

Axel Montenbruck

Mittelwelt und Drei-Drittel- Mensch

**Sozialreale Dehumanisierung und Zivilisierung
als synthetischer Pragmatismus**

**Schriftenreihe: Zivilreligion. Eine Rechtsphilosophie
als Kulturphilosophie.**

Zivilreligion IV - Ganzheitlicher Überbau

3. erneut erheblich erweiterte Auflage, 2014



veröffentlicht im Open Access der Freien Universität
Berlin

ISBN 978-3-944675-20-6

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

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

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

Die Reihe umfasst andererseits vier weitgehend selbstständige Schriften. Zudem versuchen jeweils drei Teilbücher die unvermeidliche Vielfalt der Sichtweisen noch einmal zu untergliedern.

Eine Rechtsphilosophie als Kulturphilosophie IV – Ganzheitlicher Überbau

Mittelwelt und Drei-Drittel-Mensch

Sozialreale Dehumanisierung und Zivilisierung als synthetischer Pragmatismus

1. Teilbuch

Anthropologie: Gewalt, Nutzen und Scheinaltruismus

2. Teilbuch

Psychobiologie des Menschen:

Heiligung und Dehumanisierung, Tabu und Neutralisierung

3. Teilbuch

Humanum- die synthetische Mittelwelt und das Modell vom Drei-Drittel-Menschen

Inhaltsübersicht

Vorwort zur dritten und zur zweiten (Teil-) Auflage sowie ein Überblick.....	10
1. Teilbuch.....	17
Anthropologie – Gewalt, Nutzen und Scheinaltruismus	17
1. Kapitel	18
Gewalt, Recht und Herrschaft	18
<i>I. Vorverständnis: Naturalismus, das Böse-Sein und die Kulturidee.....</i>	<i>18</i>
<i>II. Vielfältigkeit der Gewalt</i>	<i>32</i>
<i>III. Recht und Zwang.....</i>	<i>36</i>
<i>IV. Gewaltakte und Rechtspolitik.....</i>	<i>39</i>
<i>V. Gewalt, Herrschaft und Verherrlichung der Gewalt.....</i>	<i>41</i>
2. Kapitel	44
Nutzen und Strafe als interdisziplinärer und postmoderner Prüfstein	44
<i>I. Ausrichtung und Hypothesen.....</i>	<i>44</i>
<i>II. Kollektivistisch-systemische Rechtssoziologie und rational-individualistische Rechtstheorie</i>	<i>47</i>
<i>III. Sanktionen, Macht, Egoismus</i>	<i>49</i>
<i>IV. Modell des rationalen „homo oeconomicus“</i>	<i>63</i>
<i>V. Nützlichkeitsansätze in der Strafrechtswissenschaft.....</i>	<i>80</i>
<i>VI. Verbindung des „homo sociologicus“ und des „homo oeconomicus“</i>	<i>88</i>
3. Kapitel	96
Altruismus (Supererogation) und Scheinaltruismus	96
<i>I. Altruismus und Solidarität.....</i>	<i>96</i>

II. Scheinaltruismus, das U-Bahn-Experiment und die Idee der genetische Rückversicherung.....	100
III. Scheinaltruismus als ökonomisches Sparen, Rückblick..	105
2. Teilbuch.....	111
Psychobiologie des Menschen –	111
Gewalt und Tod, Heiligung und Dehumanisierung, Tabu und Neutralisierung.....	111
4. Kapitel	112
Heilige Gewalt und Herrschertabu	112
I. Einleitung und interdisziplinärer Begriff der Seele.....	112
II. Heilige Gewalt und opfernder Mensch	117
III. Tabu und Würde.....	124
IV. Psychoanalyse und Tötungsdelikte: Scham und Schuld, Vergeltung.....	132
5. Kapitel	143
Psychobiologische Realität der Dehumanisierung: Aggression, Strafe und Neutralisierungstechniken	143
I. Motivationspsychologie und Strafe	143
II. Kriminologie und Aggression.....	156
III. Psychogramm des Strafens und Menschenbilder nach dem Milgram- und dem Zimbardo-Experiment	160
IV. Doppelthese: Kriegerische Entmenschlichung von Opfer und Täter und friedlicher Versuch der Re-Humanisierung..	168
V. Psychologie der moralischen Entwicklung des jungen Menschen, Adoleszenz und Subkultur	173
6. Kapitel	179
Genetische Begründung: Mensch als biopsychisches „Kind-Übereltern-Wesen“	179
I. These und erste Annäherung	179
II. Zweite Annäherung: Fortlebender Geist.....	183

<i>III. Ableitungen aus diesem Grundmodell</i>	189
3. Teilbuch	197
Humanum- synthetische Mittelwelt und Modell vom Drei- Drittel-Menschen	197
7. Kapitel	198
Westliche Zivilisation als Friedensreligion der Personen ...	198
<i>I. Alternative des Chaos</i>	198
<i>II. Bekenntnischarakter</i>	200
<i>III. Zivilreligion als Verinnerlichung der Rückbindung</i>	202
<i>IV. Fiktion des Gläubigen als Freien</i>	203
8. Kapitel	209
Idee einer raumzeitlichen humanen „Mittelwelt“	209
<i>I. Erste Definition der Idee der Mittelwelt</i>	209
<i>II. Diskussion und Vertiefung: Erscheinung, Natur und Geist</i>	214
<i>III. Räumliche Modelle: Midgard als Mittelhof, Weltenberg- Metapher, Haus-Modell</i>	219
<i>IV. Zeitliches Kreuzmodell: lebendige Gegenwart zwischen gewisser Vergangenheit und ungewisser Zukunft</i>	222
9. Kapitel	226
Idee einer dialektischen „Mittelwelt“	226
<i>I. Mitte bei Aristoteles und zweipolige Modelle: Himmel und Hölle, Yin und Yang, Subjekt und Objekt, Freund und Feind, Innen und Außen</i>	226
<i>II. Zum westlichen Zwei-Welten-Ansatz des Dualismus</i>	234
<i>III. Personales Modell I: Irdisches Pendeln zwischen den Welten</i>	237
<i>IV. Personales Pendel-Modell II: Eigengewicht, individuelles Selbst und kollektive Kultur</i>	241

<i>V. Menschliche Mittelwelt: zivil, ausgleichend, ganzheitlich, semireligiös</i>	248
10. Kapitel	257
Rechtsphilosophische Vertiefung der Idee der „Mittelwelt“	257
<i>I. Recht, Sachgerechtigkeit und Streitgegenstand als Elemente der pragmatischen Mitte</i>	257
<i>II. Synkretismus bei Kant und Dreifaltigkeit von „Gut, Böse und Recht“</i>	259
<i>III. Vernunft der Abwägung und Vermittlung zwischen „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“</i>	261
11. Kapitel	265
Verwandte Ideen und Gegenmodelle	265
<i>I. Mensch als Maß (Protagoras), Höhlengleichnis (Platon)</i>	265
<i>II. Mitte als Tugend (Aristoteles), Gemeinnsinn als Menschenvernunft (Kant)</i>	269
<i>III. Lebenswelt und Phänomene (Husserl, Searle, Habermas), Mesokosmos (Vollmer)</i>	271
<i>IV. Lebensweltlicher Konstruktivismus (Mittelstraß, Kraus), Dekonstruktivismus (Heidegger, Derrida)</i>	279
<i>V. Zwischenergebnis I: „Humane Mittelwelt“ und Fundamentalismen</i>	283
<i>VI. Zwischenergebnis II: Einzelaspekte (Zivilisation, Ontologie, Religion, Selbstkonstrukt, Vernunft)</i>	287
12. Kapitel	295
Mittelwelt: Mitte und Vermittlung	295
<i>I. Mitte, Synthese und Kohärenz</i>	295
<i>II. Mitte und angloamerikanischer Pragmatismus</i>	300
<i>III. Mitte, Vermittlung und Sprache</i>	306
<i>IV. Mitte, Vermittlung und Politik</i>	312
<i>V. Mitte und Negation von Rechtswerten</i>	314

<i>VI. Mitte, Vermittlung und Rechtsmethode der praktischen Konkordanz</i>	317
13. Kapitel	320
Mittelwelt: Orte und Gegenstände	320
<i>I. Mitte, Vermittlung und verfremdende Orte der Kommunikation</i>	320
<i>II. Mitte und Schriftenwelt als symbolische Vergegenständlichung</i>	321
14. Kapitel	326
Sozialreales Menschenbild: Zwischen Freiheit und Unterwerfung	326
<i>I. Vages „Menschenbild“, Pendelmodell als Grundlage, Diskussion des „ganzen Menschen“</i>	326
<i>II. Die These der Ein-Drittel-Freiheit und das Drei-Drittel-Mensch-Modell</i>	333
<i>III. These: Sozialrealer Humanismus im Lichte der Psychologie (Milgram, Zimbardo, Matza/Sykes)</i>	338
<i>IV. These: Westliche Zivilisation des Rechtsstaates als Utopie</i>	344
15. Kapitel	346
Ziviles Menschenbild: Weltliche Mediation als Heilung, Rechtspflege und Strafe	346
<i>I. Politischer Mensch als säkularer Mittler-Richter</i>	346
<i>II. Verarbeitung von existenziellen Verletzungen</i>	350
<i>III. Recht als ethische Kunst und der Jurist als Repräsentant der demokratischen Rechtsperson</i>	361
<i>IV. Ein Beispiel: Rückblick auf die drei Begründungen der Strafe</i>	364
16. Kapitel	368
Humanum: Einige Thesen	368
<i>I. Thesen zum Modell des „Drei- Drittel-Menschen“</i>	368

<i>II. Einige Thesen zur „Mittelwelt“</i>	369
<i>III. Folgerungen für das Strafrecht</i>	373
<i>IV. Tod und Totenkult</i>	374
<i>V. Zivilisationsidee als politisches Identitätsmodell</i>	376
<i>VI. Soziobiologisches Menschenmodell und dessen Grenzen</i>	380
<i>VII. Zivile Präambel-Religion und pragmatische Moral</i>	383
17. Kapitel	386
Demokratischer und säkularer Humanismus	386
<i>I. Demokratische Imperative</i>	386
<i>II. Schluss: Zum Kern der Zivilreligion</i>	397
Namensverzeichnis	406
Literaturverzeichnis	418

Vorwort zur dritten und zur zweiten (Teil-) Auflage sowie ein Überblick

Die Idee von einer weltlichen, aber für Religionen offenen „Zivilreligion“ bedarf einer entsprechenden zivilen *Weltanschauung* und eines dazu passenden zivilen *Menschenbildes*. Der Titel umschreibt die zwei Modelle, die es dazu zu verfolgen gilt. Sie lauten „Mittelwelt“ und „Drei-Drittel-Mensch“.

Dabei kann es nicht, und darf es auch nicht einmal, darum gehen, zwei perfekte einzelne Lehren zur Welt und zum Menschen zu entwickeln, falls es denn überhaupt möglich wäre, sie auszuarbeiten. Vielmehr sind solche Antworten anzubieten, die die „vorherrschenden“ Ideen und Modellen aufgreifen, wie etwa für die Metapher von der „Mittelwelt“ den Dualismus von Sein (Natur, Konkretheit etc.) und Sollen (Idealen, Abstrakten etc.). Die bereits vorherrschenden einzelnen Antworten gilt es dann dazu in der Form eines „westlichen Konsens“ sinnvoll zu bündeln.

Wissenschaftler mögen es mit guten Gründen als rein rational erachten, was sie in ihren einzelnen Wissenschaften zu bieten haben, und es entrüstet ablehnen, für ihr jeweiliges Gebiet von einer „Zivilreligion“ zu sprechen. Aber wie sieht es mit der „Gesamtheit der Wissenschaften“ aus? Kein Wissenschaftler dürfte heute ernsthaft erklären, als Universalgelehrter alles selbst begreifen und deuten zu können. Und falls doch, was ist dann mit der Mehrheit der anderen Menschen? Was gilt aus dem Blickwinkel des gebildeten Demokraten? Wir alle „glauben“ den groben Leitlinien der jeweiligen Experten, die untereinander auch selbst kaum einen Konsens erreichen können. Wir beugen uns dabei einerseits und mit den Wissenschaftlern den großen, vagen und semireligiösen Ideen der *Vernunft* und der *Weltgesetze* und andererseits der Einsicht in unsere *Unvollkommenheit*.

Zudem sind wir als alltägliche Entscheider und würdige Träger der Grund- und Menschenrechte gehalten, uns ein höchstes Bild von der Welt und auch von uns selbst zu zimmern, und zwar eines, das auch die *Realität* mit einbezieht. Dazu „vertrauen“ wir auf unsere „Bildung“ und auf unsere Erfahrungen mit der Um-

welt und mit anderen Menschen. Diese Art von „humanem Pragmatismus“ spielt also *neben* den Natur- und Geisteswissenschaften irgendeine „dritte“ Rolle.

Mit dieser erneut erweiterten 3. *Auflage* habe ich versucht, das Bild von der Mittelwelt noch fester in der Philosophie zu verankern und unter anderem auf den verwandten phänomenologischen Begriff der „Lebenswelt“ hingewiesen, von dem allerdings vor allem der vorwissenschaftliche und damit „zivile“ Grundgedanke zu betonen ist. Außerdem waren die beiden großen Modelle der „Mittelwelt“ und des „Drei-Drittel-Menschen“ an einigen Stellen noch etwas feiner zu schärfen.

Aus dem Vorwort zur zweiten (Teil-) Auflage:

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

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

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

Den „Grundlagen“ der Idee der Zivilreligion war schon die erste Schrift dieser kleinen Schriftenreihe gewidmet. Das geistig-sittliche Erbe, das die Präambel der Europäischen Grundrechtecharta anspricht, war vor allem im Hinblick auf die Seelenlehre und die Menschenwürde zu beleuchten sowie bezüglich des

Credos von Freiheit, Gleichheit und Solidarität aufzugreifen. In die Grundlagen war auch ein „Drei- Welten Modell“ mit einzu- beziehen und mit ihm auch schon naturwissenschaftliche Er- kenntnisse einzubinden.

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

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

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

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

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

Zudem ist die „dunkle“ Seite des Menschseins zu betrachten. (2. Teilbuch mit dem in der 3. Auflage ergänzten Titel: *Psychobiologie des Menschen- Gewalt und Tod, Heiligung und Dehumanisierung, Tabu und Neutralisierung*). Das Wort dunkel umreißt dabei dreierlei. Binär und gegen die Vernunft gesetzt, meint es das Unvernünftige. Dialogisch gewendet, bezeichnet es das „Böse“. Empirisch und wertneutral steht es für das „Unbewusste“.

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

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

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

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

Im Rahmen der Rechtspflege sorgen wir uns insofern etwa um die „Erhaltung der Rechtstreue der Allgemeinheit“. Wir pflegen also eine Art von Rechtsfrömmigkeit. Das mag im Ergebnis und im Sinne einer Art von Schwarmintelligenz sogar sachgerecht sein. Aber dem Nutzen von blindem „Vertrauen“ stehen bekanntlich auch die Gefahren des Missbrauchs gegenüber. Aufklärung über diesen Gehorsam liefert dabei der Blick in die Psychologie. Aber Antworten auf die Frage nach dem „vernünftigen“ Umgang mit den empirischen Erkenntnissen über die Psyche des Menschen haben die Geisteswissenschaften im weiten Sinne anzubieten, also einschließlich der Sozial- und der Rechtswissenschaften.

Auf diese alte *Dialektik von humaner und inhumaner Seite* antwortet das synthetische Modell der „*Mittelwelt*“ (in der neuen 3. Auflage mit dem ergänzten Untertitel: „*Humanum- die synthetische Mittelwelt und das Modell vom Drei-Drittel-Menschen*)

Die formalen Gedanken der Vermittlung und der Mitte bilden den einen Kern dieser Überlegungen. Die Drittelung beruht dabei zudem auf der Fortschreibung der Drei Welten-Lehre.

Aus dem Bereich der Ethik ist dazu vor allem die ausgleichende Gerechtigkeit einzubringen. Aus der Sicht der Theologie ist der Ansatz der Versöhnung weiterzuverfolgen. Aus der Perspektive der politischen Soziologie bietet es sich an, das Denkmodell der interaktiven Systemtheorie zu verwenden. Aus der Sicht der westlichen Demokratie verlangt dieser Ansatz vor allem eine vernünftige und offene Abwägung, die die dann zu treffenden Entscheidungen zu rechtfertigen vermag. Diese stellen als Urteile, Befehle und deren Vollzug die eigentlichen Gewaltakte dar.

Sie sind in erheblichem Maße von verschleierte[n] Emotionen gesteuert. Die republikanische Seite der Idee der Mittelwelt stammt von *Aristoteles*. Philosophisch und etwa mit *Kant* gesprochen, handelt es sich um eine Art des von ihm (noch) ablehnten Synkretismus.

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

Ein mitlaufender „Besonderer Teil“ greift zudem einige Menschenbilder auf und ordnet sie jeweils den drei Teilbüchern zu. Betrachtet werden zunächst das Menschenbild des homo oeconomicus und dasjenige des homo sociologicus. Herauszuarbeiten sind dann das Modell eines Milgram-Menschen und die sozialbiologische Deutung des „Menschen als Kind-Eltern-Geschwister-Wesen“. Am Ende steht das einfache Modell eines Drei-Drittel-Menschen.

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

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

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

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

Axel Montenbruck, Berlin, März 2012, Juni 2013 und Dezember 2013.

1. Teilbuch

Anthropologie – Gewalt, Nutzen und Scheinaltruismus

1. Kapitel

Gewalt, Recht und Herrschaft

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

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

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

Die heutige postmoderne geisteswissenschaftliche Anthropologie beugt sich aber ohnehin und von Hause aus dem Gebot, neben dem Sollen auch das Sein zu betrachten. Der Naturalismus lässt sich nicht mehr in gleicher Weise wie noch von *Kant* zugunsten eines reinen Idealismus beiseite schieben. Denn zumindest für den Körper des Menschen gelten die Gesetze der Biologie, der Chemie und der Physik, die etwa *Kant* noch nicht kannte. Die Ausarbeitung einer unabhängigen Idee der Vernunft steht für *Kant* zudem noch im Mittelpunkt. Ihr musste *Kant* erst einmal ihren Freiraum verschaffen, auch wenn er selbst schon eine An-

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

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

thropologie entwickelt und auf die Natur des Menschen hingewiesen hat.³

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

Schließlich war auch ohne die frühen Naturwissenschaften, ohne Medizin, Astronomie und Mathematik, das Ich-Modell des *Descartes* vom denkenden Menschen nicht wirklich nachvollziehbar. Schon *Aristoteles*⁴ hat die Naturwissenschaften und die

³ Kant, Anfang, 1786, AA, VIII, 111 ("Der Instinct, diese Stimme Gottes, der alle Thiere gehorchen, mußte den Neuling anfänglich allein leiten....Allein die Vernunft fing bald an sich zu ein anderer Sinn als der, woran der Instinct gebunden war,... seine Kenntniß der Nahrungsmittel über die Schranken des Instincts zu erweitern."). Kant, Anthropologie, 1798, AA, VII, 324 f. schreibt immerhin auch in seiner Anthropologie: „*Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein, und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaft zu kultivieren, zu zivilisieren und zu moralisieren; wie groß auch sein tierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu überlassen, sondern vielmehr tätig, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen*“. Die Natur bildet also immerhin einen Teil des Wesens des Menschen.

⁴ Aristoteles, *De anima* (Hamlyn), 1968, 1138 b, 20 ff., 1139 b, 15 – 17. Zur neo-aristotelischen Begründung des Sozialstaates über das „gute Leben“, siehe: Nussbaum, Sozialdemokratismus, 1999, 24 ff. (gesund, mit anderen und mit der Natur „sein eigenes Leben zu leben“); dazu auch: Sturma, Universalismus, 2000, 257 ff.; ausführlicher: Heinig, Normativität, 2007, 138 ff.

Technik in die Idee der „Vernunft“ mit einbezogen. Insofern ist (weiterhin) ein „*aristotelischer*“ Weg zu wählen.

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

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

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

2. Die nachfolgenden Schlaglichter auf das „Böse-Sein des Menschen gegenüber dem Menschen“ sollen helfen, den weiten Rahmen des Untersuchungsgegenstandes ein wenig auszuleuchten und einzugrenzen.

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

⁵ Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2013, 141 ff. („Drei-Welten:...“).

⁶ Montenbruck, Weltliche Zivilreligion, Zivilreligion III, 2013

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

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

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

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

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

Nach diesem religiösen Ansatz gäbe es immerhin noch die „Subjektivität des Bösen“ als der „Geist“, der stets verneint. Die moderne Subjekt-Objekt-Spaltung erlaubt noch einen harten Schritt

⁷ Kant, Religion, 1793, AA, III, 32.

darüber hinaus zu gehen. Dem Bösen wird sein Geist, also die Subjektqualität überhaupt abgesprochen. Aus der Entgeistlichung des Bösen, das noch animistische Elemente enthält, folgt im Humanismus dann die analoge Gefahr für die Subjektivität des Menschen als die (totale) gefühllose und moralfreie „Versachlichung“ des Menschen durch den Menschen.

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

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

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

⁸ Siehe den Titel der Untersuchung von Popitz, Heinrich, „Über die Präventivwirkung des Nichtwissens. Dunkelziffer, Norm und Strafe“ (Popitz, Präventivwirkung, 1968). Zudem: Rawls, Justice, 2001, 97 („veil of ignorance“).

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

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

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

Er ist in der westlichen Welt vor allem durch das Recht mitbestimmt, wie schon von *Radbruch* umgekehrt das Recht als Teil der Kulturphilosophie begriffen hat⁹. Ansonsten ziemt es der Rechtsphilosophie nicht, die Idee der „Kulturphilosophie“ mit eigener Autorität auszudeuten. Aber es schadet auch wenig, darauf zu verzichten, denn es genügt zum einen für den Ansatz der Zivilreligion, sich auf die Laiensicht des humanistischen Bürgers

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

und Demokraten und damit auf dessen sublimiertes Alltagsverständnis zu beschränken. Ohnehin zerfällt zum anderen, wie die Rechtswissenschaft weiß, jeder abstrakte Begriff in eine Vielzahl von Facetten, sobald man die Lupe über ihn hält.

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

Soweit also die westliche Philosophie sich mit dem alltäglichen Leben beschäftigt und insoweit einen Subjekts- und Freiheitsgedanken setzt, der die (Selbst-) Schöpfung durch den Menschen zumindest als Folge beinhaltet, ist sie auf die Idee der Kultur im hier gemeinten Sinne hin ausgerichtet.¹¹

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

¹¹ Zur Ambivalenz des Kulturbegriffs: Luhmann, Kultur, 1995, 31 ff. (zur historischen und räumlichen Variabilität). Zum „Fundamentalismus“ des Kulturbegriffs als einer zwar bestimmten, aber nicht weiter zu erklärenden Eigenheit, etwas „als dasjenige, was ich unserem individuellen oder kollektiven, formellen oder informellen Handlungshorizont zu entziehen scheint“, so: Möllers, Pluralität, 2008, 223 ff., 226. Mit anderen Worten handelt es sich auch um etwas Lebendiges, das allerdings zugleich auch von Menschen geformt wird. Insofern passt auch der Begriff des (halb-) autonomen Systems. Eine Zivilisation ist dann eine besondere Art von Kultur, die vereinfacht die „politische“ Seite und die Kunst ausblendet. Zu weiteren Definitionen der Kultur, auch im Verhältnis zur französischen „civilisation“, siehe den Überblick bei: Hörnle, Strafrechtsverbotsnormen, 2008, 223 ff., 315 ff., 318 (zur kulturellen Identität vereinfacht sie sinnvoll auf zweierlei Weise: „spezifische Bedeutungsmuster, d. h. Vorgaben für die Erfassung und Interpretation der Welt“ und „Handlungsanleitungen, d.h. Gebräuche, Werte, Normen“). Zudem: Montenbruck, Zivilisation, 2010, Rn. 16 („So wird fast jede humane Gruppe aus kultureller Sicht ihre *Eigenständigkeit* herausstellen. Aus dem sozialpsychologischen Blickwinkel wird sie ständig ihre *Identität* zu stabilisieren suchen. Aus rechtlicher Sicht wird sie ihre *Verfasstheit* schützen und sichern wollen.“).

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

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

- als soziales Gefüge: alltäglich, affirmativ, vergleichend“,
- als Form: Rituale, Zeichen, Technik, Text“ und
- als Vorstellung: Bilderwelten“.¹²

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

Die „Rituale“ zeigen sich vor allem in den Verfahrensrechten, die auf Wiederholungen und Rollen angelegt sind, wie insbesondere die Verhandlungen vor Gericht.¹³ Der „Text“ heiligt etwa die Idee der Gesetzlichkeit des öffentlichen Rechts und sichert und verselbstständigt den Inhalt eines Vertrages.

¹² Baer, Rechtssoziologie, 2011, §3 J (69 ff).

¹³ Dazu aus philosophisch-anthropologischer Sicht, und zwar mit dem Blick auf „Rechtliches Verhalten“, Hammacher, Verhalten, 2011, 19. Siehe zudem Hammacher, 58: Die Religionen hätten nicht primär eine Herrschaftsfunktion für eine Priesterkaste beinhaltet: „*Der religiöse Rahmen hatte tatsächlich nur eine rituelle Funktion für die Rechtsverhältnisse,...*“

Hammacher ist insofern zuzustimmen, wenn er unter anderem kritisiert, dass das Förmliche des Rechts „eine fast völlige Loslösung von der auch im Recht wirksamen emotionalen Schicht bewirkt hat“. In der Tat ist wenigstens eine Art von Mehrschichtigkeit zu erkennen. Die Ausübung des Rechts dient zwar immer auch dazu, die „Rechtstreue der Bevölkerung zu erhalten“, aber die Idee des Vertrauens selbst erscheint dann doch seltsam abgelöst von der Welt der Emotionen und eher dem utilitaristischen Ökonomismus zugehörig. Alltagserwägungen, wie mit dem Strafrecht das wilde Gerechtigkeitsstreben in Form der „Lynchjustiz“ zu kanalisieren, dürften sich zwar auch hinter dem Gedanken der Erhaltung der Rechtstreue verbergen, werden aber nur selten ausgesprochen.

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

5. Auch ist dieser Deutung der Idee der Kultur einiges hinzuzufügen.

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

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

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

synthetisch oder auch *holistisch* an. Er betont das Konkrete und die Buntheit, die Brüche und die Kreativität noch stärker.

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

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

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

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

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

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

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

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

Den Humanismus gilt es aus einer kleinen Ketten von Gründen
vor allem *von innen* heraus zu verstehen. Denn der humanistisch
gedachte westliche Mensch lebt von den demokratisch-
philosophischen Ideen der *Selbstherrschaft* und *Eigenverant-
wortung*. Er setzt mit der Aufklärung und der Vernunftidee auf
Selbsterkenntnis. Er verfährt zudem noch mit sich *selbst kritisch*,
denn nur dadurch vermag er sich selbst gegenüber seine *Sub-
jektqualität* zu begründen und in den Menschenrechten diesen

gottähnlichen Status dann auch noch als *Menschenwürde* und eigene *Autonomie* aufrecht zu erhalten.¹⁴

Damit ist das Vorverständnis von Kultur zumindest grob umrissen.

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

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

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

Der alte westliche Humanismus spielt in die Idee von der Kultur insoweit mit hinein, als die Kultur des Menschen als seine „Schöpfung“ begriffen wird und das Menschsein von der Natur, und vor allem vom Tiersein getrennt oder wenigstens vom einfachen Tiersein abgehoben wird, etwa als *zoon politikon*¹⁵. Der Animismus dagegen und ihm nahestehende östliche Kulturen

¹⁴ Dass Minimum eines solchen Selbst, ergibt sich dann, allerdings auch und immerhin aus dem bloßen Rückschluss aus seinen Aufgaben. Je komplexer dessen Funktionen sind, sind desto komplexer erweist sich das „Selbst“. Siehe zu diesem Minimum die naturalistische Theorie mentaler Repräsentation von Metzinger, *Subjekt*, 1993, 50 („*Ein Selbstmodell ist ein internes Modell der Welt, ein eingebundener Analogrepräsentant des konstituierenden Systems seiner Umwelt. ... Mental sind diejenigen Partitionen des Selbstmodells, die prinzipiell durch Metarepräsentationen zu Inhalten von phänomenalem Bewusstsein werden können.*“). Zudem: Gruber, *Normativität*, 2007, 111 ff., 115.

¹⁵ Höffe, *zōon politikon*, 2005, *Aristoteles-Lexikon*.

kennen ohnehin nicht einmal die klare Trennung von humanem (aktivem) Subjekt und der von jenem gesonderten (passiven) Natur.

Die Soziobiologie, eine Unterform der westlichen Anthropologie und ebenfalls eine weithin anerkannte Lehre, geht ebenfalls anders vor und beschränkt die Selbstständigkeit der Idee der humanen Kultur noch weiter. Ihr zufolge ist der evolutionär gedachte Mensch zwar im Vergleich mit dem Tier von etlichen genetischen Vorprogrammen befreit. Aber da er selbst nur ein Teil der (belebten) Natur ist, bildet seine Kultur grundsätzlich nur eine humane Ausprägung des Natürlichen. Vereinfacht setzt der (instinktarme) Mensch¹⁶ an die Stelle der genetischen Programme seine eigenen „Ethiken“, Riten, Ordnungen, Systeme etc. Ihnen entsprechend vermag er von seinen Bedürfnissen einerseits abzuweichen, und versucht andererseits, meist egoistische Abweichungen von den Ethiken vielfach mit dem Begriff des Bösen kollektiv zu tabuisieren. Auch kann der Mensch Erfahrungen in Form von Informationen verselbstständigen, in Worten und bildhaften Symbolen, und zwar durchaus nach dem Modell der Gene. Überdies kann er recht unterschiedliche Arten von Gemeinschaften bilden etc. Aber seine Kulturen bleiben dann eine Form der lebendigen Natur, und sie sind in ihm genetisch mit angelegt.

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

¹⁶ Der Mensch ist, was seine Instinkte anbetrifft ein Mängelwesen (Gehlen, Mensch, 1950, 36), stattdessen wird er zum *Prometheus* (Gehlen, Bild, 1948, 234 ff, 239), zum kulturschaffenden Wesen ist er geworden, um biologisch betrachtet noch „besser“ überlebensfähig zu sein. Siehe ausführlicher: Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2013, unter anderem 64 ff.

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

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

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

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

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

Damit ist das Vorverständnis für das Nachfolgende im Groben abgesteckt.

II. Vielfältigkeit der Gewalt

Schon der überkommene *Begriff der Gewalt* erweist sich als bunt und mehrschichtig.¹⁷

Naturrechtlich gelesen, meint Gewalt diejenige natürliche Aggression¹⁸, die auch aus heutiger Sicht zunächst einmal im Sinne von Aktivität für den Naturzustand des Menschen zu begreifen ist. Erst im zweiten Schritt ist die Aggression dann als wilde Gewalt unternehmerischer Kriegsherren zu werten. Dann erst steht sie im Gegensatz zum Staatsmodell mit seinem Gewaltmonopol, dem zivilen Recht der Bürger und zur heiligen Idee der Gerechtigkeit.¹⁹

Sprachgeschichtlich ist das politische Verständnis der Gewalt vermutlich durch Übersetzung zunächst von der „potestas“ als Macht verstanden und später mit „violentia“ auch zur Gewalttätigkeit erweitert worden. Insofern umfasst der Gewaltbegriff von Anfang an auch die Gewalt als anerkannte Autorität. Ferner meint er auch die eher neutrale „Kraft“ als „vis“²⁰. Demzufolge

¹⁷ Siehe auch zugleich im Verbund mit der Zivilisierung des Menschen Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, 143 ff („Gewalt, Recht und Strafrecht“).

¹⁸ Zur Verwandtschaft und zur Unterscheidung von Gewalt und Aggression aus der Sicht der Psychoanalyse: Auchter, *Gewalt*, 2002, 595 ff., 597 („Aggression als ... ursprüngliche, nicht festgelegte Antriebskraft, eine ‚Lebenskraft‘, im Sinne einer grundlegenden Aktivität“). Insofern sind dann der Akteur und der Täter ein aggressiver Mensch. Unter Verweis auf Winnicott, *Explorations*, 1989, 598: Daneben steht dann die besondere „maligne“ oder „blinde Gewalt“ verbunden mit Affekten wie „Wut und Hass“, „Zorn und Rache“ sowie ein „Machtgefühl“ (Dabei sei „jegliche Ich-Kontrolle verloren gegangen“, wie z.B. bei der Lynchjustiz, 598 f.).

¹⁹ So als Kritik der Gewalt: Benjamin, *Kritik*, 1965, 7; Derrida, *Gesetzeskraft*, 1991, 70.

²⁰ Zum Doppelbegriff: Derrida, *Gesetzeskraft*, 1991, 13; zusammenfassend: Haverkamp, *Schatten*, 1994, 162 ff.

rücken die blanke und brutale Gewalt sowie auch die sozial anerkannte Herrschaft unter dem Dach der Gewalt eng zusammen.²¹

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

Damit erscheint die Gewalt als ein bloßes natürliches Mittel. Ihre vielfältigen Einsatzformen und Ziele geben ihr erst ihren Sinn.²²

²¹ Zu den Deutungen der Gewalt auch: Armanski, Unfriede, 2002, 467 ff., 467 f., Gewalt = indogermanisch: val = verfügen (also auch als Verwalten!), sowie als (1) potentia (Kraft), (2) potestas (Antigewalt) und (3) violentia (Gewalttätigkeit); zudem 471 ff.: Gewalt als Element der Zivilisation, und zur Ambivalenz von Gewalt und Zivilisation. Seine These lautet (477): „Die Ambivalenz der Moderne mit ihren Großverbrechen ist aber nicht verschwunden“. Die Ambivalenz sei „in den heutigen Verhältnissen aufgehoben“ und „in den Binnen- und Nahraum der Personen eingewandert“. Aber stets hat neben einem informellen Nahkampf die Alternative eines größeren Krieges, und zwar mit Verbänden gegen Verbündete bestanden. Eine andere Aufteilung der Gewalt bietet: Beckenbach, Stadt, 2002, 513 ff., 515: (1) Furor als die Gewalt der gestauten oder unbeherrschten Affekte, (2) Leviathan oder die kapitale Gewalt als konzentrierte Gewalt des politischen Überbaus, (3) Fama als die Gewalt des herabsetzenden Wortes, mit der Nebenbedeutung des verdrehenden Wortes und (4) Vis als Ausdruck der ortlosen Gewalt.

