

Zivilreligion I

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

2. erweiterte Auflage, 2010

von

Axel Montenbruck



Verlegt im Open Access der Freien Universität Berlin

Vorwort zur 2. Auflage

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

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

Axel Montenbruck, Juni 2010

Vorwort und Leitideen

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

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

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

mokratie und Rechtsstaatlichkeit. Für den einzelnen Menschen begründet dieses Selbstbild seine Würde und es rechtfertigt seine Freiheits- und Menschenrechte.

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

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

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

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

Für Kommentare zu den Thesen und für Hinweise auf Fehler wäre ich zudem sehr dankbar. Fehler sind bei einer interdisziplinären Arbeit eigentlich unvermeidbar. Der Weg, Schriften im open access zu veröffentlichen, birgt jedoch zumindest den Vorteil, solche Schwachstellen alsbald beseitigen zu können. Neues und Ergänzendes lässt sich ebenfalls einarbeiten. Wertende Kommentare ließen sich schlicht als „blogs“ anhängen.

Sie erreichen mich unter axel.montenbruck@fu-berlin.de.

Axel Montenbruck, Februar 2010

Inhaltsübersicht

A. Zivilreligion: Bekenntnisse zu demokratischen Werten und zum „Vernunft- und Rechtssubjekt“	7
I. Bekenntnisse in Präambeln der Verfassungen und Konventionen	7
II. Zur Zivilität der Zivilreligion	10
B. Religiöse Elemente einer Zivilreligion.....	20
I. Religion, Geistseele und Naturrecht	20
II. Barmherzigkeit, Mitgefühl und Versöhnung	25
III. Universalität der Idee der „eigenwilligen Geist-Seele“	28
C. Zivilreligion und Zivilisation.....	30
I. Einige Aspekte der Zivilisation	30
II. Politischer Verbund von einer Haupt- und mehreren Subkulturen	31
D. Heilsidee, etwa des demokratischen Humanismus	34
I. Friedens- und Heilsidee, Missachtung und Tod	34
II. Leitidee der westlichen Zivilreligion: demokratischer Präambel-Humanismus	37
III. Versöhnung und Streit im Recht.....	40
E. Seelenlehren: antike vorchristliche Zivilreligion und ihre Rezeption.....	42
I. Platonismus – Beseeltheit aller Bewegungen, Vernunftseele als Person	42

II. Aristoteles und Thomas von Aquin – Seele als Form, Unteilbarkeit der Seele	46
III. Vernunft des Freien: Kants moralischer Imperativ, seine Weltreligion, Fichtes Freiheitslehre	50
F. „Eigene“ Grundlagen:.....	56
I. Ontische Philosophie und naturwissenschaftliche Emergenz	56
II. Reduktion auf drei Grundelemente: Natur, Seele, Vernunft	60
III. „Weiser Mensch“ und „goldene Regel“	61
IV. Blinde Wechselseitigkeit und Künigs semireligiöses Weltethos.....	66
V. Struktur der Grundrechtecharta als Modell für die Rechtsethik	70
G. Zur Abrundung: Begriffliches zur Zivilreligion.....	79
I. Synthetisches: Verschmelzung von Geist, Recht und Ethik	79
II. Logisches: Religionen, Letztbegründungen und systemisches Denken	80
III. Fachliches: Zivilreligion als Begriff der staatspolitischen Philosophie (Rousseau, Lübke, Böckenförde).....	83
IV. Etymologisches: Religion als Rück-Binden	89
V. Seinskritisches: Sein, seine Negation und systemisches Werden und Vergehen	91
VI. Pragmatisches: Verfassungspatriotismus, Minimaethik, zivilreligiöse Aufhebung des Böckenförde-Dilemmas.....	92
H. Rückblick und Vorschau.....	100

I. Vorverständnis und Grundlagen	100
II. Homo religiosus: Mutmaßlich universelle Grundelemente	100
III. Weltanschaulicher Überbau der sozialrealen „Mittelwelt“	108
IV. Rückblick: Thesen und Hypothesen	109
Index	112
Literaturverzeichnis.....	119

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

I. Bekenntnisse in Präambeln der Verfassungen und Konventionen

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

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

Mit einer Ideenkette unterstellen und beschreiben zudem die – wie sie sich selbst nennen – „Völker Europas“, ihr „Bewusstsein“ sowie ihre Tradition und ihre Werte. So lauten der zweite, der dritte und der vierte Satz der Präambel¹ der Grundrechtecharta der Europäischen Union von 2009:

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

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

ihres Handelns, indem sie die Unionsbürgerschaft und einen Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts begründet.“

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

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

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

- 5 Auf diese Weise ergeben sich vier Facetten desselben gesamtwestlichen grund- und menschenrechtlichen Ansatzes, zu dem die Völker sich schon auf den ersten Blick semireligiös bekennen.

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

- 7 2. Man sollte den vor allem westlichen Humanismus allerdings sogleich mit den beiden Zusätzen „demokratisch und rechtsstaat-

lich“ verbinden. Zudem ergibt sich die „Würde des Menschen“ aus der Bindung an die Idee der eigenen Vernunft. Der Mensch unterwirft sich dieses Menschenbildes der Demokratie, der Idee des Rechts und als deren Urgrund der eigenen Vernunft. Insofern begreift sich dieser Mensch, sowohl kollektiv als auch und vor allem individuell, als ein vernünftiges „Selbstsubjekt“. Die Präambeln und ihr hoher Rang, deren Vorwort noch vor oder über den Verfassungen und Konventionen angesiedelt ist, erweisen sich dabei durchaus als die zivile Ausprägung eines formelhaften Bekenntnisses.

Diese Präambeln beschwören, wenngleich auch mit der ihnen 8 eigenen Zielrichtung, die Idee eines demokratischen „Vernunft- und Rechtssubjekts“. Man könnte, je nach Sichtweise, auch von einem „Menschenrechts-Subjekt“ sprechen, also einer an sich freien Person, die sich aber der Idee der Menschenrechte unterwirft. Wie auch immer, bereits die vier Präambeln unterscheiden sich und geben verschiedene nationale und internationale Sichtweisen wieder. Zudem stehen sie alle auch noch in einem besonderen geschichtlichen Kontext. Aber ihr gemeinsamer Kern lässt sich schon im ersten Blick auf die genannten Vorworte oder ihnen recht ähnliche Grundelemente zurückführen.

3. Politisch und auch rechtlich näher bestimmt ist diese Men- 9 schenlehre vor allem durch ihre sozialrealen Verneinungen. Die eine Negation bezieht sich auf das Volk als solches. Sie verneint die undemokratische Regierungsform der „Tyranis“. Im Hinblick auf die Verweigerung der Menschenrechte, die die einzelnen Menschen betrifft, ergeben sich zwei Leugnungsweisen, die willkürliche „Entrechtlichung“ einerseits sowie und insbesondere die „Entmenschlichung“ andererseits, sei es als Opfer oder auch vielleicht als dehumanisierter Täter.

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

Menschen, ist unter anderem das dritte der virtuellen Bücher zu widmen.

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

II. Zur Zivilität der Zivilreligion

- 11 1. Das Leitwort „Zivil-Religion“ enthält zwei spannungsreiche Ideenpole.
- 12 Im westlichen Sinne meint Zivilität den Übergang von der fiktiven barbarischen „Natur“ des Menschen, die mit Hobbes im Kampf Aller gegen Alle besteht², zu einer bürgerlichen Rechtskultur, dem status civilis. Dem historischen Grundanliegen der Zivilität liegen also die Abtrennung von der (fatalistischen) Natur und der Aufbau der (eigenen) Kultur zugrunde.
- 13 So beinhaltet die Idee der Zivilität die Ablösung von der fatalistischen Vorstellung von der „Unterworfenheit“ unter höhere unberechenbare Naturgewalten und die Hinwendung zur „Selbstbestimmung“ von freien Bürgern. Die weitgehende „Säkularisierung“³ der Politik ist die erste Folge, die zweite besteht in der

² Zur „natürlichen und bürgerlichen Freiheit“ bei Hobbes: Schapp, Freiheit, 1994, 108 f. („Die natürliche Freiheit ist die Freiheit eines jeden, seine eigene Macht nach seinem Willen zur Erhaltung seiner eigenen Natur, d.h. seines eigenen Lebens einzusetzen und folglich alles zu tun, was er nach seinem eigenen Urteil und eigener Vernunft als das zu diesem Zweck geeignete Mittel ansieht.“); Hobbes, Leviathan (Fetscher), 1992, Die zivile Freiheit ist dann diejenige, die das Gesetz dem Bürger lässt (Leviathan, 21. Kap., 164 ff.). Damit liege der Bürger an „künstlichen Ketten“ (Leviathan, 21. Kap., 164). Zu natürlicher Freiheit in Anlehnung an Hobbes auch: Schapp, Freiheit, 1994, 152 ff., 184 („Legitimation über die Erhaltung des Lebens“).

³ Böckenförde, Entstehung, 2007, 43 ff., 44 („...die Ablösung der politischen Ordnung als solcher von ihrer geistlich-religiösen Bestimmung und Durchformung, ihre >Verweltlichung< im Sinne des Heraustretens aus einer vorgegebenen religiös-politischen Einheitswelt zu eigener, weltlich konzipierter (>politischer<) Zielsetzung und Legitimation, schließlich die Trennung der politischen Ordnung von der christlichen Religion und jeder bestimmten Religion als ihrer Grundlage und ihrem Ferment.“); Böckenförde, Staat, 2007, 11 ff.,

Zivilisierung als der „Verinnerlichung“ bis hin zum demokratischen Staat. Aber im Hintergrund stehen vor allem die Furcht vor dem „Bürgerkrieg“ und die Suche nach dem „Bürgerfrieden“. Der räuberische Mensch erweist sich im Sinne von Hobbes als die größte Gefahr für den Menschen, homo hominem lupus. Da auch die Vereinten Nationen mit ihrer Präambel eine Art „Weltbürgertum“ begründen, könnte man selbst die Weltkriege inzwischen als gemeinschaftsinterne Bürgerkriege verstehen.

Der Zusatz „Zivil“ greift aus dieser Sicht erkennbar den Gedanken der Kultur auf. Zivilisationen sind im weiteren und ethnologischen Sinne zwar alle Kulturen. Aber dieser Wortteil der Zivilreligion weist auf die westliche Zivilisation, also eine bestimmte Zivilisation – in einem engeren Sinne – hin. Das Wort „Zivilisation“ geht auf „civis“ zurück und meint damit den römischen Bürger. Jener besaß bereits in der republikanischen Zeit Bürgerrechte und Pflichten.⁴ Deren Hintergrund wiederum bildete ein städtisches Gerichtswesen mit einem Gewaltmonopol. Das Forum war die Bühne für die politische Betätigung. Die Gesellschaft der „cives“ bildete nicht nur die Grundlage für dieses System. Als Zivilgesellschaft formten sich auch „Volk und Senat“ Roms zu einer Art von zivilreligiösem „weltlichem Bund“, der civitas. Die demokratischen „Völker Europas“, wie sie sich in der Präambel der Grundrechtecharta bezeichnen, verwenden im Übrigen denselben Grundgedanken. Auf Erden beherrschen die europäischen Demokraten sich selbst, aber sie unterwerfen sich zugleich auch höchsten Werten.

Aus rechtsanthropologischer Sicht bedeutet „Zivilität“ hoch vereinfacht die „Selbst-Domestizierung“ des Menschen. Rechtssoziologisch gewendet handelt es sich um die „Selbstorganisation“. Aus Sicht der Philosophie bindet sich der „zivile“ Mensch an e-

18 („Der Gedanke und das Prinzip der Menschenrechte stellt die Rechtfertigung des Staates generell auf eine neue Grundlage“).

⁴ Dazu aus der Sicht der politischen Philosophie: Kleger, Ungehorsam, 1993, 95 („...praktische Philosophie als ein an praktizierter Demokratie orientiertes, im Konkreten verankertes Denken...“ mit der Folge von „Empirie-Nähe“ einerseits und „philosophischer Distanz“ andererseits). Die gemeinsame Klammer, so ist schon anzufügen, bildet das systemische Denken.

thische Grundsätze.⁵ Er hält sich an „Tugendregeln“ und unterwirft sich der eigenen „Moral“.

- 16 Aus der Sicht des westlichen Rechts sieht sich der zivile Mensch als ein „autonomes“ Wesen. Als solches ist er fähig, sein Verhalten analog zu einem externen Gesetzgeber an eigenen Normen auszurichten, und er vermag wie ein Richter sein Verhalten zu bewerten und Entscheidungen für die Zukunft zu treffen. Die inneren Normen ergeben sich je nach Ansatz aus der Vernunft, an der er Teil hat, aus der Gruppenkultur, die ihn sozialisiert hat, und auch aus der eigenen bio-sozialen Identität.⁶ Politisch erwirbt der Mensch aufgrund seiner Vernunft und der Idee der Selbstbe-

⁵ Aus der Sicht der politischen Philosophie: Kleger, Ungehorsam, 1993, 423 ff. („Zur praktischen Philosophie der Zivilität“), 395 ff. („Ungehorsam als Indikator von Zivilitätsdefiziten“, insbesondere 418 ff.: „Ungerechtigkeitsklagen oder Gesellschaftlichkeit als Gerechtigkeit“). Siehe zudem 423 ff.: zur „Perspektive einer ‚zweiten Zivilisierung‘“, etwa im Sinne einer „Diskurs- und Dezisionsdemokratie“ (442 ff.), mit dem Ziel einer (dynamischen und offenen) „lernfähigen Demokratie“ und „einem reflexiven Staat“ (450 ff.). Kurz gefasst, der verfasste Gesamtstaat, der über den Begriff des Staatsvolks die Gesellschaft mit einbindet und ihr über die Idee der Demokratie die Herrschaft verleiht, organisiert sich ständig selbst, und zwar im Idealfalle in zwei, besser in drei Schritten, (1) dem freien Diskurs auf dem öffentlichen Forum, (2) der Entscheidung auf dem politischen „Forum“, und (3) der sich an die Wirklichkeit anpassenden Vollstreckung vor Ort. Der einzelne zivile Mensch verfügt logischerweise über – und spiegelt dabei selbst – diese dreistufige Art der neuen Demokratie. Wirklich neu ist dabei dann vor allem der Umstand der „Offenheit“. Dieser dreistufige Vorgang ist erlaubt und erwünscht, er muss eben nicht in Gegenkulturen stattfinden und über Ungehorsam, also durch kleine Revolutionen erzwungen werden. Dahinter steckt aus entwicklungspsychologischer Sicht vor allem die Idee, die „Jugend“ und ihre natürlichen Gegenbewegungen sogleich mit in das Staatswesen einzubeziehen, um auch Auswüchsen, wie der Verselbständigung zum Binnen-Terrorismus, den Nährboden zu entziehen.

⁶ Dazu aus der Sicht des Staatsrechts und für die „Sprache als Kultur- und Rechtsgut“: Kahl, Sprache, 2006, 386 ff., 393 („Identität als Schlüsselbegriff“; sowie: „Identität bezeichnet Ideengehalte, mit denen sich ein Individuum oder ein Kollektiv (z.B. Gruppe, Vereinigung, Nation, Staatenzusammenschluss) identifiziert, um auf diese Weise die für seine Selbstbestimmung notwendige Gewissheit über das eigene Sein auch in Abgrenzung zum Sein Anderer und deren Selbstwahrung zu erhalten.“ (Hervorhebungen im Original).

herrschaft dann auch seine Würde und mit ihr den Anspruch, mit anderen gemeinsam demokratisch zu herrschen. Denn er ist vor allem der Herr seiner selbst. Er begreift sich demgemäß als ein „Selbst-Subjekt“, und zwar deshalb, weil er zur vernünftigen Selbstbestimmung⁷ und damit eben auch zur „Selbstbeherrschung“ fähig ist. Für diese mächtige Personalität hat er dann aber auch einen hohen Preis zu entrichten. Er ist er nunmehr für sein Tun sich und auch den anderen gegenüber „verantwortlich“. Für das Eigene, und damit auch für seinen eigenen Taten, ist er „haftbar“.

Wer das Opfern als Teil jeder Art von Religion begreift,⁸ wird 17
beim moralischen Verhalten des Menschen vom Selbstopfer sprechen können, und darunter auch etwa den vernünftigen Freiheitsverzicht verstehen. Der zivile Mensch erbringt dieses Opfer dabei einer Trinität. Er opfert Teile seiner Freiheit zunächst einmal auf dem Hauptaltar seiner Moral oder auch dem Altar seiner selbtherrlichen grundvernünftigen Identität. Er opfert aber zugleich auch auf dem Nebentalar, der empathischen Idee der Personalität des Anderen, und auf dem weiteren Nebentalar eines höheren Gemeinwohls. Auch kann man diese Selbstunterdrückung des reinen Egoismus als eine Form der weltlichen „Askesse“ verstehen.⁹ Das Paradoxon von der Selbstbeherrschung des

⁷ Zur idealistischen Selbstbestimmung – statt einer Fremddetermination – (des Selbst-Subjekts) siehe etwa Kant, MdS 213: „Der Wille (...) hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie (die Vernunft, d.V.) die Willkür bestimmten kann, die praktische Vernunft selbst“. Siehe ebenso: Kant, GMS 413 und 446 und KpV, 32 f.; zudem Kant, KpV, 29: „(...) so muss ein freier Wille, unabhängig von der Materie des Gesetzes, dennoch einen Bestimmungsgrund in dem Gesetze antreffen. Es ist aber außer der Materie des Gesetzes nichts weiter in demselben als die gesetzgebende Form enthalten. Also ist die gesetzgebende Form, so fern sie in der Maxime enthalten ist, das einzige, was einen Bestimmungsgrund des Willens ausmachen kann.“ (Aus: Jakl, Recht, 2009, 130 f.).

⁸ Für den Animismus: Girard, Heilige, 1987, 30 ff.; aus der Sicht der Ritualisierung: Gebauer/Wulf, Spiel, 1998, 173.

⁹ Montenbruck, Zivilisation, 2009, Rn. 869 (zum Verhältnis von Askese und Toleranz als schmerzhaft Duldsamkeit). Zur Askese aus einer soziologischen und zugleich psychoanalytischen Sicht: Wetrowski, Überlegungen, 1997, 8 ff., 12 f., sowie: Hinz, Zivilisationsprozess, 2002, 255 („Im Unterschied zum ländlichen Ritteradel ebenso wie zu städtischen Unterschichten entwickeln früh-

Demokraten beschreibt etwa Ladeur in seiner westlichen Staatslehre einsichtig als „Selbsttranszendierung“.¹⁰ In eine Formel gepresst tritt mit der Neuzeit an die Stelle der Regentschaft des religiösen Fremdzwanges diejenige des zivilen Selbstzwanges.

- 18 2. Rüstet man das frühmoderne Wort von Descartes¹¹, „Ich denke (kritisch), also bin ich“,¹² mit der soziobiologischen Postmoderne auf, so meint Zivilität im westlichen Sinne zunächst einmal also, dass sich der Mensch als Denker selbst bewusst ist. Hinzu tritt dann aber heutzutage sofort auch, dass der Denker für sein Selbstbild auch die Erkenntnisse seiner eigenen Naturwissenschaften aufgreift. Mit der heutigen Soziobiologie ist er sich dann unter anderem aber auch seiner halbblinden systemischkulturellen Sozialisierung¹³ bewusst und er weiß sich auch den beiden

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

¹⁰ Zur Verinnerlichung als „Selbsttranszendierung der Identität des Individuums“ als „Tugend in der bürgerlichen Gesellschaft“: Ladeur, *Staat*, 2006, 43 ff.

¹¹ Descartes, René (1596-1650), „*Principia philosophiae*“ (Descartes, *Prinzipien* (Buchenau), 1992), I, 7: „*Haec cognitio: ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima*“ („Diese Erkenntnis: ich denke, also bin ich, ist von allen die erste und zuverlässigste.“). Dazu auch: Husserl, *Krisis*, 1956, 82 ff., 85: das Ego sei bei Descartes vielfältig als „*mens sive animus sive intellectus*“, also lediglich unter Ausschluss des Leibes zu verstehen. Siehe auch schon Augustinus (354-430), (Augustinus, *De trinitate* (Kreuzer), 2001), X, 10: „Wird jemand darüber zweifeln, dass er lebt, sich erinnert, Einsichten hat, will, denkt, weiß und urteilt? ... Mag einer auch sonst zweifeln, über was er will, über diese Zweifel selbst kann er nicht zweifeln“, und zudem: („*si enim fallor, sum*“) „(Selbst) wenn ich irre, so bin ich (doch)“.

¹² Zum geschichtlichen Umfeld von Descartes' Weltbild: Hattenhauer, *Rechtsgeschichte*, 2004, Rn. 1217 ff., zudem: Rn. 1223 f.: Diese Sicht sei dem „tiefen Hunger nach klarer Form“ entsprungen, der sich aus den Konfessionskriegen des 17. Jahrhunderts ergeben habe.

¹³ Zum systemtheoretischen Ansatz, siehe zunächst den Überblick bei Heinze, *Sozialforschung*, 2001, 105 ff., 107, und zwar zur methodischen Beobachtung als Unterscheiden und Bezeichnen, zur Trennung von (1) physischem oder biologisch autopoetischem System, (2) psychischen Systemen, die durch die Reproduktion von Gedan-

großen biologischen Grundprinzipien¹⁴ unterworfen. Hoch vereinfacht sind es der spaltende Wettbewerb um Lebenschancen einerseits (survival of the fittest) und andererseits die vereinende Idee der „Selbstorganisation“ zum Zwecke der Arbeitsteilung oder Kooperation.¹⁵

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

„Identität bezeichnet Ideengehalte, mit denen sich ein Individuum oder ein Kollektiv (z.B. Gruppe, Vereinigung, Nation, Staatenzusammenschluss) identifiziert, um auf diese Weise die für seine Selbstbestimmung notwendige Gewissheit über das eigene Sein auch in Abgrenzung zum Sein Anderer und deren Selbstwahrung zu erhalten.“¹⁶

Die „Organisation“ des Selbst beschreibt dabei von außen be- 20 trachtet und hoch vereinfacht einen „Prozess“. Dominiert ist er vom urbiologischen Prinzip des lebendigen „Seins“, wenngleich nur als Sein auf Zeit und im steten Wandeln. Die Art der Organi-

ken aus Gedanken konstruiert sind und als Plural zu „Bewußtseinen“ führen, sowie (3) den sozialen Systemen, die ihre Einheit dadurch gewinnen, dass sie als Gesellschaft an Kommunikation hängen.

¹⁴ Luhmann, Rechtssoziologie, 1987, 354, spricht von der Systemtheorie, insbesondere unter dem Gesichtspunkt der „selbstreferentiellen (allein auf sich selbst bezogenen und sich dadurch rückkoppelnd verändernden und wachsenden) Systeme“. Er vergleicht die (Sub-)Systeme offen mit Makromolekülen, Zellen, Nerven und Impulsen und verwendet das Bild von ihren ständigen Interaktionen auch zur Erläuterung der Struktur des menschlichen kommunikativen Entscheidens.

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

¹⁶ Aus der Sicht des Staatsrechts und für die „Sprache als Kultur- und Rechtsgut“: Kahl, Sprache, 2006, 386 ff., 393.

sation erscheint zudem von einer ständigen Synthese bestimmt, die, wenn man sie als höhere Person betrachten würde, Mutter und Vater ähnlich zwischen den Kindern stetig vermittelnd und dulddend „agiert“ und dabei die Dialektik von „Abgrenzung und Anpassung“ aufzufangen sucht. Nur steckt diese elterliche Grundfähigkeit in den Individuen selbst. Es ist ihr eigener Anteil am „Geist“ der Vernunft.

- 21 3. Aber die Idee der Selbstorganisation erstreckt sich noch weiter. Im Wortsinne organisiert sich jede Einheit nach der Methode der Selbstorganisation zugleich als ein „Selbst“.¹⁷ Der homo sapiens verfügt über die Grundfähigkeit zu einem besonderen Schritt. Er ist zu einem gewissen „Selbstverständnis“ fähig. Dabei helfen ihm vor allem die Geistes- sowie insbesondere die Naturwissenschaften. Zum Begreifen seines Selbst scheint Zweierlei zu gehören. Zum einen scheint der Mensch vertikal nach „Ableitungen“ seines Wesens aus etwas höherem, wie der Schöpfung oder der Natur, zu suchen. Zum anderen vergewissert er sich horizontal, und zwar über netzwerkartige „Einbettungen“ wie eine humane Gesellschaft und die natürliche Umwelt.
- 22 Zumindest im sozialen Bereich wird sich ein Mensch mit diesem „Selbstverständnis“ bemühen, die Vorgänge des Wettbewerbes zu kanalisieren und auch die vielen „Selbstorganisationen“ mit Ethiken präventiv zu lenken. Zumindest aber wird er versuchen, Strukturen aufzubauen, um schwere Konflikte, die zwischen den vielen menschlichen „Selbsteinheiten“ auf Grund des Wettbewerbs auftreten, wo möglich und nötig „selbst“ aufzufangen und „selbst“ nachzusteuern. Denn zu diesen Einheiten gehört er auch selbst, und zwar mit seinem „Selbst“.
- 23 Zur Nachsteuerung bedient sich der „zivile“ Mensch, als Gruppe wie als einzelne Person, ethischer Verfahrensweisen. Die drei Prinzipien der „Versöhnung, der Strafe und der Gerechtigkeit“ beschreiben dazu drei derartige, zudem mit einander verwandte

¹⁷ Ähnlich aus der Sicht der Biologie: Wieser, Gehirn, 2007, 79 ff., 89 ff. („Selbstorganisation und offene Kontrolle“), sowie 91 („Die Struktur des Wortes ‚Selbstorganisation‘ verweist einerseits auf den autonomen Anteil (das ‚Selbst‘) im Verhalten der Teile, andererseits darauf, dass aufgrund ihrer ‚Organisiertheit‘ die Autonomie der Teile nicht grenzenlos ist.“).

Grundstrukturen von Wegen und Zielen. Zu prüfen wird sein, inwieweit sie alle durch den „versöhnenden Verzicht“ einerseits und durch den „realen Ausgleich“ andererseits geprägt sind.¹⁸ Alle drei vereint jedenfalls die Idee des rechtsähnlichen Verfahrens und des Friedens durch das Kanalisieren von Konflikten in der Form von Prozessen. „Ritus und Recht“ fließen dabei an dieser Stelle zusammen. Schon das Wort Prozess, das an das feierliche Voranschreiten in einer Prozession gemahnt, offenbart diese Gemeinsamkeit.¹⁹ Das „faire Verfahren“, das die Europäische Menschenrechtskonvention in Art. 6 einfordert, beschreibt die dialogische Schrittfolge und die Macht des schmerzhaften Urteils. Die Vorstellung von einer inneren „Verfasstheit“ einer solchen rituellen Rechtsgesellschaft gesellt sich hinzu.

4. Die Schwäche dieses Ansatzes ist nicht nur bekannt, sondern 24
von Anfang an auch genuiner Teil des heutigen Selbstbildes. Gemeint ist die Vernunft in der Form des urphilosophischen Selbstzweifels. So wird auch heute die „Willensfreiheit“, die der westlichen Form der Zivilität zugrund liegt, und zwar zumeist bis zum vollen Gegenbeweis, nur „unterstellt“. Eine axiomatische und damit fundamentalistische Leitidee, dass der Mensch als Herr (und Subjekt) grundsätzlich zu freien Entscheidungen fähig ist, trägt also diese Kultur, und zwar wenigstens als eine vorherrschende Kultur.

Die Sprache, ein Kernstück der menschlichen Kultur, belegt ei- 25
nen „status communicativus“, der dem Menschen, zumindest soweit die Sprache reicht, soziale Freiräume verschafft. Die westlichen Grammatiken zeigen jedenfalls, dass der Mensch grundsätzlich über die sprachliche Freiheit verfügt, mit Worten zwischen personalen Beziehungen zu wechseln. Der Sprechende kann mit Worten aus dem Stand mit zwei Nachbarn eine „Wir-Gruppen“

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

¹⁹ Rappaport, *Ritual*, 1999, 24 ff. („Ritual defined“ as „to denote the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers“).

aufbauen und diese danach wieder verändern. Ebenso kann der Mensch sich als ein „Ich“ verstehen. Insofern scheint es zumindest auf der sprachlichen Ebene, also im sozialen Bereich der zwischenmenschlichen Selbstkonstruktion, personale Freiheiten zu geben.

- 26 Im Zweifel ist schließlich pragmatisch vorzugehen. Das gilt erst recht für die weltliche Letztfrage nach der Willensfreiheit. Zu suchen ist dann aber nach einer Zweifelsregel. Im Sinne von Ockham's Razor ist etwa das Einfachste zu bevorzugen. Monistische Theorien und widerspruchsfreie, aber einseitige Dogmen bevorzugen diesen Weg. Geisteswissenschaftlich bietet sich eher die Vereinfachung (als „Reduktion der Komplexität“) mit den Dreifaltigkeitsformen der Dialektik an. So erweist es sich aus der Sicht des westlichen offenen Pluralismus als am besten, zum einen schlicht von einer offenen Dreieinigkeit auszugehen. Aber zugleich sollte dennoch ein einzelner Ansatz die Führerschaft übernehmen.
- 27 Im Sinne der westlichen Zivilität regiert dann die monistische Idee der Freiheit von Freien eine letztlich „offene Dreifaltigkeit“ von drei humanen Grundmodellen. Diese Trinität besteht aus der normativen „Ethik“ der sozialrealen „Gemeinschaft“ und der empirischen „Natur“. Den Vorrang genießt offenbar, und jedenfalls im politischen Bereich, die Fähigkeit zu und die Verherrlichung der Ethik der „Freiheit des Freien“.
- 28 5. Offen bleibt dennoch die Frage nach dem Ausmaß der ethischen Freiwilligkeit, und zwar mit dem Blick auf den Druck der sozial-kulturellen Notwendigkeiten einerseits und den Zwang humangenetischer Vorprogramme andererseits.²⁰ Am einfachsten erscheint es insofern von einer Drei-Drittel-Aufteilung auszugehen. Dieser Gedanke wird aus der Sicht und mit Blick auf die

²⁰ Dazu: Levine, Versuch, 1994, 14 f., unter Hinweis auf Elias, als un-erzogene „psychische Selbststeuerung“ („...diese Selbstzwänge, Funktionen der beständigen Rück- und Voraussicht, die in den Einzelnen entsprechend seiner Verflechtungen in weit reichenden Handlungsketten von klein auf herausgebildet werden, haben teils die Gestalt einer bewussten Selbstbeherrschung, sei es die Form automatisch funktionierender Gewohnheiten.“). Von Elias auch ausdrücklich als „Über-Ich“ in Anlehnung an Freud bezeichnet.

empirische Forschung auch aufzugreifen sein. Aber der Idee der Vernunft zu huldigen, heißt auch, die Gebote der jeweiligen Kultur und der mächtigen Natur aufzunehmen und sie am besten gleich mit zu beachten. Das bedeutet für den bürgerlichen Menschen schlicht, deren Ansprüche zu verinnerlichen, um sie dann „als eigene“ begreifen zu können. Auf diese Weise, der sich im Übrigen alle politischen Emporkömmlinge bedienen, gelingt es also der Idee der Freiheit, auch die Erfordernisse der Gemeinschaft und die Zwänge der Natur mit zu beherrschen.

Auf diese Art vermag also die Idee der vernünftigen Freiheit eines „Selbst-Subjektes“ am Ende als eine „monistische Über-Idee“ aufzutreten. Sie verdichtet sich etwa zur humanistischen Idee der „Menschenwürde“ und begründet die personalen Grund- und Menschenrechte des Demokraten. 29

Unterworfen, also Subjekt im Wortsinne, ist der würdige Freie nur sich selbst, und dieses Selbst rüstet er mit Vernunft auf. Wer sich zur dieser Höchstidee bekennt, wer ihr dient und ihr opfert, der kann in Übrigen auch den Anspruch auf die weltliche Selbst-Herrschaft erheben. Weder die ausgebildeten Gottesdiener noch die weisen Philosophen oder auch die gelehrten Naturwissenschaftler können sich überlegen fühlen. Sie stellen lediglich fachliche Sachverständige dar, deren Rates sich der vernünftige Demokrat bedient. Mit der fundamentalen Verbindung von „Vernunft, Recht und Herrschaft“ zielt der Gedanke der Zivilreligion im Übrigen auf eine ganzheitliche, eher prämoderne und politisierte Weltanschauung, die, ähnlich vielleicht wie der Islam, den Glauben mit Recht und Gesellschaft vermengt, aber dabei von der Individualisierung von Recht und Gesellschaft ausgeht. 30

6. Hinzu tritt schließlich folgerichtig auch der Anspruch auf eine politische Verallgemeinerung. Sie geht formal im Kern auf Kants reine Moralitätslehre²¹ zurück, zu der auch sein kategorischer Imperativ gehört. Nur musste dazu die idealistische Trennung von humaner Freiheitsethik und effektivem Staat aufgegeben werden. Beides musste im Sinne der Präambeln zur Idee der demokratischen Verfassungsgesellschaft zusammengefügt werden. 31

²¹ Zur moralischen Selbstgesetzgebung: Kant, *Metaphysik* (Weischedel), 1956, 69; Luf, *Menschenwürde*, 1998, 307 ff., 309.

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

„Die weltweite Durchsetzung des ‚Glaubenssatzes‘ der Menschenwürde wird Sache der in kooperativen Verfassungsstaaten organisierten ganzen Menschheit“.²²

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

B. Religiöse Elemente einer Zivilreligion

I. Religion, Geistseele und Naturrecht

- 34 1. Die vage Vorstellung von „Religion“ und vor allem ihre konkreten Ausprägungen, die sie im Westen durch das Christentum erfahren hat, bestimmen den zweiten Teil des Begriffs der Zivilreligion.
- 35 Für die Idee der „Religion“ ist zunächst einmal nur von der Grundidee der Seelenlehre (Animismus, heiliger Geist, Gottes Atem etc.) auszugehen.²³
- 36 Der naturnahe Animismus selbst stellt eigentlich überhaupt nur eine Sammelbezeichnung dar, sodass die nachfolgenden Abstraktionen nur einige Modellbausteine bilden. Mit diesem Vorbehalt aber scheinen alle körperlichen Wesen, von den tierischen und menschlichen Lebewesen über Gewässer, Bergen, Wäldern bis hin zu den Gestirnen über ein „geisthaftes Doppel“ zu verfügen. Eine solche Geistseele zu besitzen, heißt dabei dann auch mittelbar am höchsten allumfassenden Geistes der Gesamtwelt Teil zu haben. Außerdem bedeutet es, über die übernatürliche Kraft des Lebensgeistes (ethnologisch strittig als „Mana“ in Melanesien, verwandt mit dem chinesischem „Chi“) zu verfügen, aus der sich

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

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

auch Eigenschaften wie Autorität, Respekt oder Charisma speisen.²⁴

Schamanen treten zumindest in nomadischen Gesellschaften als 37
Mittler zwischen den Welten auf. Magische Riten und Handlungen bestimmen ihre durchaus auch theatralischen Akte. Zugleich wirken sie als Heiler von seelisch-körperlichen Konflikten. Auch die örtlichen Totenkulte, die ortsfeste Kleingruppen pflegen, dürften über ähnliche Riten verfügen. Sie benötigen dazu Kenner derselben, zudem Deuter der Umwelt und Erzähler ihrer Mythen.²⁵

Der Animismus nimmt also den Dualismus der zwei Welten, der 38
empirischen und der normativen Welt, vorweg, legt aber das Schwergewicht auf die Geisteswelt (etwa als Traumwelt im australischen Sinne). Zudem kennt dieser Grundansatz typischerweise offenbar auch die Vermittlung zwischen beiden, und zwar sowohl durch einzelne priesterähnliche Personen als auch durch kollektive Riten. Im Mana oder Chi etwa ist außerdem zumindest in Ansätzen die Idee der angeborenen Personalität zu erahnen. Umgekehrt gilt vermutlich ohnehin, dass, sobald Elemente der Ehre politische Bedeutung erhalten, sie zur Steigerung des Gewichts auch metaphysisch verankert und abgeleitet werden. Der Achtungsanspruch, den eine Gruppe gegenüber anderen Gemeinschaften vor sich her trägt, beruht vielfach auf dem jeweiligen Gründungsmythos, etwa dem Totemglauben. Es beschreibt mit den Worten der Präambel der Europäischen Grundrechtecharta deren „geistig-religiöses Erbe“.

Alle beseelten Wesen erscheinen ferner als verletzbare Gebilde. 39
So entwickelt sich die Idee der „heiligen Gewalt“. Jagdtiere etwa haben unmittelbar nach ihrem Tod noch einen Anspruch auf Achtung und auf symbolische ausgleichende Opfergaben. Schließlich ist zu fragen, ob ihr Doppelgeist nicht auch selbst am feierlichen Mahl teilnimmt, sodass das Jagdessen dann auch als ein „versöhnendes Opfermahl“ zu begreifen ist.²⁶ Gesamte Sip-

²⁴ Zum Überblick siehe: Käser, Animismus, 2004, etwa 94.

