehen und nur auf Totschlag zu erkennen, bestätigt einerseits dieses Handeln mit dem einem an sich ehrenvollen Tod eines Menschen. Andererseits belegt dieses Vorgehen, dass sich die staatlichen, vielfach politisch gewählten Strafverfolgungsorgane, wie siegreiche Krieger auf einem Schlachtfeld eines Bürgerkrieges verhalten. Die kontinentaleuropäische Trennung von internationalem Krieg und nationalem Frieden findet nicht statt.

Zumindest aus der Sicht der Idee der Versöhnung bietet es sich an, Religion und Psychologie mit dem Gedanken von fairem Dialog und abwägender Entscheidungsgewalt zusammenzufügen.

Begründet ist dieser Ansatz zum einen aus soziobiologischer Sicht im Umstand der vergleichsweise außerordentlich langen Kindheitsphase des Menschen, die die Modelle von Übereltern und fiktiven älteren Geschwistern nahe legen. Hinzutritt die Grundfähigkeit des Menschen, andere Menschen töten und foltern zu können, sei es aus zumeist egoistisch-impulsiven Motiven und Anlässen oder auch kollektiv als rituell- spielerische Tötung von angeblichen Unmenschen.

Der Krieg organisiert grausame Tötungsaktionen insbesondere gegenüber verwandten Nachbarkulturen. Mit dem Krieg erweist der Mensch sich als biologisch fähiges, gottähnliches Schicksal

über die Existenz von gesamten Kulturen. Auf diese Weise betreibt homo sapiens nicht nur eine halblinde naturanaloge Evolution mit sich selbst. Vielmehr besitzt er ein verletzliches Ego, eine antastbare Würde, eine Identität stiftende Gruppenehre und einen Nationalstolz. Sie erweisen sich als derart sensibel, dass er seine Anlage zur Gewaltausübung in eruptiver Weise auslebt oder sie in Friedenszeiten rituell mit gerichtlichen Sonderopfern kanalisiert³²⁷, sie zu regelmäßigen Sportkampfspielen³²⁸ verflacht und zu kultischen Theaterstücken³²⁹ überhöht.

Wer nachfragt, weshalb das aus der biologischen Sicht das eigentliche empathisch verlangte Säugetier Mensch aus seiner Grundart ausbricht und derart grausam mit seinesgleichen verfahren kann, kann nach allem dieselbe Antwort geben. Auch ihre Einfachheit spricht schon für diese Deutung. Danach bildet der erwachsene Mensch vielleicht zu einem Drittel noch ein kindliches, und das heißt ein verspieltes Wesen, ein homo ludens. Zum

³²⁷ Dazu: Beckenbach, Stadt, 2002, 513 ff., 525 („Gewalt ... wird im Modell des modernen säkularen Nationalstaates durch die Institutionalisierung sozialer Einspruchs-, Informations- und Mitbestimmungsmöglichkeiten kanalisiert.“).

³²⁸ Elias, Sport, 2003, 273 ff., 274 f. (Die „Versportlichung hatte ... den Charakter eines Zivilisationsschubs, der in seiner Richtung vergleichbar war mit der ‚Verhöflichung der Krieger‘, bei der die einengenden Regeln der Etiketten eine entscheidende Rolle spielen...). Zudem: Elias, Genese, 2003, 230 ff., 248 („Bezeichnenderweise waren diese Faustkämpfe, wie die griechischen ‚Agones‘ allgemein, weit stärker vom Kampfethos eines Kriegsadels beeinflusst als der Sport.“). Sowie: Dunning, Sport, 2003, 473 ff., 501, Sport anhand von Rugby und Fußball: „...gleichwohl entscheidend für die Aufrechterhaltung abgeschwächter und kontrollierter Formen von Machoaggressivität in einer Gesellschaft, in der nur wenige Berufsrollen, wie jene im Militär und bei der Polizei regelmäßig Gelegenheit zu körperlichen Auseinandersetzungen bieten...“).

³²⁹ Aus geschichtswissenschaftlicher Sicht zum „Theatrum Poenarum“ vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, Todesstrafe als „Inszeniertes Töten“, siehe: Martschukat, Töten, 2000, 12 ff., 44 ff.: „Das Justiz-Schauspiel und die Lust an der Gewalt“, 45: auch als „politisches Ritual“ zu verstehen. „Der von Gewalt gezeichnete Körper war eine Art Metacode der Wahrheit, Zeugnis einer transzendentalen Realität und Bestätigung der daraus hergeleiteten Ordnung.“, 53 f. (und zwar „als barockes Theater“).

anderen fiktiven Drittel schafft er sich zum Ausgleich und zur notwendigen Selbstzähmung künstliche ideale Übereltern und beschützende ältere Geschwister. Im mittleren Drittel bewegt der Mensch sich „selbst“. Dort lebt er mit seinem „vermittelnden Ich“. Aus kollektiver Sicht existiert in dieser Mitte, und sichtbar an ihren bunten Netzwerken und Medien, die jeweilige Allgemeinheit mit ihrer sozialrealen „Wir“-Identität.

8. Damit öffnet sich schließlich das Grundmodell. Der Mensch ist nicht nur ein Einzelwesen und leidet und agiert in existenziellen Situationen nach dem Modell einer gesamten verinnerlichten Kleinfamilie, sondern er hat sich auch als ein soziales Wesen zu begreifen. Ferner nimmt er teil an der gesamten belebten Natur und unterliegt den Gesetzen der physikalischen Welt.

III. Recht als ethische Kunst und der Jurist als Repräsentant der demokratischen Rechtsperson

1. Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit und deren juristische Betrachtungsweise betreffen jedoch die jeweilige *synthetische* Binnenwelt von menschlichen Gemeinschaften. Im Hinblick auf die Art der Vermittlung oder auch die Synthese im kulturelleren Sinne kennt die lange Rezeption des römischen Rechts in Europa den Satz, den der römische Jurist *Ulpian* schon bei *Celsus* als elegant formuliert lobt:

„*Das Recht ist die Kunst des Guten und Gleichen (Jus est ars boni et aequi)*“.

Danach erweist sich die Rechtsfindung als eine *Kunst*, die sich im Sinne des römischen Fallrechtsdenkens unter anderem um die *Synthese* von Gleichen für die Parteien und Guten in der *Sache* sowie drittens um die halbabstrakte Anlehnung an die *Leitfälle* zu bemühen hatte. Der Wechsel von der Person des Schlichter-Richters hin zur Idee des Rechts bedeutet, dass diese Sicht das Recht entpolitisiert, es stattdessen verobjektiviert und ihm somit zugleich eine eigenständige Bedeutung im römischen Staatswesen verschafft. Wie weit der Begriff der Kunst zu dehnen ist, zeigt das englische Wort für die Geisteswissenschaften, das nicht

„science“, sondern das „liberal arts“ lautet und auf diese Weise den im Geiste freien Autor und seine Individualität beachtet.

2. Die Rolle des menschlichen *Vermittlers*, der zwischen der *irdischen* und den *höheren* Welten, wie etwa der himmlischen Harmonie oder auch der absoluten göttlichen Gerechtigkeit, hin und her zu wandeln versteht, ist noch älter. Sie ist schon dem Animismus eigen und mit der Aufgabe des *seelsorgerischen Schamanen* verbunden, der über den Zugang zur *beseelten* Welt verfügte.

Die privatrechtliche Idee der „Versöhnung durch Verzicht und wechselseitige Duldsamkeit“, die den *Frieden* und seine *Vorzüge* erhält, *überträgt* dann nur noch religiöse Elemente eines „heiligen Geistes“ auf die Beziehung zweier „weltlicher Herren“. Beide herrschen zwar autonom in ihren zwei verschiedenen irdischen Subwelten, rufen aber beide, zumindest angeblich, nach einer idealen oder göttlichen Gerechtigkeit, deren „*gleichberechtigte Teilhaber*“ sie zu sein glauben. Eigene Provokationen und Aggressionen und die dadurch verursachten Folgen haben dabei in der Regel beide Seiten soweit möglich zu „neutralisieren“ versucht.

Auch der heutige Jurist *vermittelt* mit dem Mitteln und den Verfahrensarten seines weltlichen Rechts und innerhalb seines jeweiligen vor allem nationalen Rechtssystems zwischen den Polen des *idealen* (ethischen) Sollens und dem kriegsnahen Chaos eines unerträglichen (faktischen) Seins. Der Rechtszwang dient ihm in der Praxis vor allen als *Drohung* und seine Ausübung bildet nur den letzten, dann allerdings *rechtlich* exakt zu regelnden Ausweg.

Das Recht des *Alltags* erweist sich in also vor allem als „zivil“. Das „Zivile“ entspricht dabei der sozialrealen Art des mittelalterlichen *Sühnevertrages*. Seine Aushandlung findet in dem breiten *Graubereich* zwischen der gnädigen Freiwilligkeit und dem absoluten Sachzwang der drohenden Alternative des Krieges statt. Im Rechtsstaat schwebt das Schwert des Rechtskrieges und der staatlichen Vollstreckung über den Parteien.

Die Rolle des *Vermittlers*, der aus systemtheoretischer Sicht die *Wechselwirkungen* zwischen *mächtigen Subsystemen* mit verfremdenden Riten und Regeln zu kanalisieren sucht und dazu den Puffer eines eigenen „*heiligen Sondersystems*“ aufbaut, prägt offenbar jede Art der menschlichen Zivilisation.

3. Der Jurist bildet, zumal in einer menschenrechtlichen Demokratie, die ihn „Im Namen des Volkes“ und als Mitdemokraten sprechen lässt, das Modell des idealen Entscheiders und Streit Helfers in dieser Mittelwelt. Aber seine Rolle erweist sich als viel älter. Er gilt mit unterschiedlichem Gewicht als *Vermittler* und als ein *neutraler Dritter*. Er selbst handelt in der Regel nach den sozialen Normen und nach dem Bild von der Systemgerechtigkeit, die er verinnerlicht hat.

Sobald er sogar seine Verträge entwirft oder im Streit Versöhnungsverträge abschließt, verkörpert der Jurist den politischen Idealfall des autonomen und des Freien. Wer als Mitmensch im Einzelfall dazu nicht selbst in der Lage ist, greift auf diesen Gehilfen zurück und gewinnt mit ihm seine Rechtspersönlichkeit zurück.

4. Diese Grundidee des Richtens als Gleicher unter Gleichen und über Gleiche ergibt sich aus dem Demokratieprinzip. Die urkönigliche Herkunft des Richtens erfordert, konkrete Schöffen oder gesonderte Geschworene als mächtige Laienrichter einzusetzen. In den kontinentalen Gesetzbuchkulturen wie der deutschen tritt der Jurist zwar auch als priesterähnlicher Hüter des Rechts auf. Aber sobald das Recht einer demokratischen Verfassung unterworfen ist, leitet er sein Recht aus ihr ab. Insofern tritt der Richter dann als Repräsentant des Volkes und Teil der Staatsgewalt auf, aber er muss öffentlich verhandeln und Schöffen üben mit ihm gemeinsam die hoheitliche Rechtspflege aus.

Jede autonome Person kann und soll auch als Richter, zumindest über sein eigenes Handeln, und damit „selbstbeherrscht“ auftreten. Hat sie oder ihr Gegenüber versagt, und kommt es deshalb zum *Streitfalle*, so ist dieser Akt der neutralen und fairen Bewertung idealiter nachzuholen.

Real aber ist eine neue Lage entstanden. Falls die Mediation zwischen den streitenden Personen versagt, die zumeist schon ihre „personale Identität“ in die Waagschale geworfen haben, dann ist entweder der Einsatz von einer kollektiven Übermacht geboten oder aber der Kriegsfall gegeben.

IV. Rückblick auf die drei Begründungen der Strafe

1. Zu fragen bleibt, ob oder wie zum Beispiel die drei Begründungsstränge für das Strafen sich in dieses Modell einpassen lassen. Damit ist also die *Probe auf den konkreten Fall* zu erbringen.

2. In der *Generalprävention* steckt im Kern die soziale Idee den *Konsens* einer Gemeinschaft, und zwar aus der Sicht der Gemeinschaft, zu gewährleisten. Der Konsens erstreckt sich zunächst einmal und inhaltlich auf die jeweiligen Leit- oder Grundwerte einer Gemeinschaft. In den westlichen Demokratien handelt es sich um die humanistischen zivilreligiösen *Grundwerte*. Hinzutreten die jeweiligen *Herrschaftsstrukturen*, heute die *Demokratie* und die *systemisch-rituellen Ausgleichsformen*. Früher waren es Schlichtungen zwischen Sippen, Gottesurteile oder völkisch religiösen Opfern. Heute sind es die rituellen Verfahren vor, mit und zwischen hochwürdigen autonomen Subjekten (Personen, Akteuren, Entscheidern, Demokraten). Die Riten teilen sich die drei Gewalten des Rechtsstaates, Legislative, Judikative und Exekutive auf und finden im Grundsatz demokratisch öffentlich auf einem Forum, oder wie im Gefängnis, in einem sonstigen gesonderten Ort, mit eigenen Gewaltregeln statt.

Ferner existiert mit dem Gedanken des Strafens auch „zur Erhaltung der Rechtsordnung“ eine *kollektive Ausgleichsidee*. Aus der Sicht der Strafen meint sie ein sozialpsychisches *Sanktionsbedürfnis*, und zwar vor allem insoweit, als die Ausübung des kollektiven Strafmonopols die andernfalls drohende *Selbstjustiz* der Rechtstreuen verhindern will. Dieser Ausgleichsidee liegt offenbar ein instinkthafes Ausgleichsbedürfnis zugrunde, das vermutlich psycho-genetisch verankert ist.

Die juristische Idee der Generalprävention umfasst aus der sozio-psychologischen Sicht auch das Phänomen des Milgram-Menschen. Die Sozialtechnik der gehorsamen zu „zwei Drittel blinden“ *Unterwerfung* unter heilige Leitwerte, Herrschaftsrollen und Rituale wirkt sich auf dieser Ebenen aus. Mit einer Zivilisation des guten Verhaltens kann auf diese Weise der Instinkt zu herdenhafter Konformität genutzt werden. Allerdings hat das Milgram-Experiment auch ergeben, dass den höchsten Gehorsamsgrad die Anwesenheit und der ständige verbal anpeitschende Antrieb durch den wissenschaftlichen *Versuchsleiter* erbracht haben. Als durchaus vergleichbar mit einer solchen künstlichen *Laborlage* erweist sich das Handeln auf dem politischen Forum der Städte, dem Thingplatz der kriegerischen Siedler und der heutige Gerichtssaal. Sie bewirken hoch vereinfacht schon dadurch eine *kritische Masse*, dass sie hoch emotionalisierte und erregte Menschen derart *nah* zusammen zwingt, wie ansonsten nur noch bei großen Festen. Die Anwesenden werden schon dadurch zu Nächsten.

3. Das *individualpräventive* Strafen, vor allem das *Einsperren* von Tätern, dient dem Schutz, im Sinne der Sicherung der Allgemeinheit, und bietet zudem Angebote zur *Resozialisierung*. Dieser Ansatz ist rein präventiv orientiert und auf die Zukunft ausgerichtet. Dazu setzt er je nach Sichtweise entweder tatsächlich, aber vielleicht doch auch scheinbar Naturwissenschaftlich an. Denn auf kriminologische Rückfall-Gutachten, die überdies auch bislang alle wenig aussagekräftig sind, verzichtet die Straffende Demokratie. Immerhin setzt sie schon für ihre Grundidee zugleich auch auf die Selbstbeherrschung und Willensfreiheit des Menschen. Dem jahrelangen Strafvollzug entspricht gleichsam eine Kombination des Milgram-Experiments mit einer ethisierten Variante des Zimbardo-Experimentes. Der Alltag im Vollzug wird gleichsam von der ständigen Anleitung durch „Versuchsleiter“ geprägt, die sich selbst bestimmten höheren Ideen des Straffens unterwerfen.

4. Zur Idee des *Schuldausgleichs* bieten sich folgenden Erwägungen an, Aus der westlichen Sicht des Straffens steht das Selbst-Subjekt Mensch. also „freie, gleiche und solidarische Mensch im Mittelpunkt, und zwar als Täter, als Opfer und als Nächster, sowie für das Recht als Wähler, Gesetzgeber, Richter,

als Vollzugsbeamter und als Teil der demokratischen Öffentlichkeit. Diese autonome Person ist zunächst einmal sich selbst gegenüber verantwortlich. Insofern haftet der Freie für das Eigene, also auch für seinen Taten, und zwar auch mit dem Eigenen. Als würdigen Mensch, der seine Vernunft einsetzt, empfindet er „Schuld“ für seinen Unrechtstaten. Er wird nach Sobald ein solcher Mensch eine Gemeinschaft mit Gleichen und Nächsten bildet, ist er auch den anderen würdigen Menschen gegenüber verantwortlich. Sie erwarten von Straftäter, dass er als würdiger und autonomer Mensch zum Schuldausgleich bereit ist, sie werden den Ausgleich aber notfalls mit (humanem) Zwang durchsetzen.

5. Aus der Milgram-Sicht ist insofern das „ein Drittel“ in (jedem Modell-)Menschen angesprochen, das *situativ* fähig ist, sich gegen die zwei Drittel-blinde Konformität zu entscheiden. Der Mensch erweist sich offenbar tatsächlich insoweit als fähig, trotz frei zu handeln. Er weiß sich auch frei vom Gehorsam gegenüber den Vorgaben seines Über-Ichs, dem moralischen Gewissen, der verinnerlichten Sozialmoral. Auch der Empathie kann er sich mithilfe der Neutralisierungstechniken der Dehumanisierung entziehen. Als Straftäter vermag er sich in diesem Sinne frei gegen das Recht und für das Unrecht zu entscheiden. Art und Umfang der schweren Gewalttaten, die vermutlich jede Gesellschaft kennt und erlebt, belegen, dass und in welchen Maße die Menschen entweder *frei* sind oder auch *verhinderbar impulsiv* agieren und dann andere Menschen zu Objekten herabstufen können. Mit kollektiven, entweder religiösen oder auch säkularen Wertesystemen, sowie dazu passenden Verbots- und Strafgesetzen sowie mit deren praktischer Umsetzung gehen die Gruppen nach innen und außen gegen Gewalttäter vor.

6. Als „Freie“ gewürdigt versuchen sie mit gesetzlichen Drohungen, mit öffentlichen Gerichtsverfahren und mit realisierten Akten der Gegengewalt diese Art von Entscheidungen zu beeinflussen und den Opfern und Nächsten deren Reaktionen, soweit möglich, abzunehmen. Vor Gericht bietet die Gemeinschaft dem „Freien“ die zivilen Wege des Geständnisses, der Reue und des Täter-Opfer-Ausgleiches an, die zu einer Strafmilderung führen. Als „Gleiche“ betrachtet, versucht die Gemeinschaft etwa vor Gericht, die eigene Fairness darzulegen. Auch im Vollzug behält der Gefangene noch grundsätzlich seine Rechtsstellung als Bür-

ger, Menschen und Demokrat. Als „solidarische“ Wesen leben die Mitglieder der Gemeinschaft den Tätern Solidarität vor, nicht zuletzt dadurch, dass sie auf *Folter* und *Erniedrigung* verzichten. Das Zimbardo-Experiment hat aufgezeigt, wie leicht sich derartige Gewaltstrukturen in Gefängnissen gleichsam von selbst aufbauen. Zudem bietet eine humane westliche Gemeinschaft dem Gewalttäter an, ihm zu helfen, seine Empathiefähigkeit etwa auch über den Familiensinn zu stärken. Auf diese Weise sind den Strafgefangenen auch Wege eröffnet, sich „trotzig frei“ aus der neuen kriminellen Subkultur des Vollzug lösen. Ferner kann er dadurch den psychischen Überlebens- und Verdrängungsmechanismen im Hinblick auf die inhumanen Folgen seiner Tat mit überwinden.

7. Aus dem westlichen Blickwinkel eines demokratischen Menschenbildes, das vom Modell des freien, gleichen und solidarischen Menschen ausgeht, aber auch die Emotionalität des Menschen, etwa als Empathie und deren Ausblendung, nicht verneint, bietet sich folgenden *Verankerung* der drei Arten von Straf begründungen an.

Die Generalprävention gründet sich auf dem Gedanken der *Solidarität* als Konformität in Notlagen und zwar über einen Werte und Ideenkonsens, der auch von einem Gefühl der kollektiven Empathie, etwa als Nationalstolz oder Patriotismus, unterlegt ist. Die Idee der *Gleichheit* umfasst die Gleichwertigkeit der Menschen. Als solche umgreift sie auch das humane Gerechtigkeitsgefühl, das im Kern auf der goldenen Regel der blinden Wechselseitigkeit beruht. Die *Freiheit* schließlich geht mit den Gedanken der Selbstverantwortung und der Schuld vor sich selbst einher. Sie fordert Sühne und Reue als freiwillige Akte ein.

8. Damit soll das kleine Panorama der einzelnen Erwägungen, das neben das Abstrakte auch das Konkrete setzen wollte, abgeschlossen sein.

12. Kapitel

Thesen zur „Mittelwelt der Vermittlung“, zum empathischen Totenkult und zum biologischen Übereltern-Ich des Menschen

I. Einige Thesen zur „Mittelwelt“

1. Nach allem ist zu versuchen, die vorherigen Erwägungen zu einigen Thesen zu verdichten, die ihrerseits allerdings noch einmal auf eine gewisse Evidenz hoffen. Zunächst ist der Blickwinkel der gattungsmäßige, und daher eher kollektivistische Blickwinkel des Menschen „als solchem“ einzunehmen.

2. Zur *Mittelwelt* des Menschen:

(I) Verallgemeinert lebt der Mensch in einer *synthetischen*, und damit auch eigenen, *Mittelwelt*, die aus *westlicher* Sicht „Sollen und Sein“ verbindet.

- Er *bewegt* sich dort ständig zwischen den normativen Ansprüchen der Utopie einer *Gemeinschaftsreligion* und den realen Bedürfnissen der *bio-physikalischen Natur*.

- Zu „zwei Dritteln“ unterwirft der Mensch sich zumindest im Milgram-Experiment seiner *Gemeinschaftsreligion*. Zu „einem Drittel“ erweist er sich demnach als *autonomes Individuum*.

- Dieser *bipolare* Ansatz ist zu verfeinern: Auf der *kollektiven* Ebene regieren analog dazu zu „einem Drittel“ auch gruppenindividuelle *Gegen- und Nebenkulturen*, die eigene Normen hervorbringen, und zwar von Fundamentalismen bis hin zur Idee der Anarchie der Einzelnen. Sie spiegeln damit vermutlich insgesamt das bunte Innere *jedes* sozialrealen *Menschen* wider.

(II) Die jeweilige Überidee einer (gottes-, natur-, vernunft-, fürsten-, rechtsstaats- oder menschenrechts-) *gerechten Ordnung* bildet die *Leitstruktur* dieser humanen *Mittelwelt*.

- Die heutige westliche „Mittelwelt“ wird aus Sicht der politischen Systemtheorie dann heute das sich universell gebende *lebendige Subsystem* des *demokratischen Humanismus* heißen können

Aber diese Höchstideen sind, zumindest in allen *größeren* und *repräsentativ organisierten* Gesellschaften immer auch in sozial-reale *weltliche Sollenssysteme* auszuprägen und stets mit *gruppen-eigenen Riten* verbunden.

Die Utopie der gerechten Ordnung ist also in halbkonkrete sozial-reale *weltliche Sollenssysteme*, etwa als nationale *Rechte* und *Pflichten*, zu transformieren.

- Die jeweilige höchste Systems-Gerechtigkeit und das halbverfestigte Recht der typischen Fälle bilden dann vereinfacht eine Art *Zweischichten-Prinzip*. In ihm stellt die ideale Gerechtigkeit eine *religionsnahe Rückversicherung* und Verankerung für jedes nationale und auch übernationale konkrete Recht dar.

(III) Zu jeder Idee gehört immer auch eine *Realität*. Dem zeitweiligen Frieden steht zudem der zeitweilige *Krieg* gegenüber. Die Achtung des Lebens umfasst die *Fähigkeit zur Tötung*.

- So setzen auch „Gerechtigkeit und Recht“ *grundsätzlich* die „natürliche“ *Existenz* von Ungerechtigkeit und Unrecht voraus. Die Idee der Freiheit beinhaltet zugleich deren Ausübung als freie Willkür, etwa als List und Gewalt, und diese Freiheit umfasst dann auch die Existenz von weiteren sozialen Subkulturen sowie auch die höchstpersönlichen Netzwerke eines jedweden Freien

- Zumindest aus westlicher Sicht gilt dann für die *humane Person*, die aus der Sicht des Milgram-Experimentes eigentlich kontrafaktische Unterstellung ihrer *völligen Freiheit*. Sie meint abgeschwächt diejenige *grundsätzliche Fähigkeit zur Selbstbeherrschung*, die ihm seine Menschenwürde verschafft, die Grund- und Menschen erklärt und auch die Demokratie begründet. Danach *vermag* der Einzelne vernünftig *abzuwägen* und sich wie ein Richter oder Händler *frei* und neutral, für oder aber auch

willkürlich gegen das Gerechte beziehungsweise das Faire zu entscheiden (rational choice).

(IV) Die *Abweichungen* von der jeweiligen höchsten Gerechtigkeit, und zwar vor allem die absichtlichen und sorglosen, westlichen also die „freien oder grob pflichtwidrigen“ Normverletzungen, richten sich stets auch gegen die Rückverankerung der sozialrealen Grundregeln.

- Schwere Normverstöße, wie etwa Mord und Totschlag an einer „geachteten Person“ gelten dementsprechend *auch* als *Gotteslästerung* (oder Sünde), als unnatürlich, als *vernunftwidrig*, als *Majestätsbeleidigung*, als *rechtsstaatswidrig* oder als *Menschenrechtsverletzung*.

- Den Ausgleich schafft auf *dieser Ebene der Höchstideen* die jeweilige Art der „*Re-Sozialisierung*“ mit dem Höchstwert.

Voraussetzung ist dafür aber, dass erstens auch die Tat von einer „*geachteten Person*“ begangen wird (einem beseelten Wesen, einem Gottgläubigen, einem Vernünftigen, einem Adligen, einem Rechtsstaatsbürger oder einem Mitmenschen und dass zweitens *keine „Neutralisierung“* des Täters vorgenommen wird, er also zum Unbeseelten, zum Ketzer, zum sozialen Geisteskranken, zum Rechtsstaatsfeind oder zum gefährlichen Unmenschen erklärt wird.

Für diese Freiheit muss er dann aber auch mit seiner personalen Freiheit auf Zeit, aber nicht mit seiner Menschenwürde haften. *Gleiches* wird auf der *Freiheitsebene* durch gleiches ausgeglichen (vergolten).

(V) In der *Realität* scheint diese Freiheit aber „zu zwei Dritteln“ entweder durch die scheinbar freiwillige oder aber durch eine *sozialkonforme Unterwerfung* unter Höchstideen eingeschränkt zu sein.

- Dieser *Gehorsam* scheint mit den Techniken der *Neutralisierung* und der *Entindividualisierung* aus westlicher Sicht mit der *Entmenschlichung* der *Opfer* und auch der *Täter* einherzugehen.

- Selbst das westliche Recht greift zu dieser Technik, indem es etwa den *Streitgegenstand* und die Akteure zu *Rollenträgern* zu verfremden und damit den Streit im positiven Sinne zugleich auch zu *ent-emotionalisieren* sucht.

(VI) Die modellhafte Milgram-Logik ergibt dann folgendes für das *Strafrecht*:

- Danach darf dann aber auch hoch vereinfacht zu „Zwei Dritteln“ *sozialer Zwang* ausgeübt werden.

- Man könnte diese grobe Drittel- Logik sogar in Hinblick auf die *drei Säulen* der deutschen Begründung für die staatliche Strafe noch weiter durchspielen: Zum einem *Unterdrittel* darf und wird danach mit *Staatszwang* auch die *Resozialisierung* unterstützt und mit dem zweiten *Unterdrittel* darf und wird dann auch die „Erhaltung der Rechtstreue der Allgemeinheit und ihrer Grundwerte“ sowie die Sicherung der „höchsten Gerechtigkeit“ selbst betrieben werden.