²² Dazu auch: Beckenbach, Stadt, 2002, 513 ff., 515 (Er geht von „Formationen“ oder „Episoden des Gewaltgeschehens und, korrespondierend, des Gewaltdiskurs“ aus. Beckenbach trennt die folgenden Typen: (1) „Typen des Furor, die Gewalt der gestauten und unbeherrschten Affekte“, (2) „Typ des Leviathan oder die capitale Gewalt als konzentrierte Macht des politischen Überbaus“, (3) „die Fama als die Gewalt des herabsetzenden Wortes und der ächtenden Rhetorik mit der Nebenbedeutung der paranoiden Verdrehung“ sowie (4) „den Virus als Ausdruck ortloser Gewalt“. Gemeint ist beim Virus (analog zum Computervirus) offenbar die Gewalt an sich, 533 („ein monadologisches, ein fenster- und spiegelloses Terrain der chaotischen Kräfte, ein Dis ohne Zeit und Ort könnte als innere Landschaft zugrunde liegen“). Er bietet (533) auch den Satz „destruo ergo sum“. Aber auch insofern ist das (positive) Gegenmodell sofort mitzudenken. „Ich erschaffe, also bin ich“.

Die Idee der Gewalt als solcher gehört offenkundig zu den Natur- und Weltlehren.

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

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

Religion und Politik bieten zwei weitere Ansätze, um mit dem offenbar natürlichen Phänomen der Gewalt umzugehen. Ein neueres Leitwort des Historikers Metz fasst beide Aufgaben mit dem folgenden Vergleich sinnvoll, wenn auch etwas einseitig zusammen. Die Religion sei der „*Versuch einer symbolischen Antwort auf die Frage, warum die Menschen die Gewalt nicht loswerden*“. Die Politik sei „*der Versuch einer praktischen Bewältigung der Gewalt durch eine Herrschaft, die sie zu zähmen vermag*“.²³ Religion und Politik „organisieren“ auf ihre Weise diejenige Gewalt, die ohnehin vorhanden ist und stellen sie in den Dienst einer höheren Idee. Wer Kriege führt und sie auch religiös begründet, der gibt der Gewalt eine Ausrichtung und einen Sinn. Extern verankern, erklären die Religionen die Gewalt, die heilige wie die unheilige, die Ordnung wie das Chaos. Auch regeln sie den Umgang mit ihnen, indem sie Ethiken schaffen. Der Politiker versteht die Gewalt dagegen vorrangig intern und sieht den Zwang als immanenter Teil der Herrschaft an. Stellvertretend für den Oberherrn und zugleich im Dienste einer politi-

²³ In seiner „Geschichte der Gewalt“: Metz, Geschichte, 2011, 7 f., zudem 76 ff. („Zähmung des Kriege“).

schen Herrschaftsidee weiß er sie von Menschen an Menschen geübt.

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

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

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

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

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

III. Recht und Zwang

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

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

Jedes Ordnen findet zumindest in allen Grenzbereichen durch die Gewalt in Form der „Endindividualisierung“ statt. Offen gelegt heißt sie „Sachzwang“, verklärt nennt sie sich „Sachgerechtigkeit“²⁴.

Aus der Sicht der formalen Rechtstheorie liegt es ebenfalls nahe, dass die Idee des Rechts kaum abtrennbar an die Gewalt in Form des *Zwanges* gebunden ist.²⁵ Das Richten von etwas Krümmem

²⁴ Jain, Terror, 2003, 31 ff.: „Und im Ordnen und Trennen ist die Moderne so (ohn-) mächtig wie gewaltvoll.“ Die Gewalt der Moderne ist allerdings eine verfeinerte Gewalt und sie tritt als Zivilisierung auf, wobei sich „Fremdzwang“ in „Selbstzwang“ umwandelt (mit Elias). Die „Anpassung und Umerziehung“ finde „im Namen der Humanität“ statt, und er fügt wörtlich mit Foucaults Ordnungslehre an: „In dieser Humanität ist das Donnerrollen der Schlacht nicht zu überhören“, womit das Bild vom Terror zur Drohung mit dem offenen Krieg wechselt; Foucault, Ordnung, 1974, 397.

²⁵ Hegel, Grundlinien (Hoffmeister), 1995, § 94 („*Das abstrakte Recht ist Zwangsrecht, weil das Unrecht gegen dasselbe eine Gewalt gegen das Dasein meiner Freiheit in einer äußerlichen Sache ist; die Erhaltung dieses Daseins gegen die Gewalt hiermit selbst als eine äußerliche Handlung und eine jene erste aufhebende Gewalt ist.*“); siehe u.a. auch: Kaiser, H., Widerspruch, 1999, 124. Dazu aus der Sicht der allgemeinen Rechtstheorie: Krawietz, Zwang, 1988, 315 ff., 348. Zum engen Verhältnis von Recht und Zwang bei Kant (Recht sei

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

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

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

2. Aus der Sicht einer *Opferreligion* bildet diese persönliche Einschränkung eine Art von Opfergabe. Der säkulare Mensch vollzieht dabei ein religionsähnliches Menschen- und Selbstopfer zu einem höheren vernünftigen Zweck.

Jeder dieser gleichsam asketisch handelnden Menschen²⁶, der etwa fremde Menschenrechte als Naturrechte achtet, erweist sich

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

²⁶ Zur Glaubensgerechtigkeit durch Askese bei Augustinus Liebe-Modell: Schapp, *Freiheit*, 1994, 65 ff.

persönlich und alltäglich in Analogie zum Christentum als heiliges Kind der natürlichen Vernunft.

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

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

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

In Anlehnung an *Kant* heißt es also, das obrigkeitliche oder auch das moralische Recht zu verfolgen, Zwang des Staates oder auch den *höheren Rechtszwang*²⁷ zu üben,²⁸ der mit der austeilenden

²⁷ Zur *doppelten Bedeutung des Rechtszwangs im Idealismus* von Kant, ausführlich zum Beispiel: Geismann, *Recht*, 2006, 3 ff., 43 ff. (Etwa mit dem Kernsatz: „Dieses Recht darf nicht etwa mit dem allgemeinen Zwangsrecht des Staates oder gar mit dessen Strafrecht verwechselt werden“. Für diese bedarf es einer eigenen Rechtsprüfung,

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

IV. Gewaltakte und Rechtspolitik

1. *W. Hassemer* spricht ein weiteres Element der Gewalt aus der Sicht der Kriminalpolitik und des Verfassungsrechts an. Zu Recht betont er, dass die Gewalt eine wesentliche Erscheinung der *Politik* und der *Kommunikation* zwischen den Menschen darstellt.²⁹

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

²⁸ Zum Rechtszwang bei Kant: Pawlik, Volk, 2006, 269 ff., 276 f. (als „mathematisches Kalkül“, sowie als frühes Negationsmodell „als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammen stimmend, d. i. recht“. Als doppelter Ansatz von Prävention und als Restauration gedeutet: Pawlik, Volk, 2006, 269 ff., 277.- Wesentlich erscheint es aber, dass diese Logik und diese „Mechanik der Mechanik“ dieselbe (oder notfalls eine ewige) Gegenwart verlangt. Strafe bildet danach nichts Nachträgliches. Denn Strafe findet sowohl als „Prävention“ zu Abwehr von Gefahr als auch als „Restauration“ als Wiederherstellung des Rechtsfriedens immer in der derselben Gegenwart statt. Das gilt für die noch gegenwärtige Bedrohung oder für den fortdauernden Unrechtszustandes.

²⁹ Hassemer, *Schicksal*, StV 1990, 328 ff., 329 ff.

2. Gewaltakte bilden seit jeher eine *konkludente*, nonverbale und überkulturelle Sprache der Machtpolitik.³⁰ Aus ökonomischer und emotionaler Sicht beinhaltet selbst jeder freiwillige Austausch und jede liebende Fürsorge zugleich die *latente* Drohung mit dem Verzicht auf Kooperation und Hilfe. Auch die bloße *Verweigerung* von Kooperation und Hilfe beinhaltet eine demonstrative Machtausübung.³¹ Sie belegt Herrschaft über andere,³² weil und soweit sie einen Partner und Nächsten in existenzielle Not bringen kann.

Für die institutionelle Sicherung vor Gewalt und Not und für die Gewährleistung der Kooperation, und zwar als Fairness des Marktes und in sozialen Notfällen, steht deshalb der Staat. Für sich verlangt er dafür nicht nur das Gewaltmonopol. Er führt sich zudem als eine kommunikative und politische sprachmächtige Staatskulturgesellschaft auf. In der Demokratie begreifen die Inhaber und die Verwalter von Rechten den geordneten Rechtszwang vor allem generalpräventiv und erzieherisch.³³ Das Wort des Gesetzes und das zähe Ringen um seine Ausgestaltung und um die gerichtliche Umsetzung bilden ihren rechtskulturellen Kern. Der allseitige Dialog und die kämpferische Suche nach *Konsens* stehen selbst noch bei der Vollstreckung der Staatsgewalt im Mittelpunkt. Im Strafrecht lockt der sozialliberale Staat mit Vollzugslockerungen und bedingter Entlassung.

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

³⁰ Für den Terrorismus: Münkler, Terrorismus, 2001, 11 ff., 11 ff.

³¹ Zur Unterscheidung von Gewalt und der Macht als Möglichkeit zur spielerischen Willkür: Canetti, Masse, 1980, 333.

³² Macht ist im Sinne von Herrschaft im Verhältnis zur Gewalt am ehesten mit zwei Merkmalen zu kennzeichnen: (1) Sie stellt strukturelle oder mittelbare Gewalt dar, die (2) in einem System eingelagert ist, das intern von ungleichen Machtverhältnissen geprägt ist, Galtung, Theorie, 1980, 38 ff.; zustimmend: Röhrich, Umgang, 2004, 639 ff., 644 f.

³³ Zur Erkennbarkeit des Rechts als Kommunikationsproblem: Arnauld, Annäherungen, 2006, 167 ff.

verbale Kunstform überhöhte, deren Aussage das reine Wort noch weit übersteigt. Stammesnarben erinnern an einen Blutbund und dienen gleichsam als Impfung mit der Gewalt gegen die areligiöse Gewalt³⁴. Sichtbare Totemfiguren, Amulette und Kreuzabbildungen bezeugen den Glauben, die Unterwerfung und die Erwartung von Hilfe.

Diese Symbole entspringen dem Glauben an eine ewige Doppelpolitik des freien Bundes und der erpresserischen Androhung von Übeln. Gedroht wird vor allem mit Chaos, also damit, dass die allseitige und damit auch die eigene Freiheit als Willkür den *Hobbes'schen* Naturzustand in der Form des Bürgerkrieges bewirken würde. Insofern konstituiert sich eine Gemeinschaft nicht nur über die Kommunikation. Zur Gesellschaft verfestigt bedient sich die Lebensgemeinschaft auch der „Gewalt in der Sprache“³⁵. Verbale Verbote, die mit der Androhung von Gewaltakten verbunden sind, bilden die Vorstufen von mächtigen geistigen Zwangskollektiven, wie etwa dem Recht als solchen.

V. Gewalt, Herrschaft und Verherrlichung der Gewalt

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

³⁴ Aus der Sicht der Soziopsychologie zur jüdischen Beschneidung: Maciejewski, Archiv, 2002, 46 ff. (zur „symbolischen Kastration“), 133 ff. (zu „Pubertätsriten der Wilden“ als „rituelle Tötung und Wiederauferstehung“). Dieser Akt der Säuglingsbeschneidung droht dem männlichen Juden mit alltäglicher Erinnerung nicht nur die persönliche Kastration und damit ein männliches Trauma an. Die männliche Unfruchtbarkeit bedeutet auch den Verlust der Familien und mit ihr die Rolle des Patriarchen. Der Gegenbeweis besteht darin, Kinder zu zeugen und religiös aufzuziehen. Damit wird für den Familienvater das Dreieck von „Gewalt, Sexualität und Heil“ manifestiert und auch der Fortbestand des erwählten Volkes gesichert.

³⁵ Dazu: Assmann, Monotheismus, 2006, 23 ff. (zu den Drohformeln als „Repertoire politischer Verträge“); sowie: Ehalt, Gewalt, 2006, 11 ff., 13 ff. (zu den Eskalationsprozessen in den Formen der Kommunikation und der Sprache, die der Anwendung physischer Gewalt vorausgehen und zwar auf individueller, kollektiver oder institutioneller Ebene).

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

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

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

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

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

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

2. Damit ist der allgemeine Blick auf die Gewalt abgeschlossen. Die verschiedenen Sichtweisen auf das Recht, insbesondere das Strafrecht waren dabei gelegentlich schon heranzuziehen. Nun ist die Strafe, die als einen ihrer Hauptgegenstände die Gewaltdelik-

te hat und die ihre rechtlichen Sanktionen als staatliche Zwangs- und Gewaltakte sieht, als „interdisziplinärer und postmoderner Prüfstein“ in den Mittelpunkt wertfreier Nützlichkeitsabwägungen zu rücken.

2. Kapitel

Nutzen und Strafe als interdisziplinärer und postmoderner Prüfstein

I. Ausrichtung und Hypothesen

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

Als Rechtskultur³⁶ oder auch Rechtssystem³⁷ verstanden, beschreiben die nachfolgenden Sichtweisen vor allem das „Sein“ des Rechts. Dabei geht es immer auch um das Sein des Unrechts (von Menschen an Menschen verübt). Im Hintergrund steht der Gedanke der „Natürlichkeit“ von beidem.

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

³⁶ Zum Begriff der Kultur, wenngleich vorrangig als „Kultur in der Systemtheorie“: Walz, Begriff, 2005, 96 ff. (bei Cicero mit dem Satz „cultura autem animi philosophia est“, Disputationes tusculanae II, 13). Dazu auch: Luhmann, Kultur, 1995, 31 ff., 41 (Kultur als Modell des Vergleichs, als Symptom); zur „Kulturgeschichte des Politischen“: Stollberg-Rillinger, Kulturgeschichte, 2005, 9 ff., 10 ff. (zum Begriff der Kultur und der politischen Geschichte).

³⁷ Zum Verhältnis von sozialem System und Kultur, siehe: Girtler, Kulturanthropologie, 1979, 159 (Kulturen verstehen sich nach ihren eigenen Termini und schließen die Vergleichbarkeit aus.). Kultur betont also die Individualität (der Systeme) und das Systemdenken die Gemeinsamkeiten der Funktionalität, siehe auch die Synthese bei: Girtler, Kulturanthropologie, 1979, 270 ff. (Kulturanthropologie als „übergreifende und wertrelativistische Disziplin“).

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

Aber mitzudenken ist dabei zum einen der Umstand, dass aus der Sicht der „Gleichheit“ alle persönlichen Rechte auch Duldungspflichten beinhalten. Zum anderen lassen sich aus der Sicht des Kollektivismus, der vereinfacht vorrangig auf der Idee der „Solidarität“ beruht, anstelle von Rechten auch gesamte Pflichtensysteme konstruieren. Auch sie können gerecht sein und damit dem Gleichheitsgrundsatz dienen, weil sie einen fairen Austausch von Hilfs- und Fronpflichten beinhalten. Solidaritätspflichten kennt auch die Idee der westlichen Gerechtigkeit, wenngleich nur als Not- oder Tugendpflichten. Ferner bilden die Steuerpflichten und der Wehrdienst zwei altbekannte Fronpflichten³⁸, die mit Schutz und Ordnungsleistungen durch das Kollektiv, verkörpert im Staat, gerecht ausgeglichen werden. Pflichtengruppen bilden aber nur Subsysteme des Rechts und Korrektive der einfachen Austauschgerechtigkeit. Umgekehrt kennen die (staats-) kollektivistischen Normsysteme auch Untersysteme von persönlichen Rechten. Denn individuelle Rechte treten als Reflexe von Amtspflichten auf, etwa als Ansprüche auf Fürsorge und Sicherheit.

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

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

³⁸ Zum Steuermonopol, das insbesondere als Budgetrecht aus der Sicht der angloamerikanischen Parlamentsidee die Demokratie gegenüber der Exekutive absichert, im Rahmen eines Kulturvergleichs der klassischen englischen mit der klassischen österreichischen Tradition: Kuzmics/Axtmann, *Authority*, 2007, 59, u. Hinw. auf: Elias, *Process*, 2000, 344 ff. („monopoly of taxation, together with the monopoly of violence“).

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

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

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

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

Vereinfacht bedienen die Worte „individuelle Freiheit“, „gerechte Gleichheit“ und „kollektive Solidarität“ die idealistisch-normative Seite des Menschen. Aber der Mensch ist auch, faktisch belegbar, zur Verneinung dieser Ideale fähig, zur „Unfreiheit“, „Ungerechtigkeit“ und „Unsolidarität“.

Jede Kultur (Zivilisation im weiteren Sinne) muss mit beidem umgehen: das eine heiligen, das andere verdammen und dafür Ordnungssysteme schaffen. Verinnerlicht bilden die Zivilisationen dann „Identitäten“³⁹. Zivilisationen arbeiten mit „bekenntnishaftem Konsens“, mit der Androhung und der Verwirklichung von Zwang, mit Unterwerfung und auch mit „Riten“, die der

³⁹ 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.“).

Einübung von Verhalten und dem Verarbeiten von Normbrüchen dienen.

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

Dazu sind nun einige Beispiele aufzufächern.

II. Kollektivistisch-systemische Rechtssoziologie und rational-individualistische Rechtstheorie

1. Der Rechtssoziologie, etwa derjenigen von *Raiser*, geht es nicht einmal vorrangig um den Rechtsbruch und dessen Ausgleich. Die Gesellschaft und die Idee der Herrschaft, also das Kollektiv steht für sie im Mittelpunkt und nicht der einzelne Mensch. Insofern hält die gesamte Soziologie auch Distanz zu den Grundrechten. Aber dafür bemüht sie sich um das Verständnis von Rechtssystemen. Das Strafen betrachtet die Rechtssoziologie also vorrangig aus dem generalpräventiven Blickwinkel der strafenden *Gesellschaft*. Die staatliche Strafe ist zugleich ein wesentlicher, rechtshistorisch betrachtet mutmaßlich auch konstitutiver Teil des staatlichen *Gewaltmonopols*. Strafen und Herrschaft⁴⁰ über eine Gemeinschaft liegen in einer Hand⁴¹.

Die Rechtssoziologie, zu der auch die Staatssoziologie⁴² gehört, beschreibt in verobjektivierender Weise durchweg gegenwärtige

⁴⁰ Zur „Macht der Ordnung“, siehe: Anter, *Macht*, 2004, und zwar zu (1) Ordnung, Erkenntnis und Semantik, 9 ff.; (2) zu Ordnung und Unordnung, u.a. zu Hobbes, 41 ff.; (3) Ordnung, Macht und Sicherheit, 92 ff.; (4) zur Ordnungsökonomie, 122 ff., 151 ff.; (5) zur Ordnung des Rechts u.a. als Recht und Ordnung, 156 ff.; (6) zur Ordnung der Ordnungen, u.a. als Staat, 202 ff., Nation, 231 ff., sowie: zur Ordnung als Grenzziehung, 251 ff.

⁴¹ Zum Verhältnis von Herrschaft und Strafrecht, siehe: Haferkamp, *Herrschaft*, 1980, u.a. 81 ff.; erneut betont von: Paliero, *Selbstverständnis*, 75 ff., 79.

⁴² Dazu aus Sicht des Staatsrechts mit der Frage: „Von der Staatssoziologie zur Soziologie der Verfassung?“ ebenfalls: Hofmann, *Staatsso-*

soziale Zustände. Ihre Annahmen beruhen typischerweise auf wertfreier Abstraktion, und zwar auf der *Verallgemeinerung* rechtlicher Elemente einerseits und informeller Normen sonstiger Gemeinschaftsformen andererseits und ansonsten wie bei ihrer alten Mutter, der Philosophie, auf Evidenz.

2. Mit dem großen Rechtstheoretiker *Kelsen* dient die Strafrechtswissenschaft in verwandter Weise als System der Rationalisierung der Anwendung von Gewalt⁴³. Die Rechtstheorie bietet selbst eine normative Binnensicht des Rechts durch die Rechtswissenschaft.

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

- Sanktionen,
- Geltung und Wirksamkeit des Rechts,
- Macht, Herrschaft und Recht,
- Konflikt und Konfliktregelung sowie
- Evolution des Rechts.⁴⁴

Während die Evolution des Rechts von der Rechtsgeschichte miterfasst wird oder sich auch in die Rechtsanthropologie unter dem Stichwort Sozialdarwinismus einordnen lässt, steht der übrige

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

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

⁴³ Kelsen, Hauptprobleme, 1923, 212 ff.

⁴⁴ Raiser, Recht, 1999, 189 ff.

ge Teil der so beschriebenen Rechtssoziologie in enger Beziehung zum Strafen, und zwar zum hoheitlichen Strafen. Die Rechtssoziologie betrachtet das Recht also insbesondere unter dem Gesichtspunkt der *Herrschaft*. Die Frage, ob zum Recht auch der Zwang gehört, beantwortet sie mit dem Hinweis auf die empirische Verbundenheit. Seine empirische Geltung wird auch durch Zwang bewirkt.

Insgesamt lässt sich die sozialreale Relevanz von Recht deuten über

- Rechtskenntnis,
- Akzeptanz, beziehungsweise Legitimitätsvorstellung und
- Sanktionserwartungen.⁴⁵

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

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

III. Sanktionen, Macht, Egoismus

1. Aus dem Blickwinkel der Soziologie ist *Recht* eine Form von sozialen Normen, die das menschliche Zusammenleben in einer Gemeinschaft regeln. Soziale Normen bieten Erwartungssicherheit, dienen somit der Lebensplanung und koordinieren das Verhalten der Mitglieder einer Gemeinschaft.⁴⁶ Zur ihrer Durchset-

⁴⁵ Bussmann, Verbot, 2000, 189 ff.; Röhl, K. F., Rechtssoziologie, 1987, 257.

⁴⁶ Vgl.: Popitz, Normen, 1961, 169 ff.; sowie: Kausch, Funktion, 1991, 1 ff.

zung bedarf es sozialer Kontrolle und Steuerung.⁴⁷ Erstere erfolgt durch den Prozess der Sozialisation, durch ihr Erlernen mittels Eltern, Schulen oder Kirchen, also durch Erziehung von Kindern und Jugendlichen und außerdem durch Sanktionen.

Zwar liegt es nahe, durchaus noch zunächst mit *Kunz* zu erklären, dass Strafe als Institution anderen sozialen Institutionen wie Staat, Ehe oder Schule entspricht. Sie ist nicht aus der Einsicht in ihre Notwendigkeit bewusst geschaffen worden, sondern hat sich kraft „kultureller Überlieferung“ herausgebildet. Auch ist zu folgern, dass man sie deshalb auch nicht frei disponierend abschaffen, sondern sie eher als Teil einer gesellschaftlichen Struktur fortentwickeln oder verändern kann.⁴⁸ Aber der Formalisierung von Strukturen und der Entwicklung von Institutionen könnte auch eine gemeinsame und „vernünftige“ Notwendigkeit zugrunde liegen. Auch Ehe und Schule lassen sich auf informelle Bedürfnisse zurückführen.

2. *Sanktionen* sind einmal die *informellen* Sanktionen, von der verbalen Missbilligung über moralische Verurteilung durch die öffentliche Meinung, bis hin zum Versagen sozialer Anerken-

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

⁴⁷ Zur Differenzierung der Formen sozialer Kontrolle, siehe: Cohen, S., Kontrolle, 1993, 209 ff., 214.

⁴⁸ Kunz, Strafe, 2004, 71 ff., 78 f.

nung und zum informellen Ausschluss aus einer sozialen Gruppe. Zudem gibt es die *formellen* Sanktionen, im bürgerlichen Recht die Durchsetzung eines Anspruchs durch Zwangsvollstreckung, im öffentlichen Recht in der Form des Verwaltungsvollstreckungsverfahrens und in der Sonderform des Strafrechts.⁴⁹

Cohen unterscheidet etwa zwischen dem „punitiven Kontrollstil“ im Sinne des Strafrechts und der informellen Entschädigung und Befriedigung, einerseits im Sinne von Ersatzleistung und Wiedergutmachung, andererseits durch Verhandlung im Gegensatz zu äußeren Sanktionen, etwa auch im Sinne des Zusammenbringens von Täter und Opfer⁵⁰ und der therapeutischen Sozialkontrolle. Zudem greift er die Typologie von *Horwitz* auf,⁵¹ der das menschliche Sozialverhalten unterscheidet in:

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

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

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

Sanktionen sind nach *Raiser*⁵², ähnlich, aber deutlich rechtsnäher gefasst, sowohl Strafen, als auch Belohnungen. Beide seien Mit-

⁴⁹ Zur Sozialkontrolle, siehe etwa: Kaiser, G., Kriminologie, 1996, 109 (m.w.N.).

⁵⁰ Cohen, S., Kontrolle, 1993, 209 ff., 215, zum Zusammenhang von informeller Sozialkontrolle und Volksjustiz 226 ff.

⁵¹ Cohen, S., Kontrolle, 1993, 209 ff., 216 ff., auf eine Typologie von Horwitz, Logic, 1990.

⁵² Raiser, Recht, 243, u. Hinw. auf die Darstellungen und stark divergierenden Definitionen des Sanktionsbegriff von Geiger, Vorstudien, 1987, 98 ff., 121 ff., 144; Spittler, Norm, 23; Schumann, Zeichen, 11; Popitz, Konstruktion, 28, 48 ff.; Friedman, Rechtssystem, 1981, 84; Röhl, Rechtssoziologie, 201 ff.

tel der Sozialsteuerung und wirkten sowohl physisch, als auch psychisch. Üblicherweise sind aber *Nachteile* gemeint. Insofern wirkt sich einerseits der Umstand aus, dass sich Menschen in der Regel an Normen halten, wonach insbesondere gegen negative Abweichungen vorzugehen ist. Moralisch gilt andererseits das Bild vom guten, weil würdigen Menschen, das sich auch in der Unschuldsvermutung widerspiegelt.

Schon *Durkheim*⁵³ hat für die Rechtssoziologie deutlich zwischen repressiven und restitutiven Sanktionen unterschieden. Erstere sollten Schmerz, Übel oder Sühne auferlegen, letztere der Wiedergutmachung und Genugtuung des Verletzten dienen.

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

Daneben erfüllen Sanktionen auch generalpräventive und damit *soziale* Funktionen. Das Einschreiten gegen den Normbrecher bestätige, wie *Raiser* betont, die Geltung der Norm und trage so zur Festigung der Gesellschaft oder Gruppe bei. Potentielle Normbrecher würden durch die Strafdrohung möglicherweise vom Normbruch abgehalten. Damit aber, und dieser Blickwinkel ist dem modernen individualistischen Strafrecht eigentlich ver-

⁵³ Durkheim, *Regeln*, 1976, 112, 118 ff., 162 ff.; Raiser, *Recht*, 1999, 94.

sperrt, dient das Strafen zumindest auch der Gemeinschaft und zieht absolut gesetzt und zu Ende gedacht die Einsicht nach sich, dass Gemeinschaften, die keine Straftaten mehr kennen, ihre Wiederkehr aber gleichwohl nicht ausschließen können, Delikte kreieren und um ihrer selbst willen produzieren müssten. Alle existierenden Gemeinschaften sind jedenfalls auf abweichendes Verhalten ausgerichtet. Sie müssten ohne abweichendes Verhalten also Strukturen, die zu ihrer Identität (als Schutzgemeinschaft) gehören, völlig abbauen und sich damit erheblich verändern. Da auch sie konservativ sind und ihre Identität erhalten wollen, brauchen sie gelegentliches abweichendes Verhalten. Gemeinschaften leben also mit und von abweichendem Verhalten.

Schließlich diene, so *Raiser* weiter, die Verurteilung des Täters dazu, Aggressionen abzubauen, die sich in der Öffentlichkeit gegen ihn aufgestaut hätten. Nach der Verbüßung der Strafe könne er als „gereinigtes Mitglied“ in die Gesellschaft zurückkehren.⁵⁴

Die Verhängung der Strafe ist insofern auch stellvertretend, um Selbst- und Lynchjustiz abzuwenden, und zugleich, wie schon das Wort „Sanktion“ zeigt, das Recht in ein überirdisch heiliges Licht zu rücken. Ist das Recht als Ordnung der Gemeinschaft deren immanenter Teil, so folgt daraus, dass dann auch die Gemeinschaft ein ebensolcher Überwert ist und dass die Strafe, wie bei jedem vorrangig generalpräventiven Ansatz, dem Gemeinwohl dient und der Täter und notfalls auch Unschuldige ihm zu opfern und nicht eigentlich wegen ihrer persönlichen Schuld zu bestrafen sind.

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

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

⁵⁴ Raiser, *Recht*, 1999, 244.

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

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

- der „*Abbruch der Beziehung*“ und der „*Ausschluss aus der Gesellschaft oder Gruppe*“ (die *schärfste* Form der Sanktion, von der fristlosen Kündigung, dem Ausschluss aus dem Verein, bis zur Ausweisung aus dem Staat, früher der Verbannung).⁵⁵

Positive Sanktionen, die nicht selten gegen negative austauschbar sind, sind etwa Vorteile und Belohnungen, Lob, Zustimmung, Gratulation, Titel, Gehaltszuschläge oder soziale Vorzügen wie Steuererleichterungen.⁵⁶

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

Unrecht kennen wir sowohl vom Einzelnen, als auch vom Staat als staatliche Willkür. Wir fürchten jegliche Anwendung von Gewalt und auch List und wollen sie mit Hilfe des Rechts eindämmen. *Recht* dient danach der „*Begrenzung der Macht*“.⁵⁷ Wird Widerstand geübt, ist das Recht zwangsweise, also ebenfalls mit Gewalt durchzusetzen.

Mit *M. Weber* ist Macht zutreffend *egoistisch* zu definieren als die „*Chance, den eigenen Willen gegenüber einem anderen ge-*

⁵⁵ Raiser, *Recht*, 1999, 243 f.

⁵⁶ Raiser, *Recht*, 1999, 244 und 245.

⁵⁷ Kaufmann, A., *Macht*, 1958/59, 22 ff.; Zur entsprechenden Idee des Rechts als der Sicherung von Freiheit: Rawls, *Theorie*, 1993, 19; sowie: Schäfer, *Grundlagen*, 1989, 52, u. Hinw. auf: Marcic, *Gesetzestaat*, 1957, 41, 296, und Henkel, *Rechtsphilosophie*, 1977, 89.

gen dessen Widerstand durchzusetzen“⁵⁸. Macht sichert insoweit die eigene Freiheit und nimmt dem anderen die seine. Sie erlaubt Herrschaft und führt verrechtlicht zu der Stellung, die dem Eigentümer einer Sache eingeräumt ist, der in den Worten des § 903 BGB „mit der Sache nach Belieben verfahren und andere von der Einwirkung ausschließen“ kann.

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

Der Soziologe *Haferkamp* formuliert dynamischer: Macht sei die Fähigkeit des Menschen, das Verhalten anderer Menschen zu lenken.⁵⁹ Mittel der Machtausübung seien „unmittelbare Gewalt“ oder Schädigung, also das Zufügen oder Androhen von Nachteilen.⁶⁰ *Raiser* fügt an, dass, wer einen anderen töten, verletzen, ihm Schaden zufügen oder auch nur glaubhaft damit drohen könne, in der Lage sei, dessen Verhalten zu bestimmen, es sei denn, dass dieser imstande sei, sich wirksam zu wehren, die Schädigung abzukaufen oder sich ihr sonst wie zu entziehen.

Eine Schädigung könne, so *Raiser*, auch in einer Freiheitsstrafe, im Entzug von Einkommensquellen oder in der gesellschaftlichen Deklassierung und Ächtung liegen.⁶¹ Mittel der Machtausübung seien auch Leistungen wie das Gewähren und Versprechen von Vorteilen, einschließlich Aufmerksamkeit, Liebe und sozialer Anerkennung. Allerdings dürfte der „eigene Wille“ in der Regel auf die Erhaltung und Mehrung des eigenen Nutzens der Mächtigen gerichtet sein, und Gaben werden diese nicht ohne Gegenleistung, und sei es nur diejenige der Loyalität, gewähren.

⁵⁸ Vgl.: *Raiser, Recht*, 1999, 283, u. Hinw. auf: *Weber, M., Wirtschaft*, 1976, 1. Teil, Kap. I, § 16, Kap. III, § 1.

⁵⁹ *Haferkamp, Herrschaft*, 1980, 60 ff; *Raiser, Recht*, 1999, 283,

⁶⁰ *Raiser, Recht*, 1999, 283.

⁶¹ *Raiser, Recht*, 1999, 284.