²⁵ Zum narrativ-religiösen Hintergrund des Mythos aus religionswissenschaftlicher Sicht: Gulde, Tod, 2007, 31 ff., 36 ff.

²⁶ Zur heiligen Gewalt siehe: Girard, Heilige, 1987, 30 ff. Aus der Sicht der Ritualisierung: Gebauer/Wulf, Spiel, 1998, 173.

pen, deren Kollektivgeist den Zorn verletzter Wesen aus der Geisteswelt zu fürchten hat, wählen zudem einen zweifachen Weg. Sie werden den zuständigen Geistern regelmäßig tributähnliche „Dankesgaben“ opfern. Bei Umweltkatastrophen, die auch noch das Volk des alten Testamentes als zornige Strafe empfunden hat, wird die Gruppe die sprichwörtlichen „Sündenböcke“ mit dem Zwecke als Opfergaben darbringen, die offenbar verärgerten Geister zu versöhnen. Die Sündenböcke sind im Übrigen ebenfalls heilig. Anschließend werden die Menschen, die sich dazu versammelt haben, ein besonders Versöhnungsmahl feiern, zu dem auch der zuständige Geist eingeladen ist.²⁷

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

- der unantastbaren Grundwürde (der eigenen Geistseele),

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

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

41 Als deren „Hüter“, also als zivile hohe Priester und Seher treten heute die „letztinstanzlichen“ Obergerichte auf. Vor allem die transnationalen Menschenrechts-, die nationalen Verfassungs-, aber auch die sonstigen Bundesgerichte nehmen diese Aufgabe wahr.²⁸

²⁷ Montenbruck, Wurzeln, 2004, 193 ff., 193 ff., (zur – auch psychologischen – Sündenbocktheorie und zur Bedeutung der Gabe, unter anderem als Versuch, Gerechtigkeit im Sinne der Wechselseitigkeit mit den Göttern auszuhandeln).

²⁸ Zur Deutung des Bundesverfassungsgerichts als „Hüter der Grundrechte“ (der Präsident des Bundesverfassungsgerichts): Papier, Bundesverfassungsgericht, 2004, 411 ff., 411 (zur Geschichte und dem Grundgedanken der höchsten Autorität). Entstanden ist die Hüter-

3. Das frühstaatliche Naturrecht weist diesen Weg, wenngleich nur für die westliche Welt. Es führt von der mittelalterlichen christlichen Reichsreligion über den städtischen Protestantismus zur Herrschaft des weltlichen Rechts (Rule of Law). Im Hinblick auf den Gedanken der unantastbaren „Menschenwürde“ ist dabei beispielhaft auf den Humanisten Pufendorf (1632-1694) zu verweisen:²⁹ „Der Mensch ist von höchster Würde, weil er eine Seele hat“.

Locke (1632-1704) spricht zur gleichen Zeit in diesem Sinne von der „angeborenen Rechtspersönlichkeit“.³⁰ Rousseaus Namen (1712-1778) verbinden die Rechts- und Staatsphilosophie mit der Idee des Volksgeistes und im personalen Sinne mit dem Bild vom kollektiven Willen aller Demokraten.³¹

Historisierend betrachtet verklammert die Idee von Zivilreligionen also das Moderne des „Zivilen“ mit dem Vormodernen der „Religion“ zu einer Art von fortentwickeltem Naturrecht im Sinne einer fundamentalethisch gegründeten westlichen Postmoderne.

formel in Anlehnung an den entsprechenden Titel einer Schrift von Schmitt, Hüter, 1931. Aus der Sicht des Bundesverfassungsgerichts verweist Papier auf die „Unmöglichkeit von abstrakten Großformeln“ und der Bedeutung der Fachgerichte, die ihrerseits „durch verfassungsrechtliche Argumente und Topoi“ beitragen würden (427), so dass keine Usurpation der Aufgaben der Fachgerichte stattfände, sondern eine gemeinsame hohe Effizienz in der Gewährleistung der Grundrechte gegeben sei. Zum Verhältnis von Verfassungs- und Fachgerichtsbarkeit in Deutschland in Anlehnung an: Kunig, Verfassungsrecht, VVDStRL 61 (2002), 34 ff., 45 ff.

²⁹ Pufendorf, *jure naturae*, 1998, Buch II, Kap. 1, § 5. Zu Pufendorf, siehe: Wesel, *Geschichte*, 2006, Rn. 249.

³⁰ Locke: *Der Mensch sei „mit einem Rechtsanspruch auf vollkommene Freiheit und uneingeschränkten Genuss aller Rechte und Privilegien des natürlichen Gesetzes, in Gleichheit mit jedem anderen Menschen oder jeder Anzahl von Menschen auf dieser Welt geboren“*. Übersetzt und betont aus Sicht der Religionsfreiheit von: Uhle, *Staat*, 2004, 111; Locke, *Second Treatise*, 1993, § 87, siehe auch: § 4, Buch II.

³¹ Rousseau, *Gesellschaftsvertrag*, (Brockard), 1996, 18: „Gemeinsam stellen wir alle, jeder von uns, seine Person und seine ganze Kraft unter die oberste Richtschnur des Gemeinwillens und wir nehmen, als Körper, jedes Glied als untrennbaren Teil des Ganzen auf.“

- 45 4. Zur Idee der Religion als Teil einer zivilen Religion ist außerdem auf den Satz zu verweisen, mit dem die freie Enzyklopädie Wikipedia ihren, im Übrigen religionswissenschaftlich breit angelegten, Artikel einleitet:

„Als Religion (lat: religio) bezeichnet man eine Vielzahl unterschiedlicher kultureller Phänomene, die menschliches Verhalten, Handeln und Denken prägen und Wertvorstellungen normativ beeinflussen.“³²

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

- 47 5. In diesem Sinne hat die Grundthese, die das Wort von der „Zivilreligion“ bereits beinhaltet, ferner auf die Gläubigen Rücksicht zu nehmen. Viele der heutigen gläubigen Menschen, zumindest diejenigen der drei großen Buchreligionen, müssen derzeit mit einer für sie kaum erträglichen deutlichen Trennung zwischen einer irdischen Weltsicht und ihrer Art des Religiösen leben. Denn die Abspaltung der Religion von der Wissenschaft und der großen Politik sowie ihre Privatisierung prägen als fortwirkende Aufklärung das Abendland.³³ Dieser Umstand schließt aber nicht

³² Von <http://de.wikipedia.org/wiki/Religion> mit einer ausführlichen Darstellung einer großen Vielfalt von wissenschaftlichen Definitionen und Sichtweisen.

³³ Zur historischen Entwicklung der Religionsfreiheit und dem Stand der Verfassungsrechtsprechung in den USA aus der Sicht des deutschen Staats- und Staatskirchenrechts: Funke, Religionsfreiheit, 2006, 15 ff. (zu den Pilgervätern vor dem Bill of Rights); 34 ff. (zum Ersten Zusatzartikel insoweit „Congress shall make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof,...“ als „establishment clause“ und als „free exercise clause“). Zur Religionsfreiheit und der Idee des säkularen Staates in den USA, siehe auch: Swomley, Liberty, 1987, 48 f. Zudem: Levy, Establishment, 1994, 105 ff. Zu den drei Stufen, die inzwischen zu verzeichnen sind, (1) „secular purpose“, (2) „primary effect of ad-

aus, sondern mit ein, dass die Zivilgesellschaft ihre demokratischen Entscheidungen mit religiösen Elementen untermauern.

Aber das Bekenntnis zu den „letzten Werten“ und das (Ur)- 48
Vertrauen auf die Geltung von „Regeln und Riten“, so scheint es jedenfalls auf den ersten Blick, bestimmen jede Gruppe von Menschen.

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

II. Barmherzigkeit, Mitgefühl und Versöhnung

1. Außerdem ist zu versuchen, konkret zu werden. Zu fragen ist, 49
welches denn die Kernelemente der großen Religionen sind. Die Enzyklopädie Wikipedia weist in dem sorgfältigen Artikel vor allem auf den Grundgedanken der Versöhnung hin, und zwar mit den Worten:

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

„Barmherzigkeit“ zu üben, erscheint dabei aus der Sicht der E- 50
thik als eine Art der zuteilenden Gerechtigkeit. „Mitgefühl und Vergebung“ enthalten altruistische Emotionen. Rational gewendet dürften sie ihre soziale Bedeutung in den beiden Gerechtigkeitsideen der Wechselseitigkeit und der Verallgemeinerung entfalten. Auf der emotionalen Ebene dienen sie dazu, Vertrauen nach dem Modell der Familie zu schaffen.

vancement of religion“ und der übermäßigen Verwicklung von staatlicher und kirchlicher Belange als (3) „excessive enlargement“, siehe: Funke, Religionsfreiheit, 2006, 124 ff., 160 ff.

- 51 2. Inhaltlich hat der ethische Grundgedanke einer „Zivilreligion“ vor allem die zivile Dialektik von Kooperation und Konflikt von und zwischen Menschen im Blick und zudem deren Synthese über eine rituelle Vermittlung zum Gegenstand. Nicht mehr die Natur mit ihren Gaben und ihre Katastrophen bestimmt das alltägliche Leben des städtischen westlichen Menschen, sondern der nächste Nachbar mit seiner zwiespältigen Anlage, Freiheit genannt, und zwar sowohl Gutes als auch Böses tun zu können. Die Hauptaufgabe der Zivilreligion liegt dabei in der Frieden stiftenden Vermittlung.
- 52 Die entsprechenden Grundelemente der religiösen Seite der Zivilreligion beschreibt in etwa der folgende psychologische Dreisprung. Er setzt, jedenfalls in den westlichen Kulturen, bei der individuellen Grundfähigkeit zum „Mitgefühl (Empathie)“ an. Danach führt er zu dessen diabolischer Verneinung als kalte „Apathie“ oder gar zur wütenden „Antipathie“, zumeist verbunden mit dem sprunghaften Akt der „Verobjektivierung eines Nächsten zum Feind“. Und er endet, wenngleich nur auf Zeit, in der friedensstiftenden Auflösung durch „ausgleichende Versöhnung“, und zwar mit Hilfe eines heiligen Geistes der Vernunft, der alle Beteiligten beseelt.
- 53 3. Aber der „heilige Geist“ kann auch mit heiligen Ordnungen schon im Vorwege dabei helfen, Missbräuchen von Macht vorzubeugen. Mit seinem Wesen wird er dazu „gerechte“ Strukturen schaffen, die die Nothilfe mit einschließen und auch den verbleibenden Streit mithilfe von rituellen Verfahren ordnen. Dabei bildet die keinesfalls spannungsfreie Paarung der subjektivistischen Idee, die in der Vereinigung der „Demokratie der würdigen Freien“ mit dem eher sozio-politischen Gedanken des „sozialen Rechtsstaats“ besteht, den säkularen Ausdruck dieses Geistes.
- 54 Zu diesem Geist, der den westlichen Verfassungen eigen ist, muss sich aus der Sicht der Demokratie zumindest die Mehrheit der individuellen Menschen „frei“ bekennen. Aber das nationale Rechtsstaatssystem und die hoheitliche Idee der Gerechtigkeit werden ebenfalls tätig. Beide werden einen entsprechenden sozialen beziehungsweise kulturellen Druck auf die „Freien“ ausüben, sich diesem Bekenntnis verpflichtet zu fühlen. Die natürliche Umwelt tritt ferner als dritte Macht und im Kern als ein objektives und ein grundlegendes Element hinzu. Der Geist der Natur wirkt dabei auf Mensch und Gemeinschaft durch seine eige-

nen „ewigen“ Gesetzmäßigkeiten ein. Erneut wird deutlich, dass wenigstens dreierlei Elemente zusammentreffen: der Geist des Freien, der Geist der Systems der Rechtskultur und der Geist der Umwelt. Aus der Sicht des Menschen wirken all drei Kraftzentren teils eingeständig, teils auch zusammen. Sie organisieren sich selbst, und damit auch zu einem höheren „Selbst“.

Jede Selbstorganisation beinhaltet, auf jeder Stufe, im Grossen 55 wie im Kleinen, die Beachtung von systemischen Prinzipien. Dazu gehört das Regime der dreifaltigen Idee, die aus der vorbeugenden Anpassung besteht, den aktuellen Verzicht als Option kennt und auch den nachträglichen Ausgleich. Aus der Sicht des Rechts bedienen diese drei Ansätze: erstens das öffentliche Ordnungsrecht und auch das private Sachen-, Familien- und Erbrecht etc., zweitens der Markt als das private Schuldrecht und drittens das reaktive Deliktsrecht, als entschädigendes oder strafendes Recht. Sie sind begründet in der Dreiteilung von Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit.

4. Wirken diese systemischen Prinzipien nicht, so scheitert die 56 Selbstorganisation, und der Zerfall von systemischen Verbindungen tritt ein. Das nachfolgende Chaos, unter Menschen und aus der Sicht der Zivilität also der Bürgerkrieg, kann und wird dann allerdings immer noch Interessen der nächst höheren Systeme dienen.

Etwa aus biologischer Sicht betrachtet, aus der auch der systemi- 57 sche Ansatz stammt, haben offenbar die kollektive Fähigkeit zum „Bruderkrieg“ zwischen Gruppen und die individuelle Befähigung zum „Brudermord“ an Nachbarn und Nächsten einen evolutionären Vorteil dargestellt. Die Vormenschen haben offenbar auf diese Weise unter einander und gleichsam gottähnlich ihre „eigene Auslese“ be- und vorangetrieben. Der gegenwärtige homo sapiens selbst kennt überdies, ganz anders als selbst die affischen Primaten, auch keine hominidischen Verwandten mehr neben sich.

5. Die vielleicht provokativ erscheinende Grundthese des Wortes 58 „Zivilreligion“ ist auf diese Weise etwas entmystifiziert.

Die Idee einer verweltlichten Weltanschauung, die zugleich aber die politischen Aufgaben und auch Grundelemente der großen

Religionen übernimmt, ist einerseits auf diese Weise auch relativiert. Denn sie ist westlich-europäisch aus- und vorgeprägt³⁴. Aber soweit und weil dieser philosophisch-politische Ansatz allgemein-menschliche Kulturbedürfnisse bedient, ist davon auszugehen, dass seine Leitideen verallgemeinerbar sind. Deshalb ist, soweit möglich, doppelspurig zu verfahren. Einerseits ist die westliche Tradition zu verfolgen. Sie ist mit Beispielen zu illustrieren und in einigen rechtlich-politischen Aspekten vielleicht auch noch zu vertiefen. Andererseits ist das Fenster zur Verallgemeinerbarkeit schon dadurch offen zu halten, dass anthropologische Sichtweisen in gleicher Weise mit verfolgt werden. Insbesondere Erkenntnisse der Sozialpsychologie und der Biosoziologie könnten dazu dienen, die politisch-rechtliche Philosophie abzustützen.

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

- 59 1. Zu vermuten ist ohnehin, so lautet eine weitere Hypothese, dass die Grundidee von Descartes vom recht selbstbewussten Denker und Zweifler ihrerseits einen universellen Ursprung besitzt. Diese Vermutung einmal unterstellt, liegt umgekehrt auch folgendes nahe: Jedes bewusste „Selbstbild“, also eines, das der Mensch als Kreator selbst entwickelt hat, wird dann dieselben zivilreligiösen Grundzüge einer partiellen Selbstverherrlichung enthalten.
- 60 Schon mit der bewussten Wahrnehmung der Anderen und der Welt ist der erste Schritt auch zur Wahrnehmung des eigenen Bewusstseins verbunden. Zumeist dürfte ihr auch die Erkenntnis der eigenen Besonderheit, der Individualität, nachfolgen. Das

³⁴ Dazu als eine kritische und post-moderne Sicht: Beck, Gott, 2008, 37 ff. (zu den folgenden Fragestellungen und Argumentationslinien: (1) Ist Säkularisierung ein europäischer Sonderweg?; (2) Das Paradox der Säkularisierung; (3) Der Kern der „Wiederbelebung“ der Religion in Europa ist die Entkoppelung von (institutioneller) Religion und (subjektivem) Glauben; (4) Die prinzipielle Autorität des wiederbelebten Glaubens ist das souveräne Selbst“). Dabei besteht das Paradox für ihn darin, dass die Entmachtung der Kirche zur „Revitalisierung der Religiosität und Spiritualität im 21. Jahrhundert geführt hat“ (vgl. 42). Anzumerken ist, dass dabei dann aber das vergeistigte Subjekt als neuer „animierter“ Menschengott erscheint.

eigene Bewusstsein bildet neben der kollektiven und symbolhaften Sprache den Kern des eigenen Geistes. Wer Tiere eigenhändig in Höhlen malt und wer Figuren schnitzt, der „bannt“ sie. Er erschafft und prägt sie zugleich zu Symbolen aus. Er verwendet Bilder, die zugleich modellhafte Bilder sind, also „Ideen“ darstellen. Wer als Handwerker derartige Kunstwerke schafft, besitzt zudem Schöpfergaben. Wer ferner Gräber für große Tote errichtet, glaubt an die Geistseele der großen Menschen oder auch der Gemeinschaft, für die die Führerpersonen etc. standen. An die eigene Beseeltheit, in welcher Form auch immer, zu glauben, bedeutet zwangsläufig, sich auch zu einem kleinen eigenen „Selbst“ zu bekennen.

2. Hinzu tritt das Element des Willens. Er besteht aus westlicher 61
Sicht in der Verbindung von einer „Aktion“, also der verändernden „Tat“, mit einem „Beweggrund“. Mit dem Bewusstsein, bestimmte Taten, vor allem verletzende Taten, unterlassen zu können, erfährt der Mensch, dass er der „Herr“ seiner Taten ist. Auch kann er sich grundsätzlich „selbst“ beherrschen. Verletzt ein solcher Täter fremde „Geistseelen“, so verlangt schon der Animismus von ihm, bestimmte Ausgleichsopfer zu erbringen, die der Versöhnung mit diesem Geist dienen und die Harmonie des Ganzen wiederherstellen.

Jede Verantwortlichkeit für gute und schlechte Taten, jedes Op- 62
fern und jede Gabe, verlangt nach der Idee vom eigenen „eigenwilligen Selbst“. Sei dieses Selbst noch so bescheiden und klein, so ist es ferner doch auch zur Kommunikation mit anderen „Seele“n“ fähig. Die Buchreligionen kennen sogar das Gebet, das an die allergrößte Schöpfungs- und Seelenmacht gerichtet ist.

3. Der Unterschied besteht vermutlich nur darin, dass die klassi- 63
schen Religionen die Verankerung anders gewichten. Die Zivilreligionen betonen die „Verinnerlichung“ der „Geist-Seele“. Dementsprechend privatisiert der freie (meist städtische) Bürger auch die Religion. Die herkömmlichen Religionen, etwa die vielfältigen Formen des Animismus und die monotheistischen Buchreligionen, legen dagegen das Hauptgewicht auf die „Veräußerlichung“ des Gedankens der „Geistes-Seele“. Sie führen aus politischer Sicht zu einer Art von Kollektivierung, im Sinne einer familiären Einheit mit der belebten Natur, als alttestamentarischer Bund des Hirtenvolkes mit seinem Gott, oder aber auf der imperialen Ebene zur großen mittelalterlichen religiösen Reichsidee.

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

C. Zivilreligion und Zivilisation

I. Einige Aspekte der Zivilisation

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

Davon ausgehend kann man dann auch noch einmal versuchen, ein knappes systemisches Grundmodell für „Zivilisation“ überhaupt aufzubauen.³⁵

³⁵ Montenbruck, Zivilisation, 2009, Rn. 1046.

2. Zu ergänzen und zu bebildern ist dieses Modell mit Erwägungen zur Fähigkeit des Menschen, zwischen verschiedenen Gruppen zu wechseln (Groupishness als Form der Freiheit).³⁶ So zeigt, wie oben schon angemerkt, etwa die Grammatik zumindest aller westlichen Sprachen eine doppelte Fähigkeit des Menschen. Sie besteht in der grundsätzlichen Fähigkeit zur Demokratisierung des Menschen als Ich-, Du- und Wir-Personen einerseits. Dahinter steht der Dreiklang von Freiheit des Individuums, Gleichheit der Partner und Solidarität der Wir-Gruppe. Ebenso sind auf diese Weise Grundelemente der Ethik in der Sprache angelegt. Andererseits kann der Mensch in seiner Kommunikation unvermittelt auf Verfremdung und „Neutralisierung“ von Nachbarn umschalten und sie als Er-, Sie-, Es- und Sie-Wesen einordnen. Menschen können auf diese Weise vom Subjekt zum Objekt degradiert und umgekehrt auch wieder re-sozialisiert werden.

II. Politischer Verbund von einer Haupt- und mehreren Subkulturen

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

Auch hat dieses Hauptmodell bereits Elemente der Neben- und Gegenmodelle, schon aus machtpolitischen Gründen, in sich zu integrieren.³⁷ Selbst der Alleinherrscher fürchtet sich nämlich, und zwar vor Freiheiten einfordernden Rebellengruppen und den politischen Attentätern am Hofe. Deshalb spielen der klassische königliche Tyrann und der kriegerische Warlord³⁸ nur scheinbar

³⁶ Lipgar, *Bion's Experiences*, 1998, 25 ff., 27 („human being as a group animal“). Miller, *Note, HR*, Vol. 51 (1998), 1495 ff. („unconscious basic assumption behaviour of groups“).

³⁷ Dazu grundsätzlich: Simmel, *Soziologie*, 1992, 70 ff. Eine Ethik sei konstitutiv für jede Gemeinschaft notwendig und als deren ständiges Regulativ unabdingbar. Im engeren Sinne der Verantwortungsethik einer politischen Klasse auf Zeit ähnlich: Röhrich, *Umgang*, 2004, 639 ff., 645 f.

³⁸ Zur Staatenbildung in der frühen Neuzeit, siehe: Tilly, *War*, 1985, 169 ff., 170; Geller, *Macht*, 2006, 30 f. (Der europäische Verstaatli-

willkürlich mit den Ideen von Almosen, Amnestien und Gnadeakten. Auch sie berufen sich gern auf das Frieden stiftende Bild vom sorgenden Landesvater, der sich wiederum auf ein Gottesgnadentum beruft. Aber es bleibt dabei, dass in der Regel in einer politischen Kultur ein „einzelnes Leitbild“ vorherrscht. Es regiert und prägt eine entsprechende politische Hauptkultur.

- 71 2. Hoch vereinfacht besteht die Wahl zwischen dem Führungsanspruch
- des (Ich-) Individualismus (der Händler und Krieger) und
 - dem (Wir-) Kollektivismus (der Clans und Personenverbände).
 - In der Mitte steht das auf die (Du-) Gleichheit ausgerichtete Ordnungsmodell eines „Personalismus“.
- 72 Dieses Peer-Modell setzt blind auf gleiche Rechte und Pflichten (familiäre Rollen-Gleichheiten, Berufsgemeinschaften). Auch die Idee der Gleichheit aller Personen vor Gott oder dem Recht („Rule of Law“) gehört dazu.
- 73 Aus allen drei Einzelmodellen sind die sozialrealen Zivilisationen jeweils zusammengesetzt. Aber stabil sind sie offenbar nur, wenn ein Element erstens überwiegt, und zweitens auch noch Teile der beiden anderen als eigene übernimmt. So regiert in der westlichen Demokratie, die als verfasste Gesamtheit von Staat und Zivilgesellschaft zu verstehen ist, ein Dreiklang von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“. Die Deutschen singen in ihrer Nationalhymne aus feierlichen nationalen Anlässen, wenngleich rückwärts gelesen, analog dazu: „Einigkeit, Recht und Freiheit“. Aber die „Freiheit“ bildet dennoch die Grundlage von Gleichheit und Solidarität. Die westlichen Nationalkulturen prägen dann im Übrigen diese drei Elemente noch einmal jeweils gesondert aus. Andererseits reicht die Idee der Freiheit allein nicht aus. Bockenförde beschreibt das Dilemma, dem sich ein reiner Liberalismus zu stellen hätte, mit seinem nicht ganz unbekanntem Diktum:

chungsprozess als Interdependenz zwischen Kriegsführung und Staatenbildung als Ausprägung des organisierten Verbrechens.). „Warlords“ sind mit den alten Raubrittern und Räuberbanden strukturgleich.

„Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt, mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren versuchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.“³⁹

Den weltlichen Totalitaritätsanspruch hebt dennoch zum einen 74 die Notwendigkeit auf, neben der Freiheit auch die systemische Idee der Gleichheit (der Wechselseitigkeit, der Verallgemeinerbarkeit, der Fairness etc.) zu bedenken und zum anderen auch die Idee der Solidarität mit zu berücksichtigen.

3. Ergänzt werden diese drei Grundmodelle zudem noch durch 75 drei Gegenmodelle:

- Die Idee der Freiheit kennt die egoistische Wildheit der wehrhaften Freien im Sinne von Hobbes.
- Das Leitbild der personalen Gleichheit pervertiert zur Akzeptanz von Eliten. Begründet wird sie mit der angeblichen Ungleichheit (von Ungleichen). Sie führt zur Degradierung der Gleichen in die personalen Rollen von untereinander wieder gleichen blind-gehorsamen Diener- und Herrengruppen, zu Kasten der Gleichen in sozial-heiligen Reichsordnungen und auch zur Teilung in Fußsoldaten und Führer in militärischen Hierarchien.
- Die Utopie der Solidarität einer idealen Wir-Gesellschaft kann sich zudem zur kollektiven Wildheit von nationalen Kriegen nach außen wandeln und zur real-sozialistischen Unterdrückung nach innen führen.

³⁹ Böckenförde, Staat, 1976, 60.

- 76 Insgesamt stehen also nicht nur drei ideale Grundmodelle, sondern auch drei sozialreale Gegenmodelle zur Verfügung. Jede Zivilisation wird sich dabei aus allen sechs Einheiten bedienen. Auch die Demokratie wählt sich etwa ihre elitären Führer, wenngleich nur aus ihrer Mitte und lediglich auf Zeit. Der Rechtsstaat wiederum verlangt den unterwürfigen Gehorsam gegenüber den Gesetzen, wenngleich nur bis an die Grenzen der Verfassungen. Auch ist in jeder Zivilisation mit Konflikten zu rechnen, die sich aus den egoistischen Grundmotiven ergeben, die die drei Gegenmodelle beschreiben.
- 77 4. Ferner bestehen selbst kleine Kulturen aus Subeinheiten. Diese Subsysteme werden schon durch die ständig wechselnde Rollenvielfalt ihrer erwachsenen menschlichen Mitglieder gebildet. Schon Jäger und Sammler, Mütter und Väter, Geschwister und Gäste etc. pflegen jeweils ihre eigenen Subkulturen, und deren einzelne Mitglieder bemühen sich auch noch um die Schaffung und Erhaltung von höchstpersönlichen privaten Netzwerken. Das Verhältnis aller dieser vielen halbselbständigen sozialen Einheiten zu einander wird die jeweilige Haupt- und Lebensgemeinschaft ständig halbwegs zu harmonisieren haben. Die Existenz von derartigen kleinen und großen Subkulturen hat die Hauptgemeinschaft zwar einerseits duldsam auszuhalten, denn sie entspringen zum Teil der Natur des Menschen. Aber zum anderen wird die Lebensgemeinschaft von dieser Buntheit selbst ihren kreativen Nutzen ziehen können.

D. Heilsidee, etwa des demokratischen Humanismus

I. Friedens- und Heilsidee, Missachtung und Tod

- 78 1. Schließlich aber liegt die eigene Bedeutung jeder „Kultur“ insbesondere darin, mit ihrem umfassenderen Wir-Geist, mit ihrem größeren sozialen Druck und notfalls mit ihrer mächtigeren kollektiven Gewalt agieren zu können. Auf diese Weise kann die jeweilige Lebensgemeinschaft nicht nur das Leben dieser Gemeinschaft nach außen gewährleisten und damit auch ihre vielen „Subsysteme“ mittelbar schützen. Sie kann und wird, soweit möglich und nötig, auch „Frieden“ im Inneren stiften. Aber die Hauptgemeinschaft lebt auch vom Streit. Denn ihre eigene Heiligkeit besteht nach innen vor allem in dieser Fähigkeit des „Hei-

lens“.⁴⁰ Ohne Streit und ohne Verletzungen bedürfte es keiner Friedensidee und keines Heilens. Zum Heilen gehört im Übrigen und vor allem das kluge „Vermeiden“ von „Verletzungen“. Diese Prävention geschieht durch die kollektive Pflege von göttlichen oder auch natürlichen Ordnungen. Bezogen sind diese Ordnungen der Hauptgemeinschaft zwar nur auf die jeweils von der Gesellschaft anerkannten „Akteure“. Aber die Subgemeinschaften kennen dann vielfach noch einmal ihrerseits derartige Solidaritätspflichten.

Insofern tritt jede sozialreale Gruppe, die sich im Zustand des Friedens befindet, und sei es auch nur Frieden als Nicht-Krieg, als eine Art von zivilisierter Gesellschaft auf. Zu überlegen ist auch, ob nicht jede Gruppe zumindest über einige Substrukturen und Grundelemente der Zivilität im bürgerlichen Sinne verfügt. Denn wenigstens ihren Eliten wird der Status einer rollenähnlichen Personalität eigen sein. Zudem ist mutmaßlich allen Kulturen die Idee eigen, dass Menschen entweder eine eigene „Seele“ haben oder zumindest die männlichen Mitglieder ihren Anteil an einer kollektiven „Gruppenehre“ besitzen. Selbst die Zuschreibung von Pflichten beinhaltet in der Regel die Vorstellung von, wengleich nur dienenden, Personenrollen, die aber die Fähigkeit ihres Inhabers beinhaltet, Normbefehlen zu gehorchen und ihnen selbständig nachzukommen. Wenn Menschen ferner überhaupt miteinander sprechen, treten sie, und zwar Tag täglich, als „Sprachpersonen“ auf. Sobald sie überdies „Geben und Nehmen“, sind sie Teilhaber an einer Art von Geschäft. Jede Versammlung schließlich, etwa um ein nächtliches Feuer oder zu einem Gastmahl, schafft ein kleines politisches Forum. Grundsätzlich bildet aber die kollektive Fähigkeit, Frieden zu schaffen und zu erhalten,⁴¹ den Kern von Zivilität.

2. Aus religiöser Sicht ist das Doppelbild vom personalen „Heiler“ und von der „heiligen Ordnung“ aus einer Idee des Heils „an sich“ abgeleitet. Aber auch diese Idee steht nicht allein. Denn sie

⁴⁰ Zur Heilssuche als religiöses Bedürfnis der Menschen und zur Heilshoffnung der Religionen: Weber, M., *Objektivität*, 1973, 186 ff., 238, Levine, *Versuch*, 1994, 23 f.

⁴¹ Zur „Kultur des Friedens“ und den klassischen vier Merkmalen des Friedensstaates „iustitia, securitas, tranquillitas und caritas“: Senghaas, *Kultur*, 2005, 666 ff., 666.

beruht auf der Erfahrung von „elementaren Verletzungen“, und zwar der gesamten „Identität“ einer „Person“. Nur der Gedanke, dass jede Verletzung zugleich auch das Opfer an einen Weltgeist darstellt oder Teil eines göttlichen Willens bildet oder auch der Preis und die Folge des biologischen Natursystems sein muss, vermittelt dem Menschen dann noch einen allerhöchsten Sinn.⁴² Chaos und Leid auf Erden führen vielfach zur besonderen Verherrlichung eines jenseitigen Paradieses. Jenes ist mit dem Gedanken der Ewigkeit der Seele und mit der Idee der Seelenwanderung nach dem Tode verbunden.

Die Anthropologie belegt dazu die Bedeutung der Totenkulte für den homo sapiens. Und die Totenkulte, die alten und die heutigen, beruhen auf der Grundidee einer (ehren-) „würdigen Geistseele“.⁴³

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

⁴² Ähnlich aus der Sicht der Anthropologie: Rappaport, Ritual, 1999, 456 ff. („Postmodern science and natural religion“).

⁴³ Für den Animismus: Girard, Heilige, 1987, 30 ff.; aus der Sicht der altgriechischen Tragödie: Burkert, Homo, 1997, u.a. 9: „Der ‚homo religiosus‘ agiere und sei sich bewusst als der sterbliche ‚homo necans‘.“

II. Leitidee der westlichen Zivilreligion: demokratischer Präambel-Humanismus

1. Als grobe Leitidee der westlichen „Zivilreligion“ wird also 82
kurz gefasst der Ansatz des „demokratischen Humanismus“ dienen können. Einerseits beruht dieser Gedanke hoch vereinfacht auf der Herrschaft der Idee der „Freiheit der freien Personen“. Andererseits handelt es sich beim Wort vom Humanismus zum einen um den alten vagen Begriff des westlichen Naturrechts.⁴⁴

Als Teil des westlichen geistigen Erbes soll der demokratische 83
Humanismus als „Axiom“ zugrunde gelegt werden. Fortgeschrieben wird er zudem durch den politischen Zusatz der Eigenheiten der Demokratie. Mit ihr tritt unter anderem die Idee des Nationalstaates der freien Wahlbürger hinzu. Auf diese Weise wird dann der Universalismus, der dem Naturrechtsdenkens zugrunde liegt, mit staatspolitischen Realitäten ausbalanciert. Der kollektive Individualismus, der sich in nationalstaatlichen Rechts- und Staatskulturen widerspiegelt, entschärft somit den Universalismus, den wir heute als globale Menschenrechte kennen.

Zu betrachten ist zudem die sozialreale Kehrseite, die Vernei- 84
nungen von „Demokratie und von Humanität“ beziehungsweise die Verweigerung von Freiheit und Personalität. Dabei hilft das Recht, denn schon die Grundidee des Rechts beruht auf der Erfahrung von „Un-Recht“.⁴⁵

⁴⁴ Überblick zur engen Verbindung von Naturrecht und Gerechtigkeit: Battisti, Naturrecht, 2006, 3 ff., u.a. zur Trennung in (1) eine „objektiv-seinsorientierte“ im Sinne des höchsten Gesetzes oder des Logos und (2) „subjektiv-rationalistische Naturrechtslehre“ im Sinne der Sophisten, die den Menschen als das Maß aller Dinge begreifen, verbunden mit dem Primat eines Individuums.

⁴⁵ Zur binären Kodierung von Recht und Unrecht, die jedenfalls aus der wertfreien Sicht der Rechtssoziologie sachgerecht erscheint: Luhmann, Codierung, 1988, 337 ff., 340 ff.; Heraclitus, Fragmente, 1983, Fragment 23, erklärt: Recht kenne der Mensch nur, weil es Unrecht gebe. Zur Untrennbarkeit von Recht und Unrecht aus der Sicht der allgemeinen Rechtsphilosophie: Marcic, Grundlegung, 1989, 13 ff., 14, sowie aus der Sicht der besonderen Strafphilosophie: Kaufmann, Recht, 1988, 11 ff., 11 ff., 16. Nachdrücklich auch:

- 85 2. Das Recht der Gleichheit von Gleichen, das mit der Idee der Universalität einhergeht, und das sich am einfachsten in einem religiösen Pflichtensystem darstellen lässt, hat sich bereits im eher kastenartigen europäischen Mittelalter als Parallelwelt entwickelt und sich dort auf die Gleichheit aller Seelen der Gläubigen vor Gott bezogen. Nunmehr aber ist es kein ausschließlich göttliches Prinzip mehr. Der ständige und möglicherweise sogar systemkonforme Machtmissbrauch der Mächtigen, die Willkür, muss nicht mehr im Jenseits gerichtet werden. Hoheitliche weltliche Gerichte, die die Staaten mit ihrem halbgöttlichen Gewaltmonopol einrichten konnten, übernehmen diese Aufgabe. Die öffentliche Sünde vor Gott wird von der öffentlichen Schuld vor den Menschen verdrängt.
- 86 Habermas erklärt zwar die Säkularisierung und meint, mit der Verweltlichung etwas verloren zu haben: „als sich die Sünde in Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebote in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelten, ging etwas verloren... Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterlässt eine spürbare Leere“.⁴⁶
- 87 Die persönliche Wiederauferstehung im paradiesischen Jenseits, die Habermas vermisst, ist aber auch mit dem Fegefeuer und den jüngsten Gericht verbunden. An die Idee der Ewigkeit der Seele tritt zudem auf den zweiten Blick die Naturidee des demokratischen Humanismus. Er setzt bereits auf Erden auf ein semireligi-

Rottleuthner, Ungerechtigkeiten, 2008, 6 ff. Ebenso auch in Bezug auf das Strafrecht: Rössner, Autonomie, 1992, 269 ff., 269.