- Aber zu *einem Drittel* darf Einsicht in die Schuldstrafe erwartet und dafür etwa Strafmilderung oder auch eine bedingte Entlassung angeboten werden. Diese Größenordnung bestätigt sogar auch die deutsche *Rechtspraxis*.

(VII) In dieser *sozial-realen* Mittelwelt lebt der westliche „freie“ Mensch sowie auch jeder andere Mensch oder zumindest jede kollektive Lebensgemeinschaft, die sich als aktive und passive *Person* versteht.

- Diese Personen vermögen dann *miteinander Verträge* abzuschließen.

- Der *europäische Humanismus* belässt dem verurteilten Mörder zudem das *Leben* und die Rolle als *Rechtsperson*.

Diese Sichtweise setzt aber vor allem kollektivistisch an Der Mensch wird einseitig als Gattung betrachtet. Als Individuum hingegen muss und wird der Mensch sein Leben auch mit Frucht vor und dem Erleben von der Not und Tod verbinden.

II. Tod und Totenkult

1. Diese bisherige Sichtweise auf die Zivilisation ist zwar nicht nur, aber vor allem vom normativen Standpunkt und damit von der Vernunft geprägt gewesen. Aber der vernünftige Geist, der biologische Körper und die sensible Seele gehören nach einem einfachen und somit auch „zivilen“ und demokratischen Menschenbild *untrennbar* zusammen. Damit ist der Mensch als bio-soziales *Individuum* angesprochen.

Der Jurist lebt dabei als Mensch und als Person vom Richten des konkreten Unrechts, und er handelt wie der Arzt vom Heilen der Krankheiten und wie der Psychologe und der religiöse Seelsorger vom Umgang mit den psychischen Folgen von Gewalt, Tod und Verlust. Schwere Gewaltdelikte bis hin zu Tötungen vereinigen die Sichtweise der drei Berufe und der sozialen Rollen des Menschen.

Die „Tötung von geachteten Personen“ bildet den Kernfall der sozialen Konflikte, und zwar auf allen sozialen Stufen, denn mit dem Tod einer solchen Person ist das Selbstverständnis einer jeden großen Gesellschaft und die reale Existenz einer jeden Kleinstgemeinschaft existentiell bedroht. Bei Paaren ist die Gemeinschaft bereits aufgehoben.

Deshalb zu trennen: Tötungen erweisen sich zwar für die *betroffene Gemeinschaft* noch *ausgleichbar*. Für sie genügt ein Friedensschaffender *Sühnevertrag* oder die *Opferung* des Täters oder notfalls auch eines Sündenbockes. Aber für das Opfer und seine Allernächsten erweist sich der Tod als *irreversibel*. Die Totenkulte und die Grabmale auf allen Friedhöfen belegen den üblichen Weg.

2. Für die Vergangenheit hilft vermutlich seit Urzeiten einerseits nur die gemeinsame und rituelle Aufarbeitung und Bewertung des Todes und bei Totschlag und Mord die Aufklärung der Tötungshandlung, Hinzu tritt die gleichzeitige gereinigte Erinnerung der Nächsten an die Opfer und das *Mitgefühl* der Dritten.

Insofern existiert neben dem rechtspolitischen Bild von der *Person*, das auf den Begriff des Freien und der patriarchalischen Hausgemeinschaft zurückgeht, auch ein uraltes Menschenbild, das über den Tod und den *Totenkult* bestimmt ist. Es verdeutlicht das sozialreale Bild vom Menschen als einem Menschen, als „Gleicher und Nächster“. Der Verstorbene erweist sich wenigstens als empathischer Teil von Anderen. Damit erlaubt der menschliche Totenkult im Grundsatz und in seinen jeweiligen Besonderheiten auch den Blick auf Art und das Ausmaß des humanen Selbstbildes der Lebenden. Es zeigt sie zumindest als „leidende Nächste“, die zudem nach einer „tolerablen Minderung“ ihre Schmerzes suchen.

3. Diese Aufgabe des Totenkults zu pflegen kommt den Religionen zu, und zwar soweit sie sich mit der jenseitigen Welt und mit den Seelen beschäftigen. Im Diesseits bieten zwar die westlichen säkularen Großgesellschaften gesamte Rechtssysteme an, um aus der Sicht der Opfer und Nächsten etwaige Gewalttaten aufzuklären und vergeltende Selbstjustiz zu ersetzen, um Erbstreitigkeiten notfalls zu richten und um bei Bedarf Sozialhilfe zu gewähren. Aber zudem müssen immer auch *einzelne Menschen* dem leidenden einzelnen Menschen, und zwar „vermittelnd“, helfen. Insofern weiß vermutlich auch jeder Mensch nicht nur als ein „Nächster und Gleicher“, sondern zugleich als ein möglicher „karitativer Vermittler“.

III. Zivilisationsidee als politisches Identitätsmodell

1. Kritisch gilt jedoch, dass es sich bei Deutungen, wie zum Beispiel der Meme als Kulturgene um *einseitige* aber *wichtige Axiome* einer bestimmten Fachwissenschaft handelt. In jeder Wissenschaft regiert offenbar eine einfache Höchstidee. Für die reine Soziologie ist alles Gesellschaft, Gemeinschaft oder auch System und der einzelne Mensch wird sozialisiert. Ebenso regiert die Biologie die Idee der Genetik und deutet die Kultur über Kulturgene. Für das Rechtsdenken, das sich auf die höchste vernünftige Gerechtigkeit zurück bindet, läuft ebenso jede hoheitliche Entscheidung und jeder private Vergleich auf die Idee vom „guten Ausgleich“ hinaus. Die vage Überidee der Zivilisation versucht deshalb die Fachwissenschaften, und auch die Metaleh-

re vom kritischen Rationalismus, in einer *Gesamtschau* zu bündeln.

Eine eigene aktive fundamentalistische Leitidee soll der Übergedanke der Zivilisation nicht bilden. Vielmehr lebt er von diesem negativen Element, das keinem Axiom den Vorrang geben möchte.

Politisch gedeutet entspricht diese Sicht dem Grundansatz nach dem Pluralismus und der Forderung nach einer meinungsoffenen Gesellschaft. Die vage Idee der Zivilisation beschreibt als Kultur verstanden nicht nur *Phänomene*, sondern sucht die bunte Vielfalt von Axiomen im weiten Sinne also auch Höchstwerten wie der politischen Menschenwürde, wie der dreifaltigen Leitideen, wie Freiheit, Gleichheit und Solidarität oder Grundprinzipien, wie der goldenen Regel der Fairness nach dem alten paradoxen Gedanken von „Einheit und Vielfalt“ zu *harmonisieren*. Insofern stellt jede Art von Zivilisation aus der Sicht der Sozialpsychologie eine Art von fragiler kollektiver *Identität* dar. Im Verhältnis zum eng verwandten Verständnis der Kultur legt die weiche Überidee der Vielfalt von Zivilisationen aber ein Schwergewicht auf die politische Grundstruktur des Menschseins und die Besonderheiten von handelnden und leidenden „menschlichen Gemeinschaften“.

2. Von einem möglichst weit entfernten Standpunkt aus wird auf eine bestimmte lebendige menschliche Gemeinschaft oder auf eine Vielzahl von solchen geblickt. Hoch abstrahierend wird mit einer augenblicklichen Rekonstruktion versucht, die zunächst eine außerordentliche Reduktion der realen Komplexität erfordert. Formal betrachtet verlangt jede postmoderne fragmentarische Art der Rekonstruktion von einer bestimmten Gesellschaft anhand von bestimmten Bruchstücken, wie Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit aus der juristischen Sicht“ ihrerseits eine Art von *methodischer Versöhnung*, die zugleich an der fairen gerechten und auch verständnisvollen Einordnung der ausgewählten Elemente interessiert sein muss. Wer die Versöhnung nur im Religiösen oder nur im Freien Willen verankert, wer das Strafen ausschließlich als reaktive unbarmherzige Übelzufügung versteht oder wer Gerechtigkeit nur als eine die Freiheit bedrohende Zwangsordnung begreift, hat zwar jeweils ein Kernelement be-

schrieben, aber übersehen hat diese Art der reduzierten Radikalität die harmonisierende Praxis. Die ausgleichende Handhabung ist in einer staatlichen Zivilgesellschaft zu finden, oder wohnt den komplexen Strukturen einer mittelalterlichen vorstaatlichen Gesellschaft inne oder regiert auch die Eigenheiten einer gegenwärtigen klein-kommunalen Subkultur. Deren Hintergrund besteht utilitaristisch gewendet in der Drohung mit dem kreisähnlichen Unfrieden und der Lockung mit den Vorzügen der friedlichen Arbeitsteilung. Weder die Versöhnung, noch die Strafen noch die Gerechtigkeit bilden einen höchsten Selbstzweck.

Ferner muss auch jeder einzelne Mensch die verschiedenen Mittel und Wege, die ihm zur Verfügung stehen, in Bezug zueinander setzen. Vereinfacht muss er alle seine Blickwinkel deshalb harmonisieren, weil er als Einheit agiert und dazu eine Identität aufbauen. Diese Ganzheitlichkeit des einzelnen Akteurs, die im Zweifel auch eine Art der abschwächenden Vermittlung zwischen verschiedenen humanen *Motivationen* darstellt, spiegelt die Zivilisation im Großen und Kollektiven wieder.

Zu vermuten ist also am Ende, dass keine „menschliche Gemeinschaft“, die Solidarität und Schutz bietet, ohne Nötigung, Gewalt und Kampf im Inneren existiert und dass sie auf die damit verbundene Sprengkraft, um ihrer selbst willen antworten muss. Dabei bildet die Idee einer gesamten Menschheit die größte der möglichen menschlichen Gemeinschaften und der einfache zweiseitige Tauschvertrag stellt vermutlich die kleinste bürgerliche Art der Gemeinschaft dar.

3. Ihre Mittel, mit denen menschliche Gemeinschaften friedlichen Wettbewerb von halbfreien Akteuren und eine systemische Binnenordnung schaffen oder erhalten, scheinen eine Trinität zu bilden.

(1) Die eine Lösung besteht im Versöhnungsverfahren. Jenes setzt die politische Idee von *aktiven* privaten Personen voraus und verlangt nach ebensolchen Vermittlern. Neutestamentarisch gewendet erscheinen die Menschen, die rein auf Versöhnung setzen, als Nachfolger des menschlichen Gottessohn Jesus.

(2) Mit jeder ausgehandelten Versöhnung einhergehen die hoheitliche Androhung und die gelegentliche Realisierung von *reaktiv* ansetzender kollektiver *Gewalt*. Strafe selbst zielt auf die *unterwerfende* Versöhnung durch ein Zwangsoffer. Als solche setzt die Strafe als Sanktion irgendein übermächtiges Gewaltmonopol voraus, sei es diejenige eines siegenden Kriegsherrn oder des absoluten Königs oder des demokratischen Landesherrn oder aber eines alttestamentarischen strafenden Gottvaters oder eines irgendwie verdienten oder aber zugeteilten Schicksals.

(3) Hinzu tritt der heilige Grundgedanke irgendeiner kollektiven vernünftigen Gerechtigkeit. Im Sinne eines heiligen oder systemischen Geistes will und soll sie alles soziale Handeln nach den Grundsätzen des Ausgleichs und der Zuteilung bestimmen. Der Verstoß dagegen, also das ungerechte Verhalten, wird entweder das faire Versöhnen oder das gerechte Strafen nach sich ziehen. Fehlt es an einem Gewaltmonopol, so droht zumindest die heilige Gerechtigkeit, etwa aus buddhistischer Sicht bei der Art der Wiedergeburt und aus christlicher Sicht erneut *dreiteilig* entweder als göttlicher versöhnender *Gnadenakt* oder als zwangsweise *Höllenstrafe* oder als dialogisches letztes *Gerichtsverfahren*.

4. Im Idealfall sucht entweder jeder Akteur freiwillig nach einer inneren Gerechtigkeit und spielt, insbesondere vor oder nach jeder bewussten Gewalttat, alle juristischen Rollen auf einem fiktiven Forum durch. Bei Fehlverhalten zeigt er Demut und bietet ein Opfer an. Im westlichen Rechtsstaat wird der Delinquent andernfalls dazu gezwungen, diese Verfahren auf dieser Welt nachzuholen. In einer religiösen vorstaatlichen Welt, wie dem Mittelalter, erwartet auch den ungerechten Freien zumindest eine metaphysische Gerechtigkeit, die bereits in der Gegenwart seine religiöse Identität bedroht.

Aber die utopisch-idealen Vorstellungen von Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit setzt zugleich die sozialreale Alternative von *Unversöhnlichkeit*, etwa aus Stolz, voraus. Sie beinhaltet die Vorstellung von *Straflosigkeit*, etwa als Dunkelziffer der fehlenden Strafverfolgung mangels Anzeige, und sie kennt die *Ungechtigkeit*, etwa in Form des Raubes. Zu der Alternative gehören ferner Menschen, die in diesem machiavellistischen Denken und Handeln ihre zumeist entweder individuelle egoistische oder grup-

penegoistische Art der gewaltsamen Selbstverwirklichung erblicken. Der einzelne Mensch und seine Zivilisationen pendeln deshalb im Netzwerk der genannten breiten Mittelwelt.³³⁰ Sie erstreckt sich im Spannungs- und Attraktionsfeld, das sich zwischen den altbekannten Polen des Himmlischen, des Guten und der Über-Ichs einerseits und andererseits des Teuflischen, des Bösen, und der tierischen Es-Triebes eröffnet.³³¹ Dort sucht der einzelne Mensch und jedes menschliche Kollektiv nach der Stabilisierung einer schillernden *Ich-Einheit* verbunden mit einer oder meist mehrerer weichen kollektiven *Wir-Identität*. Mit einem Wort aus dem Blickwinkel der Motivationspsychologie, der Mensch sucht als ein aktives und passives Wesen ständig aufs Neue nach der „Einheit in der Vielfalt der Motivationen“. Auf diese Weise schafft der aktive Mensch jedenfalls aus seiner *individuellen* Sicht, in dem er sich derart ständig selbst reorganisiert, sein eigens *Ich* und zugleich eine Mehrzahl von *Wir-Identitäten*.³³²

³³⁰ Dazu: Aristoteles, Nikomachische Ethik (Dirlmeier), 1999, 11266 („Die Extreme scheinen einander gegenüber zu stehen, weil die Mitte keinen Namen hat“. Dazu auch (am Ende seiner an Heidegger ausgerichteten Zivilisationsphilosophie): Berger, Philosophie, 2006, 213.

³³¹ Dazu aus der Sicht einer postmodernen soziologischen Sicht auf die Religionen: Beck, Gott, 2008, 78 („Vom Bösen in Reden heißt die Menschlichkeit des Andren in Frage zu stellen“ und zugleich „satanisch“ gedeutet: „Das Böse wird als Anwesenheit verstanden, als die Manifestation der Abwesenheit Gottes“.).

³³² Zum Dualismus von Gut und Böse siehe aus der Sicht einer selbstkritischen Religionssoziologie: Beck, Gott, 2008, 77 ff. (u.a. als Sein und Nicht-Sein, als Trennung von Gläubigen und Ungläubigen, als Hierarchien, die eine Über- und Unterordnung hervorbringen), sowie 78 („Die Unterscheidung von Wir und den Anderen verschmilzt mit der Unterscheidung von Gut und Böse.“). Insofern möchte man von derjenigen psychologischen Borderline-Problematik sprechen, die kindlich gesamte Personen, wie die liebe Mutter oder den zornigen Vater, als Gut und Böse ansehen und nicht schon wie Erwachsene versuchen, die einzelnen Taten von Mitmenschen als Gut oder Schlecht zu deuten.

IV. Soziobiologisches Menschenmodell

1. Ein derartiger zivilreligiöser und deshalb auch kulturell-geschichtlicher Ansatz ruft nach einer naturwissenschaftlichen, vor allem nach einer evolutionsbiologischen Ableitung. Für eine solche Deduktion steht das einfache Menschenmodell zur Verfügung, das sich aus der besonders langen kindlichen Erziehungszeit des Menschen ergibt, etwa im Vergleich mit seinen nächsten Artverwandten.

2. Danach lässt sich der Mensch hoch vereinfacht und *bipolar* betrachtet als gespaltenes *Kind-Elternwesen* begreifen. Er bedarf wichtiger primärer und sonstiger *höchst- persönlicher Bezugs-personen* und er muss auch selbst diese Rollen übernehmen.

Sein psychoanalytisches „Über-Ich“ ergibt sich aus dem biologischen Zwang zur Elternrolle, also dem *Eltern-Ich*. Auch erwachsene Menschen, die die kreativen und spielerischen Züge zu den Symbol-Künsten fortentwickelt haben, leben noch in dieser Doppelrolle. Deshalb erfinden sie und erst recht noch die Überlebenden der *Großeltern-Generation* geistige „Übereltern“. In Wirklichkeit ist der Mensch also auf eine Kette von realen und fiktiven *Übereltern* ausgerichtet. Dieses Eltern- Über-Ich ist in jedem Menschen angelegt und wird schon in der Kindheit, etwa durch das Erleben von Identifikationsfiguren, ausgeprägt. Dieses arteigene Über-Ich des Menschen enthält je nach Standpunkt *verwandtengenetische* Eigenschaften, *human-empathische* Züge oder es beruht auf *sozialethischer* oder *moralischer* Vernunft oder entspringt dem rein *utilitaristischen* Nutzen einer Rückversicherung. Handlungen, die darauf beruhen, erweisen sich aus der Sicht eines Nützlichkeitsmaßstabes als „Verzicht auf kurzfristige eigene Vorteile“, um den Preis der Teilhabe an einem „kollektiven und langfristigen Nutzen“.

3. Etwas komplexer ist der Mensch dreiteilig als „Kind-Eltern-Geschwister-Wesen“ zu verstehen, der diese drei Rollen auch auf symbolisch gesamte Großgemeinschaften einschließlich verstorbener Ahnen oder fiktiver kultureller Übereltern hin erweitern kann. Diese Rollenvielfalt hat jeder einzelne Menschen für sich und für jede Gegenwart neu zu „vermeintlichen“. Widersprüchen

miteinander zu versöhnen. Insofern betreibt er Kulturen, die von der Idee der freien Menschen geführt werden, eine Art von innerer Harmonisierung, und zwar im Rahmen der ständigen „Selbstkonstruktion“ seines Gesamt-Ichs. In vorherrschend kollektivistischen Gesellschaftskulturen ist der Einzelne analog gehalten, sich als Teil einem *externen* Gesamt-Wir einzupassen.³³³

4. Aber derselbe biologische Mensch ist offenbar grundsätzlich ebenso auch fähig, sich einerseits hoch egoistisch zu verhalten. Gemeinschaften vermag er zu wechseln, Kinder, Eltern und Geschwister zu verlassen. Ferner ist er grundsätzlich fähig, andere Menschen zu töten oder sie zu Sklaven zu degradieren und damit aus der Sicht der angeborenen Menschenrechte zu dehumanisieren. Ebenso ist er in der Lage, sich auch dadurch gottähnlich zum Herrn über das Schicksal von anderen Menschen aufzuschwingen, dass er sogar Kinder und sonstige Nächste für einen höheren kollektiven Zweck opfert. Auch vermag er sich selbst in latente oder auch akute Lebensgefahr zu begeben. Mit diesen vielen Formen von *Wahlmöglichkeit* ist der biologische Kern der menschlichen Freiheit zu begründen.

Um diese an sich jeweils natürlichen Verhalten zu steuern, sind entweder höhere Mächte, die wechselseitig begrenzten Freiheiten der Freien, Gleichen und Solidarischen auszurufen, sind zivile Streitverfahren mit Streithelfern vorzuhalten und ist zu versuchen, Frieden und Kooperation als ein höchstes Gut der „Freien, Gleichen und Nächsten“ zu verherrlichen. Psychologisch eingekleidet ist auf der rituell-kulturellen Ebene eine Art von zivilreligiöser *kollektiver Herdentrieb der Konformität* aufzubauen, der die Fälle von absichtlichen Tötungen von Mitmenschen durch Mitmenschen und gesamte interne Bürgerkriege am Ende wieder zu überwinden vermag. Aus der Sicht der Ethik und der Idee des im Willen freien und zudem würdigen Menschen, der daraus sein Recht zur demokratischen Selbstbeherrschung ableitet, hat der Mensch *sich selbst* dazu zu bringen, Opfer für den

³³³ Dazu: Schachtschneider, *Res publica res populi*, 1994, 1 ff (mit dem Zitat von Friedrich Naumann: „Der Staat, das sind wir“). Die „Wir“-Person wird also für die Volksidee verwendet. Zum Überblick siehe auch: Pausenberger, *Eigentum*, 2008, 31 ff.

Frieden, für die Kooperation und die menschliche Solidarität im Notfällen zu erbringen und sie mit Verträgen zu befestigen.

5. In der sozialen Realität wird der Mensch, mit dem einen individualistischen oder einem kollektivistischen Schwergewicht, sowohl nach einer *inneren Identität* suchen als auch sich eine *externe Identität*. Zudem wird er für sich persönlich diese beiden Hauptidentitäten miteinander in Ausgleich bringen müssen. *Versöhnung* insbesondere dieser beiden Identitätsformen, *Identitätsstrafe* bei Versagen und die Suche nach *vernünftigen Ausgleich* bilden insofern Kernaufgaben des menschlichen Seelenlebens. Dazu sind auch aus der Sicht der Hirnforschung in konkreten *Repräsentationen*³³⁴ nötig. Die Außenwelt *spiegelt* sich also im reduzierten Kleinen in der Innenwelt wider und die Innenwelt bestimmt die Kommunikation und Interaktion in der Außenwelt. Zum Miterleben des Verhaltens und der Gefühle anderer Menschen ist der Mensch also grundsätzlich fähig.

6. Die altbekannte *Empathie* begründet die humanen Grundfähigkeiten zu *Versöhnung* mit dem persönlichen Gegner, zur *Strafe* mit demselben Übel und zur Vorstellung einer allgemeinen *Gerechtigkeit*. Aber die Grundbedingungen für die Freiheit des Menschen entstehen durch die genetischen Reduktionen solcher Instinkte. Der Mensch vermag die Empathie mit dem Nächsten, insbesondere durch dessen Dehumanisierung und zugleich durch die eigene Entmenschlichung, zu überwinden und den Anderen bei Bedarf zu einer Jagdbeute herabstufen zu können. Ebenso kann er sich dem Herdentrieb unterwerfen, aber auch aus ihm ausbrechen und notfalls seine Lebensgemeinschaft wechseln.

³³⁴ Pasemann, Repräsentation, 1996, 42 ff., 82 f.; Repräsentation ist als mentales Phänomen nach Pasemann als etwas Flüchtiges zu sehen, „...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“. Ebenso sorgen „Spiegelneuronen dafür“ dass Menschen das Verhalten anderer Menschen in ihrem Gehirn, analog zu einem entsprechenden eigenen Verhalten, fiktiv mit allen Sinnen miterleben können.

V. Präambel-Religion und pragmatische Moral

1. Die Präambeln der nationalen Verfassungen und der Internationalen Konvention lassen sich schließlich als eine Art von zivilem Glaubensbekenntnis deuten.

Dies gilt auch für die Präambel der Charta der Vereinten Nationen, die unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg entstanden ist. Sie beginnt mit dem folgenden Satzteil:

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

2. Der Hintergrund bildet die Erfahrung mit der „Geißel des Krieges“, die offenbar als eine Art von Schicksal begriffen wird. Ihm wird der „Glaube an die Grundrechte des Menschen“ entgegengesetzt. Diese ergeben sich aus der „Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit“. Zudem wird mittelbar das Prinzip der „Nationen“, also die Idee von Völkern verankert, die international aktiv und souverän tätig sind. Übertragen die Völker den Glauben an die Grundrechte auf ihre Menschen, so ergeben sich daraus die Grundelemente von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit oder auch von Bürgern, deren „status civilis“ die Trinität von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ bestimmt.

Man kann das westliche Glaubensbekenntnis auch mit dem Pragmatiker Dworkin in schlichte Worte fassen und mit ihm nach der Aufgabe der Moral fragen:

„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.*³³⁵

Dabei spricht er nicht nur zu Recht von den „Überzeugungen“, die wir als mehr oder weniger als gesichert ansehen. Dworkin verweist auch auf die Methode des „Equilibrium“, mit dem, wie er ebenfalls schreibt, die „Strukturen“ unsere Leitprinzipien zu entwickeln sind. Das Equilibrium bildet dabei ein Synonym für die „Gleichheit“, und jene wiederum stellt den Kern der Idee der Gerechtigkeit dar. Mit einem religiös eingefärbten Wort entspringen die Moral, und deren formaler Kern des Ausgleichens, der „Vernunftseele“ des Menschen.

3. Das waren die Thesen zur „Mittelwelt der Vermittlung“, zum empathischen Totenkult und zum biologischen Übereltern-Ich des Menschen“.

³³⁵ Dworkin, *Rights*, 1981, 198 ff., 155, 158; siehe auch 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“.

13. Kapitel

Demokratische Imperative und Schlussbemerkung

I. Demokratische Imperative

1. Hinter oder auch über einem kollektiven Bekenntnis des Volkes oder der Völker steht aus der westlichen individualistischen Sicht eine individuelle Ethik.

Jede fundamental ansetzende Individualethik reduziert dabei ihre Komplexität für ihre Gläubigen auf einer Art von Verfassungskatechismus. Dabei handelt es um sich um demokratische Ausprägungen der idealen höchstpersönlichen Moral des Menschen, also dessen eigenes Sittengesetz im Sinne von Kant.

Deren Kern bildet einen kategorischen Imperativ, der seinerseits üblicherweise eine Ausformung der goldenen Regel des „Wie Du mir, so ich Dir“ darstellt. Doch die demokratische Idee der „Gleichheit“, die sie umfasst, spielt auch weiterhin gewiss eine außerordentlich wichtige Rolle. Aber ihre Stärke liegt im Formalen und damit darin, universell zu sein und deshalb für jede Art von Gemeinschaft gelten zu können. Die Idee der Gleichheit bildet den Kern der Gerechtigkeit „an sich“ und ist damit absolut gesetzt. Diese Gerechtigkeits-Forderung, die sich sogar in der wertneutralen Evolutionsbiologie spiegelt beinhaltet eine universelle Strategie. Deshalb deckt sie vereinfacht jeden westlichen Rechte- und Teilhabe-Individualismus ebenso ab, wie jede Form von (eher östlichem) Pflichten- und Opfer-Kollektivismus.

2. Die Frage, welche „demokratischen Imperative“ sich denn aus allem ableiten lassen, drängt sich auf. Sie ist zunächst einmal mit *Kants* berühmten Worten zur Aufklärung zu beantworten. Denn ihnen fügt er einen Imperativ an, indem er auch die große Gefahr der Unterwerfung unter „guten oder schlechten Hirten“ anspricht:

„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 Entschlie-ßung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen“.

Kant fügt den Sollenssatz an:

„Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“³³⁶.

Dieser Satz gilt es eigentlich nur der Gegenwart anzupassen. Kant selbst hat in seiner Zeit darauf verzichtet, die Idee der Vernunft mit der staatlichen Obrigkeit fest zu verbinden, und daraus die Demokratie in der Form der nationalen Verfassungsstaaten entstehen zu lassen, auch wenn er in seiner Schrift vom Frieden eine derartige Republik als Kern eines gesamten Völkerbundes für denkbar erachtet. Für die „Demokratie“ gedacht, ist zu verlangen, dass der Demokrat als seine, nunmehr demokratische Moral die Grundzüge der „demokratischen Verfassung“ in sich trägt.

3. Insgesamt lassen sich einige Gruppen von Imperativen entwickeln:

(I) Die westlichen *Präambeln-Demokratie* verlangen zunächst einmal vom westlichen Demokraten das reine Sollensgebot, das lautet:

„Handle ‚würdig‘ und deshalb ‚frei, gleich und solidarisch‘!“³³⁷.