5. Der Schritt von Macht und Gewalt zur *Herrschaft* ist kurz: Herrschaft ist die „*anerkannte, legitime, institutionalisierte Macht*“.⁶²

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

Zum Verhältnis der Begriffe „Gewalt“ und „Macht“ ist mit *Langer* auf die alte Dreiteilung der *Gewalt* hinzuweisen. „*Vis*“ meint Gewalt als faktische Zwangsausübung, „*potestas*“ Gewalt im Sinne von legitimierter Herrschaftsmacht und „*superioritas*“ Gewalt als höchst innere Macht, in der Demokratie ausgeübt durch das Volk. Das staatliche dreigeteilte Gewaltmonopol ist insofern Herrschaftsmacht im Sinne der *potestas*.⁶³

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

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

Zu handeln heißt zu verändern. Die Gründe dafür sind die *Beweggründe*. Mittel können sowohl das ehrliche Geschäft zweier Partner sein, als auch „Lug und Trug“ oder eben die Gewalt.

⁶² Raiser, *Recht*, 1999, 286, u. Hinw. auf: Popitz, *Phänomene*, 1986, 37 ff.

⁶³ Langer, *Gewaltmonopol*, 1986, 220 ff., 220 f.

Nicht zu handeln, ist rechtlich in aller Regel unbeachtlich, es sei denn, es bestehen besondere Handlungspflichten, für den Staat in Form von Sozialhilfe im weitesten Sinne, für den Einzelnen in Form von besonderen Verpflichtungen oder Garantienstellungen, etwa in der Familie.

Beide jedoch, Täter und strafender Staat, üben Gewalt aus. Der Unterschied zwischen der Gewalt des Einzelnen und der des Staates liegt im Recht. Der Staat, der das Gewaltmonopol besitzt, darf stellvertretend für die Allgemeinheit einen sittlichen Makel verhängen und im Namen des Volkes auch Freiheit und Vermögen strafweise entziehen. Er handelt in der Rechtsform der heutigen Demokratien idealiter zugunsten seiner Bürger, insofern *altruistisch*.⁶⁴

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

Deshalb geht es nicht nur um die Verletzung von Rechtsgütern, sondern auch um den *Beweggrund*, und zwar um die Einordnung als *egoistisch* oder *altruistisch*. Egoistische Gewaltanwendung ist in der Regel verboten. Sie ist nur in Ausnahmefällen, wie der persönlichen Notwehr, erlaubt.

Mit den einfachen Worten Rechtswissenschaftlers *Binding* aus dem Jahre 1886 ließe sich zwar für den Straftäter zum Beispiel im Sinne der verfassungsrechtlichen These vom staatlichen Gewaltmonopol erklären: der Schuldige habe „gegenüber dem Gesetz die Machtfrage gestellt. Deshalb antwortet es ihm durch seine zwangsweise Unterwerfung unter seine Macht und Herrlich-

⁶⁴ Zur Notwendigkeit, die existierenden westlichen Demokratien insbesondere gegenüber einflussreichen Gruppen und deren erfolgreicher Lobbyarbeit zu schützen und einflusslose Gruppen zum Ausgleich zu stärken, siehe: Hippel, Willkür, 1998, u.a. 5 ff.

keit“⁶⁵. Wer modern formuliert, dass die Strafe der Erhaltung der Rechtstreue der Allgemeinheit diene, heiligt ebenfalls die Geltung des Rechts als solches und findet sich in *Bindings* Folgerung wieder, dass die Strafe auf die „Bewährung der Autorität der verletzten Gesetze“ ziele.

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

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

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

Dennoch ist zu trennen. Für die Gemeinschaft als Normgemeinschaft steht die Normverletzung als ein *soziales*, häufiger auftretendes Phänomen im Vordergrund. Als konkrete Gutsverletzung führt die Tat in einen *zivilen* Konflikt, dessen alter bürgerlicher Charakter mutmaßlich auch dazu geführt hat, das Strafrecht bei

⁶⁵ Binding, Grundriß, 1975, 228; aufgegriffen auch vom Politologen Weber, H.-M., Abschaffung, 1999, 225.

der ordentlichen, also der bürgerlichen Gerichtsbarkeit zu belasten und nicht etwa der hoheitlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit zuzuschreiben.

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

Der Rechtstheoretiker *Krawietz*⁶⁶ unterstreicht grundsätzlich zu Recht, dass die primäre Frage der *Verantwortlichkeit* des Täters unabhängig davon sei, ob für den Fall des Verstoßes oder der Zuwiderhandlung gegen eine Norm eine Sanktion angedroht werde. Er nennt im Übrigen neben dem staatlichen physischen Zwang insbesondere Strafen oder auch die Belohnung, die metaphysische Sanktion des Verlustes des ewigen Seelenheils als ein Beispiel. Erzwingbarkeit und Sanktionsdrohungen seien nicht Begriffsmerkmale, sondern nur *sekundäre* Begleiterscheinungen von Normen, womit auch er den Zwang nur zum *Umfeld* des Rechtes⁶⁷ zählt. *Jakobs* erklärt auf Grundlage der *Luhmannschen* Systemtheorie in ähnlichem Sinne, Normbrüche führten zwar zu Enttäuschungen. Wie aber die Allgemeinheit diese verarbeite, sei

⁶⁶ Krawietz, Risiko, 1992, 147 ff., 163; Krawietz, Zwang, 1988, 315 ff.

⁶⁷ Dazu siehe auch Montenbruck, Zivilisation, 2010, u.a. 186 ff., Rn. 454 ff.

nicht zwingend festgelegt. Sie könne auch auf Sanktionen verzichten oder nach einem *Sündenbock* suchen.⁶⁸

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

Je schwerer der Normbruch ist, desto schwieriger dürfte es überdies sein, überhaupt auf Sanktionen zu verzichten. Selbst strenge Abolitionisten⁶⁹ klammern Schwerekriminalität aus. Nur bei einem reinen Untertanen-, Knecht- oder Sklavenstatus ist Schwerekriminalität nicht zwingend zu ahnden. In einem Recht, das Freie, Adelige oder Bürger nach dem Familienmodell der Brüderlichkeit kennt, muss es eine sichtbare Antwort auf den schweren Rechtsbruch geben. Denn er ist, obwohl eine Tat, zugleich auch eine Aussage über dasjenige, was sich dieser eine, grundsätzlich freie Mitmensch erlauben darf.

7. Der bewusste Schritt von den Sanktionen generell zur *Freiheitsstrafe*, als der derzeitigen Hauptstrafe, fehlt jedoch. Sie schlicht als Entzug der Freiheit, in der Gemeinschaft zu leben, zu begreifen, also der Verbannung an die Seite zu stellen, zögern *Raiser* und etwa auch *Zippelius*, der gleichfalls auf „Ausschluss und Meiden“ in menschlichen Gemeinschaften als gleichsam natürliche Reaktionen hinweist.⁷⁰ Dieser Schritt würde voraussetzen, die Freiheitsstrafe nicht so sehr als Strafe, sondern vielmehr als den Entzug der *Freiheit* zu sehen. Dass *Raiser* in diesem Zusammenhang von Freiheitsberaubung und auch der Todesstrafe

⁶⁸ Jakobs, Strafrecht, 1991, 17. Abschnitt, 484 f., Rn. 23 ff.; siehe zudem Kapitel „Sündenbock“, Montenbruck, Strafrechtsphilosophie, 2010, 81 ff.

⁶⁹ Vgl. u.a.: Lüderssen, Krise, 1989, 57.

⁷⁰ Zippelius, Ausschluß, JuS 1985, 755 ff.

spricht, weist möglicherweise in diese Richtung. Den Tadel ordnet er gleichfalls als negative Sanktion ein.

Raiser räumt im Einklang mit den Soziologen *Popitz* und *v. Trotha* ein, dass negative Sanktionen letztlich dazu führen, einen Normbruch durch einen neuen zu ahnden. Insofern seien sie fast widersinnig.⁷¹ Auch die Rechtssoziologie erkennt also das Vergeltungs-*Dilemma*, Gleiches mit Gleichem zu beantworten, im werteorientierten Strafrecht somit Rechtsgüterschutz durch Rechtsgutsverletzung zu betreiben, was nur dürftig mit dem Hinweis auf das höhere Ganze zu überdecken ist. Der Begriff der heiligen Gewalt steht dafür dann ebenso wie auf der zwischenstaatlichen Ebene das Wort vom gerechten Krieg.

Raiser folgert überdies einleuchtend für den Fall der unmäßigen Sanktionen, dass der soziale Normbruch den Widerstand des Normbrechers jedenfalls dann provozieren, wenn jener die Sanktion als zu hart empfinde oder die Verbindlichkeit der Norm für sich selbst nicht anerkenne und deshalb nicht bereit sei, sich der Sanktion zu unterwerfen. Statt den sozialen Frieden wiederherzustellen, drohe möglicherweise ein Machtkampf zwischen Täter und Opfer. Sanktionen seien deshalb „höchst ambivalente und gefährliche“ Werkzeuge. Sie müssten daher zumindest der Schwere der Tat entsprechen,⁷² allerdings, so ist anzufügen, weil alle Beteiligten sie am ehesten kraft ihres *Rechtsempfindens* hinzunehmen bereit sind. Und ist der Rechtsfrieden nach Jahren eingekehrt, müssen Verjährungsregelungen und Amnestien Sanktionen zu vermeiden helfen.

Der viel zitierte *Durkheim* geht zudem, und zwar aus der Sicht des Naturalismus und der Soziologie folgerichtig, davon aus, Verbrechen seien etwas *Natürliches*.⁷³ Die Rechtsgeschichte, auf

⁷¹ Raiser, *Recht*, 1999, 248, u. Hinw. auf: Popitz, *Konstruktion*, 1980, 48 f.; sowie: Trotha, *Dominanz*, 1980, 141 ff., 143.

⁷² Raiser, *Recht*, 1999, 249, u. Hinw. auf: Popitz, *Konstruktion*, 1980, 59.

⁷³ Durkheim, *Kriminalität*, 1979, 3 ff., 8, Fn. 4; siehe dazu auch: *Hassmer*, in: *AK-StGB*, 1996, Vor § 1 Rn. 57, der auf die Fortführung Durkheims Thesen bei Coser, *Funktionen*, 1979, 21 ff. hinweist, so-

die er sich dazu unter anderem stützt, trägt seine These. Wer ihm folgt, wird deshalb noch einen Schritt weiter gehen: Beides, Verbrechen und negative Sanktionen, Gewalt und Gegengewalt scheinen *natürlich* zu sein.

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

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

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

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

wie auf Mead, *Psychology*, 1918, 577 ff.; *Durkheim* habe *Hassemer* (Rn. 58) zufolge den Verbrecher allerdings idealisiert. Dazu aus der Sicht des Strafrechts auch: Kunz, *Strafe*, 2004, 71 ff., 71.

IV. Modell des rationalen „homo oeconomicus“

1. Im Grenzbereich der drei Fächer Sozialwissenschaft, Wirtschaftswissenschaft und Philosophie in der Form des Utilitarismus steht das Menschenbild des „homo oeconomicus“, des rational-egoistisch handelnden Menschen.⁷⁴

Dessen Ziel ist es, mit dem geringst möglichen Einsatz von Mitteln höchstmögliche eigennützige Erfolge zu erzielen. Dabei wird die Knappheit aller Mittel unterstellt, so dass der Wettbewerb und damit auch das Geschäft mit anderen notwendig sind. Bei der Kriminalität handelt es sich dann um ein als nützlich zu denkendes, an sich wertfreies abweichendes Verhalten.

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

⁷⁴ Siehe zusammenfassend: Schäfer/Ott, Lehrbuch, 1986, 46 ff.; zudem: Lehmann, Recht, 1983, 27 ff.

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

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

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

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

Der Italiener *Pareto*⁷⁵ stellte im Jahre 1879 die Regel auf, ein *sozialer* Zustand sei dann besser als jeder andere, wenn durch ihn *kein* Gesellschaftsmitglied im Vergleich zum bestehenden Zustand benachteiligt werde und wenn mindestens ein Mitglied den neuen Zustand persönlich vorziehe. Zumindest einem Gesellschaftsmitglied müsse es also besser und keinem dürfe es schlechter gehen wie etwa beim Abschluss eines Kaufvertrages zum beiderseitigen Vorteil.

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

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

Hinzu kommt das allgemeine Problem der *Bewertung* des Vorteils. Wer gezwungen wurde, nach Amerika auszuwandern und dort die Chance ergreift, vom Tellerwäscher zum Millionär aufzusteigen, wird seine ursprüngliche Vertreibung womöglich später als Vorteil begreifen. Es handelt sich um das bekannte Problem der Berücksichtigung von Folgeschäden oder Folgevorzü-

⁷⁵ <http://de.wikipedia.org/wiki/Pareto-Optimierung> (11. 11. 13). Zu *Pareto* siehe auch: Schäfer/Ott, Lehrbuch, 1986, 23.

gen, als eine realistische Variante des delay of gratification. Wäre die Verbesserung des sozialen Zustandes durch eine bestimmte Handlung nicht nachweisbar, so wäre mit dem non liquet im konservierenden Sinne umzugehen: Die Handlung dürfte „im Zweifel“ nicht vorgenommen werden. Die Gemeinschaft, die nicht auch spielt, würde erstarren.

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

Das 1939 von *Kaldur* und *Hicks* unabhängig voneinander entwickelte *Kaldur-Hicks-Kriterium* enthält einen weiteren Schritt: Eine Entscheidung zugunsten eines sozialen Zustandes, der mindestens ein Gesellschaftsmitglied bevorzuge und mindestens ein anderes benachteilige, dürfe zwar getroffen werden, dies aber nur, wenn der Benachteiligte aus dem Restgewinn des Bevorzugten *entschädigt* werden könne und dem Bevorzugten immer noch ein Gewinn bleibe, etwa die *Enteignung* eines Grundstücks gem. Art. 14 III GG zur Sicherung gegen Flutkatastrophen.⁷⁶ Auch das ist noch eine im Ansatz individualethische Sicht, die auf die Verteilung von Vorzügen ausgerichtet ist, also dem Prinzip der Kooperation dient.

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

Ähnlich setzt auch die vom gleichnamigen amerikanischen Bundesrichter entwickelte *Learned-Hand-Formel* an. Sie betrifft ursprünglich die Sorgfaltsmaßstäbe bei der zivilrechtlichen Haftung für verschuldete Schäden. Ziel des Schadensrechts sei es, das Verhalten von Menschen so zu steuern, dass für die gesamte Gemeinschaft Schaden möglichst optimal vermieden werde. Der zu betreibende Aufwand dürfe nicht größer sein als die zu erwar-

⁷⁶ <http://de.wikipedia.org/wiki/Kaldor-Hicks-Kriterium> (11. 11. 13). Dazu Burow, Einführung, JuS 1993, 8 ff., 9, u. Hinw. auf den Hamburger Deichordnungsfall, BVerfGE 24, 367 ff.

tenden Schäden. Insofern sei etwa bei seltenen, aber unverhältnismäßig hohen Schäden, die Einzelne nicht allein tragen können, ökonomisch betrachtet die *Versicherung* der richtige Weg. Die Versicherungsprämie sei ein kleiner, sicherer Schaden. Er sei einem hohen, aber unwahrscheinlichen vorzuziehen. Insofern liege eine „Pareto-Effizienz“ vor. Versicherungen etwa seien wohlstandssteigernd.⁷⁷ Auch nach diesem Ansatz wird der Betroffene entschädigt, allerdings um den Preis, in seiner Handlungsweise eingeschränkt zu werden.

Wittig stellt dabei zu Recht mit einem Zitat von *Becker* die Konsequenz eines solchen gesamtökonomischen Ansatzes für das *Strafrecht* dar: „eine kriminelle Handlung wird grundsätzlich nicht nach der Art der Handlung definiert..., sondern durch die Unfähigkeit der Person, den Schaden, den sie angerichtet hat, wieder gutzumachen“.⁷⁸

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

In den siebziger Jahren, von *Posner* fortentwickelt, entstanden das Prinzip der Vermögensmaximierung sowie die Einbeziehung des klassischen utilitaristischen Kosten-Nutzen-Prinzips.⁷⁹ Vermögensmaximierung erfordere bei allen Betroffenen *Vermögensänderungen* in der Summe. Sie sei von der Staatsseite gerechtfertigt, wenn der Bereich des *Gesamtnutzens*, in *Geld* bewertet, größer sei als die durch die Regelung entstandenen Gesamtkosten (heute etwa Grundlage von Planungen öffentlicher Projekte).

⁷⁷ United States v. Carroll Towing Co., 159 f., 2d, 169 (2d Cir. 1947); vgl. auch: Schäfer/Ott, Lehrbuch, 1986, 87 ff.

⁷⁸ Wittig, Verbrecher, 1993, 50, u. Hinw. auf: Becker, G., Crime, 1968, 169 ff.

⁷⁹ Posner, Analysis, 1986, vgl. eine Übersicht der einzelnen Regeln bei: Schäfer/Ott, Lehrbuch, 1986, 31 ff.

Ähnlich betrachtet *Coase* die *Verteilung* von Handlungsrechten, wie sie etwa aus dem Eigentum fließen, also Rechten, die mit entsprechenden Duldungspflichten anderer Personen verbunden sind. Ihm geht es also aus ethischer Sicht um Verteilungsgerechtigkeit. Seine Formel besagt, dass unterschiedliche übertragbare Rechte die Wirksamkeit und Art der „Ressourcennutzung“ nicht beeinflussen, wenn alle „Transaktionskosten“ gleich Null seien. Transaktionskosten seien Kosten, die die Rechtsübertragung und -durchsetzung betreffen, insbesondere Informations- und Vertragskosten. So sei etwa der Eigentumsvorbehalt vorteilhaft, weil Kaufverträge ohne ihn mangels anderer Kreditsicherung nicht abgeschlossen würden.⁸⁰

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

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

⁸⁰ http://en.wikipedia.org/wiki/Coase_theorem (11. 11.13); dazu Burow, Einführung, JuS 1993, 8 ff., 10; Schäfer/Ott, Lehrbuch, 1986, 80 f.; Kern, Theorie, JuS 1992, 13; zusammenfassend: Wittig, Verbrecher, 1993, 43 ff.

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

Vielmehr werden in diesem Modell *Existenz* und uneingeschränkte *Handlungsfähigkeit* schlicht vorausgesetzt.

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

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

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

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

3. Deutsche Autoren greifen das ökonomische Denken ebenfalls auf.

Schäfer und *Ott*⁸¹ meinen mit derselben Tendenz, für eine gerechte Gesellschaft sei das Vorhandensein „effizienter“ Einrichtungen in einem „effizienten“ Rechtssystem unabdingbar. Der Verzicht darauf habe etwa die ehemalige DDR in den Untergang geführt.

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

Schon *Posner* begreift dabei die ökonomische Analyse des Rechts als *universelle* Theorie. Sie gelte auch für das Verfassungs-, Straf- und Prozessrecht. So sei *Strafe der Preis*, den der Täter für seine Tat an die Gesellschaft zu zahlen habe.⁸² Das bedeutet, dass die Strafe so hoch sein muss, dass der Täter nicht bereit sei, den Preis zu zahlen. Dem entspricht dann der alte Satz, Verbrechen dürfen sich nicht lohnen („Crime doesn't pay.“). Die Gesellschaft tritt als Akteur auf.

⁸¹ Schäfer/Ott, Lehrbuch, 1986, 5; Schäfer/Ott, Analyse, JZ 1988, 213 ff., 215.

⁸² Zur These, Strafe sei der Preis: Posner, Analysis, 1986, § 7, I., sowie im Überblick: Burow, Einführung, JuS 1993, 8 ff., 11, u. Hinw. auf: Cooter/Ulen, Law, 1988, 515 ff.

Zwar scheint auch die liberalistische Vorstellung mitzuschwingen, dass es sich auf der Täterseite um die Realisierung einer *umgekehrten, negativen Risikoversicherung* handelt. Statt regelmäßige Prämien in Ruhe zu genießen, die die Allgemeinheit in Form erlaubter kleinerer Freiheiten ihrerseits im Vorwege auszahlt, sucht er den unerlaubten einmaligen Gewinn und verliert die kleinen Prämien. Aber der Hauptblickwinkel ist derjenige, Gemeinschaftsschutz über Kosten zu betreiben. Mit persönlicher Freiheit wird wie mit Geld gehandelt. Die Leitstrafe ist danach die Geldstrafe.

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

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

Damit ist endgültig das Strafrecht miteinbezogen, und insbesondere sind diejenige Autoren angesprochen, die einen sozialwissenschaftlichen Blickwinkel gewählt haben, nach Möglichkeiten und Grenzen dieses Modells zu suchen.⁸³

⁸³ Vgl.: Hassemer, Prävention, JuS 1987, 257 ff., und seinen Hinweis, 258, zum „ökonomisch rechnenden Strafrecht“; Becker, G., Crime,

Schmidtchen etwa⁸⁴ setzt diese Prüfung im Einzelnen fort. Die erste einer Reihe von Kernfragen lautet:

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

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

Die zweite Frage lautet, welche Strafhöhe sei unter Präventionsgesichtspunkten erforderlich?

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

Welche Strafe ist also effizient?

Diese dritte Frage zielt auf das Ausmaß der Ressourcen ab, die eine Gesellschaft für die Erzwingung aufbringen soll. Entweder tritt also die Gesellschaft als Akteur auf oder die „Allgemeinheit der Einzelnen“ bündelt ihre Interessen zu einem *Kollektivgut*.⁸⁵

4. Die Grenzsteine dieser Ansicht bilden vor allem die folgenden Umstände, die zugleich die Modellhaftigkeit der Marktidee bele-

1974, 1 ff.; Vanberg, *Verbrechen*, 1982, 15, 35, Albrecht, *Prävention*, 1986, 55 ff.

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

⁸⁴ Zusammenfassend: *Schmidtchen*, *Strafrecht*, 2004, 123 ff., Ausführlich: *Schmidtchen*, *Strafrecht*, 2002, 49 ff.

⁸⁵ Aus der Sicht der Wirtschaftstheorie mit der besonderen Gewichtung von Kollektivgütern: Buchanan, *Limits*, 1975, 123, 133.

gen. Dabei ist ihr Vorzug unbestreitbar, die Ideen von Freiheit und Rationalität für das Strafrecht in Reinkultur durchzuprüfen.

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

(2) Als rein liberaler Ansatz kennt diese Ethik aber keinen personalen *Regulator*. Auch der „Markt“ als solcher agiert nicht selbst, sondern wirkt als ein blindes System. Der Liberalismus beschreibt nur die *Motivation* der jeweiligen Marktteilnehmer. Letztlich bestimmt der Egoismus Art und Ausmaß des Interesses der Akteure. Dahinter steckt auf der staatspolitischen Ebene auch das *Böckenförde-Dilemma*⁸⁶, dass die Freiheit sich nicht selbst beherrschen kann. „Menschenwürde“ sowie „Solidarität“ kennt diese Sicht ebenso wenig wie zu Entscheidungen oder zu Handlungen Unfähige. Ein zweites Strafrecht im Sinne von Maßregeln der Besserung und Sicherung muss für diese Persongruppen dann also hinzugedacht werden.

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

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

Denn zur Freiheit des liberalen Marktes gehört auch, dass der Marktteilnehmer seine Freiheit nutzt, verschiedene Märkte auf-

⁸⁶ Dazu: Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2013, 319 ff. ("11. Kap. "V. Rechtspragmatisches: Verfassungspatriotismus, Minimaethik, zivilreligiöse Aufhebung des Böckenförde-Dilemmas")

zusuchen und sie mit anderen Liberalen auch selbst zu bilden vermag. Zivilgesellschaften müssten sich danach ständig neu bilden können.

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

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

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

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

(d) Außerdem stellt bei der grundsätzlichen Einbeziehung der Gewalt in die Marktidee das eigene soziale und reale Leben des

jeweiligen Marktteilnehmers oder seiner Repräsentanten einen „Preis“ des Marktes dar.

(e) Zu vermuten ist bei realen Gefährdungen zudem, dass sich der Akteur vom großen Markt zurückzieht und ein ökonomisches „Sub-System“ etabliert, das auf dem Prinzip der wechselseitigen Existenzschuld beruht. Die zweite freie Form des Marktes stellt deshalb in der Regel die Metaform des *Marktes der Märkte* dar. Sie erzwingt Unter-Märkte.

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

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

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

(9) Dass sich deshalb auch Nutzungsgemeinschaften bilden, die als „Familie“ oder als Genossenschaft den Nutzen medialisieren, ist offenkundig. Aber auch sie bilden im Prinzip für den einzelnen erwachsenen Menschen nichts weiter als eine Kooperationsgemeinschaft im Sinne eines geschlossenen kleineren Marktes der Rückversicherung und des Schutzes von Vermögenswerten.

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

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

5. Dem Strafrecht kommt mit *Posner* folgerichtig die Aufgabe zu, zu verhindern, dass die Regeln der Marktwirtschaft umgangen werden.⁸⁷

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

⁸⁷ Posner, *Theory*, 1985, 1193 ff., 1195.

Jede einzelne Sichtweise, zumal eine solche, die eine gesamte Fachwissenschaft hervorgebracht hat, gilt es zunächst einmal auszureizen, bevor danach zu versuchen ist, sie interdisziplinär zu betrachten oder sich ihrer nur pragmatisch und bruchstückhaft zu bedienen. Wichtig ist nur zu wissen, dass und wann man den Kernbereich seiner Fachlogik verlässt.

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

Nach *Calabrese* und *Melamed*, auf die *Schmidtchen* verweist,
soll mit dem Strafrecht in ähnlicher Weise verhindert werden,
dass absolute subjektive Rechte durch einfachen Schadensersatz
aufgeweicht werden.⁸⁸ Sie würden mit dem bloßen Schadensersatz
gleichsam zur Lizenzpflicht (von „property rules“ zu „liabi-
lity rules“). Entsprechendes gelte auch und erst recht für höchst-
persönliche Rechtsgüter („inalienability rules“). Dafür kommt
wegen der „Natur der Sache“ nur die Sanktionierung durch das
Strafrecht in Betracht.

Die Folgerungen, dass das Strafrecht also seinerseits auf die un-
vergänglichen Rechtsgüter wie Freiheit und soziales Ansehen
zurückgreift, sieht *Schmidtchen* allerdings nicht. Im Übrigen
stellt auch die Gesellschaft ein Opfer an Freiheit dar. Die Teil-
nahme am *Markt* wird erschwert oder auf Zeit ausgeschlossen.
Damit ist jedoch ein Prinzip der ökonomischen Analyse des
Marktes verletzt. Die „Freiheit“ der Teilnehmer wird vorausge-

⁸⁸ Schmidtchen, Strafrecht, 2004, 123 ff., 135; <http://www.wv.uni-magdeburg.de/bizecon/material/calabresi.melamed.1972.pdf> (11. 11. 13.)

setzt. Das Strafrecht findet also auf einem Markt der zweiten Stufe statt. Dem entspricht sein rechtstheoretisches Verhalten zu den subjektiven Rechten.

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

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

Auch auf Gewaltdelikte will er diesen Ansatz übertragen.⁸⁹ Er will den Schaden in Geld aber offenbar nicht an der Sicht des

⁸⁹ Schmidtchen, Strafrecht, 2004, 123 ff., 144 f.

Opfers, sondern an der Sicht des Marktes ansetzen und deshalb über ihren Abschreckeffekt bestimmen.⁹⁰ Damit wird deutlich erkennbar der Markt selbst zum Marktteilnehmer.

Andererseits wäre aber im Rahmen der verwandten liberalistischen Idee eines „sozialrealen zivilrechtsanalogen Gesellschaftsvertrages“ zu fragen gewesen, welche Arten von Vertragsstrafen der Gesellschafter noch „frei“ und sozialetisch hinnehmbar akzeptieren kann. Dabei gibt die Idee der Verfügbarkeit von Arbeitskraft ebenso den Maßstab vor wie die freie Entscheidung, sich über rund vier bis fünf Studienjahre auf einen speziellen Beruf vorzubereiten. Das „Stigma“ des Schuldspruchs begreift *Schmidtchen* aus der Sicht der „Ökonomie des Geldes“ zwar folgerichtig als zweifelhaftes Element der Übelzufügung. Er übersieht insoweit jedoch, dass der Schuldspruch die „*Handlungsfreiheit*“ auf dem Markt beeinträchtigt und insoweit Elemente der Freiheitsstrafe enthält. Die „Kreditwürdigkeit“ des Täters ist entsprechend geschrumpft. Als Allgemeingut enthält er zudem eine Information.⁹¹ Generell ist der Begriff des Geldes in der Ökonomie mit dem der „Freiheit“ im Recht kompatibel. Beide beruhen zudem auf einem liberalistischen Grundsatz. Den ökonomischen Grund für die Vorzüge eines eigenständigen Schadensersatzrechts neben dem Strafrecht liefert *Friedmann*⁹²: Der Geschädigte ist mit dem zivilen Deliktsrecht gleich rückversichert. Er ist deshalb eher bereit, sich auf den *freien Markt* zu begeben. In einem reinen Strafrechtssystem würde er mehr Ressourcen auf den Selbstschutz verwenden müssen. Offenkundig muss er für *unersetzbare* höchstpersönliche Güter wie vor allem des Lebens dennoch und stets Vorsorge treffen. Diese kann ihm allerdings offenbar auch auf einem Sicherheitsmarkt zum Teil im Wege der Prävention von Straftaten abgenommen werden. Neben dem

⁹⁰ Dazu auch: Schmidtchen, Strafrecht, 2004, 123 ff., 142: „optimale Abschreckung über optimale Einstellung des erwarteten Schadensersatzes“; Posner, Theory, 1985, 1193 ff., 1202; Schmidtchen, Strafrecht, 2004, 123 ff., 144: Bei Taten mit hoher Wahrscheinlichkeit der Tötung müsste zur Abschreckung der optimale Schadensersatz astronomische Höhen erreichen.

⁹¹ So wiederum: Schmidtchen, Strafrecht, 2004, 123 ff., 146 selbst.

⁹² Schmidtchen, Strafrecht, 2004, 123 ff., 147.

Markt des Geldes existiert offenbar ein System der Notrechte, von der Notwehr hin zur präventiven Freiheitsstrafe. Ihre Existenz erleichtert den Eintritt in den sonstigen Markt.

6. Der Volkswirt *Lippert* erprobt ebenfalls die Möglichkeiten und Grenzen des ökonomischen Ansatzes für eine kriminalpolitisch-rationale Erklärung des Verbrechens und den Umgang mit ihm. Grundmodell für die Erklärung ist das der rationalen persönlichen Entscheidung für oder gegen das Begehen einer Straftat. Insofern geht *Lippert* von der idealen Straftat aus: Der Täter hätte, wie ihm im Schuldspruch vorgeworfen wird, anders handeln können und hat sich im Sinne eines direkten Vorsatzes für diese Rechtsgutsverletzung entschieden.⁹³ Dementsprechend zeichnet *Lippert* sein Bild des „repräsentativen Kriminellen“ als demjenigen, der „mit sinkendem Grad der Risikoaversion, mit sinkenden Strafmaßen, mit sinkenden Sanktionswahrscheinlichkeiten und mit steigendem monetären Ausgangsvermögen und steigenden kriminell erzielbaren Erträgen“ sich „in kriminellen Handlungen engagiert“.⁹⁴

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

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

⁹³ Lippert, Verbrechen, 1997, 39 ff. (Erklärung) und 149 ff. (Umgang mit Kriminalität).

⁹⁴ Lippert, Verbrechen, 1997, 146.

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

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

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

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

V. Nützlichkeitsansätze in der Strafrechtswissenschaft

1. Dennoch hilft es diesem alten Ansatz, dass die Strafe einen Preis bilde, wenn zumindest eine Korrektorebene eingezogen wird. So betont *Meißner* etwa aus strafrechtlicher Sicht zu Recht, dass die Interessenabwägungsformel des § 34 StGB ausdrücklich ein ökonomisch-utilitaristisches Argumentationsmuster enthalte.⁹⁵ Doch, so fügt er einleuchtend an, sei stets eine Korrektur

⁹⁵ Meißner, Interessenabwägungsformel, 1990, 170 ff.

durch nicht utilitaristische Bedingungen erforderlich. Sie liege in der Voraussetzung des wesentlichen Überwiegens eines Interesses und im „deontologischen“ Prinzip der „Angemessenheit“ des Mittels. Letzteres garantiere Leben und Menschenwürde und dürfe nicht zur Disposition des Nutzenkalküls gestellt werden.⁹⁶

Es bereitet ferner auch keine große Mühe, den Begriff des *Nutzens* weiter zu fassen und Leben und Menschenwürde eines *jeden* Einzelnen mit einzubeziehen. Die vage „Angemessenheitsklausel“ verlangt nach einer sozialetischen Gesamtwertung, und die erlaubten Handlungen müssen verallgemeinerbar sein. So erscheint die erzwungene Blutspende zugunsten eines lebensgefährdeten Patienten im Einzelfall nur als ein geringer Eingriff. Jedoch würde die allgemeine Erlaubnis dazu jeden Menschen zu einer potentiellen Blutbank machen und damit die Freiheit aller erheblich einschränken. Hinter der Angemessenheitsklausel verbirgt sich nach überaus herrschender Meinung damit nur eine Güterabwägung.⁹⁷

Aus der Sicht des Strafrechts begreift zum Beispiel auch *Hoyer* die Sanktion im Sinne einer ökonomischen Theorie als Preis für das begangene Unrecht.⁹⁸ Bereits mit ihrer Androhung werde psychischer Zwang ausgeübt. Er setzt folgerichtig nach: In seinem *wertfreien* „alethischen“ Strafrechtskonzept gebe es keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen der Strafandrohung und der Drohung eines Erpressers.⁹⁹

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

⁹⁶ Meißner, Interessenabwägungsformel, 1990, 170 ff., 192 ff.