⁴⁶ Habermas erklärt die Säkularisierung und meint mit der Verweltlichung etwas verloren zu haben: als sich „als sich die Sünde in Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebote in der Verstoß gegen menschlichen Gesetze verwandelten, ging etwas verloren... Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterlässt eine spürbare Leere“, Habermas, Naturalismus, 2005, 115 f. Dazu auch: Bongardt, Endstation, 2010, 57 ff., 73. In der Tat, an die Stelle persönlichen Wiederauferstehung im Jenseits oder der Ewigkeit der Seele tritt die Naturidee des demokratischen Humanismus, der auf die Menschenrechte und die Mitmenschlichkeit setzt. Seine Vorgaben leitet er aus der natürlichen, weil angeborene Würde des Menschen ab. Damit bietet dem bürgerlichen Menschen eine halbgöttliche Stellung auf Erden, und er assoziiert, jedenfalls in dieser Form, eine vage Idee der Ewigkeit der Natur. Die Religion verdrängt der westliche Staat weitgehend in den privaten Bereich.

öses Bekenntnis zur Gerechtigkeit im besseren Diesseits, prägt über die Ideen von der Würde und Rechtspersönlichkeit die Grund- und Menschenrechte aus. Zudem fordert der Humanismus auch bereits von den Menschen die kollektive Mitmenschlichkeit ein. Diese Vorgaben leitet der Humanismus, der mit dem staatlichen Naturrecht seinen kräftigen Schub erfahren hat, aus der natürlichen, weil angeborenen Würde des Menschen ab. Damit bietet er dem bürgerlichen Menschen die Utopie einer halb-göttliche Stellung auf Erden, und er assoziiert, jedenfalls in dieser Form, eine vage Idee der Ewigkeit und Schöpferkraft der „Natur“. Mittelbar abgesichert und rationalisiert wird diese Idee durch an sich wertfreien mächtigen Wissenschaften von deren Naturgesetzen. Deren Auswirkungen ragen dann aber doch auch bis in die soziobiologisch begründete Systemtheorie hinein. Das höchste ist danach das „System“. Die Optionen der Religionen belassen die westlichen Verfassungen ihren Bürgern gleichwohl noch. In ihren Zivilgesellschaften können sie sie pflegen.

3. Politisch-ethische Elemente zeichnen das Zivilreligiöse, das 88
 der demokratische Humanismus beinhaltet, in Hinblick auf das „Zivile“ aus. Denn vereint mit der Vorstellung vom „inneren und vom internationalen Frieden“ prägt die vage Idee von der „vernünftigen Gerechtigkeit“, etwa als angloamerikanischer common sense, als französische *volonté générale* oder als deutsche Verfassungsethik, zumindest die westliche Rechtszivilisation. Denn Ethik heißt im Kern auch nur ein noch näher zu bestimmendes gutes Verhalten. Ohne Rechte und, wie anzufügen ist, Pflichten⁴⁷ kann vermutlich keiner der westlichen Staaten existieren. Kollektivistische Ethiken, wie etwa die Chinesische, setzen an die Stelle des Vorranges von individualistischen Grund- und Freiheitsrechten durchaus analoge familienväterliche Pflichtenlehren. Der letztlich hoheitlichen Idee des Rechtsstaates entspricht zudem jedenfalls im Grundansatz die hierarchische Strukturethik von alten Reichen, die vor allem auf idealen, aber kastenähnlichen Amtsmodellen⁴⁸ aufbauen oder sonstige Ordnungssysteme heiligen, die den Menschen ihren Ort oder ihnen und ihresgleichen

⁴⁷ Dazu etwa: Jaffey, *Power-Liability*, CJLJ 17(2) (2004), 295 ff.

⁴⁸ Siehe: MacCromack, *School*, ARSP 2006, 59 ff. („officials’ duties“, and regarding the Legalist School that „official should be accountable under the law for the correct performance of their duties“).

ihre soziale Rolle zuweisen.⁴⁹ Ohne irgendwelche Normensysteme, die den vorherrschenden „Leitideen“ folgen und die sich zugleich auf solche sinnstiftenden sozialrealen Rituale stützen, die in das „Volk“ hinein wirken, gibt es mutmaßlich überhaupt keine menschlichen Gemeinschaften.⁵⁰

III. Versöhnung und Streit im Recht

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

- 89 1. Auf dieser Ebene verlangt der demokratische Humanismus nach der Gemeinsamkeit von Gerechtigkeit und Versöhnung. Gerechtigkeit besteht, wie im Einzelnen zu belegen sein wird, vereinfacht im Ausgleich und in der Nothilfe. Dienen soll die Gerechtigkeit dabei nicht nur sich selbst als einem höchsten Endzweck, sondern auch dem Frieden unter den Menschen und dem Gemeinwohl. Statt von Versöhnung könnte man auch von Empathie und Solidarität sprechen. Aber die Idee der Versöhnung birgt unter anderem den Vorzug, dass sie neben dem Ziel auch ein Verfahren assoziiert und zudem über einen religiösen Hintergrund verfügt.
- 90 Wie also findet „Versöhnung“ in den demokratischen Rechtsstaaten der säkularen westlichen Welt statt?
- 91 Die Rechtspraxis, also der Anwalt, der Staatsanwalt und Richter, arbeiten, so scheint es schon auf den ersten Blick, bei leichten wie bei schwersten Rechtsbrüchen mit dem Dreiklang der privaten Vermittlung von Schadensausgleich, der hoheitlichen Strafe und zumindest der Annäherung an die unerreichbare höchste Gerechtigkeit. Hinzu treten die Funktionen eines systemischen Rechts. Es sind die vorbeugenden Elemente einer höheren Ord-

⁴⁹ Aus der Sicht der vergleichenden Ethik siehe: Bongardt, Endstation, 2010, 57 ff., 61 (Die „Ordnung einer Gesellschaft“ weise „ganz gleich, wie sie konkret gestaltet ist, jedem ihrer einzelnen Mitglieder seinen Ort und damit seine Pflichten und seine Rechte zu).

⁵⁰ Grundlegend für die Verbindung von Ritual, Religion und „the making of Humanity“ in anthropologischem Sinne: Rappaport, Ritual, 1999, 3 ff. („the evolution of humanity“), 7 ff. („The symbol“).

nung, der symbolischen Warnung vor Verstößen und des empathischen Angebotes von solidarischer Rechtshilfe.

2. Die schon vorstaatlichen, mittelalterlichen Sühneverfahren, die heutigen westlichen zivilgesellschaftlichen Vermittlungsverfahren (Mediationen), die im angloamerikanischen Rechtskreis offen betrieben werden, die üblichen deutschen außergerichtlichen Vergleichsversuche und die nationalen und internationalen Schlichtungssysteme jeglicher Art stehen für den Gedanken der Versöhnung. Auch sind etwa die deutschen staatlichen Gerichte gehalten, Vergleiche und Absprachen jeder Art zu fördern. Die deutsche staatliche Strafe, ihr Verfahren und ihr Vollzug, kennen und verwenden den alten Gedanken der Gnade, insbesondere bei Geständnis und Reue. Selbst der Mörder bleibt in der westlichen Welt eine Rechtsperson. Die Idee der Gerechtigkeit gehört ebenfalls hinzu. Sie lässt sich ohne Mühe seither schon mit den Gedanken der Solidarität und Barmherzigkeit einfärben. 92

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

3. Die Ideen der „weltlichen Versöhnung im Recht und durch Recht“ setzen dabei einerseits den kriegsähnlichen Streit und überdies die grundsätzliche Streit- und Kriegsfähigkeit von Wehrhaften voraus, seien es einzelne Menschen oder familienähnliche Gesellschaften von Menschen oder auch gesamte Nationalstaaten. 93

Andererseits liegt der Versöhnung aber auch die Vorstellung zugrunde, dass diese streitbaren Akteure nach eigenem Bedarf und den jeweiligen sozialen Umständen zur „Versöhnung“ in der Lage und überdies zur Entwicklung von passenden „Rechtsverfahren“ fähig sind. In diesem Falle treten diese Akteure untereinander bereits als wechselseitig anerkannte „Rechtspersonen“ auf. 94

An eine Art von Heiligkeit gemahnt schließlich einerseits schon das Wort von der unantastbaren⁵¹ „Menschenwürde“ (dignity of

⁵¹ Aus der Sicht des deutschen Verfassungsrechts: Häberle, Menschenwürde, HdStR II 2004, § 22, Rn. 100.

man)⁵² und andererseits auch bereits die alte Vorstellung von einer gerechten „Ordnung“. Beide stehen in einem alten Spannungsverhältnis. Verbunden sind sie mit den Worten von freiem Individuum als Einzelnem einerseits und dem Kollektiv als Gemeinschaft mit einem wirkungsmächtigen Gemeinwohl andererseits.

- 95 4. Die Idee der Versöhnung könnte im Sinne einer politischen Trinität ein Drittes bieten. Sie könnte helfen, die Brücke zwischen idealer Kooperation und hartem Konflikt zu schlagen. Sie könnte als eine binnensystemische Vermittlung dienen und dabei „durch Kommunikation und durch Druck“ wirken. Diese Sicht lässt die alte Idee der Harmonisierung von Grundwidersprüchen, etwa von Ying und Yang, aufleuchten. Die Versöhnung, die neben der Freiwilligkeit immer auch die ehrenvolle Unterwerfung unter ihre Idee anbietet, assoziiert ebenso den Gedanken eines selbständigen politischen „heiligen Vernunftgeistes“.

E. Seelenlehren: antike vorchristliche Zivilreligion und ihre Rezeption

I. Platonismus – Beseeltheit aller Bewegungen, Vernunftseele als Person

- 96 1. Neben der vagen Idee von der „Natur“ könnte auch die europäische Idee der „Seele“⁵³ weiterhelfen und eine nicht nur inhaltliche, sondern auch geschichtliche Brücke zwischen der (vor allem christlichen) Religion und der umrissenen Form einer weltlichen Prämbel-Zivilreligion bilden.

⁵² Dazu aus der Sicht der staatskritischen Kriminologie und der Strafrechtsphilosophie: Albrecht, Menschenwürde, 2006, 295 ff., 304 f. Er sieht ebenfalls im Sinne der Demokratie die Funktion der Menschenwürde als „staatskritische Absolutheitsregel“, zudem fügt er im Sinne einer „Zivilreligion“ an, dass „auch ein theologisch-ethischer Fundamentalismus als Menschenrechtsschutz außerrechtlicher Art selbst staatlichen Terror Grenzen zu setzen vermag“.

⁵³ Zur „Seele“ im Überblick siehe: Klein, Begriff, 2005. Ferner: den zitatenreichen Überblick über die universelle Idee der Seele wikipedia Seele.

2. Herauszugreifen ist zunächst einmal der Platonismus, der bereits als eine wirkungsmächtige „vorchristliche Zivilregion“ seinen Anfang in der „Achsenzeit“⁵⁴ nimmt. Der „Platonismus“ bildet zumindest ein Kernelement der gesamten westlichen Philosophie.⁵⁵ 97

3. Platon selbst sieht im Leben und vor allem in jeder „Bewegung“, und zwar der Gestirne ebenso wie der Pflanzen und Tiere, ein Zeugnis für ihre „Beseeltheit“. Insofern greift Platon Grundelemente des naturnahen Animismus auf. Im Einzelnen gelangt Platon zuletzt zu einer Dreiteilung der menschlichen Seele 98

- in einen begehrenden Trieb,

- einen mutigen Willen und

- eine Vernunftseele, die an der Unsterblichkeit und an der Weltseele teilhabe. Letztere bildet die „Vernunftperson“⁵⁶.

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

 99

⁵⁴ Jaspers, *Ursprung*, 1955, 11 ff. Aus religions- und kulturvergleichender Sicht zur Achsenzeit, von ca. 900 bis 200 v. Chr., als „fruchtbarste Epoche geistigen, psychologischen, philosophischen und religiösen Wandels“: Armstrong, *Achsenzeit*, 2006, 8. Armstrong selbst wendet im englischen Originaltitel das Wort von der „großen Transformation“ (*Great Transformation*) an und beschreibt dort den Ursprung der Weltreligionen. Hinzu tritt aber auch die antike Idee der Säkularisierung als Philosophie und gegenwärtig als Privatisierung von Weltanschauungen.

⁵⁵ Whitehead, *Process*, 1929, 63. (Die gesamte abendländische Philosophie bestehe aus Fußnoten zu Platon.) Dazu: Heinrich Dörrie/Dörrie/Baltes, *Platonismus*, 2002, 6/1, 288–291; 6/2, 100–103, 358.

⁵⁶ Platon, *Timaios* (Zekl), 1992, 30a-b, 34b–37c.

rende, das Muthafte und das Vernünftige) im richtigen Verhältnis zueinander stünden.⁵⁷

- 100 Zumindest die vernunftbegabte Weltseele wiederum ist nach Platons Ansicht gottähnlich vom „Demiurgen“ erschaffen.⁵⁸ Platon versteht nach diesem Ansatz auch die Seele als unsterblich und deutet sie als eine metaphysische Person. Diese bewohne den Menschen nur und steuere ihn, wie ein Schiffer das Schiff.
- 101 Dieser Ansatz einer metaphysischen Realität und diese Deutung der Seele erweisen sich aus der ethnologischen Fernsicht als eine Fortschreibung des Animismus zu einer Philosophie.
- 102 4. Platon und seine Schüler, die sich als „Platoniker“ verstanden, deren „Platonismus“ auch als „heidnische Religion“ galt und später in viele philosophische Strömungen zerfiel, stellen dabei hoch vereinfacht die Idee über alles. Einen Platonismus im weiten Sinne stellt also auch jede Vorstellung dar, die Vernunft als eine Überidee begreift.⁵⁹
- 103 Auch die staatsrechtlichen Vorstellungen von positiven Höchstwerten (values), wie der Menschenwürde, gehen auf diesen urphilosophischen wertontologischen Ansatz zurück.
- 104 Doch stehen „höhere Ideen“ vielfach in Konkurrenz zueinander, und verlangen von Fall zu Fall nach einem Ausgleich, wie etwa Freiheit und Solidarität. Der Ausgleich kann selbst noch einmal zum höheren Prinzip der „Gleichheit“ erhoben werden. Auf diese Weise relativieren sich mehrere Ideen. Deshalb drängt die Grundlogik des Platonismus auch zur gottähnlichen Monokratie des „einen Guten“,⁶⁰ das große Leitideen noch einmal bündelt.

⁵⁷ Platon, *Politeia* (Eigler), 1990, 443d.

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

⁵⁹ Gerson, *Platonism*, *JHP* 43 (2005), 253 ff.; Balaguer, *Platonism*, 2006.

⁶⁰ Zum idealen „Guten“, und deshalb das eine „Gute“ bei Platon und den vielen Arten des „Schlechten“: Platon, *Politeia* (Eigler), 1990, 445c: 1–449b: 1, Blößner, *Dialogform*, 1997, 46 ff.; zu den mehreren

Als die irdischen Vermittler treten dann die tugendhaften Philosophen auf, die alles aus dem einen Guten abzuleiten vermögen.⁶¹ 105

Eigentum und Familienstrukturen, die Ungerechtigkeiten provozieren, will Platon abschaffen, Kinder kollektiv und gebildet aufziehen lassen. Die Grundstrukturen der römisch-katholischen Kirche und ihrer Klöster nimmt Platon auf diese Weise ebenso vorweg wie das Ideal eines tugendhaften Kommunismus. 106

Doch schon die bloße Pluralität von mehreren guten Leitideen erfordert Toleranz und sie nötigt vor allem auch zu „Abwägungen“ für bestimmte Gruppen von Einzelfällen. Der Wertpluralismus führt zu einem internen „Wertrelativismus“ und zu einem formalen „Abwägungsidealismus“. 107

5. Damit ist der erste Schritt zur Bedeutung der „Form als solcher“ schon gesetzt. Noch weiter reicht deshalb das, was man auf der einen Seite als formalen Platonismus der symbolischen Form (Zahl, Geometrie) bezeichnen könnte. Andererseits reicht dieser mathematisch-symbolische Ansatz dann zur Vorstellung des Aristoteles hinüber, der die Vernunft als bloße „Form“ im Sinne einer „Vollendung“ der Materie versteht. Die Form benötigt dann zwar ein Material, aber dieses formt und vollendet sie zugleich auch. Sobald die Formen sich jedoch wiederholen und zum Beispiel die Ideen der Symmetrie oder der Paarung widerspiegeln, so erlauben die geformten Körper zumindest unvollkommene theoretische „Modelle“ von ihren Formen zu erstellen. Das einfache Modelldenken gehört zwar noch zum Empirismus, der vom Konkreten ausgeht. Aber typischerweise lassen sich Modelle dann doch auch als „Theorien“ deuten. Aus den Modellen erge- 108

guten und den vielen schlechten Ordnungen bei Aristoteles, Politik (Gigon), 2003, 1279 a; Blößner, Dialogform, 1997, 50 Erl. 116.

⁶¹ „Wenn nicht entweder die Philosophen Könige werden [...] oder die, die man heute Könige nennt, echte und gründliche Philosophen werden, und wenn dies nicht in eines zusammenfällt: die Macht in der Stadt und die Philosophie [...] so wird es mit dem Elend kein Ende haben.[...] Denn es ist schwer einzusehen, dass nur in einer solchen Stadt das Glück für den einzelnen und die Gesamtheit zu finden sein sollte“ (Platon, Politeia (Schleiermacher), 2006, 437d (Zweisprachige Standardausgabe im Rahmen der sämtlichen Werke. Recht nah am Original, deshalb stellenweise schwieriger zu lesen)).

ben sich insofern zumindest dem Anschein nach auch Leitideen, weil sich die Wirklichkeit den groben, etwa den physikalischen Form-Gesetzen, die ihr innewohnen, zu „unterwerfen“ scheint.

- 109 Umgekehrt geht auf Platon das einprägsame Bild zurück, dass die Menschen die reale Welt, und damit auch die Welt der sie formenden Ideen, nur schattenhaft im Sinne des Höhlengleichnisses zu verstehen vermögen.⁶² Als die Höhle lässt sich inzwischen sehr wohl der menschliche Kopf mit seinem Gehirn deuten, der mit seinen Sinnen, hier also den Augen, die Reflexe der Außenwelt aufnimmt und mit seinem genetisch vorprägten Verstand ausdeutet.

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

- 110 1. Das Verständnis und der Umgang mit der Seele waren also bereits der Antike ein wichtiges Anliegen. Aristoteles selbst diskutiert seinerseits die Seelenlehren etwa von Platon. Das geistige Umfeld der griechischen Antike schließt dabei den gesamten ägyptisch-vorderasiatischen Kulturkreis mit ein. Die Pyramiden etwa waren weit sichtbare Gefäßkörper für die Seele des Pharaos, der nach dem Tode auf eine Reise ging.
- 111 Aristoteles baut auf dem frühen Platonismus auf, indem er sich von ihm absetzt. Mit den fachwissenschaftlichen Zusammenfassung aus der offenen Enzyklopädie Wikipedia:
- „Dabei stellt er fest, dass die ‚Seele‘ bisher als Ursache für das Lebendigsein, für die Wahrnehmung und die Selbstbewegung der Lebewesen aufgefasst wurde...“
- 112 Damit löst er sich von einem Animismus, der der Seele die Aufgabe einer Urkraft zuschreibt.
- 113 Denn: „Weder kann die Seele als das sich selbst Bewegende definiert werden, noch bewegt sie sich im Kreis, noch ist sie eine

⁶² Platon, Politeia (Eigler), 1990, 514a–517a.

Harmonie, eine Zahl oder ein räumlich ausgedehntes, aus den Elementen zusammengesetztes Objekt“.

Auf diese Weise kann er die Seele aber nur negativ bestimmen. 114
 Positiv ist die Seele nach Aristoteles⁶³ dasjenige, was dem Körper, der potenziell zum Leben fähig sei, seine tatsächliche Belebtheit verleihe. Sie vollendet⁶⁴ die Anlagen des Menschen. Was die Sinne der Lebewesen einschließlich derjenigen der Tiere und Pflanzen über Organe als Werkzeuge ermittelten, sei die Seele. Körper und Seele verhielten sich wie das Auge zum Augenlicht. Auch einfache Motivationen, wie der Stoffwechsel und die Fortpflanzung, die schon den Pflanzen eigen sei, rechnet Aristoteles dazu. Dem Menschen sei zudem Einsicht und Vernunft, die er noch weiter auffächert, eigen. Die passive Vernunft sei dem Menschen von der Natur gegeben und sie sterbe mit ihm. Die „aktive Vernunft“ sei dagegen unsterblich, weil auch nicht an die Person gebunden. Aber alle Vernunft ergebe sich für den Menschen durch die Wahrnehmung der Form der äußeren Dinge. Auch sich selbst könne der Mensch nur mittelbar über die Außenwelt verstehen.

Die Vernunft im Sinne der „aktiven Vernunft“ könnte man heute 115
 in die Naturgesetze im Allgemeinen deuten und ebenso auch in die Formen der äußeren Dinge im Konkreten. Als „aktiv“ erscheint dann einerseits etwa die urphysikalische Treibkraft des sich aufblähenden Weltalls, das auch die Zeit und die Kausalität begründet (Idee der Emergenz). Andererseits ist auch das Leben

⁶³ Aristoteles, *De anima* (Theiler), 1995, Kap II und III. Siehe etwa III 8, 432a: 3-10 zur These von der Wahrnehmung von Außen und der ursprünglichen *tabula rasa* im Inneren des Menschen, das wir heute dann aber als genetisch vorprogrammiert betrachten würden. Zur Art der Selbsterkenntnis siehe: Aristoteles, *De anima* (Theiler), 1995, III 4, 429b: 5-9.

⁶⁴ Zu Seele als „Vollendung“ der Angebote der Organe: Aristoteles, *De anima* (Theiler), 1995, 412a: 27, 412b: 6. „erste Entelechie“. Aristoteles, *De anima* (Theiler), 1995, I 1, 403a: 3 ff.; II 3, 414a: 29 ff. Zu den Funktionen der Sinnenseele bei Mensch und Tier siehe: Sorabji, *Intentionality*, 1992, 195 ff., zu den einzelnen Emotionen: Rapp, *pathos*, 2005, 403 f.; Sorabji, *Animal*, S&AJH-AS Vol. 3:2 1993, 267 ff., sowie zusammenfassend und literaturreich: Wikipedia: „Seele“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Seele>). Siehe ferner: Busche, *Seele*, 2001, u. a. 13 ff.

im Sinne der Biologie ein aktiver Vorgang, beginnend mit der Trias von Stoffwechsel, Fortpflanzung und dem Überleben als der Abwehr von Lebensgefahren.⁶⁵ Die aktive Vernunft erscheint dann zugespitzt als die Definition einer göttlichen Allmacht, an der auch der Mensch seinen Anteil hat. Hinter diesem Bild stehen offenbar zudem die Grundideen der „Verwirklichung“ des Lebendigen und der „aktiven Vernunft“, die als solche gottähnlich ewig zu sein scheint. Damit lässt sich dann auch die Brücke zur Nikomachischen Ethik schlagen.

- 116 Das Ganze vollzieht sich zwar in einem Weltmodell, in dem zwischen Innen und Außen, Subjekt und Objekt zu trennen ist, aber die innere Seele speist sich aus den Informationen, die sie aus der Außenwelt erspürt beziehungsweise erfährt und erkennt und die sie verarbeitet.
- 117 Das Wesen der Seele aller Geschöpfe erweist sich also darin, dass sie etwas vollendet, indem sie dessen Möglichkeiten wirklich werden lässt. Damit erscheint Seele, wenngleich nur im Verbund mit der weltlichen Person, als aktiver Kreator, als halbgöttlicher Kunsthandwerker. Mit einem postmodernen Begriff umschrieben und entpersonalisiert gedeutet erweist die Seele sich als die systemische Struktur der Lebewesen. Die Idee des „Systems“ und die Idee von der „Seele“ gehören zumindest eng zusammen.
- 118 Aber es geht nicht einmal um diese Feinheiten. Auch die Ansichten, von denen sich Aristoteles selbst absetzt, muss er wenigstens in seine Argumentation mit einbeziehen. Denn umgekehrt ist die generierende Seele nichts ohne die Elemente, mit denen sie arbeitet. Dazu gehört eben auch die Idee von der vernünftigen oder der systemischen Formung des Materials.

⁶⁵ Aristoteles, *De anima* (Theiler), 1995, Kap II und III. Siehe etwa III, 8, 432a: 3-10 zur These von der Wahrnehmung von Außen und der ursprünglichen tabula rasa im Inneren des Menschen, das wir heute dann aber als genetische vorprogrammiert betrachten würden. Zur Art der Selbsterkenntnis siehe: Aristoteles, *De anima* (Theiler), 1995, III, 4, 429b: 5-9. Zur Seele im Überblick siehe: Klein, *Begriff*, 2005. Siehe ferner: Wikipedia: „Aristoteles“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Aristoteles>), „De anima“ (http://de.wikipedia.org/wiki/De_anima).

Auf diese Weise verbindet Aristoteles, und auch seine antike Umwelt, also drei Elemente zu einer dreifaltigen Art von „bio-systemischer Geistseele“: 119

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

2. Die christliche Hochscholastik hat mit der breiten Rezeption der Seelenlehre von Aristoteles die nachfolgende Renaissance mit vorbereitet. 120

Vor allem Thomas von Aquins Kommentierung und Deutung der Schrift des Aristoteles hat die katholische Seelenidee mitgeprägt. Mit einer Art Schichtenmodell erklärt Thomas von Aquin, dass die Seele den Geist als Kraft besitze, insofern also das Erkennen die Form der Seele sei. Die Seele wiederum sei die Form des Körpers (*anima forma corporis*). Der Geist jedoch sei nicht mehr teilbar und deshalb auch nicht zerstörbar und somit auch ewig. Aber auch nach der Trennung vom Körper könne der Geist weiterhin denken und wollen, und jedenfalls aus theologischer Sicht sich dann auch mit dem wieder auferstandenen Körper erneut vereinen.⁶⁶ 121

Den Gedanken der Unteilbarkeit greift das Wort von der „Individualität“ aller einzelnen Menschen (und aus biologischer Sicht auch der sonstigen Lebewesen) auf. Schon die bloße Besonderheit, die zu seiner teilweisen Einzigartigkeit führt, verschafft im Übrigen jedem Menschen eine einfache Grundlage für seine partielle Souveränität, die notwendige Selbstbeherrschung und seine Selbstorganisation, kurz seine „Autonomie“. Individuell zu sein und sein zu dürfen, bildet deshalb auch einen wesentlichen Teil 122

⁶⁶ Thomas von Aquin, *De Unitate Intellectu* (Klünker), 1967, 29, 39. Siehe auch: Wikipedia: „Thomas von Aquin“ (http://de.wikipedia.org/wiki/Thomas_von_Aquin).

der Würde des Menschen, und die Individualität speist das Bedürfnis nach derjenigen freien Entfaltung seiner Persönlichkeit, die etwa Art. 2 I GG zusichert. Ferner erwirbt jeder Mensch durch seine Einmaligkeit auch einen Teil seiner eigenen „Persönlichkeit“. Auch gründet sich die Idee des „Subjektes“ auf der Idee der Vernunftperson sowie bereits logisch auf der – monistischen – Vorstellung von der Unteilbarkeit der Seele.⁶⁷

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

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

- 125 1. Aus den Schriften zum Verhältnis von Vernunft und Religion ist nur diejenige von Kant herauszugreifen. Denn er hat nicht nur das Ideenpaar, der Vernunft an sich und der Moral des Menschen, in wirkungsmächtiger Weise ausgearbeitet. Er hat auch die goldenen Regeln der Wechselseitigkeit zu einer Art vom persönlichen Universalismus überhöht. Der „kategorische Impera-

⁶⁷ So vertritt Ludwig Wittgenstein die Auffassung, dass „die Seele – das Subjekt etc. – wie sie in der heutigen oberflächlichen Psychologie“ aufgefasst werde, „ein Unding“ sei. Denn: „Eine zusammengesetzte Seele wäre nämlich keine Seele mehr.“ Wittgenstein, *Tractatus*, 1996, 5.5421.

tiv“ erhält bei ihm den Rang eines moralischen Pflichten- Fundamentalismus.

Das Prinzip der Verallgemeinerbarkeit und die Idee des Gesetzes verbindet die liberalistische Definition des Rechts mit Kants moralischem kategorischen Prinzip: Handle persönlich nach derjenigen Maxime, die zugleich als allgemeines Gesetz gelten kann⁶⁸. Kant bezeichnet zudem die vernünftige Person als „dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind“. Er fügt an:

„Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anderes als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen“⁶⁹.

Auf diese Weise handelt der Mensch autonom, er gibt sich seine Gesetze selbst.⁷⁰ Als autonomes Wesen ist er, so ist zu folgern, unter anderem auch fähig, sich und seinesgleichen demokratisch

⁶⁸ Kant, Anfangsgründe, 1986, 226; Kühl, Strafrecht, 959 ff.

⁶⁹ Kant, Metaphysik, 1968, Einleitung IV (Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten). Aus staatsrechtlicher Sicht betont von Starck, Grundlagen, 2004, 556 ff., 559.

⁷⁰ Etwa: Kant, GMS, 440: „Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist (...) Allein daß gedachtes Princip der Autonomie das alleinige Princip der Moral sei, läßt sich durch bloße Zergliederung der Begriffe der Sittlichkeit gar wohl darthun. Denn dadurch findet sich, daß ihr Princip ein kategorischer Imperativ sein müsse, dieser aber nichts mehr oder weniger als gerade diese Autonomie gebiete“. Dazu auch: Kant, KpV, 55: „Die objective Realität eines reinen Willens oder welches einerlei ist, einer reinen praktischen Vernunft ist im moralischen Gesetze a priori gleichsam durch ein Factum gegeben; denn so kann man eine Willensbestimmung nennen, die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Principien beruht.“ Ferner: Kant, MdS 213: „Der Wille (...) hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie (die Vernunft, d.V.) die Willkür bestimmten kann, die praktische Vernunft selbst“. Siehe ebenso: Kant, GMS 413 und 446 und KpV, 32 f. (Aus: Jakl, Recht, 2009, 130 f.).

selbst zu regieren, und zwar durch eine Legislative und mit eigenen Gesetzen.⁷¹

- 128 Ersetzt man bei Kant „moralisch“ durch „göttlich“, so wird deutlich, dass an die Stelle einer äußeren Verankerung nunmehr eine innere tritt, die als eine Art von Zivilreligion erscheint, und zumal dann, wenn man das „Zivile“ im westlichen Sinne über die Selbstbeherrschung des Freien deutet.
- 129 2. Zugleich versucht Kant, Vernunft und Religion zu verbinden. In seiner Schrift „Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft“ geht Kant vom Prinzip des Bösen aus. Jenes wohne dem Menschen inne. Damit greift Kant im Kern die Idee des wilden Freien auf, der den Kampf aller gegen alle führt. Es handelt sich um den Menschen von seiner unzivilisierten oder auch unmoralischen Seite. Im Übrigen beruhen auch die religiösen Ethiken auf dem Moralischen. Zudem aber geht Kant von der Unsterblichkeit der Seele aus. Ferner bekennt er sich zumindest grundsätzlich zur Existenz Gottes, für die sich allerdings der Beweis nicht erbringen lasse.⁷²
- 130 Hoch reduziert verwertet Kant danach letztlich drei Elemente. Sie bilden zusammen ebenfalls eine Trinität, und zwar die Idee der Autonomie des vernünftigen Individuums, etwa als Willens- und Entscheidungsfreiheit von Akteuren, die Vorstellung einer gesonderten Seele des Menschen (oder aller Geschöpfe), die etwa in der Belebtheit zu sehen ist, und die göttliche Überidee eines allerletzten Welt- und Schöpfergeistes.

⁷¹ Vgl. etwa: Kersting, Kant, 2004, 115, demzufolge der Kant'sche Vertrag den vernunftrechtlichen Konstitutionsakt in Form eines idealen Rechtsgrundes für die Legitimation staatlicher Herrschaft darstellt. Vgl. auch: Röhl, Rechtslehre, 2008, 292 und Jakl, Recht, 2009, 154.

⁷² Kant, Religion, 1969, siehe: Erste Vorrede, sowie Erstes Stück, Abschnitt III (Zur Idee des Bösen); Drittes Stück, Erste Abteilung, VI (mit Bezug zur Idee des Menschen als „Gottesmenschen“, also dem Gottessohn-Modell, ohne allerdings Jesus zu nennen). Dazu: Höffe, Kant, 2007, 40. Zudem: Kühn, Kant, 2004, 168 (Zwar habe Kant Gott und die Unsterblichkeit postuliert, aber den Glauben daran habe er als ein individuelles Bedürfnis angesehen, das er offenbar selbst nicht verspürt habe).

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

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

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

Für die Religionen, vor allem die christlichen, setzt Kant nach: „Nur zum Behuf einer Kirche, deren es verschiedene gleich gute Formen geben kann, kann es Statuten, d. i. für göttlich gehaltene Verordnungen, geben, die für unsere reine moralische Beurtheilung willkürlich und zufällig sind. Diesen statutarischen Glauben nun (der allenfalls auf ein Volk eingeschränkt ist und nicht die allgemeine Weltreligion enthalten kann) für wesentlich zum Dienste Gottes überhaupt zu halten und ihn zur obersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menschen zu machen, ist ein Religionswahn, dessen Befolgung ein Afterdienst, d. i. eine solche vermeintliche Verehrung Gottes ist, wodurch dem wahren, von ihm selbst geforderten Dienste gerade entgegen gehandelt wird.“⁷³

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

⁷³ Kant, Religion, 1969, Viertes Stück, Zweiter Theil: Vom Afterdienst Gottes in einer statutarischen Religion.

des Religiösen. Ihr Stammvater Kant greift den Gedanken der „Offenbarung“ auf.

- 135 Die Idee der Vernunft allein genügt aber nicht. Die „Vernunftperson“ im Sinne von Platon verlangt zudem neben der Idee der Vernunft auch nach der Bindung an ein Subjekt, eine „Person“. Das Christentum bietet dazu zwei. Zum einen verehrt es den „Menschensohn“, dessen Beispiel die Christen nachfolgen sollen. Er stellt das Ideal für den individuellen Menschen dar. Daneben ragt die erratische Figur des allmächtigen, nicht fassbaren Gottvaters auf. Auf ihn hat sich im Mittelalter die göttliche gesamteuropäische Volksgemeinschaft, die „civitas dei“, berufen. Auch die später absoluten Herrscher über die frühen Staatsgebilde reklamieren ein Gottesgnadentum. So hat der Gott des alten Testaments auch einen Bund mit dem gesamten Volk geschlossen und es zu einem auserwählten erhoben. Deshalb beseelt Gott als Gottvater mit seiner Art der Personalität die kollektive Seele als den „Geist des Volkes“. Die Souveränität und der Patriotismus einer aktiven und wehrhaften Gemeinschaft erhalten auf diese Weise ihre allerhöchste Ableitung.
- 136 4. Aus der Sicht von Kant ist diese Art der „Vernunft“ dann vereinfacht über den kategorischen Imperativ zu lesen. Jener absolute Befehl beruht auf der „goldene Regel“ des „Wie Du mir, so ich Dir“. Zudem verlangt er bei Kant die Probe der Verallgemeinerbarkeit. Mit der Forderung nach der Universalisierbarkeit des eigenen Verhaltens wählt Kant exakt diejenige Form, die jeden religiösen Fundamentalismus auszeichnet. Die Form des Fundamentalismus selbst gerät ihm also zum vernünftigen Inhalt. Mit Aristoteles war es ohnehin die Form, die allen Dingen ihre Seele gibt. Aber auch jedes Naturgesetz im klassischen Sinne, das im Übrigen die Gleichheit vielfach in der Form der Gleichung, etwa der Einstein'schen Gleichung, in sich birgt, erhebt den Anspruch, universell zu gelten. Damit beschreibt Kant ferner auch den idealen Zuschnitt eines rechtlichen Gesetzes, nämlich für alle gleich und ohne Ansehung der Person zu gelten, weshalb die Justitia beim Abwägen auch eine Binde vor den Augen trägt.
- 137 5. Kants Vernunftoffenbarung ist zwar noch eine reine staatsferne – moral-philosophische – Ethik. Aber man kann sie auch erneut im Sinne von Aristoteles und zudem mit Blick auf die bekenntnishaften Präambeln der Verfassungen und Konventionen mit Recht und Politik aufladen. Der autonome Mensch lebt in

einer Gemeinschaft. Zugleich profitieren dann auch Recht und Politik von der Ethik. Auf diese Weise erwächst der Idee des „Rule of Law“ der minimaethischen Kern der Gerechtigkeit.