Der würdige Mensch wägt „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ ab und „harmonisiert“ diese Dreieinigkeit zu „vernünftigem Tun“.

Die *Individualethik* gebietet:

³³⁶ So schon im Jahre 1784: Kant, Beantwortung, 1784, 481 ff. Aufgegriffen etwa auch von: Foucault, Enlightenment, 1984, 32 ff.

³³⁷ Mit Alliterationen umschrieben: „frei, fair, fürsorglich“.

Sei Subjekt und behandle die anderen Menschen als Subjekte.

Mit *Kant* heißt es *negativ* gefasst, degradiere die Menschen vor allem nicht zu – bloßen – Objekten. Mit *Hegel*, man setze den Menschen nicht (wie anzufügen ist, vollends) den Hunden gleich, gegenüber denen man den Stock erhebt.³³⁸

Insofern könnte der Imperativ aus der Sicht der *Vernunft-Philosophie* auch lauten: „*Handle vernünftig!*“

(II) Der alte Zwei-Welten-Dualismus von Sollen und Sein, von Idee und Wirklichkeit, von Subjekt und Objekt, von Kultur und Natur etc., führt zur postmodernen künstlichen *Synthese* der humanen Mittelwelt. *Personal* aufgefächert und psychologisch eingefärbt lautet dieselbe Forderung dann:

Verbinde Deine „Ich-Welt“ des Freien“ mit der „Du-Welt“ der Nächsten“ und mit der „Wir-Welt“ der Gemeinschaft“ und vermeide, (zumindest die) Menschen ausschließlich in die inhumanen „Es-Welt“ und die fremden „Sie-Welten“ abzuschieben.

(III) Aus der Sicht der *Neurophilosophie* ließe sich formulieren:

„*Denke*“, und zwar über jeden blinden Handlungs-Impuls oder über jeden angeblichen Beweggrund *noch einmal nach!* Der stol-

³³⁸ Siehe: Hegel, Grundlinien (Hoffmeister), 1995, § 99 Zusatz. Siehe dazu auch die nachfolgenden berühmte Folgerung zum Wesen der Vernunftstrafe: „Daß die Strafe darin als sein eigenes Recht enthaltend angesehen wird, darin wird der Verbrecher als Vernünftiges geehrt. - Diese Ehre wird ihm nicht zuteil, wenn aus seiner Tat selbst nicht der Begriff und der Maßstab seiner Strafe genommen wird; - ebensowenig auch, wenn er nur als schädliches Tier betrachtet wird, das unschädlich zu machen sei, oder in den Zwecken der Abschreckung und Besserung.“, § 100. Derzeit führt die Idee der fortwährenden Ehrung als frei verantwortlicher Akteur und als Vernunft- und Selbstsubjekt zum deutschen Schuldprinzip. Auf der supranationalen Ebene der Menschenrechte ergeben sich daraus das Verbot von erniedrigenden Strafen, das Verbot der Todesstrafe und vor allem die Idee des Fortbestandes der Rechtspersönlichkeit eines jeden Strafgefangenen.

ze Satz von *Descartes*, cogito, ergo sum, Ich denke (und zweifle), also bin ich, klingt dabei nicht nur nach. Aus der anthropologischen Sicht lässt sich dieser wichtige Satz der Moderne auch rückwärts lesen:

„Denke (und zweifle), denn nur dann bist du eine Ich-Person“.

Gemeint ist deshalb, Du bist überhaupt nur ein „Ich“, wenn Du – auch – denkst. Denn zu Deiner ganzheitlichen Seele (Identität) gehört – auch – die Vernunft des Denkers.

Aber bedenke dabei auch, dass Du als Mensch von Deiner Natur und Deine Psyche her zu Verdrängung und Leugnung dieser Forderungen neigst. Du tendierst damit zu „unwürdigem“ Handeln, und insofern zu „unfreien“, zu „ungleichen“ und zu „unsolidarischen Taten“.

Denn die Faustformel lautet offenbar: Selbst westliche Demokraten unterwerfen sich mutmaßlich zu rund „zwei Dritteln“ angeblichen höchsten Leitideen und den Befehlen ihrer guten Hirten. Diese Menschen handeln dann zwar vermutlich „solidarisch und gleich“. Sie handeln aber nicht „frei“.

Deshalb ist –auch– die kollektive Ethik von Bedeutung. So ist fortzufahren, auch Deine „guten Hirten“ unterwerfen sich häufig, und auf dieselbe Weise einer eigenen *Binnen-Ethik*, wie etwa dem allgemeinen Wohl, einer besonderen parteilichen Leitidee und dem Gebot der elitären Selbsterhaltung.

(IV) Die demokratische Kernethik bildet die Freiheitsethik und um dieses „Selbst“ muss sie auch noch ringen. Denn sie hat ebenfalls den Dualismus zu beachten, der Menschen ist eben auch ein „Seinswesen“. Ihre Imperative lassen sich in eine Reihe von Sollenssätzen fassen.

Der erste und wichtigste lautet wie folgt:

(1) *Handle wirklich „frei“! und „Handle also nachdem Du gedacht hast“.*

Denn die Idee der Freiheit bildet die Grundlage der Demokratie und die Freiheit beruht auf der Vernunft des denkenden Menschen.

In diesem Befehl scheint zwar fast das Grundelement eines Buddhismus auf, der den Menschen vom natürlichen Egoismus befreien will. Aber anzufügen ist dann auch der Gedanke, der zeigt, dass der westliche Mensch die „Natur“ und „Kultur“ des Menschen so zu nehmen hat, wie sie sich in seiner persönlichen Seele spiegeln. Dieser Satz begründet zugleich erst die Idee der Demokratie. Er lautet:

(2) *Beherrsche zunächst Dich selbst!* Dieser eigentlich harten Aufforderung zu Askese kann man ein Lockangebot begreifen. Es lohnt sich für Dich, denn damit erwirbst Du den Anspruch auf die kollektive Regierungsform der „Demokratie“. Zudem rechtfertigst Du Deine innere „Würde“ und erwirbst den Anspruch auf den Respekt der Anderen. Ferner bekräftigst Du durch Dein Beispiel der ausgeübten Vernunft die Menschenrechte. Denn diese beruhen auf der Annahme dieser Fähigkeit des Menschen. Denn, wenn sich alle Menschen unvernünftig verhielten, gäbe es weder ein Rechtssystem noch eine rationale Begründung für die Menschenrechte.

Weiter, nachrangig zur „Freiheit“, aber mit eng ihr verbunden und ein Teil der Vernunft regieren den Menschen zudem die Ideen der „Gleichheit“ und der „Solidarität“. Alle drei Elemente abzuwägen zu können, die „Freiheit, die Gleichheit und die Solidarität“, und zwar für jeden wichtigen Einzelfall aufs Neue, bildet den Kern der politische Vernunft des (westlichen) Menschen.

Insofern könnte man eben auch anfügen:

(3) *Wäge für jeden wichtigen Akt „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ ab und entscheide erst danach.*

Um genügend Zeit und Argumente für die Abwägung zu erhalten, ist anzufügen:

(4) *Übe das freie Entscheiden an Leitfällen und gebe Dir frühzeitig eine eigene Rahmenethik.*

Bekanntlich können und müssen Menschen, kollektiv, interaktiv und jeder für sich „normative Vorprogramme“ erstellen, mit deren Hilfe sie *Vorentscheidungen* für das (gute oder nützliche) Verhalten in bestimmten *Fallgruppen* treffen. Denn ihre genetischen Programme sind im Vergleich mit denen ihrer subhumanen Verwandten recht eingeschränkt, diesen genetische Freiraum müssen und können sie mit gesamten Kulturen ausfüllen. Das Recht dient dieser Aufgabe.

Aber auch darüber, ob sich die jeweiligen Normadressaten, kurz die Menschen, dann tatsächlich an diesen Normen ausrichten und auch ausrichten sollten, können und sollten die Handelnden noch einmal „nachdenken“. Denn erst dann wird die Entscheidung zur Tat wirklich ihre eigene. Andersfalls unterwerfen sie sich „blind“ der Rechtsnorm, auf deren Sinn- und deren Zweckhaftigkeit sie vertrauen. Sie verfallen dann in einen (an sich kindlichen) Rechtsgehorsam.

Zur Art und Weise der Selbstbeherrschung und der Schaffung der Ethik ist dann und deshalb die alte Idee der „Autonomie“, also der Selbst-Gesetzgebung, aufzugreifen. Einerseits erlaubt und verlangt die Idee der Autonomie vom Menschen, sich diese Binnenethik zu schaffen. Andererseits prägt der Mensch nach dem Modell der Selbstorganisation (unter anderem) erst sein Selbst aus, indem er sich seine Binnenethik schafft. Deshalb ist auch einzufordern, noch einen Schritt über die Ethik hinaus zu gehen und sich als Selbst-Subjekt zu begreifen

(5) *Vergewissere Dich Deines souveränen „Selbst“.*

Denn dieses Selbst ist dasjenige, was Dich einerseits aktiv organisiert und das andererseits weitgehend überhaupt erst passiv durch den Vorgang des internen Organisierens entsteht. Auch das Vergewissern bildet einen Teil dieser Selbstorganisation. Auch wenn Du mutmaßlich zu „Zwei-Dritteln“ fremdbestimmt bist, genetisch und sozial, so kannst Du Dich doch zu „einem Drittel“ frei oder zumindest individuell selbst entfalten und damit auch Dein

Selbst gestalten. Dabei kannst und wirst Du im Übrigen zugleich ein wenig auch Deine soziale Umwelt mit beeinflussen.

Dabei geht es *nicht* mehr um die *konkreten Handlungen*, sondern um eine Art der ethischen Selbst-Motivierung und Selbst-Zivilisierung oder auch um eine Selbst-Programmierung, die den Menschen überhaupt erst zum würdigen und freien Selbst-Subjekt werden lässt.

Als Teil einer Wir-Gruppe gilt für Dich:

(6) *Begreife Dein Selbst als ausgerichtet auf ein dreifaltiges „Kind- Eltern und Geschwister-Wesen.“*

Das Kind unterwirft sich vertrauensvoll. Die Elternteile üben (geteilte, aber heilige) (tabuisierte) Herrschermacht aus. Sie tragen die Verantwortung für die familiäre Gruppe und prägen den common sense. Die Geschwister-Rolle steht für Austausch, Unterschiede und Kreativität. Begrenzt frei bist Du also vor allem in der Geschwisterrolle.

In der Demokratie gilt zudem negativ:

(7) *Unterwerfe Dich nicht den guten Hirten. Sie sind „als Geschwister“ Deinesgleichen und sie handeln als Deine „ersten Diener“ und Berater für Dich.*

Denn in den Demokratien übernehmen die gewählten Repräsentanten ohnehin nur die Aufgabe der „Ersten unter Gleichen“ (den Peers), des primus inter pares auf Zeit, und Gegenkräfte beschränken ihre Macht. Ihrer Rolle ist zudem nur Teil der staatlichen Organisation, die nur als „Erster Diener“ auftritt.

Das gilt auch für die Verwaltung und Pflege der allgemeinen „zivilen Vernunft“. Wissenschaftler und Philosophen, die das „sapere aude“ erst in vollem Umfange ermöglichen, sind in den Demokratien nur Ratgeber und Sachverständige. Sie sind nicht die Endrichter darüber, welche Entscheidungen der einzelne Mensch zu treffen hat.

(8) *Nehme Deine eigene (Über-) Eltern-Rolle als guter Hirte bewusst wahr und kontrolliere Deine entsprechende Sonderethik. Denn viele Menschen vertrauen Dir in Deiner sozialen Rolle oder in Deinem Berufe blind.*

(9) *Vergewissere Dich schließlich selbst-kritisch Deiner eigenen Grenzen, der Grenzen der Anderen und der Leistungsgrenzen Deiner verschiedenen Gemeinschaften.*

Menschen werden nur zu „einem Drittel“ nachdenken können und müssen. Denn Menschen sind hoch vereinfacht zu einem weiteren Drittel *sozial* geprägt und zu einem letzten Drittel ohnehin in *natürliche* Notwendigkeiten, vor allem in genetische Rahmogramme eingepresst.

Zudem müssen Menschen im sozialen Alltag auch (kindähnlich) vertrauen und vertrauen können. Zwar sollten sie über „wichtige“ Handlungen grundsätzlich „nachdenken“, vor allem nicht ersten Impulsen nachgeben und sich vielmehr eigene Ethiken erarbeiten, die impulsives Verhalten zu hemmen vermögen. Aber nicht alle wählen diesen Weg und zwar vor allem nicht immer.

Zudem gibt es eingeübte und „automatisierte“ soziale und zugleich individuelle Handlungen, wie das hochriskante Lenken im Straßenverkehr. Ein solches Verhalten erfordert einerseits eine ständige Selbstkontrolle bei der Ausführung. Aber ihm geht zudem üblicherweise eine „sozial-ethische Schulung“ voraus. Bei dieser ist dann aber nach dem Modell des Milgram-Menschen etwa die „Sonderethik der Lehrer“, also der politischen oder exekutiven Elite gefragt. Sie, die „Eltern“ und „Übereltern“ müssen deshalb über ihr Tun nachdenken und sich ihrer eigenen „Sonderethik“ als (Über-) Eltern vergewissern, etwa durch eigene Fortbildung, die wiederum ebenfalls dazu dient, eigenes Lehrverhalten „gut“ einzuüben.

(V) Hinzu tritt die Verbindung von individuellem und kollektivem, die zugleich dazu führt, dass sich der ethische Geist, also der Sinn, der Zweck und die Form der Normen, *verselbständigt*.

Das Kollektive hat sich zwar vor allem in der sozialen Realität des demokratischen Volk verfestigt. Aber die Idee des Gemeinsamen führt hin zu den gemeinsamen Leitideen einer „gesamt-westlichen Wertegemeinschaft“. Der Geist des Ethischen erhebt zudem den universellen Anspruch etwa als „Zivilreligion des Präambel Humanismus“ für die Vereinten Nationen zu gelten. Am Ende steht insofern eine supranationale Gemengelage.

So ist das *Kantsche* Modell der individuellen Moralität mit dem im *Hegelschen* idealen Freiheitsstaates zu verbinden. Hinzutritt die Idee des Rechts im Sinne der *Lockeschen* Rechtspersonalität und der kollektiven Solidarität im Sinne von *Rousseau*. Den Vorrang genießt dabei zwar die (subjektive) Idee der höchstpersönlichen Würde. Aber in den Demokratien wird das (objektiv) gedachte Sittengesetz, lies die Grundsätze der Verfassungen, als solches selbst zur geistigen *kollektiven* Grundlage des realen Gesamtstaates.

„Gleichheit“ und Solidarität“ regieren diesen kollektiven Geist, der bei näherer Betrachtung auch das intersubjektive mit einschließt, vor allem. Auch die Zivilgesellschaft der Freien, trennt man sie einmal vom Staat, kann sich deren Anforderungen nicht völlig entziehen. Geiselnhaft und Sklaverei kann man zum Beispiel nicht vereinbaren. Ansonsten aber regiert die Gleichheit die demokratische Zivilgesellschaft und die Solidarität den Verwaltungsstaat. Mit den Begriffen der Gerechtigkeitslehre, die Marktgerechtigkeit bestimmt das Privatleben, die Zuteilungsgerechtigkeit beherrscht das Hoheitliche.

Nicht die persönliche Vernunft bestimmt insofern die Demokratie, sondern die Demokratie „gilt“ bereits als die „zivilreligiöse persönliche Vernunft“, die jeder Demokrat zu verinnerlichen hat. Die „Zwei-Drittel“ der idealen kollektiven Ethik hat der „Ein-Drittel freien Mensch“ vor allem zur politischen Vernunft des Entscheiders zu verbinden. Aus dieser Grundfähigkeit des Menschen vernünftig entscheiden zu können, speist sich dann die Idee seiner angeborenen Würde eines Demokraten. Aber seine (Rest-) Freiheit erlaubt ihm auch sich „ungleich“ lies ungerecht, und unsolidarisch, lies inhuman, zu verhalten. Ebenso vermag er auch, neue Sonderkulturen und selbst neue Staaten zu bilden. Die Ein-Drittel-Freiheit des Menschen reicht also aus, sich dem Staat

zu verweigern. Aber sie genügt, wie die Geschichte zeigt, auch, um den Staat mit anderen Gleichgesinnten zu beherrschen, und zwar auch mit elitären Sonder- als Leitkulturen.

(VI.) Der inhaltliche Kern der Sittlichkeit bildet die Minimal-ethik, heute diejenige des Verfassungsrechtsrechts. Daraus ergibt sich dann für den *Einzelnen* der Satz lautet:

„Bilde Dir für Dein eigenes – vernünftiges demokratisches – Recht und lebe - würdig - danach“.

Gemeint ist damit also, dass die wahren Demokraten sich zwar nur ihrer eigenen (moralischen, subjektiven) *Individuethik* unterwerfen. Diese saugt aber aus Gründen der eigenen *Vernunft* die objektiver *Gleichheits-* als *Rechtsethik-* und die (ganzheitliche) *Solidaritäts-* als *Sozialphilosophie* mit in sich auf. Die „Vernunft“ umschließt also alles, um sie erklären bedarf es aber dieser Trinität und ihrer Verankerung am Individualismus.

4. Dieser weltliche „Glaube“ bildet den inhaltlichen Kern des zivilreligiösen Regelwerkes und diese inneren Lehren formen das „Selbst“ dieses Bekenntnisses. Diese Grundnormen stellen zugleich die persönliche „Verfassung“ eines jeden Demokraten dar. Ihre Grundelemente entsprechen damit der kollektiven „Verfassung“. Auf diese Weise erst ist es im Übrigen dem einzelnen Menschen und dem kollektiven Kollektiv überhaupt erst möglich miteinander zu „kommunizieren“. Nur deshalb könne sie miteinander zivilisiert streiten und Prozesse in sinnvoller Art gegeneinander zu führen.

Ferner, irgendeine Art von Verfassung im Sinne von „Identität“ trägt jeder Mensch, zumindest jeder „aktive“ Mensch in sich, und zwar auch der absolutistische Gewaltherrscher und jeder Gewalttäter. Jene sagen (sich und ihresgleichen) in etwa folgendes und zwar zumeist in einem Dreiklang: Erstens, „Ich darf“ aus eigenem Sonderrecht so handeln. Zweitens, auch meinesgleichen (meine Peers) erklären mir, dass „einer wie wir“ so agieren darf. Meine Gruppe sagt drittens sogar, dass ich als deren bedeutendes Mitglied verpflichtet bin, in ihrem Sinne so zu handeln. Damit bedienen Menschen, zumal, in Demokratien die normative Seite.

Im Sinne des Dualismus bedienen sich alle Akteure, die rechtmäßig wie die unrechtmäßig handelnden gerne auch eines Argumentes aus der Welt des Seins: Es besteht eine „Notwendigkeit“, so zu handeln. Daraus leitet sie dann gleich ein „Notrecht“ ab.

Im Streit über die rechte Entscheidung und deren vernunftgemäßen Grundlagen setzen Demokraten zunächst auf „*Versöhnung, Toleranz und Legalität*“. Aber sie behalten sich (erneut) das Notrecht zum gewaltsamen Widerstand gegen Tyrannei und Menschenrechtsverletzungen vor. Mit Gegengewalt bekämpfen sie – im Notfalle – auch Gewalttäter aller Art. Aber die Gegengewalt, die sie anwenden, hat dann um der „Identität der Demokraten willen“, den Prinzipien der Demokratie, einschließlich des Rechtsstaates zu folgen.

Öffentlich abzuwägen sind zuvor: „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“. Aus einem solchen republikanischen Rechtsakt ergibt sich die Heiligung der „Würde des Menschen“, und zwar für dessen, inzwischen recht großen humanen Binnenwelt.

Wer daran glaubt und sich dazu bekennt, der folgt einer humanistischen Zivilreligion.

5. Das hier schlicht östliche genannte kollektivistische Staats-, Familien- oder Clan-Modell verwendet aus der Ferne betrachtet dieselben Grundelemente. Es ist vorrangig an das Kollektiv und seine Mitglieder, also nicht an das Individuum adressiert. Es eröffnet auch keine Rechte und kein Rechtssystem sondern zunächst einmal Pflichten. Dieses Modell setzt die Solidarität an den Anfang und lässt sie auf die Gleichheit und die Freiheit ausstrahlen. Die Forderung an das Kollektiv lautet:

„Handelt solidarisch“ diesem Pflichten-Gebot fügt die Forderung der Gleichheit, etwa als solidarischer (zuteilender) Pflichtengerechtigkeit an. Die Idee der Freiheit wechselt zur solidarischen Pflicht des Mitgliedes zur „Selbstbeschränkung“ und zur Freiheit der Aufopferung.

Denn dass diese beiden Systeme, der Individualismus und der Kollektivismus in der Wirklichkeit sich als privat-heimliche oder

offen tolerierte anerkannte Subkulturen ergänzen, ist immer wieder anzumerken. Ebenso gibt es den Dritten Weg die Idee der Gleichheit in den Mittelpunkt zur Rücken und alles über die Idee einer vereinfacht gedachten „objektiven“ oder auch „natürlichen Gerechtigkeit“, der Idee des Ausgleich oder Ordnung oder auch der systemischen oder soziobiologischen Vernunft aus zu betrachten. Das führte dann zur Dominanz einer formalen und letztlich einer (sub-)systemischen Gerechtigkeitsphilosophie.

Die philosophische Annäherung an die „zivile“ als eine kulturelle Wirklichkeit verlangt nach zweierlei, der dogmatischen Bescheidenheit einerseits und dem Mut zur Komplexität andererseits. Das einfache Modell dafür bietet der Weg des letztlich immer dialektischen (und deshalb postmodernen) Synkretismus. Es handelt sich um den Grundglauben, der die weltlicher Leit-Ideen eigentlich im Sinne einer bunten antiker Götterfamilien begreift, aber sie dann doch gleich auf eine säkulare Trinität reduziert. Aber die Idee der Würde des einzelnen Menschen, die sich aus der Idee der eigenen Vernunft speist, erhebt sich noch einmal darüber und bietet der Westen auch seine monistische Leitidee. Deren „Allmacht“ eröffnet und regiert die Idee der Menschenrechte.

II. Schluss

Was bildet nach allem den Kern der Zivilreligion?

Die Grundideen der Gerechtigkeit sind es, und deren „natürliche Ewigkeit und deren objektive Vernünftigkeit“. Natur und Vernunft sind danach die beiden heiligen Quellen. Sucht man deren Ursprung, so führt die Suche zu einer ganzheitlichen „Schöpfungskraft“ oder zum Bild eines personalen Schöpfergottes. Aber auch der Mensch schafft sich, wie Prometheus, eigene „Haus-Welten“. In ihnen tritt er als der Herr auf. Diese höchste Würde hat zur Folge, sich dann auch selbst demokratisch und mit selbst gesetztem Recht „vernünftig“ oder auch „zivil“ organisieren zu können. Andererseits aber hat dieser Freie auch für das „Seine“ zu haften. „Eigenverantwortlich“ hat jeder Ober-Herr zu sein. Die „Verherrlichung“ und dann auch die Heiligung dieser Rolle, also die „Verherrlichung der Verherrlichung“ des Menschen bilden den Kern der Idee der westlichen Zivilreligion. Die Absolution

von seinen Sünden muss er bei sich selbst suchen. Doch gegen die „eigene Natur“ oder gegen die „eigene Vernunft“ dürfen die Gesetze, die die Demokraten sich geben, nicht verstoßen. Die angeborenen Menschenrechte stehen solchem Gesetzesrecht entgegen. Die einfachen Grundideen, die diese Konventionen und Verfassungen tragen, gelten im zivilen Sinne als heilig. „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ bildet, wie zu zeigen war, aus guten Gründen, ihre bekannteste zivile Glaubensformel.

Steht dieser zivilreligiösen Sicht nicht der wissenschaftliche Empirismus entgegen? Nein, denn die Soziobiologie bietet den einfachen Gedanken der „Schwarmintelligenz“ an. In eine Ethik umgedeutet, besteht der Schwarmvernunft in einem Satz, der dann zu folgendem Dreisprung führt:

Das einfache Gebot an ein Schwarmwesen lautet: „Achte und beachte nur Deine Nächsten“. Alles andere wird sich dann schon ergeben.

Danach und daraus folgt: „Bilde also blind und unbewusst durch diese ständige Achtung und Beachtung, also durch rücksichtsvolles kommunikatives Handeln, eine Gemeinschaft“. Bewusst ausgeführt wäre es die Begründung eines Gesellschaftsvertrages.

Der biologische Nutzen ist offenkundig: „Dann wird diese Gemeinschaft, die Du selbst mit geschaffen hast, Dir Deinen Anteil am Kooperationsgewinn, dem Gemeinwohl, unter anderem den Schutz, zuteilen“.

Diese Gemeinschaften vermögen dann, etwa im Sinne der Systemtheorie, wiederum als eine Art von halbautonomen Akteuren aufzutreten, am Ende steht dann die Idee der belebten „Natur“ oder des sich ausdehnenden physikalischen „Kosmos“.

Hinterfragt, setzt dabei dieses Grundmodell und damit auch die normative Idee der westlichen Zivilreligion beim einzelnen Lebewesen an, und es bedingt damit auch die Idee eines aktives Selbst oder Ich. Aber die Seelen-Idee des Selbst, die mit dem Wort von der „Einheit der Vielfalt“ beschreibt, öffnet diesen „monadischen“ Ansatz des Ich-Akteurs auch bereits wieder.

Denn im evolutionsbiologischen Sinne handelt es sich beim Ich in etwa um das Bild und die Triebkraft, die im „genetischen Egoismus“ steckt. Aber dieser Egoismus ist kein einheitlicher. Zumindest drei biologische Selbstzwecken gilt es zu bündeln. Das Leben besteht aus dem alltäglichen „Leben“ (Stoffwechsel), dem „Fortleben“ (Vermehrung) und dem „Überleben“ (Abwehren von Lebensgefahren). Das Selbst oder Ich des Akteurs steuert über diese drei einfachen Prinzipien das gebotene Verhalten. Das Selbst entsteht dabei, weil es vonnöten ist. Denn es muss zumindest zwischen diesen drei Untertriebkräften ständig vermitteln und sie damit als eine Art von harmonisierendem Über-Ich zu organisieren. Physikalisch handelt es sich bei der „Triebkraft“ als solcher um eine Ausprägung die Idee der Emergenz.

Dieses lebendige Selbst, das mit der Organisation widerstreitenden Bedürfnissen entsteht, bildet, jedenfalls aus der Sicht des Individualismus zumindest den formalen Kern dessen, was wir als „Seele, Geist, Wesen oder auch Animus“ verstehen. Wiederum entsteht das Innere des Selbst, mit Blick auf diese drei Antriebe, durch die ständige Einhaltung und Ausübung der ethischen Regeln der „Achtung und Beachtung“. Sie gestalten das Selbst zu einer Art von innerem „symbiotischen System“, das auch über ein eigenes „personales“ Gesamtwohl verfügt, etc.

Aber diese Sicht ist einseitig. Umgekehrt und ganzheitlich gelesen, ordnen sich jedes höhere System nach innen mithilfe von Subsystemen, die es sich als Gliederung seiner selbst schafft. Ganz am Anfang steht danach, jedenfalls aus makrophysikalischer Sicht, der gerade noch berechenbare „schwarze“ Gravitationskern der Ur-Einheit, etwa als kleinste Energie-Masse „kurz nach dem Urknall“. Danach zerlegt sich die immer weiter wachsende „ganzheitliche Welt“ in eine immer größere Komplexität von kleinen und großen Subwelten, usw.

Der dritte Ansatz liegt und regiert die Mitte und regelt die Vermittlung Er verkörpert sich unter anderem in der Idee der Naturgesetze, die uns immer auch als „harmonische Gleichungen“ erscheinen. Diese „systemische Gerechtigkeit“ als solche bestimmt diese Sicht und zumindest das formale Wesen, das Selbst, die Identität, die Seele etc. eines jeden existenten Systems.