⁹⁷ Deshalb kann der Streit, ob sie überhaupt eine eigenständige Wertungsstufe darstellt, dahingestellt bleiben, vgl. zusammenfassend: Roxin, Strafrecht AT I, 2006, § 16, Rn. 80 ff.

⁹⁸ Hoyer, Strafrechtsdogmatik, 1997, 267: „Die drohende Strafbarkeit versteht sich im Rahmen eines solchen Konzepts als Preis zwecks Regulierung der Nachfrage nach einer bestimmten Entscheidungsalternative und erfüllt insofern genau die Funktion, die im privatrechtlichen Verkehr etwa der Kaufpreis einnimmt“.

⁹⁹ Hoyer, Strafrechtsdogmatik, 1997, 46.

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

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

Eine solche schuldfreie Straftheorie ist zwar aus deutscher Sicht erkennbar verfassungswidrig. Sie verstößt gegen die Menschenwürde.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Das Bundesverfassungsgericht erklärte Folgendes und stützte sich dabei auf eine Kette von älteren Entscheidungen: BVerfG, NJW 2009, 2267 ff., Absatz-Nr. 364 ff. „Das Strafrecht beruht auf dem Schuldgrundsatz. Dieser setzt die Eigenverantwortung des Menschen voraus, der sein Handeln selbst bestimmt und sich kraft seiner Willensfreiheit zwischen Recht und Unrecht entscheiden kann. Dem Schutz der Menschenwürde liegt die Vorstellung vom Menschen als einem geistig-sittlichen Wesen zugrunde, das darauf angelegt ist, in Freiheit sich selbst zu bestimmen und sich zu entfalten (vgl. BVerfGE 45, 187, 227).“... „Auf dem Gebiet der Strafrechtspflege bestimmt Art. 1 Abs. 1 GG die Auffassung vom Wesen der Strafe und das Verhältnis von Schuld und Sühne (vgl. BVerfGE 95, 96, 140). Der Grundsatz, dass jede Strafe Schuld voraussetzt, hat seine Grundlage damit in der Menschenwürdegarantie des Art. 1 Abs. 1 GG (vgl. BVerfGE 57, 250, 275; 80, 367, 378; 90, 145, 173). Das Schuldprinzip gehört zu der wegen Art. 79 Abs. 3 GG unverfügbaren Verfassungsidentität, die auch vor Eingriffen durch die supranational ausgeübte öffentliche Gewalt geschützt ist.“

Doch aus einer solchen wertfreien und insbesondere *soziologischen* Sicht ist zu antworten, dass die Grund- und Menschenrechte auf einem Glaubenssatz beruhen. Dass Menschen wirklich im Willen frei und damit auch würdig seien, ist unbewiesen. Der Mensch könne sich ebenso auch schlicht trieborientiert wie ein „Tier“ am Nutzen orientieren. Auch ließen sich mit *Hoyer* (und anderen) alle ethisch gedeuteten Elemente des Rechts utilitaristisch lesen. Erinnerung sei in seinem Sinne auch daran, dass in seiner Sprachwurzel das Wort „Schuld“ mit dem wertneutralen „Scheiden“ zusammenhängt.¹⁰¹

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

3. Zur Bestimmung der Höhe der Sanktion für ein verbotenes Verhalten verlangt *Hoyer* folgerichtig eine Nutzenabwägung. Er setzt mit den präventiven Strafzwecken letztlich das amorphe, aber ausfüllungsfähige *Verhältnismäßigkeitsprinzip* an die Stelle der Idee des Unrechts- oder Schuldtausgleichs. Auch damit greift *Hoyer* einerseits auf einen älteren soziologischen, aber straftheoretischen durchweg abgelehnter Ansatz zurück¹⁰². Aber anderer-

¹⁰¹ Siehe; Oelmüller, Schwierigkeiten, 1983, 9 ff., 14; Köhler, Fahrlässigkeit, 1982, 135, 137, u. Hinw. auf die Stichworte „Schuld“ und „Verschulden“ in: Grimm, J./Grimm, W., Wörterbuch, 1956, Bd. 9, Sp. 1870 ff.; Bd. 12, 1. Abt, Sp. 1171 bis 1178; Trübner, Wörterbuch, 1955-1956, Bd. 6, 230 und Bd. 7, 568 f.; sowie: Edmaier, Schuldverfälschung, 1975, 162 ff.

¹⁰² Ellscheid/Hassemer, Strafe, 1975, 266 ff., 28 ff.; siehe auch: Baurmann, Zweckrationalität, 1987, 253 ff., dessen ähnlicher aber deutlich utilitaristischer als ökonomischer Ansatz der „Strafphilosophie“ zuzuordnen ist.

So nachdrücklich auch: Stratenwerth, Zukunft, 1977, 37; vgl. aber auch die Warnung von: Jakobs, Prävention, 1976, 7: Die Verhältnismäßigkeit dürfe nicht nur ein neuer Name für die alte Sache Schuld sein. Vgl. auch: Lüderssen, Freiheitsbegriff, 1983, 67 ff., 75;

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

Hoyer bietet eine konkrete ökonomische Formel zur Bestimmung der Strafzweckmäßigkeit: Sie müsse, wie er schlüssig für alle Lehren ausführt, die Hauptaufgabe des Strafrechts im Rechtsgüterschutz sehen, das Strafrecht als ultima ratio begreifen und der *Lisztschen* Sicht des „Rechtsgüterschutzes durch Rechtsgüterverletzung“ gerecht werden.¹⁰³ Im Einzelnen:

Der „optimale Bestrafungsanreiz (zur Beförderung des Rechtsgüterschutzes) wäre genau derjenige, dem es gelänge, die gesamtgesellschaftsbezogene Güterabwägung maßstabsgetreu in die individuell-selbstbezogene Gewinn-Verlust-Rechnung des Normadressaten hinüberzuspiegeln“.¹⁰⁴ Mit einzubeziehen seien „*Einschätzungen 1. der gesellschaftlichen Nützlichkeit..., 2. der gesellschaftlichen Nachteiligkeit..., 3. der individuell-konkreten Nützlichkeit... und 4. der individuell-konkreten Nachteiligkeit einer bestimmten ... zu komponierenden Strafbedrohung*“ für das jeweilige Verhalten.

4. Damit allerdings offeriert er auf den zweiten Blick dann doch nur leere Funktionen. Denn wie im Übrigen bei allen utilitaristischen Lehren fehlen die ethischen und auch die sonstigen klaren

Kargl, Kritik, 1982, 436. Ausführlich: Scheffler, Grundlegung, 1987, 75 ff.

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

¹⁰⁴ Hoyer, Strafrechtsdogmatik, 1997, 104.

*Maßstäbe*¹⁰⁵ bei der Bestimmung der gesamten gesellschaftlichen und der individuellen Vor- und Nachteile.

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

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

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

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

¹⁰⁵ So ohnehin bereits zu diesem Ansatz: Heinz, Jugendstrafrecht, JuS 1991, 896 ff., 900, einschl. Fn. 56. Loos, Schuldgrundsatz, 1990, 83 ff., 89. Kritisch zum sozialen Schuldbegriff: Maiwald, Gedanken, 1987, 147 ff., u.a. 153 ff.

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

6. Die wertfreien ökonomischen wie auch allgemein die utilitaristischen Rechtslehren fordern schon aus historischen Gründen dazu heraus, nach ihren Grenzen zu fragen: Kann danach nicht zum Beispiel Sterbehilfe an Sozialrente beziehenden Alten, dauerhaft Kranken und aussichtslosen Sozialhilfeempfängern nicht einer entsprechend konstruierten „alethischen“ und faschistisch-völkisch orientierten Gemeinschaft dienen? Eine fein ausgewogene Strafe erscheint nur gegenüber Personen angebracht, von denen die Gemeinschaft überhaupt irgendwelche Vorteile zu erwarten hat. Deshalb ist insbesondere bei zu erwartendem Rückfall lang andauernde Einschließung nach dem Modell „three strikes and you are out“¹⁰⁶ angezeigt. Gegen die kostengünstige Todesstrafe spricht danach entweder die Gefahr der zunehmenden Brutalisierung der Gemeinschaft oder der Bedarf an Freiwilligen für lebensgefährliche Experimente am Menschen zur Entwicklung neuer Medikamente oder zur Spende einzelner kompatibler Organe.

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

¹⁰⁶ Siehe: Kaiser, H., Widerspruch, 1999, 134; Vitiello, Strikes, 1997, 395 ff., 400 ff., 463 ff.; sowie: Kaiser, H., Widerspruch, 1999, 139, u. Hinw. darauf, dass das Gesetz in Californien bei Sexual-Wiederholungstätern Kastration anordnet, im Sinne eines Schutzes vor „gewalttätigen Raubtieren“, dazu: Rideout, Name, 1992, 781 ff., 786 f., 798 f.; Vitiello, Strikes, 1997, 395 ff., 456.

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

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

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

8. Alles in allem ist mit Fezer¹⁰⁷ und gegen das Modell des homo oeconomicus darauf hinzuweisen, dass das Bild vom Menschen, der stets rational „Nutzen maximiert“, *realitätsfern* ist.¹⁰⁸ Menschen verhalten sich nicht nur rational. Andererseits gilt es nicht zu verdecken, dass der Mensch eben auch rational vorgeht, sein Verhalten plant und zumindest bei wichtigen Entscheidungen Güterabwägungen trifft, und zwar insbesondere im Bereich der ursprünglichen *Ökonomie*.

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

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

1. Der *Soziologe Baurmann*¹⁰⁹, der sich ausführlich mit dem Strafrecht beschäftigt und dabei eben insgesamt den soziologischen Blickwinkel der (strafrechtlichen) Theorie der Generalprävention einnimmt, stellt deshalb das Modell des homo sociologicus¹¹⁰ demjenigen des homo oeconomicus¹¹¹ an die Seite.

¹⁰⁷ Fezer, Kritik, JZ 1988, 223 ff., 227; Fezer, Homo constitutionis, JuS 1991, 889 ff., 893.

¹⁰⁸ Siehe: Wittig, Verbrecher, 1993, die das Modell des rationalen Verbrechers von MacKenzie/Tullock kritisch würdigt. MacKenzie/Tullock, Homo Oeconomicus, 1984, 185, räumen ein, es gäbe den irrationalen im Sinne eines „kranken“ Verbrechers, gemeint aber offenbar als psychische Krankheit, die eher die Ausnahme sei (197); siehe auch die kritische Stellungnahme von Wittig, Verbrecher, 1993, 174, zu den Problemen, die die „Emotionen“ wie Angst, Furcht, Zorn, Zufriedenheit usw. bedeuten (174 f.).

¹⁰⁹ Baurmann, Vorüberlegungen, GA 1994, 368 ff.

¹¹⁰ Baurmann, Vorüberlegungen, GA 1994, 368 ff., 373, u. Hinw. auf: Parsons, Structure, 1967, 451 ff., 697 ff.; Dahrendorf, Homo Sociologicus, 1967, 127 ff.; Popitz, Begriff, 1975; Münch, Theorie, 1982,

Seine These lautet: beide Modelle seien in vielfältiger Form miteinander verknüpft und flössen zu einer Art soziologischer Vereinigungstheorie¹¹² zusammen. Er bietet ein übersichtliches dreistufiges Schaubild. Es beginnt mit dem Modell des homo oeconomicus, geht auf dasjenige des homo sociologicus über und fügt drittens die säkularisierte Religiosität und, jedenfalls ansatzweise, die emotionale Seite des Vertrauens in das Recht ein, die zugleich Menschenmodelle verklammert.¹¹³

(I) Negative Generalprävention (Abschreckungsprävention)

<i>Verhaltensmodell:</i>	<i>Handeln aufgrund rationaler Nutzenmaximierung</i>
<i>Erklärungsmodell:</i>	<i>Situative Normbefolgung = der Normadressat hat einen Grund zur Normbefolgung, wenn die Normbefolgung in einer Handlungssituation die Alternative mit den für ihn bestmöglichen</i>

17 ff.; 625 ff.; Opp, Modell, 1986, 1 ff.; vgl. auch: Baurmann, Markt, 1996, 173.

¹¹¹ Zum Homo oeconomicus, siehe: Baurmann, Markt, 1996, 173; Baurmann, Vorüberlegungen, GA 1994, 368 ff., 371, u. Hinw. auf: Becker, G., Ansatz, 1982, 1 ff.; Kirchgässner, Homo Oeconomicus, 1991, 12 ff.; MacKenzie/Tullock, Homo Oeconomicus, 1984, 23 ff.; Opp, Entstehung, 1983, 31 ff.

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

¹¹² Baurmann, Vorüberlegungen, GA 1994, 368 ff., u. Hinw. auf die teilweise recht unterschiedlichen Konzeptionen eines solchen Mischmodells, u. Hinw. auf: Elster, Nuts, 1989; Esser, Alltagshandeln, 1991; Esser, Habits, 1990, 231 ff., 245 ff.; Kliemt, Institutionen, 1985; Kliemt, Reason, 1987, 43 ff., 43 ff.; Lindenberg, Utility, 1983, 450 ff., 450 ff.; Mueller, Foundations, 1992, 195 ff.; Opp, Entstehung, 1983; Vanberg, Morality, 1988; Vanberg, Rules, 1988, 146 ff. Eine ausführliche Erörterung dieser Konzeptionen findet sich bei: Baurmann, Markt, 1996, 173.

¹¹³ Baurmann, Vorüberlegungen, 1998, 1 ff., 16.

	<i>Folgen ist</i>
<i>Wirkungsmechanismus:</i>	<i>Folgenkalkulation</i>
<i>Hypothese:</i>	<i>Strafrecht führt zur situativen Normbefolgung durch Veränderung der Handlungsfolgen</i>

(II) Positive Generalprävention im weiteren Sinne (Integrationsprävention)

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

(III) Positive Generalprävention im engeren Sinne

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

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

2. *Baurmann* spricht vom Menschen als „*dispositionellem Nutzenmaximierer*“ und will ihm dennoch den in diesem Zusammenhang verwirrenden Ehrentitel „*homo sapiens*“ verleihen. „*Weise*“ im Sinne von tugendhaft ist zwar eher der altruistische Mensch.¹¹⁴ Aber auch wer grundsätzlich auf Freiheiten verzichtet, um im dauerhaften gegenseitigen Freiheitsverzicht die Vorteile einer Gemeinschaft genießen zu können, darf im Sinne der (entsprechenden) Ethik als tugendhaft gelten.¹¹⁵ Weniger ehrenvoll, aber eigentlich treffender ist das Modell, das *Baurmann* als „*homo politicus*“ bezeichnet und damit den „*moralisch verantwortlichen handelnden Politiker*“¹¹⁶ meint.

Das klassische soziologische Verhaltensmodell des *homo sociologicus* entspringt der gleichfalls einseitigen Vorstellung von der „*Norminternalisierung*“, vorwiegend im Bereich der Kinder- und Jugendzeit durch Einflussfaktoren im persönlichen Bereich. Es handelt sich um die „*Sozialisierung*“ des Menschen, insbesonde-

¹¹⁴ Dazu nachfolgend, jedoch auch dort eher im Sinne einer wechselseitigen Hilfe in Notlagen.

¹¹⁵ Siehe statt vieler: Luhmann, *Rechtssoziologie*, 1987, 363; Höffe, *Gerechtigkeit*, 1987, 328.

¹¹⁶ *Baurmann*, *Markt*, 1996, 299.

re durch enge Bezugspersonen (Eltern, Geschwister, Kindergarten und Schule). In dieser Theorie der Sozialisation hat das staatliche Strafsystem mit seinem äußeren Zwang, wie im Übrigen mit *Baurmann* selbst erneut zu betonen ist, eigentlich keinen Platz.

Baurmann meint, eine externe Verhaltenskontrolle greife nur, wenn die interne Verhaltenskontrolle versagt hat. Sie sei insofern sekundär.¹¹⁷ Zwar werde das Modell des homo sociologicus von etlichen Sozialwissenschaftlern abgelehnt, weil es den Menschen „übersozialisiert“ darstelle.¹¹⁸ Das Gegenkonzept sei dann aber dasjenige des eigeninteressierten, eigentlich unsozialen Menschen, des „homo oeconomicus“, der sozial kontrolliert werden muss.¹¹⁹ Externe Verhaltenskontrolle sei hier unabdingbar. Diese Kritik an den Modellen des homo oeconomicus und des homo sociologicus lege es nahe, nach einem Mischmodell zu suchen.

Menschen erwürben in ihrem Leben Eigenschaften, Neigungen oder Gewohnheiten. Solche Dispositionen seien *längerfristig* wirksam und führten regelmäßig zu bestimmten Handlungen. Der Mensch erwerbe also eine „*dispositionelle Normbindung*“. Diese sei aber prinzipiell instabil. Sie bedürfe *externer Verstärkung* und Anreize.¹²⁰

Dennoch, so führt er in seiner Schrift zum „Markt der Tugend“ aus, sei der dispositionelle Nutzenmaximierer jemand, der von sich aus regelmäßig soziale Normen befolge. Er berücksichtige die Interessen der anderen, sei fair und hege Achtung, ohne je-

¹¹⁷ Baurmann, Vorüberlegungen, GA 1994, 368 ff., 372 f.

¹¹⁸ Baurmann, Vorüberlegungen, GA 1994, 368 ff., u. Hinw. auf: Wrong, Conception, 1961, 183 ff.

¹¹⁹ Baurmann, Vorüberlegungen, GA 1994, 368 ff., u. Hinw. auf: Clark/Gibbs, Control, 1965, 398 ff.; Hirschi, Delinquency, 1969; Goode, Place, 1972, 507 ff.; Nettler, Explaining, 1974; Gibbs, Crime, 1975; und die informative Zusammenfassung bei: Otto, Generalprävention, 1982, 47 ff.

¹²⁰ Baurmann, Vorüberlegungen, GA 1994, 368 ff., 374 ff., u. Hinw. auf verhaltenstheoretisch ausgerichtete Ansätze von: Bandura, Learning, 1977; und Scott, Internalization, 1971.

weils kleinlich zu sein, um anzufügen, es handele sich „*um eine 'echte' moralische Haltung*“ und nicht um eine verkappte situative Nutzenmaximierung.¹²¹ Damit überschreitet er jedoch die Grenzen seiner Ausgangsthese.¹²² Allerdings könnte er diesen Satz retten, wenn er, was ausgeblendet bleibt, aber in sein Gesamtkonzept passen würde, die menschliche Moral aus anthropologischen und insbesondere evolutionsbiologischen Grundgegebenheiten herleiten würde.

Bei diesem Ansatz gehe es, so folgert *Baurmann* schlüssig, nicht so sehr darum, dass das „Verbrechen“ sich nicht lohnen solle, sondern täterorientiert darum, dass es sich nicht lohnen solle, ein „Verbrecher“ zu werden. In diesem Sinne schreibe etwa auch *Dölling*: „*Der Bürger soll lernen, dass sich Kriminalität letztlich nicht lohnt und es angezeigt ist, in das Erlernen von konformen Verhaltensstrategien zu investieren*“, weil auf die Dauer nur diese eine positive „Gesamtbilanz“ herbeiführten. Strafe müsse danach ein „genuines Übel“ darstellen.¹²³

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

Innerhalb seines Systems ist *Baurmann* nicht nur auf dem Weg zum Täterstrafrecht und begreift das Strafrecht als Form sozialer Fremdsteuerung. *Baurmanns* Ansatz ist *deterministisch* und verlangt zum Beispiel ebenfalls nachdrücklich die Antwort auf die rhetorische Frage, weshalb die Menschen denn immer noch nicht

¹²¹ Baurmann, Markt, 1996, 544 f.

¹²² So zu Recht: Wittig, Welt, 1998, 73 ff., 96.

¹²³ Baurmann, Vorüberlegungen, GA 1994, 368 ff., 376.

hinreichend sozialisiert sind. Die externe Steuerung scheint nur eingeschränkt wirksam zu sein. Die Instabilität, die die Gemeinschaft damit eingeht, hält sie jedoch lebendig und eröffnet dem Einzelnen mit der Akzeptanz der Individualität einen Grundbestandteil der persönlichen Freiheit.

Zuzustimmen ist *Baurmann*, soweit er in diesem Mischmodell den Unterbau der *strafrechtswissenschaftlichen Integrationsprävention*¹²⁴ sieht. Normen und Sanktionen sollen dafür sorgen, dass Menschen sich in der Regel an die vorgegebenen sozialen Rollen halten. Das bedeutet aber bekanntermaßen, dass die Gemeinschaft insoweit den einen Menschen vorrangig straft, damit die anderen sich weiterhin an die Regeln halten. Könnte die Allgemeinheit vom Beispiel des Täters nicht verführt werden, etwa weil es sich um einen Konflikttäter oder Kulturfremden handelt, so wäre die Bestrafung aus der Sicht der Integrationsprävention rational sinnlos. Und irrational zur Befriedigung des Vergeltungsbedürfnisses der Allgemeinheit zu strafen, bedeutet den endgültigen Ausstieg aus der Ideenwelt der modernen Verfassungen. Als alleinige oder auch nur deutlich vorrangige Begründung des Strafens trägt dieser Ansatz also nicht.

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

¹²⁴ Baurmann, Vorüberlegungen, GA 1994, 368 ff., 375 f.

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

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

3. Kapitel

Altruismus (Supererogation) und Scheinaltruismus

I. Altruismus und Solidarität

1. Das moralische Komplementärmodell zum eigennützig handelnden „homo oeconomicus“ (aus individueller oder aus gesamtwirtschaftlicher Sicht) beschreibt das biblische Bild des sich aufopfernden „barmherzigen Samariters“.¹²⁵

Die Demokratie hält dafür den Gedanken der Solidarität vor. Aus dem Blickwinkel des Staates sind damit je nach der Nationalkultur die Idee der Sozialstaatlichkeit¹²⁶ oder auch die Nächstenliebe als private Charity angesprochen. Im Kern handelt es sich für den Einzelnen aber nur um moralische oder gesellschaftlich-sittliche Pflichten. Politisch gewendet steht dahinter der Gedanke der Solidarität. Jener geht wiederum einerseits auf die Idee der zuteilenden Gerechtigkeit zurück und andererseits analog dazu auf die (semi-) religiöse Almosen-Pflicht der Reichen. Diese moralisch-sittliche Reichenpflicht schafft dadurch den Frieden mit den Armen der Kommune, dass sie das Empfinden vermittelt, wie eine Familie zusammenzugehören.

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

¹²⁵ Bibel, Lukas 10, 35.

¹²⁶ Kritisch, weil die Bürgerpflichten (etwa Sozialpflichtigkeit des Eigentums, Art. 14 II GG) betrachtend: Gröschner, Altruismus, 1998, 181 ff., 182 („Irrelevanz des Altruismus im Obligationensystem des Grundgesetzes“). Gemeint ist hier jedoch sozialrechtliche Fürsorge durch den Staat.

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

*„Da man aber nicht für jedermann sorgen kann, so muss man vornehmlich für jene Sorge tragen, die einem durch die Verhältnisse des Ortes, der Zeit oder irgendwelcher anderer Umstände gleichsam durch das Schicksal näher verbunden sind“.*¹²⁷

Diese im Kern familiäre Grundidee drückt sich im Strafrecht bei den unechten Unterlassungsdelikten aus. Hat eine Person eine Garantenstellung gegenüber dem späteren Opfer inne, etwa Eltern und Kinder, die wirkliche Nächste sind, so kann aus der bloßen unterlassenen Hilfeleistung etwa ein Totschlag oder eine Körperverletzung durch Unterlassen werden (§ 13 StGB). Ansonsten aber handelt es sich nur um unterlassene Hilfeleistung, die eher symbolisch mit einer recht geringen Strafe bewehrt ist (§ 323c StGB¹²⁸). Hilfsrechte, die eben keine Hilfspflichten sind, gibt es bei der Notwehr (bei Hilfe durch Dritte auch „Nothilfe“ genannt) und beim rechtfertigenden Notstand (§ 34 StGB) sowie als Strafverfolgungshilfe in Form der vorläufigen Festnahme (§ 127 StPO).

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

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

¹²⁷ Depenheuer, *Menschen*, 1998, 41 ff., 57, u. Hinw. auf: Augustinus, *De doctrina*, 2002, I c. 28, sowie auf den Kommentar von: Thomas von Aquin, *Summa theologica*, 1953, Buch II, q. 26 a.6.

¹²⁸ Kritisch zur Strafwürdigkeit und für eine restriktive Auslegung insbesondere aus rechtshistorischer Sicht: Seelmann, *Hilfeleistung*, JuS 1995, 281 ff., 283; zum Überblick: Lackner/Kühl, *Strafgesetzbuch*, 2011, § 323c, Rn. 1.

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

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

Die Hilfeleistung des fremden Samariters¹²⁹ bildet aus der Sicht des Altruismus für jenen eine „überpflichtmäßige Mehrleistung“, eine „Supererogation“.¹³⁰ Die *kantsche* Unterscheidung zwischen „debitum“ und „meritum“ sowie generell die Idee von nicht geschuldeten, aber verdienstlichen Handlungen (oder auch Pflichten) trifft den Kern und zeigt zugleich das Verhältnis der Moral des Altruismus zu den juristischen Gesetzen, die eigentlich nur das Geschuldete¹³¹ regeln.¹³²

¹²⁹ Bibel, Lukas 10, 35.

¹³⁰ Dazu das „Jahrbuch für Recht und Ethik“, Band 6 (1998) mit dem Themenschwerpunkt Altruismus und Supererogation“. Zum Überblick insbesondere: Dahlstrom, Einstellung, 1998, 73 ff., mit ausführlichen Nachweisen aus der angloamerikanischen Altruism fancy, 73.

¹³¹ Kritisch, weil die Bürgerpflichten (etwa Sozialpflichtigkeit des Eigentums, Art. 14 II GG) betrachtend: Gröschner, Altruismus, 1998, 181 ff., 182 („Irrelevanz des Altruismus im Obligationensystem des Grundgesetzes“). Gemeint ist hier jedoch sozialrechtliche Fürsorge durch den Staat.

¹³² Kant, Metaphysik, 1797, AA, VI, 448, 1. 13-14; ausführliche Nachweise bei: Hruschka, Supererogation, 1998, 93 ff., 104 f., 105 f., 108; zu den Arten der kantischen Tugendpflichten: Baum, Probleme, 1998, 41 ff., u.a. 53 ff.; siehe auch: Gröschner, Altruismus, 1998, 181 ff., 185.

Aus religiöser Sicht sind es überirdisch-heilige Gebote, denen der Handelnde folgt. Er tritt in das Stadium eines geheiligten Märtyrers ein.¹³³ Aus psychologisch-medizinischer Sicht kehrt sich selbst bei einer realen, freiwilligen (Selbst-)Kasteiung der Schmerz in eine grausame Lust um, bewirkt durch die Ausschüttung von körpereigenen opiatähnlichen Drogen. Deshalb spricht auch einiges dafür, dass insbesondere bereits körperlich und seelisch gepeinigte Menschen¹³⁴ eher und zu höheren Opfern bereit sind. Insbesondere schärft, prägt und bestimmt eigenes Leid das Ausmaß und die Art und Weise des Mitleidens mit anderen Menschen.

Auf diese Weise entsteht eine besondere Solidarität, aus religiöser Sicht eine „Heiligkeit“ oder „Seeligkeit“ der Ohn-Mächtigen, Armen und Kranken. Sie beschämt¹³⁵ zugleich die Wohlhabenden und Nicht-Sehenden und bedrängt und begrenzt auf diese Weise deren geschärften natürlichen Egoismus des Neides. Durch die solidarische Hilfe befreit sich der Mensch aus einer mechanistisch-psychologischen Sicht eigennützig selbst vom emotionalen Druck und insofern Übel des fremden Leidens als eigenen Mitleidens. Wie jedes niedere Motiv der Selbsterhaltung besitzt der Mensch auch ein höheres, soziales Gefühl. Dessen Eigenheit ist es, nicht frei beherrschbar zu sein. Insofern bildet die Empathie ein sozialisierendes doppeltes Gegengewicht zum rationalistisch ansetzenden Modell des autonomen „homo oeconomicus“.

¹³³ Zu „Heiligen und Heroen“, siehe: Moore, Liberty, 1998, 111 ff., u.a. 119 m.w.N.

¹³⁴ Dazu das Beispiel des schwerverletzten Bergsteigers, der im Jahre 1996 auf der Rettung eines anderen, fremden und ebenfalls Verunglückten bestand, bevor er sich, ausgerüstet mit medizinisch kaum erklärbarer Widerstandskraft, das Leben retten ließ: Hurd, Duties, 1998, 3 ff., 3.

¹³⁵ Zur Scham: Kap. 3, I; zu „blameworthiness“ jeweils aus sozialetischer Sicht: Moore, Liberty, 1998, 111 ff., 129; Moore, Blame, 1997, chap. 13.

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

1. Generell aber widerspricht jeder echte Altruismus als ein verallgemeinertes Verhaltensprinzip dem Gedanken der Selbsterhaltung. Der *Strafrechtsphilosoph Kargl*¹³⁶ stellt deshalb zunächst die altruistischen Verhaltensweisen und deren primäre Motive auf den Prüfstand. Dazu bezieht er sich auf die umfangreiche Altruismusforschung in den Vereinigten Staaten.¹³⁷

Zu den dortigen vielfältigen Untersuchungen zählt das folgende berühmte Experiment: Ein junger Mann stürzt in einem U-Bahn-Wagen und kommt nicht wieder auf die Beine. In der ersten Variante ist er sauber gekleidet und hat einen weißen Stock. Bei 62 von 65 Versuchen helfen die Umstehenden ihm nach durchschnittlich 5 bis 10 Sekunden. Riecht der junge Mann jedoch nach Alkohol oder ist er schlecht gekleidet, ist der Impuls zur Hilfeleistung deutlich schwächer.¹³⁸ Die Mitfahrer helfen nur noch in der Hälfte der Fälle und lassen sich auch mehr Zeit. Außerdem spielt bei Betrunknen die Rasse eine große Rolle. Man hilft fast nur Menschen der gleichen Hautfarbe.¹³⁹ In weiteren Varianten des Versuchs hat man den jungen Mann mit einem riesigen Muttermal im Gesicht verunstaltet. Die Hilfeleistung reduzierte sich daraufhin um ein Drittel und setzte verlangsamt ein.¹⁴⁰

¹³⁶ Kargl, Hilfeleistung, GA 1994, 247 ff., 254 ff.

¹³⁷ Kargl, Hilfeleistung, GA 1994, 247 ff., 255, u. Hinw. auf die Übersichten bei: Harbach, Altruismus, 1992; Hunt, Rätsel, 1992. Hunt zufolge, 28, seien bis 1990 etwa 1200 Veröffentlichungen in psychologischen Zeitschriften zu verzeichnen.

¹³⁸ Kargl, Hilfeleistung, GA 1994, 247 ff., 255, u. Hinw. auf: Dovidio, Behavior, 1984, 404 ff.

¹³⁹ Kargl, Hilfeleistung, GA 1994, 247 ff., 256, u. Hinw. auf die nicht immer ganz einheitlichen Ergebnisse bei: Gaertner/Dovidio, Subtley, 1977, 691 ff.

¹⁴⁰ Kargl, Hilfeleistung, GA 1994, 247 ff., 256, u. Hinw. auf Attraktivität für Hilfsbereitschaft, belegt durch: Pomazal/Clore, Helping, 1973, 150 ff.; Cialdini, Influence, 1985, 144 f., Zu den Grenzen der Hilfsbereitschaft bei Ekel und Abscheu, u. Hinw. auf: Piliavin, I. M./Piliavin, J. A./Rodin, Costs, 1975, 429 ff.

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

2. Die Motivation zu altruistischen Verhaltensweisen entlarvt der homo oeconomicus konsequenterweise als „Scheinaltruismus“ und damit, dass aller Altruismus auf die eine oder andere Weise letztlich eigennützig sei.¹⁴¹

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

(1) Die gen-orientierte Verwandten-Selektion (Kin-selection)¹⁴², die Altruismus eher auf die nächsten Verwandten beschränken würde.

(2) Den wechselseitigen Altruismus¹⁴³, als *aristotelische* Klugheit oder als Vorleistung im Sinne des *do ut des*, politisch als eine Vertrauen schaffende Maßnahme.

(3) Als indirekte oder mittelbare Wechselseitigkeit¹⁴⁴ im Sinne eines sozialen Gemeinwohls der Gruppe, in der der Akteur, seine Abkömmlinge und sonstige nächste Verwandte leben.

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

¹⁴¹ Kargl, Hilfeleistung, GA 1994, 247 ff., 256, u. Hinw. auf die Übersicht bei: Harbach, Altruismus, 1992, 9 ff.; mit Trivers seit 1971 auch paradox als „reziproker Altruismus“ bezeichnet.

¹⁴² Zusammenfassend: Golding, Altruism, 1998, 193 ff., 199 ff.

¹⁴³ Etwa von: Trivers, Evolution, 1971, 35 ff.

¹⁴⁴ Golding, Altruism, 1998, 193 ff., 206; Alexander, Biology, 1987.

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

3. Manche Psychologen meinen, Helfer würden damit ihre Schuldgefühle kompensieren,¹⁴⁵ andere, das Geben sei egoistisch, weil es Freude bereite, also lustvoll sei.¹⁴⁶ Allgemeiner formuliert, unterliege der Altruismus dem Urgesetz der Verstärkung. Menschen täten, was ihnen etwas einbrächte, und mieden, was ihnen nichts einbrächte. Die bisherige Forschung zeigt aber, dass trotzdem auch echter Altruismus existiert. Zumindest gibt es immer einige, die anderen unter hohen Kosten helfen.¹⁴⁷

Dennoch bleibt zu fragen, ob der seltene Umstand, fremden Menschen und selbst geschlagenen Feinden aufzuhelfen, nicht aus psychologischer Sicht der Fähigkeit entspringt, sich in andere Menschen einzufühlen und somit gleichsam sich selbst zu helfen. Soziobiologisch betrachtet eröffnet dieses Verhalten die egoistische Hoffnung auf Gegenseitigkeit in eigenen Notfällen oder solcher naher Angehöriger und Freunde (mittelbare Wechselseitigkeit).¹⁴⁸ Jede größere und dauerhaft angelegte Sozietät kann nur durch einen vertrauensvollen Ringtausch und Generationenvertrag das Prinzip der Kooperation, also des wechselseitigen Nut-

¹⁴⁵ Kargl, Hilfeleistung, GA 1994, 247 ff., 256, u. Hinw. auf: Rosenhan/Salovey, Emotion, 1981, 237 ff.