Zudem bietet die Ethik der politischen Idee der Volksherrschaft der Freien eine ethische Begrenzung und Kernbegründung, und zwar als angloamerikanischer „common sense“ oder auch als französische „volonté générale“. Aus deutscher Sicht gehört die idealistische Sicht dazu, wechselseitig auf Freiheit zu verzichten⁷⁴ und dieser Gedanke der Verselbständigung des Rechts als „verfasste Freiheit“,⁷⁵ bestimmt das westliche Bild von der Freiheit des Freien. 138

Fichte⁷⁶ erklärt etwa im Sinne des deutschen Idealismus die Idee des Rechts: 139

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

6. Aus der Sicht des Naturrechts kann für den Gedanken der Zivilreligion angefügt werden: Den (staats-)bürgerlichen Stand, den status civilis, erlangt der Mensch also erst über die Vernunft. Um diesen Status zu erhalten und nicht in den status naturalis zurückzufallen, in dem im Hobbes'schen Sinne alle gegen alle kämpfen, muss der bürgerliche Mensch die Vernunft als ein Höchstes verehren und sich ihr zugleich gehorsam unterwerfen. 140

⁷⁴ Dazu aus der Sicht der deutschen Rechtstheorie: Hoerster, *Wirklichkeit*, ARSP 75 (1989), 145 ff., mit dem Schlusssatz, 180: „Freiheit ist diskursiv einlösbar, indem jedes empirische Subjekt sich mit seinen Interessen und Bedürfnissen in einem bestehenden Normgefüge zur Geltung bringt. Auf der Basis so verstandener Freiheit können Normen intersubjektive Anerkennung finden“. Zudem: Montenbruck, *Wie Du mir...*, 1995, 13 ff., 37 ff. m. w. N.

⁷⁵ Zaczyk, *Gesellschaftsgefährlichkeit*, 1990, 113 ff., 121, u. Hinw. auf Zaczyk, *Strafrecht*, 1981, 14 ff., und Fichte, *Naturrecht*, 1971, 1 ff., 41 ff., (3. Lehrsatz).

⁷⁶ Fichte, *Naturrecht*, 1971, 1 ff., 52.

- 141 Aber der Mensch erweist sich auch als fähig, gegen die Vernunftregeln zu verstoßen. Gerade darin zeigt sich seine eigentliche Freiheit. Vernunft ist überhaupt nur nötig, weil es Unvernunft gibt. Die Vernunftperson antwortet darauf mit Vernunftregeln, deren Kern lautet, auf Wechselseitigkeit zu setzen, aber auch Barmherzigkeit und Toleranz zu zeigen. Zudem sind die Opfer durch den Täter zu entschädigen, und notfalls muss die Allgemeinheit helfen. Vernünftiger ist es aber noch, durch Gesetz und Recht solche Verstöße im Vorwege zu verhindern. Als noch vernünftiger gilt es, wenn alle Menschen diese Regeln „als die ihren“ verinnerlichen und sich weitestgehend freiwillig danach richten.
- 142 Wie die Vernunft im Einzelnen auch immer zu verstehen sein mag, der Glaube an die Macht der eigenen menschlichen „Vernunft“ erweist sich als der ethische Kern der (westlichen) Zivilreligion.
- 143 Aber die Anthropologie geht noch einen Schritt weiter. Sie bezieht die Naturwissenschaften auf ihrem jeweiligen Stande mit ein. So nimmt die dem Schöpfergott ähnliche Evolutionsbiologie eine Fernsicht auf das Verhalten des Menschen ein. Sie wird erklären, unterstellt, es gäbe überhaupt so etwas wie die Vernunft, dann bestünde eine höhere Vernunft in beidem, der Vernunft und der Unvernunft des Menschen, im Frieden und im Krieg. Denn die relative genetische Befreiung von den Vorprogrammen seiner nächsten Verwandten, von den anderen Primaten bis hin zu den Wirbeltieren, hat die Spezies des homo sapiens erst dazu gebracht, die Welt in bestimmten Bereichen zu beherrschen. Auch die großen Religionen kennen „Gegenkräfte“. Mit diesen umzugehen, sehen sie als eine ihrer Hauptaufgaben an.

F. „Eigene“ Grundlagen:

I. Ontische Philosophie und naturwissenschaftliche Emergenz

- 144 1. Die aus der Flut der Angebote ausgewählten „eigenen“ Grundlagen sind diejenigen einer Rechtsanthropologie. Auch der Methodik der Überlegungen entspricht diese Sichtweise. Sie ist vor

allem um Synthesen bemüht, wie sich schon in der Deutung der beiden großen geschichtlichen Geistesströmungen zeigt:

2. Zwei Grundmodelle gehören also zur europäischen Philosophie, die idealistische Sicht von Platon ebenso wie der materialistische Versuch von Aristoteles, die Ideen über die Form an die Körper zu binden. Im Zweifel ist von einem spannungsreichen Dualismus zweier – ontologischer – Fundamentalismen auszugehen. Diese erheischen wissenschaftliche Fairness und im Übrigen schmerzhaft Toleranz, weil beide gut begründet sind und damit auch beide als vertretbar erscheinen. Am Ende ist irgendeine Synthese zu erwarten, die auch als (letztlich) offene Trinität zu deuten ist. 145

Mit dem platonischen Grundmodell vom selbständigen Wesen und der Ewigkeit der Vernunftseele ist auch die Vorstellung von der Besonderheit der Persönlichkeit und der Würde des Menschen vorweggenommen, die alle Menschen mit der Geburt erlangen. Nötig ist nur ein, allerdings ein nahe liegender, Gedankenschritt. Das Ideenpaar von Persönlichkeit und Würde muss vorher schon vorhanden sein. Dann „bewohnt“ dieses Paar jeden Menschen bis zu seinem Tod, und vielleicht auch noch – wie die Friedhofsordnungen es belegen – noch eine Generation darüber hinaus.⁷⁷ 146

3. Auch ist Platons Deutung der Seele mit Hilfe der Bewegung aufzugreifen und mit dem physikalischen Gedanken der Emergenz einerseits und dem geistigen Aspekt der Transzendenz andererseits zu verbinden. Das naturwissenschaftliche Modell von der zunehmenden Komplexität könnte die an sich idealistische urplatonische Sichtweise belegen, wenn man nur die Emergenz rückwärts liest und zudem vielleicht auch noch die höhere Vernunft nicht als etwa klar vorgegeben versteht, sondern nur als eine jeweils angemessene, weil systemisch sinnvolle Gerechtigkeit deutet. Denn Emergenz meint, dass die Teile mehr als die Summe darstellen, und dass die immer größere Komplexität die Triebkraft der gesamten kosmischen Physik darstellt und die Idee der Ausdehnung die Zeit und die Kausalität begründet. Vereinfacht werden also aus Atomen und Zellen gesamte Lebewesen 147

⁷⁷ Zu Grabbeigaben als Beleg für den Glauben an die Seelenwanderung: Wunn, Religionen, 2005, 293 f., 340 – 346.

und aus der Vereinigung von einfachen Systemen und deren Degradierung zu organischen Subsystemen entstehen die zusammengesetzten höheren Systeme etc. Geht man nun rückblickend davon aus, dass die Möglichkeit der höheren Formen schon in den niedrigen Formen als Potential angelegt sein müsste, dann tritt neben die naturwissenschaftlichen Elemente „Energie, Zufall und Auslese“ zumindest auch die entsprechende „Leitidee“.

- 148 Das Prinzip des „Höheren“ muss allen Einzelteilen schon immanent sein. Allerdings dürfte aus naturwissenschaftlicher Sicht die konkrete Art der Ausprägung des nächst höheren Systems vom chaotischen zufälligen Zusammentreffen von vielen Bedingungen abhängen. Dennoch geben uns die Naturgesetze quasi fundamentalistische Aussagen über die Art der höchsten Vernunft. Setzt man auch sie unter den Vorbehalt der möglichen Emergenz (zumindest der Erkenntnis), dann erweist sich wenigstens die Idee der „Emergenz“ als eine Art von dynamischen und systemischen „Leitregeln“ im Sinne einer Höchstvernunft. Ob aber die Emergenz des Kosmos auf Ewig gilt, ist offen. Auch bleibt die große Leitidee der Bewegung als solcher, die sich derzeit vor allem aus der Triebkraft ergibt, die sich in der stets „zunehmenden Komplexität“ aller kosmischen Dinge zeigt und nachweisen lässt.
- 149 Der Evolutionsbiologe Ernst Mayr definiert Emergenz im Sinne einer naturwissenschaftlichen „Transzendenz“, also als etwas über sich selbst Hinausgehendes. Emergenz sei „in Systemen das Auftreten von Merkmalen auf höheren Organisationsebenen, die nicht aufgrund bekannter Komponenten niedrigerer Ebenen hätten vorhergesagt werden können.“⁷⁸
- 150 Das Potential zur höheren Ordnung mutmaßlich bereits in sich zu bergen, würde heißen, das Element der „Transzendenz“ bereits in sich zu enthalten und zudem von ihm auch mit angetrieben zu werden.⁷⁹

⁷⁸ Mayr, Biologie, 2000, 403.

⁷⁹ Anderson, Physics, PNAS USA Vol. 92 (1995), 6653 ff. („This principle of emergence is as pervasive a philosophical foundation of the viewpoint of modern science as is reductionism.“).

4. Als Vorläufer der Theorie von emergenten Eigenschaften eines Systems tritt Aristoteles auf: 151

„Das, was aus Bestandteilen so zusammengesetzt ist, dass es ein einheitliches Ganzes bildet, ist nicht nach Art eines Haufens, sondern wie eine Silbe, das ist offenbar mehr als bloß die Summe seiner Bestandteile. Eine Silbe ist nicht die Summe ihrer Laute: ba ist nicht dasselbe wie b plus a, und Fleisch ist nicht dasselbe wie Feuer plus Erde“.⁸⁰

Wie weit der philosophische „Platonismus“ auch reicht, er erweist sich zumindest insoweit als eine „Religion“, als er von der Existenz und der Herrschaft einer „äußeren Metaphysik“ über die Physik, als der realen Welt, ausgeht. 152

Sobald überdies die Physik in dem schlichten Sinne gedeutet wird, dass sie bestimmten Gesetzen „unterworfen“ ist, nähert sie sich dem Begriff des „Zivilen“ an. Zumindest drängt sich die folgende „Metapher“⁸¹ auf: So „verinnerlicht“ die materiale Welt ihre Gesetze, indem sie sie als die „eigenen“ erscheinen lässt und ohne die Welt gebe es auch deren formende Leitgesetze nicht. Begreifen wir aber das „Zivile“ der westlichen Zivilisation als Ausdruck einer vernünftigen „Selbst-Gesetzgebung“, der wohl verstandenen „Autonomie“ des Menschen und seiner Gesell- 153

⁸⁰ Aristoteles, *Metaphysik* (Szlezák), 2003, Buch 8.6. 1045a: 8-10.

⁸¹ Zur Metapher diesem Begriff aus religionswissenschaftlicher Sicht zusammenfassend: Gulde, *Tod*, 2007, 46 ff. (mit der Betonung der Vieldeutigkeit und der Kreativität, sprachlich und inhaltlich Neues zu schaffen, sowie mit dem Ziel „das Allgemeine und Kollektive verständlich zu machen“). Aus naturwissenschaftlicher Sicht: Zoglauer, *Modellübertragung*, 1994, 12 ff.: was erst Metapher sei, werde zum Modell und zuletzt zu einer Wesensgleichheit, u. Hinw. auf Sutter, *Maschinen*, 1988, 11. Zum verwandten philosophischen Begriff der Analogie: Fischer, *Geometrie*, 2006, 59 ff., 61 (vom ursprünglich mathematischen Begriff bis zur praktischen Erkenntnis, die er zu recht in die Worte fasst: Die Analogie nimmt folglich eine Mittelstellung zwischen der „Äquivozität (Mehrdeutigkeit, völlige Sinnverschiedenheit bei bloßer Wertungsgemeinsamkeit) und Univozität (Eindeutigkeit, keine Sinnverschiedenheit) der Wortbedeutung ein. Die Elemente der Gemeinsamkeit und der Verschiedenheit, der Ähnlichkeit und der Unähnlichkeit machen im Begriffsgehalt selbst eine logisch nicht mehr trennbare Einheit aus.“).

schaft, dann öffnet sich für die Idee der Zivilreligion überdies das Tor zum Aristotelischen Ansatz einer Art „Selbstorganisation“.

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

- 154 1. Insgesamt schlägt also neben der „Natur“ auch Idee der „Seele“ eine Brücke zur (vor allem christlichen) Religion. Nimmt man den Gedanken der „Vernunft“ hinzu, etwa als eine Ordnungskraft, dann ergibt sich der dritte Brückenschlag. Die Kraft oder der „heilige Geist“ einer „höchsten sinnvollen, weil gesamt-systemischen Ordnung“ ist den großen Strömungen der westlichen Philosophie und auch den großen Religionen eigen. „Natur“ und Geistseele“ lautet die dualistische Paarung. Zu einer Dreifaltigkeit umgepolt ist dann von „Natur, Seele und Vernunft“ zu sprechen.
- 155 Trennt man für die weltliche Anthropologie die Vernunft von der Seele, so ergibt sich für das westliche Menschenbild der übliche Dreiklang von Körper, Seele und Geist.
- 156 2. Rückblickend kann man sich auf dieser Ebene dann über die Reihung und die Verlagerung des Hauptgewichtes streiten. Drei bedeutsame Alternativen stellt jedenfalls die Geschichte zur Verfügung:
- Der naturnahe Animismus, etwa der Nomaden, geht vor allem von der Seele aller einzelnen Geschöpfe aus.
 - Die drei Buchreligionen, die eher agrarisch-ländlich geprägt sind, setzen den einen Schöpfer- und Lenkergott an den Anfang.
 - Die Ethik des westlichen Säkularismus, die in Handelsstädten ihren Nährboden findet und vom christlichen Protestantismus mitgeprägt ist, legt das Hauptgewicht auf die Freiheit des aktiven Einzelnen und seine Fähigkeit zur Selbstbindung.
- 157 3. Aber zu vermuten ist auch, dass zugleich die beiden anderen Grundelemente mitlaufen, also etwa des Animismus, der das aktive Individuum kennt (z.B. als Jäger, Sammler und Handwer-

ker), und auch im Hintergrund das Wirken eines einzigen allmächtigen Weltgeistes sieht.

Die Grundvorstellung von einer Zivilreligion ist zwar jedenfalls 158 im westlichen Sinne durch die alte Idee der „individuellen Vernunftperson“ beherrscht. Aber daneben existiert zum einen eine von der Vernunft formal abgekoppelte (Rest-)„Seele“. Diese Seelenidee umfasst die politischen Solidarität und die mitmenschliche Empathie. Zum anderen bestimmt die „natürliche Umwelt“ den bürgerlichen Menschen nicht nur mit. Seine eigenen universitären Naturwissenschaften weisen den Menschen überdies als einen Teil des Kosmos aus.

III. „Weiser Mensch“ und „goldene Regel“

1. Allerdings hat der „weise“ Mensch, der homo sapiens, den- 159 noch in besonderem Maße an dem „Geist des Weltgeistes“ Anteil, beziehungsweise erweist sich als ein schattenhaftes Abbild Gottes. Denn er vermag zumindest einige der Weltgesetze zu erkennen und auch konkret zu seinem Nutzen einzusetzen.

Schon der Umgang mit dem Feuer verschafft den Vormenschen 160 den Zugang zu einer „Leben“ spendenden Idee. Sie beinhaltet die Umwandlung von „Materie in Energie“. Der Mythos von „Prometheus“, der die universelle Personalität des handwerklichen homo faber beschreibt, bildet den Kristallisationskern einer jeder Art, von Zivilreligion. Aber umgekehrt nimmt zum Beispiel jeder Totenkult auch den Gedanken der Selbständigkeit der Seele mit auf. Insofern findet lediglich eine „Verinnerlichung“ statt.

Für die Art der Verinnerlichung steht dann etwa Kant mit seinem 161 kategorischen Imperativ. Das eigene Verhalten sei so auszugestalten, dass es zur Maxime eines „allgemeinen Gesetzes“ erhoben werden könnte. Zur wirklichen Zivilreligion im engsten Sinne erwächst dieser Ansatz, sobald man an das Gute glaubt, das der Befehl „zur Verinnerlichung der Idee der Verallgemeinerung“ beinhaltet.

2. Der kategorische Imperativ bildet dabei seinerseits nur eine 162 Ausprägung der mutmaßlich universellen „goldenen Regel“. Sie bildet den eigentlichen Kern für die Idee des „guten Verhaltens“. Auf eine einzige Formel gebracht, stellt die goldene Regel der

„Wechselseitigkeit“ den, allerdings nur formalen, Kern jeder säkularen Rückbindung an höchste Leitideen dar.

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

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

- 166 Auch die biologische Evolutionstheorie bedient sich inzwischen desselben Gedankens und sieht in der Reziprozität des „Wie Du

mir, so ich Dir“ die Grundregel einer jeden sozialen „Kooperation“. ⁸² Also selbst die „natürliche Schöpfung“, die nicht zuletzt auf dem Gedanken der zunehmenden Komplexität beruht, bedient sich dieses einfachen Prinzips.

In der Physik steckt derselbe Gedanke der schlichten Spiegelung, 167 die zur Symmetrien führt und uns als besonders kunstvoll erscheint. Aber wie immer kennt die Natur auch die Negation als das Chaos oder auch die Unordnung. In der Wirklichkeit findet deshalb, wie bei der Spiegelung selbst, bestenfalls nur die Kopie in der Form eines Ähnlichen statt und beides, das jeweilige Original und seine Abbildung, unterliegen dem allgemeinen Werden und Vergehen.

Aus der Sicht der Soziobiologie regiert eine durchaus ähnliche 168 Weltidee die lebendige Welt, wenn sie auf die Schöpfungs-idee der wechselseitigen „Selbstorganisation“ setzt und damit eine Art von heiligem Geist des Lebendigen meint. Auch das mit der Selbstorganisation verbundene große methodische Modell der Systemtheorie beruht vereinfacht auf dem wertblinden Prinzip der Wechselseitigkeit, das die Beziehung zwischen osmotischen Subsystemen regiert.

Schon die europäische Frühgeschichte des ersten gesetzten 169 Rechts kennt die soziale „Vergeltung“ mit demselben Übel als Retaliation, die bereits im wirkungsmächtigen babylonischen Kodex des Stadtkönigs Hammurabi die private Rache ⁸³ ersetzt. ⁸⁴

⁸² Boyd, Mistakes, JTB 136 (1989), 47 ff. Vogel, Evolution, Science 303 (2004), 1128 ff.. Siehe aus der Sicht des Strafrechts und zusammenfassend auch: Montenbruck, Wie Du mir..., 1995, 13 ff., 13 ff., dort auch zu den Grenzen dieses Ansatzes. Er setzt er die „ewige“ Lebens- und Aktionsfähigkeit der Spieler voraus. Auch geht es davon aus, dass sie in elementaren Dingen dieselben Lebens- und Überlebensinteressen verfolgen. Die Motive der Selbstzerstörung und der Selbstopfer kennen sie ebenfalls nicht.

⁸³ Dazu aus gesellschaftlicher und politischer Sicht: Gauck, Versöhnung, 2010, 17 ff., 19 (Strafe als Ausdruck des „ganz ursprünglichen, menschlichen Impuls nach Rache“).

⁸⁴ Grundlegend, und mutmaßlich auch für den Dekalog der Bibel, ist der Babylonische Codes des Hammurabi: Lyons, history, 2003, 8, 23. „The abiding of the Code is the talio, the term for sympathetic

- 170 Um auf der anderen Seite auch die gegenwärtig politisch bedeutende angloamerikanische Ethik mit einzubeziehen, die pragmatisch und rechtlich ausgerichtet ist und weniger auf elementare Werte als auf prozessuale Prinzipien setzt, handelt es sich bei der symmetrischen Vergeltung um die formale Idee der Gleichheit.⁸⁵ Mit den Worten von Dworkin:

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

- 171 Die Idee der Achtung der Person beschreibt er mit dem an die archaische Ehre erinnernden Begriff des Respekts, der schon vom Wort her die Rückbezüglichkeit der Sicht erfasst („Equal Concern and Respect as a right so fundamental...“).⁸⁶

punishment in which the part of the body that committed the crime is mutilated or amputated. If a man put out the eye of another man, his eye shall be put out. If a man knock out the teeth of his equal, his teeth shall be knocked out. If he breaks another man's bone, his bone shall be broken.“ Zudem: Lyons, history, 2003, 25: „The earliest complete legal code in our possession is the Babylonian Code of Hammurabi, famous for its reliance on sympathetic punishment ‚an eye for an eye‘. The Code of Hammurabi was a blueprint for later legal codes, the Biblical laws of the Hebrews and the Islamic Laws of Sharia, the laws of ancient Greece and Rome, and the legal codes of Europe“.

⁸⁵ Siehe: Hobbes, Leviathan, 1962, 94 f. („Nature hath made man so equal in their faculties of body and mind... And therefore if any two man desire the same thing, which nevertheless they cannot both enjoy, they becomes enemies and the result being that men endeavour to destroy or subdue one another.“). See also: Mensch, Violence, 2008, 285 ff., 288 („Hobbes traces the origin of violence among men to their natural Equality.“). Zudem etwa: Rawls, Theorie, 1993, 511; Verbunden mit der Idee der Gnade: Nussbaum, Equity, 1999, 157 f.

⁸⁶ Dworkin, Rights, 1981, 155 ff.: Sowie: Dworkin, Rights, 1981, XV: „Equal Concern and Respect as a right so fundamental that it is not captured by the general characterization of rights as trumps over collective goals, except as a limit in case, because it is the source both of the general authority goals and the special limitations on their authority that justify more particular rights“. Ebenso: Dworkin, Rights, 1981, 180; Dworkin, Sovereign Virtue, 2000, 118; Dworkin, Freedom's law, 1996, 225 f. Dazu: Jakl, Recht, 2009, 49. Dworkin,

Von der „Wiederherstellung der Würde“ spricht in ähnlicher Weise Hoppe, der eine katholische Soziallehre anbietet, die sowohl psychologische als auch ethnologische Elemente mit aufgreift und mit der er auf das versöhnende Wesen der „Erinnerung“ hinweist.⁸⁷ 172

Die Idee des Ausgleichs beinhaltet dabei schon einen Wert an sich und ihre Wahrung bildet für den Menschen einen Teil der eigenen Identität. Selbst die Verletzung des Prinzips der Gleichheit im Kleinen kann und wird deshalb vielfach auch als Angriff auf die eigene Ehre gedeutet. Dieser Grundkern der Gerechtigkeit prägt auf diese Weise somit die Idee von einer Person. 173

Die „Erinnerung“ prägt zudem jeden Prozess, der vergangene Sachverhalte mit dem Ziel zu ermitteln versucht, Unrecht zu erkennen und auszugleichen. Jede Art von Gedächtnis, etwa auch das genetische Gedächtnis, speichert typische Erlebnisse, im Guten wie im Schlechten, und sucht über Erwartungshaltungen soweit möglich den „Ausgleich“ schon vorwegzunehmen. 174

Nicht nur jede große Ethik kennt mutmaßlich die goldene Regel. Auch jede Religion, die ihren Göttern Opfergaben anbietet und Gutes gelingen erwartet oder Versöhnung erhofft, setzt der Sache nach auf das „do ut des“. Das Christentum verlangt ein asketisches Selbstopfer, wenn es diesen Gedanken in der Form des Satzes „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst“ verwendet.⁸⁸ Aber auch dahinter steckt der Gedanke, dass sich daraus ein allgemeines Gesetz ergibt, das jede Gemeinschaft von Christen bestimmt. 175

Rights, 1981, 158 (Allerdings reicht ihm auch diese formale Gleichheit allein nicht; er schreibt auch: eine „deeper theory“ sei erforderlich für Begründung der Gerechtigkeit – als „Gleichheit“ in seinem Sinne, 177).

⁸⁷ Hoppe, Erinnerung, 2010, 29 ff., 30 unter Hinweis unter anderem auf die Analyse vom Verbrechen in Konzentrationslagern: Eissler, Ermordung, Psyche 5 (1963), 265 f. (Demoralisierung und Entzugs des Selbstrespekts).

⁸⁸ „Alles was Ihr wollt, dass Euch die Menschen tun, das tut auch Ihr Ihnen ebenso“ – Neues Testament, Matthäus 7,12; Lukas 6,31 bzw. „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst“ – Levitikus 19,18 AT, Lukas 10,27, Matthäus 19,19, Matthäus 22, 39, Römer 13,9, Galater 5,14.

IV. Blinde Wechselseitigkeit und Küings semireligiöses Weltethos

- 176 1. Mit diesen durchaus bekannten Erwägungen soll aber nicht der nächste Schritt zu einem „Weltethos der Religionen“ im Sinne von Küng gesetzt werden, worauf sich dann eigentlich alle Religionen einigen könnten.
- 177 Die Überlegungen zu einer „Zivilreligion“ begnügen sich vielmehr ausdrücklich mit der zivilen Ausrichtung, kurz gefasst also mit der westlich vorgeprägten „philosophischen“ Seite.⁸⁹ Umgekehrt ist vielmehr davon auszugehen, dass die goldene Regel ein Prinzip darstellt, das gerade nicht zwingend auf eine Religion gegründet ist. Als ein vor allem formaler und mechanistischer Ansatz kann der Satz „Wie Du mir, so ich Dir“ auch neben den Religionen stehen. Ohnehin bedarf dieser Ansatz, um sich zu den weltlichen Menschenrechten entwickeln zu können, auf die die Idee des „Weltethos“ zielt, auch noch umgekehrt des Gedankens der aktiven wie passiven „Personalität“ oder auch „Subjektivität“ eines jeden Menschen. Jeder Mensch muss ein anerkannter „Marktteilnehmer“ sein. Vereinfacht scheint es, als verwende die große Idee des Weltethos die Grundansätze einer Zivilreligion der Vernunft, um eine Synthese zwischen den großen Religionen zu erreichen. Zu überlegen wäre vermutlich eher, ob der Grundansatz des Animismus nicht den gemeinsamen Urgrund der Religionen darstellt und er es nicht auch ist, der den Weg zum Platonismus eröffnet hat.
- 178 2. Jedenfalls stellt auch schon die Vorstellung von der angeborenen Subjektivität des Menschen einen Umstand dar, der sich, sobald man ihn als ethischen und politischen Fundamentalismus deutet, nur schwer mit der Subjektivität und Allmacht des einen Gottes der Buchreligionen verbinden lässt, der mehr als ein Schöpfergott ist. Auch etwa die amerikanische Verfassung hat

⁸⁹ Dazu zum Beispiel: Küng, Projekt, 1990, 113 (Die Führer aller Religionen müssten sich bekennen zu ihrer Mitverantwortung für den Weltfrieden, Nächstenliebe, Gewaltlosigkeit, Versöhnung und Vergebung). Zusammenfassend: Hasselmann, Weltreligionen, 2002, 300 ff. Grundsätzlich kritisch, unter anderem weil dieser Ansatz dem europäischen Denken verhaftet sei: Spaemann, Weltethos, Merkur 9/10 (1996), 891 ff.

schon früh auf diese Gefahr reagiert und sich gleichzeitig von König- und Papsttum gelöst.⁹⁰ Politisch gewendet könnte man sogar zuspitzen, wer – auch – keinen „Gottesstaat“ und seiner gelehrten Vertreter will, und sei auch nur des Gottes der Vergebung und der Nächstenliebe, der muss die Religion und ihren Allmachtsansprüche in die Zivilgesellschaft⁹¹ verpflanzen. Er muss die Religion privatisieren, kann ihr dort aber die Rolle von Subkulturen belassen. Auf der zivilen Ebene ist am ehesten auch religiöse Toleranz gewährleistet. Von der pluralistischen Zivilgesellschaft aus können die Religionen dann immer noch auf dem Wege über den Demokraten das Staatswesen beeinflussen. Das westlich-demokratische Prinzip der Staatsferne der Weltanschauungen gibt auch den Zweiflern und dem Atheismus ihren Raum. Vor allem aber sichert dieser zivile Ansatz insbesondere der an sich neutralen Macht der Naturwissenschaften ihren wichtigen Platz.

3. Vereinfacht ist zweierlei zu trennen.

Die Grundformel der goldenen Regel, das Prinzip der Wechselseitigkeit, ist zumindest aus der Sicht der Soziobiologie ein wertblinder Grundsatz des Marktes. Dieser Grundsatz wirkt als solcher überdies nur zwischen „Akteuren“, und zwar auch nur unter solchen, die einander ähnlich sind. Die Art ihrer Interessen und auch ihr Marktgewicht müssen also – zuvor schon – in etwa gleich und kompatibel sein. Aber die Natur sorgt mit der Idee der „Vervielfältigung“, die ebenfalls eine Form der Kopie darstellt, dafür, dass in der Regel von jeder Art auch viele gleichartige und gleichwertige Lebewesen existieren. 179

Wer aber in menschlichen Beziehungen und Gruppen als „Akteur“ gilt – jeder Mensch, nur die Freien, nur die Familienväter, nur die absoluten Herrscher unter einander oder auch nur der eine 180

⁹⁰ First Amendment: „Congress shall make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof,...“ („establishment clause“ or „free exercise clause“), see: Swomley, Liberty, 1987, 48 ff., and: Levy, Establishment, 1994, 105 ff.

⁹¹ Kang, Manliness, HJLPP 32(1) (2009), 261 ff., 294 („...civility can be an indispensable social adhesive for a community. As hinted by its etymological presence in ‚civilization‘ and ‚civil society‘, civility is at base an ethic of cooperation...“).

Gottmensch etc. –, ist auf der politischen Ebene eine Frage der jeweiligen Hauptkultur, also der Zivilisation im weiteren Sinne. Doch setzt sich auch jede Großkultur aus Unterstrukturen bis hin zu vielen kleinen, vom Einzelnen überschaubaren Gemeinschaften zusammen. Diese kennen immer auch subkulturelle Netzwerke der „Peers“. Das Gleichsein beginnt mit den natürlichen Rollen, etwa der Geschwister, von der sich die Idee der „Brüderlichkeit“ ableitet. Hinzu treten dann weitere Rollen, etwa der Jäger, der Sammler, der Handwerker, der Heiler und eben auch der Händler. Alle diese Gleichen finden sich zudem regelmäßig zu einer besonderen Peer-Gruppe zusammen, weil sie in dieser Subgemeinschaft ihr Sonderwissen teilen und pflegen können.

- 181 4. Die Menschenrechte billigen nunmehr auch auf der politischen Ebene jedem Menschen den Status der „Selbstherrschaft“ zu. Auch die Staaten agieren ihrerseits in diesem Sinne. Deshalb sind hoch vereinfacht auch alle Streitigkeiten zwischen Menschen, zwischen Staaten und auch zwischen Staaten und Menschen zunächst einmal nach dem Grundsatz des „Ausgleichs“ unter „Freien“ zu lösen.
- 182 Hinzu tritt dann der Umstand, dass alle „Nachbarn“ und auch die Gemeinschaft, die sie bilden, ein eigenes Interesse an „Ruhe und Frieden“ besitzen. Dem dient der Gedanke der „Versöhnung“ im Interesse des allgemeinen Friedens. Ihn haben die Streitenden vernünftigerweise mit zu bedenken, denn sie sind Teil dieser Nachbarschaft. Notfalls aber werden die Nachbarn sich auch zusammmentun und dieses eigene Interesse an der Versöhnung mit eigenen Streitmitteln durchsetzen und auf diese Weise den Ausgleich mit dem allgemeinen Interesse am Frieden zu erzwingen suchen.
- 183 Dieser Ansatz argumentiert zwar utilitaristisch, aber er beruht zudem auf der ethischen Grundannahme, dass alle Menschen als Freie, d. h. als Personen, und als würdige Selbstsubjekte anzusehen sind. Die Pflichten des Freien ergeben sich aus dem Gedanken der wechselseitigen Anerkennung als Freie, die mit Kant deshalb sogar zum allgemeinen Gesetz erwächst, weil es jeder vernünftige Freie in sich trägt.
- 184 5. Die großen Religionen kennen zwar ähnlich gefasste goldene Regeln. Der Unterschied besteht jedoch darin, dass sie sie am

Ende aus „Gehorsamspflichten“ gegenüber einem allerhöchsten externen Wesen ableiten.

Die zivile westliche Sicht muss sich insofern nur fragen, ob sie nicht immer auch Solidaritätspflichten kennt, denen auch sie sich unterwirft, und der Idee des kollektivistischen Gemeinwohls huldigt. Am Ende regiert insofern erneut die formale Idee des „Ausgleichs“. Aus der Sicht der Rechte des einzelnen würdigen Menschen heißt es dann, dass den persönlichen Menschenrechten auch karitative Menschenpflichten entsprechen müssen. 185

Möglicherweise, so wird im dritten Teil zu prüfen sein, existieren in der Gefühlsseele des Menschen sogar nachweisbare Mechanismen, die ganze Gruppen von Menschen dazu bringen, sich fast blind wie die Schafe dem Hirten und dessen Weisheit zu unterwerfen. Die Experimente vom Milgram⁹² weisen ebenso in diese Richtung, wie die Existenz von Genozid und Folter⁹³ auf der nationalen Ebene und Mord und brutaler Unterdrückung im privaten Lebenskreis. Dieses pastorale Bild verwenden die christlichen Gemeinden seit langem, und vermutlich zu recht. Es lässt sich vielleicht auch auf alle Führer und alle höchsten Ideen übertragen, und zwar gleichgültig, ob sie als von Priestern geführte Religion ausgestaltet sind oder den Gehorsam gegenüber einem 186

⁹² Milgram, Milgram-Experiment, 1974, 30 ff.; Blass, Obedience, 2000, 968. Burger, Replicating Milgram, AP 64 (2009), 1 ff. („We found obedience rates in 2006 only slightly lower than what Milgram found 45 years earlier.“). Dazu auch: Eisenberg, Kriminologie, 2005, § 57, Rn. 95; siehe auch: Weber, H.-M., Abschaffung, 1999, 284 ff. („sozialer Sadismus“). Aus Sicht der Theologie: Kreuter, Staatskriminalität, 1997, 62 ff.

⁹³ The torture as a „crime of obedience“, Kelman, policy, 2005, 127; siehe auch: Monahan/Quinn, bad apples, 2006, 361 ff.; sowie: Meyer/Rowan, organizations, AJS 1977, 340 ff. Zudem: Tittle, Control Balance, 1995, 135: „The central premise of the theory contends that the amount of control to which an individual is subject, relative to the amount of control he or she can exercise, determines the probability of deviance occurring as well as the type of deviance likely to occur“. He offers a theory of balance between being controlled and controlling others. To add is of a third element that accepts the „free will“, that of moral „self-control“. Aus deutscher kriminologischer Sicht: Müller, E.-H., Staatsführungen, 2009, 88 ff.

säkularen politischen Höchstwert einfordern, wie dem Gemeinwohl der Nation und dem gewählten Führer.⁹⁴

- 187 An dieser Stelle wird dann vermutlich die Qualität der jeweiligen „Leitideen“ bedeutsam, und auch diejenige der Führerschaft. Insofern übernimmt die Idee der Zivilreligion dann doch auch Elemente einer extern verankerten, hierarchischen Religion, die mit Gehorsam und Pflichten arbeitet.
- 188 6. Ein absoluter innerer Zwang zur Unterwerfung unter ein Gemeinwohl und ein blinder Gehorsam gegenüber „Übereltern“ regieren den Menschen aber andererseits offenbar auch nicht. Vielleicht zeichnet sich die gleichwohl verbleibende Freiheit des Menschen sogar schlicht dadurch aus, dass er –auch, und jedenfalls grundsätzlich – wählen kann. Er kann, persönlich und als Mitglied einer Gemeinschaft, offenbar zwischen der Freiheit des status naturalis, der sich durch Gewalt und Krieg auszeichnet, und dem status civilis, der ihm Handel und Frieden bringt, hin und her wechseln. Zudem kann jeder einzelne Mensch auch noch ständig zwischen höchst verschiedenen Wir-Gruppen und ihren jeweiligen Solidaritätspflichten hin und her schalten, und er kann notfalls auch neue Bünde gründen.
- 189 Mit dieser besonderen Freiheit des menschlichen „Akteurs“ ist dann aber, und erneut systemkonform im Sinne der Nützlichkeit argumentiert, der harte Preis der „Wechselseitigkeit“ verbunden. Denn diese Freiheit gilt in diesem Denkmodell, das seinerseits letztlich der Idee der Vernunft huldigt und an die Weisheiten von deren großen Propheten, beginnend mit Platon und Aristoteles, glaubt, folglich für jeden und für alle Menschen.

V. Struktur der Grundrechtecharta als Modell für die Rechtsethik

- 190 1. Mit der Goldenen Regel kommt auch der Idee der „Gerechtigkeit“, und über sie auch dem „gerechten Recht“, eine maßgebliche Rolle zu. Auch der Gedanke einer idealen und damit einer höchsten „legalen Ordnung“, etwa im Sinne von Thomas von

⁹⁴ „Crimes of authorities“, siehe dazu: Kauzlarich, crimes, 2005, 1230 ff.

Aquin, ist in diesem ethischen Denken mit gegründet.⁹⁵ Ohne irgendeine konkrete Normordnung ist die Gerechtigkeit ebenfalls nicht umzusetzen.

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

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

⁹⁵ Aristoteles, Nikomachische Ethik (Dirlmeier), 1999, V. Buch, 5. - 7. Kap. (1130b/1131a); Thomas von Aquin, Summa theologica, 1953, Buch II. 2., 57. 1 ff., 58. 6; vgl. etwa auch: Fechner, Rechtsphilosophie, 1962, 11.