Was begrenzt dieses Denken noch?

Dialektisch fortgedacht, handelt es sich insoweit im Wesentlichen um ein Denken, das wie bei der Biologie und bei der Physik weitgehend vom „Sein“ bestimmt ist und das für die normative Welt auch von „Gut-Sein“ der höchsten Ideale ausgeht. Diesem Denken steht, und zwar dann auch auf allen Unterebenen immer auch die Idee der „kalten Zerstörung des Bestehenden“ beziehungsweise die „teuflische Verneinung“ aller Werte gegenüber. Man kann auch das „Nichts“ oder das „Chaos“ zum Leitmodell erheben, aus dem dann etwa das „Sein auf Zeit“ oder die Ordnung auf Zeit“ hervorgeht. Jedenfalls kennt die Natur auch das „Werden und Vergehen“ als Teil ihrer Lebendigkeit und ihres Selbst. Der Mensch vermag sogar bewusst auch andere Mitmenschen zu töten etc. Auch die „systemische Ungerechtigkeit“ scheint, jedenfalls auf den zweiten Blick, zur Wesen, allerdings dann auch zu den existentiellen Gefährdungen eines lebenden Systems zu zählen. Im Übrigen gilt dasselbe auch für die makrophysikalischen Welten etc.

Vermutlich zwar führt auch hier wieder die „Synthese“ beider Denkweisen zu einem höheren Sinn. Aber auf ein bestimmendes Leitbild muss man sich kulturell einigen. Komplementäre Nebenmodelle vermögen dann dessen Einseitigkeit dann „aus zu gleichen“. Die weltliche Sicht ist jedenfalls mit der Verehrung des Leitbildes des gegenwärtigen „Seins“ aller Systeme und der dazu erforderliche „systemischer Gerechtigkeit“ verbunden. Politische ist das vorherrschende Denken mit dem existentiellen Sein und mit dem normativen Ideal des Herr-Seins des einzelnen Menschen verknüpft. Der „Tod“ und die „fatalistische Unterwerfung“ prägen nicht die westliche Zivilisation und auch nicht ihre Zivilreligion. Dass damit Platz für extern verankerte religiöse Neben- und Gegenkulturen bleibt, ist offenkundig.

Der einzelne homo sapiens kann nun diese ur-ethischen Grundprinzipien der „Achtung und Beachtung des Nächsten“ noch in seinen eigenen genetisch-psychischen Grundprogrammen haben. Dafür spricht seine genetische Abstammung. Aber der homo sapiens könnte dieselben einfachen Grundnormen auch, weil sie ihm so vernünftig erscheinen, selbst und kommunikativ zur Lösung derselben Aufgabe entwickelt und sich diesen Regeln dann

freiwillig unterworfen haben. Nach allem stimmt vermutlich beides.

Das Ausmaß, in dem der einzelne Mensch sich höchsten Ideen und deren Hirten, wie Leitwölfen unterwirft, belegt und zeigt zudem den beachtlichen „Zwei-Drittel“ Umfang seiner „unbewussten“ genetisch-psychischen Bindung. Der Mensch kultiviert oder unterdrückt nach kulturellem Bedarf die genetischen Restprogramme, die in sich trägt. Aber er kann eben auch „er kann auch anders handeln“, als Einzelner oder gern auch in kleinen Peer-Gruppen. Vor allem kann auch seinen „Schwarm“ wechseln, Untergruppen und Megagemeinschaften bilden, und daraus zumindest seine „Freiheit von der festen Gruppe“ beziehen.

Die einfache Art von „Ethik“, auf der alle Kooperation beruht, erweist sich also ein „ewiges Naturgesetz“ und auch als eines der „Vernunft“. Nur ist der Menschen beidem, dem genetische verankerten Zwang zur „Nächstenliebe“ und auch der genetischen Vorgabe, eine bestimmte feste Gruppe, und keine andere zu bilden zum Teil befreit, und zwar vergleichsweise in einem erheblichen Umfang. Drittens erweist sich der einzelne Mensch zumindest insofern als der „biologische Herr“ seiner selbst, als er seine eigene körperliche, seelische und geistige Existenz in vielfacher Form und aus unterschiedlichen Gründen zu riskieren, zu beschädigen und auch zu zerstören vermag.

Der westliche Mensch, der die Weisheit für sich beansprucht, bedient sich zu seinem Selbstverständnis in pluralistischer Weise vieler „Menschenmodelle“. Jede Humanwissenschaft verfügt aus ihrer Fachsicht über eigene „humanistische“ Leitideen.

Man möchte insofern aus der Sicht des demokratischen Humanismus fast von einem weltlichen Human-Polytheismus sprechen, hinter dem ein ganzheitlicher Human-Pantheismus zu vermuten ist, etwa im Sinne der Idee des würdigen, weil zur „Vernunft“ fähigen Menschen. Aber aus der Sicht der Fachwissenschaften existieren stets eigene Modelle, denen dann eine bestimmte Art von heiligem fachwissenschaftlichem Geist eigen ist.

Die Überidee der freien Wissenschaften gebietet dann aber eine gewisse, aber meist doch recht schmerzhaft Toleranz gegenüber den Menschenbildern aufzubringen, die sich aus anderen Wissenschaften ergeben, und auch nach einer „Idee der Vermittlung“ zu suchen. Die Methode der Dialektik bietet dabei schon selbst eine Art von Dreifaltigkeit. Die rationale Suche nach der universalen „Einheit in Vielfalt“ verlangt die gedankliche Reduktion der Komplexität der wahren Welt. Als gerade noch erfassbares Modell und als Methode für die „Einheit in Vielfalt“ bieten sich die Trinität von Modellen an.

Einen solchen Konsens sucht auch die idealen politische Werte- und Kommunikationsgemeinschaft der Vernünftigen, also der Freien, der Gleichen und der Nächsten. Sie setzen auf einen axiomatische Glauben an ein dreifaltiges Bündel von, eben diesen, humanen Höchsideen, und zwar unter der Vorherrschaft einer, der ersten, als Leitidee.

Gibt es ein formales universelles Prinzip, dass das „Sein“ und das Gutsein“ gemeinsam umfasst?

Das Sein gesamter physikalischer Systeme, astronomischer Sternsysteme wie atomarer Einheiten, stabilisiert der „Ausgleich“ von „Fliehkräften“ und „Gravitationskräften“. Dabei sind die Ideen der „Kraft“ und der „Bewegung“ bereits voraussetzt. Dabei ist es das möglichst exakte „Ausgleichen“, was das System sowohl beisammen als auch seien Einzelteile getrennt hält. Dreifaltigkeit stecken auch hinter dem Phänomen des Sichtbaren (Licht, Nichtlicht und die reale graue oder bunte Mischung, die überhaupt erst das Sehen erlaubt) und Strom (Spannung zwischen positiven und negativen Polen). Dabei steht das Negative für die Befreiung.

Auf der normativ-philosophischen Ebene prägt die Freiheit das westliche Denken der Aufklärung. Postmodern wissen wir von den biologischen und auch den geistigen Grenzen des Menschen, dem es eben nicht vollständig gelingen kann, sich von der Macht der Natur zu trennen. Er ist auch immer noch deren Teil. Im Westen muss der Mensch auch deshalb mit dem Dilemma des Dualismus leben, den er aus der Sicht der Vertreter ganzheitli-

cher Welterfahrungen überhaupt erst durch den rationalen Weg der Spaltung der Welten, also selbst geschaffenen hat. Im westlichen Alltag muss der Vernünftige dann zwischen beidem Welten je nach Bedarf und Sinn hin und herwandern. Dafür bildet er sich eine Art von pragmatischer „Mittelwelt“. Aushalten muss er ihr die „Spannung“, die sich aus der Spaltung von Sein und Sollen, von Subjekt- und Objekt-Denken etc. ergibt. Aber dafür darf er aus seiner Sicht dafür den Gewinn aus seinem Rationalismus ziehen. Unter anderem darf er sich an den Denkfrüchten den vielen recht unterschiedlichen Wissenschaften erfreuen.

Diese Mittelwelt, mit ihrem Ort dem Forum, bestimmt vor allem Politik und Recht, aber auch die Wirtschaft. Politik und Recht der westlichen Staaten regiert nicht nur die Idee der Freiheit. Die Demokraten setzen der Freiheit auch gleich selbst und vernünftig mit dem allgemeinen, d.h. gleichen Recht Schranken. Auf diese Weise regeln sie auch die Freiheitsopfer, die jeder Freie für das Gemeinwohl zu erbringen hat, ein Mehrgewinn von dem jeder Demokrat wieder seinen Anteil „zugeteilt“ erhält.

Andere Kulturen setzen zwar andere Gewichtungen, die Kollektivistischen Zivilisationen betonen etwa die Solidarität. Aber am Ende regiert auch sie, wenigstens in Friedenszeiten die Mechanik des Ausgleichs der Kräfte, etwa der Erneuerer und der Traditionalisten, der Jungen und der Alten etc.

An dieser Stelle ist abzubrechen. Das „Ausgleichen“ von gegensätzlichem, von Freiheit und Bindung, von Positiven und Negativen, bestimmt beides, das Sein und auch das Gutsein. Auch die forensische Vorstellung der humanen Mittelwelt prägt gerade diese Idee.

Hinter den bipolaren Ideen von Freiheit und Bindung oder den binären Ansatz von Positiven und Negativen, steckt noch mehr, und zwar auch schon aus physikalischer Sicht. Darauf ist wenigstens hinzuweisen. So setzen diese Erklärungsmodelle das (ontische) Ideenpaar der „Bewegung“ und der „Kraft“ voraus. Eine alles „bewegende Kraft“ muss „seit dem Urknall“ alles, was wird und vergeht, antreiben. Sie mag man auch als das „Eine“ beschreiben, welches zumindest in allem Konkretem zu erkennen

ist. Diese beiden Grundbedingungen der Bewegung und der Kraft erlauben auch erst das Bild vom „Akteur“ zu schaffen, das den ersten Schritt zum Bilde der „Person“ darstellt, die dann wiederum auch weiteren Schritt zur Idee des „Herrschafts-Subjekts über das Seine“ eröffnet. Mit den Ideen der Bewegung und der Kraft ist also zudem der Weg zur Subjekt-Objekt-Spaltung angedeutet. Auch führt dieses Ideepaar möglicherweise zum Religiösen, etwa als dem göttlichen Atem oder dem Chi. Im Kontext der humanen „Mittelwelt“ sind diese beiden Grundbedingung jedenfalls mitzudenken. Wie aber verwirklicht sich diese bewegende Kraft? Nicht nur so biopolar oder binär, wie oben beschrieben. Im „ständigen Wechselspiel des Ausgleichens“ bildet sich die Wirklichkeit, jedenfalls die, die wir als solche wahrnehmen und deren Produkt auch wir sind.

Ein anderes Wort für das Ausgleichen, und zwar eines, das aus der Welt des Normativen stammt, bildet das Einfordern von „Gleichheit“ im Sinne von „Gerechtigkeit“.

Diese Idee bestimmt im Formalen die „Mittelwelt“ und den „Drei-Drittel-Menschen“.

Auszugleichen ist im Rahmen der (kollektiven) menschlichen Kultur einerseits und für die Binnenkultur oder Identität des einzelnen Menschen und seiner Nächstengruppen andererseits

- das Ideal des Präambel-Humanismus und
- die Realität der Dehumanisierung des Menschen durch den Menschen,

die für den Demokraten einen Teil seiner Freiheit ausmacht und seine zivilheilige Subjektstellung mit begründet.

In Anlehnung an das alte dialektische oder auch dialogische Denken bietet sich dazu die kulturphilosophische Dritte-Welt-Idee an, die in der „versöhnlichen“ Aufhebung und auch in der Tolerierung der verbleibenden Widersprüche im Rahmen eines „synthetischen Pragmatismus“ besteht. Dieser Ansatz setzt als (vermittelnde) Synthese den alten Dualismus von Sollen und

Sein, von Subjekt und Objekt, Geist und Natur etc. zunächst einmal voraus. Aber er baut nicht etwa stolz darauf auf, sondern setzt nur eine weitere große Sichtweise daneben. Insofern ist für diese dritte Sichtweise auch besser der bescheidenere Begriff der Mittelwelt zu wählen.

Im Übrigen hilft der säkular-rationale Blick auf die Wissenschaften. Es beginnt mit der Trennung von Geistes- und Naturwissenschaften, aus denen dann schnell die vielen halbautonomen Fachrichtungen der Universitäten hervorgehen. Mit ihren einzelnen Themen verdrängen sie fast die großen Fragen nach dem Inhalt und der Beziehung von „Idee, Natur und Würde“. Die Vertreter der folglich interdisziplinären Wissenschaftsausrichtung, die sich für die menschliche Mittelwelt herausgebildet hat, vereinen sich dann gern unter dem Sammelbegriff der Humanwissenschaften. Ihr Gegenstand ist das Humanum.

Namensverzeichnis

- Agamben, Homo Sacer, 1998
111
- AK-StGB 1996 56
- Albrecht, Prävention, 1986, 55 ff.
66
- Alexander, Biology, 1987 99,
100
- Alexander, Interessen, 1989, 129
ff. 170, 234
- Alexy, Argumentation, 1991 237,
246
- Ambos, Emotionen, 2005, 9 ff.
118
- Anter, Macht, 2004 41
- Aristoteles, De anima (Hamlyn),
1968 15
- Aristoteles, De anima (Theiler),
1995 228
- Aristoteles, Nikomachische Ethik
(Dirlmeier), 1999 199, 228,
265, 296
- Aristoteles, Nikomachische Ethik
(Grumach), 1967 137
- Armanski, Unfriede, 2002, 467 ff.
27, 148
- Arnauld, Annäherungen, 2006 35
- Assmann, Monotheismus, 2006
36, 114
- Atkinson, introduction, 1964 136
- Atkinson/Feather, theory, 1966
137
- Auchter, Gewalt, 2002, 595 ff. 26
- Augustinus, De doctrina, 2002 94
- Baer, Rechtssoziologie, 2011 20
- Ball/Lilly, delinquency, 1971, 69
ff. 162
- Bandura, Aggression, 1973 162
- Bandura, Learning, 1977 89
- Bandura, mechanisms, 1983, 1 ff.
146, 147
- Bandura, motivation, 1990, 69 ff.
146
- Bandura, Self-regulation, 1989,
19 ff. 146, 147
- Barth, Tod, 1992 117
- Baruzzi, Freiheit, 1990 235, 238
- Bateson, Motivation, 1983 100
- Baum, Probleme, 1998, 41 ff. 96
- Baurmann, Markt, 1996 84, 85,
88, 89, 159

- Baurmann, Vorüberlegungen, 1998, 1 ff. 86
- Baurmann, Vorüberlegungen, GA 1994, 368 ff. 84, 85, 88, 89, 90
- Baurmann, Zweckrationalität, 1987 79
- Beck, Gott, 2008 160, 296
- Beckenbach, Stadt, 2002, 513 ff. 27, 183, 278
- Becker, G., Ansatz, 1982 85, 101
- Becker, G., Crime, 1968, 169 ff. 61
- Becker, G., Crime, 1974, 1 ff. 66
- Becker, W., Wahrheit, 1988 213
- Beckermann, Determiniertheit, 2006, 289 ff. 198
- Behrens, Grundlagen, 1986 58
- Behrens, Obliviologie, 2005 120
- Bell, Return, 1980, 324 ff. 111
- Benjamin, Kritik, 1965 26
- Benz, Gewalt, 2002, 573 ff. 202
- Benzler, Justiz, 1988, 137 ff. 155
- Berger, Philosophie, 2006 199, 296
- Berkowitz, formation, 1990, 494 ff. 142, 146
- Bertalanffy, Menschen, 1970 250
- Bieri, Handwerk, 2001 198
- Binding, Grundriß, 1975 52
- Bischof, Ordnung, 1988, 79 ff. 170, 234
- Black, Gap, 1989, 99 ff. 206
- Bolle, Emotionen, 1995, 155 ff. 109
- Bongardt, Berg, 2006, 337 ff. 249
- Brugger, Kreuz, JuS 1996, 674 ff. 199
- Brunhöber, Recht, ARSP 94 (2008), 111 ff. 111
- Buchanan, Limits, 1975 67
- Buchwald, Begriff, 1990 228, 237, 246
- Burkert, Homo necans, 1997 111
- Burow, Einführung, JuS 1993, 8 ff. 58, 60, 62, 64
- Bussmann, Verbot, 2000 43
- Byrd/Hruschka, Wille, 2006, 141 ff. 33
- Calabresi, Entscheidung, 1978, 239 ff. 58
- Canetti, Masse, 1980 34
- Cassirer, Philosophie, 1994 249

- Christian, Liebe, 2002, 491 ff.
200
- Cialdini, Influence, 1985 98
- Clark/Gibbs, Control, 1965, 398
ff. 89
- Cloward/Ohlin, Delinquency,
1969 162
- Coase, Problem, 1960, 1 ff. 58
- Coase, Problem, 1978, 146 ff. 58
- Cohen, A., Boys, 1965 162
- Cohen, S., Kontrolle, 1993, 209
ff. 44, 45, 46
- Cooter/Ulen, Law, 1988 64
- Coser, Funktionen, 1979, 21 ff.
56
- Cramer, F., Betrachtung, 1994,
259 ff. 234
- Cramer, K., Aporien, 1991, 3 ff.
206
- Creutzfeldt, Modelle, 1991, 89 ff.
206
- Dahlstrom, Einstellung, 1998, 73
ff. 95
- Dahrendorf, Homo Sociologicus,
1967, 127 ff. 84
- Darwin, Origin, 1859 170
- Dawkins, Einheiten, 1988, 53 ff.
170, 234
- Dawkins, Gene, 1978 267
- Deppenheuer, Menschen, 1998, 41
ff. 94
- Derrida, Essays, 2006 183
- Derrida, Gesetzeskraft, 1991 26,
27
- Dewey, Entwicklung, 2003, 16 ff.
229
- Dovidio, Behavior, 1984, 404 ff.
97
- Duncker, Probleme, 1994, 299 ff.
239
- Dunning, Sport, 2003, 473 ff. 278
- Durkheim, Kriminalität, 1979, 3
ff. 56
- Durkheim, Regeln, 1976 46
- Duster, Bedingungen, 1973, 76 ff.
155
- Duttge/Löwe, Recht, 2006, 351 ff.
205
- Dworkin, Rights, 1981 301
- Eckes, Psychologie, 1991 239
- Edmaier, Schulterfahung, 1975,
162 ff. 78
- Ehalt, Gewalt, 2006, 11 ff. 36

- Ehrlich, I., Deterrence, 1975, 209 ff. 85
- Ehrlich, I., Deterrent, 1975, 397 ff. 85
- Ehrlich, S., Protonorms, ARSP 76 (1990), 83 ff. 170, 235
- Eisenberg, Kriminologie, 2005 150, 154, 155, 158, 162, 167
- Elias, Genese, 2003, 230 ff. 278
- Elias, Process, 2000 39
- Elias, Sport, 2003, 273 ff. 278
- Elias, Zivilisation, 1976/77 44
- Elias/Morus, Staatskritik, 1985, 101 ff. 262
- Ellscheid/Hassemer, Strafe, 1975, 266 ff. 79
- Elster, Nuts, 1989 85
- Epstein/Taylor, Instigation, 1967, 265 ff. 143
- Esser, Alltagshandeln, 1991 85
- Esser, Habits, 1990, 231 ff. 85
- Fabricius, Kriminalwissenschaften I, 2011 153, 171, 208
- Fabricius, Kriminalwissenschaften II, 2011 267
- Fezer, Homo constitutionis, JuS 1991, 889 ff. 83
- Fezer, Kritik, JZ 1988, 223 ff. 83
- Forgas, Interaktion, 1992 155
- Foucault, Enlightenment, 1984, 32 ff. 303
- Foucault, Ordnung, 1974 31
- Foucault, Überwachen, 1977 44, 111
- Fraenkel, Doppelstaat, 1999, 33 ff. 195
- Fraenkel, Reich, 1999, 509 ff. 195
- Frehsee/Löschper/Schumann, Strafrecht, 1993 44
- Freud, A., Ich, 1964 100
- Freud, S., Totem (1913), 1982 120
- Freud, S., Totem, 1912/13 123
- Freud, S., Unbehagen, 1963 148
- Friedman, Rechtssystem, 1981 46
- Fritsche, Entschuldigen, 2003 162
- Fritsche, Predicting, 2005, 482 ff. 162
- Gaertner/Dovidio, Subtley, 1977, 691 ff. 98

- Galtung, Theorie, 1980, 38 ff. 34
- Geen, Aggression, 1983, 103 ff. 146
- Gehlen, Bild, 1948, 234 ff. 24
- Gehlen, Mensch, 1950 24
- Geiger, Vorstudien, 1987 46
- Geismann, Recht, 2006, 3 ff. 33
- Gibbs, Crime, 1975 89
- Gil/Wilke, Natur, 1994, 11 ff. 230, 234
- Girard, Heilige, 1987 110
- Girtler, Kulturanthropologie, 1979 38, 146
- Golding, Altruism, 1998, 193 ff. 98, 99, 100
- Goode, Place, 1972, 507 ff. 89
- Grimm, J./Grimm, W., Wörterbuch, 1956 78
- Grommes, Sühnebegriff, 2006 117
- Gröschner, Altruismus, 1998, 181 ff. 93, 95, 96
- Gruter, Rechtsverhalten, 1993 170
- Gruter/Masters, Altruism, 1996, 561 ff. 210
- Gruter/Rehbinder, Biologie, 1983 170
- Gulde, Tod, 2007 113
- Gutmann/Edlinger, Mechanismen, 1994, 174 ff. 239
- Gutmann/Edlinger, Organismus, 1994, 109 ff. 234
- Häberle, Wahrheitsprobleme, 2001, 15 ff. 237
- Habermas, Diskursethik, 1983 246
- Haferkamp, Herrschaft, 1980 41, 50
- Haferkamp, Neukantianismus, ARSP Beiheft 115 (2007), 105 ff. 13
- Hamilton, Motivation, 1964, 856 ff. 135
- Harbach, Altruismus, 1992 97, 98
- Hassemer, Prävention, JuS 1987, 257 ff. 66
- Hassemer, Schicksal, StV 1990, 328 ff. 34
- Haverkamp, Schatten, 1994, 162 ff. 27
- Hegel, Grundlinien (Hoffmeister), 1995 31, 304
- Heinig, Normativität, 2007, 138 ff. 15

- Heinz, Jugendstrafrecht, JuS 1991, 896 ff. 80
- Heisenberg, Physik, 1990 236
- Heisenberg, Sprache, 1960, 32 ff. 236
- Hempel, Aspects, 1965 246
- Henkel, Rechtsphilosophie, 1977 49
- Henle, Language, 1958 240, 241
- Herrnstein, choice, 1990, 356 ff. 104
- Herrnstein, law, 1970, 243 ff. 104
- Hesiodus, Erga (Walter), 1968 182
- Hilgendorf, Argumentationen, 1991 213
- Hilgendorf, Naturalismus, 2003, 83 ff. 13, 214
- Hilgendorf, Tatsachenfragen, 2004, 91 ff. 13
- Hippel, Willkür, 1998 52
- Hirsch, A., Rechtsgutsbegriff, 2003, 13 ff. 246
- Hirsch, M., Opferung, 2002, 481 ff. 114
- Hirschi, Delinquency, 1969 89
- Hobbes, Leviathan, 1997 182
- Hoerster, Problem, ARSP 55 (1969), 11 ff. 206
- Höffe, Gerechtigkeit, 1987 88
- Höffe, zôon politikon, 2005 24
- Hofmann, Repräsentation, 2003 152
- Hofmann, Staatssoziologie, 2000, 180 ff. 42
- Holz, Anthropodizee, 1982 171
- Homann, Rationalität, 1969 62
- Hondrich/Koch-Arzberger, Solidarität, 1992 101, 102
- Horn, N., Einführung, 2011 167
- Hörnle, Verhalten, 2005 124
- Horwitz, Logic, 1990 46
- Hoyer, Strafrechtsdogmatik, 1997 77, 80
- Hruschka, Supererogation, 1998, 93 ff. 96
- Hudson, Question, 1989 206
- Hunt, Rätsel, 1992 97
- Hurd, Duties, 1998, 3 ff. 96
- Husserl, Meditationen, 1973 212
- Jäger, Makrokriminalität, 1989 162

- Jäger, Verbrechen, 1975, 435 ff. 163
- Jain, Terror, 2003, 31 ff. 30
- Jakobs, Prävention, 1976 79
- Jakobs, Strafrecht, 1991 54
- Jaspers, Einführung, 1953 183
- Jaspers, Wahrheit, 1991 230
- Kahl, Sprache, 2006, 386 ff. 40
- Kahneman/Tversky, theory, 1979, 263 ff. 104
- Kaiser, G., Kriminologie, 1996 45
- Kaiser, H., Widerspruch, 1999 31, 82
- Kant, Anfang 1786, AA 14
- Kant, Anthropologie, 1798, AA 14
- Kant, Beantwortung, 1784, 481 ff. 303
- Kant, Metaphysik (Weischedel), 1956 31
- Kant, Metaphysik, 1797, AA 33, 96
- Kant, r. Vernunft, 1787 206, 235, 238
- Kant, Religion, 1793 13, 16, 217, 218
- Kargl, Hilfeleistung, GA 1994, 247 ff. 97, 98, 99, 100, 101
- Kargl, Kritik, 1982 79
- Kasper, Lexikon 117
- Kaufmann, A., Einführung, 2004 183
- Kaufmann, A., Macht, 1958/59, 22 ff. 49
- Kaufmann, A., Rechtsphilosophie, 1997 31
- Kaufmann, A., Utilitarismus, ARSP 80 (1994), 476 ff. 245, 246
- Kaufmann, M., Relation, 1997, 72 ff. 31
- Kausch, Funktion, 1991, 1 ff. 44
- Keller, Amnesty, 1986 155
- Kelman/Hamilton, Crimes, 1989 158, 159
- Kelsen, Hauptprobleme, 1923 42
- Kern, Theorie, JuS 1992, 13 62
- Kette, Rechtspsychologie, 1987 157
- Kirchgässner, Homo Oeconomicus, 1991 85
- Kirchner, Theorie, 1997 58
- Kittsteiner, Entstehung, 1991 101

- Klagenfurt, Zivilisation, 1995 266
- Kleger, Ungehorsam, 1993 187, 272
- Kleger/Müller, Einleitung, 1986, 221 ff. 163
- Kleger/Müller, Philosoph, 1986, 86 ff. 268
- Kliemt, Institutionen, 1985 85
- Kliemt, Reason, 1987, 43 ff. 85
- Kohlberg, Psychologie, 1997 166, 167
- Kohler, Entschluss, 1990, 37 ff. 270
- Köhler, Fahrlässigkeit, 1982 78
- Kornwachs, Naturverstehen, 1994, 63 ff. 234
- Koslowski, Ethik, 1995 85
- Koslowski, Kultur, 1988 234
- Krause, Aspekte, 2002, 47 ff. 151
- Krawietz, Risiko, 1992, 147 ff. 54
- Krawietz, Zwang, 1988, 315 ff. 31, 54
- Kreuter, Staatskriminalität, 1997 154, 158
- Kübler, Effizienz, 1990, 687 ff. 58
- Kucharek, Tränen, 2005, 15 ff. 118
- Kues, De docta ignorantia, 1440 245
- Kuhlmann, Letztbegründung, 1985 213
- Kull, Evolutionsbegriff, 1994, 141 ff. 234
- Kummer, Gruppenführung, 1988, 173 ff. 170, 235
- Kunz, Strafe, 2004, 71 ff. 45, 56
- Kutschera, Sprachphilosophie, 1975 239
- Kuzmics/Axtmann, Authority, 2007 39
- Lackner/Kühl, Strafgesetzbuch, 2011 94
- Ladeur, Staat, 2006 128, 192, 206
- Lampe, Beiträge, ARSP Beiheft 22 (1985) 171
- Lampe, Menschenbild, ARSP Beiheft 22 (1985), 9 ff. 170, 235
- Langer, Gewaltmonopol, 1986, 220 ff. 51
- Lehmann, Recht, 1983 58
- Lenk, Handlung, 1978, 279 ff. 240