¹⁴⁶ Kargl, Hilfeleistung, GA 1994, 247 ff., 257, u. Hinw. auf: Freud, A., Ich, 1964.

¹⁴⁷ Kargl, Hilfeleistung, GA 1994, 247 ff., 257, u. Hinw. auf: Bateson, Motivation, 1983.

¹⁴⁸ Golding, Altruism, 1998, 193 ff., 206, u. Hinw. auf: Alexander, Biology, 1987, 93 f.

zens, umsetzen. Der homo oeconomicus muss sich im Eigeninteresse zum homo sociologicus wandeln. Denn gibt er nicht, so wird er auch nichts erhalten.¹⁴⁹

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

4. Weiter folgert *Kargl* daraus, auf den zweiten Blick teilweise durchaus einsichtig, dass staatliches Strafrecht keinen Einfluss auf den Erwerb moralischer Motivation habe. Generell sei Recht von Moralität zu trennen. Moralität sei überdies unvereinbar mit dem äußeren Zwang,¹⁵⁰ der die engeren Grenzen des „Legalverhaltens“ oder der „Vernunftmoral“ bestimme. Dieser äußere Zwang sei wirksam, wo Kosten-Nutzen-Überlegungen das Verhalten mitbestimmen.¹⁵¹ Die Vernunft sei ihrerseits auf „entgegenkommende Sozialisationsprozesse“ durch entsprechende „Gewissensinstanzen“ angewiesen.¹⁵²

Auch meint *Kargl* zu Recht, dass Hilfsbereitschaft situativ und ihrem Inhalt nach eingeschränkt sei und sich insofern von der „Liebe“ unterscheide.¹⁵³ Hilfsbereitschaft und Solidarität ent-

¹⁴⁹ Dazu aus der Sicht des Verfassers: Kapitel „Vergeltung“, Montenbruck, Strafrechtsphilosophie, 2010, 3 ff.; zu den Bedingungen und Grenzen der goldenen Regeln und des Tit-for-Tat Modells, 39 ff. Siehe auch Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2013, 191 ff. (Kap. 7 III: „Gerechtigkeits-Naturalismus 1: „Goldene Regel“ und „Tit for Tat“ als evolutionäres Kooperationsprinzip“).

¹⁵⁰ Kargl, Hilfeleistung, GA 1994, 247 ff., 259, zugleich gegen: Wolf, Verhütung, 1992, 67 (Es sei eine Illusion, eine moralische Pflicht zum Rechtsgehorsam erzwingen zu wollen.).

¹⁵¹ Kargl, Hilfeleistung, GA 1994, 247 ff., 260, u. Hinw. auf: Becker, G., Ansatz, 1982, 48 ff.

¹⁵² Kargl, Hilfeleistung, GA 1994, 247 ff., 262, u. Hinw. auf: Kittsteiner, Entstehung, 1991, 248 ff.

¹⁵³ Kargl, Hilfeleistung, GA 1994, 247 ff., 264, u. Hinw. auf: Hon-drich/Koch-Arzberger, Solidarität, 1992, 15.

stunden dort, wo Macht, Markt und Gefühlsgemeinschaft nicht hingelangen. Es sei eine Binde- und Regelungskraft eigener Art, ein Ausdruck freier Entscheidung.¹⁵⁴

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

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

Also gleich, ob der Altruismus ein tatsächlicher oder, wofür viel spricht, letztlich doch nur ein scheinbarer, also ein verdeckter Egoismus ist, der seinen Urgrund in der Erwartung wechselseitiger Hilfeleistungen in extremen Notfällen hat, seine emotionale

¹⁵⁴ Kargl, Hilfeleistung, GA 1994, 247 ff., 264, u. Hinw. auf: Hon-drich/Koch-Arzberger, Solidarität, 1992, 114.

Grundlage ist die Fähigkeit des Menschen, sich in andere Menschen hinein zu versetzen. Sie ist eine der anthropologischen Voraussetzungen der Menschenwürde. Wir vermögen uns mit dem anderen zu identifizieren. Er ist wie wir. Wollen wir uns selbst behaupten, so verstehen wir auch, dass er sich selbst behaupten möchte. So wie wir Rechte und Achtungsansprüche einfordern, verstehen wir, dass auch der andere sie besitzen will. Das jedenfalls konkret uneigennützig Helfen gilt nicht umsonst als „human“.

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

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

III. Scheinaltruismus als ökonomisches Sparen, Rückblick

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

Auch erwachsene Menschen wissen, dass sie sich häufig von kurzfristig einzulösenden Belohnungen verführen lassen und Maßnahmen dagegen treffen, etwa verschlossene Sparschweine

zum Sparen verwenden.¹⁵⁵ Es handelt sich um eine „Selbstbindung“, die auch von Institutionen, wie Versicherungen oder Banken mit dem Angebot langfristiger Sparverträge, unterstützt werden. Was so vermieden werden soll, ist sogenanntes „myopisches“, also kurzsichtiges Verhalten.

2. Das berühmte *Mischel-Experiment* mit Bonbons (Marchmallows), das dieses Verhalten zunächst bei Kindern aufgedeckt und analysiert hat, hat auch *Herrnstein* als ein ökonomisches Sparspiel wiederholt.¹⁵⁶ *Wiswede* verweist darauf, dass Wahrscheinlichkeitsurteile, also Prognosen entweder noch einmal gewichtet werden (Prospect-Theorie), oder aber nach *Herrnstein*¹⁵⁷ lerntheoretisch betrachtet dem Gesetz des relativen Nutzens unterworfen sind.

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

Die Ergebnisse der Wert-Erwartungs-Relation nach der Prospekt-Theorie weisen generell auf die Verhaltensanomalie hin, dass Menschen, jedenfalls im ökonomischen Bereich, kurzfristige Gewinne und Verluste kurzsichtig zu hoch und langfristig zu gering einschätzen. Gerade langfristige Verluste werden nahezu vernachlässigt.¹⁵⁸ Insofern verhalten sich Menschen erkennbar nicht „rational“ im Sinne des Ökonomismus.

¹⁵⁵ Siehe den Wirtschaftspsychologen: *Wiswede*, Einführung, 2000, 35.

¹⁵⁶ *Wiswede*, Einführung, 2000, 33 f., u. Hinw. auf: *Herrnstein*, choice, 1990, 356 ff.; und auch: *Thaler*, Curse, 1992, 191 ff. Zudem: http://en.wikipedia.org/wiki/Stanford_marshmallow_experiment (11.11. 13).

¹⁵⁷ *Herrnstein*, law, 1970, 243 ff.

¹⁵⁸ *Wiswede*, Einführung, 2000, 74 f., u. Hinw. auf: *Kahneman/Tversky*, theory, 1979, 263 ff. sowie auf die Fortführung von: *Mowen*, J. C./*Mowen*, M. M., Time, 1991, 54 ff., die die Zeitdimension hinnehmen.

Bei Straftaten tritt der Effekt des Mitleidens hinzu, so dass das kurzfristige Element der Heilung des Schmerzes, etwa durch eine Gegenaggression, abgeschwächt und die Furcht, selbst bald Opfer eines Kapitaldeliktes zu werden, deutlich verstärkt wird. Die rationale Seite wird dabei außer Acht gelassen. Denn langfristig, und zwar lebenslang kann es kein Lebewesen hinnehmen, überhaupt auch nur ein einziges Mal in konkrete (auch nur eine 20%ige) Todesgefahr zu gelangen. Soweit aber denkt niemand.

Die Verbindung zum Bild des homo sociologicus schlägt dann zum einen wieder der Aspekt des sozialen Druckes, welcher Menschen, auch irrational, zu einem bestimmten, etwa gefährlichen, Verhalten motiviert¹⁵⁹. Hinzu treten persönliche Reaktionen, wie etwa wütende Racheaktionen, mit denen Menschen um der Ehre und des Rechtes wegen ihr eigenes Leben gefährden.

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

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

¹⁵⁹ Vgl.: Wiswede, Einführung, 2000, 36; generell zu „Sieben Gründen gegen die Rationalität“ und auch zur menschlichen Eigenschaft, eigenes Verhalten nachträglich zu „rationalisieren“, Wiswede, Einführung, 2000, 37.

ner mithelfen, den politischen Verteilungsfrieden aufrecht zu erhalten.

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

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

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

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

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

Rechtsethisch gewendet und vereinfacht geht der Utilitarismus, wie es der angloamerikanische (Menschen-) Rechtskulturkreis belegt, mit dem *Liberalismus* einher. Hingegen beruhen der kontinentaleuropäische Ansatz, vor allem der deutsche und die ihm folgenden Verfassungen auf der den Grundrechten vorgeschalteten zivilreligiösen und monokratischen Höchstidee der *Menschenwürde*. Aus ihr ergeben sich die eigentlichen Grundwerte, die zwar in Konfliktfällen noch rational und zumindest vertretbar gegeneinander abgewogen werden müssen, die aber als gesonderte Werte anzusehen sind und deshalb zunächst einmal als eigenständige End- und „Selbstzwecke“ gelten.

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

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

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

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

Der anthropologische oder naturalistische Grundansatz, der die Aspekte von *Gewalt* und *Nutzen* umfasst und auch den Altruismus soziobiologischen als Schein-Altruismus zu erklären vermag, erweist sich nach allem als rational. Er gehört zu Aufklärung. Bedenklich erschiene er nur, wenn man ihn zum „monokratischen Dogma“ erheben würde.

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

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

2. Teilbuch

Psychobiologie des Menschen –

**Gewalt und Tod, Heiligung und Dehumanisierung,
Tabu und Neutralisierung**

4. Kapitel

Heilige Gewalt und Herrschertabu

I. Einleitung und interdisziplinärer Begriff der Seele

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

Die Gefühlswelt mag zwar als irrational gelten, aber auf den zweiten Blick entspringt sie vermutlich doch wohl, wie es die Evolutionsbiologie nahe legt, einer „Vernunft der Gefühle“¹⁶⁰. Auch ist die Frage mit zu untersuchen, weshalb denn Menschen, trotz ihrer Fähigkeit zur Selbstkritik, diese Seite des Unbewussten gern, vermutlich ebenfalls unbewusst, ausblenden, vielleicht sogar weitgehend verdrängen müssen.

Einzunehmen ist dazu der Standpunkt einer „*Psychobiologie des Menschen*“. Themen und vage Arbeitsthesen sind mit den Stichworten von der „Heiligung und Dehumanisierung“ des Menschen durch den Menschen verbunden. Erste mögliche Antworten sind mit den voraussichtlich dazu passenden Begriffen „Tabu und Neutralisierung“ umrissen. Zu fragen ist nach Art und Ausmaß von genetischen *Verlangungen* des Menschen, um die der aufgeklärte Mensch wissen sollte, um mit ihnen umgehen und sie auf diese Weise „zivilisiert“ ausprägen zu können.

¹⁶⁰ Siehe dazu unter dem Titel: „Emotionen und Vernunft – keine Gegensätze“ Bolle, Emotionen, 1995, 155 ff. m.w.N.

Dasselbe gilt dann womöglich auch für die spirituelle Seite des Menschen, die die Religionssoziologie als „Religiosität“¹⁶¹ einordnet.

So überwölbt die Idee des *Geistes* die gesamten Geisteswissenschaften. Die Würde, die unter anderem aus der Idee der *Seele* hervorgegangen ist, bestimmt zudem gemeinsam mit der Freiheit des Subjekts die politische Philosophie und das Staatsrecht. Der feste Glaube an die Vernunft von Freiheit, Gleichheit und Solidarität prägt die westliche Zivilisation.

2. Was ist nun unter *Seele* generell zu verstehen, zumal wenn man interdisziplinär vorgehen und dabei vor allem Psychologie und Biologie in einer Kulturphilosophie einmünden lassen will ?

Bei *Wikipedia* ist die folgende Eingangsdefinition des Wortes „Seele“ zu finden¹⁶²:

„Der Ausdruck Seele hat vielfältige Bedeutungen, je nach den unterschiedlichen mythischen, religiösen, philosophischen oder psychologischen Traditionen und Lehren, in denen er vorkommt.“

Diese weite Bedeutung wird immer wieder aufzugreifen sein. Denn insgesamt ist der gewählte Ansatz *interdisziplinär* und auf die säkulare Grundidee einer „kulturphilosophischen Ersatzreligion der praktischen Vernunft“ ausgerichtet, die rechtsphiloso-

¹⁶¹ Riesebrodt, Cultus, 2007. Zu den Facetten seines Religionsbegriffs, und zwar als „wissenschaftliche Imaginationen von Religion“, siehe: Die „Religion als göttliche Gabe der Vernunft“ (75 ff.), die „Religion als Offenbarungserlebnis“ (78 ff.), die „Religion als Projektion“, die „Religion als Proto-Wissenschaft (89), die „Religion als Affekt und Affektkontrolle“ (90 ff.), die „Religion als Gehirnfunktion“ (94 ff.), die „Religion als sakralisierte Gesellschaft“ (96 ff.), die „Religion als Heilsinteresse“ (100 ff.), die „Religion als Ware“ (104 ff.). Erkennbar hat fast jede Art der Humanwissenschaften ihren eigenen Blick auf das Phänomen der Religion.

¹⁶² <http://de.wikipedia.org/wiki/Seele> (28. 11. 13); siehe zudem unter dem Titel: „Die Karriere der Seele. Vom antiken Griechenland ins moderne Europa“: Bremmer, Karriere, 2012, 173 ff., 173 ff.

phisch verfeinert als Präambel-Humanismus zu deuten ist und aus diesem Grunde auch das Wort „Zivil-“ im Namen führt.

Zum Übergang zum engeren Begriff der *Psyche* heißt es dann zu Recht:

„Im heutigen Sprachgebrauch ist oft die Gesamtheit aller Gefühlsregungen und geistigen Vorgänge beim Menschen gemeint. In diesem Sinne ist „Seele“ weitgehend mit dem Begriff Psyche synonym.“

Herauszufiltern sind noch drei weitere Aspekte des Seelenbegriffs, wenn es weiter heißt:

- „Seele“ kann aber auch ein Prinzip bezeichnen, von dem angenommen wird, dass es diesen Regungen und Vorgängen zugrunde liegt, sie ordnet und auch körperliche Vorgänge herbeiführt oder beeinflusst.“

Hier tritt der Gedanke der Selbstorganisation zu Tage.

- Darüber hinaus gibt es religiöse und philosophische Konzepte, in denen sich „Seele“ auf ein immaterielles Prinzip bezieht, das als Träger des Lebens eines Individuums und seiner durch die Zeit hindurch beständigen Identität aufgefasst wird.

Die (psychische) Identität und (soziale) Individualität bilden zwei weitere wichtige Element der Seele

- Oft ist damit die Annahme verbunden, die Seele sei hinsichtlich ihrer Existenz vom Körper und damit auch dem physischen Tod unabhängig und mithin unsterblich. Der Tod wird dann als Vorgang der Trennung von Seele und Körper gedeutet.“

Die Idee der Unsterblichkeit bildet einen wesentlichen Teil des uralten Animismus, der seine säkulare Ausformung noch heute in der Idee von der Unantastbarkeit der Menschenwürde findet, dass also dem Menschen zwar die Menschenrechte wie die Freiheit genommen oder verletzt werden können, ihm seine (innere) Würde zu Lebzeiten aber stets verbleibt. Als Ausfluss seiner Per-

sonalität wirkt sie in einem gewissen Rahmen auch über den Tod fort und bleibt im kollektiven Gedächtnis seiner Nächsten.

Vor allem aber geht es um den Umgang mit dem Tode, für den diese religiöse Deutung auch steht und der aus psychologischer Sicht bei den Angehörigen mit Traumata verbunden ist, die unter anderem auch zum Ruf nach Vergeltung führen.

4. Das „Substrat der Seele“ war zudem Gegenstand eines Sammelbandes, der unter anderem die Brücke vom Begriff der Seele zu demjenigen des *Systems* und zugleich zum biologischen Aspekt der *Repräsentanz* schlägt:

*„Kognitive Systeme sind Systeme, die versuchen, sich ein Bild von der Welt machen. Sie repräsentieren ihre Umwelt, um in dieser Umwelt besser zu Recht zu kommen.“*¹⁶³

Das „Ich“ ist danach offenbar weitgehend eine Repräsentation der Umwelt. Allerdings ist auch die Umwelt eine bunte Gemengelage von anderen Systemen, die wiederum durch ständige Rückkopplung ihre Umwelt repräsentieren und sich damit ein, allerdings zumeist unbewusstes, also unkritisches Abbild von ihr machen.

Dabei erweist sich die biologische Idee der Repräsentanz der Umwelt im Menschen auf den zweiten Blick als mit dem religiösen Animismus strukturverwandt. Auch danach existiert eine Art von *Doppelwelt*; der unsterbliche Seelengeist bewohnt und regiert einen sterblichen Körper.

¹⁶³ Als Suche nach dem „Substrat Seele“, in einem entsprechend betitelten Sammelband: Beckermann, Selbstbewusstsein, 2004, 171 ff., unter anderem 173. Auch diese Sicht gibt bereits den Animismus mit seinen Grundgedanken wieder, den der heilige Geist der Natur sich in jedem lebendigen Lebewesen befindet und jenes dadurch selbst Anteil an der Natur habe. Zur formalen Art der Repräsentation zugleich als „*Relation der Umwelt zu mir*“, Beckermann, Selbstbewusstsein, 2004, 171 ff., 178 f..

5. Wie auch immer, der homo sapiens verfügt über diese Grundfähigkeit in ganz besonderem Maße. Ihm ist ein „Selbstverständnis“ eigen, und er ist zu einem besonderen „Selbstbewusstsein“ fähig, aus dessen Binnenlogik heraus der Weise zwangsläufig schon ein entsprechendes „Selbst-Modell“ zu entwickeln hat.¹⁶⁴

Dieses menschliche „Selbst“ ist zwar auch untrennbar mit einem menschlichen Körper verbunden. Es kann aber auch wie etwa die Straftatbestände der Beleidigung belegen (§§ 185 ff. StGB) gesondert verletzt werden und wie der Sonderfall der durch schwere Beleidigungen provozierten Tötung offenbart (§ 213 StGB) in die Gewaltspirale einmünden und am Ende zu Tötungshandlungen führen. Zivilrechtliche Unterlassungsklagen bilden dazu den „zivilen“ Ausweg und sichern dem Staate zugleich sein Gewaltmonopol. Auch richtet sich die verfassungsrechtliche Forderung nach Eigenverantwortung als Kehrseite der Freiheitsrechte des Menschen ebenso an dieses „Selbst“, wie es Gegenstand von Schuld und Schuldvorwurf ist.

Auch das Gebot, sich dem „Recht“, entweder einsichtig oder gehorsam, zu unterwerfen und die Androhung und Vollstreckung von Zwang im Falle der Zuwiderhandlung richtet sich vor allem an denjenigen „Freien“, der tatsächlich anders handeln kann. Mit den Worten des *Bundesverfassungsgerichts* gilt der Mensch zumindest für den deutschen Kulturkreis als ein „geistig sittliches Wesen“.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Dass Minimum eines solchen Selbst, ergibt sich dann, allerdings auch und immerhin aus dem bloßen Rückschluss aus seinen Aufgaben. Je komplexer dessen Funktionen sind, sind desto komplexer erweist sich das „Selbst“. Siehe zu diesem Minimum die naturalistische Theorie mentaler Repräsentation von Metzinger, *Subjekt*, 1993, 50 („*Ein Selbstmodell ist ein internes Modell der Welt, ein eingebundener Analogrepräsentant des konstituierenden Systems seiner Umwelt. ... Mental sind diejenigen Partitionen des Selbstmodells, die prinzipiell durch Metarepräsentationen zu Inhalten von phänomenalem Bewusstsein werden können.*“). Zudem: Gruber, *Normativität*, 2007, 111 ff., 115.

¹⁶⁵ Als Teil der Begründung des strafrechtlichen Schuldprinzips jedenfalls für die deutsche Strafrechtskultur, in der Lissabon–

II. Heilige Gewalt und opfernder Mensch

1. Fortzufahren ist mit dem Faktum der heiligen Gewalt.

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

Die aus der gegenwärtigen säkularen Staatssicht verwirrende *vorchristliche* Idee der „heiligen Gewalt“ arbeitet *Girard* auf.¹⁶⁶ Mit seinem Ansatz bewegt er sich auf der wortmächtigen französischen Ebene der älteren ethnologischen und der neueren psychosozialen Darstellungen, zu der auch die Sichtweisen von *Levy-Strauss* und *Foucault*¹⁶⁷ zu zählen sind. Auf das Menschenmodell bezogen, steht dahinter die Idee, den Menschen nicht nur als zur Vernunft fähigen „homo sapiens“ zu deuten, sondern zumindest auch als „homo sacer“¹⁶⁸ oder als „homo religiosus“¹⁶⁹, der das „nackte Leben“ mit dem Tod zu verbinden hat.¹⁷⁰

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

¹⁶⁶ Für den Animismus: Girard, Heilige, 1987, 30 ff.

¹⁶⁷ Foucault, Überwachen, 1977, 392 (z.B. sei das Strafen als blindes und mechanistisches Ritual zu verstehen, es fördere bei den Richtern „ein rasendes Verlangen nach dem Messen, Schätzen, Diagnostizieren, Unterscheiden des Normalen und des Anormalen und den Hauptanspruch auf die Ehre des Heilens oder Resozialisierens“ zu Tage)

¹⁶⁸ Zum „nackten Leben“ (*vita nuda*), für das die altrömische Rechtsfigur des „homo sacer“ paradigmatisch sein dürfte, siehe: Agamben, *Homo Sacer*, 1998, 76 ff.; sowie: Brunhöber, *Recht*, ARSP 94 (2008), 111 ff., 115 f. Auch das frühstaatliche Naturrecht arbeitet mit einem ähnlichen aus der gewaltsamen Natur abgeleiteten Grundbild und einer Gerechtigkeit, die jenseits des Staates angesiedelt ist.

¹⁶⁹ 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*,

2. Die heilige Gewalt im Sinne des naturnahen *Animismus* geht von einer universellen beseelten Welt aus, kennt Dämonen und verehrt die Geister der eigenen Ahnen¹⁷¹. In dieser Weltsicht bedeutet die Tötung eines beseelten Wesens ein Sakrileg, das nach einem versöhnenden Opfer verlangt. Zum Beispiel erfordert auch die lebensnotwendige Tötung von etwas Lebendigem bei der Jagd ein den Frieden stiftendes Opfer als Tribut an dasjenige gefürchtete und verehrte höhere Wesen, das die Jagd und der Tod verletzt hatten. Der zuständige Waldgeist verlangt seinen Respekt, und zugleich gilt es, den persönlichen Geist des getöteten Lebewesens zu achten. Hinter allem steht zumeist die Überidee eines universellen Welt- oder Naturgeistes. Ein ehrendes Jagdopfer zu erbringen, war und gilt unter Jägern vermutlich immer noch als Ausdruck der Achtung vor dem „beseelten Leben“ des erjagten Tiers, des konkreten Waldes und der Natur insgesamt. Das Jagdopfer und die Jägersitten bilden in der Regel nur einen

1980, 324 ff., 347. Dazu ausführlich: Müller, Religion, 1990, 285 ff., 293 ff. (zudem: 303, insgesamt mit den Grundlagen: „wie der ethisch-spirituelle Kern der Religionen auch vom Menschen in der Profanität assimiliert werden könnte“; „Religion is ... a constitutive aspect of human experience, of human culture“).

¹⁷⁰ Aus der Sicht der altgriechischen Tragödie: Burkert, *Homo necans*, 1997, u. a. 9: „Der ‚homo religiosus‘ agiere und sei sich bewusst als der sterbliche ‚homo necans‘.“ Zum Spannungsbogen von Religion, Gewalt und Politik, Maier, *Doppelgesicht*, 2004, 18 (zur Gewalt in den „abrahamitischen Religionen“ als archaischer Grundansatz, den sie zu überwinden suchen mit dem Grundgedanken der „Gewalt als Machterweis des Göttlichen“ (unter Hinweis auf Girard und Burkert), zum Kreuz Jesu als Symbol des Gewaltverzichts (19). Insgesamt als „Doppelgesicht des Religiösen“ sowie 46 ff. (zu religionsähnlichen Elementen in totalitären Systemen: Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus); zum „politischen Märtyrer“: 99 ff.

¹⁷¹ Wulf, *Anthropologie*, 2009, 330 (Zwei Vorstellungen vom „Weiterleben nach dem Tod“, (1) Analogie zum Diesseitigen Leben als „Verdoppelung“ der Existenz, (2) in der Form einer „Metamorphose“. Im ersten Falle regiert eher die herausgehobene Stellung im diesseitigen Leben das jenseitige Leben, Könige bleiben Könige und sich aufopfernde Krieger bleiben heilige Krieger. Im Falle der Metamorphose scheint die Seele sich vom Körper zu lösen, sodass der irdische religiöse Hintergrund eine Art von Animismus darstellen dürfte.

Teil der Erweisung von Respekt. Diese Riten sind zumeist mit einem *gemeinsamen Mahl* verbunden, das die lebendigen Geister aller Beteiligten und Betroffenen vereint und versöhnt. Der Geist der erjagten Tiere kann auf diesem Wege auch den Jäger und seine Sippe immer wieder geistig stärken. Wappenähnliche Totemzeichen bestimmen vor diesem Hintergrund dann auch die besondere Identität einer Gruppe von Jägern, Fischern und Sammlern.

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

Der Animismus trennt also nicht grundsätzlich zwischen dem Menschen, den Tieren und der sonstigen Natur. Deshalb erfordert der Tod eines *Menschen*, und insbesondere derjenige eines Nächsten, ebenfalls, sich mit dessen unsterblichem „Geist“ auseinander zu setzen.

3. Die *Übertragung* auf die rationale westliche Gegenwart bereitet zwar Unbehagen, weil der Rationalismus den denkenden Menschen als etwas Besonderes betrachtet, weil der westliche Humanismus das Heilige als irrational ansieht und weil die Religion dem Liberalen als Privatsache gilt. Deshalb bildet die Verdrängung solcher Sichtweisen aus der öffentlichen Diskussion eine nahe liegende Reaktion. Aber alle die *Bestattungsriten*, die mutmaßlich seit Anbeginn des homo sapiens das besondere Menschsein auszeichnen und die auch die westlich-vernünftige Welt kennt, stehen für die Auseinandersetzung mit dem Geist eines Verstorbenen. Die Verarbeitung des Todes symbolisiert ein aus naturwissenschaftlicher Sicht archaisches Bedürfnis, immer noch irgendeine Art von reiner Geist-Seele zu denken. Auch wie wir mit Kulturvätern, wie etwa *Sokrates*, *Platon* und *Aristoteles*, umgehen, sie als Autoritäten verehren und zitieren, bezeugt diese Art der geistigen Rück-Verankerung. Jeder geistesgeschichtliche

Denkansatz sucht Auseinandersetzung mit solchen Ahnherren, und die Kolloquien und vor allem die auch so genannten Symposien führen zumindest im Geiste zu einer „Vereinigung“ mit ihnen. Der soziale Fortschritt besteht nur, aber immerhin in der *Versachlichung* des antiken Geistes, und zwar durch die städtische Schrift. Für das antike Europa beginnt diese Revolution grob ab 600 v. Chr. zu wirken und in etwa zur selben „Achsenzeit“ ist auch die Sammlung des alttestamentarischen Geistes¹⁷² in Jerusalem abgeschlossen.

Aber auch noch das politisch wirkungsmächtige neue Testament greift zur Heiligung der Gewalt. Protestantisch meint es eher die Selbstaufopferung des Sohnes und katholisch eher das göttliche Opfer des eigenen Sohnes. Beides gilt jeweils als ein Befreiungsakt von Gewalt und Übel. Das *Marterkreuz* des christlichen Erlösers und die Geißel derjenigen, die ihm nachfolgen, wirken auf diese Weise. Aber auch etwa die öffentliche Todesstrafe steht, jedenfalls noch im mittelalterlichen Christentum, einerseits für die überirdische Macht und später andererseits auch für die irdische Gewalt des absolutistischen Herrschers, der sie dann mittelbar aus dem Gottesgnadentum ableitet. Aber auch schon die mittelalterlichen Könige und ihr Lehns- und Adelssystem heiligten auf ihre Weise die Gewalt. Sie verschaffen sich mit der Idee einer höheren Ordnung, mit dem Monotheismus¹⁷³ ein erstes *Gewalt-*

¹⁷² Zum Tod aus religionswissenschaftlicher Sicht, und zwar als „Tatsache, Phänomen und Problem“ anhand des Alten Testaments und auch seiner altorientalischen Umwelt: Gulde, Tod, 2007, 1 ff. („Der Mensch und sein Tod – Zum Hintergrund von Todesdarstellungen“), 4 ff. („Tendenz zum Negativ-Bedrohlichen“), 16 ff. („Der Tod als Gleichmacher“), 17 ff. („Der Tod im monolatrisch-monotheistischen Zusammenhang“, mit der positiven Vorstellung vom Tod und dem „Leben nach dem Tode“).

¹⁷³ Assmann, Monotheismus, 2006, 17 ff., insbesondere 23 ff. (zu dem Monotheismus und der Gewalt aus der Sicht der Ägyptologie und mit Blick auf das mögliche Grundmodell des jüdischen Monotheismus im Kult des einen Sonnen- und Lichtwesens, in der in etwa zeitgleichen revolutionären Glaubensbewegung des Pharaos Echnathon, um 1350 v. Chr. Dabei zeigt auch das europäische Mittelalter, dass für die Franken der Religionswechsel also solcher und zumal derjenige zum Monotheismus des Christentums eine Stärkung des ebenfalls monokratischen Ansatzes des Königtums bewirkt hat.

monopol. Das Christentum hat mit dem *Opfertod* jedenfalls eine neue universelle Religion geboten, die sich auf dem Boden einer alten, mutmaßlich universellen Naturreligion entwickelt hat. Aus der anthropozentrischen Weltsicht des neuen Testaments ergibt sich dann sogar der Zwang des Überganges vom Tieropfer, der „Sündenböcke“, zum faszinierenden¹⁷⁴ allein heiligen Menschenopfer¹⁷⁵.

4. Die weitere Übertragung auf das heutige Strafrecht ist anzudeuten. Der Täter, der als ein *Freier* gedacht wird, riskiert danach mit seiner schweren Gewalttat sein soziales Leben in Freiheit. Bei der Entdeckung muss er zum gerechten Ausgleich den „Preis“ entrichten und das „Verdiente“ auf sich nehmen. Der Gewalttäter hat sich hoch vereinfacht an der Höchstidee der Freiheit versündigt. Entweder freiwillig und durch ein demütiges Geständnis oder zwangsweise und im Rechtsstreit hat er das gesam-

¹⁷⁴ Zum „Charisma der Gewalt“ und dem „Terror als Form faszinierender Gewalt“: Soeffner, Terror, 2003, 51 ff., 55 ff.

¹⁷⁵ Montenbruck, Wurzeln, 2004, 193 ff., 193 ff. Zur These von der Opferung des Kindes als eine Grundlage unserer Kultur aus psychoanalytischer Sicht: Hirsch, M., Opferung, 2002, 481 ff., 485 (ebenfalls unter Hinweis auf Girard). Hirsch verweist aus der Sicht des Psychiaters auf die weit verbreitete faktische Sündenbockrolle von Kindern in gestörten Familien und betont den dabei sichtbaren psychoanalytischen Gedanken, die eigenen Schuldgefühle der Elternteile über Kinder abzuleiten und dadurch zu vermindern. Aber sowohl für den idealistischen Menschen als auch für den empathischen Fürsorger und auch für den sozialen Akteur handelt es sich beim Sühneopfer des eigenen Sohnes, zum Beispiel in einer patriarchalischen Gesellschaft, um die Opferung eines wichtigen Teils von sich selbst. Aus der Sicht des Sohnes oder der Tochter erweist sich das Opfer als ambivalent und steht zugleich als Modell für seine oder ihre Ablösung von den Eltern. Dieser Trennungsakt betont zugleich die soziale und emotionale Verhaftung und meint auch den Gewinn der Freiheit. Der christliche Gottessohn gewinnt durch sein Opfer seine Heiligkeit, steht danach dem Vater nahezu gleich. Er schafft im Christentum eine neue Lehre. Aber nur, um im Bild zu bleiben, für sie entrichtet er den Preis der Aufopferung des alten Glaubens oder die Kultur der Väter, die zudem auch einer (patriarchalische) Väterkultur in der Nachfolge von Abraham darstellte Ein säkularer Satz lautet: Die Revolution frisst ihr Kinder und, wie anzufügen ist, sie schafft sich dadurch ihre Heiligen.

te reinigende Strafverfahren bis hin zur endgültigen Strafvollstreckung zu durchlaufen. Allerdings belegt die kontinental-europäische Geldstrafe oder der amerikanische zivilrechtliche „strafende“ Schadensersatz (punitive damage) den alltäglichen Ausweg. An die Stelle von geheiligten Tieropfern rückt, zumindest aus der Sicht des Animismus, die Opferung des ebenso geheiligten Grundrechts des Eigentums (im weiteren verfassungsrechtlichen Sinne). Auf diese Weise können im westlichen Alltag vor allem *verfügbare* Grundwerte auf dem „Altar des höheren Rechts“ geopfert und dabei auch kulturell noch unterschiedliche *Riten*¹⁷⁶ eines strengen Verfahrens eingehalten werden.