- 192 So wie die „Freiheit“ zur Demokratie führt, gründet sich die Herrschaft des Rechts auf der Grundidee des Rechts. Recht verlangt immer auch eine Pflicht zur „Unterwerfung“, und zwar wenigstens unter die Idee des Rechts. Die Grundidee des Rechts besteht üblicherweise und jedenfalls formal in der Einhaltung der goldenen Regel.⁹⁶ Sie lässt sich verkürzen auf das Gebot irgendeines „Ausgleichens“ in der Sache. Hinzu tritt im Modell des Rechts der Freien das Gebot des „wechselseitigen Achtens“, und zwar jeweils als einen solchen anerkannten Akteur (des Freien, der Person, des Selbst-Subjekts etc.).
- 193 2. Zwar wäre es die Sache der Religionswissenschaftler, aufzuzeigen, inwieweit nicht auch die Religionen auf diese Grundgedanken zurückgreifen. Aber die Idee des „Bundes“ und die Elemente von „Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit erweisen sich zumindest auf den ersten laienhaften Blick als Bestandteile des Alten und des Neuen Testaments.⁹⁷
- 194 Vereinfacht stellt die „Philosophie“, die zugleich auch das „Recht“ mit beachtet, einen Kern der Zivilreligion dar, und sie bestimmt auch deren Ausformungen und Sekten mit. Der andere Kern besteht in den „Wahrheiten“ der Naturwissenschaften. Der Philosoph und der Naturwissenschaftler glauben in der Regel an die jeweiligen „Grundgesetze“ ihrer Lehren. Die Gebildeten des Volkes wiederum ziehen ihr Selbstverständnis aus beiden, den Geistes- und den Naturwissenschaften.
- 195 3. Eine exemplarische Kurzfassung der europäischen Verfassungsethik bietet die Grundrechtscharta der Europäischen Union (EU), und zwar mit den Worten ihres eigenen Selbstverständnisses in ihrem Vorwort. In dieser Präambel treten die „Völker“ zunächst als aktive und entschlossene Willenspersonen und Akteure

⁹⁶ Dazu: Radbruch, Rechtsphilosophie, 2003, 29 f. (34 f.): „Die Idee des Recht kann keine andere sein als die Gerechtigkeit“ und Gerechtigkeit bedeute im Kern „Gleichheit“.

⁹⁷ Bongardt, Endstation, 2010, 57 ff., 66, zugleich mit dem Bezug zur Vergebung; Bibel, Paulus, Römer 3, 25 b („So weist Gott seine Gerechtigkeit durch Vergebung der Sünden“), und zwar gegründet auf dem Tod und die Auferstehung seines Sohnes Jesus Christus- Doch daraus folgt der Gotteseinsetz hat also das ausgleichende Opfer erbracht. Denn er ist um der Sünden der Menschen willen gestorben ist (Römer 3, 21-26).

in Erscheinung. Ihre „gemeinsamen Werte“, die zugleich der „friedlichen Zukunft“, also dem Frieden, dienen, beschwören die Vertreter der Völker mit den Worten:

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

Der zweite Absatz lautet insgesamt:

196

(2) „In dem Bewusstsein ihres geistig-religiösen und sittlichen Erbes gründet sich die Union auf die unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität. Sie beruht auf den Grundsätzen der Demokratie und der Rechtsstaatlichkeit. Sie stellt die Person in den Mittelpunkt ihres Handelns, indem sie die Unionsbürgerschaft und einen Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts begründet.“

Zerlegt man diesen Absatz in seine Hauptbestandteile, so betonen die Völker also zunächst ihr „geistig-religiöses und sittliches Erbe“⁹⁸, das aber als Erbe nur einen alten Besitz und nicht zugleich unmittelbar einen Teil ihrer Identität darstellt und mit der sittlichen Seite die weltlich-ethischen Vernunftideen meint. Die Religion, die im Wort „geistig-religiös“ auftritt, also vermutlich die nicht ausdrücklich genannte christliche Religion, wird auf diese Weise sogleich mit der Idee des Geistes verknüpft. 197

⁹⁸ Zum Streit um die religiöse Seite der deutschen Fassung der Präambel, siehe: Stern/Tettinger, in: Tettinger, Gemeinschaftskommentar, 2006, Präambel, Rn. 6; auf Englisch etwas abgeschwächer als „spiritual and moral heritages“.

- 198 Danach bekennen sich die „Völker“, also die Demokratien, zu „unteilbaren und universellen Werten“⁹⁹. Die Reihe der Werte führt der (eher) deutsche humane Höchstbegriff¹⁰⁰ der „Menschenwürde“ an.¹⁰¹ Ihm folgt sofort die französische Revolutions-Trinität von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ (Brüderlichkeit) nach.
- 199 Die Europäischen Völker stellen ferner den großen Gedanken der Person nicht nur heraus, sondern setzen ihn sogar „in den Mittelpunkt ihres Handelns.“
- 200 4. Auch die Grundrechtscharta selbst gliedert sich in ähnlicher Art in sechs Abschnitte: „Würde des Menschen“ (Titel I) einschließlich des Rechts auf Leib und Leben; „Freiheiten“ (Titel II) beginnend mit dem „Recht auf Freiheit und Sicherheit“; „Gleichheit“ (Titel III) einschließlich der Nichtdiskriminierung und der „Vielfalt der Kulturen, Religion und Sprache“; „Solidarität“ (Titel IV) von den Arbeitnehmerrechten über die soziale „Sicherheit“ bis hin zum Verbraucherschutz.

⁹⁹ Zur Art und Bedeutung der „gemeinsamen Werte“, siehe: Stern/Tettinger, in: Tettinger, Gemeinschaftskommentar, 2006, Rn. 25 ff. Zur Entwicklung einer europäischen und internationalen Werteordnung der Grund- und Menschenrechte, siehe umfassend und rechtsvergleichend: Rensmann, Werteordnung, 2007, 2, 208 (Aus der Sicht des deutschen Bundesverfassungsgerichts: die Menschenwürde sei, neben ihrem universalen Ansatz, mit dem „internationalen Menschenrechtskonstitutionalismus“ verbunden.); 203 ff. (zur Rationalität und Legitimität der Wertordnungsjudikatur und zwar in ihrem gegenwärtigen übernationalen Kontext); 243 ff. (u.a. Vergleich der Schutz- und Gewährleistungspflichten mit der „liberalrechtsstaatlichen“ Verfassungskonzeption der Vereinigten Staaten); 329 ff. (Entwicklung im Hinblick auf die Europäische Union); 360 ff. (hinsichtlich der nationalen Gemeinschaft).

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

¹⁰¹ Dazu aus der Sicht der staatskritischen Kriminologie und der Strafrechtsphilosophie: Albrecht, Menschenwürde, 2006, 295 ff., 304 f. Er sieht ebenfalls im Sinne der Demokratie die Funktion der Menschenwürde als „staatskritische Absolutheitsregel“, zudem fügt er im Sinne einer „Zivilreligion“ an, dass „auch ein theologisch-ethischer Fundamentalismus als Menschenrechtsschutz außerrechtlicher Art selbst staatlichen Terror Grenzen zu setzen vermag“.

Danach regelt die Charta die Demokratie als „Bürgerrechte“ (Titel V) einschließlich des „Rechts auf eine gute Verwaltung“.¹⁰² 201

Den Schluss bilden die „Justiziellen Rechte“ (Titel VI), die insbesondere das Strafrecht mit dem Recht auf Verteidigung und den Grundsatz der Gesetzmäßigkeit und der Verhältnismäßigkeit von Straftaten und Strafen betreffen.

Die „Würde des Menschen“ stellt dabei vermutlich, wie der deutsche Art. 1 GG, den Mutterbegriff¹⁰³ für die Subjektivität¹⁰⁴ des Menschen dar. Ihn füllen insbesondere die personalen Ideen der „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ aus. Die politischen Bürgerrechte und die justiziellen Rechte beschreiben folglich aus der Sicht der Präambel die „Demokratie“ beziehungsweise die „Rechtsstaatlichkeit“. 202

Mit der Präambel und mit den sechs Titeln der Grundrechtscharta erklären die europäischen EU-Völker aus ihrer Sicht zugleich das 203

¹⁰² Rechtsvergleichend zur Herkunft, Entstehung und Bedeutung der „Guten Verwaltung“ in den verschiedenen europäischen Staatskulturen, siehe: Classen, Verwaltung, 2008, 100 ff. („gute Verwaltung“ in den nordischen Staaten), 116 („ordnungsgemäße Verwaltung“ in den Benelux-Staaten), 125 („gute Verwaltung“ in den Common-Law-Staaten, Vereinigtes Königreich, Irland), 137 (in den „traditionellen rechtsstaatlich geprägten Verwaltungsordnungen“, Frankreich, Deutschland, Österreich, und Italiens), 162 ff. („verfassungsrechtlich verankerte Verfahrensrechte“ Griechenlands, Spaniens und Portugals) sowie 403 ff. (grundrechtsrechtlich), 423. (Am Ende schließt er mit den Worten: „...vorsichtig zu konkretisierendes Verfahrensgrundrecht“.). Die „Gute Verwaltung“ ist hoch vereinfacht strukturähnlich mit dem absolutistischen Gedanken der „Staatsraison“ zu deuten. In den westlichen „Demokratien“ und „Rechtsstaaten“ besteht sie vor allem in der Sicherung und dem Schutz der „Demokratie“ und der „Rechtsstaatlichkeit“.

¹⁰³ BVerfGE 93, 266, 293 („...denn die Menschenwürde als Wurzel aller Grundrechte ist mit keinem Einzelgrundrecht abwägungsfähig.“). Dazu auch: Bernstorff, Pflichtenkollision, Der Staat 47 (2008), 21 ff., 25 (Noch weitergehend: keine Abwägung „Würde gegen Würde“, es bleibt aber die Möglichkeit einer „tragischen Entscheidung“ bei Rettungstötungen, die Unschuldige betreffen.).

¹⁰⁴ Zur Bedeutung der Menschenwürde als Muttergrundrecht, das aber das Subjekt und dessen Recht mit dem Kernsatz umschreibt, dass der Mensch „nicht bloß zum Objekt“ staatlichen (und mitmenschlichzivilen) Handelns gemacht werden dürfe, siehe: Dürig, in: Maunz/Dürig, GG, 2007, Art. 1, Rn 34.

politisch-rechtliche „Wesen“ des Menschen. Ferner schreiben die Vertragsstaaten den „Humanismus“ fest. Die Union begreift sich auf diese Weise, mit einem religiösen Wort, gleichsam als eine Inkarnation dieses alteuropäischen Geistes. Die gesamteuropäische Bürgerlichkeit, die das frühstaatliche Naturrecht mit seinem Kerngehalt vorgibt¹⁰⁵, scheinen die Präambelstaaten zudem selbstbewusst mit neuen Elementen auszubauen, und zwar sowohl mit den drei französischen revolutionären Begriffen Freiheit, Gleichheit und Solidarität als auch mit den beiden deutschen evolutionären Elementen der Menschenwürde und der Rechtsstaatlichkeit¹⁰⁶.

- 204 Ferner wird in der Präambel deutlich, was die Völker Europas fürchten, nämlich „Tyrannei“ und „Unrechtsregime“ sowie die soziale Realität von Kriegen und die Wertlosigkeit.
- 205 Die Sorgen der einzelnen Menschen sind ebenfalls aus der Grundrechtscharta herauszulesen. In Anlehnung an deren sechs

¹⁰⁵ Aus der Sicht der europäischen Geistes- und Wissenschaftsgeschichte: Coing, Naturrecht, 1965, 7 ff. (unter anderem zur wieder belebten Antike). Zum Naturrecht und der nachfolgenden Aufklärung in der Zeit zwischen 1600 und 1800 aus der Sicht der deutschen Rechtsgeschichte: Eisenhardt, Rechtsgeschichte, 2008, § 29, Rn. 275 ff.

¹⁰⁶ Zum Wandel der europäischen Idee des „Rechtsstaats“, siehe: Calliess, Rechtsstaat, 2001, 53 ff., und zwar ihm zufolge als historischer Dreisprung: (1) „liberaler Rechtsstaat“ bis Mitte des 19. Jahrhunderts beruhend auf Freiheit, Gleichheit und Rechtssicherheit, (2) „sozialer Rechtsstaat“ (58 ff.), der die soziale Frage mit staatlicher Sozialpolitik als „Schutz vor ‚struktureller Gewalt‘“ beantwortet, sowie (3) der heutige „Wandel vom formellen zum materiellen Rechtsstaat als Merkmal des sozialen und demokratischen Rechtsstaates“. Hinzu tritt die Verbindung des Rechtsstaats mit dem Gedanken der Umwelt zum „Vorsorgeprinzip als Leitprinzip des Umweltstaats“ (153 ff.). Diese groben drei Stufen der Entwicklung des „Rechtsstaats“ geben gewiss die deutsche Entwicklung gut wieder und sind wohl auch im Kontinentaleuropa zu finden. Aber sie dürften nicht auch für den angelsächsischen Rechtskreis zutreffen, und jedenfalls nicht für die USA. Die USA sind dem alten „liberalen Rechtsstaatsdenken“ weiterhin verhaftet, und haben dafür eine gesonderte Zivilgesellschaft ausgebildet, die Aufgaben des Sozialstaates im karitativen Sinne übernimmt. Der Frage nach dem Verhältnis von Staat und Umwelt nehmen die USA sich gegenwärtig auf der politischen, vielleicht auch bald auf der völkerrechtlichen, aber noch nicht auf der (staats-) rechtlichen Ebene im nationalen Sinne an.

Titel bestehen sie in der Furcht vor Entmenschlichung, vor völliger Unfreiheit und Unsicherheit, vor unerträglicher Ungleichheit und Diskriminierung, vor roher Entsolidarisierung, vor willkürlicher Verwaltung und vor willkürlichen Urteilen, und zwar insbesondere als Strafen¹⁰⁷.

5. Der zweite Satz des zweiten Absatzes der Präambel gilt der Beschreibung der Art der staatlichen Verankerung der Staatsvölker als Staatswesen. „Demokratie und Rechtsstaatlichkeit“ bestimmen ihre gemeinsame Staatsform. Damit wird die Idee des „demokratischen Rechtsstaates“ in seine zwei Grundbestandteile zerlegt und beide werden als eigenständig begriffen. 206

Das gefürchtete geschichtliche Gegenmodell¹⁰⁸, von dem sich die europäischen Staatsvölker mit der Demokratie und dem Rechtsnotstand absetzen wollen, kann danach mit den zwei alten Begriffen „Tyrannei“ und „Willkür“ ausgedrückt werden. Aber die Grundvorstellung von der Notwendigkeit der Herrschaft selbst, und zwar in der Form des Staates, wird auch mit den beiden Ideen der Demokratie und des Rechtsstaates mitgedacht. Den Staat wollen die Völker als solchen behalten und ihren Bedürfnissen anpassen. Auch das Recht bezieht die Präambel direkt auf den Staat. 207

Das Verhältnis von „Staat“ und „Mensch“ regelt die Präambel in ihrer nachfolgenden Einordnung auf ihre Weise. Danach steht nicht der Mensch als Mensch, sondern die „Person“, wie es heißt, „im Mittelpunkt“ des staatlichen Handelns. Sie verfügt als solche über einem festen „Status“. Aber die Strukturen, die diesen Verfassungsmenschen auszeichnen und auch einbinden, sind ebenfalls beschrieben. Sie ergeben sich aus dem „Raum“¹⁰⁹, also dem 208

¹⁰⁷ Tettinger, Gemeinschaftskommentar, 2006, Präambel, Rn. 21 ff.

¹⁰⁸ Zum Begriff des Modells zunächst der Satz, dass Modelle zwar auch der Formalisierung eines Themas dienen können, aber sie beruhen immer auch auf einer bewussten „Reduktion der Komplexität“: Bortz/Döring, Forschungsmethoden, 2006, 367.

¹⁰⁹ Aus der Sicht der politischen Philosophie: Mensch, Violence, 2008, 285 ff., 302, „the space of freedom that their alterity affords us“, gemeint ist das Bild vom „Anderen“. Mensch fügt jedenfalls für eine innere Friedenspolitik folgerichtig an: „The moral authority of such rules is that of the space of judicial order that embodies our alterity and freedom“ (Hervorhebungen nicht im Original). Aber damit ver-

realen Unionsgebiet einerseits und aus dem normativen Raum „der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts“ andererseits.¹¹⁰ Auch die Freiheit des Menschen vor dem Staat, und erst recht diejenige durch den Staat, sollen danach offenbar durch die Synthese von Freiheit und Sicherheit durch das Recht stattfinden. Als drei Subsysteme gedeutet sind „Freiheit, Sicherheit und Recht“, jeweils von den anderen beiden Forderungen abhängig. Schon deshalb erweisen sich alle drei Verfassungsideale als relativer und weit pflichtenlastiger, als sie einzeln gelesen erscheinen.¹¹¹

- 209 Der Mensch, der als Person¹¹² im Mittelpunkt stehen soll, ist dabei schon näher umrissen. Er kann sich als ein „personales“ Wesen begreifen, das für sich „Freiheit, Sicherheit und Recht“ bean-

weist Mensch, zumindest der Sache nach, zum einen auf den an dem Richter ausgerichteten Rechtsstaat. Ferner zeichnet sich zum anderen die Höchstidee eines Alter-Ego ab, welches offenbar das „Ich“ bestimmt und die Freiheit, und somit die Idee der „Gleichheit“ im Sinne von freiwilligem und zwangsweisem Ausgleich, konstituiert.

¹¹⁰ Zum Schutz der Grundrechte im „Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts“, siehe aus der Sicht eines sozialliberalen Rechtspolitikers: Hirsch, *Bemerkungen, KritV 2006*, 307 ff., 307 („Grundrechte im Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts“ als der „feste Kern unserer staatlichen Existenz und die eigentlichen Grundlagen einer Europäischen Gemeinschaft, die diesen Namen verdient“.).

¹¹¹ Zur europäischen Furcht vor einem übermächtigen „europäischen Leviathan“, siehe: Calliess, *Binnenmarkt, 2007*, 755 ff., 765 ff. (Zum „europäischen Rechtsstaatsprinzip als Steuerungsmodus für die Balance von Freiheit und Sicherheit“) und 770 (als Abwehrprinzip gegen einen „europäischen Leviathan“).

¹¹² Zur groben Unterscheidung von „Mensch“ und „Person“ als Schutzobjekte im Strafrecht, siehe: Amelung/Lorenz, *Mensch, 2007*, 527 ff., 527: „Der Begriff des ‚Menschen‘ betont seine biologische Eigenart als einer Spezies, die sich von anderen historischen Wesen, den Tieren, unterscheidet“. Damit allerdings muss ein Element wie Geist, Moral, Willensfreiheit und Verantwortung oder Vernunft eingefügt werden. Zur Person heißt es: „Der Begriff der Person“ betont dagegen die soziale Seite des Menschen als ein Wesen, das von anderen Wesen seiner Art einen besonderen Respekt verlangen darf (mit ausführlichen Nachweisen). Gemeint ist die Rolle, die nicht an einzelnen Menschen gebunden ist. Aber die Elemente des Akteurs und der Verantwortung als Haftung für eigenes risikoreiches Tun verbindet dann beide Sichtweisen. Es tritt auch noch die „Personalität des Menschen“ im Sinne der anerkannten Menschenrechte hinzu.

sprechen und das einen Staat und auch eine europäische Vertrags-Gemeinschaft zu organisieren vermag.

Damit ist die „Rechtsethik“ umrissen, die neben einer ethischen Leitidee immer auch einer konkreten Ausformung als Recht bedarf, wie etwa in der neuen Grundrechtscharta, um überhaupt sinnvoll wirksam sein zu können. 210

Jede Rechtsethik aber beruht aus der empirischen Sicht, die die dialektische Rechtsanthropologie auch mit einnimmt, auf der Erfahrung von Un-Recht. 211

G. Zur Abrundung: Begriffliches zur Zivilreligion

I. Synthetisches: Verschmelzung von Geist, Recht und Ethik

1. Die Idee der Zivilreligion ist auf diese Weise inhaltlich im Groben umrissen. Der weiteren Illustration soll ein bunter Strauß von Begrifflichem dienen. Mit „synthetischen“ Aspekten ist zu beginnen. 212

Aus der Sicht der Buchreligionen bilden jedenfalls die barmherzige Gnade und die Strafgerechtigkeit zwei wesentliche Elemente der Allmächtigkeit des Gottes. Der weit aufgefächerte – naturnahe – Animismus kennt die rituellen Opfer für die Tötung von Jagdtieren, um auf diese Weise deren Geist zu versöhnen. Hoch vereinfacht und nach seiner Grundidee verfügen danach alle Wesen, Menschen und Tiere, aber auch kleine und große Lebensräume, heute Biotope genannt, wie Berge und Gewässer über eine „Geistseele“. Diese erhebt Anspruch auf Achtung. Vernetzt miteinander bilden sie alle eine Art von „Weltgeist“. Die Buchreligionen erstrecken diese Geistseele auf alle ihre Gläubigen, und zwar gleichgültig ob sie Herren oder Sklaven sind, ob Männer oder Frauen. Das Christentum, das in Rom auch schon die Sklaven miterfassen wollte, trennt dabei weit stärker als der politische Islam zwischen dem weltlichen Rechtssystem und der religiösen Geistseele des Menschen, etwa nach dem Modell der Zweiswerter-Lehre. 213

2. Dennoch ist damit der Doppelschritt zur inneren Menschenwürde und den angeborenen Menschenrechten vorbereitet. Es 214

bedarf nur noch der Verschmelzung der Idee von der Geistseele im Sinne des Christentums mit dem Rechtsdenken. Dieses Rechtsdenken stellte bereits das römisch-republikanische Bürgerrechtssystem zu Verfügung. Jenes löste sich überdies in derselben Kaiserzeit Roms auf, in der das Urchristentum als eine Art von geistig-romantischer Gleichheitsidee sich als Gegen- und Subkultur des Friedens entwickelte.

- 215 Hinzu tritt etwas Drittes. Um im selben Bild zu bleiben, deren Energie, die einer solchen Verschmelzung bedarf, spendete eine zumindest dreifache Kraft. Es sind die wirkungsmächtigen Triebkräfte der stadtgriechisch-hellenistischen Vernunftethik, diejenige der ebenso aufklärenden Naturwissenschaften und die Entwicklung der Großtechniken, die bereits mit der Bronzezeit begann.
- 216 Vereinfacht verschmelzen also Geist und Recht zur Ethik der angeborenen, natürlichen Menschenrechte. Die Brücke zu den Religionen schlägt dabei immer noch der Rückgriff auf den Gedanken der „Natur“¹¹³ als der Spenderin und Garantin von höchstem Recht.

II. Logisches: Religionen, Letztbegründungen und systemisches Denken

- 217 1. Mit einem Schlaglicht auf die Form ist noch einmal zum Wesen von Religionen zurückzukehren.
- 218 Sie beinhalten – aus weltlich-humaner Sicht – höchste Ideen. Rational betrachtet stellen sie allumfassende, aber weiche Letztbegriffe dar.¹¹⁴ Diese zeichnen sich dadurch aus, dass sie ihrer-

¹¹³ Dazu, dass die „Natur“ als Ganzes nicht allein Gegenstand der Naturwissenschaften ist, sondern von Anfang an ein Begriff der Philosophie darstellt, siehe: Gil/Wilke, Natur, 1994, 11 ff., 11.

¹¹⁴ Grundlegend und zugleich plakativ zur Problem von Letztbegründungen ist Albert's so genanntes Münchhausen-Trilemma. Es stellt dreierlei zur Sinnlosigkeiten zur Wahl: (1) sich entweder mit Zirkelschlüssen an den eigenen Haaren aus dem Sumpf ziehen zu müssen, falls man nicht (2) ein höchstes Dogma als fundamentalistisch als Axiom zu setzen oder aber (3) im infiniten Regress ewig weiter nach Begründungen der Begründungen der Begründungen etc. zu suchen:

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

Ihre politische Macht erhalten sie durch den Glauben an ihre Bedeutung. Aus soziobiologischer Sicht liegt ihnen die Eigenschaft des Menschen zugrunde, durch Kommunikation verschiedene Arten von menschlichen Gemeinschaften bilden und dafür wenigstens halbgeschlossene eigene Sprachsysteme und Handlungsrituale entwickeln zu können und zu müssen. Insbesondere die Idee der Gerechtigkeit, die wiederum, wie zu zeigen sein wird, eng mit dem „Austausch“ verwandt ist, gehört zu den Grundelementen vieler großer Religionen. 219

2. Die weltlich-humane Sicht beruht auf der Säkularisierung. Dazu gehört unter anderem auch die selbstkritische Wissenschaftstheorie, die den Gedanken der Letztbegründung entwickelt hat. Auch die bereits postmoderne Systemtheorie mit ihrem Grundgedanken des Rückzuges auf die Idee der „Selbstorganisation“ gehört dazu. 220

Die westliche Säkularisation ist dazu kurz zu umschreiben. Sie ist in Anlehnung an Luhmann als Form des demokratischen Humanismus zu verstehen. Er erläutert einsichtig und zudem im Sinne der Systemtheorie: 221

Albert, Traktat, 1980, 13 ff.; vgl. auch: Albert, Wissenschaft, 1982, 9 ff., 58 ff. Zur (zirkelschlüssigen) Selbstbezüglichkeit der Struktur einer Letztbegründung: Apel, Letztbegründung, 1976, 55 ff.; Becker, Wahrheit, 1988, 299; Kuhlmann, Letztbegründung, 1985, u.a. 82. Den Weg des Fundamentalismus schlagen notgedrungen die Theorien der dogmatischen Fachwissenschaften ein. So setzt die Rechtswissenschaft im Kern das Recht absolut, die Soziologie die Idee der Gesellschaft, der Psychologie die Psyche, die Biologie das Lebewesen, die Theologie die Idee des Gottes u.s.w. Interdisziplinäre Forschung findet notgedrungen dann in Sammelbänden und Hinblick auf konkrete Themen statt. Bestimmte Gegenstände werden aus den unterschiedlichen fachlichen Blickwinkeln beleuchtet. Ein pragmatischer Konsens ergibt sich dann erst aus der persönlichen Gesamtschau des jeweiligen, einigermaßen vorgebildeten Lesers. Ganzheitliche philosophische Betrachtungen tendieren dagegen dazu, sich kräftigerer Bilder zu bedienen und in der Weise der Bibel narrativ mit konkreten Geschichten zu arbeiten.

„Säkularisierung ist eine der Konsequenzen des Umbaus der Gesellschaft in Richtung auf ein primär funktional differenziertes System, in dem jeder Funktionsbereich höhere Eigenständigkeit und Autonomie gewinnt, aber auch abhängiger davon wird, dass und wie die anderen Funktionen erfüllt werden“.¹¹⁵

- 222 3. Dabei bildet dann der politische Mensch das kleinste schon (halb-) „autonome System“. Er steht als Akteur auf einem politischen Forum und er gilt auch als ein solcher. Er tritt in der Demokratie gemeinsam mit den vielen anderen autonomen Menschen als demokratischer Mit-Herrscher auf. Innerhalb der heutigen alltäglichen Welt ist der Mensch weit mehr von seinesgleichen abhängig als von der alten ländlich-göttlichen Natur. Denn mit seinesgleichen lebt er höchst arbeitsteilig in einer „humanen künstlich-technischen Sonderwelt“ zusammen. „Herr“ zu sein, heißt überdies auch schon, zumindest sich und die anderen Mit-herrscher innerlich als autonom zu begreifen. Autonom ist zuvor nur der Gott der Buchreligionen gewesen, der als Schöpfer die Natur und ihre Gesetze geschaffen und vielleicht auch noch das Schicksal des einzelnen Menschen gestaltet hat. Nunmehr, so scheint es, liegt das Schicksal des Einzelnen weit eher in der eigenen Hand, und vor allem in den Händen der Mitmenschen.
- 223 4. Dieses Miteinander ist also zunächst einmal vom Menschen selbst und mit seinen Mitteln zu ordnen. Religion als die Rückbindung an einen Gott, an eine Sonderwelt von Göttern und Geistern oder an die Idee der Seelenwanderung der Ahnen und an eine gesamte vergeistigte Natur ist danach weiterhin möglich. Aber sie erweist sich als „Privatsache“ des auch insofern autonomen Einzelnen. So bildet die Gerechtigkeit aus der Sicht der westlichen Demokratien, die sich immer auch als Staat mit einem Rechtssystem verstehen, einen überstaatlichen selbständigen „Höchstwert“.
- 224 Zwei altbekannte Mittel und Wege könnten helfen, diese weiche Metaidee der guten systemischen Gerechtigkeit auf eine harte

¹¹⁵ Luhmann, Funktion, 1977, 255. Ebenso: Müller, A., Religion, 1990, 285 ff., 285. Die größere Autonomie und die zunehmende Komplexität verschaffen also der Säkularisierung und auch der Gesellschaft ihre erhöhte Funktionalität. Monotheistisches und fundamentalistisches Denken fehlt es eben an Autonomie und an „Säkularisierung“.

irdische Welt zu projizieren, die sich vor allem durch den biologisch-ökonomischen Wettbewerb auszeichnet. Die herkömmlichen Reaktionen auf den personal-egoistischen Streit und die tödlich-gewaltsamen Konflikte bilden die eher ausgleichende „Versöhnung“ und die vor allem gerechte „Strafe“.

III. Fachliches: Zivilreligion als Begriff der staatspolitischen Philosophie (Rousseau, Lübbe, Böckenförde)

1. Das Wort von der (bürgerlichen) „Zivilreligion“ verwendet, wenn auch in einem besonderen politischen Sinne, auch Rousseau. Mit seinem wirkungsmächtigen Werk „Vom Gesellschaftsvertrag oder den Prinzipien des Staatsrechts“ (1762) begründet und fördert Rousseau die scharfe Trennung von Staat und Kirche, die das politische Frankreich bis heute bestimmt. 225

Mit seinem Ansatz setzt er die Friedensidee von einer machtpolitischen Vorstellung von „Religion“ ab, die er als Quelle von Krieg und Machtmissbrauch begreift. Aus heutiger, sowohl ethnologischer als auch ethischer Sicht, sind Religionen dagegen eher als ambivalent zu verstehen. Sie dienen als Identität und auch Motivation. Als solche können sie sowohl den Verteidigungskrieg rechtfertigen, als auch zu Frieden und Versöhnung auffordern. Auch schwere Verletzungen von Menschenrechten erlauben, etwa von Seiten der Vereinten Nationen, militärischen Maßnahmen. 226

Die Zivilreligion werde dagegen, so die Gedankenführung von Rousseau weiter, den politischen Erfordernissen einer „freien“ Gesellschaft gerecht. Dazu aber gehört bei ihm auch noch die Anerkennung der Existenz Gottes und die Vorstellung eines Lebens nach dem Tod. Diese beiden Formen der Rückbindung sind aus der gewählten verfassungsnahen, aber rein säkularen Sicht abzutrennen. Ihre Existenz sollte dem privaten Glauben im Sinne der Religionsfreiheiten vorbehalten sein. Dennoch bleibt die Frage, wie die Menschen mit dem Tod umgehen, wesentlich. Sie erfährt dann noch eine Steigerung ihrer Bedeutung, wenn die tröstliche Idee des Weiterlebens nach dem Tod in den privaten Bereich verdrängt wird. 227

Aber zuzustimmen ist Rousseau wieder darin, als er meint, dass 228

- die Vergeltung von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zur Zivilreligion gehöre, ferner
- die Unantastbarkeit (Heiligkeit) des Gesellschaftsvertrages (lies: die Grundkernen der westlichen Verfassungen) ihr Bestandteil sei,
- die Unantastbarkeit der Gesetze (lies: als Idee von Gesetz und Recht) hinzu zähle und schließlich
- der Toleranz ein großes Gewicht zukäme.

229 Die unmittelbare Aufgabe dieser Art der Zivilreligion besteht darin, in Anlehnung an Rousseau, zur Stabilität der Gemeinschaft (lies: als Friedensgemeinschaft) der „freien, gleichen und solidarischen Menschen“ allgemein, und nicht nur der nationalen Bürger, beizutragen.¹¹⁶

230 2. In diesem Sinne besitzt das Wort von der Zivilreligion einen ausgefeilten politologischen Hintergrund. In Anlehnung an Lübke, Kleger und Müller¹¹⁷ lässt er sich in zweierlei Weise auffächern.

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

- bürgerliche Religion als privatistisches Christentum,
- Religion des Bürgers als Philosophie des Bürgers,
- politische Religion aus Sicht der politischen Soziologie,
- Zivilreligion im amerikanischen Sinne als Aufladung der Politik und der Zivilgesellschaft durch religiöse Elemente,

¹¹⁶ Rousseau, Gesellschaftsvertrag, (Brockard), 1996, 8. Kapitel: „Die bürgerliche Religion“ (religion civile).

¹¹⁷ Lübke, Staat, 1986, 195 ff.; Kleger/Müller, Mehrheitskonsens, 1986, 221 ff., insbes. 240, noch ausführlicher zu den verschiedenen Ansätzen zur Religion des Bürgers siehe: das Schaubild, 284 f.

- Staatsreligion im deutschen Sinne des Bekenntnisses zur Verfassung und deren Grundelementen als Zivilreligion,

- Kulturreligion als über- und postkonfessionelle Säkularisierung im Verfassungsstaat im weiten Sinne, als Staat, Recht und Kultur.

Kleger und Müller bieten zur Verdeutlichung zudem ein Panorama an, dem die Aufteilung in vier Disziplinen zugrunde liegt: 232

- aus der Sicht der soziologischen Systemtheorie: Religion als „generalisierte Werte in einer funktional differenzierten Gesellschaft“,

- aus der Sicht der Staatsphilosophie: Religion als kulturelle Erhaltungsbedingung des liberalen Staates,

- aus der Sicht der Verfassungstheorie: Religion als „strukturelles Verhältnis von Staat, Gesellschaft und Kirche“,

- aus der Sicht der christlichen Theologie: eine „christliche Philosophie der entzweiten Existenz“ - „Religion als politisch-theologisches Verhältnis von Staat, Gesellschaft und Kirche“.

Anzufügen ist die psychologische Seite der Zivilreligion: Religion als Struktur der emotional-geistigen Ausprägung und Verankerung der „Identität des einzelnen Menschen und seiner Gemeinschaften“. 233

Die aristotelische Grundidee¹¹⁸ der politischen Philosophie des common sense bietet zum einen für diese Auffächerungen den 234

¹¹⁸ Aristoteles (384 v.Ch.-322 v.Ch.), siehe etwa: Aristoteles, *De anima* (Hamlyn), 1968, 430 a, 10 ff., a 17 – 18. Aristoteles definiert seinen Begriff der Vernunft, also heute in etwa die Ratio des Rationalismus, mit einem Kanon von fünf Eigenschaften, Fähigkeiten oder Dispositionen. Er trennt dazu zwischen künstlerischer Technik (*techne*), rationalem Wissen (*episteme*), ethischer Klugheit (*phronesis*), intellektueller Einsicht (*nous*) und ganzheitlicher Weisheit (*sophia*). Aber als deren verbindendes Element sieht er die Aktivität oder auch Energie an sich an (*energea*) (Aristoteles, *De anima* (Hamlyn), 1968, 1138 b, 20 ff., 1139 b, 15 – 17).

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

- 235 Doch die demokratische Politik und das westliche Rechtswesen zeichnen sich dadurch aus, dass sie sich soweit möglich jeweils auf halbkonkrete und typisierbare Tatbestände zu beschränken suchen. Dieser Pragmatismus¹¹⁹ besteht aus einem Dreiklang von idealem Diskurs auf der Suche nach Konsens¹²⁰ auf planbare Zeit, von gottgleichem Dezisionismus¹²¹ und dem Vorbehalt der

¹¹⁹ Zu dieser Trennung und zugleich zur Entwicklung des amerikanischen Pragmatismus, siehe: Dewey, *Entwicklung*, 2003, 16 ff., in Anlehnung an Kants Trennung von „pragmatisch“ und „praktisch“, also der vor allem empirisch-praktischen „Kunst und Technik“, und somit auch der Funktionalität einerseits, und dem Pragmatismus als konkretem Gegenstand der Anwendung von moralischen Gesetzen andererseits (etwa als common sense). Dazu - allerdings wiederum zu dogmatisch - aus der angloamerikanischen Sicht: Rorty, *Pragmatismus*, 2005, 76 ff., 76 (Pragmatismus sei eine „Bewegung...“, der es ganz speziell darum geht, Dualismen bloßzustellen und herkömmliche Probleme aufzulösen, die durch diese Dualismen in der Welt gesetzt werden“.). Insofern ist, vorsichtiger noch, zunächst von einem „interaktiven Dualismus“ von Sollen und Sein auszugehen, der aber insgesamt in einen „offenen Pluralismus“ der „forensischen Methoden“ einmünden soll. Zum Pragmatismus aus deutscher Sicht etwa: Weinberger, *Rechtslogik*, 1989, 83 f. mit Bezug auf die „pragmatischen Wahrheitstheorien“. Zu entsprechenden „pragmatischen“ Erklärungsbegriffen, siehe: Buchwald, *Begriff*, 1990, 95 ff.; Stegmüller, *Erklärung*, 1983, 116 f.