- Lillard, Ethnopsychologies, 1998, 3 ff. 239
- Lindenberg, Utility, 1983, 450 ff. 85
- Lippert, Verbrechen, 1997 74
- Liszt, Zweckgedanke, ZStW 3 (1883), 1 ff. 80
- Loos, Schuldgrundsatz, 1990, 83 ff. 80
- Lorenz, Böse, 1971 170
- Lübbe, Dezisionismus, 1978, 61 ff. 271
- Lübbe, Einheit, 1981 171
- Lüderssen, Freiheitsbegriff, 1983, 67 ff. 79
- Lüderssen, Krise 55
- Lüderssen, Krise, 1989 55
- Luhmann, Kultur, 1995, 31 ff. 38
- Luhmann, Rechtssoziologie, 1987 88
- Luhmann, Theorie, 1981 242
- Lumsden/Wilson, Fire, 1983 267
- Lumsden/Wilson, Genes, 1981 267
- Maciejewski, Archiv, 2002 35
- MacKenzie/Tulloch, Homo Oeconomicus, 1984 84, 85
- Madl, Abrahamitic, 2006, 103 ff. 201
- Magee, Philosophy, 1986 240
- Maier, Doppelgesicht, 2004 111
- Maier/Zoglauer, Organismus-Konzepte, 1994 239
- Maiwald, Gedanken, 1987, 147 ff. 80
- Maldeghem, Evolution, 1998 267
- Marcic, Gesetzesstaat, 1957 49
- Martschukat, Töten, 2000 278
- Maruna/Copes, decades, 2005, 221 ff. 162
- Masters, Natur, 1988, 251 ff. 170, 235
- Maturana/Valera, Erkennen, 1987 275
- Mayer-Maly, Rechtsphilosophie, 2001 182
- Maynard Smith/Szathmáry, transitions, 1995 235
- Mayntz, Soziologie, 1968 157
- Mayr, Biologie, 2000 172
- Mayr, Revolution, 1989, 221 ff. 170, 235

- Mead, Psychology, 1918, 577 ff. 56
- Meier, Herausforderung, 1989 170, 234
- Meißner, Interessenabwägungsformel, 1990 76
- Melossi, State, 1990 44
- Mensch, Violence, 2008, 285 ff. 212
- Merklein, Sühnegedanke, 2000, 59 ff. 116, 117
- Merton, Theorie, 1995 149
- Metz, Geschichte, 2011 29
- Michels, Soziologie, 1989 152
- Milgram, Milgram-Experiment, 1974 154, 155
- Miller, Kultur, 1979, 339 ff. 162
- Montenbruck, Abwägung, 1989 227
- Montenbruck, Anthropology, 2010 156, 220, 222
- Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2013 15, 24, 67, 100
- Montenbruck, Strafrechtsphilosophie 54, 100
- Montenbruck, Wurzeln, 2004, 193 ff. 114
- Montenbruck, Zivilisation, 2010 26, 54, 116, 267
- Moore, Blame, 1997 96
- Moore, Liberty, 1998, 111 ff. 96
- Morus, Utopia, 1996, 7 ff. 262
- Mowen, J. C./Mowen, M. M., Time, 1991, 54 ff. 104
- Mueller, Foundations, 1992, 195 ff. 85
- Müller, Religion, 1990, 285 ff. 111
- Münch, R., Dynamik, 1998 192
- Münch, Theorie, 1982 84
- Münkler, Terrorismus, 2001, 11 ff. 34
- Murray/Feshbach, baby, 1978, 462 ff. 142
- Naucke, Entkriminalisierung, GA 1984, 199 ff. 44
- Nelken, Law, 1987, 105 ff. 44
- Nettler, Explaining, 1974 89
- Neumann, Argumentationslehre, 1986 246
- Nickel, attribution, 1974, 482 ff. 143

- Nussbaum, Sozialdemokratismus, 1999, 24 ff. 15
- Ockenfels, Religion, 2004, 175 ff. 116
- Oechsler, Gerechtigkeit, 1997 265
- Oelmüller, Schwierigkeiten, 1983, 9 ff. 78
- Oestreich, Strukturprobleme, 1969, 179 ff. 44
- Ooyen, Sicherheit, 2007 195
- Opp, Entstehung, 1983 85
- Opp, Modell, 1986, 1 ff. 84
- Opp, Verhalten, 1974 149
- Otto, Generalprävention, 1982 66, 89
- Paliero, Selbstverständnis, 75 ff. 42
- Parsons, Structure, 1967 84
- Pasemann, Repräsentation, 1996, 42 ff. 299
- Pauleikhoff, Ideologie, 1986 155
- Pausenberger, Eigentum, 2008 298
- Pawlik, Volk, 2006, 269 ff. 33
- Philosophisches Wörterbuch, 2009 19
- Piaget, Urteil, 1983 166
- Piers/Singer, Shame, 1971 130
- Piliavin, I. M./Piliavin, J. A./Rodin, Costs, 1975, 429 ff. 98
- Pomazal/Clore, Helping, 1973, 150 ff. 98
- Popitz, Begriff, 1975 84
- Popitz, Konstruktion 46
- Popitz, Konstruktion, 1980 55, 56
- Popitz, Normen, 1961, 169 ff. 44
- Popitz, Phänomene, 1986 50, 155
- Popitz, Präventivwirkung, 1968 18
- Popper, Erkenntnis, 1984 246
- Popper, Logik, 1989 238, 246
- Popper, Vermutungen, 1996 246
- Posner, Analysis, 1986 58, 61, 64
- Posner, Theory, 1985, 1193 ff. 70, 73
- Prechtel, Sprachphilosophie, 1999 240
- Prigogine, Sein, 1988 235, 238
- Prigogine, Wurzeln, 1988, 19 ff. 170, 234

- Raiser, Recht 46
- Raiser, Recht, 1999 43, 46, 48, 49, 50, 55, 56
- Rawls, Justice, 2001 18
- Rawls, Theorie, 1993 49, 245, 246
- Reiwal, Gesellschaft, 1973 156
- Rideout, Name, 1992, 781 ff. 82
- Riesebrodt, Cultus, 2007 110
- Röhl, K. F., Rechtssoziologie, 1987 43
- Röhl, Rechtssoziologie 46
- Röhl/Röhl, Rechtslehre, 2008 213, 237
- Rohr, Grundlagen, 2001 275
- Röhrich, Umgang, 2004, 639 ff. 35, 152
- Rorty, Pragmatismus, 2005, 76 ff. 237
- Rosenhan/Salovey, Emotion, 1981, 237 ff. 99
- Roth, Gehirn, 1996 194
- Roxin, Strafrecht AT I, 2006 77
- Saage, Denken, 2006 262
- Sack, Kontrolle, 1993, 16 ff. 44
- Sack, Wege, 1988, 9 ff. 149
- Sartre, Sein, 1974 132
- Schachtschneider, Res publica res populi, 1994 298
- Schäfer, Grundlagen, 1989 49
- Schäfer/Ott, Analyse, JZ 1988, 213 ff. 64
- Schäfer/Ott, Lehrbuch, 1986 58, 59, 61, 62, 64
- Schaffner, Religion, 2006, 29 ff. 116
- Schapp, Freiheit, 1994 32
- Scheffler, Diskriminierung, 1996, 103 ff. 149
- Scheffler, Grundlegung, 1987 79
- Scheffler, Hauptverhandlung, 2008 275
- Scheffler/Weimer-Hablitzel, Weg, 2004, 481 ff. 149
- Schmidtchen, Strafrecht, 2002, 49 ff. 66
- Schmidtchen, Strafrecht, 2004, 123 ff. 66, 71, 73, 74
- Schneider, H.-J., Kriminologie, 2001 127
- Schneider, K./Schmalt, Motivation, 2000 135, 136,

- 137, 138, 139, 140, 142, 143,
145, 146, 147
- Scholz, Grundgesetz, 1998, 11 ff.
205
- Schulz-Hageleit, Alltag, 1989
155
- Schumann, Zeichen 46
- Schünemann, Strafrechtsdogmatik,
2001, 1 ff. 227
- Schurz, Überprüfung, 1985, 160
ff. 158
- Schwintowski, Konzept, 1992, 35
ff. 58
- Schwintowski, Theorie, JZ 1998,
581 ff. 58
- Scott, Internalization, 1971 89
- Searle, Ought, 1989, 261 ff. 206
- Seelmann, Hilfeleistung, JuS
1995, 281 ff. 94
- Seher, Normativität, 2007, 66 ff.
13
- Seidler, Blick, 1995 132
- Seidler, Scham, 1997, 119 ff. 131
- Seidler, Scham, 2000, 624 ff.
131, 132
- Senghaas, Frieden, 2004 189
- Senghaas, Kultur, 2005, 666 ff.
189
- Shatan, Trauer, 1983, 220 ff. 162
- Simmel, Soziologie, 1992 242
- Simon, Sprachphilosophie, 1981
239
- Singer, Verschaltungen, 2004, 30
ff. 194
- Soeffner, Terror, 2003, 51 ff. 114
- Sommer, Gewalt, 1998, 206 ff.
154
- Spittler, Norm 46
- Sponzel, Psychologie, 2010* 154
- Staudigl, Praxis, 2008, 121 ff.
183
- Stollberg-Rillinger,
Kulturgeschichte, 2005, 9 ff. 38
- Stolleis, Namen, 2004 152
- Stölting, Wissenschaft, 1974 207
- Stratenwerth, Zukunft, 1977 79
- Stroebe/Hewstone/Stephenson,
Sozialpsychologie, 1997 158
- Stuckenberg, Vorstudien, 2007
240, 241
- Sturma, Universalismus, 2000,
257 ff. 15

- Sumner, Politics, 1990 44
- Suter, Rechtsauflösung, 1983 155
- Sykes/Matza, Techniken, 1979, 360 ff. 161, 162
- Sykes/Matza, Techniques, 1957, 664 ff. 162
- Tammelo, Philosophie, 1982 245
- Tammelo, Ungerechtigkeit, 1980, 30 ff. 245
- Thaler, Curse, 1992, 191 ff. 104
- Thomae, Motivationssysteme, 1983, 1 ff. 136
- Thomas von Aquin, Summa theologica, 1953 94, 245
- Thurmann, Deviance, 1984, 291 ff. 162
- Trapp, Utilitarismus, 1988 206
- Trivers, Evolution, 1971, 35 ff. 99
- Trotha, Dominanz, 1980, 141 ff. 56
- Trübner, Wörterbuch, 1955-1956 78
- Trusted, Inquiry, 1987 239
- Tschentscher, Konsensbegriff, 2002, 43 ff. 230, 237
- Uhle, Verfassungsstaat, 2004 42, 205
- Vanberg, Morality, 1988 85
- Vanberg, Rules, 1988, 146 ff. 85
- Vanberg, Verbrechen, 1982 66, 85
- Vitiello, Strikes, 1997, 395 ff. 82
- Vollmer, Erkenntnistheorie, 1998 213
- Vollmer, Mesokosmos, 1983, 29 ff. 234
- Vollmer, Mesokosmos, 2000, 340 ff. 234
- Waldmann, Kategorisierung, 2002, 432 ff. 239
- Walz, Begriff, 2005, 96 ff. 38
- Weber, H.-M., Abschaffung, 1999 52, 154, 156
- Weber, M., Wirtschaft, 1976 49
- Weinfurter, Welt, 2005, 1 ff. 118
- Weis, Subkultur, 1988, 243 ff. 157
- Weltliche Zivilreligion, Zivilreligion III, 2013 15, 19
- Whorf, Language, 1956, 246 ff. 239

- Whorf, Relation, 1956, 134 ff.
240, 241
- Whyte, Sozialstruktur, 1996 162
- Wiesner, Erfindung, 1998 235
- Williams, Selection, 1992 180
- Wilson, Sociobiology, 1978 135,
170
- Winkel, Behavior, 1997, 65 ff.
162
- Winnicott, Explorations, 1989 26
- Wiswede, Einführung, 2000 103,
104, 105
- Wittig, Verbrecher, 1993 61, 62,
83, 84
- Wittig, Welt, 1998, 73 ff. 89
- Wittig, Welt, Rth 29 (1998), 73 ff.
159
- Wolf, Verhütung, 1992 101
- Wrong, Conception, 1961, 183 ff.
88
- Wulf, Anthropologie, 2009 115
- Wurmser, Maske, 1993 128, 129,
130, 131
- Würtenberger, Auslegung, 2001,
223 ff. 205
- Ziemke, Selbstorganisation, 1991,
25 ff. 238
- Ziemke, Selbstorganisation, 25 ff.
235
- Zimbardo/Ruch, Psychologie,
1978 157
- Zimmermann, Is-Ought, 1989, 83
ff. 206
- Zippelius, Ausschluß, JuS 1985,
755 ff. 55
- Zoglauer, Modellübertragung,
1994, 12 ff. 178

Literaturverzeichnis

- Agamben, Homo Sacer, 1998** Agamben, Giorgio,
Homo Sacer, Sovereign Power and Bare Life, Heller-Roazen, Daniel (Übrs.), 1998
- AK-StGB, 1996** Wassermann, Rudolf (Hrsg.),
Kommentar zur Strafprozeßordnung in drei Bänden, 1996
- Albrecht, Prävention, 1986, 55 ff.** Albrecht, Peter-Alexis,
Prävention als problematische Zielsetzung im Kriminaljustizsystem, Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft 1 (1986), 55 ff.
- Alexander, Biology, 1987** Alexander, Richard D.,
The Biology of Moral Systems, 1987
- 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, Argumentation, 1991** Alexy, Robert,
Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung (1983). Nachwort: Antwort auf einige Kritiker, 2. Aufl. 1991
- Ambos, Emotionen, 2005, 9 ff.** Ambos, Claus,
Mit Ritualen Emotionen steuern, in: Ambos, Claus/Holz, Stephan/Schwedler, Gerald/Wenigfurter, Stefan (Hrsg.), Die Welt der Rituale. Von der Antike bis heute, 2005, 9 ff.
- Anter, Macht, 2004** Anter, Andreas,
Die Macht der Ordnung. Aspekte einer Grundkategorie des Politischen, 2004
- Aristoteles, De anima (Hamlyn), 1968** Aristoteles,
Aristotle' De anima: book 2 and 3 (with certain passages from book I.), transl. with introd. and notes by D. W. Hamlyn, 1968

- Aristoteles, De anima (Theiler), 1995** Aristoteles,
De anima, Seidl, Horst (Hrsg.), Theiler, Willy
(Übrs.), 1995
- Aristoteles, Nikomachische Ethik
(Dirlmeier), 1999** Aristoteles,
Nikomachische Ethik, Dirlmeier, Franz (Übrs.),
1999
- Aristoteles, Nikomachische Ethik
(Grumach), 1967** Aristoteles,
Nikomachische Ethik, in: Grumach, Ernst (Hrsg.),
Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung, Band
6, 1967
- Armanski, Unfriede, 2002, 467 ff.** Armanski, Gerhard,
Der gemeine Unfriede der Kultur. Geschichte der
Gewalt in Europa, in: Schlösser, Anna-
Marie/Gerlach, Alf (Hrsg.), Gewalt und Zivilisati-
on. Erklärungsversuche und Deutungen, 2002, 467
ff.
- Arnauld, Annäherungen, 2006** Arnauld, Andreas von,
Perspektivische Annäherungen an eine idée
directive des Rechts, 2006
- Assmann, Monotheismus, 2006** Assmann, Jan
Monotheismus und die Sprache der Gewalt, 2006
- Atkinson, introduction, 1964** Atkinson, John W.,
An introduction to motivation, 1964
- Atkinson/Feather, theory, 1966** Atkinson, John W./Feather, Norman T.,
A theory of achievement motivation, 1966
- Auchter, Gewalt, 2002, 595 ff.** Auchter, Thomas,
Gewalt als Zeichen der Hoffnung? Zur psychoana-
lytischen Theorie der jugendlichen Gewalt bei
D.W. Winnicott, in: Schlösser, Anne-
Marie/Gerlach, Alf (Hrsg.), Gewalt und Zivilisati-
on. Erklärungen und Deutungen, 2002, 595 ff.
- Augustinus, De doctrina, 2002** Augustinus, Aurelius,
Die christliche Bildung (De doctrina christiana),
Pollmann, Karla (Übrs.), 2002
- Baer, Rechtssoziologie, 2011** Baer, Susanne,
Rechtssoziologie. Eine Einführung in die interdis-
ziplinäre Rechtsforschung, 2011

- Ball/Lilly, delinquency, 1971, 69 ff.** Ball, Richard A./Lilly, Robert, J.,
Juvenile delinquency in Rurban Country, Crimi-
nology, 1971, 69 ff.
- Bandura, Aggression, 1973** Bandura, Albert,
Aggression. A social learning analysis, 1973
- Bandura, Learning, 1977** Bandura, Albert,
Social Learning Theory, 1977
- Bandura, mechanisms, 1983, 1 ff.** Bandura, Albert,
Psychological mechanisms of aggression, in: Geen,
Russel G./Donnerstein, Edward (Hrsg.), Aggres-
sion. Theretical and empirical reviews. Vol. 1:
Theoretical and methodlogical issues, 1983, 1 ff.
- Bandura, motivation, 1990, 69 ff.** Bandura, Albert,
Self-regulation of motivation through anticipatory
and self-reactive mechanisms, in: Dienstbier, Rich-
ard A. (Hrsg.), Perspectives on motivation. Ne-
braska Symposium on Motivation, 1990, 69 ff.
- Bandura, Self-regulation, 1989, 19 ff.** Bandura, Albert,
Self-regulation of motivation through internal
standarts and goal systems, in: Pervin, L. A.
(Hrsg.), Goal concepts in personality and social
psychology, 1989, 19 ff.
- Barth, Tod, 1992** Barth, Gerhard,
Der Tod Jesu im Verständnis des Neuen Testa-
ments, 1992
- Baruzzi, Freiheit, 1990** Baruzzi, Arno,
Freiheit, Recht und Gemeinwohl. Grundfragen
einer Rechtsphilosophie, 1990
- Bateson, Motivation, 1983** Bateson, Gregory,
Ökologie des Geistes. Anthropologische, psycho-
logische, biologische und epistemologische Per-
spektiven, 2. Aufl. 1983
- Baum, Probleme, 1998, 41 ff.** Baum, Manfred,
Probleme der Begründung Kantischer Tugend-
pflichten, in: Byrd, Sharon B./Hruschka, Joa-
chim/Joerden, Jan C. (Hrsg.), Jahrbuch für Recht
und Ethik, Band 6, 1998, 41 ff.

- Baurmann, Markt, 1996** Baurmann, Michael,
Der Markt der Tugend - Recht und Moral in der liberalen Gesellschaft, 1996
- Baurmann, Vorüberlegungen, 1998, 1 ff.** Baurmann, Michael,
Vorüberlegungen zu einer empirischen Theorie der positiven Generalprävention, in: Schünemann, Bernd/Hirsch, Andrew von/ Jareborg, Nils (Hrsg.), Positive Generalprävention, 1998, 1 ff.
- Baurmann, Vorüberlegungen, GA 1994, 368 ff.** Baurmann, Michael,
Vorüberlegungen zu einer empirischen Theorie der positiven Generalprävention, GA 1994, 368 ff.
- Baurmann, Zweckrationalität, 1987** Baurmann, Michael,
Zweckrationalität und Strafrecht - Argumente für ein tatbezogenes Maßnahmerecht, 1987
- Beck, Gott, 2008** Beck, Ulrich,
Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen, 2008
- Beckenbach, Stadt, 2002, 513 ff.** Beckenbach, Nils,
Die Stadt Dis. Aspekte einer Topographie der Gewalt in der okzidentalen Zivilisation, in: Schlösser, Anna-Marie/Gerlach, Alf (Hrsg.), Gewalt und Zivilisation. Erklärungsversuche und Deutungen, 2002, 513 ff.
- Becker, G., Ansatz, 1982** Becker, Gary S.,
Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens, 1982
- Becker, G., Crime, 1968, 169 ff.** Becker, Gary S.,
Crime and Punishment: An Economic Approach, Journal of Political Economy 76 (1968), 169 ff.
- Becker, G., Crime, 1974, 1 ff.** Becker, Gary S.,
Crime, in: Becker, Gary S./Landes, William M. (Hrsg.), Essays in the economics of crime and punishment, 1974, 1 ff.
- Becker, W., Wahrheit, 1988** Becker, Wolfgang,
Wahrheit und sprachliche Handlung. Untersuchungen zu sprachphilosophischen Wahrheitstheorien, 1988

- Beckermann, Determiniertheit, 2006, 289 ff.** Beckermann, Ansgar,
Neuronale Determiniertheit und Freiheit, in:
Köchy, Kristian/Stederoth, Dirk (Hrsg.), Willens-
freiheit als interdisziplinäres Problem, 2006, 289 ff
- Behrens, Grundlagen, 1986** Behrens, Peter,
Die ökonomischen Grundlagen des Rechts. Politi-
sche Ökonomie als rationale Jurisprudenz, 1986
- Behrens, Obliviologie, 2005** Behrens, Kai,
Ästhetische Obliviologie: zur Theoriegeschichte
des Vergessens, 2005
- 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.
- Benjamin, Kritik, 1965** Benjamin, Walter,
Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Mit
einem Nachwort von Herbert Marcuse, 1965
- Benz, Gewalt, 2002, 573 ff.** Benz, Ute,
Gewalt in der Pubertät als eine Konfliktlösung?, in:
Schlösser, Anne-Marie/Gerlach, Alf (Hrsg.), Ge-
walt und Zivilisation. Erklärungen und Deutungen,
2002, 573 ff.
- Benzler, Justiz, 1988, 137 ff.** Benzler, Susanne,
Justiz und Anstaltsmord nach 1945, Kritische Jus-
tiz 1988, 137 ff.
- Berger, Philosophie, 2006** Berger, Wilhelm,
Philosophie der technologischen Zivilisation, 2006
- Berkowitz, formation, 1990, 494 ff.** Berkowitz, Leonhard,
On the formation and regulation of anger and
agression. A cognitiv-neoassociationistic analysis,
American Psychologist 45 (1990), 494 ff.
- Bertalanffy, Menschen, 1970** Bertalanffy, Ludwig von,
...aber vom Menschen wissen wir nichts, 1970
- Bieri, Handwerk, 2001** Bieri, Peter,
Das Handwerk der Freiheit, 2001

- Binding, Grundriß, 1975** Binding, Karl,
Grundriß des Deutschen Strafrechts. Allgemeiner Teil, 8. Aufl. 1913, Reprint 1975
- 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.
- Black, Gap, 1989, 99 ff.** Black, Max,
The Gap between Is and Should, in: Hudson, William D (Hrsg.), The Is/Ought Question, 1989, 99 ff.
- Bolle, Emotionen, 1995, 155 ff.** Bolle, Friedel,
Emotionen und Vernunft – keine Gegensätze. Antrittsvorlesung an der Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder) am 14. Juni 1994, in: Weiler, Hans N. (Hrsg.), Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder) Universitätsschriften, Band 7: Antrittsvorlesungen I (Sommersemester 1994), 1995, 155 ff.
- Bongardt, Berg, 2006, 337 ff.** Bongardt, Michael,
„Zum Berg des Herrn wollen wir pilgern“ (PS 122, 1). Theologische Anmerkungen zur Problematik heiliger Orte, in: Schnabel, Nikodemus C. OSB, Laetare Jerusalem, Festschrift zum 100jährigen Ankommen der Benediktinermönche auf dem Jerusalemer Zionsberg, 2006, 337 ff.
- Brugger, Kreuz, JuS 1996, 674 ff.** Brugger, Winfried,
Das anthropologische Kreuz der Entscheidung, JuS 1996, 674 ff.
- Brunhöber, Recht, ARSP 94 (2008), 111 ff.** Brunhöber, Beatrice,
Recht als Potenz. Agambens „Homo sacer“ und eine (postmoderne) Rechtsgeltungstheorie des potentiellen Rechts, ARSP 94 (2008), 111 ff.
- Buchanan, Limits, 1975** Buchanan, James M.,
The Limits of Liberty, 1975
- Buchwald, Begriff, 1990** Buchwald, Delf,
Der Begriff der rationalen juristischen Begründung. Zur Theorie der juridischen Vernunft, 1990

- Bunge, Method, 1973** Bunge, Mario,
Method, Model and Matter, 1973
- Burkert, Homo necans, 1997** Burkert, Walter,
Homo necans. Interpretationen altgriechischer Op-
feriten und Mythen, 2. Aufl. 1997
- Burow, Einführung, JuS 1993, 8 ff.** Burow, Patrick,
Einführung in die ökonomische Analyse des
Rechts, JuS 1993, 8 ff.
- Bussmann, Verbot, 2000** Bussmann, Kai-D.,
Verbot familialer Gewalt gegen Kinder. Zur Ein-
führung rechtlicher Regelungen sowie zum (Straf-)
Recht als Kommunikationsmedium, 2000
- Byrd/Hruschka, Wille, 2006, 141 ff.** Byrd, B. Sharon/Hruschka, Joachim,
Der ursprüngliche und a priori vereinigte Wille und
seine Konsequenzen in Kants Rechtslehre, in: Byrd,
B. Sharon/Hruschka, Joachim/Joerden, Jan H.
(Hrsg.), Jahrbuch für Recht und Ethik, Band 14,
2006, 141 ff.
- Calabresi, Entscheidung, 1978, 239
ff.** Calabresi, Guido,
Die Entscheidung für oder gegen Unfälle: Ein An-
satz zur nicht verschuldensbezogenen Allokation
von Kosten, in: Assmann, Heinz-Dieter/Kirchner,
Christian/Schanze, Erich (Hrsg.), Ökonomische
Analyse des Rechts, 1978, 239 ff.
- Canetti, Masse, 1980** Canetti, Elias,
Masse und Macht, 1980
- Cassirer, Philosophie, 1994** Cassirer, Ernst,
Philosophie der symbolischen Formen, 1. Teil: Die
Sprache, 2. Aufl. 1994
- Christian, Liebe, 2002, 491 ff.** Christian, Jens,
Liebe und (Selbst-) Erkenntnis von Gut und Böse
als „Ursünden des Menschen“. Der paranoid-
schizoide Paradies-Mythos der patriarchalen Zivili-
sation, in: Schlösser, Anne-Marie/Gerlach, Alf
(Hrsg.), Gewalt und Zivilisation. Erklärungen und
Deutungen, 2002, 491 ff.
- Cialdini, Influence, 1985** Cialdini, Robert B.,
Influence: Science and Practice, 1985

- Clark/Gibbs, Control, 1965, 398 ff.** Clark, Alexander L./Gibbs, Jack P.,
Social Control: A Reformulation, *Social Problems* 12 (1965), 398 ff.
- Cloward/Ohlin, Delinquency, 1969** Cloward, Richard A./Ohlin, Lloyd E.,
Delinquency and opportunity – a theory of delinquent gangs, 5. Aufl. 1969
- Coase, Problem, 1960, 1 ff.** Coase, Ronald H.,
The Problem of Social Cost, *Journal of Law and Economics* 3 (1960), 1 ff.
- Coase, Problem, 1978, 146 ff.** Coase, Ronald H.,
Das Problem der sozialen Kosten, in: Assmann, Heinz-Dieter/Kirchner, Christian/Schanze, Erich (Hrsg.), *Ökonomische Analyse des Rechts*, 1978, 146 ff.
- Cohen, A., Boys, 1965** Cohen, Albert K.,
Delinquent Boys, 1965
- Cohen, S., Kontrolle, 1993, 209 ff.** Cohen, Stanley,
Soziale Kontrolle und die Politik der Rekonstruktion, in: Frehsee, Detlev/Löschper, Gabi/Schumann, Karl F. (Hrsg.), *Strafrecht, soziale Kontrolle, soziale Disziplinierung, Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, Band 15, 1993, 209 ff.
- Cooter/Ulen, Law, 1988** Cooter, Robert P./Ulen, Thomas S.,
Law and Economics, 1988
- 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.
- Cramer, F., Betrachtung, 1994, 259 ff.** Cramer, Friedrich,
Das Schöne, das Schreckliche das Erhabene. Eine chaotische Betrachtung des lebendigen Formprinzips, in: Bien, Günther/Gil, Thomas/Wilke, Joachim (Hrsg.), „Natur“ im Umbruch. Zur Diskussion des Naturbegriffs in Philosophie, Naturwissenschaft und Kunsttheorie, 1994, 259 ff.