5. In der Form der vorchristlichen heiligen Gewalt, auf die *Girard* zurückgreift, tritt die Gewalt ambivalent auf. Denn neben ihr existiert offenbar auch eine zumindest unheilige Gewalt. Mit dem hoheitlichen Gedanken der Heiligung der Gewalt als solcher beantwortet sich zudem und auf eine vorchristliche Weise die spätere christliche Frage, wie sich denn Gott, als Inbegriff des Heiligen, und die Gewalt in seiner Welt zueinander verhalten.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Zu Riten siehe: Wulf, *Anthropologie*, 2009, 261 ff.: „Die Wiederentdeckung der Rituale“, z.B. 263, mit der folgenden Aufteilung: (1) Übergangsrituale (Geburt und Kindheit, Initiation und Adoleszenz, Ehe, Tod), (2) Rituale der Institutionen bzw. Amtseinführung (Übernahme neuer Aufgaben und Positionen), (3) Jahreszeitlich bedingte Rituale (Weihnachten, Geburtstage, Erinnerungstage, Nationalfeiertage), (4) Rituale der Intensivierung (Essen, Feiern, Liebe, Sexualität), (5) Rituale der Rebellion (Friedens- und Ökobewegung, Jugendrituale), (6) Interaktionsrituale (Begrüßungen, Verabschiedungen, Konflikte). Zudem: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, u.a. 90 ff., Rn. 185 ff.

¹⁷⁷ Zu Religion und Gewalt, sowie zur Idee der Religion der Gewalt, etwa im Nationalsozialismus, sowie zu den christlichen Vorstellung vom Krieg vor dem Hintergrund von Terroranschlägen, die mit dem Islam begründet werden: Ockenfels, *Religion*, 2004, 175 ff., zum Theodizeeproblem: 176 ff.; zum „Christentum zwischen Krieg und Frieden“: 181 ff.; zur kirchlichen Friedenslehre der Gerechtigkeit und Wechselseitigkeit: 184 f. Auch die Jagd im Gebiet eines fremden Geistes und an beseelten Tieren galt somit als ein Krieg, der seinen Frieden einfordert. Zur geschichtlichen Verbindung von „Religion und Gewalt“ siehe auch: Schaffner, *Religion*, 2006, 29 ff., mit dem Hinweis auf die Bibel, Exodus, 15.3 („Der Herr ist ein Kriegs-

Die sündige Menschengewalt bedarf jedenfalls der unterwerfenden Demut und des ausgleichenden Opfers, und zwar notfalls durch den eigenen Gottessohn. Schon der Urvater Abraham hat seinen Sohn zum Opfer angeboten. Bei der Idee eines ganzheitlichen Gottes, der in der dreifaltigen Form von Vater, Sohn und Heiligem Geist auftritt, handelt es sich um eine Art rettender göttlicher Selbstopferung des menschlichen Anteils des Sohnes¹⁷⁸.

6. Kurz gefasst entspricht der einfache christliche Gedanke der Sühne¹⁷⁹ als *Versöhnung* der alten Idee von der heiligen Gewalt. Er hat das Abendland in erheblichem Maße mit geprägt¹⁸⁰ und

held. Herr ist sein Name“). Die Geschichtsschreibung selbst ist untrennbar mit Religion und Gewalt oder Krieg verbunden (31).

¹⁷⁸ Aus der Sicht der christlichen Theologie: Merklein, Sühnegedanke, 2000, 59 ff., 84; Neues Testament: zum Sühnetod Jesu, dass Gott selbst die Sünden der Menschen durch den Kreuzestod sühnt. Zur kritischen religionsgeschichtlichen Ableitung der neutestamentarischen Sühnevorstellung von der alttestamentarischen siehe zudem: Kasper, Lexikon, 9. Bd., (San - Thomas), Sp. 1099, 1100; Barth, Tod, 1992, 62 ff.

¹⁷⁹ Aus der Sicht der christlichen Theologie: Merklein, Sühnegedanke, 2000, 59 ff., 84; Neues Testament: zum Sühnetod Jesu, dass Gott selbst die Sünden der Menschen durch den Kreuzestod sühnt. Zur kritischen religionsgeschichtlichen Ableitung der neutestamentarischen Sühnevorstellung von der alttestamentarischen siehe zudem: Kasper, Lexikon, 9. Bd., (San - Thomas), Sp. 1099, 1100; Barth, Tod, 1992, 62 ff. Zum Sühnebegriff generell und in der deutschen Strafrechtsprechung, sowie im Ansatz ideologiekritisch: Grommes, Sühnebegriff, 2006, und zwar zur unbestimmten sprachwissenschaftlichen Herkunft, im Sinne von Vertrag, Beilegung und Versöhnung, 25 ff.; als „Transferbegriff“ im Sinne des Sühnebedürfnisses der Allgemeinheit, 186 ff., (zugleich z.B. BayObLG StV 1985, 155 f.). Selbst bei Jugendstraftaten, die auf die Schwere der Schuld abstellen, § 17 JGG, als Strafzweck bei schweren Kapitalverbrechen „namentlich aus dem Sühnegedanken und dem Erfordernis gerechten Schuldausgleichs“, BGH NStZ 1996, 232 f. Als Überblick zum christlichen Sühnegedanken: Grommes, Sühnebegriff, 2006, 36 ff. (Altes Testament), 39 ff. (Neues Testament), zum Ablasshandel als Composito, 46 ff.

¹⁸⁰ Als Überblick zum christlichen Sühnegedanken: Grommes, Sühnebegriff, 2006 (Altes Testament), 39 ff. (Neues Testament), zum Ablasshandel als Composito, 46 ff.

die Idee der Buße spiegelt sich im moralischen Tatschuld-Strafrecht wider.¹⁸¹

Die Idee des freiwilligen, aber immer noch rituellen¹⁸² Menschenopfers erscheint auf den zweiten Blick sogar ubiquitär, also „überall“ vorhanden. Sie durchzieht als säkulares Gebot zur Selbstopferung zugunsten hoher Werte jede Kriegskultur und jede stolze Verteidigungsideologie. Ebenso liegt sie auch den Ideen der altruistischen nachbarlichen und der fürsorgerischen polizeilichen Gefahrenabwehr zugrunde. In diesen Notlagen haben die Helfer in erhöhtem Maße ihr Leben zu riskieren.

7. Aus dem Begriff einer heiligen Gewalt wird schließlich auch deutlich, dass umgekehrt gelesen die Gewalt als solche schon geeignet ist, jedenfalls jeden dauerhafteren Gewaltherrscher zu heiligen. Er muss sich dazu dann nur der *Opferriten* der Naturreligionen bedienen.

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

III. Tabu und Würde

1. Wer von einer vor- und überrechtlichen *Zivilgesellschaft* ausgeht, so könnte eine These lauten, der kommt an der pragmatischen Philosophie in der Form von *elementarer Ethik* oder Sitte

¹⁸¹ Zum Sühnebegriff generell und in der deutschen Strafrechtsprechung, sowie im Ansatz ideologiekritisch: Grommes, Sühnebegriff, 2006, und zwar zur unbestimmten sprachwissenschaftlichen Herkunft, im Sinne von Vertrag, Beilegung und Versöhnung, 25 ff.; als „Transferbegriff“ im Sinne des Sühnebedürfnis der Allgemeinheit, 186 ff., (zugleich z.B. BayObLG StV 1985, 155 f.), Siehe auch: BVerfG 45, 187, 253.

¹⁸² Aus der Sicht der Altertumswissenschaften zur „Welt der Rituale“ siehe aus soziokultureller Sicht im Überblick: Weinfurter, Welt, 2005, 1 ff., 3 f., zur Steuerung von Emotionen auch: Ambos, Emotionen, 2005, 9 ff. (mit Beispielen die Trauer betreffend). Zur Bedeutung der Totenklage in Ägypten: Kucharek, Tränen, 2005, 15 ff., 15 zum Tod als öffentliche Angelegenheit.

ebenso wenig vorbei wie an der psychologischen und zugleich animistischen Idee des *Tabus* und, wie hier nur anzufügen ist, der ethnologischen Idee von *Riten*. Dabei ist aus der Sicht eines westlichen Verfassungsstaates dann auch zu bedenken, dass dessen elementare Ethik weitgehend in den *Verfassungen* verrechtlicht ist und dass seine Riten vor allem in den verschiedenen *Verfahrensrechten* gesetzlich geregelt sind. Dazu bedarf es nach allem aber keinen besonderen Ausführungen mehr.

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

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

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

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

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

- Behandlung der Feinde,

- Tabu der Herrscher,
- Tabu der Toten und
- das Berührungstabu.¹⁸³

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

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

Alle vier Tabus zusammengelesen, beschreiben dabei eine Art ganzheitliches *Herschertabu*.

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

¹⁸³ Freud unter dem Titel: „Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker“, (1913), Freud, S., Totem (1913), 1982. , 287 ff, 323 ff. Aufgegriffen und vertieft von Behrens, *Obliviologie*, 2005., 99, und Fußnote 163: „Tabu als Vorstufe der Moral, die ja heilig und unrein zugleich erscheint“, und als deren „Grundlage die Gefühlsambivalenz zwischen Angst und Verbot auf der einen Seite Lust und Versuchung auf der anderen Seite als zugrundeliegende Muster aller Tabus.“

Menschen haben, wie auch der deutsche *Bundesgerichtshof* in Strafsachen als eine Art von grober Beweisregel gegen die Annahme des bedingten Vorsatzes feststellt, eine *hohe Hemmschwelle*, andere Menschen absichtlich zu töten.¹⁸⁴ Anzufügen ist, wenn und soweit sie sie jedenfalls als Subjekte wahrnehmen.

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

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

Beim Tötungstabu stellt sich auch die Darwinistische Frage, inwieweit es, zwar genetisch gelockert, aber dennoch im Menschen *psychogenetisch* verankert ist und auch sein muss, damit die Spezies Mensch sich zwar, vor allem unter Männern, bekriegen, aber nicht dabei als Ganzes ausrotten kann.

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

Die Freiheit und damit auch die Subjektstellung des Menschen besteht dann insoweit darin, dennoch zu Tabubrüchen, lies: zu egoistischen Tötungen, Folter und sonstigen schweren Menschenrechtsverletzungen fähig zu sein, aber sich auch frei dage-

¹⁸⁴ Siehe BGH v. 22.03.2012,; 4 StR 558/11, NJW 2012, 1524 ff., zudem BGH Strafverteidiger 1983, 444; NJW 1983, 2263; Neue Zeitschrift für Strafrecht (NStZ) 1986, 449, 450; 1987, 424; 1988, 175.

gen entscheiden zu können. Menschliche „Populationen“, wie Clans oder Staaten sind fähig, als Kollektive Kriege gegeneinander zu führen, damit zu drohen oder auch, auf Kriege und Drohungen zu verzichten. Staaten vermögen zudem, wenngleich mit begrenztem Erfolg, Angriffskriege oder die Vernichtung der Zivilbevölkerung zu tabuisieren.

Dabei unterliegen etwa kleine Kinder dem bekannten genetischen Tabu des optischen Kindchemas. Wir erleben es auch gegenüber jungen Haus- und allgemein zwischen Säugetieren, weshalb es aus unserem gemeinsamen Erbe stammen dürfte.

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

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

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

Die „freien Entfaltung“ deckt den Kern des *Herrschertabus* ab, jeder ist Herrscher über das Seine. Das „Leben“ (der anderen) tabuisiert das *Feindtabu*, und das *Totentabu* schützt jegliches be-seelte Leben vor entwürdigenden Tötungen. Das Berührungstabu bezieht sich auf die *körperliche* und sonstige engste Sphäre des eigenen Zugriffs (oder des eigenen „Gewahrsams“ im Sinne des Diebstahls). So sprechen wir im Strafrecht gelegentlich von der

Tabusphäre“. Auch heißt es in Art. 104 GG „*Festgehaltene Personen dürfen weder seelisch noch körperlich misshandelt werden*“¹⁸⁵.

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

Wenn *Freud* in derselben Schrift auch das „*Totem*“¹⁸⁶ noch vor dem Tabu behandelt, so steckt in diesem die Heiligung des Urvaters als eigenen Clangeistes, der die *kollektive* Identität der Mitglieder und deren geistige *Tradition* bezeichnet.

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

¹⁸⁵ Vgl. auch Art. 3 EMRK

¹⁸⁶ Freud, S., Totem, 1912/13, 163 betont die *communio*, als die *Identität von Menschen, Gott und Opfertier*. Er meint zwar zudem, das Totem sei dabei das Symbol für den einst ermordeten Vater der Urhorde. Jener, so ist anzufügen aber gilt dann zugleich als (ferner) Stammvater und prägt die Identität der Gemeinschaft. Als heiliges christliches „Totem“ erscheint jedenfalls dem Animisten auch der an einem Pfahl gekreuzigte Jesus. Das Christentum hat dabei eine neue universalistische Religion geschaffen, die sich über die alten Volksreligionen erhebt und den Menschen in der form des göttlichen Menschensohnes verehrt, der sich zudem selbst geopfert hat.

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

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

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

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

„Tabus sind eine *Unterkategorie allgemeiner sozialetischer Verhaltensvorschriften*. Von diesen unterscheiden sie sich durch den Anerkennungsgrad, da sie per definitionem nahezu allgemein nicht hinterfragt werden.“¹⁸⁷

¹⁸⁷ Aus verfassungs- und zugleich strafrechtlicher Sicht: Hörnle, Verhalten, 2005, 174. Vgl. auch 63 ff. mit dem sinnvollen Ansatz, das Sittengesetz des Art. 2 II GG aus der Verfassung und vor allem aus

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

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

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

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

Gemeint ist allerdings der Mensch, der für seine Würde alle drei Eigenschaften vereint, Körper, Seele und Geist, und zwar in dem Sinne, dass er mit seinem Geist der Vernunft zumindest grundsätzlich -selbst und kollektiv- dazu fähig ist, sich und auch seine

der Menschenwürde abzuleiten und unter Ablehnung der Vorstellung, die „konventionelle Moral“, die etwas für unsittlich im Sinne von grob anstößig halte, könne sich auf das Sittengesetz stützen.

Lebensgemeinschaften zivilisiert zu beherrschen. Dass, in welcher Form und inwieweit dies dem Menschen tatsächlich möglich ist, bezeugen die westlichen demokratischen Rechtsstaaten.

9. Im Ergebnis entspricht die normative Idee der *Würde* des Menschen also dem *Tabu-Denken*, und das *Recht* ist unter anderem eine Ausprägung des *Ritus*. Psychologie und Genetik, Animismus und Menschenrechte, so scheint es, stützen sich dabei zunächst einmal gegenseitig und schöpfen dabei offenbar aus denselben emotionalen „irrationalen“ Quellen. Aus Sicht der Vernunft aber schützen sie die „Würde des Lebens“ und universalisieren die Idee eines unantastbaren *Subjekt-Geistes*, der zumindest auch dem lebendigen Menschen eigen ist.

IV. Psychoanalyse und Tötungsdelikte: Scham und Schuld, Vergeltung

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

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

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

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

Das neue *Totem* bildet also nicht mehr der Clangeist. Stattdessen unterliegt der Sohn nach dem Vatermord im Sinne *Freuds*

gleichsam dem Zwang, dessen Herrscher-Rolle zu übernehmen, ohne automatisch zum Clanchef zu werden. Zunächst wird er nur ein von der Vater-Herrschaft Befreiter, also ein Freier. Dazu bedarf es der „moralischen Entwicklung“ eines analogen Über-Ichs. Erst mit dieser Fähigkeit kann er sich vom Vater lösen.

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

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

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

- die Scham wegen einer psychischen Tabuverletzung¹⁸⁸,
- die Schuld als Ausdruck ethischer Selbstverantwortung und
- die Haftung nach dem mechanistisch-empirischen Grundsatz von actio und reactio.

Diese bilden die drei bekannten Antworten¹⁸⁹. Zumeist treffen vermutlich alle drei Blickwinkel zusammen und führen zur exi-

¹⁸⁸ Dazu aus kriminologischer Sicht: Schneider, H.-J., Kriminologie, 2001, 60.

¹⁸⁹ Die Kulturen können und werden zumeist eine der drei Ausrichtungen verstärken. So gibt es (sozial-religiöse) Schamgesellschaften, (individuell-moralische) Schuldkulturen und (liberal-ökonomische) Haftungsdeutungen. Zur „Bürgerlichen Öffentlichkeit“ als Grund für den Wechsel von einer, wie einzufügen ist kollektivistischen und an natürlichen Pflichten ausgerichteten, „Scham-Kultur“ hin zu einer „Schuldkultur“ des handelnden Individuums: Ladeur, Staat, 2006, 20 f.

stenziellen Frage nach dem Fortbestand der früheren Identität des Verletzers.

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

Der klinisch, also empirisch arbeitende Psychoanalytiker *Wurmser* beschreibt eindringlich die *Scham* und ihre Beziehung zu Strafe und Buße.¹⁹⁰ Dazu erklärt er, die klassische Psychoanalyse im Sinne von *Freud*, *Jung* und *Adler* stelle zu einseitig den Trieb in den Vordergrund oder bilde umgekehrt ebenso einseitig eine Anpassungs- und Beziehungspsychologie.¹⁹¹ So sei das Augenmerk zumindest auch auf die inneren *Konflikte* des Menschen zu richten, und zwar insbesondere auf die vielen Facetten der „Schamkonflikte“.

Wurmser, der am klassischen Bild von triebhaftem Es, handelndem Ich und kontrollierendem Über-Ich durchaus festhält, bemüht sich um die Art und Weise der emotionalen Selbstverarbeitung. Diese belegt er mit zahlreichen Fallbeispielen aus Talmud, griechischer und chinesischer Antike, *Nietzsche*-Zitaten, Dich-

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

¹⁹⁰ Wurmser, Maske, 1993, u.a. 126, 142 ff.

¹⁹¹ Wurmser, Maske, 1993, XV.

tungen und auch Einzelfällen aus seiner Praxis als Psychoanalytiker. Er nähert sich der Scham also induktiv-topologisch. Dennoch fasst er abstrahierend zusammen:¹⁹² Kulturell schütze Scham als Haltung (pudor) das „private Selbst“ mit seinen Grenzen, und zwar in doppelter Weise: durch Abwehr von äußerer Neugier mit der Gefahr des Bloßgestelltseins und der Gefahr, den eigenen Verschmelzungswünschen mit den anderen nachzugeben. Der Gemeinschaft diene die Scham einerseits durch die ihr innewohnende Ehrfurcht (aidos) und andererseits durch die Sanktionen, die sie eröffne, in Form des Lächerlich-Machens und der Schande. Die jeweiligen Werte, die Scham und Schande markierten, unterschieden sich zwar von Kultur zu Kultur, doch wahrten sie jeweils die soziale Struktur der „Hierarchie und der Grenzen“, zu verstehen als die jeweiligen sozialen Verpflichtungen. Ein Versagen führe zur Einbuße des Respekts der anderen, und zwar insbesondere bei „plötzlichem Kontrollverlust“. Während die Scham einen Schutz für das „Selbst“ darstelle, also vom Menschen selbst ausgeht, entspreche die Schuld eher dem Blickwinkel der anderen („die Sprache der Objektbeziehungen“).

Die Scham könne in drei Haupttypen untergliedert werden: die einfache „Schamangst“, Scham als „komplexes, affektives und kognitives Reaktionsmuster“ und „Scham als Charakterhaltung, die gefährliche Bloßstellungen vermeiden wolle“.¹⁹³ Statt von Haupttypen könne man auch von drei Abstraktionsgraden sprechen. Voraussetzung sei, so *Wurmser* weiter, stets eine Selbstbeobachtung und Selbstbewertung durch das Über-Ich¹⁹⁴, aber vielfach auch eine äußere Autorität, die dann verinnerlicht werde.¹⁹⁵ Auf Selbstkritik hin setzten innere Aggressionsarten ein, die den Reaktionen auf äußere Strafe entsprächen.¹⁹⁶ Die Bestrafung selbst bestehe immer in Liebes- und Respektverlust bei ande-

¹⁹² Wurmser, Maske, 1993, 126.

¹⁹³ Wurmser, Maske, 1993, 127.

¹⁹⁴ Wurmser, Maske, 1993, 138 f.

¹⁹⁵ Wurmser, Maske, 1993, 141.

¹⁹⁶ Wurmser, Maske, 1993, 141 ff.

ren¹⁹⁷ und, wie *Wurmser* meint, ebenso regelmäßig in einem ebensolchen Verlust an „Selbstliebe“.

3. Während bislang der Eindruck entsteht, dass *Wurmser* bekannte soziale Verhaltensweisen auf das Verständnis der Seele überträgt, weil er meint, soziales Innen- und Außenleben ließen sich parallel deuten, was bedingt, dass die Aussagekraft für das Verständnis der Strafe nur gering sein kann, zieht er dann später doch Trennlinien zwischen der nach innen gerichteten *Scham* und der nach außen orientierten *Schuld* und ihren Konsequenzen, die er allerdings nicht vollends durchhält. Scham führe zu Verachtung, Schuld hingegen zu Hass und Ärger. Verachtung wolle das Objekt schlicht „kalt“ beseitigen, wie bei der Verbannung. In der Scham „erfriere“ man. Hass und Ärger seien dagegen „heiße Affekte“. Sie führten zu grausamen Todesarten und Verstümmelungen. Der Mensch werde bei ihnen entmenschlicht, dehumanisiert, also entwürdigt und als niedriges Tier oder Abfall verhöhnt.¹⁹⁸ Verinnerlicht bewirke Schuld Gewissensbisse, Qualen oder masochistische Verstümmelungen.¹⁹⁹ Dementsprechend führe die Schamangst zu Ekel- und Schmerzsignalen.²⁰⁰ Angst und Schuld führten zu Verstümmelungsphantasien. Scham löse über Erröten oder Erbleichen eine Art symbolische Erstarrung im Sinne eines *Totstellreflexes* aus.²⁰¹ Komme es zu einer solchen, vom Über-Ich ausgelösten Isolierung oder Lähmung, reagiere die betroffene Person nicht selten hilf- und hoffnungslos, genauso wie häufig auch auf extreme äußere Entwürdigung und Bedrohung (wie beim Holocaust) reagiert werde.

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

¹⁹⁷ Wurmser, *Maske*, 1993, 142.

¹⁹⁸ Wurmser, *Maske*, 1993, 144.

¹⁹⁹ Wurmser, *Maske*, 1993, 145, u. Hinw. auf Piers/Singer, *Shame*, 1971, 40 ff.

²⁰⁰ Wurmser, *Maske*, 1993, 145.

²⁰¹ Wurmser, *Maske*, 1993, 146

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

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

(3) Infolge des wohlbekannten Isomorphismus, also der Ähnlichkeit in der Form, wenn nicht gar der Genese von „Abwehr und Trieb, von Kraft und Gegenkraft“ hätten die äußere Strafe und der „verpönte Trieb“ denselben Ursprung und seien von grundsätzlich ähnlicher Natur.²⁰²

Scham und Schuld fungierten beide als „Machtschranken“, aber die Schamangst markiere die innere Grenze; Scham verhülle Schwäche, und Schuld setze der Stärke Grenzen. Scham diene dem Selbstschutz; Schuld schütze die Integrität der anderen. Letztlich sei es also, so führt er beides dann doch wieder zusammen, der Blickwinkel des Ego oder Alter, der ein Verhalten wie Rache, Verrat oder auch nur einen Gedanken zu Scham oder Schuld ausmache.²⁰³ Wie anzufügen ist, führt also das Mitleiden zur Frage nach der Schuld und die entsprechende Selbstbewertung zur Scham.

5. Mit *Seidler*²⁰⁴ lässt sich das Verhältnis von Scham und Schuld auch etwas anders begreifen. Danach seien die Affekte der Schamteile von solchen der Selbstwertbeeinträchtigung und auch von Schuldaffekten zu trennen. Scham ließe sich danach von der Bewertung in „gut“ und „böse“ trennen. Immerhin kann Scham auch Folge eines Lobes sein. Der betroffene Mensch sei darum im Erlebnis, „Subjekt und gleichzeitig auch Objekt“. Mit *Sartre* sogar dreidimensional: „Ich schäme mich meiner vor anderen“²⁰⁵.

²⁰² Wurmser, Maske, 1993, 146.

²⁰³ Wurmser, Maske, 1993, 150.

²⁰⁴ Seidler, Scham, 2000, 624 ff., u. Hinw. auf Seidler, Scham, 1997, 119 ff.

²⁰⁵ Seidler, Scham, 2000, 624 ff. unter Hinweis auf Sartre, Sein, 1974, 382 sowie unter Hinweis auch auf Seidler, Blick, 1995, 39 („Drei-Punkte-Konfiguration“).

Schuld dagegen könne in verschiedenen Reifegraden von einem amorph-untergründigen „Verworfenheitsgefühl“ bis zum Erleben personaler Verantwortung führen. Letzteres dürfte dann allerdings nichts anderes darstellen als die Verinnerlichung eines kulturell und somit intersubjektiv entwickelten Begriffs. Schuld gehöre in den Bereich der „Aktivität des Subjekts“, „Scham als das Widerfahren von Scham zur Passivität“. Beides, so ist anzufügen, wird aber auch in dem Fühlenden zusammenwirken können und müssen. Ist der Grund der Scham ein nachvollzogener Vorwurf, dürfte beides zusammentreffen: aktive Übernahme einer von anderen auferlegten Schamlage.

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

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

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

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

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

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

erscheint es im Sinne des demokratischen Humanismus, stets die „Menschenwürde“ (Dignity of man) zu wahren.

7. Weitgehend ausgeblendet bleibt dabei die Frage nach der Rol-
lendeutung der *Strafenden*. Sie jedenfalls müssen und können
sich zum einen auf die Unantastbarkeit des Herrschers zurück-
ziehen, also das *Herrschertabu* nutzen, sich zudem auf den *kol-
lektiven Nutzen* des Strafens stützen sowie drittens auf die Natür-
lichkeit der *Vergeltungsidee* hinweisen, die eine *blinde Erfolgs-
haftung* für das Eigene, also auch für eigene riskante Handlungen
enthält. Aber auch nach Abschaffung der Todes- und der Körper-
strafen bleibt das Dilemma der Strafenden, das Gewalttabu ge-
genüber einem „beseelten Menschen“ verletzt zu haben.

8. Auch die Gerechtigkeitsidee der Vergeltung lässt sich als akti-
ve Bewältigung eines *Traumas* deuten.

Dazu ist etwa mit *Hilgers*²⁰⁶ aus der Sicht der Psychoanalyse, und
zwar auch bezogen auf den Terrorangriff auf das World-Trade-
Center und die Reaktion darauf zu erläutern: Die „*Traumatisie-
rung wird teilweise durch Rigidierung des Über-Ichs und seine
Forderung nach Vergeltung (nicht etwa rational abgewogener
Anti-Terror-Strategien) begegnet*“. Damit werde einer Gefahr für
das „Ich“ und das „Kollektiv“ begegnet. Immerhin *entlaste* eine
solche Reaktion von den sonst „überschwemmenden“, das Ich
wie das Kollektiv „mit Fragmentierung bedrohenden Affekten“.

Die nachfolgende „*rasche Ausbildung entlastender Feindbilder
(Kampf der Guten gegen das Böse) ermöglicht eine Affektregu-
lierung und Neuorientierung in unübersichtlicher Situation per-
sönlicher Angst und kollektiver Verwirrung*“.

Die subhumane Verhaltensforschung könnte auf die Panikreakti-
on einer Herde von Säugetieren, wie Rindern, verweisen, deren
blindes Rennen sofort Konformität schafft und zugleich Gefah-
renlagen nach allen Seiten begründet, insbesondere für ihre je-
weilige, vielfach wechselnde Laufrichtung. *Hilgers* erläutert die

²⁰⁶ Hilgers, Ringen, 2002, 213 ff., 218

Wirkung eines solchen Angriffs zudem einsichtig „mit Ohnmacht, Wut, Schmerz, Trauer und sogar Scham über die Wahl der Ziele und den Triumph des Gegners“. Und er fügt an: „Die erwähnte Traumatisierung durch die Anschläge war von den Tätern auch beabsichtigt.“

Vor allem auf der Ebene von aggressiven Kollektiven, zumal solcher deren Führer weniger Rücksicht auf das Leben und Gesundheit der Einzelne zu nehmen bereit sind, verstärkt sich die Bedeutung der kollektiven Selbst- und Fremddachtung, etwa als *Nationalstolz*. Diesen Gruppenstolz und das Ansehen der betroffenen Gemeinschaft in der (jeweiligen) Welt vor allem durch Zufügung von kollektiven (nationalen) Traumata zu schwächen, kann dann auch das klare Durchgangsziel von Aggressionen sein. Am Ende sind sie im selben Sinne an der *Verstärkung* oder *Wiedererlangung* der meist verletzten eigenen Selbst- und Fremddachtung ausgerichtet.

Bei individuellen Opfern verdecken die körperlichen Schäden oder der Tod in der Regel den Umstand, dass mit schweren Gewalttaten und Tötungen eine menschenrechtliche Seite betroffen ist. Mit einer verfassungsrechtlichen Ausdrucksweise verletzt der Gewalttäter in der Regel auch die „Menschwürde“ seines Opfers. Bei den Überlebenden von schweren Gewaltakten und bei den Angehörigen der Getöteten treten in der Regel deutlich erkennbare Traumata auf, die mit einer Art von *Trauerarbeit* über den jeweiligen Verlust angegangen werden.

Im nächsten Kapitel wird dieser Aspekt noch zu vertiefen sein.

9. An dieser Stelle sind die anthropologische Betrachtung und die kulturelle Deutung von „heiliger Gewalt und Opfer“ und von „Tabu und Würde“ einerseits sowie andererseits die psychoanalytische Sicht auf „Scham, Schuld und Vergeltung“ abzuschließen.

Der aufgeklärte Mensch hat also auch eine „dunkle Seite“, die zumindest einer psycho-biologischen Vernunft entspringt und mit der er sich selbstbewusst auseinandersetzen sollte und auch kann, weil sie Stoff für Analogien zur Welt der Normen bietet.

Weshalb der Mensch aber diese Aspekte gern verdrängt, ist unter anderem Gegenstand der nachfolgenden Erwägungen.

5. Kapitel

Psychobiologische Realität der Dehumanisierung: Aggression, Strafe und Neutralisierungstechniken

I. Motivationspsychologie und Strafe

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

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

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

2. Die *Beweggründe* des Menschen lassen sich in Anlehnung an das *Lehrbuch* von *Schneider* und *Schmalt*²⁰⁷ zur Motivationspsychologie in bestimmte Klassen einteilen. Danach gibt es „Verhaltens- und Wertdispositionen“, die als Ausdruck stammesgeschichtlicher Anpassung des Menschen zu verstehen sind.

Diese Motive entsprechen den „*natürlichen Bedürfnissen und stellen Antworten der Evolution auf die Bedürfnisse des Überlebens und der Weitergabe des Erbgutes dar*“²⁰⁸. In Anlehnung an *McDougall* seien es in ihren Grundlagen angeborene Verhaltensdispositionen, also „*basale emotionale Reaktionen einschließlich eines primitiven Handlungsimpulses*“.

²⁰⁷ Schneider, K./Schmalt, *Motivation*, 2000, 14 f.

²⁰⁸ Schneider, K./Schmalt, *Motivation*, 2000, 21, u. Hinw. auf die Verhaltens- und Soziobiologen Hamilton, *Motivation*, 1964, 856 ff. und Wilson, *Sociobiology*, 1978.

3. Im Sinne *Gehlens* Menschenbildes des auf dem Weg zur vollen Willensfreiheit befindlichen, immer instinktärmer werdenden Menschen schränken sie ein, dass die konkrete Handlungsweise und die Beurteilung einer bestimmten Situation, die zur Motivation des dann Handelnden beitrage sowie auch die eigene Handlungsmöglichkeit auf „erworbenen Dispositionsanteilen“ beruhe. Sie verwenden also das alte Bild von der sozialen und auch individuell genetischen *Ausprägung* aller dem Menschen eigenen *Anlagen*²⁰⁹.

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

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

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

²⁰⁹ Schneider, K./Schmalt, *Motivation*, 2000, 15, u. Hinw. darauf, dass sich diese Begrifflichkeit als Bezeichnung der „motivationalen Disposition“ im menschlichen und tierischen Verhalten in der internationalen Motivationsforschung durchgesetzt habe, u. Hinw. auf Atkinson, *introduction*, 1964; Thomae, *Motivationssysteme*, 1983, 1 ff.

auch als natürliche Geneigtheiten darstellen, also innere „kriminalogische Faktoren“ des Menschen.

Schneider und *Schmalt* verwenden zudem gleichbedeutend mit diesem weiten und von der Idee der Willensfreiheit losgelösten Begriff der Motivation auch das alte Wort „Trieb“²¹⁰. Aktiviert wird das menschliche Verhalten, so betonen sie, durch die Empfindung von Lust oder Unlust²¹¹.