¹²⁰ Jaspers, *Wahrheit*, 1991, 58 ff., 74: „Aus dieser Situation der Existenz in der Zeit folgt..., dass, wenn Wahrheit an Kommunikation gebunden ist, die Wahrheit selbst nur werdend sein kann, dass sie in ihrer Tiefe nicht dogmatisch sondern kommunikativ ist“. Dazu: Tschentscher, *Konsensbegriff*, Rth 2002, 43 ff., 50.

¹²¹ 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‘.).

Abänderung, etwa bei Änderung der Sachlage oder groben Fehlentscheidungen.

3. Mit Böckenförde lässt sich der Begriff der vagen Zivilreligion, so wie er in der staatspolitischen Diskussion bisher verwendet wurde, noch etwas differenzieren.¹²² 236

Zum einen kann man in Anlehnung an Lübbe die Zivilreligion als das politische System begreifen, in welchem faktisch oder auch institutionell gewisse Bestände religiöser Kulturen verankert sind.¹²³ Der Hinweis auf das geistige Erbe bedient diesen Gesichtspunkt. 237

Zum anderen kann man aber die Zivilreligion im Sinne von Rousseau verstehen und mit ihm wäre dann auch zuzuspitzen, dass wer die Grundbedingungen für den Zusammenhalt des Gemeinwesens („sentiment de socialibilité“) nicht mitträgt, weder ein guter Bürger noch ein getreuer Untertan sein kann. Er ist folglich nicht gemeinschaftsfähig („insociable“)¹²⁴. 238

Böckenförde erinnert insofern auch zu Recht an die gelegentliche Berufung des Bundesverfassungsgerichts auf die „Werteordnung des Grundgesetzes“ und den Umstand, dass von Ausländern wie Deutschen verlangt wird, sich zu dieser zu bekennen. Insofern diene die Zivilreligion dann dem Zweck der „Selbststabilisierung“. Wertelemente und Machtelemente fügt Böckenförde insofern zu Recht zusammen. Diese zweite Art der eigenständigen 239

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: Lübbe, *Dezisionismus*, 1978, 61 ff., u. a. 73 (mit der Einforderung der praktischen Vernunft, aber auch um überhaupt handlungsfähig sein zu können). Insofern stellt der „vernünftig-liberale Dezisionismus“ eine Form der „Reduktion der Komplexität“ der „theoretisch möglichen Abwägung“ für die Bedürfnisse der alltäglichen Praxis dar.

¹²² Böckenförde, *Staat*, 2007, 11 ff., 27.

¹²³ In diese Sinne auch: Lübbe, *Religion*, 1986, 308, 321; siehe auch: Jüngel, *Religion*, 2005, 52 ff., 55 ff.

¹²⁴ Böckenförde, *Staat*, 2007, 11 ff., 29, Rousseau, *contrat (Bouchardy)*, 1946, Buch IV, Kap. 8, 205 ff.

Sinnstiftung durch Zivilreligion ist hier vor allem gemeint und so auch zuvor schon näher beschrieben.

- 240 Zwar hält Böckenförde diese zweite Version der Zivilreligion für „hochproblematisch“, weil sie auf eine Art von staatlichem Totalitarismus hinauslaufe. Diese Sorge ist grundsätzlich zu teilen. Sobald man die Zivilreligion als Ersatzreligion in der Form einer die politische Herrschaft begründenden Ideologie ansieht, droht die Gefahr des staatlichen Fundamentalismus. Aber die staatsrechtliche Ausrichtung lässt sich in eine Verständnisebene zurückdrängen. So ist besser noch auf die vorstaatliche Ebene der Präambel des demokratischen Volkes abzustellen. Dennoch besteht eine Art von humanistischem Präambel-Dogmatismus von Werten und Prinzipien.
- 241 Zu den Werten gehört zudem auch die Freiheit, einschließlich der Meinungs- und Glaubensfreiheit. Die Freiheit ist nur durch die Gleichheit und die Solidarität eingeschränkt. Auch Böckenförde eröffnet sich einen ähnlichen Ausweg, wenn er nachfolgend erklärt, dass der säkularisierte Staat darauf zu verweisen sei, die „vorhandene und gelebte Kultur zu stützen und, soweit er vermag, zu schützen“. Der Staat müsse auch um seiner selbst Willen Kulturpflege im eigenen Sinne betreiben, freilich „nicht auf Kosten, sondern im Rahmen seiner Freiheitsordnung“.
- 242 Insofern sind letztlich alle Gesichtspunkte zusammenzufügen, der vorstaatliche idealistische Präambel-Fundamentalismus, der selbst auf sein geistiges Erbe¹²⁵ verweist, die lockere Kulturidee, die gegenwärtig die Gestaltungsfreiheit der außerstaatlichen Zivilgesellschaft unterstützt, und der in der jeweiligen Verfassung verrechtlichte Freiheitsrahmen.
- 243 Grundsätzlich aber bleibt eine Art von Rahmenfundamentalismus bestehen. Am einfachsten ist er mit Negativa zu beschreiben. Ein subkulturelles, etwa ein sektenreligiöses, Dogma, das blinde Unterwerfung und Arten der persönlichen Versklavung vielleicht sogar Selbstmordattentate einfordert, würde dann, wenn es den Bereich der Privatheit verlässt und auf politischer Ebene umge-

¹²⁵ In diesem Sinne der Sache nach auch: Böckenförde, Staat, 2007, 11 ff., 33.

setzt wird, vom Volk und seinem Rechtsstaat bekämpft werden. Bei Gewaltakten, die gegen die verfasste Ordnung gerichtet sind, wäre in Deutschland der Bereich des Hochverrates gem. § 81 StGB erreicht. Ansonsten bildet die Volksverhetzung im Sinne des § 130 StGB die deutsche Grenze für die Meinungsfreiheit. Aber transnational und grundsätzlich gelten alle schwereren Menschenrechtsverletzungen als nicht mit der Idee des Rechts vereinbar.

Zumindest die Welt der westlichen Politik wird vom „Glauben“ 244 an die Freiheit und auch die „Würde“ des Menschen beherrscht. Da die „Freiheit“ und „Würde“ jedem einzelnen Menschen zukommen, greift das Kant'sche Universalisierungsprinzip. Mit der Universalisierbarkeit entsteht unvermeidbar eine Art von Fundamentalismus. Allerdings verlangt er auch nach dem Prinzip der Allseitigkeit. Anzuführen ist, dass von der Würde des Menschen auch die Gedanken der Empathie und damit auch ein Grundelement der Solidarität im Sinne einer allgemeinen Humanität mitgetragen werden.

Insofern handelt es sich bei der Zivilreligion also um eine Art 245 von „weltlicher Ersatzreligion“.

IV. Etymologisches: Religion als Rück-Binden

1. Für die sprachliche Herleitung des lateinischen Wortes Religi- 246 on sind schließlich drei Erläuterungen im Umlauf:

- Zu Beginn des 4. Jahrhunderts, so heißt es, führte der christliche Apologet Lactantius das Wort religio auf religare = „an-, zurückbinden“ zurück.¹²⁶

- Mit Cicero (1. Jh. v. Chr.) gehe religio dagegen auf religare zurück, was wörtlich „wieder auflesen, wieder aufsammeln, wieder

¹²⁶ Bergmann, Grundbedeutung, 1998, 48 ff.; Brandt/Laubmann, Lactanti Divinarum Institutionum, 1980, 389 ff.

aufwickeln“, im übertragenen Sinn „bedenken, Acht geben“ meine.¹²⁷

- Der Religions- und Sprachwissenschaftler Bergmann vermutet, dass Religion auf das altlateinische *rem ligere* (= eine „Sache“ (also ein Vorhaben) zu „binden“) zurückzuführen sei, das heiße: mit Skrupel oder Skepsis zu betrachten und wegen dieser Bedenken zu zögern und davor zurückschrecken.¹²⁸

247 2. Die frühchristliche Deutung über „religere“ hat dabei vor allem den Vorzug, zugleich eine frühe „Selbstdeutung des Christentums“ zu bilden. Diese Lesart passt überdies am besten zum Bild von der Rückbindung des Menschen an ein Normensystem. Es stützt die Metapher von der „Verankerung“ an höchsten Werten und Prinzipien. Aus der Sicht des (De)-Konstruktivismus würde man allerdings spöttisch anfügen, es handele sich nur um eine Art des „Treibankers“. In Wirklichkeit gehe es bestenfalls um den Glauben an das biologische Paradoxon, dass die systemische Idee von Selbstorganisation ausdrücke.

248 3. Unstreitig ist offenbar das Element des „Bindens“. Verwandt ist das Binden wiederum mit „Fesseln“ und „Gefäß“, das als Metapher auch in dem Wort „Verfassung“ steckt.¹²⁹ Zumindest aber zielt die Handlung des „Bindens“ auf den Erfolg und die Idee des „Bundes“. Diese Metapher prägt die Idee des Bundes Gottes mit dem Menschen und sie bestimmt auch den Gedanken des solidarischen Bundes der Mitglieder eines Volkes. Auch kennen wir diese Metapher als politische „Union“ von Ländern und Staaten und als auch internationale Vereinigung aller Staaten, die United Nations.

249 Im Gedanken der Bindung steckt, jedenfalls ferner auch, die Idee einer gewissen Auswahlfreiheit und Entscheidungsfreiheit des Bindenden.

¹²⁷ Cicero, *De natura* (Gerlach/Bayer), 1978, 226; dazu: Bergmann, *Grundbedeutung*, 1998, 45 ff.

¹²⁸ Bergmann, *Grundbedeutung*, 1998, 45 ff., 13 ff. Siehe auch: Stolz, *Grundzüge*, 2001, 31 ff.

¹²⁹ Montenbruck, *Zivilisation*, 2009, Rn. 536.

Hinzu tritt auf den zweiten Blick eine gewisse Auswahlfreiheit eines Bundes. Auf einige widerspenstige Mitglieder kann er sogar verzichten, sofern damit sein Gesamtgefüge bestehen und seine Ethik unangetastet bleibt. Zumindest kann der Bund die Wahrnehmung ihrer Rechte, zum Beispiel strafweise einschränken oder aussetzen. 250

4. „Zivilreligion“ meint danach vom Wort her betrachtet, und damit schließt sich der Kreis, eine religionsähnliche (Rück-) Bindung, und zwar an die säkulare Ethik der „Zivilität“. 251

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

1. Im Sinne des selbstkritischen Skeptizismus könnte man diese drei Grundelemente, des Akteurs, seiner Seele und des naturähnlichen Welt- und Schöpfungsgeistes, noch einmal hinterfragen und sie damit einzeln und insgesamt auch öffnen. Denn ihnen ist ihr „Sein“, also der ontologische Grundsatz, gemeinsam. Dialektisch gelesen gehört zu dieser Dreieinigkeit dann auch die Möglichkeit der existentialistischen Idee hinzu, alle drei Elemente zu negieren. Danach würde dann alles Seiende über eine Lehre von Vergehen oder gar über die Idee des Nichts zu begreifen sein. 252

2. Einen scheinbaren Mittelweg bildet dann der Ansatz eines systemischen Strukturalismus, der auch die Naturwissenschaften aufgreift. Jener begnügt sich im Kern mit bloßen Beziehungen. Auch setzt er die evolutionsbiologische Dynamik von „Werden und Vergehen“ an den Anfang. Aus physikalischer Sicht gehört dann aber zur Materie auch die Antimaterie. Beide vermögen sich aufzulösen, aber auch eine Auflösung kann dann eigentlich nicht zu einem blanken Nichts führen. Die physikalische Materie selbst unterscheidet sich zudem von der Idee der dunklen Materie. Ferner hat auch das „Vergehen können“ kein logisches Ende. So kann selbst der physikalische Kosmos analog zur Idee des Urknalls vor rund 14 Milliarden Jahren als zeitig und damit auch als möglicherweise vergänglich gedeutet werden. In Schleifen 253

könnte sich die kosmische Weltengeburt entweder wiederholen oder sich doch im Wärmetod¹³⁰ der ewigen Emergenz auflösen.

- 254 3. Die höchst vage Grundidee der Zivilreligion geht also von der ontischen Vorstellung aus, dass die freien Menschen, jedenfalls in ihrer evolutionsbiologischen Gegenwart, „existieren“. Diese zum Guten wie zum Bösen freien Menschen unterwerfen sich jedoch in der Regel freiwillig ihrer eigenen Vernunft. Sie bekennen sich damit indirekt auch zu den Ideen von Demokratie und Recht. Denn ihr Selbstbild definieren sie als humane Ethik, etwa über den Dreiklang von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“.
- 255 Die Gleichheit beinhaltet dabei ein Grundelement des gerechten Rechts, die Solidarität umfasst den Geist der Humanität und die Idee der Freiheit ist durch die autonome Seite der Ethik aufgewertet. Mit einem Doppelbegriff lässt sich dieses impressionistische Gesamtbild in etwa mit „demokratischem Humanismus“ einfangen.

VI. Pragmatisches: Verfassungspatriotismus, Minimaethik, zivilreligiöse Aufhebung des Böckenförde-Dilemmas

- 256 1. Von der Transzendentalphilosophie ist noch einmal zur rechtspolitischen Philosophie zurückzukehren. Drei Einzelfragen sind aufzugreifen:

Die deutsche zivil-politische Idee vom „Verfassungspatriotismus“ ist zunächst zu deuten. Er enthält wesentliche Elemente dessen, was mit Zivilreligion gemeint ist.¹³¹ Dieser Doppelbegriff verfügt dabei über eine ähnliche Spannbreite wie derjenige, der die Zivilität mit Religion verknüpft. Zwar wird das Wort vom Verfassungspatriotismus in der Regel nicht dafür verwendet, die

¹³⁰ Zu einer derartigen Sichtweise der Kulturtheorie: Koslowski, Kultur, 1988, 13.

¹³¹ Aus der Sicht der Politologie: Sternberger, Verfassungspatriotismus, 1990, 26, 30; aus der Sicht der Philosophie: Habermas, Grundlagen, 2009, 106 ff.; aus der Sicht des Staatsrechts: Böckenförde, Entstehung, 1992, 92 ff., 112; aufgegriffen von der Bundesjustizministerin: Leutheusser-Schnarrenberger, Leitkultur, 2008. Zusammenfassend auch: Kronenberg, Verfassungspatriotismus, 2009.

(deutsche) Kerngesellschaft selbst mit einer vagen Leitidee zu überhöhen. Der Verfassungspatriotismus dient aber immerhin dazu, ethnischen und sonstigen subkulturellen Gruppen ein weltliches Dach zu bieten, und sie mit allen anderen Deutschen zu einer über-sub-kulturellen Normengemeinschaft zusammenzufassen. Mit dem Wort „Patriotismus“ wird außerdem versucht, ihnen eine Art von postnationalem Wir-Gefühl zu eröffnen. Alle Bürger sind Teil eines „Verfassungs-Bundes“. Vor allem Mitglieder solcher Subkulturen dürfen sich damit werben lassen, deren eigenen Subkulturen nicht nur religiös ausgerichtet sind, sondern zugleich auch auf die Gruppenehre und auf Familienverbände setzen. Auf diese Weise sind sie mit dem Leitbild derjenigen Staatsbürger zu einer nationalen Gemeinschaft zusammenzubinden, die unmittelbar auf die Präambel-Werte setzen. Diese Werte und Prinzipien reichen aber eigentlich über die Nation hinaus und umfassen die gesamte transnationale westliche Ideenwelt.

Auch die US-amerikanische Staatsgesellschaft „kollektivierte“ 257 ihre Mitglieder und vor allem die neuen Einwanderer mit einer solchen Art von Verfassungspatriotismus. Jener verschleißt in den USA vor allem die Idee der „privaten Freiheit“ mit derjenigen der „Nation“ (der Freien). Auf diesem Wege ist eine sinnstiftende kollektive Identität aufzubauen, die neben der ethisch-vernünftigen Seite zugleich auch auf eine emotionale Bindung setzt. Patriotismus ist stets mit einem auf den zweiten Blick durchaus sinnvollen Nationalstolz unterlegt. Jener duldet, wie früher die Clanehre, keine ungesühnten Verletzungen. Verletzter Stolz schafft dann die emotionale Bereitschaft der Bevölkerung, viele Werte und selbst das Leben zu „Unrecht ausgleichenden Verteidigungskriegen“ einzusetzen.¹³² Der mögliche Missbrauch

¹³² Zur politischen Idee der „Vernunft der Gefühle“ und der Bedeutung des Nationalstolzes: Jener wirkt dann zwar bei Verletzungen als großer Motivator für (notfalls auch fingierte) Verteidigungs- und Gerechtigkeitskriege. Aber im Vorwege wirkt der Patriotismus insofern als friedensstiftendes Mittel, als er der Abschreckung dient. Man werde sich notfalls mit großen Opfern verteidigen. Zu dieser auch evolutionsbiologisch nachvollziehbaren Begründung nationaler Emotionen: Bolle, *Emotionen*, 1995, 155 ff.; Frank, *Passions*, 1988, Chap. III, 43 (*Theory of Moral Sentiments*), 54 („The impulse to seek revenge is likewise counterproductive unless others have some

dieser Emotionen ist davon zu trennen. In diesem Sinne begründet gerade auch der amerikanische Verfassungspatriotismus die „Opfer“ des Wehrdienstes im nationalen Interesse, aber auch etwa ganz allgemein die Pflicht, Steuern zu zahlen.

- 258 Analog dazu versucht der deutsche Verfassungspatriotismus vorzugehen. Er sucht den Stolz auf die Ideen der religiösen Toleranz auszubilden, er hebt die Friedensmacht von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit hervor und betont die Dreifaltigkeit von individueller Freiheit, intersubjektiver Gleichheit und kollektiver Solidarität. Seine Antwort auf Verletzungen lautet, Durchsetzung von Recht und Gerechtigkeit im Sinne der Verfassung zu gewährleisten und dabei vor allem das Gebot der Wahrung der Menschenwürde, Art. 1 I GG, zu beachten.
- 259 Die Leitidee der Zivilreligion wendet sich nicht vor allem an die Vertreter von starken Subkulturen. Sie spielt ihre Rolle auf der nächsthöheren Ebene. Sie wendet sich an das Volk insgesamt. Analog zur mittelalterlichen *civitas dei*, dem Gottesstaat des Augustinus (354 – 430 n. Chr.), begründet die jeweilige nationale Ausprägung der gesamtwestlichen Zivilreligion die Verfassungsgemeinschaft. Zunächst einmal stellt sie eine *civitas* der inneren Werte und Prinzipien dar. Als ihre Gläubigen gelten, und der Art nach wie schon bei Augustinus, alle „verfassungsgläubigen“ Mitglieder „des Präambel-Volkes“. Daneben existiert dann zusätzlich der nationale Verfassungsstaat. Der Verfassungsstaat ist, wie die vielen nationalen Präambeln belegen, von den Präambel-Demokraten um- oder auch neu gegründet. Einerseits verfügt ihr Staat, wie schon bei Augustinus, über eine ideale (göttliche) Seite, des Menschenwürdigen und des Vernünftigen. Andererseits antwortet der irdische Staat, bei Augustinus als *civitas terrena* bezeichnet, mit seinem Gewaltmonopol auf die sozialreale Seite, der Empirie. Insofern sucht der Verfassungsstaat dann vor allem, das verfassungswidrige (teuflische) Unrecht wieder – auf humane Weise – zu richten und zugleich weiteren Verfassungsverstößen

way of anticipating that one has it. The person in whom this sentiment resides has to deter potential predators”).

soweit möglich schon im Vorwege mit demokratischen Befehlen vorzubeugen.¹³³

2. Diese Gemeinschaft bedarf einer „Minimalethik“ der Vernunft 260
und eines Bekenntnisses dazu.

Der Gedanke einer Minimalethik beschäftigt vor allem die westliche Naturrechtsphilosophie und die Verfassungstheorie.¹³⁴ Worin besteht aber diese Minimalethik? Deren Grundelemente ergeben sich vereinfacht eben aus den Präambeln und deren Ausführungen in den nationalen Verfassungen und den transnationalen Konventionen. Dieser politische Humanismus ist vor allem von

¹³³ Dazu: Augustinus, *De civitate dei* (Horn), 1997, Ratzinger, Volk, 1954. Der in der Spätantike und danach im Mittelalter verwendete Begriff *civitas* meint in etwa „Bürgerschaft, Staat, Stadt, Gemeinschaft“. Diese Art des Staates verwirklicht sich vor allem in den Gläubigen selbst. Dieser Gottesstaat der Gläubigen steht zum „irdischen Staat“ im Gegensatz. Jener enthält aber in dialektischer Weise auch immerhin zwei Ebenen, eine göttliche und eine teuflische. Die göttliche Seite ergibt sich aus einer göttlichen, also einer Art von höchster von Gott verfasster Ordnung. Die teuflische Seite beschreibt den machiavellistischen Kern des Bösen oder aber wertneutraler, die sozialreale Machtseite des Leviathans. Siehe dazu: Augustinus, *De civitate dei* (Horn), 1997, XV, 1: „...die wir auch gemäß dem Glaubenssinn als zwei Staaten bezeichnen“, „... ist vorherbestimmt, auf ewig mit Gott zu herrschen“. *Ibid.*: „...mit dem Teufel dem ewigen Verdammungsurteil anheim zu fallen“. Zur Bedeutung siehe auch die Schrift des gegenwärtigen Papstes Benedikt XVI: Ratzinger, *Herkunft*, 1961, 55 ff.

¹³⁴ Aus der Sicht der Rechtsphilosophie: Hart, *Concept*, 1961, 181 ff. („Minimum an Naturrecht“); soziologisch ebenso: Wesche, *Gegenseitigkeit*, 2001, 44; aus Sicht des deutschen Verfassungsrechts: Dreier, R., *Rechtsbegriff*, 1986, 33 ff. („immer ein Minimum an ethischer Rechtfertigung oder Rechtfertigungsfähigkeit“); Alexy, *Verteidigung*, 1993, 85 ff., 98; siehe aus der strafrechtlichen Sicht der Normen auch: Baurmann, *Thesen*, 1998, 409 ff., 437: „Eine Übertretung materiell illegitimer, aber legaler Normen ist nur dann gerechtfertigt, wenn der Verfassung ihre Legitimität entzogen wird“.

Das Strafrecht schützt auch nach Ansicht des deutschen Bundesverfassungsgerichts die „elementaren Werte des Gemeinschaftslebens“, BVerfGE 45, 187 ff., 253 ff.; dazu auch: Lecheler, *Unrecht*, 1994, 8, der die Verbindung von der Radbruch'schen Formel vom „unrichtigen Recht“ zu Art. 5 der französischen Menschenrechtserklärung von 1789 aufzeigt: „Das Gesetz darf nur Handlungen verbieten, die der Gesellschaft schädlich sind“.

den beiden Mantras „Demokratie und Rechtsstaat“ und „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ beherrscht. Diese erschienen dann als höchster Selbstzweck.

262 Zu bedenken sind auch die geistigen Grenzen der einzelnen Ideen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität. Denn weder der Liberalismus („Freiheit von was und wozu?“) noch die Gleichheit („gleich nach welchem Maßstab?“) noch die Solidarität („Opfer zu welchem Zweck und zu geben an wen?“) kann sich aus sich selbst heraus erklären. Die Freiheit („von etwas“) ist von der Gegenidee und der Macht der Solidarität (lies: der Bindung) abhängig. Wiederum heißt, etwas zu Binden (zu irgendeinem Gemeinwohl) zugleich auch, dass irgendwelche Einzelnen gebunden werden, die mit ihrer Persönlichkeit die Art des Bundes mitbestimmen. Die Gleichheit, etwa als gerechter Ausgleich von Interessen, erfordert die Antwort auf die Frage nach den Interessen der jeweiligen Parteien (Personen, Subjekten, Akteuren) etc., die sie selbst nicht geben kann.

263 Freiheit allein führt zu Ende gedacht zur Auflösung aller Strukturen. Ihre Folge ist das Chaos oder der Kampf aller gegen alle. Die globale Solidarität führt dagegen am Ende zu einer völlig erstarrten, versteinerten Ordnung. Die Brücke zwischen Chaos und Ordnung, lies das Bemühen um den Ausgleich zwischen dem – ewigen – Chaos und der – ewigen – Ordnung bietet das Modell halbautonomer Systeme, denen dann aber wieder beides, also das „Werden und Vergehen“, eigen ist. Das Systemdenken spiegelt zwar gut die Wirklichkeit wieder, aber es beruht dennoch auch auf beidem, auf dem Chaos und auch auf der Idee der Ordnung.

Diese Gedanken sind alle bekannt, aber sie sind, jedenfalls auf rationaler Ebene, bisher nicht wirklich überwunden.

264 Alle drei Ideen, Freiheit, Gleichheit und Solidarität, stützen sich deshalb gegenseitig. Sie bilden untereinander ein Netzwerk, das mehr bietet als die schlichte Summe von Elementen. Schon deshalb ist es sachgerechter, alle drei Grundideen, etwa als das Humane und im Sinne eines „demokratischen Verfassungs- Humanismus zu heiligen. Selbstverständlich stehen diese drei Ideen auch untereinander in einem Wettbewerb. Das „Gute“, der common sense oder auch die praktische Vernunft, besteht in der

„Kunst“ nach den Umständen und im Konkreten aus allen drei Leitideen das Beste herauszuziehen.

Dabei wird allerdings eine Sichtweise den Vorrang einnehmen 265 müssen. So herrscht im Westen ein System, dessen Dreiklang in dieser Reihung verläuft: Zuerst besteht die Freiheit des Freien, daraus folgend ergibt sich die Gleichheit unter Freien und danach die Solidarität (Bindung und Verbindung) innerhalb einer Gemeinschaft von Freien und Gleichen. Opfernden Abgaben (Tribute) der Freien erlauben dann nach dem fiktiven Begriff des Gesellschaftsvertrages eine Gemeinschaft aufzubauen, die den Schutz der Freiheit und Gleichheit bewirkt. An die Stelle des Begriffs Freien kann man auch denjenigen des würdigen Menschen setzen. Aus dem westlichen Menschenbild ergibt sich dann die Trinität der Menschenrechte: die „liberalen“ Menschenrechte als die Freiheitsrechte, das Gleichheitsprinzip vor allem als prozessuale Fairnessrechte und zudem auch die sozialen (lies: solidarischen) Menschenrechte.

Ein umfassender Oberbegriff wie das „Gute“, die „Vernunft“ oder der „common sense“ kann dabei nur ein Sammelbegriff sein. 266 Er beschreibt eine Art „heiligen Geist“, und zwar zuvor personifiziert als ein unerforschlicher „Gott“.

3. Das bedrückende Böckenförde-Dilemma ist ebenfalls kurz zu 267 betrachten. Es lautet mit den Worten des Urhebers:

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

jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.“¹³⁵

- 268 Die „Lösung“ dieses Dilemmas kann nur auf einer noch höheren Ebene, etwa derjenigen der Präambeln, stattfinden. Das Volk muss jenseits des Staates eigene „Ersatzreligion der verinnerlichten Werte und Prinzipien“ schaffen, denen es sich dann unterwerfen muss.
- 269 Über jene verfügen die Völker, wie es die Präambeln ihrer Verfassungen etc. belegen. Nur bereitet es ihnen verständlicher Weise Mühe, nun doch auch wieder von einer Religion zu sprechen, und sei es auch nur von einer Zivilreligion.
- 270 Aus einem etwas anderen individualistischen Ansatz heraus lässt sich vielleicht mit dem Wort vom „Herrn“ arbeiten. So gilt der Freie einerseits deshalb als frei, weil er sein „eigener Herr“ ist. Andererseits kann er nur sein eigener Herr sein, wenn er sich selbst nicht ausschließlich von blinden Trieben beherrschen lässt. Erforderlich ist also das eigentliche paradoxe Verlangen nach der „Selbstbeherrschung“. Dieses Modell setzt die Fähigkeiten zur Selbst-Erkentnis, zur Selbst-Kritik, zur Selbst-Gesetzgebung und zur Selbst-Erziehung voraus. Es führt auf diese Weise zum bekannten dialektischen freudschen Menschenbild der Persönlichkeits-Spaltung. Jenes bildet im Übrigen auch nur eine verinnerlichte Form der Subjekt-Objektspaltung. Einem triebhaften (teuflischen) „Es“ steht ein mahnendes Gewissen in der Form eines moralischen (gottähnlichen) „Über-Ichs“ gegenüber. Die biologischen Sonderethiken, als Mann/Frau, Vater/Mutter etc. agieren zu müssen, variieren dabei noch einmal die Moral, für die das „Über-Ich“ aus rechtsphilosophischer Sicht steht. Weitere sozialetische Anforderungen an das „Über-Ich“ kommen hinzu. Der Mensch muss als Lehrer, Politiker, Richter, Verwalter etc. tätig sein. Ein ganzheitliches „Ich“ sorgt dabei ständig, und soweit ihm überhaupt möglich, für eine Einheit stiftende Harmonisierung. Dieses „Über-Ich“, und also mittelbar auch das „Ich“ des Akteurs, bedarf dann eines „Ankers“. Jeder Freie sucht deshalb nach seinen privaten Leitideen, bei denen ihm externe Gruppenwerte, nationale Staatsethiken und auch universelle Menschen-

¹³⁵ Böckenförde, Staat, 1976, 60.

rechtsmodelle helfen. Im Idealfall orientiert sich der „Herr als der Freie“ dann am ganz einfachen Dreiklang von „Freiheit der Herren, Gleichheit zwischen den Herren und der Solidarität unter den Herren“.

Als Präambel-Demokrat gibt er zudem wesentliche Teile seiner Herrschaft an das Kollektiv des Verfassungsstaates ab. Jener beherrscht den Demokraten dann auch in dessen Auftrag. Insofern muss der Verfassungsstaat den „Rechtszwang“ und die „Autorität“ nicht von sich aus belegen. In der Demokratie handelt der Staat aus einer abgeleiteten Macht. Vereinfacht muss er nur die Verfassung achten. Aber damit wird das Dilemma nur, und zwar mit Hilfe der Fiktion des Gesellschaftsvertrages der Freien, auf die „Freien“ verschoben. Sie müssen sich dann, wie angesprochen, auf dieselbe Weise „selbst-beherrschen“. Sie müssen sich selbst „zwingen“, sich an die eigenen Regeln zu halten. Auch werden sie dabei ihre eigene Art von Autorität einsetzen. Jedenfalls bleibt die Frage nach dem Totalitarismus. Jener besteht in der Tat vereinfacht in der Weise fort, dass der westliche Staat, und auch jeder Demokrat, sich einem „Menschenrechts-Totalitarismus“ unterwirft. Menschenrechts-Verletzungen muss der Staat dann, wenngleich in humanistischer Weise, mit aller Macht und seinem Ansehen wieder „richten“. Der Unterschied zu anderen Formen totalitärer oder auch fundamentalistischer Staaten besteht nur darin, dass der westliche Staat (versucht), den „Menschen“ als würdigen Selbsterren zu deuten und damit zugleich jeden einzelnen Menschen zu heiligen. Sich selbst versteht der westliche Staat nur als „ersten Diener“ der Gemeinschaft der Demokraten. 271

Der Präambel-Humanismus lässt sich also, sobald man sich ausdrücklich zu ihm bekennt, als eine „Ersatzreligion der Vernünftigen“ deuten. Die Verwendung des Wortes Religion stellt dabei – auch – eine rationale Selbstkritik dar. 272

H. Rückblick und Vorschau

I. Vorverständnis und Grundlagen

- 273 Die benannten Grundgedanken und die angeführten Zusammenhänge dienen nachfolgend als Fundament. Insofern bilden sie einerseits das Vorverständnis.
- 274 Mit ihnen wird aber andererseits auch weiter zu arbeiten sein. Diese Grundlagen sollen und können deshalb, bei Gelegenheit, auch noch besondere Einfärbungen und bestimmte Ausprägungen erhalten.
- 275 Ferner kann und soll das Aufgreifen dieser Grundgedanken nebenher umgekehrt auch dafür sorgen, die Sinnhaftigkeit dieser Grundannahmen zu verdeutlichen und zumindest mit Beispielen zu belegen.
- 276 Dieser zuvor gewählte Ansatz nutzt vor allem die Angebote der (westlichen) Philosophie. Ihr entspringen auch die groben Umrisse der Idee einer Zivilreligion. Insofern ist gleichsam versucht, einen system-immanenten Ansatz zu wählen. Jede Theologie würde den ihren dagegen setzen können.

II. Homo religiosus: Mutmaßlich universelle Grundelemente

- 277 Zu behandeln ist das Thema „Zivilreligion“ auch methodisch am besten in zwei Teilen. Zunächst ist es konkret oder induktiv aufzufächern und dann abstrakt oder deduktiv anzugehen. Zuerst sind deshalb wichtige Grundelemente zu erörtern. Sie sind danach mit der Frage zu umgreifen, ob sie in ihrer Gesamtheit nicht zu einer Art von religionsähnlicher westliche „Ersatzreligion“ führen.

Welches sind, so ist spätestens an dieser Stelle zu fragen, denn die mutmaßlichen Grundelemente die Religionen, die den Menschen als „homo religiosus“ auszeichnen?¹³⁶ 278

Insofern ist zum Beispiel auf die Vermutungen des Sozialanthropologen Whitehouse zu verweisen. Er bietet im Rahmen dessen, was er als „cognitive science of religion“ (CSR), also als eine weltliche (vergleichende) Religionswissenschaft versteht, den folgenden – offenen – Katalog. In irgendeiner Weise enthielten Religionen die Elemente des Glaubens an (1) Leben nach dem Tod, (2) Wesen mit besonderen Kräften, (3) Symbole und (böse) Omen, (4) Kreationismus, (5) Besessenheit durch Geister, (6) Rituale, (7) Exegese von Ritualen, (8) das Sakrale, (9) Abschreckung, (10) Moralische Verpflichtungen, (11) Strafe und Belohnung, (12) Offenbarung.¹³⁷ 279

Diese Elemente müsste also auch eine Zivilreligion widerspiegeln, will sie das Etikett einer politischen Ersatz-Religion zu Recht verdienen. 280

¹³⁶ Zum Modell des „homo religiosus“, für das die Struktur der letzten Fragen auf die Mythen, die religiösen Symbole und Rituale, wie die religiösen Glaubensvorstellungen eine Antwort geben, und dass es sich im Verlauf der Kulturen kaum geändert hat, siehe: Bell, *Return*, 1980, 324 ff., 347. Dazu ausführlich: Müller, A., *Religion*, 1990, 285 ff., 293 ff. (zudem: 303, insgesamt mit den Grundlagen: „wie der ethisch-spirituelle Kern der Religionen auch vom Menschen in der Profanität assimiliert werden könnte“; Religion sei ... ein „konstitutiver Aspekt“ der menschlichen Erfahrung, „der menschlichen Kultur“). Aus der Sicht der altgriechischen Tragödie: Burkert, *Homo*, 1997, u. a. 9: „Der ‚homo religiosus‘ agiere und sei sich bewusst als der sterbliche ‚homo necans‘.“

¹³⁷ Whitehouse, *Cognition*, EA Vol. 3 No. 3 (2008), 35 ff., 36 („Figure 1 lists a number of traits that might be associated with the category ‘religion’. These traits are probably found, in some shape or form, in all human societies or at least are very widespread and historically recurrent. The CSR” – cognitive science of religion – „has attempted to account for this recurrence in terms of the shaping and constraining: effects of universal cognitive mechanisms.” His list contains: „Afterlife, Beings with special powers, Signs and portents, Creationism, Spirit possession, Rituals, Ritual exegesis, Deference, Moral obligation, Punishment and reward, Revelation, Cross-culturally recurrent religious repertoire”).