- Cramer, K., Aporien, 1991, 3 ff.** Cramer, Konrad,
Die Aporien der cartesianischen Auffassung des
Verhältnisses zwischen Körper und Geist, in: Cra-
mer, Friedrich (Hrsg.), Erkennen als geistiger und
molekularer Prozeß, 1991, 3 ff.
- Creutzfeldt, Modelle, 1991, 89 ff.** Creutzfeldt, Otto,
Modelle des Gehirns - Modelle des Geistes?, in:
Cramer, Friedrich (Hrsg.), Erkennen als geistiger
und molekularer Prozeß, 1991, 89 ff.
- Dahlstrom, Einstellung, 1998, 73 ff.** Dahlstrom, Daniel O.,
Die altruistische Einstellung, in: Byrd, Sharon
B./Hruschka, Joachim/Joerden, Jan C. (Hrsg.),
Jahrbuch für Recht und Ethik, Band 6, 1998, 73 ff.
- Dahrendorf, Homo Sociologicus,
1967, 127 ff.** Dahrendorf, Ralf,
Homo Sociologicus: Versuch zur Geschichte, Be-
deutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rol-
le, in: ders., Pfade aus Utopia, 1967, 127 ff.
- Darwin, Origin, 1859** Darwin, Charles,
The Origin of Species, 1859
- Dawkins, Einheiten, 1988, 53 ff.** Dawkins, Richard,
Auf welche Einheiten richtet sich die natürliche
Selektion?, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), Die Her-
ausforderung der Evolutionsbiologie, 1988, 53 ff.
- Dawkins, Gene, 1978** Dawkins, Richard,
The Selfish Gene, 1978
- Depenheuer, Menschen, 1998, 41 ff.** Depenheuer, Otto,
„Nicht alle Menschen werden Brüder.“ Unter-
scheidung als praktische Bedingung von Solidari-
tät. Eine rechtsphilosophische Erwägung in prakti-
scher Absicht, in: Isensee, Josef (Hrsg.), Solidarität
in Knappheit. Zum Problem der Priorität, 1998, 41
ff.
- Derrida, Essays, 2006** Derrida, Jacques,
Schurken. Zwei Essays über die Vernunft, 2006
- Derrida, Gesetzeskraft, 1991** Derrida, Jacques,
Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autori-
tät“, 1991

- 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.
- Dovidio, Behavior, 1984, 404 ff.** Dovidio, John F.,
Helping Behavior and Altruism: An Empirical and Conceptual Overview, in: Advances in Experimental Soc. Psychol. 17 (1984), 404 ff.
- Duncker, Probleme, 1994, 299 ff.** Duncker, Hans-Rainer,
Probleme der wissenschaftlichen Darstellung der komplexen Organisation von lebenden Systemen, in: Maier, Wolfgang/Zoglauer, Thomas (Hrsg.), Technomorphe Organismuskonzepte, 1994, 299 ff.
- Dunning, Sport, 2003, 473 ff.** Dunning, Eric,
Sport als Männerdomäne. Anmerkungen zu den sozialen Quellen männlicher Identität und deren Transformation, in: Elias, Norbert/Dunning, Eric, Sport und Spannung im Prozeß der Zivilisation (Bremecke, Detlef/Hopf, Wilhelm/Nippert, Reinhardt Peter (Übrs.), Sport and Leisure in the Civilizing Process, 1986), 2003, 473 ff.
- Durkheim, Kriminalität, 1979, 3 ff.** Durkheim, Émile,
Kriminalität als normales Phänomen, in: Sack, Fritz/König, René (Hrsg.), Kriminalsoziologie, 3. Aufl. 1979, 3 ff.
- Durkheim, Regeln, 1976** Durkheim, Émile,
Die Regeln der soziologischen Methode, herausgegeben und eingeleitet von René König, 5. Aufl. 1976
- Duster, Bedingungen, 1973, 76 ff.** Duster, Troy,
Bedingungen für Massenmord ohne Schuldgefühl, in: Steinert, Heinz (Hrsg.), Symbolische Interaktion. Arbeiten zu einer reflexiven Soziologie, 1973, 76 ff.
- Duttge/Löwe, Recht, 2006, 351 ff.** Duttge, Gunnar/Löwe, Michael,
Das absolute im Recht. Epilegomena zur deontischen Legitimation abwägungsfreier Rechtsgelalte, in: Byrd, B. Sharon/Hruschka, Joachim/Joerden, Jan H. (Hrsg.), Jahrbuch für Recht und Ethik, Band 14, 2006, 351 ff.

- Dworkin, Rights, 1981** Dworkin, Ronald,
Taking Rights Seriously, 1981
- Eckes, Psychologie, 1991** Eckes, Thomas,
Psychologie der Begriffe. Strukturen des Wissens
und Prozesse der Kategorisierung, 1991
- Edmaier, Schuldverfahung, 1975,
162 ff.** Edmaier, Alois,
Schuldverfahung und Sollensbegriff, Philosophi-
sches Jahrbuch 82 (1975), 162 ff.
- Ehalt, Gewalt, 2006, 11 ff.** Ehalt, Hubert C.,
Gewalt in der Sprache und in der Tat und die kultu-
relle Aufgabe ihrer Zurückdrängung, in: Assmann,
Jan (Hrsg.), Monotheismus und die Sprache der
Gewalt, 2006, 11 ff.
- Ehrlich, I., Deterrence, 1975, 209 ff.** Ehrlich, Isaac,
Deterrence: Evidence and Inference, Yale Law
Journal 1975, 209 ff.
- Ehrlich, I., Deterrent, 1975, 397 ff.** Ehrlich, Isaac,
The Deterrent Effect of Capital Punishment: A
Question of Life and Death, American Economic
Review 1975, 397 ff.
- Ehrlich, S., Protonorms, ARSP 76
(1990), 83 ff.** Ehrlich, Stanislaw,
Protonorms. On the Biological Roots of Social
Norms, ARSP 76 (1990) 83 ff.
- Eisenberg, Kriminologie, 2005** Eisenberg, Ulrich,
Kriminologie, 6. Aufl. 2005
- Elias, Genese, 2003, 230 ff.** Elias, Norbert,
Die Genese des Sports als soziologisches Problem,
in: Elias, Norbert/Dunning, Eric, Sport und Span-
nung im Prozeß der Zivilisation (Bremecke, Det-
lef/Hopf, Wilhelm/Nippert, Reinhardt Peter
(Übrs.), Sport and Leisure in the Civilizing Pro-
cess, 1986), 2003, 230 ff.
- Elias, Process, 2000** Elias, Norbert,
The Civilizing Process (Translation from German
by Edmund Jephcott), 2000

- Elias, Sport, 2003, 273 ff.** Elias, Norbert,
Sport und Gewalt, in: Elias, Norbert/Dunning, Eric,
Sport und Spannung im Prozeß der Zivilisation
(Bremecke, Detlef/Hopf, Wilhelm/Nippert, Rein-
hardt Peter (Übrs.), Sport and Leisure in the
Civilizing Process, 1986), 2003, 273 ff.
- Elias, Zivilisation, 1976/77** Elias, Norbert,
Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische
und psychogenetische Untersuchungen; Band 1:
Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen
Oberschichten des Abendlandes, 1976; Band 2:
Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer
Theorie der Zivilisation, 1977
- Elias/Morus, Staatskritik, 1985, 101 ff.** Elias, Norbert/Morus, Thomas,
Staatskritik. Überlegungen zur Bestimmung des
Begriffs Utopie, in: Vosskamp, Wilhelm (Hrsg.),
Utopieforschung: interdisziplinäre Studien zur
neuzeitlichen Utopie, Band II, 1985, 101 ff.
- Ellscheid/Hassemer, Strafe, 1975, 266 ff.** Ellscheid, Günter/Hassemer, Winfried,
Strafe ohne Vorwurf, in: Lüderssen, Klaus/Sack,
Fritz (Hrsg.), Abweichendes Verhalten II. Die ge-
sellschaftliche Reaktion auf Kriminalität, Band 1:
Strafgesetzgebung und Strafrechtsdogmatik, 1975,
266 ff.
- Elster, Nuts, 1989** Elster, Jon,
Nuts and Bolts for the Social Sciences, 1989
- Epstein/Taylor, Instigation, 1967, 265 ff.** Epstein, Seymour /Taylor, Stuart P.,
Instigation to aggression as a function of degree, of
defeat and perceived aggressive intent of the oppo-
nent, Journal of Personality 35 (1967), 265 ff.
- Esser, Alltagshandeln, 1991** Esser, Hartmut,
Alltagshandeln und Verstehen, 1991
- Esser, Habits, 1990, 231 ff.** Esser, Hartmut,
Habits, Frames, Rational Choice, Zeitschrift für
Soziologie 1990, 231 ff.

- Fabricius, Kriminalwissenschaften I, 2011** Dirk Fabricius
Kriminalwissenschaften: Grundlagen und Grundfragen I: Darwins angetretenes Erbe: Evolutionsbiologie auch für Nicht-Biologen
Reihe: Studien zu Kriminalität - Recht - Psyche, Band 1, 2011
- Fabricius, Kriminalwissenschaften II, 2011** Fabricius, Dirk,
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
- Fezer, Homo constitutionis, JuS 1991, 889 ff.** Fezer, Karl-Heinz,
Homo constitutionis - Über das Verhältnis von Wirtschaft und Verfassung, JuS 1991, 889 ff.
- Fezer, Kritik, JZ 1988, 223 ff.** Fezer, Karl-Heinz,
Nochmals: Kritik an der ökonomischen Analyse des Rechts, JZ 1988, 223 ff.
- Forgas, Interaktion, 1992** Forgas, Joseph P.,
Soziale Interaktion und Kommunikation, 1992
- 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.
- Foucault, Ordnung, 1974** Foucault, Michel,
Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, 1974
- Foucault, Überwachen, 1977** Foucault, Michel,
Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses (Surveiller et punir, 1975), Seitter, Walter (Übers.), 2. Aufl. 1977
- Fraenkel, Doppelstaat, 1999, 33 ff.** Fraenkel, Ernst,
Der Doppelstaat, in: Fraenkel, Ernst, Gesammelte Schriften, Band 2: Nationalsozialismus und Widerstand, 1999, 33 ff.

- Fraenkel, Reich, 1999, 509 ff.** Fraenkel, Ernst,
Das Dritte Reich als Doppelstaat (1939), in:
Fraenkel, Ernst, Gesammelte Schriften, Band 2:
Nationalsozialismus und Widerstand, 1999, 509 ff.
- Frehsee/Löschper/Schumann, Strafrecht, 1993** Frehsee, Detlev/Löschper, Gabi/Schumann, Karl F. (Hrsg.),
Strafrecht, soziale Kontrolle, soziale Disziplinierung; Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie, Band 15, 1993
- Freud, A., Ich, 1964** Freud, Anna,
Das Ich und die Abwehrmechanismen, 1964
- Freud, S., Totem, 1913** Freud, Sigmund,
Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker (1913) in: Studienausgabe Band IX, Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion, Frankfurt, 1982
- Freud, S., Unbehagen, 1963** Freud, Sigmund,
Das Unbehagen in der Kultur, Gesammelte Werke, Bd. 14, 1963
- Friedman, Rechtssystem, 1981** Friedman, Lawrence M.,
Das Rechtssystem im Blickfeld der Sozialwissenschaften, 1981
- Fritsche, Entschuldigen, 2003** Fritsche, Immo,
Entschuldigen, Rechtfertigen und die Verletzung sozialer Normen, 2003
- Fritsche, Predicting, 2005, 482 ff.** Fritsche, Immo,
Predicting deviant behavior by neutralization: Myths and findings, Deviant Behaviour 2005, 482 ff.
- Gaertner/Dovidio, Subtley, 1977, 691 ff.** Gaertner, Samuel/Dovidio, John F.,
The Subtley of White Racism, Journal of Personality and Soc. Psychol. 35 (1977), 691 ff.
- Galtung, Theorie, 1980, 38 ff.** Galtung, Johan,
Eine strukturelle Theorie des Imperialismus, in: Senghaas, Dieter (Hrsg.), Imperialismus und strukturelle Gewalt: Analysen über abhängige Reproduktion, 1980, 38 ff.

- Geen, Aggression, 1983, 103 ff.** Geen, Russel. G.,
Aggression and television violence, in: Geen, Russel G./Donnerstein, Edward (Hrsg.), Aggression. Theoretical and empirical reviews. Vol. 2: Issues in research, 1983, 103 ff.
- 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
- Geiger, Vorstudien, 1987** Geiger, Theodor,
Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts (1964), 4. Aufl. 1987
- Geismann, Recht, 2006, 3 ff.** Geismann, Georg,
Recht und Moral in der Philosophie Kants, in: Byrd, B. Sharon/Hruschka, Joachim/Joerden, Jan H. (Hrsg.), Jahrbuch für Recht und Ethik, Band 14, 2006, 3 ff.
- Gibbs, Crime, 1975** Gibbs, Jack P.,
Crime, Punishment and Deterrence, 1975
- Gil/Wilke, Natur, 1994, 11 ff.** Gil, Thomas/Wilke, Joachim,
„Natur“ im Umbruch: Zur Einführung, in: Bien, Günther/Gil, Thomas/Wilke, Joachim (Hrsg.), „Natur“ im Umbruch. Zur Diskussion des Naturbegriffs in Philosophie, Naturwissenschaft und Kunsttheorie, 1994, 11 ff.
- Girard, Heilige, 1987** Girard, René,
Das Heilige und die Gewalt (La Violence et la sacré, 1972), deutsch, 1987
- Girtler, Kulturanthropologie, 1979** Girtler, Roland,
Kulturanthropologie. Entwicklungslinien, Paradigmata, Methoden, 1979
- Golding, Altruism, 1998, 193 ff.** Golding, Martin P.,
Altruism, Evolutionary Psychology, and the Genealogy of Morals, in: Byrd, B. Sharon/Hruschka, Joachim/Joerden, Jan C. (Hrsg.), Jahrbuch für Recht und Ethik, Band 6, 1998, 193 ff.

- Goode, Place, 1972, 507 ff.** Goode, William J.,
The Place of Force in Human Society, *American Sociological Review* 1972, 507 ff.
- Grimm, J./Grimm, W., Wörterbuch, 1956** Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm,
Deutsches Wörterbuch, 1956
- Grommes, Sühnebegriff, 2006** Grommes, Sabine,
Der Sühnebegriff in der Rechtsprechung, Eine ideologiekritische Betrachtung, 2006
- Gröschner, Altruismus, 1998, 181 ff.** Gröschner, Rolf,
Optimieren statt obligieren – Altruismus und Supererogation im Verfassungsstaat des Grundgesetzes, in: Byrd, Sharon B./Hruschka, Joachim/Joerden, Jan C. (Hrsg.), *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Band 6, 1998, 181 ff.
- Gruter, Rechtsverhalten, 1993** Gruter, Margaret,
Rechtsverhalten. Biologische Grundlagen mit Beispielen aus dem Familien- und Umweltrecht (Law and the Mind. Biological Origins of Human Behaviour, 1991), 1993
- Gruter/Masters, Altruism, 1996, 561 ff.** Gruter, Margaret/Masters, Roger D.,
Balancing Altruism and Selfishness: Evolutionary Theory and the Foundation of Morality, in: Byrd, Sharon B./Hruschka, Joachim/Joerden, Jan C. (Hrsg.), *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Band 4, 1996, 561 ff.
- Gruter/Rehbinder, Biologie, 1983** Gruter, Margaret/Rehbinder, Manfred,
Der Beitrag der Biologie zu Fragen von Recht und Ethik, in: Hirsch, Ernst E./Rehbinder, Manfred (Hrsg.), *Schriftenreihe zur Rechtssoziologie und Rechtstatsachenforschung*, Band 54, 1983
- Gulde, Tod, 2007** Gulde, Stefanie U.,
Der Tod als Herrscher in Ugarit und Isreal, 2007
- Gutmann/Edlinger, Mechanismen, 1994, 174 ff.** Gutmann, Wolfgang-Friedrich/Edlinger, Karl,
Molekulare Mechanismen in kohärenten Konstruktionen, in: Maier, Wolfgang/Zoglauer, Thomas (Hrsg.), *Technomorphe Organismuskonzepte*, 1994, 174 ff.

- Gutmann/Edlinger, Organismus, 1994, 109 ff.** Gutmann, Wolfgang-Friedrich/Edlinger, Karl, Organismus und Evolution: Naturwissenschaftliche Grundlagen des Prozeßverständnisses, in: Bien, Günther/Gil, Thomas/Wilke, Joachim (Hrsg.), „Natur“ im Umbruch. Zur Diskussion des Naturbegriffs in Philosophie, Naturwissenschaft und Kunsttheorie, 1994, 109 ff.
- Häberle, Wahrheitsprobleme, 2001, 15 ff.** Häberle, Peter, „Wahrheitsprobleme im Verfassungsstaat“ – eine Zwischenbilanz, in: Bohnert, Joachim/Gramm, Christof/Kindhäuser, Urs/Lege, Joachim/Rinken, Alfred/Robbers, Gerhard (Hrsg.), Verfassung- Philosophie- Kirche. Festschrift für Alexander Hollerbach zum 70. Geburtstag, 2001, 15 ff.
- Habermas, Diskursethik, 1983** Habermas, Jürgen, Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: ders. (Hrsg.), Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 1983
- Haferkamp, Herrschaft, 1980** Haferkamp, Hans, Herrschaft und Strafrecht. Theorien der Normentstehung und Strafrechtsetzung. Inhalts- und pfadanalytische Untersuchung veröffentlichter Strafrechtsforderungen in der Bundesrepublik Deutschland, 1980
- Haferkamp, Neukantianismus, ARSP Beiheft B 115 (2007), 105 ff.** Haferkamp, Hans-Peter, Neukantianismus und Rechtsnaturalismus, ARSP Beiheft B 115 (2007), 105 ff.
- Hamilton, Motivation, 1964, 856 ff.** Hamilton, J. Ogden, Motivation and risk-taking behaviour: A test of Atkinson's theory, Journal of Personality and Social Psychology 29 (1964), 856 ff.
- Harbach, Altruismus, 1992** Harbach, Heinz, Altruismus und Moral, 1992
- Hassemer, Prävention, JuS 1987, 257 ff.** Hassemer, Winfried, Prävention im Strafrecht, JuS 1987, 257 ff.
- Hassemer, Schicksal, StV 1990, 328 ff.** Hassemer, Winfried, Das Schicksal der Bürgerrechte im „effizienten“ Strafrecht, StV 1990, 328 ff.

- Haverkamp, Schatten, 1994, 162 ff.** Haverkamp, Anselm,
Ein unabwerfbarer Schatten. Gewalt und Trauer in
Benjamins Kritik der Gewalt, in: ders. (Hrsg.),
Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin,
1994, 162 ff.
- Hegel, Grundlinien (Hoffmeister), 1995** Hegel, Georg W. F.,
Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Na-
turrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse,
Hoffmeister, Johannes (Hrsg.), 1995
- Heghmanns/Scheffler, Handbuch, 2008** Heghmanns, Michael/Scheffler, Uwe,
(Hrsg.), Handbuch zum Strafverfahren, 2008
- Heinig, Normativität, 2007, 138 ff.** Heinig, Hans M.,
Zur Normativität des Sozialstaates in: Bung, Jo-
chen/Valerius, Brian/Ziemann, Sascha (Hrsg.),
Normativität und Rechtskritik, 2007, 138 ff.
- Heinz, Jugendstrafrecht, JuS 1991, 896 ff.** Heinz, Wolfgang,
Das Jugendstrafrecht auf dem Weg in das 21. Jahr-
hundert, JuS 1991, 896 ff.
- Heisenberg, Physik, 1990** Heisenberg, Werner,
Physik und Philosophie (1959), 1990
- Heisenberg, Sprache, 1960, 32 ff.** Heisenberg, Werner,
Sprache und Wirklichkeit in der modernen Physik,
in: Bayerische Akademie der Schönen Künste
(Hrsg.), Wort und Wirklichkeit, 1960, 32 ff.
- Hempel, Aspects, 1965** Hempel, Carl G.,
Aspects of scientific explanation and other essays
in the philosophy of science, 1965
- Henkel, Rechtsphilosophie, 1977** Henkel, Heinrich,
Einführung in die Rechtsphilosophie. Grundlagen
des Rechts (1964), 2. Aufl. 1977
- Henle, Language, 1958** Henle, Paul (Hrsg.),
Language, Thought and Culture, 1958
- Herrnstein, choice, 1990, 356 ff.** Herrnstein, Richard J.,
Rational choice theory: Nessecary but not suffi-
cient, American Psychologist Vol. 45 (1990), 356
ff.

- Herrnstein, law, 1970, 243 ff.** Herrnstein, Richard J.,
On the law of effect, *Journal of the Experimental Analysis of Behavior* 13 (1970), 243 ff.
- Hesiodus, Erga (Walter), 1968** Hesiodus,
Erga: von Arbeit, Wettstreit und Recht, Marg, Walter (Übrs.), 1968
- Hilgendorf, Argumentationen, 1991** Hilgendorf, Eric,
Argumentationen der Jurisprudenz. Zur Rezeption von analytischer Philosophie und kritischer Theorien der Grundlagenforschung der Jurisprudenz, 1991
- Hilgendorf, Naturalismus, 2003, 83 ff.** Hilgendorf, Eric,
Naturalismus im (Straf-)Recht – ein Beitrag zum Thema „Recht und Wissenschaft“, in: Byrd, B. Sharon/Hruschka, Joachim/Joerden, Jan C., *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Band 11, 2003
- Hilgendorf, Tatsachenfragen, 2004, 91 ff.** Hilgendorf, Eric,
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.
- Hippel, Willkür, 1998** Hippel, Eike von,
Willkür oder Gerechtigkeit. Studien zur Rechtspolitik, 1998
- Hirsch, A., Rechtsgutsbegriff, 2003, 13 ff.** Hirsch, Andrew von,
Der Rechtsgutsbegriff und das „Harm Principle“, in: Hefendehl, Roland/Hirsch, Andrew von/Wohler, Wolfgang (Hrsg.), *Die Rechtsgutstheorie. Legitimationsbasis des Strafrechts oder dogmatisches Glasperlenspiel?*, 2003, 13 ff.
- Hirsch, M., Opferung, 2002, 481 ff.** Hirsch, Mathias,
Die Opferung des Kindes als eine Grundlage unserer Kultur, in: Schlösser, Anna-Marie/Gerlach, Alf (Hrsg.), *Gewalt und Zivilisation. Erklärungsversuche und Deutungen*, 2002, 481 ff.
- Hirschi, Delinquency, 1969** Hirschi, Travis,
Causes of Delinquency, 1969

- Hobbes, Leviathan, 1997** Hobbes, Thomas,
Leviathan, Flathman, Richard E./Johnston, David (Hrsg.), 1997
- Hoerster, Problem, ARSP 55 (1969), 11 ff.** Hoerster, Norbert,
Zum Problem der Ableitung eines Sollens aus einem Sein in der analytischen Moralphilosophie, ARSP 55 (1969), 11 ff.
- Höffe, Gerechtigkeit, 1987** Höffe, Otfried,
Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, 1987
- Höffe, zôon politikon, 2005** Höffe, Otfried:
zôon politikon, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): Aristoteles-Lexikon, 2005
- Hofmann, Repräsentation, 2003** Hofmann, Hasso,
Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert, 4. Aufl. 2003
- Hofmann, Staatssoziologie, 2000, 180 ff.** Hofmann, Hasso von,
Von der Staatssoziologie zur Soziologie der Verfassung?, in: Dreier, Horst (Hrsg.), Rechtssoziologie am Ende des 20. Jahrhunderts, Gedächtnissymposium für Edgar Michael Wenz, 2000, 180 ff.
- Holz, Anthropodizee, 1982** Holz, Harald,
Anthropodizee, 1982
- Homann, Rationalität, 1969** Homann, Karl,
Rationalität und Demokratie, 1988
- Hondrich/Koch-Arzberger, Solidarität, 1992** Hondrich, Karl O./Koch-Arzberger, Claudia,
Solidarität in der modernen Gesellschaft, 1992
- Horn, N., Einführung, 2011** Horn, Norbert,
Einführung in die Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie, 5. Aufl., 2011
- Hörnle, Verhalten, 2005** Hörnle, Tatjana,
Grob anstößiges Verhalten: Strafrechtlicher Schutz von. Moral, Gefühlen und Tabus, 2005
- Horwitz, Logic, 1990** Horwitz, Allan V.,
The Logic of Social Control, 1990

- Hoyer, Strafrechtsdogmatik, 1997** Hoyer, Andreas,
Strafrechtsdogmatik nach Armin Kaufmann. Lebendiges und Totes in Armin Kaufmanns Normentheorie, Strafrechtliche Abhandlungen, Band 100, 1997
- Hruschka, Supererogation, 1998, 93 ff.** Hruschka, Joachim,
Supererogation and Meritorious Duties, in: Byrd, Sharon B./Hruschka, Joachim/Joerden, Jan C. (Hrsg.), Jahrbuch für Recht und Ethik, Band 6, 1998, 93 ff.
- Hudson, Question, 1989** Hudson, William D. (Hrsg.),
The Is/Ought Question, 1989
- Hunt, Rätsel, 1992** Hunt, Morton,
Das Rätsel der Nächstenliebe. Der Mensch zwischen Egoismus und Altruismus, 1992
- Hurd, Duties, 1998, 3 ff.** Hurd, Heidi M.,
Duties Beyond the Call of Duty, in: Byrd, Sharon B./Hruschka, Joachim/Joerden, Jan C. (Hrsg.), Jahrbuch für Recht und Ethik, Band 6, 1998, 3 ff.
- Husserl, Meditationen, 1973** Husserl, Edmund,
Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, 2. Aufl. 1973
- Jäger, Makrokriminalität, 1989** Jäger, Herbert,
Makrokriminalität. Studien zur Kriminologie kollektiver Gewalt, 1989
- Jäger, Verbrechen, 1975, 435 ff.** Jäger, Herbert,
„Verbrechen unter totalitärer Herrschaft“, in: Sieverts, Rudolf/Schneider, Hans J. (Hrsg.), Elster, Alexander/Lingemann, Heinrich (Begr.), Handwörterbuch der Kriminologie, Band 3 (R - Z), 2. Aufl. 1975, 453 ff.
- Jain, Terror, 2003, 31 ff.** Jain, Anil. K.,
„Terror“ oder die Normalität des Schreckens, in: Hitzler, Ronald/Reichertz, Jo (Hrsg.), Irritierte Ordnung, Die gesellschaftliche Verarbeitung von Terror, 2003, 31 ff.
- Jakobs, Prävention, 1976** Jakobs, Günther,
Schuld und Prävention, Recht und Staat, Heft 452/453, 1976