Ein scheinbarer Freiraum für Entscheidungen und damit der Eindruck von Freiheit kann jedoch selbst bei alleinigem Rückgriff auf das deterministische Modell von der Ausrichtung an Lust- und Unlusterwartung und -befriedigung insbesondere schon dadurch entstehen, dass Beweggründe miteinander *konkurrieren*, zum Beispiel soziales Machtstreben durch die nicht aggressive Form der Anerkennung mit dem egoistischen Horten von Hab und Gut oder aber das Zusammentreffen von Chancen und Risiken, das zu einer Abwägung nötigt²¹². Auch führt die Fähigkeit des Menschen, sich in andere einfühlen und mit ihnen Freude und Leid empfinden zu können, zu einem weiteren Bereich, in dem scheinbar altruistische und unmittelbar eigennützige Beweggründe miteinander konkurrieren. Erst die Annahme eines Bewusstseins führt zur Idee der Selbststeuerung, dann im Übrigen auch

²¹⁰ Schneider, K./Schmalt, Motivation, 2000, 16.

²¹¹ Schneider, K./Schmalt, Motivation, 2000, 19, u. Hinw. auf die Literatur des 19. Jh.s sowie auf Aristoteles, der über die Seele schreibt: „Zum Streben gehört nämlich Begierde; die Lebewesen haben aber alle wenigstens ein Wahrnehmungsvermögen, den Tastsinn. Für die wahrnehmenden Wesen aber gibt es auch Lust und Schmerz, Lustvolles und Schmerzvolles, und wo es das gibt, besteht auch Begierde. Diese ist ja Streben nach dem Lustvollen“, Aristoteles, Nikomachische Ethik (Grumach), 1967, 28

²¹² So erläutern Schneider, K./Schmalt, Motivation, 2000, 253, (unter Hinweis auf Atkinson/Feather, theory, 1966) dass sich leistungsmotiviertes Handeln theoretisch durch zwei Situations- und zwei Personenvariablen rekonstruieren lasse: Erwartungen von Erfolg und Misserfolg und Anreizen von Erfolg und Misserfolg sowie dem personalen Erfolgsaufsuchen (Erfolgsmotiv) und Misserfolg vermeiden (Misserfolgsmotiv). Der situativ äußere Anreiz wird also von einer personal inneren Selbstbefriedigung erlangt und nötigt zu einer Risiko-Wahl.

der Gefühle, und somit zur Willensfreiheit. Dass man darüber nachdenken und also denken kann, „*cogito ergo sum*“, eröffnet am Ende wieder das Tor zum Indeterminismus.

Beides aber, Lust und Unlust, können und werden fühlende Lebewesen auch im sozialen Verhältnis zueinander zur gegenseitigen Beeinflussung einsetzen. Unlust entsteht durch Zufügung von Schmerzen oder Übeln, die schlicht das Lustgefühl blockieren, also insbesondere zu Frustrationen führen, indem sie allgemeinmenschlichen, kulturellen oder auch höchst individuellen Antrieben unüberwindliche Hürden in den Weg stellen. Lust wird durch äußere Anreize bewirkt²¹³, die nichts weiter sind als genetische, kulturelle oder auch individuell vorgeprägte berechnete, weil wahrscheinlich zutreffende „Erwartungen“.

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

Hunger und Durst dienen biologisch betrachtet erkennbar dem Stoffwechsel, zu dem allerdings auch die „automatische“ Atmung gehört. Die Sexualität zielt auf die Fortpflanzung. Angst und Furcht sind Gefahrensignale, die dem Überleben dienen und mit den Worten von *Schneider* und *Schmalt* „zur Flucht und aktiver wie passiver Vermeidung der Bedrohung“ führen, also auch dazu antreiben können, die Gefahr selbst zu beseitigen oder sich im Sinne der Schutzwehr vor Gefahr zu hüten.²¹⁴

Menschen sind aber keinem dieser Beweggründe hilflos ausgesetzt. Andernfalls wäre nicht nur die Frage der Willensfreiheit im Sinne des Determinismus entschieden und der Mensch auf die Stufe eines vorrangig instinktgesteuerten niederen Tieres gestellt, sondern er wäre auch von Seinesgleichen und sonstigen Konkurrenten so berechenbar, dass sie ihn beherrschen würden, nicht aber er sie.

²¹³ Schneider, K./Schmalt, Motivation, 2000, 36.

²¹⁴ Schneider, K./Schmalt, Motivation, 2000, 188.

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

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

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

5. Zur *Aggression* gehören auch die sie auslösenden Erregungen, an denen physiologisch bestimmte Hirnregionen beteiligt sind, der Hypothalamus und die Amygdala²¹⁵, und die auch durch die erhöhte Konzentration männlicher Sexualhormone beeinflusst werden. Frustrationen scheinen nicht direkt, sondern nur über „Ärgeraffekte“ zu Aggression zu führen, die ihrerseits aber auch durch „kognitive Aktivität“ mitgesteuert werden können. Rudimentäre Unlustaffekte und assoziierte Gedächtnisinhalte wirken zusammen. *Schneider* und *Schmalt* vermuten zwei relativ *unabhängig* operierende Steuerungssysteme: ein schnelles instinkartiges und ein langsames Informationen verarbeitendes (Sub-) System.

²¹⁵ Schneider, K./Schmalt, Motivation, 2000, 225.

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

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

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

7. Nicht nur auf die Frage, welche Beweggründe es dafür gibt, Straftaten zu begehen, bietet die Motivationsforschung Stand-

punkte, sondern auch zur Beantwortung der Frage, weshalb Menschen strafen, lassen sich insbesondere die Ergebnisse der Aggressionsforschung verwenden.

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

Psychologisch betrachtet setzt der Staat die Strafe nach dem *Katharsis-Modell* ein²¹⁶. Gemeint ist die stellvertretend erlebte Aggression, etwa in Filmen, mit dem Ziel der persönlichen Deaktivierung, die einen Reinigungs- und Heilungseffekt besitzt. Dass dennoch aber immer noch ein Bedürfnis nach Selbstjustiz bleibt, entspricht gerade auch den zwiespältigen und umstrittenen Ergebnissen dieses Modells.

8. Auch bleibt die bekannte Problematik bestehen, dass der aktuelle Frustrations- oder Zufriedenheitsgrad des jeweiligen Rich-

²¹⁶ Schneider, K./Schmalt, *Motivation*, 2000, 220, u. Hinw. auf Murray/Feshbach, *baby*, 1978, 462 ff., 462 f., zur Diskussion.

ters, und er steht *stellvertretend* für jeden demokratischen Entscheider, sich bei der Würdigung der Straftat, und insbesondere bei der Strafzumessung auswirken dürfte. So haben Experimente von *Berkowitz* und *Monteith* ergeben, dass Personen, die in eine unangenehme Situation versetzt wurden (so mussten sie etwa den Arm, mit dem sie nicht schreiben, sechs Minuten ausgestreckt halten oder unangenehm kaltes Wasser spüren), die Leistungen von Mitarbeitern, und zwar auch mit der Folge von verdientem Lohn und verdienter Strafe deutlich unterschiedlich bewerteten. Auch waren die Probanden nach diesen eigenen kleinen Qualen verstärkt bereit, selbst Strafreize zu verteilen, und zwar auch solche, von denen ihnen vorher gesagt wurde, dass sie auf die Zielperson nicht einmal helfend, sondern vor allem verletzend wirken würden.²¹⁷

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

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

So scheinen die *Intentionen* eines Handlungspartners von Bedeutung zu sein. *Feindselige* Aggressionen führen zu besonders heftigen Gegenaggressionen, wobei es häufig völlig unerheblich zu sein scheint, wie stark der erlittene Schädigungserfolg war. Offenbar löst vorrangig der *gezielte*, absichtliche und damit typischerweise im strafrechtlichen Sinne vorsätzliche Angriff als solcher Gegenaggressionen aus. Ein Verhalten, das bei einer akuten Notwehrlage unmittelbar sinnvoll ist, überträgt sich also auch auf die Bewertung von fremdem Verhalten.

²¹⁷ Schneider, K./Schmalt, Motivation, 2000, 205, u. Hinw. auf: Berkowitz, formation, 1990, 494 ff.

Dagegen scheint schlichte instrumentelle Aggression, also solche im Sinne unbewusster Fahrlässigkeit, eine demgegenüber deutlich geminderte Gegenaggression auszulösen²¹⁸. Auch wirken mildernde und entindividualisierende externale Ursachenzuschreibungen (wie: „Er hat eine schlechte Zensur erhalten und muss nun seine ganze Lebensplanung ändern.“), vorher oder auch nachher mitgeteilt, entschärfend auf die Bewertung einer Handlung²¹⁹.

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

Ebenso ist bekannt, dass emotionale Gegenaggression auf böse Geister oder aber nur auf Prügelknaben umgelenkt oder Frustrationen, die drohen, wenn sie nicht befriedigt werden, mit gemeinsamen Tieropfern beeinflusst werden können. Stets bedarf es dazu einer starken inneren geistigen Gegenwelt, wie sie etwa die australischen Ureinwohner mit ihrer Traumwelt besessen haben. Je stärker aber eine Kultur wie etwa die hoch technisierte und arbeitsteilige westliche darauf ausgerichtet ist, die reale Außenwelt zu beherrschen, desto weniger wird sie vermutlich bereit und in der Lage sein, Frustrationen, also noch nicht befriedigte Gegenaggressionen, die drohen, auf kollektive *Innenwelten abzulenken*. Bei sichtbarer drohender und hartnäckiger Wiederholungsgefahr wird ihnen das ohnehin nicht dauerhaft gelingen. Dann zwingt sich „das Sein“ irgendeinen Weg in das kollektive Bewusstsein

²¹⁸ Schneider, K./Schmalt, Motivation, 2000, 209 ff., u. Hinw. auf Epstein/Taylor, Instigation, 1967, 265 ff.; Nickel, attribution, 1974, 482 ff.

²¹⁹ Schneider, K./Schmalt, Motivation, 2000, 214.

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

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

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

Doch ist und bleibt die Frage unbeantwortet, weshalb dem Menschen diese Art Emotion zueigen ist. Die Befriedigung eines nachweisbaren Strafbedürfnisses, zu der es nicht einmal der Erkenntnisse der modernen Psychologie bedarf, kann keine, jedenfalls keine nachhaltige Verletzung der sozialen Existenz eines anderen Menschen rechtfertigen, den wir von Verfassungs wegen eben doch nicht als Feind, sondern im Sinne von Brüderlichkeit als Mitbruder anerkennen.

Dagegen zeigen die Ergebnisse der Aggressions- und Frustrationsforschung, dass zwar das staatliche Strafen durch ein privates oder auch ein religiöses Sündenbockstrafen ersetzbar oder auch

nur ergänzbar ist. Aber auf die Aggression anderer mit Gegenaggression zu reagieren, scheint in der Emotionsstruktur eines jeden Menschen angelegt zu sein. In irgendeiner Form nachträglich durch Übelzufügung reagieren zu müssen, stellt sich danach als ein „ewiges“ und stets irgendwie zu befriedigendes Grundanliegen des Menschen dar.

9. *Schneider* und *Schmalt* verweisen ferner darauf, dass Aggressionen einmal als Antwort auf „aversive Erlebnisse wie den Schmerz entstehen können, der seinerseits durch einen inneren oder äußeren Grund bewirkt sein kann“. Die Folge sei eine emotionale Erregung, die zu verschiedenen Verhaltensweisen führen könne und deren Art von der *kognitiven* Verarbeitung abhängig sei²²⁰.

Nach *Bandura* und *Geen*²²¹ seien vier Effekte und Mechanismen bestimmend:

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

Da längerfristig entwickelt, kann ein sozialreales Strafrecht solche Grundhaltungen dann aber nur ebenso, also insbesondere auf lerntheoretische Weise verändern. Persönlich vorwerfbar wäre dem Täter insoweit wenigstens eine ganzheitliche „*Lebensfüh-*

²²⁰ Schneider, K./Schmalt, Motivation, 2000, 216.

²²¹ Schneider, K./Schmalt, Motivation, 2000, 215, u. Hinw. auf Bandura, mechanisms, 1983, 1 ff. (siehe auch: Bandura, Self-regulation, 1989, 19 ff.; Bandura, motivation, 1990, 69 ff.; sowie Geen, Aggression, 1983, 103 ff.).

runungsschuld“. Zudem sind mit *Schneider* und *Schmalt* nicht zuletzt die jeweiligen unmittelbaren, kurzfristig wirksamen *Anreize* zu bedenken, die von physiologischen Erregungen ausgehen. Ärgeraffekte oder auch bestimmten Hinweisreize könnten das aggressionsthematische Gedächtnismaterial gelegentlich auslösen.²²² Entscheidend sei dabei der anreizgebundene Antizipationsmechanismus²²³. Jener verlaufe nach der Art eines Selbstregulationsmodells. Insofern sei dieses System durchaus mit dem Regelkreismodell von Erwartung, Wert und Vorstellung vereinbar.²²⁴ Hier also lässt sich das ethisch orientierte Verantwortungsprinzip zunächst einmal auf der Ebene der Selbstregulierung wieder finden. Die emotionale Art der „*Selbstorganisation*“²²⁵ ist schon dann dem Menschen „eigen“, wenn sie zu halbblinden Selbstregulierungen führt.²²⁶ Zudem setzen Vernunft und Ethik dann entweder die soziale Nachsteuerung ein oder sie drängen sofort auf die kollektive Einübung des „Verzichts auf die erste Reaktion.“ Man überschläft eine wichtige Entscheidung erst einmal. Am besten wird ein solches Verhalten dann noch mit der Erwartung der Gratifikation mit einem späteren, gewichtigeren Lohn verbunden. Der Mensch verfügt danach auch über animalische Binnenstrukturen, die insofern an den kriminologischen Behaviorismus erinnern.

²²² Schneider, K./Schmalt, *Motivation*, 2000, 215, u. Hinw. auf Berkowitz, *formation*, 1990, 494 ff.; Zillmann, *Arousal*, 75 ff.

²²³ Zum an sich alten Modell des Menschen als Maschine aus der Sicht einer soziologischen Kulturanthropologie: Girtler, *Kulturanthropologie*, 1979, 19 ff.

²²⁴ Schneider, K./Schmalt, *Motivation*, 2000, 216.

²²⁵ Zur Idee der Selbstorganisation aus der Sicht des Verfassers siehe Montenbruck, *Präambel-Humanismus, Zivilreligion I*, 2013, 284 ff. (10. Kap. II: „Logisches: Religionen, Letztbegründungen und systemisches Denken“).

²²⁶ 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.“).

10. Nach dem Modell von *Schneider* und *Schmalt* gilt dann aber auch, dass sich selbst solche Menschen, die an sich über hohe moralische Standards verfügen, auf Gewalttaten einlassen, indem sie sie innerlich *anders bewerten*. Sie werden dann Taten mit höheren moralischen Gründen rechtfertigen, oder schädliche Auswirkungen minimieren oder die Verantwortlichkeit leugnen oder verlagern. Auch können sie die Opfer dehumanisieren und, wie *Schneider* und *Schmalt* unter Hinweis auf *Bandura* hinzufügen, auch schlicht den jenen zugefügten Schaden als selbstverschuldet umdeuten²²⁷.

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

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

²²⁷ Schneider, K./Schmalt, *Motivation*, 2000, 217, u. Hinw. auf Bandura, *mechanisms*, 1983, 1 ff., 31; Bandura, *Self-regulation*, 1989, 19 ff., 66.

II. Kriminologie und Aggression

1. Die Kriminologie selbst schlägt die Brücke der sozialen Betrachtung des Gewaltrechts zur wertneutralen Aggressionsforschung²²⁸.

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

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

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

²²⁸ Aus psychosozialer Sicht zur Begriffspaarung „Gewalt und Zivilisation“ und zwar, wie üblich über die Gewaltseite mitdefiniert: z.B. Armanski, Unfriede, 2002, 467 ff., 467, 506 erklärt zur „Schicksalsfrage der Menschheit“, „ob und in welchem Maße es ihrer Kulturentwicklung gelingen wird, der Störung des Zusammenlebens durch den menschlichen Aggressions- und Selbstzerstörungstrieb Herr zu werden“. Damit verwendet er, wenngleich vermutlich insofern unbewusst zu Recht das Wort „Herr“ (seiner Selbst zu werden). Oder ebenfalls mit Freud, S., Unbehagen, 1963, 448 f.: An die Stelle der Instinkte sei die Kultur der Menschen getreten. Kultur bezeichne „die Summe der Leistungen und Einrichtungen, die zwei Zwecken diene: dem Schutz des Menschen gegen die Natur und der Regelung der Beziehungen der Menschen untereinander“.

2. Die wertfreie *Kriminologie* verwendet vielfach den soziologischen Begriff des „*abweichenden Verhaltens*“ und meint damit auch schwere Gewaltverbrechen.²²⁹ Die Kriminalsoziologie, die insofern auf *Durkheim* zurückgeht, begreift mit diesem Realismus die schweren Verbrechen als ein *natürliches* menschliches Verhalten. Die *Strafgesetzbücher* dieser Welt bestätigen zumindest die *Erwartung* von sogar näher bestimmbareren *Tatbeständen*.

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

Mit der *Kriminalität*, die *innerhalb* einer menschlichen Gemeinschaft stattfindet, beschäftigt sich die Kriminologie und bietet vielfältige Blickwinkel. Herauszugreifen ist die sozialpsychologische Lehre von der *Identifizierung* des Menschen etwa mit persönlichen Bezugs- und Leitpersonen, mit bestimmten Kollegen, mit charismatischen Führern von gesamten Subkulturen. Der Straftäter handelt aus dieser Sicht aufgrund einer *abweichenden*, also „differenziellen Identifikation“.²³⁰ Auch Delinquenten bilden über bestimmte *sozialschädliche Vorbilder* und also auch mit dem Rückgriff auf deren gesonderte *Subkulturen* ihre eigene *Identität* aus. Verinnerlicht gedacht, stellen diese Idole und die dazugehörigen Subkulturen die Grundelemente des höchstpersönlichen sozialen *Über-Ichs*, zumindest eines erwachsenen „*Karrieretäters*“ dar. Ein hartnäckiger Wiederholungstäter ist jedenfalls gehalten, sich mit seinen Taten zu identifizieren. Im Strafvollzug ist er ferner gezwungen, sich sowohl mit seinen gesellschaftsschädlichen Straftaten als auch mit dem Binnenleben im Rahmen einer geschlossenen Gefangenenkultur auseinander zu setzen. Wie jeder Mensch muss er eine jeweils passende Rolle finden. Normbrecher erreichen jedenfalls auf diese Art und Wei-

²²⁹ Erneut: Opp, *Verhalten*, 1974, 83; dort auch weitere verwandte Definitionen. Dazu auch Scheffler, *Diskriminierung*, 1996, 103 ff.; Sack, *Wege*, 1988, 9 ff. Zudem klassisch: Merton, *Theorie*, 1995, 117 (das abweichende Verhalten sei genauso ein Produkt sozialer Strukturen wie das konformistische Verhalten), dazu Scheffler/Weimer-Hablitzel, *Weg*, 2004, 481 ff., 482.

²³⁰ Eisenberg, *Kriminologie*, 2005, § 5 Rn. 69.

se bestimmte innere und subkulturelle *Rechtfertigungen* ihrer Taten. Zumindest in der westlichen Welt bewegt der Straftäter sich in einer dialogischen Großgesellschaft, die grundsätzlich und von allen ihren Akteuren rationale Erklärungen für ihr Verhalten verlangt.

Aber je *unabhängiger* oder aus der Sicht des westlichen Indeterminismus je *freier* Menschen agieren, desto impulshafter, beziehungsweise freier können sie zwischen vielen Rollen *wechseln* und sich zugleich auf die dazu gehörigen Arten von *Idolen*, von Subkulturen, beziehungsweise Subethiken beziehen. Derselbe Mensch kann grundsätzlich den common sense eines idealen Bürgers verinnerlichen, aber bei Bedarf auch die machiavellistische Moral von unternehmerischen Räuberbanden übernehmen und von einem „Jäger-Beute-Schema“ ausgehen. Ebenso ist der Mensch auch fähig, trotz eigener Traumata aus Kriegszeiten in Friedensgesellschaften zurückzukehren.²³¹

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

²³¹ Dazu aus der Sicht der Psychoanalyse, und zwar anhand des Beute/Jäger-Schemas (das zugleich auch das Beuteopfer-Sein von Menschen mit umfasst), sowie im Hinblick auf die Einsicht, dass Gewalt gegenüber Menschen üben zu können, einer „menschlichen Destruktivität“ entspringt, siehe: Krause, Aspekte, 2002, 47 ff., 57: „die zentrale Parallele zwischen Borderline-Organisationsformen und posttraumatischen Störungen liegt darin, dass für beide die traumatisierenden Kontexte immer noch gültig sind. Sie sind noch im Krieg, auch wenn Frieden ist.“). Umgekehrt können offenbar – auch gesunde – Menschen in Friedenszeiten, wenngleich in abgeschwächter ziviler Form private Kriegszenarien aufbauen.

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

3. Wer allgemein auf den Menschen als handelndes Wesen blickt, wird also jedenfalls drei seiner Seiten berücksichtigen müssen. Die Art, wie er aus *psychologischer* Sicht seine Identität erlangt, anpasst und aufrecht erhält, die Weise, wie er aus *sozialer* Sicht mit Gruppen und (elitären) Gruppenhirten²³² umgeht, und zudem auch, in welchem Maße er sich vom psychisch-biologischen Selbstzwang und vom sozial-kulturellen Fremdzwang *befreien* und inwieweit er selbst als aktiver *Normgeber* auf andere Menschen, Kinder wie Erwachsene, einwirken kann.

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

Der mittelalterliche beliebte Adelige, ein Vogt, ein Schulze und auch ein Maier (lat. der größere) bilden die *Repräsentanten* der

²³² Aus Sicht der Psychologie der Organisation gemeint als das Erstarren eines jeden Aggregats, das sich auf politische Ebenen bewegt, und zwar aus Notwendigkeiten taktischer und technischer Natur. Zu „oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens“ und zugleich zu Parteibildungen in der modernen Demokratie: Michels, *Soziologie*, 1989, zur Bedeutung für den Gedanken der politischen Teilgabe: 370 ff.; zustimmend als Sicht der Repräsentation: Röhrich, *Umgang*, 2004, 639 ff., 644 f.

Herrschaft oder den Herrn.²³³ Sie nehmen eine eigene, wenngleich begrenzte und abgeleitet Subjektstellung ein. In den Demokratien stammen die Repräsentanten des Volkes aus dem Volke selbst.²³⁴ Diese guten Hirten arbeiten mit „Vertrauen“ und erwarten „Unterwerfung“ unter die Normen, die sie ausgeben.

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

1. Zur „Psychologie des Strafens“²³⁵ bietet der Blick ins Internet ein psychologisches Menschenbild an, das viel Alltagserfahrung bestätigt. So schreibt *Sponsel*:

²³³ Zur Stellvertretung oder Repräsentation aus historischer Sicht und im Übrigen zugleich als Mangel der Systemtheorie, Hofmann, Repräsentation, 2003, passim, unter anderem Vorwort 5. Zudem: Stollreis, Namen, 2004, 2 („Im Namen“ einer Gottheit, einer Institution oder einer anderen Person zu handeln, ist offenbar die wichtigste rhetorische Figur, die einem Sprecher Autorität und Zwangsgewalt verschafft.“); 15 ff. (die säkularen Alternativen lauten „im Namen“ des Königs, des Staates, des Rechts oder des Gesetzes). Die Systemtheorie hat zwar Mühe mit Fiktionen von Personen, sie besitzt aber die entsprechenden Konstruktionsmöglichkeiten der Vorstellung von intersubjektiven „Erwartungen“. Fingiert wird zudem gottgleich ein System, das sich wie Gott als die gesamte Natur gedacht, sich und den Menschen selbst organisiert.

²³⁴ Aus Sicht der Psychologie der Organisation und der Sicht der Repräsentation: Röhrich, Umgang, 2004, 639 ff., 644f.

²³⁵ Grundlegend dazu aus der Sicht der Kriminologie und in der Sache zugleich zu naturwissenschaftlichen Grenzen eines solchen Denkens Fabricius, Kriminalwissenschaften I, 2011, unter anderem 50 f. Zunächst zitiert er selbst *Dörner*, dass dann eine solche „Psychologie als Wissenschaft“ allenfalls teilweise möglich sei. Insofern scheint *Fabricius* „mechanistisch“ und also klassisch naturwissenschaftlich zu denken, wenn er erklärt: „Die Mechanismen, die der Geistestätigkeit zugrunde liegen, werden durch psychoanalytische, neurowissenschaftliche und neuropsychanalytische Befunde unterstützt.“ Ihm geht es dann um die Einführung der „neuen Informationsverarbeitungs-/ Programmierungsparadigma“ (S. 52). Das systemische Denken, in diesem Sinne, gilt ihm dann offenbar als die höchste Ebene, verbunden mit dem Konstruktivismus. Die Geisteswissenschaftliche Ebene blendet Fabricius aus

„Damit eine Strafanandrohung tatsächlich wirkt, muss sie einerseits vergegenwärtigt und vor-geföhlt werden können. Betroffene müssen sich emotional vorstellen können, was geschehen kann, wenn sie dieses tun oder jenes lassen. Strafanandrohungen können also vermutlich nur dann psychologisch wirken, wenn es so etwas wie ein emotionales Strafwirkungsgedächtnis (ESWG) gibt, das im konkreten Fall auch in Aktion tritt. Das ist keineswegs selbstverständlich. Denn die meisten Psychen der Menschen streben danach, unangenehme innere Zustände zu vermeiden“

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

*Hierfür haben sie eine ganze Reihe von Mechanismen, Methoden und Techniken entwickelt, besonders die sog. Neutralisations- oder Abwehrmechanismen, die das ESWG (emotionale Strafwirkungsgedächtnis) schwächen oder ausschalten und damit weniger bis unwirksam machen können. Andererseits muss die Strafanandrohung auch für realistisch eingeschätzt, sozusagen ernst genommen werden können, sonst nutzt auch das bestentwickelte ESWG (emotionale Strafwirkungsgedächtnis) nichts, weil eine echte Bedrohung fehlt“.*²³⁶

2. Das *Milgram-Experiment* zeigt das Ausmaß auf, in dem auch gebildete Menschen bereit sind, fremde andere Menschen zu foltern. Auch ohne *Strafanandrohung*²³⁷ sind sie aus dem Stand fähig, sich dem einfachen *Gehorsam* einer menschlichen *Autorität* einerseits und einer höheren (wissenschaftlichen) *Idee* andererseits zu unterwerfen.

Das mehrfach wiederholte *Milgram-Experiment*²³⁸ hat ergeben, dass die *Mehrheit* von westlichen Menschen bereit ist, andere

²³⁶ Sponsel, Psychologie, 2010, 1. Grundlagen.

²³⁷ So auch nachdrücklich: Sommer, Gewalt, 1998, 206 ff.

²³⁸ Milgram, Milgram-Experiment, 1974, 30 ff.; dazu auch: Eisenberg, Kriminologie, 2005, § 57, Rn. 95; siehe auch: Weber, H.-M., Ab-

Menschen auf Geheiß von Wissenschaftlern mit lebensgefährlichen *Stromschlägen* zu bestrafen, obwohl sie die Schmerzen ihrer Opfer miterleben.

In ständiger Anwesenheit eines wissenschaftlichen Versuchsleiters wurden Probanden, die angeblich an einem Lernexperiment mitarbeiten sollten, angehalten, einem erwachsenen Menschen, der Fragen nicht sachgerecht zu beantworten wusste, ständig steigende Stromstöße zu verabreichen. Je nach der körperlichen Nähe waren zwischen einem Drittel und bei einiger Entfernung rund *zwei* Drittel der Personen bereit, die angeblich zu befragende Person zu foltern, um sie zur Aussage zu zwingen. Zwar bedurfte es dazu regelmäßig erst des Drängens des Versuchsleiters, der ihnen zuletzt mit den Worten zusetzte, das Experiment erfordere es. Auch litten die Probanden dabei vielfach unter erkennbaren schweren psychischen Konflikten. Die „Folterer“ wussten also um ihr Tun. Aber die große Mehrheit hat dennoch auf den sich sichtbar quälenden und um Aufhören bittenden Schauspieler bis an die äußerste Schmerzgrenze eingewirkt, ihm weitere, sich steigernde Stromstößen verabreicht und ihn dabei bewusst akuter Todesgefahr ausgesetzt. Internationale Vergleichsstudien zum *Milgram-Experiment* haben immer wieder in etwa die gleichen Durchschnittswerte erbracht.²³⁹

schaffung, 1999, 284 ff. („sozialer Sadismus“). Aus Sicht der Theologie: Kreuter, Staatskriminalität, 1997, 62 ff.

²³⁹ Dazu auch: Eisenberg, Kriminologie, 2005, § 57, Rn. 90 ff., zur Verlagerung oder Aufhebung der Verantwortung mit Bezug auf Milgram, Milgram-Experiment, 1974, sowie grundlegend: § 24, Rn. 11.; zur Verallgemeinerung und Arbeitsteilung auch: Popitz, Phänomene, 1986, 97 ff.; Duster, Bedingungen, 1973, 76 ff.; zudem etwas kritischer Suter, Rechtsauflösung, 1983, 168 ff.; zur Tötung psychisch Kranker unter Hinweis auf Pauleikhoff, Ideologie, 1986, Benzler, Justiz, 1988, 137 ff.

Vorschläge zur Typisierung bei Keller, Amnesty, 1986, 10 ff.: Folterer ohne Fähigkeit zur Triebsteuerung und Identifikation mit dem Opfer, solche, die Befehle von Vorgesetzten nahezu reflexhaft umsetzen oder deren Persönlichkeit durch starke Minderwertigkeitskomplexe gekennzeichnet sei.

Gehorsam gegenüber einer Autorität zu zeigen, erweist sich gleichsam als Akt der Selbstunterwerfung im Sinne einer Selbstversklavung, also im Sinne der Neutralisationstechniken als *Auto-Dehumanisierung*. Je weiter Menschen vom Gewaltakt entfernt sind, desto leichter fällt es ihnen offenbar, andere zu quälen. Nähe und Sichtkontakt verstärken das Mitleiden.²⁴⁰

Auf das kollektive Strafen übertragen, bedeutet dieser Umstand, wer nicht selbst handeln muss, ist leichter geneigt, sich für das Quälen anderer auszusprechen, wenn es einem guten Zweck dienen soll und eine Autorität es nachdrücklich verlangt. Auch das einfache „Mitläufertum“ lässt sich aus diesem Modellspiel also herauslesen. Sich rückkoppelnd kann diese öffentliche Meinung dann etwa auf der nächsten Ebene zu einer allgemeinen Forderung nach klaren Folterrechten erstarken, die von einem ethischen common sense getragen sind. Selbst entsprechenden Opferriten ist dann die Tür geöffnet. Auch die öffentliche Verbrennung von hartnäckig leugnenden Ketzern könnte unter anderem mit dem psychologischen Modell erklärt werden, das sich aus diesem Experiment ableiten lässt. Mit dem Blick in die Geschichte erhält das Experiment (und seine Deutung) eine Bestärkung. Denn es hat sich seinerseits mit dem Einwand abzufinden, es stelle ja nur einen klinischen Versuch dar und bilde die Realität jedenfalls nicht voll ab. Aber Langzeitstudien an Massen von Menschen sind uns aus ethischen Gründen nicht möglich. Mit dieser Einschränkung ist dieses Modell auch deshalb weiterzuverfolgen, weil der Mensch sich zumindest in Kriegszeiten zu ungeheuren Gräueltaten als fähig erweist, und es dazu keiner Studien mehr bedarf.²⁴¹

²⁴⁰ „Leid zu verursachen, fällt offenbar leichter, wenn das Opfer weit entfernt ist.“: Forgas, *Interaktion*, 1992, 256; Schulz-Hageleit, *Alltag*, 1989, 48, weist auf den Umstand hin, dass den Opfern häufig eine schwarze Kapuze über den Kopf gezogen werde, um die mimischen Schmerzreaktionen unsichtbar werden zu lassen.

Siehe auch: Reiwald, *Gesellschaft*, 1973, 109 ff., auf den auch Weber, H.-M., *Abschaffung*, 1999, 293 hinweist: „Der Verbrecher zerreißt den Menschen wirklich das Herz“.

²⁴¹ Dazu: Montenbruck, *Anthropology*, 2010, 59 ff., mit weiteren Nachweisen.

3. Als interessant dürfte sich auch das reale *Führer-Selbstbild* auf der nächst höheren Ebene erweisen. Die als Psychologen ausgebildeten *Versuchsleiter* haben sich offenbar ebenfalls blind der Höchstidee unterworfen, die Wissenschaft priestergleich fördern zu können.

Auf die psychischen Folgen für die Teilnehmer haben sie zumindest nicht geachtet. Wie Nachuntersuchungen zeigen, haben sie die Freiwilligen, die sich ihnen anvertraut hatten, in die Gefahr schwerer *psychischer* Störungen gebracht, um *ihrer Idee* zu dienen. Bereits die Filmaufnahmen von den Versuchen zeigen, dass viele Probanden ihre angeblichen Folterakte nur unter Schweißausbrüchen und hohem Stress durchgeführt und bei Abwesenheit der Versuchsleiter damit aufgehört haben. Die Versuchsleiter selbst haben also die Wirkungen ihrer Experimente an Menschen weder psychologisch überprüft, noch sich einer Supervision unterworfen, noch gar einen ethischen Beirat befragt.