- 281 Aus der Sicht der weltlichen Rechtsethik sind zunächst die Trias „Abschreckung, Strafe und Belohnung“ aufzugreifen. „Strafe und Belohnung“ sind beides Ausprägungen des Grundgedanken des Tit for Tat, der Wechselseitigkeit und der ausgleichenden Gerechtigkeit. Mit einem Wort, die verfassungsrechtliche Grundidee der „Gleichheit“ steckt in dieser Trias. Dieser Dreiklang ist bereits handlungsorientiert, und er drängt das Bild entweder von einen Welt- und Schicksalsgeist als Überperson oder aber einer Vielzahl von konkreten Geistern auf. Diese strafenden und belohnenden Wesen wirken aus weltlicher Sicht als königliche Oberrichter und harte Vollstrecker. Mit der Erwartung der Strafe ist überdies eine vorbeugend ausgerichtete, das Verhalten steuernde „Abschreckung“ verbunden. Dasselbe gilt im Übrigen auch für die Aussicht auf „Belohnung“. Der christliche Glaube an das Fortleben der Seele im Himmel oder der Hölle dienen auf der Erde diesen Zwecken. Das lebendige Bild vom jüngsten Gericht transformiert umgekehrt die an sich irdische Institution des urköniglichen Richters in die Ewigkeit des Jenseits. Krieger werden in Kriegskulturen für mutige Taten durch die Aufnahmen in eine jenseitige Kriegergemeinschaft und den Kreis der edlen Ahnen belohnt. Der Buddhismus kennt mit den Arten und Stufen der Wiedergeburt sogar die unmittelbare Haftung für das eigene Verhalten. In einer sozialen Binnenwelt, die bereits mit einem arbeitsteiligen Gewaltmonopol verbunden ist, findet dieselbe Art der Schaffung von Gerechtigkeit bereits im Diesseits statt.
- 282 Schon die Grundidee des Animismus der naturnah lebenden Kleingruppen, die von einer irdisch-geistigen Doppelwelt ausgeht, legt nahe, dass die mittelalterliche europäische Zweiswerter-Lehre der humanen Grundstruktur entspricht. Der „homo religiosus“, so lautet die Grundthese also, ist immer zugleich auch ein prometheischer „häuslicher“ Mensch und deshalb immer auch ein „homo civilis“. Kulturell betrachtet stehen beide Ansätze in einem politischen Wettbewerb. In der Regel gewinnt jedoch einer der beiden Ansätze, und mit ihm seine hinter ihm stehende sub-kulturelle „Hausmacht“, die Oberhand und prägt den Hintergrund der höchsten Leitideen. Im vielfältigen Animismus herrscht die Idee von der Übermacht der geistig-dämonischen Welt vor. Mit dem westlichen demokratischen Staat ist dagegen die religiöse Kultur weitgehend zur Privatsache geworden. Allerdings können dann gerade in der Demokratie von der Zivilgesellschaft aus der private Glaube und seine vor allem kommunalen Subkulturen die Ausrichtung der Politik mit

bestimmen. Aber auch die „persönliche Vernunft der Demokraten“ und die „Naturwissenschaft“ fordern ihre Anerkennung und gottgleiche Beachtung.

Grundsätzlich dienen die drei Elemente „Abschreckung, Strafe und Belohnung“ der Aufrechterhaltung einer höchsten, und vielleicht sogar auch einer gelegentlich unverständlichen „Gerechtigkeitsordnung“. Die Idee der Gerechtigkeit bildet danach eine Urfrage sowohl der meisten Religionen als auch der westlichen Rechts- und Staatsphilosophie. 283

Als religiöses Kernelement ist die erstgenannte Vorstellung vom „Nachleben“ der Verstorbenen anzusehen. Die „Seele“ der Lebewesen existiert danach zumindest als ein Teil eines Ganzen in irgendeiner Weise fort. Weltliche Traditionen wirken unter anderem auf diese Weise. Mündliche Gesänge und Geschichten, die große Ahnen betreffen sowie die heiligen Bücher, bewahren die Worte von Weisen über Generationen hinweg nicht nur, sondern deuten deren Geist auch immer wieder neu. Für die Interpretationen im Sinne des jeweiligen eigenen Geistes des Interpreten, der zumeist den Zeitgeist hineinliest, findet einen fiktiven Dialog mit den Ahnen und den Weisen statt. Der Aspekt der „rituellen Exegese“ greift diesen Umstand auf. Er ergänzt ihn um den formellen Gedanken des Ritus, der vor allem feste Verfahrensweisen vorschreibt und feste Rollen verteilt. Auf diese Weise wird die Freiheit der Ausdeutung sowohl begrenzt als auch in die Tradition eingebettet. 284

„Wesen mit besonderen Kräften, Symbole und Omen, Schöpferkraft und Besessenheit“ müssten auch weltliche Höchstideen reflektieren. Gewählten politischen Führern bringen wir zumindest Hochachtung entgegen und wir verneigen uns vor ihnen tiefer. Sie, und im Übrigen auch andere Menschen, die kreative Künste ausüben, gelten als Idole. Sie gelten als „Genies“. Westlich als „Subjekte“ betrachtet sind diese Menschen gleichsam im Besitze eines „Guten Geistes“. Die prometheische Schöpferkraft ist, so wie die Handwerke und die Städte sie zeigen, wie die schönen Symbolkünste sie offenbaren und wie die Schrift sie zu verfestigen mag, allen Menschen als Grundfähigkeit eigen. Diese „natürliche“, also von der Natur gegebene Schöpferkraft, die im Verbund mit den besonderen Fähigkeiten, dem Symbolismus und der potentiellen Genialität zu sehen ist, begründet die Subjektstellung des Menschen. Sie führt im Übrigen auch zur Eigenverantwortung. 285

tung für das durch eigenes Tun Geschaffene. Vor allem aber erklärt die weltliche Ausprägung dieser Ideengruppe zunächst einmal die „Freiheit“ und die „Würde des Menschen“. Dieser religionswissenschaftliche Akkord erläutert, auf die Idee der Zivilreligion übertragen, den Ursprung seiner naturrechtlichen „Rechtspersönlichkeit“ und er begründet ebenso die nationalen Grund- und die transnationalen Menschenrechte.

- 286 „Rituale, rituelle Exegese und das Sakrale“ spiegeln in den Demokratien das gesamte Parlaments- und das gesamte Gerichtswesen bis hin zu seinen tempelartigen Bauten wieder. Die Parlamente sind für die allgemeine Gesetzgebung zuständig und die Gerichte haben das Recht umzusetzen. Die beiden Höchstideen der Gleichheit vor dem Recht und der angemessenen Gerechtigkeit im Einzelfall regieren diese Seite der Demokratie. Aber diese Grundfähigkeit zur Rechtssetzung und zur Rechtsfindung ist in den Demokratien nicht mehr Priestern und Königen oder auch nur bestimmten Repräsentanten eigen. Die Gesetzgebung geschieht durch Repräsentanten, die aus der Mitte des Volkes gewählt sind, und jeweils „Im Namen“ des Volkes“. Laienrichter nehmen zudem an der Rechtspflege aktiv Teil. Die Öffentlichkeit begleitet die Gesetzgebung und die jeweilige öffentliche Verhandlung vor Gericht. Alle an der Rechtspflege Beteiligten richten sich am Ende aber an dem rechtsethischen Grundgedanken aus, dass das Recht die „Kunst des Guten und Gerechten“ sei, „Ius est ars aequi et boni“¹³⁸. Gemeint sind derzeit die Ideen des „guten Gesetzes“, der „freien Verhandlung“, der „gerechten richterlichen Entscheidung“ und der „humanen – exekutiven – Vollstreckung“.
- 287 Der Katalog von Whitehouse ist um die Betonung von drei, an sich schon mit enthaltenen, untereinander eng verwandten Elementen zu ergänzen. Dazu gehört zum einen die Betonung der „heiligen Gewalt“¹³⁹, die vor allem in den kollektiven und hoheit-

¹³⁸ Ulpian, Digesten, 1. Buch, 1. Titel, 1. Fragment.

¹³⁹ Für den Animismus zur Idee der „heiligen Gewalt“: Girard, Heilige, 1987, 30 ff. Zum Spannungsbogen von Religion, Gewalt und Politik, Maier, Doppelgesicht, 2004, 18 (zur Gewalt in den „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

lich ansetzenden Gewaltakten steckt und „höchste“ Zwangsakte gegenüber dem Einzelnen rechtfertigt, der sich ihnen am Ende zu unterwerfen hat.

Die heilige Gewalt ist vor allem mit dem „Opfern“ verbunden, 288 das auch das Opfern von Sündenböcken mit einschließt. Weltlich gewendet wird einer Rechtsperson einen Freiheitsverzicht abverlangt. Gerade auch das Strafen lässt sich als ein gerechtes „Ausgleichsopfer“ verstehen. Zum Akt des Zwanges gehört typischerweise auch ein personal zu denkender beseelter Akteur. Diese heilige Gewalt wird in der politischen Demokratie von der kollektiven Überperson des Staats mit seinem „Gewaltmonopol“ wahrgenommen. Die westlichen Demokratien üben ihr Gewaltmonopol dabei vorsichtshalber in der Form der Gewaltenteilung aus, indem sie sorgfältig zwischen der Aufgabe der „Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung“ trennen und den Staat zudem durch die „staatsbürgerliche Öffentlichkeit“, also das „Volk“, überwachen lässt.

Bei Großstaaten tritt zudem eine föderale Gewaltenteilung hinzu, die den Hauptstaat vom alten Zentralstaat weg zum Bundesstaat auflockert. Gemeinden bilden aus der Sicht der Demokraten überschaubare Grundeinheiten. Inter- und transnationale Bündnisse grenzen wiederum die Freiheiten des Bundesstaates nach außen ein. Insofern verbleibt die „heilige Gewalt“ aber immer noch in den Händen staatlicher und staatsdominierter Strukturen. 289

Wichtig ist deshalb auch eine zweite Art der Gewaltenteilung. 290 Nach innen belässt der moderne Rechtsstaat zunächst einmal jedem Einzelnen einen eigenen fast staatsähnlichen „Status“, in dem er dessen personale Rechte „als eigene“ anerkennt und zudem die Entwicklung der gesamten Rechtspersönlichkeit des Grundrechtsträgers schützt. Diese Art von Recht verschafft dem Rechtsinhaber einen Herrschaftsbereich, also eine Art von Binnengewalt, der mit einem Recht versehen als „geheiligt“ anzusehen ist. Zudem sichert der Staat der Zivilgesellschaft insgesamt den weiten Bereich des freien Handelns. Er schützt aus seiner Sicht die Verkehrs- und die sonstigen Kommunikationswege,

des Religiösen“ sowie 46 ff. (zu religionsähnlichen Elementen in totalitären Systemen: Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus); zum „politischen Märtyrer“: 99 ff.

gestattet private Versammlungen und eröffnet freie Märkte. Ferner gewährleistet er die familiären Freiheiten, die Freiheit der Religionsausübung und der Vereinbildung etc. Auch insofern findet demokratische Gewaltenteilung statt.

- 291 Der Grund für die Gewaltenteilung dient auch der Vorsorge vor tyrannischem Machtmissbrauch. Die heilige Gewalt kann vor allem durch Egoisten auf allen Ebenen missbraucht und auf diese Weise „unheilig“ ausgeübt werden. Dann aber wird objektiv eine „Heilung“ erforderlich, intersubjektiv ist eine „Versöhnung“ geboten, und subjektiv bedarf es dafür vielfach auch der Einschaltung eines professionellen „Heilers“.
- 292 Der Teilbegriff der Heiligkeit, den auch Whitehouse mit seinen beiden Stichwörtern „Sacred“ und „Punishment“ mit umfasst, ist also selbst schon eng mit dem positiven Gedanken des Heilens verbunden. Metaphysische Wunden, die durch Wertverletzungen oder durch die Missachtung einer Personalität eines höheren Wesens geschehen sind, müssen und können geheilt werden.
- 293 Auch das Recht verfügt über diesen Grundgedanken der Restauration des Rechtsbruchs und es kennt die Missachtung der Personalität einer Rechtsperson, vor allem als Würde des Menschen. Das Christentum betont im protestantischen Bereich das Ideal der Heilung durch „Versöhnung“ der Streitenden. Mit der „Versöhnung“ ist die alte christliche Idee der gebenden Barmherzigkeit eng verwandt. Beide stützen sich auf die Nächstenliebe. Diese Gedanken des verzichtenden Gebens finden wiederum in der empathischen Seite der Humanität ihren Niederschlag. Politisch gewendet tritt diese Seite der Humanität als „Brüderlichkeit“ auf, die inzwischen besser mit „Solidarität“ zu übersetzen ist. Am Ende findet sich dann also auch der verfassungspolitische Dreiklang von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ in den Grundelementen des Religiösen wieder.
- 294 Zudem bedarf es aber, zumindest in einer geistigen Welt, die neben objektiven Werten auch Personen heiligt, neben der Idee der marktähnlichen Institution der Vermittlung auch der personalen Rolle des geachteten und neutralen Vermittlers, als dem „Heiler“. Vielfach kann der Konflikt zwischen Streitparteien, der die Versöhnung erfordert, nur durch eine professionell vermittelte Annäherung der streitenden Personen und ihrer Interessen erfolgreich betrieben werden. „Mediation“ ist geboten. Auf religiöser

Ebene handelt es sich um Schamanen und Priester, die die metaphysischen Normen kennen und auserwählt sind, mit den spirituellen Mächten Kontakt aufzunehmen. Rechtlich gewendet ist der Vermittler der gute Makler, der Schlichter und der Schiedsrichter. Insoweit, und dieser Umstand erweist sich als wichtig, bedarf es keines Staates und keiner Staatsmacht. Auch müssen diese Personen keine ausgebildeten Juristen sein. Es bedarf aber des Willens zur Versöhnung. Doch hilfreich ist dabei ein altes – vorstaatliches – Mittel: die „Abschreckung“. Denn ohne Versöhnung droht die schicksalhafte Alternative der privaten Gewalt. Zu bedenken ist dabei für fast jeden Einzelfall, und wie gelegentliche Eifersuchtsdramen belegen, dass im Extremfall selbstmörderische Attentate niemals auszuschließen sind. Insbesondere sind solche Personen dazu fähig, die sich in ihrem Wertempfinden tief verletzt fühlen. Beide Seiten werden sich zudem auf die Dauer mit Freunden und Verwandten zu „Schutzbünden“ zusammenschließen. Klein- und Bürgerkriege drohen also auf der zweiten Stufe. Sie behindern vor allem die Produktion von Gütern und gefährden den Handel mit ihnen, und zwar dann, wenn sich das Prinzip der harten Selbstjustiz über längere Zeit durchsetzt. Denn beide Seiten werden regelmäßig ihre Aktionen als „gerechte Selbsthilfe“ deuten, sich auf die „notwendige Privatjustiz“ berufen und damit eine rechtsethische Rechtfertigung suchen, um auf diese Weise ihre Gewalt zu „heiligen“.

Wesentliche Grundelemente des Religiösen lassen sich also auch 295
in der bürgerlichen Zivilität wieder finden. Von herausragender Bedeutung sind dabei die Konnotationen des Begriffs des „Heiligen“. Dazu gehören insbesondere die Ideen der heiligen Gewalt einerseits und der Versöhnung als Heilung andererseits.

„Versöhnung und Mediation, Strafe und Geständnis, Gerechtigkeit und Humanität“, und zwar in einer ganz breit angelegten „juristischen Perspektive“, beschreiben deshalb die Gegenstände der zweiten Schrift. Mit ihr ist zu versuchen, die Art der „Zivilreligion“ im sozialrealen Rechtssystem eines demokratischen Staates, wie Deutschland, aufzuzeigen. 296

Der christlichen Idee der Versöhnung, die den ernsthaften Konflikt aufzulösen versucht, wird dabei die Rolle eines roten Fadens zu kommen. Drei konkrete Beispiele bilden etwa die neue Schlichtungsform der rechtspsychologischen Mediation, der Rückgriff auf die vorstaatlichen mittelalterlichen Sühneverträge 297

und die Friedens- und Bundesidee der nationalen demokratischen Verfassungen. Das inzwischen humane Strafen und die analoge menschenrechtliche Deutung der Gerechtigkeit stellen dann weitere Grundelemente dar.

- 298 Den methodischen Ansatz des zweiten Teils eröffnet also das „Recht“. Wie es schon die staatsrechtlichen und rechtsethischen Schriften von Platon und Aristoteles belegen, bietet es sich an, die eigene Denkwelt der Staats- und Rechtsphilosophie zu wählen. Mit ihr ist zu verdeutlichen, wie sich Menschen selbstbestimmt und selbstkritisch verhalten. Sie treten als freie Akteure auf, sie genießen ihre Grundrechte. Aber bezogen auf Rechtsbrüche agieren sie auch als ihre eigenen rationalen Gesetzgeber, als ihre eigenen vernünftigen Richter und als ihre humanen Vollstrecker. Das gesamte westliche Naturrecht, das zugleich die Renaissance des Geistes der Antike bedeutet, hat diesen Weg vorbereitet. Der nationale Konstitutionalismus und die transnationalen Menschenrechtsbewegungen haben ihn mit Hilfe von Rechtsnormen und Rechtspflegesystemen befestigt. Wichtig ist nur, dass auch der alte politische Aspekt der Zivilgesellschaft, für den das antike Forum steht, seinen angemessenen Platz erhält.

III. Weltanschaulicher Überbau der sozialrealen „Mittelwelt“

- 299 Im dritten Teil wird diese säkulare Idee einer Zivilreligion als solche erörtert. Versucht wird dabei vor allem, aus den Grundelementen einen passenden „Überbau“ zu errichten. Dessen Ausrichtung . und dessen Grundthesen . deutet der zweite Untertitel mit einem weiteren Dreisatz an. Jener lautet „demokratischer Humanismus, sozialreale Dehumanisierung, Auflösung zum synthetischen Pragmatismus der Mittelwelt“.
- 300 Dabei ist dann auch zu fragen, was denn aus der Sicht der westlichen Philosophie überhaupt „Vernunft“ ist und ob die Ratio nicht auch schon metaphysische und religionsanaloge Elemente enthält. Selbst und gerade der Blick in die bekannten Angebote der Erkenntnis- und Wahrheitstheorien kann dafür vielleicht einige gute Gründe bieten.
- 301 Mit beiden Fragestellungen, derjenigen nach einer pragmatischen politischen Idee der Mittelwelt und derjenigen nach der Ausdeu-

tung der Vernunft, wird also versucht, eine Art „säkularer Theologie“ zu entwickeln. Die „Seelenlehre“, die im Humanismus steckt, wird mit den psychologischen Realitäten der „Neutralisierung“ von Menschen konfrontiert. Die Vernunft stößt zudem auf die Selbstkritik der Vernunft.

Zugleich ist aber auch die Gegenfrage im Hintergrund mitzudenken, inwieweit nicht zumindest auch jede der drei großen Buch- und der sonstigen Schriftenreligionen sich der „Vernunft“ zur Auslegung der Schriften bedient. Vermittler, Riten und Anweisungen kennen sie ohnehin. 302

Am Ende ist dann zu versuchen, in grober Anlehnung an Aristoteles vorzugehen und die nicht unbekannt Umriss eines rechtspolitischen Modells des guten Verhaltens abzustecken, etwa als urdemokratische Elemente als „common sense“ und zugleich im Sinne des Menschen als forensischer Richters seiner selbst. Zu fragen ist dabei auch, inwieweit die Anzeichen dafür reichen, dass der Westen insgesamt und seine Nationalstaaten jeweils gesondert, von „Glaubenssätzen“ sprechen. 303

IV. Rückblick: Thesen und Hypothesen

1. Den Nukleus stellt also der Gedanke der Versöhnung, und zwar im Sinne einer „freien, gerechten und auch barmherzigen Vermittlung“ dar. Dieser hoch kommunikative Vorgang der versöhnenden Vermittlung bildet den ethischen, den politischen und den rechtlichen Kern der „Vernunft“. Die Vernunft wiederum heiligt, von Kultur zu Kultur unterschiedlich die – universelle – Trias von „Individualität, Ausgleich und Kollektivität“, aber die rechtsethische Vernunft setzt vor allem auf die Idee des „Ausgleichs als solchen“. 304

2. Im politisch-rechtlich ausgerichteten Westen ist dabei insgesamt aber der Idee der privaten „Freiheit“ der Entfaltung der eigenen Persönlichkeit die Vorherrschaft eingeräumt. Ohne die westliche Leitidee der Freiheit des Individuums würde die geistige Konstruktion nicht tragen. 305

Für die „Gleichheit“ gibt es das mächtige Subsystem von Recht und Gesetz in der Form des Rechtsstaates. Für die „Solidarität“ in Not und Kriegsfällen bietet die personale Institution des Ge- 306

samtstaates und seiner Untergliederungen den Schutz vor äußeren und inneren Gewaltakten. Die Zivilgesellschaft hat zudem – kollektiv – die vielen Subsysteme der Sozial- und Nachbarschaftshilfen entwickelt, unter anderem als staatlich gelenkte und mit Steuergeldern unterstützte halbselfständige Versicherungssysteme.

- 307 3. Damit ist versucht, einerseits den westlichen „demokratischen Präambel-Humanismus“ zu bebildern, der sich durchaus fundamentalistisch gibt. Andererseits war die universelle Trias von „Natur, Seele und Vernunft“ zu verdeutlichen, bei der letztlich offen bleibt, was sie zusammenhält. Aber auch dafür scheint es drei Vorherrschaftsmodelle zu geben, den Vorrang der „Natur“ und ihrer Wissenschaften, der „Seele“ und ihrer zumindest semi-religiösen Identitätslehren sowie der „Vernunft“ und ihrer Philosophien.
- 308 4. Wer es unternimmt, sie alle zusammen zu betrachten, verfolgt einen methodisch-systemischen Synkretismus. Dieser Ansatz entspringt dabei dem grundphilosophischen Pluralismus des Denkens und des Selbstzweifels. Der Synkretismus erfordert Toleranz und Achtung von Ideen, auch in Bezug auf Fundamentalismen. Zudem aber huldigt er der ebenso prä- wie postmodernen Grundidee der „Kunst“ oder in Anlehnung an Aristoteles der kreativen Idee des „Formens“. Zu ergänzen ist sie durch die mutmaßlich ebenso alte Erkenntnis von einer – blinden oder auch göttlichen – hoch energetischen Grundtriebkraft, etwa als „Emergenz“.
- 309 Aber erneut, die bekennnishaften Präambeln vieler der westlichen nationalen Verfassungen und auch die rituellen Vorworte der transnationalen Konventionen zeigen dreierlei. Sie belegen die philosophische und schriftgestützte Tradition, den staatspolitischen Charakter sowie den individualrechtlichen Zuschnitt der Zivilreligion, die sich deshalb mit der Formel vom „demokratischen und rechtsstaatlichen Humanismus“ umreißen lässt.
- 310 Wer also die antike Stadtbürgerlichkeit fortschreibt und wer heute die Zivilität über Höchstideen wie Demokratie und Menschenrechte, Gerechtigkeit und Menschenwürde, Vernunft und Wissenschaft mit heiligen Bekenntnissen in einen normativen Himmel versetzt, beschreitet einen doppelspurigen Weg. Er vergöttlicht den „homo civilis“ und er lässt ihn zugleich für seine

Schöpfungen, lies: seine Taten, haften. Auch begreift der zivile Mensch sich ständig als sein eigener Heiler und Richter. Der prometheische Mensch vertraut jedenfalls für seine staatspolitischen Leitideen und auch für das Leben in seinen vor allem städtischen Binnenwelten einer „Zivilreligion“.

Index

- Albert, Traktat, 1980.....83
- Albert, Wissenschaft, 1982
.....83
- Albrecht, Menschenwürde,
2006, 295 ff.....44, 76
- Alexy, Verteidigung, 1993,
85 ff.98
- Amelung/Lorenz, Mensch,
2007, 527 ff.....81
- Anderson, Physics, PNAS
USA Vol. 92 (1995), 6653
ff.61
- Apel, Letztbegründung,
1976, 55 ff.83
- Aristoteles, De anima
(Hamlyn), 196888
- Aristoteles, De anima
(Theiler), 1995.....49, 50
- Aristoteles, Metaphysik
(Szlezák), 2003.....61
- Aristoteles, Nikomachische
Ethik (Dirlmeier), 1999.73
- Aristoteles, Politik (Gigon),
2003.....47
- Armstrong, Achsenzeit, 2006
.....45
- Augustinus, De civitate dei
(Horn), 1997.....97
- Augustinus, De trinitate
(Kreuzer), 200116
- Balaguer, Platonism, 2006 46
- Battisti, Naturrecht, 2006, 3
ff.39
- Baurmann, Thesen, 1998,
409 ff.98
- Beck, Gott, 200830
- Becker, Wahrheit, 1988 ...83
- Bell, Return, 1980, 324 ff.
.....103
- Bergmann, Grundbedeutung,
1998.....92
- Bernstorff, Pflichtenkollision,
Der Staat 47 (2008), 21 ff.
.....78
- Blass, Obedience, 2000.....72
- Blößner, Dialogform, 1997
.....47
- Böckenförde, Entstehung,
1992, 92 ff.95
- Böckenförde, Entstehung,
2007, 43 ff.12

- Böckenförde, Staat, 1976.35, 100
- Böckenförde, Staat, 2007, 11 ff.13, 90, 91
- Bolle, Emotionen, 1995, 155 ff.96
- Bongardt, Endstation, 2010, 57 ff.41, 42, 75
- Bortz/Döring, Forschungsmethoden, 200680
- Boyd, Mistakes, JTB 136 (1989), 47 ff.65
- Brandt/Laubmann, Lactanti Divinarum Institutionum, 1980.....92
- Buchwald, Begriff, 1990...89
- Burger, Replicating Milgram, AP 64 (2009), 1 ff.72
- Burkert, Homo, 1997.38, 103
- Busche, Seele, 200149
- Calliess, Binnenmarkt, 2007, 755 ff.....81
- Calliess, Rechtsstaat, 2001 .78
- Cicero, De natura (Gerlach/Bayer), 1978...92
- Classen, Verwaltung, 2008.77
- Coing, Naturrecht, 1965....78
- Descartes, Prinzipien (Buchenau), 1992.....16
- Dewey, Entwicklung, 2003, 16 ff.89
- Dörrie/Baltes, Platonismus, 2002.....45
- Dreier, R., Rechtsbegriff, 1986.....98
- Dworkin, Freedom's law, 1996.....67
- Dworkin, Rights, 198167
- Dworkin, Sovereign Virtue, 2000.....67
- Eisenberg, Kriminologie, 2005.....72
- Eisenhardt, Rechtsgeschichte, 2008.78
- Eissler, Ermordung, Psyche 5 (1963), 265 f.....67
- Fechner, Rechtsphilosophie, 1962.....73
- Fichte, Naturrecht, 1971, 1 ff.58
- Fischer, Geometrie, 2006, 59 ff.62

- Frank, Passions, 1988.....96
- Funke, Religionsfreiheit,
2006.....27
- Gauck, Versöhnung, 2010,
17 ff.19, 66
- Gebauer/Wulf, Spiel, 1998
.....15, 24
- Geller, Macht, 2006.....34
- Gerson, Platonism, JHP 43
(2005), 253 ff.46
- Gil/Wilke, Natur, 1994, 11
ff.83
- Girard, Heilige, 1987, 15, 24,
38, 107
- Gulde, Tod, 2007.....23, 62
- Häberle, Menschenwürde,
HdStR II 2004, § 2222,
44, 76
- Habermas, Grundlagen,
2009, 106 ff.95
- Habermas, Naturalismus,
2005.....41
- Hart, Concept, 196198
- Hasselmann, Weltreligionen,
2002.....68
- Hattenhauer,
Rechtsgeschichte, 2004.16
- Heinze, Sozialforschung,
200117
- Heraclitus, Fragmente, 1983
.....40
- Hinz, Zivilisationsprozess,
2002.....16
- Hirsch, Bemerkungen, KritV
2006, 307 ff.....80
- Hobbes, Leviathan
(Fetscher), 199212
- Hobbes, Leviathan, 1962 ..66
- Hoerster, Wirklichkeit,
ARSP 75 (1989), 145 ff.57
- Höffe, Kant, 2007.....55
- Hoppe, Erinnerung, 2010, 29
ff.67
- Husserl, Krisis, 1956.....16
- Jaffey, Power-Liability, CJLJ
17(2) (2004), 295 ff.....42
- Jakl, Recht, 2009 ...15, 54, 67
- Jantsch, Selbstorganisation,
1986.....17
- Jaspers, Ursprung, 1955....45
- Jaspers, Wahrheit, 199189
- Jüngel, Religion, 2005, 52 ff.
.....90

- Kahl, Sprache, 2006, 386 ff.
.....14, 18
- Kang, Manliness, HJLPP
32(1) (2009), 261 ff.....69
- Kant, Anfangsgründe, 1986
.....53
- Kant, Metaphysik
(Weischedel), 195622
- Kant, Metaphysik, 196853
- Kant, Religion, 1969 ...55, 56
- Käser, Animismus, 2004 ..22,
23
- Kaufmann, Recht, 1988, 11
ff.40
- Kauzlarich, crimes, 2005,
1230 ff.72
- Kelman, policy, 200572
- Kersting, Kant, 200454
- Kleger, Ungehorsam, 1993 13,
14
- Kleger/Müller,
Mehrheitskonsens, 1986,
221 ff.87
- Klein, Begriff, 200545, 50
- Kohler, Entschluss, 1990, 37
ff.89
- Koslowski, Kultur, 1988 ...94
- Kreuter, Staatskriminalität,
199772
- Kronenberg, Verfassungs-
patriotismus, 200995
- Kühl, Strafrecht, 959 ff.53
- Kuhlmann, Letztbegründung,
198583
- Kühn, Kant, 200455
- Küng, Projekt, 199068
- Kunig, Verfassungsrecht,
VVStRL 61 (2002), 34
ff.25
- Ladour, Staat, 200616
- Lecheler, Unrecht, 1994....98
- Leutheusser-
Schnarrenberger,
Leitkultur, 2008.....95
- Levine, Versuch, 1994 .21, 37
- Levy, Establishment, 1994
.....27, 69
- Lipgar, Bion's Experiences,
1998, 25 ff.33
- Locke, Second Treatise,
1993.....25

- Lübbe, Dezsionismus, 1978,
61 ff.....89
- Lübbe, Religion, 1986.....90
- Lübbe, Staat, 1986, 195 ff. .87
- Luf, Menschenwürde, 1998,
307 ff.22
- Luhmann, Codierung, 1988,
337 ff.40
- Luhmann, Funktion, 1977 .84
- Luhmann, Rechtssoziologie,
198717
- Lyons, history, 2003.....66
- MacCromack, School, ARSP
2006, 59 ff.42
- Maier, Doppelgesicht, 2004
.....107
- Marcic, Grundlegung, 1989,
13 ff.40
- Maunz/Dürig, GG, 2007 ...78
- Mayr, Biologie, 200061
- Mensch, Violence, 2008, 285
ff.67, 80
- Meyer/Rowan, organizations,
AJS 1977, 340 ff.72
- Milgram, Milgram-
Experiment, 197472
- Miller, Note, HR, Vol. 51
(1998), 1495 ff.33
- Monahan/Quinn, bad apples,
2006, 361 ff.72
- Montenbruck, Wie Du
mir..., 1995, 13 ff. ..57, 65
- Montenbruck, Wurzeln,
2004, 193 ff.24
- Montenbruck, Zivilisation,
2009.....16, 33, 93
- Müller, A., Religion, 1990,
285 ff.84, 103
- Müller, E.-H.,
Staatsführungen, 2009, 88
ff.72
- Nussbaum, Equity, 199967
- Papier,
Bundesverfassungsgericht,
2004, 411 ff.25
- Platon, Phaidon (Eigler),
1990, 1 ff.46
- Platon, Politeia (Eigler),
1990.....46, 47, 48
- Platon, Politeia
(Schleiermacher), 2006 .47
- Platon, Timaios (Zekl), 1992
.....46
- Prigogine, Sein, 1988 17

- Pufendorf, jure naturae, 1998
.....25
- Radbruch,
Rechtsphilosophie, 2003
.....74
- Rapp, pathos, 2005, 403 f. 49
- Rappaport, Ritual, 1999 ...19,
38, 42
- Ratzinger, Herkunft, 1961,
55 ff.97
- Ratzinger, Volk, 195497
- Rawls, Theorie, 199367
- Rensmann, Werteordnung,
200776
- Röhl, Rechtslehre, 200854
- Röhrich, Umgang, 2004, 639
ff.34
- Rorty, Pragmatismus, 2005,
76 ff.89
- Rössner, Autonomie, 1992,
269 ff.40
- Rottleuthner,
Ungerechtigkeiten, 2008
.....40
- Rousseau, contrat
(Bouchardy), 1946.....90
- Rousseau,
Gesellschaftsvertrag,
(Brockard), 199626, 87
- Schapp, Freiheit, 199412
- Schmitt, Hüter, 193125
- Senghaas, Kultur, 2005, 666
ff.38
- Simmel, Soziologie, 1992.34
- Sorabji, Animal, S&AJH-AS
Vol. 3
2 1993, 267 ff.....49
- Sorabji, Intentionality, 1992,
195 ff.49
- Spaemann, Weltethos,
Merkur 9/10 (1996), 891
ff.69
- Starck, Grundlagen, 2004,
556 ff.53
- Stegmüller, Erklärung, 1983
.....89
- Steiner, Psyche, 199246
- Sternberger,
Verfassungspatriotismus,
1990.....95
- Stolz, Grundzüge, 2001.....92
- Sutter, Maschinen, 1988 ...62

- Swomley, Liberty, 1987...27,
69
- Szlezák, Seele, 2005, 69 ff.
.....46
- Tettinger,
Gemeinschaftskommentar,
2006.....9, 76, 79
- Thomas von Aquin, De
Unitate Intellectu
(Klünker), 1967.....52
- Thomas von Aquin, Summa
theologica, 1953.....73
- Tilly, War, 1985, 169 ff. ...34
- Tittle, Control Balance, 1995
.....72
- Tschentscher,
Konsensbegriff, Rth 2002,
43 ff.89
- Uhle, Staat, 2004.....25
- Vogel, Evolution, Science
303 (2004), 1128 ff.65
- Weber, H.-M., Abschaffung,
1999.....72
- Weber, M., Objektivität,
1973, 186 ff.....37
- Weinberger, Rechtslogik,
1989.....89
- Wesche, Gegenseitigkeit,
2001.....98
- Wesel, Geschichte, 2006...25
- Wetrowski, Überlegungen,
1997, 8 ff.16
- Whitehead, Process, 1929.45
- Whitehouse, Cognition, EA
Vol. 3 No. 3 (2008), 35 ff.
.....103
- Wieser, Gehirn, 2007.....18
- Wittgenstein, Tractatus, 1996
.....52
- Wunn, Religionen, 2005 ...60
- Wüstenberg, Aufarbeitung,
2008.....19
- Zaczyk,
Gesellschaftsgefährlichkei
t, 1990, 113 ff.....58
- Zaczyk, Strafrecht, 1981 ...58
- Ziemke, Selbstorganisation,
1991, 25 ff.17
- Zoglauer,
Modellübertragung, 1994,
12 ff.62

Literaturverzeichnis

Albert, Traktat, 1980	Albert, Hans, Traktat über kritische Vernunft, 4. Aufl. 1980
Albert, Wissenschaft, 1982	Albert, Hans, Die Wissenschaft und Fehlbarkeit der Vernunft, 1982
Albrecht, Menschenwürde, 2006, 295 ff.	Albrecht, Peter-Alexis, Menschenwürde als staatskritische Ab- solutheitsregel, in: Kritische Vierteljah- resschrift für Gesetzgebung und Rechts- wissenschaft (KritV), Laudatio für Burkhard Hirsch, 2006, 295 ff.
Alexy, Verteidigung, 1993, 85 ff.	Alexy, Robert, Zur Verteidigung eines nichtpositivisti- schen Rechtsbegriffs, in Krawietz, Wer- ner/Wright, Georg Henrik von (Hrsg.): Öffentliche oder private Moral? Vom Geltungsgrund und der Legitimität des Rechts, Festschrift für Ernesto Garzón Valdéz, 1993, 85 ff.
Amelung/Lorenz, Mensch, 2007, 527 ff.	Amelung, Kurt/Lorenz, Jörg, Mensch und Person als Schutzobjekte strafrechtlicher Normen, insbesondere bei der Körperverletzung, in: Dannecker, Otto (Hrsg.), Festschrift für Harro Otto zum 70. Geburtstag am 1. April 2007, 2007, 527 ff.
Anderson, Physics, PNAS USA Vol. 92 (1995), 6653 ff.	Anderson, Philip W., Physics: The opening to complexity, in: Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America (PNAS USA), Vol. 92 (1995), 6653 ff.
Apel, Letztbegründung, 1976, 55 ff.	Apel, Karl-Otto, Das Problem der philosophischen Letzt- begründung im Lichte einer transzenden- talen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des „kritischen Rationalis- mus“, in: Kanitscheider, Bernulf (Hrsg.), Sprache und Erkenntnis. Festschrift für Gerhard Frey zum 60. Geburtstag, Inns- brucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Band 19, 1976, 55 ff.