- Jakobs, Strafrecht, 1991** Jakobs, Günther,
Strafrecht. Allgemeiner Teil. Die Grundlagen und die Zurechnungslehre, 2. Auflage, 1991
- Jaspers, Einführung, 1953** Jaspers, Karl,
Einführung in die Philosophie, 1953
- Jaspers, Wahrheit, 1991** Jaspers, Karl,
Von der Wahrheit, 4. Aufl. 1991
- Kahl, Sprache, 2006, 386 ff.** Kahl, Wolfgang,
Sprache als Kultur- und Rechtsgut, in: Hufen, Friedhelm (Redaktion), Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer, Band 65, 2006, 386 ff.
- Kahneman/Tversky, theory, 1979, 263 ff.** Kahneman, Daniel/Tversky, Amos,
Prospect theory: an analysis of decisions under risk, *Econometrica* Vol. 47, No. 2 (1979), 263 ff.
- Kaiser, G., Kriminologie, 1996** Kaiser, Günther,
Kriminologie. Ein Lehrbuch, 3. Aufl. 1996
- Kaiser, H., Widerspruch, 1999** Kaiser, Hanno,
Widerspruch und harte Behandlung. Zur Rechtfertigung von Strafe, 1999
- 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, 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, Metaphysik (Weischedel), 1956** Kant, Immanuel,
Die Metaphysik der Sitten, in: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.), Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden, Band IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, 1956
- Kant, Metaphysik, 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, 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
- Kargl, Hilfeleistung, GA 1994, 247 ff.** Kargl, Walter,
Unterlassene Hilfeleistung (§ 323c StGB). Zum Verhältnis von Recht und Moral, GA 1994, 247 ff.
- Kargl, Kritik, 1982** Kargl, Walter,
Kritik des Schuldprinzips. Eine rechtssoziologische Studie zum Strafrecht, 1982
- Kasper, Lexikon** Kasper, Walter (Hrsg.),
Lexikon für Theologie und Kirche, Band 1-11, 3. Auflage 1993–2001
- Kaufmann, A., Einführung, 2004** Kaufmann, Arthur (Hrsg.),
Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart, 7. Aufl. 2004
- Kaufmann, A., Macht, 1958/59, 22 ff.** Kaufmann, Arthur,
Recht als Maß der Macht, Stimmen der Zeit 163 (1958/59), 22 ff.
- Kaufmann, A., Rechtsphilosophie, 1997** Kaufmann, Arthur,
Rechtsphilosophie, 2. Aufl. 1997

- Kaufmann, A., Utilitarismus, ARSP 80 (1994), 476 ff.** Kaufmann, Arthur,
Die Lehre vom negativen Utilitarismus – Ein Programm, ARSP 80 (1994), 476 ff.
- Kaufmann, M., Relation, 1997, 72 ff.** Kaufmann, Matthias,
The Relation between Right and Coercion: Analytic or Synthetic? in: Byrd., B. Sharon/Hruschka, Joachim/Joerden, Jan C. (Hrsg.), Jahrbuch für Recht und Ethik, Band 5, 1997, 72 ff.
- Kausch, Funktion, 1991, 1 ff.** Kausch, Erhard,
Die gesellschaftliche Funktion des Rechts, in: Grimm, Dieter (Hrsg.), Einführung in das Recht, 2. Aufl. 1991, 1 ff.
- Keller, Amnesty, 1986** Keller, Gustav,
Amnesty international: Die Psychologie der Folter. Die Psyche der Folterer. Die Psycho-Folter. Die Psyche des Gefolterten (1981), 1986
- Kelman/Hamilton, Crimes, 1989** Kelman, Herbert C./Hamilton, V. Lee,
Crimes of Obedience. Toward a Social Psychology of Authority and Responsibility, 1989
- Kelsen, Hauptprobleme, 1923** Kelsen, Hans,
Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, 1923
- Kern, Theorie, JuS 1992, 13** Kern, Hans-Günther,
Ökonomische Theorie der Langzeitverträge, JuS 1992, 13 ff.
- Kette, Rechtspsychologie, 1987** Kette, Gerhard,
Rechtspsychologie, 1987
- Kirchgässner, Homo Oeconomicus, 1991** Kirchgässner, Gebhard,
Homo Oeconomicus, 1991
- Kirchner, Theorie, 1997** Kirchner, Christian,
Ökonomische Theorie des Rechts. Überarbeitete und ergänzte Fassung eines Vortrags gehalten vor der Juristischen Gesellschaft zu Berlin am 16. Oktober 1996, 1997
- Kittsteiner, Entstehung, 1991** Kittsteiner, Heinz-Dieter,
Die Entstehung des modernen Gewissens, 1991

- Klagenfurt, Zivilisation, 1995** Klagenfurt, Kurt,
Technologische Zivilisation und transklassische Logik. Eine Einführung in die Technikphilosophie
Gotthard Günthers, 1995
- Kleger, Ungehorsam, 1993** Kleger, Heinz,
Der neue Ungehorsam. Widerstände und politische Verpflichtung in einer lernfähigen Demokratie,
1993
- Kleger/Müller, Einleitung, 1986, 221 ff.** Kleger, Heino/Müller Alois,
Einleitung: Bürgerliche Religion, Religion des Bürgers, politische Religion, Zivilreligion, Staatsreligion, Kulturreligion 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.
- Kliemt, Institutionen, 1985** Kliemt, Hartmut,
Moralische Institutionen, 1985
- Kliemt, Reason, 1987, 43 ff.** Kliemt, Hartmut,
The Reason of Rules and the Rule of Reason, Critica, 1987, 43 ff.
- Kohlberg, Psychologie, 1997** Kohlberg, Lawrence,
Die Psychologie der Moralentwicklung, 2. Aufl. 1997
- 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.
- Köhler, Fahrlässigkeit, 1982** Köhler, Michael,
Die bewusste Fahrlässigkeit. Eine strafrechtlich-rechtsphilosophische Untersuchung, 1982

- Kornwachs, Naturverstehen, 1994, 63 ff.** Kornwachs, Klaus,
Naturverstehen und Systemverstehen, in: Bien, Günther/Gil, Thomas/Wilke, Joachim (Hrsg.), „Natur“ im Umbruch. Zur Diskussion des Naturbegriffs in Philosophie, Naturwissenschaft und Kunsttheorie, 1994, 63 ff.
- Koslowski, Ethik, 1995** Koslowski, Peter,
Ethik des Kapitalismus, 1995
- Koslowski, Kultur, 1988** Koslowski, Peter,
Die postmoderne Kultur, gesellschaftlich-kulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklung, 2. Aufl. 1988
- Krause, Aspekte, 2002, 47 ff.** Krause, Rainer,
Affektpsychologischen Aspekte menschlicher Destruktivität, in: Schlösser, Anne-Marie/Gerlach, Alf (Hrsg.), Gewalt und Zivilisation, Erklärungen und Deutungen, 2002, 47 ff.
- Krawietz, Risiko, 1992, 147 ff.** Krawietz, Werner,
Risiko, Recht und normative Verantwortungsattribution in rechtsethischer Perspektive, in: Gerhardt, Volker/Krawietz, Werner (Hrsg.), Recht und Natur. Beiträge zu Ehren von Friedrich Kaulbach; Schriften zur Rechtstheorie, Heft 153, 1992, 147 ff.
- Krawietz, Zwang, 1988, 315 ff.** Krawietz, Werner,
Sind Zwang und Anerkennung Strukturelemente der Rechtsnorm? Konzeptionen und Begriffe des Rechts in der modernen Rechtstheorie, in: Weinberger, Ota/Krawietz, Werner (Hrsg.), Reine Rechtslehre im Spiegel ihrer Fortsetzer und Kritiker, 1988, 315 ff.
- Kreuter, Staatskriminalität, 1997** Kreuter, Jens,
Staatskriminalität und die Grenzen des Strafrechts. Reaktionen auf Verbrechen aus Gehorsam aus rechtsethischer Sicht, 1997
- Kübler, Effizienz, 1990, 687 ff.** Kübler, Friedrich,
Effizienz als Rechtsprinzip? Überlegungen zum praktischen Gebrauch ökonomischer Argumente, in: Baur, Jürgen F./Hopt, Klaus, J./Mailänder, Peter K. (Hrsg.), Festschrift für Ernst Steindorff zum 70. Geburtstag, 1990, 687 ff.

- Kucharek, Tränen, 2005, 15 ff.** Kucharek, Andrea,
Wohlthuende Tränen: Zur Funktion des Weins in der altägyptischen Totenklage, in: Ambos, Claus/Holz, Stephan/Schwedler, Gerald/Wenigfurter, Stefan (Hrsg.), Die Welt der Rituale. Von der Antike bis heute, 2005, 15 ff.
- Kues, De docta ignorantia, 1440** Kues, Nikolaus von,
De docta ignorantia, 1440
- Kuhlmann, Letztbegründung, 1985** Kuhlmann, Wolfgang,
Reflexive Letztbegründung. Untersuchung zur Transzendentalpragmatik, 1985.
- Kull, Evolutionsbegriff, 1994, 141 ff.** Kull, Ulrich,
Wie übertragbar ist der Evolutionsbegriff? Möglichkeiten und Grenzen der Analogiebildung, in: Bien, Günther/Gil, Thomas/Wilke, Joachim (Hrsg.), „Natur“ im Umbruch. Zur Diskussion des Naturbegriffs in Philosophie, Naturwissenschaft und Kunsttheorie, 1994, 141 ff.
- 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.
- 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? Kolloquium zum 60. Geburtstag von Herrn Professor Dr. Dr. h.c. Heike Jung, 2004, 71 ff.
- Kutschera, Sprachphilosophie, 1975** Kutschera, Franz von,
Sprachphilosophie, 1975
- Kuzmics/Axtmann, Authority, 2007** Kuzmics, Helmut/Axtmann, Roland,
Authority, State and National Character. The Civilizing Process in Austria and England, 1700-1900, 2007
- Lackner/Kühl, Strafgesetzbuch, 2011** Lackner, Karl/Kühl, Christian,
Strafgesetzbuch. Kommentar, 27. Aufl. 2011

- Ladeur, Staat, 2006** Ladeur, Karl-Heinz,
Der Staat gegen die Gesellschaft. Zur Verteidigung
der Rationalität der „Privatgesellschaft“, 2006
- Lampe, Beiträge, ARSP Beiheft 22
(1985)** Lampe, Ernst J. (Hrsg.),
Beiträge zur Rechtsanthropologie, ARSP Beiheft
22 (1985)
- Lampe, Menschenbild, ARSP Beiheft
22 (1985), 9 ff.** Lampe, Ernst J.,
Das Menschenbild im Recht – Abbild oder Vor-
bild?, in: Lampe, Ernst J. (Hrsg.), Beiträge zur
Rechtsanthropologie, ARSP Beiheft 22 (1985), 9
ff.
- Langer, Gewaltmonopol, 1986, 220
ff.** Langer, Stefan,
Staatliches Gewaltmonopol und „ziviler Ungehör-
sam“, Rechtstheorie 17 (1986), 220 ff.
- Lehmann, Recht, 1983** Lehmann, Michael,
Bürgerliches Recht und Handelsrecht – eine juristi-
sche und ökonomische Analyse, 1983
- Lenk, Handlung, 1978, 279 ff.** Lenk, Hans,
Handlung als Interpretationskonstrukt. Entwurf
einer konstituenten- und
beschreibungstheoretischen Handlungsphilosophie,
in: ders. (Hrsg.), Handlungstheorien- interdisziplinär II: Handlungserklärungen und philosophische
Handlungsinterpretationen, Erster Halbband, 1978,
279 ff.
- Lillard, Ethnopsychologies, 1998, 3
ff.** Lillard, Angeline S.,
Ethnopsychologies: Cultural Variations in Theories
of Mind, Psychological Bulletin 123 (1998), 3 ff.
- Lindenberg, Utility, 1983, 450 ff.** Lindenberg, Sieghart,
Utility and Morality, Kyklos 1983, 450 ff.
- Lippert, Verbrechen, 1997** Lippert, Arno,
Verbrechen und Strafe. Ein Beitrag der ökonomi-
schen Theorie zur Erklärung und Behandlung von
Kriminalität, 1997
- Liszt, Zweckgedanke, ZStW 3
(1883), 1 ff.** Liszt, Franz von,
Der Zweckgedanke im Strafrecht, ZStW 3 (1883),
1 ff.

- Loos, Schuldgrundsatz, 1990, 83 ff.** Loos, Fritz,
Der Schuldgrundsatz als Sanktionslimitierung im Jugendstrafrecht, in: Wolff, Jörg/Marek, Andrzej (Hrsg.) Erziehung und Strafe. Jugendstrafrecht in der Bundesrepublik Deutschland und Polen. Grundfragen und Zustandsbeschreibung. Mit einer englischen Fassung des polnischen Gesetzes von 1982, 1990, 83 ff.
- Lorenz, Böse, 1971** Lorenz, Konrad,
Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, 29. Aufl. 1971
- Lübbe, Dezisionismus, 1978, 61 ff.** Lübbe, Hermann,
Dezisionismus – eine kompromitierte politische Theorie; in: Lübbe, Hermann (Hrsg.), Praxis der Philosophie, Praktische Philosophie, Geschichtstheorie, 1978, 61 ff.
- Lübbe, Einheit, 1981** Lübbe, Hermann,
Die Einheit von Naturgeschichte und Kulturgeschichte. Bemerkungen zum Geschichtsbegriff, 1981
- Lüderssen, Freiheitsbegriff, 1983, 67 ff.** Lüderssen, Klaus,
Der Freiheitsbegriff der Psychoanalyse und seine Folgen für das moderne Strafrecht, in: Hassemer, Winfried/Lüderssen, Klaus/Naucke, Wolfgang (Hrsg.), Fortschritte im Strafrecht durch die Sozialwissenschaften, 1983, 67 ff.
- Lüderssen, Krise, 1989** Lüderssen, Klaus,
Die Krise des öffentlichen Strafanspruchs (Vortrag, gehalten am 5. Februar 1987), in: Hofmann, Hasso/Weber, Ulrich/Wenz, Edgar M. (Hrsg.), Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie, Heft 10, 1989
- Luhmann, Kultur, 1995, 31 ff.** Luhmann, Niklas,
Kultur als historischer Begriff, in: Gesellschaftsstruktur und Semantik, Luhmann, Niklas (Hrsg.), Band 4, 1995, 31 ff.
- Luhmann, Rechtssoziologie, 1987** Luhmann, Niklas,
Rechtssoziologie (1972), Band 1 und 2, 3. Aufl. 1987

- Luhmann, Theorie, 1981** Luhmann, Niklas,
Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat, 1981
- Lumsden/Wilson, Fire, 1983** Lumsden, Charles J./Wilson, Edward O.,
The Promethean Fire, 1983
- Lumsden/Wilson, Genes, 1981** Lumsden, Charles J./Wilson, Edward O.,
Genes, Mind and Culture, 1981
- Maciejewski, Archiv, 2002** Maciejewski, Franz,
Psychoanalytisches Archiv und jüdisches Gedächtnis. Freud, Beschneidung und Monotheismus, 2002
- MacKenzie/Tullock, Homo Oeconomicus, 1984** MacKenzie, Richard B./Tullock, Gordon,
Homo Oeconomicus: Ökonomische Dimensionen des Alltags, 1984
- Madl, Abrahamic, 2006, 103 ff.** Madl, Pierre,
Abrahamic vs. Asian Values: The We(a)stern Society, in: Giordano, Christian/Patry, Jean-Luc (Hrsg.), Theorie und Praxis – Brüche und Brücken, 2006, 103 ff.
- Magee, Philosophy, 1986** Magee, Bryan,
Modern British Philosophy, 1986
- Maier, Doppelgesicht, 2004** Maier, Hans,
Das Doppelgesicht des Religiösen, Religion-Gewalt-Politik, 2004
- Maier/Zoglauer, Organismus-Konzepte, 1994** Maier, Wolfgang/Zoglauer, Thomas (Hrsg.),
Technomorphe Organismus-Konzepte. Modellübertragungen zwischen Biologie und Technik, 1994
- Maiwald, Gedanken, 1987, 147 ff.** Maiwald, Manfred,
Gedanken zu einem sozialen Schuldbegriff, in: Küper, Wilfried/Puppe, Ingeborg/Tenkhoff, Jörg (Hrsg.), Festschrift für Karl Lackner zum 70. Geburtstag, 1987, 147 ff.
- Maldeghem, Evolution, 1998** Maldeghem, Carl P. Graf von,
Die Evolution des Gleichheitssatzes. Das Prinzip der Gleichbehandlung im Lichte der modernen Evolutionsbiologie (Zugl. Diss. Passau), 1998
- Marcic, Gesetzesstaat, 1957** Marcic, René,
Vom Gesetzesstaat zum Richterstaat, 1957

- Martschukat, Töten, 2000** Martschukat, Jürgen,
Inszeniertes Töten. Eine Geschichte der Todesstrafe vom 17. bis zum 19. Jahrhundert, 2000
- Maruna/Copes, decades, 2005, 221 ff.** Maruna, Shadd/Copes, Heith,
What have we learned in five decades of neutralization?, *Crime and Justice*, 2005, 221 ff.
- 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.
- Maturana/Valera, Erkennen, 1987** Maturana, Humberto R./Valera, Francisco,
Der Baum der Erkenntnis: Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens, 1987
- Mayer-Maly, Rechtsphilosophie, 2001** Mayer-Maly, Theo,
Rechtsphilosophie, 2001
- Maynard Smith/Szathmáry, transitions, 1995** Maynard Smith, John/Szathmáry, Eörs,
The major transitions in evolution, 1995
- Mayntz, Soziologie, 1968** Mayntz, Renate,
Soziologie der Organisation, 3. Aufl. 1968
- Mayr, Biologie, 2000** Mayr, Ernst,
Das ist Biologie – Die Wissenschaft des Lebens, 2000
- Mayr, Revolution, 1989, 221 ff.** Mayr, Ernst,
Die darwinistische Revolution und die Widerstände gegen die Selektionstheorie, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), *Die Herausforderung der Evolutionsbiologie*, 2. Aufl. 1989, 221 ff.
- 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

- Meißner, Interessenabwägungsformel, 1990** Meißner, Andreas,
Die Interessenabwägungsformel in der Vorschrift über den rechtfertigenden Notstand (§ 34 StGB), in: Schmidhäuser, Eberhard/Schroeder, Friedrich-Christian (Hrsg.), *Strafrechtliche Abhandlungen. Neue Folge*, Band 66, 1990
- Melossi, State, 1990** Melossi, Dario,
The State of Social Control, 1990
- 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.
- Merklein, Sühnegedanke, 2000, 59 ff.** Merklein, Helmut,
Der Sühnegedanke in der Jesustradition und bei Paulus: in Gerhards, Albert/Richter Klemens (Hrsg.), *Das Opfer – Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt*, 2000, 59 ff.
- Merton, Theorie, 1995** Merton, Robert K.,
Soziologische Theorie und soziale Struktur (1968), deutsch, 1995
- Metz, Geschichte, 2011** Metz, Karl Heinz,
Geschichte der Gewalt. Krieg, Revolution, Terror, 2011
- Michels, Soziologie, 1989** Michels, Robert,
Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens, 1989
- Milgram, Milgram-Experiment, 1974** Milgram, Stanley,
Das Milgram-Experiment, 1974
- Miller, Kultur, 1979, 339 ff.** Miller, Walter B.,
Die Kultur der Unterschicht – Ein Entstehungsmilieu für Bandendelinquenz, in: Sack, Fritz/König, René (Hrsg.), *Kriminalsoziologie*, 3. Aufl. 1979, 339 ff.
- Montenbruck, Abwägung, 1989** Montenbruck, Axel,
Abwägung und Umwertung. Zur Bemessung der Strafe für eine und für mehrere Taten, 1989

- Montenbruck, Anthropology, 2010** Montenbruck, Axel,
Western Anthropology: Democracy and
Dehumanization, Freie Universität Berlin, 2010,
open access und gedruckt
- Montenbruck, Präambel-
Humanismus, Zivilreligion I, 2013** Montenbruck, Axel,
Demokratischer Präambel–Humanismus. Westli-
che Zivilreligion und universelle Triade „Natur,
Seele und Vernunft“,
Schriftenreihe Zivilreligion. Eine Rechtsphiloso-
phie als Kulturphilosophie. Zivilreligion I - Grund-
legung, 4. erneut erheblich erweiterte Auflage,
Freie Universität Berlin, 2013, open access
- Montenbruck, Strafrechtsphiloso-
phie, 2010** Montenbruck, Axel,
Strafrechtsphilosophie (1995 – 2010), Vergeltung,
Strafzeit, Sündenbock, Menschenrechtsstrafe, Na-
turrecht, 2. erweiterte Auflage, Freie Universität
Berlin, 2010, open access und gedruckt
- Montenbruck, Weltliche Zivilreligi-
on, Zivilreligion III, 2013** Montenbruck, Axel,
Weltliche Zivilreligion. Idee und Diskussion, Ethik
und Recht,
Schriftenreihe Zivilreligion. Eine Rechtsphiloso-
phie als Kulturphilosophie. Zivilreligion III - Nor-
mativer Überbau, 2. erheblich erweiterte (Teil-)
Auflage, 2013, Freie Universität, open access
- Montenbruck, Wurzeln, 2004, 193 ff.** Montenbruck, Axel,
Religiöse Wurzeln des säkularen Strafens und Zivi-
lisation der Aggression, in: Heinrich,
Bernd/Hilgendorf, Eric/Mitsch, Wolf-
gang/Sternberg-Lieben, Detlev (Hrsg.), Festschrift
für Ulrich Weber zum 70. Geburtstag, 2004, 193 ff.
- Montenbruck, Zivilisation, 2010** Montenbruck, Axel,
Zivilisation. Staat und Mensch, Gewalt und Recht,
Kultur und Natur, 2. Auflage, Freie Universität,
2010, open access und gedruckt
- Moore, Blame, 1997** Moore, Michael S.,
Placing Blame: A General Theory of The Criminal
Law, 1997

- Moore, Liberty, 1998, 111 ff.** Moore, Michael S.,
Liberty and Supererogation, in: Byrd, Sharon B./Hruschka, Joachim/Joerden, Jan C. (Hrsg.), Jahrbuch für Recht und Ethik, Band 6, 1998, 111 ff.
- Morus, Utopia, 1996, 7 ff.** Morus, Thomas,
Utopia, in: Heinisch, Klaus J. (Hrsg.), Der utopische Staat. Übersetzt und mit einem Essay „Zum Verständnis der Werke“, Bibliographie und Kommentar, 1996, 7 ff.
- Mowen, J. C./Mowen, M. M., Time, 1991, 54 ff.** Mowen, John C./Mowen, Maryanne M.,
Time and Outcome Valuation: Implications for Marketing Decision Making, Journal of Marketing 55 (1991), 54 ff.
- Mueller, Foundations, 1992, 195 ff.** Mueller, Dennis C.,
On the Foundations of Social Science Research, Analyse und Kritik 1992 (14) Heft 2, 195 ff.
- Müller, Religion, 1990, 285 ff.** Müller, Alois,
Religion, Kultur und Ethik unter Säkularisierungsbedingungen, in: Kohler, Georg/Kleger, Heinz (Hrsg.), Diskurs und Dezsision, Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübbe in der Diskussion, 1990, 285 ff.
- Münch, Dynamik, 1998** Münch, Richard,
Globale Dynamik, Lokale Lebenswelten. Der schwierige Weg in die Weltgesellschaft, 1998
- Münch, Theorie, 1982** Münch, Richard,
Theorie des sozialen Handelns. Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber, 1982
- Münkler, Terrorismus, 2001, 11 ff.** Münkler, Herfried,
Terrorismus als Kommunikationsstrategie. Die Botschaft des 11 September, Internationale Politik, 56. Jg. Heft 12 (2001), 11 ff.
- Murray/Feshbach, baby, 1978, 462 ff.** Murray, Joan/Feshbach, Seymour,
Let's not throw the baby out with the bathwater: The catharsis hypothesis revisited, Journal of Personality 46 (1978), 462 ff.

- Naucke, Entkriminalisierung, GA 1984, 199 ff.** Naucke, Wolfgang,
Über deklaratorische, scheinbare und wirkliche Entkriminalisierung, GA 1984, 199 ff.
- Nelken, Law, 1987, 105 ff.** Nelken, David,
Critical Criminal Law, Journal of Law and Society 14 (1987), 105 ff.
- Nettler, Explaining, 1974** Nettler, Gwynn,
Explaining Crime, 1974
- Neumann, Argumentationslehre, 1986** Neumann, Ulfrid,
Juristische Argumentationslehre; Erträge der Forschung, Band 224, 1986
- Nickel, attribution, 1974, 482 ff.** Nickel, Ted W.,
The attribution of intention as a critical factor in the relation between frustration and aggression, Journal of Personality and Social Psychology 42 (1974), 482 ff.
- Nussbaum, Sozialdemokratismus, 1999, 24 ff.** Nussbaum, Martha C.,
Der aristotelische Sozialdemokratismus (1990), in: dies., Gerechtigkeit oder Das gute Leben, 1999, 24 ff.
- Ockenfels, Religion, 2004, 175 ff.** Ockenfels, Wolfgang,
Religion und Gewalt, in: Rauscher, Anton (Hrsg.), Die Bedeutung der Religion für die Gesellschaft. Erfahrungen und Probleme in Deutschland und die USA, 2004, 175 ff.
- Oechsler, Gerechtigkeit, 1997** Oechsler, Jürgen,
Gerechtigkeit im modernen Austauschvertrag, 1997
- Oelmüller, Schwierigkeiten, 1983, 9 ff.** Oelmüller, Willi,
Schwierigkeiten mit dem Schuldbegriff. Einige philosophische Überlegungen, in: Baumgartner, Michael/Eser, Albin (Hrsg.), Schuld und Verantwortung. Philosophische und juristische Beiträge zur Zurechenbarkeit menschlichen Handelns, 1983, 9 ff.
- Oestreich, Strukturprobleme, 1969, 179 ff.** Oestreich, Gerhard,
Strukturprobleme des europäischen Absolutismus, in: ders. (Hrsg.), Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Auserwählte Aufsätze, 1969, 179 ff.

- Ooyen, Sicherheit, 2007** Ooyen, Robert C. van,
Öffentliche Sicherheit und Freiheit, Politikwissenschaftliche Studien zu Staat, Polizei und wehrhafter Demokratie, 2007
- Opp, Entstehung, 1983** Opp, Karl-Dieter,
Die Entstehung sozialer Normen, 1983
- Opp, Modell, 1986, 1 ff.** Opp, Karl-Dieter,
Das Modell des Homo Sociologicus. Eine Explikation und eine Konfrontierung mit dem utilitaristischen Verhaltensmodell, Analyse und Kritik, 1986 (8) Heft 1, 1 ff.
- Opp, Verhalten, 1974** Opp, Karl-Dieter,
Abweichendes Verhalten und Gesellschaftsstruktur, 1974
- Otto, Generalprävention, 1982** Otto, Harro,
Generalprävention und externe Verhaltenskontrolle, 1982
- Paliero, Selbstverständnis, 2000, 75 ff.** Paliero, Carlo E.,
Das Selbstverständnis der Strafrechtswissenschaft gegenüber den Herausforderungen ihrer Zeit, in: Eser, Albin/Hassemer, Winfried/Burkhardt, Björn (Hrsg.), Die deutsche Strafrechtswissenschaft vor der Jahrtausendwende. Rückbesinnung und Ausblick, 2000, 75 ff.
- Parsons, Structure, 1967** Parsons, Talcott,
The Structure of Social Action (1937), 5. Aufl. 1967
- Pasemann, Repräsentation, 1996, 42 ff.** Pasemann, Frank,
Repräsentation ohne Repräsentation. Überlegungen zu einer Neurodynamik modularer kognitiver Systeme, in: Rusch, Gebhard/Schmidt, Siegfried J./Breibach, Olaf (Hrsg.), Interne Repräsentationen. Neue Konzepte der Hirnforschung, 1996, 42 ff.
- Pauleikhoff, Ideologie, 1986** Pauleikhoff, Bernhard,
Ideologie und Mord, Euthanasie bei „lebensunwerten Menschen“, 1986

- Pausenberger, Eigentum, 2008** Pausenberger, Marcus A.,
Eigentum und Steuern in der Republik. Ein Beitrag zum steuerverfassungsrechtlichen Halbteilungsgrundsatz, 2008
- Pawlik, Volk, 2006, 269 ff.** Pawlik, Michael,
Kants Volk von Teufeln und sein Staat, in: Byrd, B. Sharon/Hruschka, Joachim/Joerden, Jan H. (Hrsg.), Jahrbuch für Recht und Ethik, Band 14, 2006, 269 ff.
- Philosophisches Wörterbuch, 2009** Philosophisches Wörterbuch,
Begründet von Heinrich Schmidt. Neu bearbeitet von Martin Gessmann, 23., vollständig neu bearbeitete Auflage, 2009
- Piaget, Urteil, 1983** Piaget, Jean,
Das moralische Urteil beim Kinde (Le jugement moral chez l'enfant, 1929), deutsch, 2. Aufl. 1983
- Piers/Singer, Shame, 1971** Piers, Gerhart/Singer, Milton B.,
Shame and guilt: a psychoanalytic and a cultural study, 1971
- Piliavin, I. M./Piliavin, J. A./Rodin, Costs, 1975, 429 ff.** Piliavin, Irving M./Piliavin, Jane A./Rodin, Judith,
Costs, Diffusion and the Stigmatical Victim, Journal of Personality and Social Psychology 32, (1975), 429 ff.
- Pomazal/Clore, Helping, 1973, 150 ff.** Pomazal, Richard J./Clore, Gerald L.,
Helping on the Highway: The Effects of Dependency and Sex, Journal of Applied Social Psychology 3 (1973), 150 ff.
- Popitz, Begriff, 1975** Popitz, Heinrich,
Der Begriff der sozialen Rolle als Element der soziologischen Theorie, 4. Aufl. 1975
- Popitz, Konstruktion, 1980** Popitz, Heinrich,
Die normative Konstruktion von Gesellschaft, 1980
- Popitz, Normen, 1961, 169 ff.** Popitz, Heinrich,
Soziale Normen, Archives Européennes de Sociologie, Band 2, 1961, 169 ff.

- Popitz, Phänomene, 1986** Popitz, Heinrich,
Phänomene der Macht. Autorität - Herrschaft - Gewalt - Technik, 1986
- Popitz, Präventivwirkung, 1968** Popitz, Heinrich,
Über die Präventivwirkung des Nichtwissens. Dunkelziffer, Norm und Strafe, 1968
- Popper, Erkenntnis, 1984** Popper, Karl R.,
Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf (Objective Knowledge. An Evolutionary Approach, 1972), deutsch, 4. Aufl. 1984,
- Popper, Logik, 1989** Popper, Karl R.,
Logik der Forschung, 9. Aufl. 1989
- Popper, Vermutungen, 1996** Popper, Karl R.,
Vermutungen und Widerlegungen, 1996
- Posner, Analysis, 1986** Posner, Richard A.,
Economic Analysis of Law, 3. Aufl. 1986
- Posner, Theory, 1985, 1193 ff.** Posner, Richard A.,
An Economic Theory of the Criminal Law, CLR 85 (1985), 1193 ff.
- Precht, Sprachphilosophie, 1999** Precht, Peter,
Sprachphilosophie, 1999
- 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.
- Quine, Standpunkt, 1979** Quine, Willard van Orman,
Von einem logischen Standpunkt, 1979
- Raiser, Recht, 1999** Raiser, Thomas,
Das lebende Recht. Rechtssoziologie in Deutschland, 3. Aufl. 1999, als: Grundlagen der Rechtssoziologie: Das lebende Recht, 6. Aufl. 2013
- Rawls, Justice, 2001** Rawls, John,
Justice as Fairness: A Restatement, 2001

- Rawls, Theorie, 1993** Rawls, John,
Eine Theorie der Gerechtigkeit (A Theory of Justice), deutsch, 7. Aufl. 1993
- Reiwald, Gesellschaft, 1973** Reiwald, Paul,
Die Gesellschaft und ihre Verbrecher, neu herausgegeben und mit Beiträgen von Jäger, Herbert und Moser, Tilmann (1948), 1973
- Rideout, Name, 1992, 781 ff.** Rideout, Christopher,
So What's in a Name? A Rethorical Reading of Whashington's Sexually Violent Predator Act, Puget Sound Law Review 1992, 781 ff.
- Riesebrodt, Cultus, 2007** Riesebrodt, Martin,
Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen, 2007
- Röhl, K. F., Rechtssoziologie, 1987** Röhl, Klaus F.,
Rechtssoziologie. Ein Lehrbuch, 1987
- Röhl, K. F./Röhl, H. C., 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, Wilfrid,
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.
- Röhrich, Umgang, 2004, 639 ff.** Röhrich, Wilfried,
Im Umgang mit der Macht: Das Prinzip der Repräsentation, Brink, Stefan/Wolff, Heinrich Amadeus (Hrsg.), Gemeinwohl und Verantwortung, Festschrift für Hans Herbert von Arnim zum 65. Geburtstag, 2004, 639 ff.
- Rorty, Pragmatismus, 2005, 76 ff.** Rorty, Richard,
Pragmatismus, Davidson und der Wahrheitsbegriff, in: Davidson, Donald/Rorty, Richard, Wozu gibt es Wahrheit? Eine Debatte, herausgegeben und mit einem Nachwort von Mike Sandbothe, 2005, 76 ff.

- Rosenhan/Salovey, Emotion, 1981, 237 ff.** Rosenhan, David L./Salovey, Peter, Emotion and Altruism, in: Rushton, John P./Sorrentino, Richard M. (Hrsg.), Altruism and Helping Behavior: Social Personality and Developmental Perspectives, 1981, 237 ff.
- Roth, Gehirn, 1996** Roth, Gerhard, Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, 5. Aufl. 1996
- Roxin, Strafrecht AT I, 2006** Roxin, Claus, Strafrecht Allgemeiner Teil, Band I. Grundlagen, der Aufbau der Verbrechenslehre, 4. Aufl. 2006
- Saage, Denken, 2006** Saage, Richard, Utopisches Denken im historischen Prozess. Materialien zur Utopieforschung, 2006
- Sack, Kontrolle, 1993, 16 ff.** Sack, Fritz, Strafrechtliche Kontrolle und Sozialdisziplinierung, in: Frehsee, Detlev/Löschper, Gabi/Schumann, Karl F. (Hrsg.), Strafrecht, soziale Kontrolle, soziale Disziplinierung, Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie, Band 15, 1993, 16 ff.
- Sack, Wege, 1988, 9 ff.** Sack, Fritz, Wege und Umwege der deutschen Kriminologie in und aus dem Strafrecht, in: Janssen, Helmut/Kaulitzky, Reiner/Michalowski, Raymond (Hrsg.), Radikale Kriminologie. Themen und theoretische Positionen der amerikanischen Radical Criminology, 1988, 9 ff.
- Sartre, Sein, 1974** Sartre, Jean-Paul, Das Sein und das Nichts, 1974
- Schachtschneider, Res publica res populi, 1994** Schachtschneider, Karl A., Res publica res populi, Grundlegung einer Allgemeinen Republiklehre. Ein Beitrag zur Freiheits-, Rechts- und Staatslehre, 1994
- Schäfer, Grundlagen, 1989** Schäfer, Helmut M., Grundlagen des Rechts. Einführung in das Rechtsdenken, 1989

- Schäfer/Ott, Analyse, JZ 1988, 213 ff.** Schäfer, Hans B./Ott, Claus,
Die ökonomische Analyse des Rechts – Irrweg oder Chance wissenschaftlicher Rechtserkenntnis, JZ 1988, 213 ff.
- Schäfer/Ott, Lehrbuch, 1986** Schäfer, Hans B./Ott, Claus,
Lehrbuch der ökonomischen Analyse des Zivilrechts, 1986
- Schaffner, Religion, 2006, 29 ff.** Schaffner, Martin,
Religion und Gewalt. Historiographische Verknüpfungen, in: Greyerz, Kaspar von /Siebenhüner, Kim (Hrsg.), Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale Deutungen (1500 – 1800), 2006, 29 ff.
- Schapp, Freiheit, 1994** Schapp, Jan,
Freiheit, Moral und Recht. Grundzüge einer Philosophie des Rechts, 1994
- Scheffler, Diskriminierung, 1996, 103 ff.** Scheffler, Uwe,
Diskriminierung von sozialen Randgruppen durch das kriminalsoziologische Konzept abweichenden Verhaltens? Probleme und Alternativen, in: Joerden, Jan C. (Hrsg.), Diskriminierung - Antidiskriminierung, 1996, 103 ff.
- Scheffler, Grundlegung, 1987** Scheffler, Uwe,
Grundlegung eines kriminologisch orientierten Strafrechtssystems unter Berücksichtigung wissenschaftstheoretischer Voraussetzungen und des gesellschaftlichen Strafbedürfnisses, 1987
- Scheffler, Hauptverhandlung, 2008** Scheffler, Uwe
Hauptverhandlung in: Heghmanns, Michael/Scheffler, Uwe, (Hrsg.), Handbuch zum Strafverfahren, Kap. VII, 2008
- Schmidtchen, Strafrecht, 2002, 49 ff.** Schmidtchen, Dieter,
Wozu Strafrecht? Einige Anmerkungen aus ökonomischer Sicht, in: Ott, Claus/Schäfer, Hans-Bernd, Die Präventivwirkung zivil- und strafrechtlicher Sanktionen, 2002, 49 ff.

- Schmidtchen, Strafrecht, 2004, 123 ff.** Schmidtchen, Dieter,
Wozu Strafrecht? Another View of the Cathedral,
in: Radtke, Henning/Müll, Egon/Britz, Gui-
do/Koriath, Heinz/Müller-Dietz, Heinz (Hrsg.),
Muss Strafe sein? Kolloquium zum 60. Geburtstag
von Herrn Professor Dr. Dr. h. c. Heike Jung,
2004, 123 ff.
- Schneider, H.-J., Kriminologie, 2001** Schneider, Hans-Joachim,
Kriminologie für das 21. Jahrhundert, 2001
- Schneider, K./Schmalt, Motivation, 2000** Schneider, Klaus/Schmalt, Hans-Dieter,
Motivation, 3. Aufl. 2000
- Scholz, Grundgesetz, 1998, 11 ff.** Scholz, Rupert,
Das Bonner Grundgesetz und seine identitätsstif-
tende Wirkung in Deutschland, in: Konrad Ade-
nauer Stiftung (Hrsg.), Die Akzeptanz des Rechts-
staates, 1998, 11 ff.
- Schulz-Hageleit, Alltag, 1989** Schulz-Hageleit, Peter,
Alltag-Macht-Folter, 1989
- Schumann, Zeichen, 1968** Schumann, Karl F.,
Zeichen der Unfreiheit. Zur Theorie und Messung
sozialer Sanktionen, 1968
- Schünemann, Strafrechtsdogmatik, 2001, 1 ff.** Schünemann, Bernd,
Strafrechtsdogmatik als Wissenschaft, in: Schüne-
mann, Bernd/Achenbach, Hans/Bottke, Wilf-
ried/Haffke, Bernhard/Rudolphi, Hans-Joachim
(Hrsg.), Festschrift für Claus Roxin zum 70. Ge-
burtstag am 15. Mai 2001, 2001, 1 ff.
- Schurz, Überprüfung, 1985, 160 ff.** Schurz, Grete,
Experimentelle Überprüfung des Zusammenhangs
zwischen Persönlichkeitsmerkmalen und der Be-
reitschaft zu destruktivem Gehorsam gegenüber
Autoritäten, Zeitschrift für Experimentelle und
Angewandte Psychologie 32 (1985), 160 ff.
- Schwintowski, Konzept, 1992, 35 ff.** Schwintowski, Hans-Peter,
Das Konzept funktionaler Interdependenz zwi-
schen Ökonomie und Recht, Rechtstheorie 1992,
35 ff.
- Schwintowski, Theorie, JZ 1998, 581 ff.** Schwintowski, Hans-Peter,
Ökonomische Theorie des Rechts, JZ 1998, 581 ff.

- Scott, Internalization, 1971** Scott, Marvin B.,
Internalization of Norms: A Sociological Theory of Moral Commitment, 1971
- Searle, Ought, 1989, 261 ff.** Searle, John R.,
How to Derive Ought from Is, in: Hudson, William D. (Hrsg.), The Is/Ought Question, 1989, 261 ff.
- Seelmann, Hilfeleistung, JuS 1995, 281 ff.** Seelmann, Kurt,
„Unterlassene Hilfeleistung“ oder: Was darf das Strafrecht?, JuS 1995, 281 ff.
- Seelmann, Hilfeleistung, JuS 1995, 281 ff.** Seelmann, Kurt,
„Unterlassene Hilfeleistung“ oder: Was darf das Strafrecht?, JuS 1995, 281 ff.
- Seher, Normativität, 2007, 66 ff.** Seher, Gerhard,
Normativität und Rationalität in der Rechtsdogmatik, in: Bung, Jochen/Valerius, Brian/Ziemann, Sascha (Hrsg.), Normativität und Rechtskritik, 2007, 66 ff.
- Seidler, Blick, 1995** Seidler, Günter H.,
Der Blick des Anderen. Eine Analyse der Scham, 1995
- Seidler, Scham, 1997, 119 ff.** Seidler, Günter H.,
Scham und Schuld. Zum alteritätstheoretischen Verständnis selbstreflexiver Affekte, Zeitschrift für psychosomatische Medizin und Psychoanalyse 43 (1997), 119 ff.
- Seidler, Scham, 2000, 624 ff.** Seidler, Günter H.,
Scham, in: Mertens, Wolfgang/Waldvogel, Bruno (Hrsg.), Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe, 2000, 624 ff.
- Senghaas, Frieden, 2004** Senghaas, Dieter,
Zum irdischen Frieden, 2004
- 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.

- Shatan, Trauer, 1983, 220 ff.** Shatan, Chaim F.,
 Militarisierte Trauer und Rachezeremoniell, in:
 Passett, Peter/Modena, Emilio (Hrsg.), Krieg und
 Frieden aus psychoanalytischer Sicht, 1983, 220 ff.
- Simmel, Soziologie, 1992** Simmel, Georg,
 Soziologie. Untersuchungen über die Formen der
 Vergesellschaftung, Gesamtausgabe, Band 11,
 Rammstedt, Otthein (Hrsg.), 1992
- Simon, Sprachphilosophie, 1981** Simon, Josef,
 Sprachphilosophie, 1981
- Singer, Verschaltungen, 2004, 30 ff.** Singer, Wolf,
 Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhö-
 ren, von Freiheit zu sprechen, in: Geyer, Christian
 (Hrsg.), Hirnforschung und Freiheit, 2004, 30 ff.
- Soeffner, Terror, 2003, 51 ff.** Soeffner, Hans-Georg,
 Terror als Form faszinierender Gewalt, in: Hitzler,
 Ronald/Reichertz, Jo (Hrsg.), Irritierte Ordnung,
 Die gesellschaftliche Verarbeitung von Terror,
 2003, 51 ff.
- Sommer, Gewalt, 1998, 206 ff.** Sommer, Gert,
 Internationale Gewalt: Friedens- und Konfliktfor-
 schung, in: Bierhoff, Hans Werner/Wagner, Ulrich
 (Hrsg.), Aggression und Gewalt. Phänomene, Ur-
 sachen und Interventionen, 1998, 206 ff.
- Spittler, Norm, 1970** Spittler, Gerd,
 Norm und Sanktion, 2. Aufl. 1970
- Sponsel, Psychologie, 2010** Sponsel, Rudolf,
 Allgemeine und integrative Psychologie der Strafe:
 Wozu taugen Strafen, was setzt ihre Wirksamkeit
 voraus, wie funktionieren sie?, in: Rathsmann-
 Sponsel, Irmgard/Sponsel, Rudolf (Hrsg.), Internet
 Publikation für Allgemeine und Integrative Psy-
 chotherapie, 2010
- Staudigl, Praxis, 2008, 121 ff.** Staudigl, Michael,
 Praxis der Nicht-Indifferenz. Zum Verhältnis von
 Ethik und Politik nach Lévinas, in: Hagedorn,
 Ludger/Staudigl, Michael (Hrsg.), Über Zivilisati-
 on und Differenz, Beiträge zu einer politischen
 Phänomenologie Europas, 2008, 121 ff.

- Stollberg-Rilinger, Kulturgeschichte, 2005, 9 ff.** Stollberg-Rilinger, Barbara,
Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?, in:
ders. (Hrsg.), Was heißt Kulturgeschichte des Poli-
tischen? Zeitschrift für Historische Forschung,
Beiheft 35 (2005), 9 ff.
- Stolleis, Namen, 2004** Stolleis, Michael,
Im Namen des Gesetzes, 2004
- Stölting, Wissenschaft, 1974** Stölting, Erhard,
Wissenschaft als Produktivkraft, 1974
- Stratenwerth, Zukunft, 1977** Stratenwerth, Günter,
Die Zukunft des strafrechtlichen Schuldprinzips,
1977
- Stroebe/Hewstone/Stephenson, Sozi-
alpsychologie, 1997** Stroebe, Wolfgang/Hewstone, Miles/Stephenson,
Geoffrey M.,
Sozialpsychologie. Eine Einführung, 3. Aufl. 1997
- Stuckenberg, Vorstudien, 2007** Stuckenberg, Carl-Friedrich,
Vorstudien zu Vorsatz und Irrtum im Völkerstraf-
recht. Versuch einer Elementarlehre für eine über-
nationale Vorsatzdogmatik, 2007
- Sturma, Universalismus, 2000, 257 ff.** Sturma, Dieter,
Universalismus und Neoaristotelismus. Amartya
Sen und Martha C. Nussbaum über Ethik und sozi-
ale Gerechtigkeit, in: Kersting, Wolfgang (Hrsg.),
Politische Philosophie des Sozialstaats, 2000, 257
ff.
- Sumner, Politics, 1990** Sumner, Colin,
Censure Politics and Criminal Justice, 1990
- Suter, Rechtsauflösung, 1983** Suter, Daniel,
Die Rechtsauflösung durch Angst und Schrecken.
Zur Dynamik des Terrors im totalitären System,
1983
- Sykes/Matza, Techniken, 1979, 360
ff.** Sykes Gresham M./Matza, David,
Techniken der Neutralisierung: Eine Theorie der
Delinquenz (deutsche Übersetzung), in: Sack,
Fritz/König, Rene (Hrsg.), Kriminalsoziologie, 3.
Aufl. 1979, 360 ff.

- Sykes/Matza, Techniques, 1957, 664 ff.** Sykes, Gresham M./Matza David,
Techniques of Neutralisation: A theory of delinquency, *American Sociological Review* 1957, 664 ff.
- Tammelo, Philosophie, 1982** Tammelo, Ilmar,
Zur Philosophie der Gerechtigkeit; Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie, Band 1, 1982
- Tammelo, Ungerechtigkeit, 1980, 30 ff.** Tammelo, Ilmar,
Ungerechtigkeit als Grenzsituation, in: 61. Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr 1980, 30 ff.
- Thaler, Curse, 1992, 191 ff.** Thaler, Richard H.,
The Winner's Curse, *Journal of Economic Perspectives* 2 (1992), 191 ff.
- Thomae, Motivationssysteme, 1983, 1 ff.** Thomae, Hans,
Spezielle Motivationssysteme, in: Thomae, Hans (Hrsg.), *Enzyklopädie der Psychologie, Serie IV, Band 2*, 1983, 1 ff.
- 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.
- Trapp, Utilitarismus, 1988** Trapp, Rainer W.,
„Nicht-klassischer“ Utilitarismus. Eine Theorie der Gerechtigkeit, *Philosophische Abhandlungen* 55, 1988
- Trivers, Evolution, 1971, 35 ff.** Trivers, Robert,
The Evolution of reciprocal Altruism, *Quarterly Review of Biology* 46 (1971), 35 ff.
- Trotha, Dominanz, 1980, 141 ff.** Trotha, Trutz von,
Die Dominanz von Rechtsnormen in der Organisation sozialen Verhaltens, *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 1980, 141 ff.

- Trübner, Wörterbuch, 1955-1956** Trübner, Karl,
Deutsches Wörterbuch, Band 6 (S), 1955; Band 7
(T - V), 1956
- Trusted, Inquiry, 1987** Trusted, Jennifer,
Inquiry and Understanding: An Introduction to
Explanation in the Physical and Human Sciences,
1987
- Tschentscher, Konsensbegriff, 2002,
43 ff.** Tschentscher, Axel,
Der Konsensbegriff in Vertrags- und Diskurstheo-
rien, Rechtstheorie 2002, 43 ff.
- Uhle, Verfassungsstaat, 2004** Uhle, Arnd,
Freiheitlicher Verfassungsstaat und kulturelle Iden-
tität, 2004
- Vanberg, Morality, 1988** Vanberg, Viktor,
Morality and Economics, 1988
- Vanberg, Rules, 1988, 146 ff.** Vanberg, Viktor,
Rules and Choice in Economics and Sociology,
Jahrbuch für Neuere Politische Ökonomie 1988,
146 ff.
- Vanberg, Verbrechen, 1982** Vanberg, Viktor,
Verbrechen, Strafe und Abschreckung. Die Theorie
der Generalprävention im Lichte der neueren sozi-
alwissenschaftlichen Diskussion; Recht und Staat
in Geschichte und Gegenwart 509, 1982
- Vitiello, Strikes, 1997, 395 ff.** Vitiello, Michael,
Three Strikes: Can We Return to Rationality?,
Journal of Criminal Law and Criminology, 1997,
395 ff.
- Vollmer, Erkenntnistheorie, 1998** Vollmer, Gerhard,
Evolutionäre Erkenntnistheorie. Angeborene Er-
kenntnisstrukturen im Kontext von Biologie, Psy-
chologie, Linguistik, Philosophie und Wissen-
schaftstheorie, 7. Aufl. 1998
- Vollmer, Mesokosmos, 1983, 29 ff** Vollmer, Gerhard
Mesokosmos und objektive Erkenntnis, in: Lorenz.
Konrad / Wuketis Franz M. (Hrsg.), Die Evolution
des Denkens, 1983, 29 ff

- Vollmer, Mesokosmos, 2000, 340 ff.** Vollmer, Gerhardt.
Können wir den sozialen Mesokosmos verlassen?
In: Mittelstraß, Jürgen (Hrsg.), Die Zukunft des
Wissens. XVIII. Deutscher Kongress für Philoso-
phie (Konstanz 1999). 2000, 340 ff
- Waldmann, Kategorisierung, 2002, 432 ff.** Waldmann, Michael R.,
Kategorisierung und Wissenserwerb, in: Müsseler,
Jochen/Prinz, Wolfgang (Hrsg.), Allgemeine Psy-
chologie, 2002, 432 ff.
- Walz, Begriff, 2005, 96 ff.** Walz, Rainer,
Der Begriff der Kultur in der Systemtheorie, in:
Stollberg-Rilinger, Barbara (Hrsg.), Was heißt Kul-
turgeschichte des Politischen?, Zeitschrift für His-
torische Forschung Beiheft 35 (2005), 96 ff.
- Weber, H.-M., Abschaffung, 1999** Weber, Hartmut-Michael,
Die Abschaffung der lebenslangen Freiheitsstrafe.
Für eine Durchsetzung des Verfassungsanspruchs,
1999
- Weber, M., Wirtschaft, 1976** Weber, Max,
Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verste-
henden Soziologie, Erläuterungsband von Winc-
kelmann, Johannes, 5. revidierte Aufl. 1976
- Weinfurter, Welt, 2005, 1 ff.** Weinfurter, Stefan,
Die Welt der Rituale: Eine Einleitung, in: Ambos,
Claus/Holz, Stephan/Schwedler, Ge-
rald/Weinfurter, Stefan (Hrsg.), Die Welt der Ritu-
ale. Von der Antike bis heute, 2005, 1 ff.
- Weis, Subkultur, 1988, 243 ff.** Weis, Kurt,
Subkultur der Strafanstalt, in: Blau, Gün-
ter/Schwind, Hans-Dieter (Hrsg.), Strafvollzug in
der Praxis. Eine Einführung in die Probleme und
Realitäten des Strafvollzuges und der Entlassungs-
hilfe (1976), 2. Aufl. 1988, 243 ff.
- Whorf, Language, 1956, 246 ff.** Whorf, Benjamin L.,
Language, Thought, and Reality, in: Caroll, John
B. (Hrsg.), Language, Thought and Reality, Select-
ed Writings of Benjamin Lee Whorf, Cambridge
MA 1956, 246 ff.

- Whorf, Relation, 1956, 134 ff.** Whorf, Benjamin L.,
Relation of Habitual Thought and Behavior to Language, in: Carroll, John B. (Hrsg.), Language, Thought and Reality, Selected Writings of Benjamin Lee Whorf, Cambridge MA 1956, 134 ff.
- Whyte, Sozialstruktur, 1996** Whyte, William F.,
Die Street Corner Society – die Sozialstruktur eines Italienviertels, 1996
- Wiesner, Erfindung, 1998** Wiesner, Wolfgang,
Die Erfindung der Individualität oder Die zwei Gesichter der Evolution, 1998
- Williams, Selection, 1992** Williams, George C.,
Natural Selection, 1992
- Wilson, Sociobiology, 1978** Wilson, Edward O.,
Sociobiology: The new synthesis (1975), 6. Aufl. 1978
- Winkel, Behavior, 1997, 65 ff.** Winkel, Frans, W.,
Criminal Behavior and the Pre-Victimization Process, in: de Gruyter, Walter (Hrsg.), Advances in Psychology and Law, 1997, 65 ff.
- Winnicott, Explorations, 1989** Winnicott, Donald W.,
Psychoanalytic Explorations, 1989
- Wiswede, Einführung, 2000** Wiswede, Günter,
Einführung in die Wirtschaftspsychologie, 3. Aufl. 2000
- Wittig, Verbrecher, 1993** Wittig, Petra,
Der rationale Verbrecher. Der ökonomische Ansatz zur Erklärung kriminellen Verhaltens, 1993
- Wittig, Welt, 1998, 73 ff.** Wittig, Petra,
Eine „Neue ökonomische Welt“. Rettet der dispositionelle Nutzenmaximierer den ökonomischen Ansatz?, Rechtslehre 29 (1998), 73 ff.
- Wolf, Verhütung, 1992** Wolf, Jean-Claude,
Verhütung oder Vergeltung? Einführung in ethische Straftheorien, 1992

- Wrong, Conception, 1961, 183 ff.** Wrong, Dennis H.,
The Oversozialized Conception of Man in Modern Sociology, *American Sociological Review* 1961, 183 ff.
- Wulf, Anthropologie, 2009** Wulf, Christoph,
Anthropologie, Geschichte, Kultur, Philosophie, 2009
- Wurmser, Maske, 1993** Wurmser, Léon,
Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schameffekten und Schamkonflikten, 2. Aufl. 1993
- Würtenberger, Auslegung, 2001, 223 ff.** Würtenberger, Thomas,
Auslegung von Verfassungsrecht – realistisch betrachtet, in: Bohnert, Joachim/Gramm, Christof/Kindhäuser, Urs/Rinken, Alfred/Robbers, Gerhard (Hrsg.), *Verfassung – Philosophie – Kirche*, Festschrift für Alexander Hollerbach zum 70. Geburtstag, 2001, 223 ff.
- 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.
- Zimbardo/Ruch, Psychologie, 1978** Zimbardo, Philip G./Ruch, Floyd L.,
Lehrbuch der Psychologie, 1978
- Zimmermann, Is-Ought, 1989, 83 ff.** Zimmermann, Marvin,
The Is-Ought: An unnecessarily dualism, in: Hudson, William D. (Hrsg.), *The Is/Ought Question*, 1989, 83 ff.
- Zippelius, Ausschluß, JuS 1985, 755 ff.** Zippelius, Reinhold,
Ausschluß und Meidung als rechtliche und gesellschaftliche Sanktionen, *JuS* 1985, 755 ff.
- Zoglauer, Modellübertragung, 1994, 12 ff.** Zoglauer, Thomas,
Modellübertragung als Mittel interdisziplinärer Forschung, in: Maier, Wolfgang/Zoglauer, Thomas (Hrsg.), *Technomorphe Organismus-Konzepte. Modellübertragungen zwischen Biologie und Technik*, 1994, 12 ff.