Aristoteles, De anima (Hamlyn), 1968	Aristoteles, Aristotle' De anima: book 2 and 3 (with certain passages from book I.), transl. with introd. and notes by D. W. Hamlyn, 1968
Aristoteles, De anima (Theiler), 1995	Aristoteles, De anima, in: Seidl, Horst (Hrsg.), Theiler, W. (Übrs.), 1995
Aristoteles, Metaphysik (Slezák), 2003	Aristoteles, Metaphysik, Slezák, Thomas Alexander (Übrs.), 2003
Aristoteles, Nikomachische Ethik (Dirlmeier), 1999	Aristoteles, Nikomachische Ethik, Dirlmeier, Franz (Übrs.), 1999
Aristoteles, Politik (Gigon), 2003	Aristoteles, Politik, Gigon, Olof (Hrsg., Übrs.), 2003
Armstrong, Achsenzeit, 2006	Armstrong, Karen, Die Achsenzeit. Vom Ursprung der Weltreligionen (engl. The Great Transformation – The Beginning of our Religious Traditions, 2006), Bayer, Michael/Schuler, Karin, (Übrs.), 2006
Augustinus, De civitate dei (Horn), 1997	Augustinus, De civitate dei, in: Horn, Christoph (Hrsg.), Klassiker Auslegen, 1997
Augustinus, De trinitate (Kreuzer), 2001	Augustinus, Aurelius, De trinitate: (Bücher VIII - XI, XIV - XV, Anhang Buch V), Kreuzer, Johann (Übrs., Hrsg.), 2001
Balaguer, Platonism, 2006	Balaguer, Mark, „Platonism in Metaphysics“, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2006
Battisti, Naturrecht, 2006, 3 ff.	Battisti, Siegfried, Naturrecht und Gerechtigkeit, in: Breitsching, Konrad/Rees, Wilhelm (Hrsg.), Recht-Bürge der Freiheit. Festschrift für Johannes Mühlsteiger SJ zum 80. Geburtstag, 2006, 3 ff.
Baurmann, Thesen, 1998, 409 ff.	Baurmann, Michael, Zehn Thesen zum Verhältnis von Normanerkennung, Legitimität und Legalität, in: Lüderssen, Klaus (Hrsg.), Aufgeklärte Kriminalpolitik oder der Kampf gegen das Böse?, Band I: Legitimationen, 1998, 409 ff.

Beck, Gott, 2008	Beck, Ulrich, Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen, 2008
Becker, Wahrheit, 1988	Becker, Wolfgang, Wahrheit und sprachliche Handlung. Untersuchungen zu sprachphilosophischen Wahrheitstheorien, 1988
Bergmann, Grundbedeutung, 1998	Bergmann, Axel, Die ‚Grundbedeutung‘ des lateinischen Wortes Religion, 1998
Bernstorff, Pflichtenkollision, Der Staat 47 (2008), 21 ff.	Bernstorff, Jochen von, Pflichtenkollision und Menschenwürdegarantie. Zum Vorrang staatlicher Achtungspflichten im Normbereich von Art. 1 GG, in: Der Staat 47 (2008), 21 ff.
Blass, Obedience, 2000	Blass, Thomas (Ed.), Obedience to authority: current perspectives on the Milgram paradigm, 2000
Blößner, Dialogform, 1997	Blößner, Norbert, Dialogform und Argument: Studien zu Platons „Politeia“, 1997
Böckenförde, Entstehung, 1992, 92 ff.	Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, 1992, 92 ff.
Böckenförde, Entstehung, 2007, 43 ff.	Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, 2007, 43 ff.
Böckenförde, Staat, 1976	Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Staat, Gesellschaft, Freiheit, 1976

Böckenförde, Staat, 2007, 11 ff.	Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Der säkularisierte Staat, Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Der säkularisierte Staat, Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, 2007, 11 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, Endstation, 2010, 57 ff.	Bongardt, Michael, Endstation Strafe? Auf der Suche nach einer Kultur der Vergebung, in: Bongardt, Michael/Wüstenberg, Ralf K. (Hrsg.), Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit, Das schwere Erbe von Unrechts-Staaten, 2010, 57 ff.
Bortz/Döring, Forschungsmethoden, 2006	Brotz, Jürgen/Döring, Nicola, Forschungsmethoden und Evaluation für Human- und Sozialwissenschaftler, 4. Aufl. 2006
Boyd, Mistakes, JTB 136 (1989), 47 ff.	Boyd, Robert, Mistakes Allow Evolutionary Stability in the Repeated Prisoner's Dilemma Game, Journal of Theoretical Biology, 136 (1989), 47 ff.
Brandt/Laubmann, Lactanti Divinarum Institutionum, 1980	Brandt, Samuel/Laubmann, Georgius (Hrsg.), L. Caeli Firmiani Lactanti Divinarum Institutionum Lib. I – VII, CSEL XIX, 1980
Buchwald, Begriff, 1990	Buchwald, Delf, Der Begriff der rationalen juristischen Begründung. Zur Theorie der juridischen Vernunft, 1990
Burger, Replicating Milgram, AP 64 (2009), 1 ff.	Burger, Jerry M., Replicating Milgram: Would People Still Obey Today?, American Psychologist 64 (2009), 1 ff.

Burkert, Homo, 1997	Burkert, Walter, Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, 2. Aufl. 1997
Busche, Seele, 2001	Busche, Hubertus, Die Seele als System. Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche, 2001
Calliess, Binnenmarkt, 2007, 755 ff.	Calliess, Christian, Vom freiheitlichen Binnenmarkt zum europäischen Leviathan?, in: Deppenheuer, Otto/ Heintzen, Markus/ Jestaedt, Matthias/ Axer, Peter (Hrsg.), Staat im Wort, Festschrift für Josef Isensee, 2007, 755 ff.
Calliess, Rechtsstaat, 2001	Calliess, Christian, Rechtsstaat und Umweltstaat, Zugleich ein Beitrag zur Grundrechtsdogmatik im Rahmen mehrpoliger Verfassungsrechtsverhältnisse, 2001
Cicero, De natura (Gerlach/Bayer), 1978	Cicero, Marcus Tullius, De natura deorum: vom Wesen der Götter, Gerlach, Wolfgang/Bayer, Karl (Hrsg., Übrs.), 1978
Classen, Verwaltung, 2008	Classen, Kai-Dieter, Gute Verwaltung im Recht der Europäischen Union, 2008
Coing, Naturrecht, 1965	Coing, Helmut, Naturrecht als wissenschaftliches Problem, 1965
Descartes, Prinzipien (Buchenau), 1992	Descartes, René, Die Prinzipien der Philosophie (1644), Buchenau, Artur (Übrs.), 8. Aufl. 1992
Dewey, Entwicklung, 2003, 16 ff.	Dewey, John, Die Entwicklung des amerikanischen Pragmatismus (1925), in: Suhr, Martin (Übrs.), Dewey, John, Philosophie und Zivilisation, 2003, 16 ff.
Dörrie/Baltes, Platonismus, 2002	Dörrie, Heinrich/Baltes, Matthias, Der Platonismus in der Antike, Band 6/1 und 6/2, 2002
Dworkin, Freedom's law, 1996	Dworkin, Roland, Freedom's law: the moral reading of the American Constitution, 1996
Dworkin, Rights, 1981	Dworkin, Ronald, Taking Rights Seriously, 1981

Dworkin, Sovereign Virtue, 2000	Dworkin, Ronald, Sovereign Virtue. The theory and practice of equality, 2000
Eisenberg, Kriminologie, 2005	Eisenberg, Ulrich, Kriminologie, 6. Aufl. 2005
Eisenhardt, Rechtsgeschichte, 2008	Eisenhardt, Ulrich, Deutsche Rechtsgeschichte, 5. Aufl. 2008
Eissler, Ermordung, Psyche 5 (1963), 265 f.	Eissler, Kurt R., Die Ermordung von wie vielen seiner Kinder muss ein Mensch symptomfrei ertragen können, um eine normale Konstitution zu haben?, Psyche 5 (1963), 265 f.
Fechner, Rechtsphilosophie, 1962	Fechner, Erich, Rechtsphilosophie. Soziologie und Metaphysik des Rechts, 2. Aufl. 1962
Fichte, Naturrecht, 1971, 1 ff.	Fichte, Johann Gottlieb, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1796, in: Fichte, Imanuel Hermann (Hrsg.), Fichtes Werke, Band III, Zur Rechts- und Sittenlehre I, 1971, 1 ff.
Fischer, Geometrie, 2006, 59 ff.	Fischer, Georg, Fraktale Geometrie und Ekklesiologie – Möglichkeiten und Grenzen einer Analogie, in: Breitsching, Konrad/Rees, Wilhelm (Hrsg.), Recht-Bürge der Freiheit. Festschrift für Johannes Mühlsteiger SJ zum 80. Geburtstag, 2006, 59 ff.
Frank, Passions, 1988	Frank, Robert H., Passions with Reasons. The Strategy Role of the Emotion, 1988
Funke, Religionsfreiheit, 2006	Funke, Thomas Gerrith, Die Religionsfreiheit im Verfassungsrecht der USA, 2006
Gauck, Versöhnung, 2010, 17 ff.	Gauck, Joachim, Versöhnung und Strafe als gesellschaftliche und politische Herausforderungen in: Bongardt, Michael/Wüstenberg, Ralf K. (Hrsg.), Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit, Das schwere Erbe von Unrechts-Staaten, 2010, 17 ff.

Gebauer/Wulf, Spiel, 1998	Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph, Spiel-Ritual-Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt, 1998
Geller, Macht, 2006	Geller, Armando, Macht, Ressourcen und Gewalt. Zur Komplexität zeitgeschichtlicher Konflikte. Eine agenten-basierte Modellierung, 2006
Gerson, Platonism, JHP 43 (2005), 253 ff.	Gerson, Lioyd P., What is Platonism?, in: Journal of the History of Philosophy (JHP) 43 (2005), 253 ff.
Gil/Wilke, Natur, 1994, 11 ff.	Gil, Thomas/Wilke, Joachim, „Natur“ im Umbruch: Zur Einführung, in: Bien, Günther/Gil, Thomas/Wilke, Joachim (Hrsg.), „Natur“ im Umbruch. Zur Diskussion des Naturbegriffs in Philosophie, Naturwissenschaft und Kunsttheorie, 1994, 11 ff.
Girard, Heilige, 1987	Girard, René, Das Heilige und die Gewalt (La Violence et la sacré, 1972), 1987
Gulde, Tod, 2007	Gulde, Stefanie Ulrike, Der Tod als Herrscher in Ugarit und Isreal, 2007
Häberle, Menschenwürde, HdStR II 2004, § 22	Häberle, Peter, Die Menschenwürde als Grundlage der staatlichen Gemeinschaft, in: Isensee, Josef/Kirchhof, Paul (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts, Band II, 3. Aufl. 2004, § 22
Habermas, Grundlagen, 2009, 106 ff.	Habermas, Jürgen, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates?, in: Habermas, Jürgen (Hrsg.), Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, 2009, 106 ff.
Habermas, Naturalismus, 2005	Habermas, Jürgen, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, 2005
Hasselmann, Weltreligionen, 2002	Hasselmann, Christel, Die Weltreligionen entdecken ihr gemeinsames Ethos, 2002

Hattenhauer, Rechtsgeschichte, 2004	Hattenhauer, Hans, Europäische Rechtsgeschichte, 4. Aufl. 2004
Heinze, Sozialforschung, 2001	Heinze, Thomas Qualitative Sozialforschung. Einführung, Methodologie und Forschungspraxis, 2001
Heraclitus, Fragmente, 1983	Heraclitus Ephesius, Fragmente (Fragmente, griechisch und deutsch), Snell, Bruno (Hrsg.), 1983
Hinz, Zivilisationsprozess, 2002	Hinz, Michael, Der Zivilisationsprozess. Mythos oder Realität? Wissenschaftssoziologische Untersuchungen zur Elias-Duerr-Kontroverse, 2002
Hirsch, Bemerkungen, KritV 2006, 307 ff.	Hirsch, Burkhard, Bemerkungen zum Schutz der Grundrechte im „Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Recht“ der Europäischen Gemeinschaft, in: Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, Laudatio für Burkhard Hirsch, 2006, 307 ff.
Hobbes, Leviathan (Fetscher), 1992	Hobbes, Thomas, Leviathan, Fetscher, Iring (Hrsg.), 5. Aufl. 1992
Hobbes, Leviathan, 1962	Hobbes, Thomas, Hobbes' Leviathan, Reprinted form the Edition of 1651, 1962
Hoerster, Wirklichkeit, ARSP 75 (1989), 145 ff.	Hoerster, Detlef, Die Wirklichkeit der Freiheit, ARSP 75 (1989), 145 ff.
Höffe, Kant, 2007	Höffe, Ottfried, Immanuel Kant, 7. Aufl. 2007
Hoppe, Erinnerung, 2010, 29 ff.	Hoppe, Thomas, Erinnerung, Gerechtigkeit und Versöhnung. Zur Aufgabe eines angemessenen Umgangs mit belasteter Vergangenheit – ein sozialetische Perspektive, in: Bongardt, Michael/Wüstenberg, Ralf K. (Hrsg.), Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit, Das schwere Erbe von Unrechtsstaaten, 2010, 29 ff.

Husserl, Krisis, 1956	Husserl, Edmund, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, 1956
Jaffey, Power-Liability, CJLJ 17(2) (2004), 295 ff.	Jaffey, Peter A., Hohfeld's Power-Liability/Right-Duty Distinction in the Law of Restitution, in: Canadian Journal of Law and Jurisprudence (CJLJ), Vol. 17 (2) (2004), 295 ff.
Jakl, Recht, 2009	Jakl, Bernhard, Recht aus Freiheit, 2009
Jantsch, Selbstorganisation, 1986	Jantsch, Erich, Die Selbstorganisation des Universums. Vom Urknall zum menschlichen Geist, 3. Aufl. 1986
Jaspers, Ursprung, 1955	Jaspers, Karl, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 1955
Jaspers, Wahrheit, 1991	Jaspers, Karl, Von der Wahrheit, 4. Aufl. 1991
Jüngel, Religion, 2005, 52 ff.	Jüngel, Eberhard, Religion, Zivilreligion und christlicher Glaube. Das Christentum in einer pluralistischen Gesellschaft, in: Kämper, Burkhard (Hrsg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 39 (2005), 52 ff.
Kahl, Sprache, 2006, 386 ff.	Kahl, Wolfgang, Sprache als Kultur- und Rechtsgut, in: Hufen, Friedhelm (Redaktion), Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer, Band 65, 2006, 386 ff.
Kang, Manliness, HJLPP 32(1) (2009), 261 ff.	Kang, John M., Manliness and the Constitution, Harvard Journal of Law & Public Policy, Vol. 32 (1) (2009), 261 ff.
Kant, Anfangsgründe, 1986	Kant, Immanuel, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (1797), Ludwig, Bernd (Hrsg.), 1986

Kant, Metaphysik (Weischedel), 1956	Kant, Immanuel, Die Metaphysik der Sitten, in: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.), Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden, Band IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, 1956
Kant, Metaphysik, 1968	Kant, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werkausgabe in 12 Bänden, 1968, Band VII
Kant, Religion, 1969	Kant, Immanuel, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), 1969
Käser, Animismus, 2004	Käser, Lothar, Animismus. Eine Einführung in die begrifflichen Grundlagen des Welt- und Menschenbildes traditionaler (ethnischer) Gesellschaften für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter in Übersee; Liebenzeller Mission, 2004
Kaufmann, Recht, 1988, 11 ff.	Kaufmann, Arthur Recht und Rationalität. Gedanken beim Wiederlesen der Schriften von Werner Maihofer, in: Kaufmann, Arthur/Mestmäcker, Ernst-Joachim/Zacher, Hans F. (Hrsg.), Rechtsstaat und Menschenwürde. Festschrift für Werner Maihofer zum 70. Geburtstag, 1988, 11 ff.
Kauzlarich, crimes, 2005, 1230 ff.	Kauzlarich, David, Political crimes of the State in: Wright, Richard A./Miller, J. Mitchell (Hrsg.), Encyclopedia of Criminology, Vol. 2 (2005), 1230 ff.
Kelman, policy, 2005	Kelman, Herbert C., The policy context of torture: A social-psychological analysis, International Review of the Red Cross, 2005
Kersting, Kant, 2004	Kersting, Wolfgang, Kant über Recht, 2004
Kleger, Ungehorsam, 1993	Kleger, Heinz, Der neue Ungehorsam. Widerstände und politische Verpflichtung in einer lernfähigen Demokratie, 1993

Kleger/Müller, Mehrheitskonsens, 1986, 221 ff.	Kleger, Heinz/Müller, Alois, Mehrheitskonsens als Zivilreligion? Zur politischen Religionsphilosophie innerhalb Liberal-konservativer Staatstheorie, in: Kleger, Heinz/Müller, Alois (Hrsg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, 1986, 221 ff.
Klein, Begriff, 2005	Klein, Hans-Dieter (Hrsg.), Der Begriff der Seele in der Philosophiegeschichte, 2005
Kohler, Entschluss, 1990, 37 ff.	Kohler, Georg, Entschluss und Dezsion. Zu einem (oder zwei Grundbegriffen) der praktischen und politischen Philosphie, in: Kohler, Georg/Kleger, Heinz (Hrsg.), Diskurs und Dezsion, Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübbe in der Diskussion, 1990, 37 ff.
Koslowski, Kultur, 1988	Koslowski, Peter, Die postmoderne Kultur, gesellschaftlich-kulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklung, 2. Aufl. 1988
Kreuter, Staatskriminalität, 1997	Kreuter, Jens, Staatskriminalität und die Grenzen des Strafrechts. Reaktionen auf Verbrechen aus Gehorsam aus rechtsethischer Sicht, 1997
Kronenberg, Verfassungspatriotismus, 2009	Kronenberg, Volker, „Verfassungspatriotismus“ im vereinten Deutschland, Aus Politik und Zeitgeschichte, Nr. 28 vom 06.07.2009, http://www.bundestag.de/dasparlament/2009/28/Beilage/007.html
Kühl, Strafrecht, 959 ff.	Kühl, Kristian, Strafrecht und Moral - Trennendes und Verbindendes, in: Amelung, Knut (Hrsg.), Festschrift für H.-L. Schreiber zum 70. Geburtstag, Heidelberg 2003, 959 ff.
Kuhlmann, Letztbegründung, 1985	Kuhlmann, Wolfgang, Reflexive Letztbegründung. Untersuchung zur Tranzendalpragmatik, 1985
Kühn, Kant, 2004	Kühn, Manfred, Kant. Eine Biographie, 2004

Küng, Projekt, 1990	Küng, Hans, Projekt Weltethos, 1990
Kunig, Verfassungsrecht, VVDStRL 61 (2002), 34 ff.	Kunig, Philip, Verfassungsrecht und einfaches Recht - Verfassungsbeschwerde und Fachgerichtsbarkeit, VVDStRL 61, 2002, 34
Ladeur, Staat, 2006	Ladeur, Karl-Heinz, Der Staat gegen die Gesellschaft. Zur Verteidigung der Rationalität der „Privatgesellschaft“, 2006
Leutheusser-Schnarrenberger, Leitkultur, 2008	Leutheusser-Schnarrenberger, Sabine, Leitkultur, Verfassungspatriotismus und Wertpluralismus, Vortrag zum 1. Bayerischer Zukunftsforum, 17./18. Oktober 2008, http://www.zukunftsforum.uni-bay-reuth.de/de/publikationen/vortrag_schnarrenberger.pdf
Levine, Versuch, 1994	Levine, Tom, Versuch über die Genese des westlichen Zivilisationsmodells anhand der kulturtheoretischen Ansätze bei Max Weber und Norbert Elias, 1994
Levy, Establishment, 1994	Levy, Leonard, The Establishment Clause, 1994
Lipgar, Bion's Experiences, 1998, 25 ff.	Lipgar, Robert M., Beyond Bion's Experiences in Groups: group relations research and learning, in: Bion, W.R./ Bion Talamo, Parthenope/Borgogno, Franco/Merciai, Silvio A. (Eds.), Bion's Legacy of Groups, 1998, 25 ff.
Locke, Second Treatise, 1993	Locke, John, The Second Treatise of Government, in: Two Treatises of Government, Ed. with an introduction and notes by Laslett, Peter, 1993
Lübbe, Dezisionismus, 1978, 61 ff.	Lübbe, Hermann, Dezisionismus – eine kompromitierte politische Theorie; in: Lübbe, Hermann (Hrsg.), Praxis der Philosophie, Praktische Philosophie, Geschichtstheorie, 1978, 61 ff.
Lübbe, Religion, 1986	Lübbe, Hermann, Religion nach der Aufklärung, 1986

Lübbe, Staat, 1986, 195 ff.	Lübbe, Hermann, Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt der politischen Legitimität, in: Kleger, Heinz/Müller, Alois (Hrsg.), Religion des Bürgers, 1986, 195 ff.
Luf, Menschenwürde, 1998, 307 ff.	Luf, Gerhard, Menschenwürde als Rechtsbegriff. Überlegungen zum Kant-Verständnis in der neuen deutschen Grundrechtstheorie, in: Zaczyk, Rainer/Köhler, Michael/Kahlo, Michael (Hrsg.), Festschrift für E. A. Wolff zum 70. Geburtstag am 1. 10. 1998, 1998, 307 ff.
Luhmann, Codierung, 1988, 337 ff.	Luhmann, Niklas, Die Codierung des Rechtssystems, in: Roellecke, Gerd (Hrsg.), Rechtsphilosophie oder Rechtstheorie?, 1988, 337 ff.
Luhmann, Funktion, 1977	Luhmann, Niklas, Funktion der Religion, 1977
Luhmann, Rechtssoziologie, 1987	Luhmann, Niklas, Rechtssoziologie, Band 1; Band 2, 1972; 3. Aufl. (Doppelband) 1987
Lyons, history, 2003	Lyons, Lewis, The history of punishment. Judicial penalties from ancient times to present day, 2003
MacCromack, School, ARSP 2006, 59 ff.	MacCromack, Geoffrey, The Legalist School and its Influence upon Traditional Chinese Law, in: Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy (ARSP), 2006, 59 ff.
Maier, Doppelgesicht, 2004	Maier, Hans, Das Doppelgesicht des Religiösen, Religion-Gewalt-Politik, 2004
Marcic, Grundlegung, 1989, 13 ff.	Marcic, René, Um eine Grundlegung des Rechts. Existenziale und fundamental-ontologische Elemente im Rechtsdenken der Gegenwart, in: Marcic, René/Tammelö, Ilmar (Hrsg.), Naturrecht und Gerechtigkeit. Eine Einführung in die Probleme; Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie, Band 9, 1989, 13 ff.

Maunz/Dürig, GG, 2007	Maunz, Theodor/Dürig, Günter/Herzog, Roman/Scholz, Rupert/Lerche, Peter/Papier, Hans-Jürgen/Randelzhofer, Albrecht/Schmidt-Aßmann, Eberhard (Hrsg.), Grundgesetz: Kommentar, 42. Aufl. 2007
Mayr, Biologie, 2000	Mayr, Ernst, Das ist Biologie – Die Wissenschaft des Lebens, 2000
Mensch, Violence, 2008, 285 ff.	Mensch, James, Political Violence. The Conflation of Sovereignty and Freedom, in: Hagedorn, Ludger/Staudigl, Michael (Hrsg.), Über Zivilisation und Differenz, Beiträge zu einer politischen Phänomenologie Europas, 2008, 285 ff.
Meyer/Rowan, organizations, AJS 1977, 340 ff.	Meyer, John W./Rowan, Brian, Institutionalized organizations: formal structure as myth and ceremony, American Journal of Sociology 1977, 340 ff.
Milgram, Milgram-Experiment, 1974	Milgram, Stanley, Das Milgram-Experiment, 1974
Miller, Note, HR, Vol. 51 (1998), 1495 ff.	Miller, Eric, A Note of the Protomental System and „Groupishness“: Bion’s Basic Assumptions Revisited, in: Human Relations, Vol. 51 (1998), 1495 ff.
Monahan/Quinn, „bad apples“, 2006, 361 ff.	Monahan, Susanne C./Quinn, Beth A., Beyond „bad apples“ and „weak leaders“. Toward a neo-institutional explanation of organized deviance, in: Theoretical Criminology, 2006, 361 ff.
Montenbruck, Wie Du mir..., 1995, 13 ff.	Montenbruck, Axel, „Wie Du mir, so ich Dir“ – als Begründung für die Strafe?, Festvortrag des Dekans zum Fachbereichstag des Fachbereich Rechtswissenschaft der Freien Universität Berlin, Sommersemester 1995, Festschrift, 13 ff.

Montenbruck, Wurzeln, 2004, 193 ff.	Montenbruck, Axel Religiöse Wurzeln des säkularen Stra- fens und Zivilisation der Aggression, In: Heinrich, Bernd/Hilgendorf, E- ric/Mitsch, Wolfgang/Sternberg-Lieben, Detlev (Hrsg.), Festschrift für Ulrich Weber zum 70. Geburtstag, 2004, 193 ff.
Montenbruck, Zivilisation, 2009	Montenbruck, Axel, Zivilisation. Staat und Mensch, Gewalt und Recht, Kultur und Natur (FU- Dokumentenserver), 2009
Müller, A., Religion, 1990, 285 ff.	Müller, Alois, Religion, Kultur und Ethik unter Säkula- risierungsbedingungen, in: Kohler, Ge- org/Kleger Heinz (Hrsg.), Diskurs und Dezision, Politische Vernunft in der wis- senschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübke in der Diskussion, 1990, 285 ff.
Müller, E.-H., Staatsführungen, 2009, 88 ff.	Müller, Ernst-Hennig, Staatsführungen als Tätergemeinschaften am Beispiel der Gefangenenmisshand- lungen und Folter in Guantanamo und Abu Ghraib, in: Festschrift für Eisenberg zum 70. Geburtstag, 2009, 88 ff.
Nussbaum, Equity, 1999	Nussbaum, Martha, Equity and Mercy, Sexy and Social Justice, 1999
Papier, Bundesverfassungsge- richt, 2004, 411 ff.	Papier, Hans-Jürgen, Das Bundesverfassungsgericht als „Hü- ter der Grundrechte“, in: Brenner, Mi- chael/Huber, Peter M./Möstl, Markus (Hrsg.), Der Staat des Grundgesetzes – Kontinuität und Wandel, Festschrift für Peter Badura zum siebzigsten Ge- burtstag, 2004, 411 ff.
Platon, Phaidon (Eigler), 1990, 1 ff.	Platon, Phaidon, in: Eigler, Gunther (Hrsg.), Platon. Werke in acht Bänden. Grie- chisch und Deutsch, Band 3, Sonderaus- gabe 1990, 1 ff.
Platon, Politeia (Eigler), 1990	Platon, Politeia, in: Eigler, Gunther (Hrsg.), Pla- ton. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch, Band 4, Sonderausgabe 1990

Platon, Politeia (Schleiermacher), 2006	Platon, Politeia (370 v. Chr.), Schleiermacher, Friedrich (Übers.), Susemihl, Franz (Erg.), Hülser, Karlheinz (Hrsg.), 2006
Platon, Timaios (Zekl), 1992	Platon, Timaios, Zekl, Hans Günter (Übers., Hrsg.), 1992
Prigogine, Sein, 1988	Prigogine, Ilya, Vom Sein zum Werden. Zeit und Komplexität in den Naturwissenschaften, 1988
Pufendorf, jure naturae, 1998	Pufendorf, Samuel, De jure naturae et gentium, Böhling, Frank (Hrsg.), 1998, Bd. 4.1 (Buch I bis IV) und Bd. 4.2 (Buch V bis VIII)
Radbruch, Rechtsphilosophie, 2003	Radbruch, Gustav, Rechtsphilosophie, Dreier, Ralf/Paulson, Stanley L. (Hrsg.), 2. Aufl. 2003
Rapp, pathos, 2005, 403 f.	Rapp, Christof, Artikel pathos, in: Otfried Höffe (Hrsg.), Aristoteles-Lexikon, 2005, 430 f.
Rappaport, Ritual, 1999	Rappaport, Roy A., Ritual and Religion in the making of Humanity, 1999
Ratzinger, Herkunft, 1961, 55 ff.	Ratzinger, Joseph, Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins. Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah, in: Lammer, Walther, (Hrsg.), Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze und Arbeiten aus den Jahren 1933 bis 1959, 1961, 55 ff.
Ratzinger, Volk, 1954	Ratzinger, Joseph, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, 1954
Rawls, Theorie, 1993	Rawls, John, Eine Theorie der Gerechtigkeit (A Theory of Justice, deutsch), 7. Aufl. 1993
Rensmann, Werteordnung, 2007	Rensmann, Thilo, Werteordnung und Verfassung, 2007
Röhl, Rechtslehre, 2008	Röhl, Klaus Friedrich, Allgemeine Rechtslehre. Ein Lehrbuch, 3. Aufl. 2008

Röhrich, Umgang, 2004, 639 ff.	Röhrich, Wilfried, Im Umgang mit der Macht: Das Prinzip der Repräsentation, Brink, Stefan/Wolff, Heinrich Amadeus (Hrsg.), Gemeinwohl und Verantwortung, Festschrift für Hans Herbert von Arnim zum 65. Geburtstag, 2004, 639 ff.
Rorty, Pragmatismus, 2005, 76 ff.	Rorty, Richard, Pragmatismus, Davidson und der Wahrheitsbegriff, in: Donald Davidson und Richard Rorty. Wozu gibt es Wahrheit? Eine Debatte, herausgegeben und mit einem Nachwort von Mike Sandbothe, 2005, 76 ff.
Rössner, Autonomie, 1992, 269 ff.	Rössner, Dieter, Autonomie und Zwang im System der Strafrechtsfolgen, in: Arzt, Günther/Fezer, Gerhard/Weber, Ulrich/Schlüchter, Ellen/Rössner Dieter (Hrsg.), Festschrift für Jürgen Baumann zum 70. Geburtstag 22. Juni 1992, 1992, 269 ff.
Rottleuthner, Ungerechtigkeiten, 2008	Rottleuthner, Hubert, Ungerechtigkeiten. Anmerkungen zur westlichen Leidkultur, 2008
Rousseau, contrat (Bouchardy), 1946	Rousseau, Jean-Jacques, Du contrat social, Bouchardy, François (Hrsg.), 1946
Rousseau, Gesellschaftsvertrag, (Brockard), 1996	Rousseau, Jean Jaques, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts (1786), Brockard, Hans (Übrs., Hrsg.), 1996
Schapp, Freiheit, 1994	Schapp, Jan, Freiheit, Moral und Recht. Grundzüge einer Philosophie des Rechts, 1994
Schmitt, Hüter, 1931	Schmitt, Carl, Der Hüter der Verfassung, 1931
Senghaas, Kultur, 2005, 666 ff.	Senghaas, Dieter, Über die Kultur des Friedens, in: Delbrück, Jost/Dicke, Klaus/Hobe, Stephan/Meyn, Karl-Ulrich/Peters, Anne/Riedel, Eibe/Schütz, Hans-Joachim/Tietje, Christian (Hrsg.), Weltinnenrecht, Liber amicorum, 2005, 666 ff.

Simmel, Soziologie, 1992	Simmel, Georg, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Gesamtausgabe Band 11, Rammstedt, Otthein (Hrsg.), 1992
Sorabji, Animal, S&AJH-AS Vol. 3:2 1993, 267 ff.	Sorabji, Richard, Animal Minds and Human Morals, in: Society & Animals Journal of Human-Animal Studies (S&AJH-AS), Vol. 3:2 1993, 267 ff.
Sorabji, Intentionality, 1992, 195 ff.	Sorabji, Richard, Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception, in: Martha C. Nussbaum/Amélie Oksenberg Rorty (Hrsg.), Essays on Aristotle's De Anima, 1992, 195 ff.
Spaemann, Weltethos, Merkur 9/10 (1996), 891 ff.	Spaemann, Robert, Weltethos als ‚Projekt‘, Merkur. Zeitschrift für europäisches Denken, Heft 9/10 (1996), 891 ff.
Starck, Grundlagen, 2004, 556 ff.	Starck, Christian, Die philosophischen Grundlagen der Menschenrechte, in: Brenner, Michael/Huber, Peter M./Möstl, Markus (Hrsg.), Der Staat des Grundgesetzes – Kontinuität und Wandel, Festschrift für Peter Badura zum siebzigsten Geburtstag, 2004, 556 ff.
Stegmüller, Erklärung, 1983	Stegmüller, Wolfgang, Erklärung, Begründung, Kausalität, Band I der Reihe „Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie“, 2. Aufl. 1983
Steiner, Psyche, 1992	Steiner, Peter M., Psyche bei Platon, 1992
Sternberger, Verfassungspatriotismus, 1990	Sternberger, Dolf, Verfassungspatriotismus, 1990
Stolz, Grundzüge, 2001	Stolz, Fritz, Grundzüge der Religionswissenschaft, 2001
Sutter, Maschinen, 1988	Sutter, Alex, Göttliche Maschinen, 1988

Swomley, Liberty, 1987	Swomley, John, Religious Liberty and the Secular State, 1987
Szlezák, Seele, 2005, 69 ff.	Szlezák, Thomas A., „Seele“ bei Platon, in: Klein, Hans- Dieter (Hrsg.), Der Begriff der Seele in der Philosophiegeschichte, 2005, 69 ff.
Tettinger, Gemeinschaftskommentar, 2006	Tettinger, Peter J., Kölner Gemeinschaftskommentar zur Europäischen Grundrechte-Charta, 2006
Thomas von Aquin, De Unitate Intellectu (Klünker), 1967	Thomas von Aquin, Über die Einheit des Geistes – De Unitate Intellectu, (1267/68), Klünker, Wolf-Ulrich (Übrs.), 1967
Thomas von Aquin, Summa theologia, 1953	Thomas von Aquin, Summa theologia, in: Katholischer Akademikerverband (Hrsg.), Recht und Gerechtigkeit, 1953
Tilly, War, 1985, 169 ff.	Tilly, Charles, War Making and State Making as organized Crime, in: Evans, Peter B./Rueschemeyer, Dietrich/Skocpol, Theda (Hrsg.), Bringing The State Back, 1985, 169 ff.
Tittle, Control Balance, 1995	Tittle, Charles, Control Balance. Toward a General Theory of Deviance, 1995
Tschentscher, Konsensbegriff, Rth 2002, 43 ff.	Tschentscher, Axel, Der Konsensbegriff in Vertrags- und Diskurstheorien, in: Rechtstheorie 2002, 43 ff.
Uhle, Staat, 2004	Uhle, Arnd, Staat – Kirche – Kultur, 2004
Vogel, Evolution, Science 303 (2004), 1128 ff.	Vogel, Gretchen, News Focus: The Evolution of the Golden Rule, Science 303 (2004), 1128 ff.
Weber, H.-M., Abschaffung, 1999	Weber, Hartmut-Michael, Die Abschaffung der lebenslangen Freiheitsstrafe. Für eine Durchsetzung des Verfassungsanspruchs, 1999
Weber, M., Objektivität, 1973, 186 ff.	Weber, Max, Die Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, in: Weber, Max (Hrsg.), Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik, 1973, 186 ff.

Weinberger, Rechtslogik, 1989	Weinberger, Ota, Rechtslogik, 2. Aufl. 1989
Wesche, Gegenseitigkeit, 2001	Wesche, Steffen, Gegenseitigkeit und Recht. Eine Studie zur Entstehung von Normen, 2001 (zgl. Diss. Tübingen 2000)
Wesel, Geschichte, 2006	Wesel, Uwe, Geschichte des Rechts. Von den Frühformen bis zur Gegenwart, 3. Aufl. 2006
Wetrowski, Überlegungen, 1997, 8 ff.	Wetrowski, Andreas, Uns beweglicher machen als wir sind – Überlegungen zu Norbert Elias, in: Ästhetik und Kommunikation, 8 (1977), 8 ff.
Whitehead, Process, 1929	Whitehead, Alfred North, Process and Reality, 1929
Whitehouse, Cognition, EA Vol. 3 No. 3 (2008), 35 ff.	Whitehouse, Harvey, Cognition and Religious Evolution, in: Ethnology and Anthropology n. s. Vol. 3. No. 3 (2008), 35 ff.
Wieser, Gehirn, 2007	Wieser, Wolfgang, Gehirn und Genom: ein neues Drehbuch für die Evolution, 2007
Wittgenstein, Tractatus, 1996	Wittgenstein, Ludwig, Tractatus logico-philosophicus, 1996
Wunn, Religionen, 2005	Wunn, Ina, Die Religionen in vorgeschichtlicher Zeit, 2005
Wüstenberg, Aufarbeitung, 2008	Wüstenberg, Ralf K., Aufarbeitung oder Versöhnung? Ein Vergleich der Vergangenheitspolitik in Deutschland und Südafrika. Internationale Probleme und Perspektiven, 2008
Zaczyk, Gesellschaftsgefährlichkeit, 1990, 113 ff.	Zaczyk, Rainer, Der Begriff der „Gesellschaftsgefährlichkeit“ im deutschen Strafrecht, in: Lüderssen, Klaus/ Nestler-Tremel, Cornelius/ Weigend, Ewa (Hrsg.), Modernes Strafrecht und ultima-ratio-Prinzip; Frankfurter kriminalwissenschaftliche Studie, Band 24, 1990, 113 ff.
Zaczyk, Strafrecht, 1981	Zaczyk, Rainer, Das Strafrecht in der Rechtslehre des J.G. Fichtes, 1981

Ziemke, Selbstorganisation, 1991, 25 ff.	Ziemke, Axel, Selbstorganisation und transklassische Logik, in: Niedersen, Uwe/Pohlmann, Ludwig (Hrsg.), Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften, Band 2, Der Mensch in Ordnung und Chaos, 1991, 25 ff.
Zoglauer, Modellübertragung, 1994, 12 ff.	Zoglauer, Thomas, Modellübertragung als Mittel interdiszi- plinärer Forschung, in: Maier, Wolf- gang/Zoglauer, Thomas (Hrsg.), Tech- nomorphe Organismus-Konzepte. Mo- dellübertragungen zwischen Biologie und Technik, 1994, 12 ff.