4. Als verwandt mit dem Milgram-Experiment erweist sich das Stanford-Prison-Experiment von *Zimbardo*²⁴²: Es gibt zugleich eine Antwort auf die Frage, warum Menschen fähig sind, Menschen gefangen zu halten. 24 normale College-Studenten wurden zufällig in Gruppen von Wächtern und Gefangenen eingeteilt und in einen Gefängnistrakt verbracht. Dort bildeten sich gruppendynamische Prozesse heraus, an deren Ende unter anderem die Wächter dadurch auf angeblich mangelnde Respektlosigkeit der Gefangenen reagierten, dass sie sie mehr und mehr in einer Weise misshandelten, die auf eine offene Folter hinauslief. Das Überstülpen von Kapuzen, das den Gefangenen zugleich ihr Gesicht nahm, und das Ausziehen der Kleider gehörten zu ihren neuen Ritualen. Nach fünf Tagen und mehreren ernsthaften Nervenzusammenbrüchen wurde das Experiment deshalb verspätet abgebrochen, weil auch der Versuchsleiter selbst, wie er später bekannte, sich mit Maßnahmen des Wachpersonals identifiziert hatte.

²⁴² Zimbardo/Ruch, *Psychologie*, 1978, 249. Auch: Weis, *Subkultur*, 1988, 243 ff., erinnert daran, u. Hinw. auf Mayntz, *Soziologie*, 1968, 102 f. Vgl. auch: Kette, *Rechtspsychologie*, 1987, 267 ff., auch zu den psychologischen Auswirkungen der Haft.

Ohne feste, vorher zum Beispiel selbst vereinbarte Regeln und ohne eine Professionalisierung entwickeln sich offenbar derartige Grundstrukturen. Fehlende „Zivilisierung“ führt zu einer solchen Gruppendynamik.

Die individualpsychologischen Untersuchungen von *Schurz* zeigen überdies, dass bei folternden Personen keine Hinweise auf besondere (abartige) Persönlichkeitsmerkmale zu finden sind.²⁴³

5. Ähnliche Ergebnisse haben die *demoskopischen* Untersuchungen von *Kelman* und *Hamilton* ergeben. Sie haben die Einstellung der Bevölkerung zu Verbrechen aus Gehorsam erfragt anlässlich des Strafprozesses gegen den Leutnant *Calley* wegen befohlener Massaker an der Zivilbevölkerung im vietnamesischen Ort My Lai: Würden die meisten schießen? Und: würde ich schießen? Rund die Hälfte haben beide Fragen bejaht (47%), 17% haben beide Fragen verneint, 11% sie für sich verneint²⁴⁴.

Idealtypisch seien drei Begründungsstränge für den Gehorsam zu ermitteln gewesen, die auch zugleich drei Wege zur Begründung von *Legitimität* darstellen:

(a) Regelorientierung als Einwilligung, als pragmatische oberflächliche Akzeptanz,

(b) Identifikation mit der Entscheidung des Vorgesetzten als soziale und emotionale Übereinstimmung mit ihm, und

(c) Werteorientierung als Internalisierung, als Einpassung in sein persönliches und an sich unabhängiges Wertesystem. Besonders anfällig für Gehorsamsbereitschaft zeigten sich diejenigen, die

²⁴³ Eisenberg, *Kriminologie*, 2005, § 57, Rn. 95, u. Hinw. auf Schurz, *Überprüfung*, 1985, 160 ff., 167 f. Siehe auch: Stroebe/Hewstone/Stephenson, *Sozialpsychologie*, 1997, 541 (die Erklärung für die Fehleinschätzung liege in dem fundamentalen Attributionsfehler, der Tendenz zur Unterschätzung situativer und Überschätzung persönlicher Faktoren).

²⁴⁴ Kelman/Hamilton, *Crimes*, 1989, 167 ff. Auch dazu aus der Sicht der Theologie: Kreuter, *Staatskriminalität*, 1997, 62 ff.

sich an der sozialen Rolle orientieren. Sowohl die *Pragmatiker*, die die Regeln als fremde empfinden, als auch und insbesondere die an *eigenen Werten* orientierten Personen seien weit widerstandsfähiger gewesen.²⁴⁵

Menschen erweisen sich also *grundsätzlich* als fähig, andere Menschen allein wegen des „fehlenden Respekts“ auch dann zu quälen, wenn sie aus einer „Gruppe der Gleichen“ stammen. Die Menschlichkeit und Entmenschlichung von anderen, aber auch die Erwartung von „Unterwerfung“ unter ein jeweiliges, und sei es zunächst einmal nur unter ein spielerisch eingeführtes System gehören offenbar zur Grundausstattung des Menschen. Es hilft, so scheint es offenbar, nur die Konstituierung einer Berufs- oder Gruppenethik, die für eine Art der Zivilisierung der Machtausübung sorgt. Außerdem dürfte der Gedanke der Wechselseitigkeit insofern eine Rolle spielen, als Erfahrungen mit der jeweiligen Gegenseite zumindest dann helfen können, wenn keine Persönlichkeitsstörungen auftreten und Gewaltanwendung zum Ritual gehört.

Die Möglichkeit, totale Macht ausüben zu können, führt offenbar in einen natürlichen Sog der *Entmenschlichung*. Auf diese Weise wird dann die Macht selbst geheiligt, indem sie nicht mehr hinterfragt wird. Sie wird zum Selbstzweck, indem sie zum Teil der Kommunikation mit den Unterworfenen ausreift. Außerdem bedarf es nur noch im Hintergrund einer übergroßen Leitidee, wie des Folterzwecks. Er nimmt ebenfalls einen zumindest religionsähnlichen höchsten Rang ein. Deren Vertreter, wie die Anstaltsleiter, steigen dann zu Halbgöttern auf. Der Blick in die Geschichte belegt, was dem Menschen im Großen möglich ist. Zumindest jedes „mittelalterliche“ Reich bedient sich offen dieses dreifaltigen Systems von blinder Unterwerfung, von sinnstiftender Religion und der Heiligung der Führer.

²⁴⁵ Kelman/Hamilton, *Crimes*, 1989, 136 ff. Zu den entsprechenden drei Menschenmodellen: homo oeconomicus, homo sociologicus und homo politicus siehe: Wittig, *Welt*, Rth 29 (1998), 73 ff., 80; Baurmann, *Markt*, 1996, 308.

6. Der Psychologe *Zimbardo* selbst räumt überdies ein, ebenfalls in den Sog der Überwacherkultur geraten und deshalb das Experiment nicht rasch genug abgebrochen zu haben. Auch er war also offenbar ebenso wie *Milgram* persönlich nicht gegen die Faszination eines solchen „wissenschaftlichen Psychoterrors“ gefeit. Aus der Sicht des Faschismus verlockte ihn die charismatische Rolle des *Führers*, den seine eigene *Idee* und vielleicht auch unbewusst seine gottähnliche Wirkung auf die Versuchspersonen versklavt haben.

In Anlehnung an *Beck* ließe sich also eine „Zivilisierung der Zivilisation“ einfordern, und zwar durch die gläubige Unterwerfung unter den höchsten „common sense“ und die verdiente Würde der Anderen.²⁴⁶ Vereinfacht aber genügt der gemeinsame Grundgedanke der Goldenen Regel, der Empathie und der Nächstensolidarität. Der Handelnde muss sich entweder freiwillig in die Lage des anderen versetzen, oder er darf sich nur blind diesem Prinzip unterwerfen. Hinzu tritt die Notwendigkeit, *Abstand* von der Situation zu gewinnen und sich regelmäßig zuvor, soweit möglich, an neutrale Dritte, als private Mentoren, weltliche Beichtväter oder professionelle Weise, halbreligiös zurückzubinden.

Erkennbar fehlt es den Wissenschaftlern *Milgram* und *Zimbardo* an einer, zum Beispiel *gerichtsähnlichen* öffentlichen *Supervision* solcher Experimente, etwa durch eine *Ethikberatung* und eine begleitende Kontrolle. Nötig war also auch für sie eine Art der Rückbindung an eine höhere Instanz.

7. Jenseits dieser beiden berühmten Experimente bestehen seit jeher zwei Möglichkeiten, sich mit sozialrealem menschlichem Verhalten auseinander zu setzen. Zum einen würde es genügen,

²⁴⁶ Die Frage nach der Möglichkeit von „Zivilisierung der Zivilisation“ stellt Beck, Gott, 2008, 245. Er erwägt einen „religiösen Common sense“ einerseits (246) und zudem die Idee „der Würde der ethisch, national und religiös Anderen“ (248). Zu Strukturen verfremdet: Common sense beinhaltet die Idee der (guten, gemeinnützigen) Kollektivismus und die Idee der Würde des Anderen als eine edle Form des Individualismus.

die Gräueltaten im Zusammenhang mit Kriegen bis hin zu ethnischen Säuberungen im Sinne von Völkermorden *wissenschaftlich* aufzuarbeiten. Zum anderen bestehen ohnehin eine überprüfbare *reale* Gefangenen- und Bewacherkultur einerseits und die ständige Notwendigkeit von hoheitlichen Vollstreckungsbeamten andererseits. Beide Parteien müssen ständig passiv und aktiv mit unmittelbarem Zwang angemessen umgehen. Sie und der demokratische Staat werden eine entsprechende rituelle Kultur des Umgangs entwickeln. Dazu gehören die bekenntnishafte Pflege von entsprechenden *Leitideen* wie Menschenwürde, Resozialisierung und Sicherung, die Ausarbeitung typischer *Krisenfälle*, wie Ausbrüche und Zusammenbrüche, und stets die formell-rechtlichen *Gerichts-* und informelle *Schlichtungsverfahren*.

Auch hier besteht das Kernproblem offenbar darin, dass die Gesellschaft, die sowohl für den Krieg, als auch für die Gefangenhaltung von Personen oder den Polizeieinsatz mitverantwortlich ist, zu Neutralisationstechniken greift. Sie aber, so ist anzufügen, erweisen sich als unabdingbar vonnöten, weil nur sie die Konformität und Identität einer Gruppe einerseits und des Einzelnen, der eine Vielzahl von Entscheidungen zu treffen hat, die am Rande der Legalität liegen oder darüber hinaus gehen, andererseits betreffen.

Diese menschlichen Eigenheiten zumindest einmal *unterstellt*, ist zunächst die folgende Doppelthese zu erwägen.

IV. Doppelthese: Kriegerische Entmenschlichung von Opfer und Täter und friedlicher Versuch der Re-Humanisierung

1. Die Mittel, um die hohe Tötungshemmung zu überwinden, bilden die Wege, oder wie es auch heißt, die *Techniken*²⁴⁷ der *Neutralisierung*²⁴⁸.

²⁴⁷ Fünf Techniken beschreiben Sykes/Matza, *Techniken*, 1979, 360 ff., 366 f.: (1) Ablehnung der Verantwortung (lieblose Eltern, neidische Kollegen, schlechte Gesellschaft), (2) Verneinung des Unrechts (Diebstahl als borgen), (3) Ablehnung des Opfers deshalb in höhe-

Auch die nationalsozialistischen Verbrechen oder die ethnischen Säuberungen auf dem Balkan haben danach also nicht Un-Menschen begangen, sondern normale fanatisierte und militari-sierte²⁴⁹ Menschen vom selbstgesalbten Führer-Ego bis hin zum einfachen Un-Menschen-Vernichter. Gehandelt haben unsere deutschen und unsere gesamt-europäischen *Nächsten*. Geholfen haben ihnen der feste Glaube an eine bestimmte höchste Zivilre-ligion und das einfache Prinzip der Konformität²⁵⁰. Jeder Glaube meint eine Art von *Rückbindung*, im Wortsinne von „religere“ (Religion).

Der Gehorsam bedeutet in der Regel zudem, sich an einen höch-sten Stellvertreter auf Erden zurückzubinden, den Führer, den König oder den Priester.

rem Sinn doch „gerecht“ und Abwertung und Entmenschlichung des Opfers, (4) „Verdammung der Verdammenden“ (Gesellschaft sei selbst schlecht), (5) höhere Gerechtigkeit in einer unzulänglichen Welt, sowie zwei nach Thurmann, *Deviance*, 1984, 291 ff., 292 f. und Maruna/Copes, *decades*, 2005, 221 ff., 265: (6) Gerechter, der sich einen Ausrutscher erlauben darf, (7) Verteidigung mit der Notwendigkeit. Zur Verwandtschaft mit der Subkultur-Theorie: Whyte, *Sozialstruktur*, 1996, Cohen, A., *Boys*, 1965, Cloward/Ohlin, *Delinquency*, 1969, Miller, *Kultur*, 1979, 339 ff. Neuere Untersuchungen zu Personen (erhöhte „Neutralisationsakzeptanz“ bei Personen mit „normkonträren Verhaltensweisen“) bei: Winkel, *Behavior*, 1997, 65 ff.; zu den Problemen dieser Studie: Fritsche, *Entschuldigen*, 2003, 19, sowie: Ball/Lilly, *delinquency*, 1971, 69 ff.

²⁴⁸ Im Gegensatz zu den an sich nachträglichen Rationalisierung, aber gleichwohl analog zu ihnen, treten Neutralisierungen auch vor der Tathandlung auf (Sykes/Matza, *Techniques*, 1957, 664 ff.; Sykes/Matza, *Techniken*, 1979, 360 ff., 365) und bereiten offenbar funktionell den Weg vor eine Straftat emotional erst zu begehen (Fritsche, *Predicting*, 2005, 482 ff., 486).

²⁴⁹ Zur Desensibilisierung u. a. durch militärische Ausbildung: Jäger, *Makrokriminalität*, 1989, 199, unter Hinweis auf Bandura, *Aggression*, 1973, 239, sowie: Shatan, *Trauer*, 1983, 220 ff.

²⁵⁰ Dazu, dass die nationalsozialistischen Verbrechen nicht überwiegend Folge von Zwang und Terror gegenüber Ausführenden waren, siehe aus der Sicht der deutschen Kriminologen: Eisenberg, *Kriminologie*, 2005, § 57, Rn. 86 ff.; Jäger, *Verbrechen*, 1975, 435 ff., 460.

In Kriegszeiten und in gesamten Kriegskulturen²⁵¹ geschieht überdies das exakte Gegenteil. Unterwerfung und Entindividualisierung herrschen dann vor, und sie sichern das Überleben der jeweiligen Gruppe und des gesamten Machtsystems.

Auch in der sozialen Realität der Friedenszeiten findet bekanntlich ein *Doppelspiel* statt, einerseits das Werben um Vertrauen, andererseits die Drohung vor einem möglichen Krieg. Utopische Reinkulturen existieren in keiner realen Gesellschaft, die neben der hohen Arbeitsteilung auch ständig auf *Gewalttaten*, *gemeine Not* und *organisierten Krieg* vorbereitet sein muss.

2. Der normale Mensch, und nicht nur, wie man vermuten mag, ein emotional instabiler „Soziopath“, verfügt also offenbar über einen *inneren Schalter*. So kann er fast schlagartig zwischen der Selbstverantwortung und *sklavischem Gehorsam* unter einer *höchste Idee* hin und her wechseln. Aus der Sicht der Psychologie siegt im ewigen inneren Wettbewerb der Motivationen die, Teil einer Gruppe zu sein und deren Identität zu übernehmen. Auf diese Weise erweist sich der Mensch als ambivalent. Für seine Binnenwelt lässt sich dann sogar das Modellbild der Chaos-Rand-Theorie übernehmen. Schon relativ geringe äußere Einflüsse führen dazu, die Autonomie, die der Mensch zumindest über seine Individualität und das Motiv des Egoismus erlangt, aufzugeben und sich irgendeinem Gruppenzwang zu unterwerfen. Zugespitzt und zunächst auf den organisierten Krieg hin verallgemeinert, kann der Flügelschlag eines Schmetterlings in einem Teil der Welt in einem ganz anderen Teil der Welt einen Vernichtungsturm auslösen, der eine tödliche Schneise über das bewohnte Land zieht. Ebenso kann der Mensch fast aus dem Stand aus dem Friedenszustand in den Krieg überwechseln. Was in dieser Weise gesamten Lebensgemeinschaften von Menschen

²⁵¹ Dazu: Kleger/Müller, Einleitung, 1986, 221 ff., Schaubild 248 f. zur Zivilreligion unter dem Stichwort „Leben und Tod“ in Bezug auf den Frieden als politischer Begriff, der den Kriegsbegriffs impliziere, sich der Argumentationsmuster des „Politischen als Drama“ bedient und auf die (mangelnde) Opferbereitschaft abstellt und als Preis den politischen Frieden und den Staat bietet.

möglich ist, ist aber offenbar und nahe liegend auch den einzelnen grundsätzlich eigen.

3. Ferner ist der Mensch offenbar auch fähig, zumindest im geschichtlichen Nachhinein und vor allem als neutraler Dritter für andere die Vernünftigkeit seines und fremden Verhaltens rational abzuwägen.

Sobald er sich also eine Friedenskultur schafft, die auf ein Gewaltmonopol ausgerichtet ist, in der neutrale Dritte, meist eine Mischung aus Berufsentscheidern und zivilen Bürgern, die Gewaltanwendung in Form von öffentlichen Gerichten betreiben, der Entscheidungen auch noch einmal überprüft werden können, findet das menschliche Bedürfnis, sich konform zu verhalten, eine Leitidee, die zumindest unnötige und emotionale Gewalt vermeidet.

Die schamanische Vorstellung, böse Dämonen für die bestimmten Einzeltaten verantwortlich zu erachten, die ausgetrieben werden können, die vermutete kollektive Verantwortung eines gesamten Volkes mit dem feierlichen Opfer eines Sündenbockes auszugleichen oder aber schließlich das katholische Modell, von menschlichen Stellvertretern Gottes die Absolution für eigene Sünden erlangen zu können, belegt das Grundbedürfnis nach einer Verfremdung und der Neutralisierung durch rituelle Akte der befreienden Reinigung. Die Anzahl der erprobten Handlungsalternativen des Menschen erweist sich also als recht begrenzt. Stets geht es darum, die jeweils befürchtete Fortsetzung von Gewalt, deren Ausweitung und auch den drohenden Identitätsverlust durch „heilige Gewalt“ zu verhindern. In einem säkularen und rationalen Gemeinwesen müssen weltliche und vernünftige Auswege und Verfahren der öffentlichen Abwägung im Sinne der „praktischen Konkordanz“ gesucht werden. Geübt wird „vernünftige Gewalt. Sie gilt für alle gleich, sie wird fair verhandelt und human vollstreckt. Aber sie dient auch der kollektiven Reinigung durch die Vergegenständlichung von im Konkreten irreversibler mitmenschlicher Tatschuld.

Alle Beteiligten unterwerfen und bekennen sich in diesem Verfahren zur Höchstidee des „gerechten Rechts“. Dessen Haupt-

zweck ist es, weitere Gewalt durch irgendeinen „Ausgleich“ zu verhindern und auf diese Weise der negativen Grundidee des Friedens zu dienen. Zeigen sich zumindest die unmittelbar Beteiligten sogar mit der konkreten Rechtsentscheidung einverstanden, dann ist für den konkreten Fall eine Versöhnung erreicht, ansonsten aber immerhin eine kollektiv-königliche Streitschlichtung durch „vernünftige Gewalt“ gelungen.

4. Selbst die Staatsform der Demokratie ist sich der Gefahr der fast sprunghaften Rückkehr zur absoluten Macht einer tyrannisch geführten Gesellschaft bewusst. Diese Gefahr bezeugt sie und begegnet ihr mit Grundelementen ihrer Verfasstheit. So wird die Gefahr der Tyrannei nicht etwa mit dem asketischen Gewaltverzicht, sondern mit dem Gewaltmonopol des Staatsvolkes, und vor allem mit der Gewaltenteilung bekämpft. Dazu verwendet die Demokratie recht unterschiedliche Formen. Im groben sind es:

- die horizontale *Gewaltenteilung* in Legislative, Judikative und Exekutive,
- die vertikale *Gewaltenteilung* in Bund, Länder und Gemeinden,
- die *individualistische* Liberalität als *staatsfreie* Rechts- und private Machtstellung von vielen zivilen juristischen und natürlichen Personen sowie
- die *kollektive Kontrolle* durch die zivile *Öffentlichkeit*, die ebenfalls in vielfältige Subsysteme, wie die Medien, untergliedert ist.

Derselbe Grundansatz der Gewaltenteilung liegt auch der Idee zugrunde, einem anderen Menschen Respekt zu erweisen. Das geschieht im Alltag unter anderem dadurch, dass man den Anderen mit offenen, waffenfreien Händen grüßt, sich vor ihm verneigt und damit eine Unterwerfungsgeste andeutet. Sofern eine entsprechende Antwort erfolgt, betrachten sich beide als in etwa Gleiche. Die Grüßenden unterwerfen sich zudem den gemeinsamen höheren „Idealen“ des respektvollen Umganges und demonstrieren zivilisierten Gewaltverzicht. Wird der Gruß und damit die Achtungsbezeugung versagt, so kann dies als grobe Beleidigung

gung gedeutet werden und hochemotionale Reaktionen auslösen. Diese bewegen sich zunächst einmal im Dreieck von Frustration, Regression und Aggression. Danach können auch „vernünftige“ Neutralisierungsmechanismen greifen. Mit der Alternative der strafähnlichen blindwütenden Aggression ist dann das Gewaltpotential aufgezeigt, dass beide Grüßenden mit ihren rituellen Demutsgesten vermeiden wollen. Dieses Gewaltpotential wird dem Anderen mit dem Gruß also zugleich auch indirekt zugestanden.

Auf diese Weise ist versucht, diejenige bio-psychische Realität von Gewalt offen zulegen, die selbst unter den „nächsten“ Menschen ausbrechen kann, und zudem die Möglichkeiten ihrer zivilen und zivilreligiösen Eindämmung aufzuzeigen.

V. Psychologie der moralischen Entwicklung des jungen Menschen, Adoleszenz und Subkultur

1. Die zwei wesentlichen menschlichen Entwicklungsstufen der kindlichen Moral hat insbesondere *Piaget*²⁵² herausgearbeitet. Auch *Kohlberg* greift sie auf²⁵³ und bemüht sich, sie mit begrenztem Erfolg auf sechs bis sieben Stufen zu verfeinern, und zwar insbesondere für ältere Kinder, Jugendliche und Jungerwachsene.²⁵⁴ Auch die Rechtsphilosophie hat ihr -naheliegender- Interesse an der Frage nach der moralischen Entwicklung des (jungen) Menschen bekundet.²⁵⁵ In enger Anlehnung an das Modell von *Piaget*, ergibt sich dann vielleicht Folgendes:

2. Nach *Piaget* neigen Kinder zwischen *drei und acht* Jahren noch dazu, eigene und fremde Handlungen im Nachhinein nach dem Grade ihrer *Folgen* zu beurteilen. Würden Handlungen etwa bestraft, so seien sie deshalb schlecht gewesen, weil man sie habe bestrafen müssen. Bei *zweideutigen* Handlungen seien dem ge-

²⁵² Piaget, Urteil, 1983, u. a. 224.

²⁵³ Kohlberg, Psychologie, 1997, 23.

²⁵⁴ Kohlberg, Psychologie, 1997, 7 ff. und 217 ff. Zu Recht insoweit aus jugendstrafrechtlicher Sicht, Eisenberg, Kriminologie, 2005, § 56, Rn. 33 m. w. (krit.) N.

²⁵⁵ Horn, N., Einführung, 2011, 242 ff.

mäß auch stets die Deutungen der *Erwachsenen* richtig. Kleinere Kinder begriffen auch Handlungen und handelnde Personen als *Einheit*, also etwa die Mutter *im Ganzen* jeweils als schlecht oder gut. Handlungen werden zudem personifiziert.

Aus der Scheidung der Eltern drängt sich deshalb für das Kind die Frage auf, was es selbst als Person „falsch“ gemacht haben könnte. Aus erlebten Handlungen werden also sofort Wertungen von Gut und Böse, die fortentwickelt und, sobald der Akteur, wie in der Natur, nicht erkennbar ist, auch selbstständig als personale gute und böse Geister, etwa des Waldes, begriffen. Zudem gilt im Zweifel das Schicksal vermutlich deshalb als ein „gutes“, weil man sich auf diese Weise am besten mit ihm arrangieren kann.

In seiner *ethischen Ausreifung* führt dieser Ansatz auf eine fatalistische Gottesidee hin, die insbesondere unsichere Lagen erklären kann. Aus dem üblen Schicksal ergibt sich die Verwerflichkeit der Tat und des Täters oder notfalls auch einer fiktiven Tat. Aus der Hungersnot und sonstigen Plagen, die ein gesamtes Volk treffen, ist dann, wie im Alten Testament, auf dessen Fehlverhalten gegenüber seinem Übervater zu schließen. Zu diesen Unsicherheiten des Menschen zählt am Ende auch die Frage nach der *eigenen Existenz* des Menschen und seinem *eigenen Wesen*. Auch dafür muss es im Zweifel einen unsichtbaren verantwortlichen Schöpfergeist geben.

3. Erst ältere Kinder zwischen *acht und zehn* Jahren begönnen, so *Piaget* weiter, *einzelne* Handlungen selbst als schlecht zu beurteilen, und zwar dann, wenn jenen die erkennbare Absicht zugrunde gelegen habe, Schaden anzurichten. Erst ältere Kinder beginnen also, Handlungen und Handelnde *differenziert* zu würdigen und zudem und zugleich auch autonomer zu bewerten. Abgeschlossen ist dieser Vorgang, und zwar nach den Vorwertungen des *deutschen Jugendgerichtsgesetzes*, mit der Strafmündigkeit, die frühestens mit *14 Jahren* einsetzt, § 3 JGG, § 19 StGB.

Gelingt dem jungen Menschen dieser Entwicklungsschritt, tritt er, zumindest in der westlichen die Welt, immer noch langsam in die Phase ein, in der er zu Bewertungen und der rationalen Entscheidungen fähig ist, mit der er dann für sein Verhalten *verant-*

wortlich wird. Zu fragen bleibt aber wieder, wie der erwachsene Mensch sich in den Fällen verhält, in denen er zu keinen klaren Bewertungen und zu keinen rationalen Erklärungen gelangt. Insbesondere dann, wenn er seine Handlungen besonders gründlich von seinem eigenen menschlichen Wesen her erklären will, er also „über sich selbst“ nachdenken will, sich damit selbst von außen betrachten müsste, gerät er in ein Dilemma. Begnügen muss er sich entweder pragmatisch damit, zu Metaphern und Analogien zu greifen, oder er wird „künstliche“ Strukturen und Systeme entwickeln, in die er sich dann jeweils einpassen könnte. Andernfalls gelangt er zum methodischen Problem der Letztbegründung, das er in der Regel mit einem ihm evident erscheinenden *Bekennnissatz* als Axiom lösen wird. Dazu gehört derzeit die zivilisatorische Grundeinsicht, dass die Willensfreiheit des Menschen im Zweifel deshalb zu *unterstellen* ist, weil nur mit ihr die Ideen der Autonomie und der Menschenwürde zu begründen und nur mit ihnen die Staatsform der Demokratie aus dem Menschsein abzuleiten ist.

4. Die *Adoleszenz* bewirkt aus psychologischer Sicht eine Art von Verpuppung, an deren Ende wie in der Fabel das hässliche Entlein zum schönen Schwan erwächst.

So ist mit *Auchter* zu formulieren²⁵⁶: „Die massiven psychophysiologischen Veränderungen in der Adoleszenz destabilisieren und bedrohen das Selbstgefühl und das Selbstbewusstsein mit *Depersonalisierung und Derealisierung*“.

Umgekehrt gelesen erwächst also langsam ein (neues) *Selbstgefühl* und das *Selbstbewusstsein*, das sich von dem *Chaos* der „*Depersonalisierung und Derealisierung*“ bedroht sieht.

Auchter fügt zudem sofort an: „vor allem der Bearbeitung von *partieller Desintegration und Destabilisierung, der Abwehr von Ängsten vor Fragmentierung und Körperzerfall dient das Agieren (...) der Adoleszenten*“.

²⁵⁶ Auchter, Gewalt, 2002, 595 ff., 603.

Positiv gewendet sucht sich der Jugendliche eine eigene selbstbewusste „Identität“ zu schaffen, indem er handelt. Wie in der mechanischen Welt verschafft ihm also die Bewegung Stabilität und in einer Welt, die sich um ihn herum bewegt, verschafft ihm der Widerstand dagegen dieselbe Art von Festigkeit und ein Sich-Selbst-Erleben. Der Jugendliche wird damit (auch) zum Täter, und damit auch zum Straftäter, um des bewussten Tuns willen. Ich handle risikoreich oder leiste Widerstand, also bin ich.

Verantwortlich, beziehungsweise „*ethisch gehorsam*“ ist der Jugendliche zwar schon, aber zunächst vor allem gegenüber seinen eigenen Gruppen und deren jeweiligem „*Gemeinschaftsgeist*“.

Die Eigenheiten der Jugendkultur hat jede Großgesellschaft mit ihrem großen Anteil an Jugendlichen im Rahmen ihrer Gesamtkultur -möglichst zivil-, etwa in Form von erlaubten Demonstrationen, zu verinnerlichen. Sie kann die Subkulturen der Jugendlichen aber auch ideologisch zu Bürgerwehren formen oder auch religiös zu Aggressionsakten gegenüber Andersdenkenden missbrauchen. In Kriegen sind es diese Heranwachsenden, die als junge Frontsoldaten gern bereit sind, ihr Aktivitätsbedürfnis für die Gruppe und die *Gruppenehre* einzusetzen, dabei ihr Leben zu riskieren oder sogar bewusst zu opfern.

Das zweckgerichtete Handeln, vor allem das egoistische, und das die *Gesamtgesellschaft* mit beachtende *vernünftige Tun* kennzeichnen dann den Erwachsenen. Aber dieselben Erwachsenen sind auch durch ihre eigenen Jugendkulturen mit geformt.

Wesentlich sind zudem Phänomene wie „Selbstbewusstsein“ oder „Desintegration“, die sich bei Jugendliche so offen zeigen, und zwar auch deshalb und weil sie wenngleich abgeschwächt dann auch den erwachsenen Menschen noch begleiten. Das bedeutet auch, dass jeder *Regression*, etwa als Selbstschutzmechanismus schweren Verlustes, vereinfacht, wieder zu diesem Stadium des Menschsein zurückführen kann, falls sie den Betroffenen nicht noch weiter zeitweilig in die Rolle eines Kleinkindes stürzt.

Die Adoleszenz erweist sich zudem deshalb als von besonderer Bedeutung, weil Jugendliche und Heranwachende in dieser Lebensphase fähig werden, eigene Subkulturen mit eigenen Riten auszubilden. Im Kleinen ist bei diesen Subkulturen zu beobachten, wie sich *Kulturen entwickeln*, inwieweit sie der Abgrenzung dienen und auch wozu sie sich entwickeln, etwa um eigene Gruppenidentitäten zu schaffen.

Außerdem verändert sich jede Gesamtkultur mit jeder jungen Generation. Sie erwächst also jeweils aus der für den Jugendlichen existenziellen Suche nach dem eigenen *Selbst* und nach einer *Gruppenidentität*.

5. Zu bedenken bleibt jedenfalls auch, dass auch der *erwachsene Mensch* sich zumindest aus der Sicht der Psychologie, insbesondere der Psychoanalyse, niemals völlig von seiner Entwicklung im *kleinkindlichen* Alter lösen kann. Umgekehrt beginnt auch die Frühphase seiner sozialen Menschwerdung, die vor dem Alter von drei Jahren liegt, damit, dass der junge Mensch bereits beginnt, die jeweilige Sprache seiner Gemeinschaft zu erlernen. Die aller ersten Jahre bestimmen die Art der späteren Emotionalität des Menschen, und insbesondere seine Fähigkeit, später zur einer *individualisierenden* Form der *Empathie* in der Lage zu sein, die mit dem Wort vom „Ur“- oder auch „Grundvertrauen“ einhergeht.

Dieses Vertrauen erlaubt zum Beispiel auch erst, als Erwachsener im Sinne des mutmaßlich universellen Fairnessprinzips „Ich gebe, damit du gibst“ (do ut des, tit for tat) mit der eigenen Gabe als Vorleistung zu beginnen. Dasselbe Vertrauensprinzip gestattet dann auch, das Austauschgeschäft zum gesellschaftlichen Ringtausch zu verfeinern und schließlich die Solidarität uneigennützig als humanes Prinzip zu üben. Die „Raubnatur des Menschen“ wird bereits in der Frühphase des Menschseins *gezähmt* oder auch *ausgeprägt* und trifft auf individuelle genetische Vorgaben.

Die erzieherische und die traumatisch erlebte Gewalt bildet für die späteren Phasen der Sozialisation eine Form der Kommunikation, die ebenso wie die Sprache erlernt werden kann und die ei-

gene Identität beeinflusst. Mit der Art der verinnerlichten Gewalterfahrungen ihrer Mitglieder muss jede Zivilisation umgehen. Sie wird versuchen, kollektive Schicksale mit feierlichen Riten zu verarbeiten. Aber jede größere menschliche Gemeinschaft wird sie auch, etwa als eigene Straf- und Polizeigewalt begründet, selbst einsetzen und damit die Gewalt als Form der Kommunikation bekräftigen. Auch die Religionen kommen offenbar nicht ohne ritualisierte Gewaltopfer aus.

6. Die Elemente, die die Psychologie für die moralische Entwicklung des jungen Menschen herausgearbeitet hat, sind, so scheint es, auch deshalb von Bedeutung, weil sie sich in *sublimierter* Weise in den Religionen fortzusetzen vermögen. In ihnen schaffen sich die Menschen zumindest vielfach „*neue Übereltern*“, wenn sie nicht ohnehin direkt ihre Ahnen und Stammväter verehren. Diese letzte Metapher ist nun näher zu betrachten.

Anhand einiger Standardmodelle war also die „psychobiologische Realität der Dehumanisierung“ herausgestellt. Grob umrissen sind die Themen „Aggression, Strafe und Neutralisierungstechniken“ und anzumerken war auch ihre Bedeutung für die „Zivilität des Menschen“.

6. Kapitel

Genetische Begründung: Mensch als biopsychisches „Kind-Übereltern-Wesen“

I. These und erste Annäherung

1. Zur Ergänzung dieses bio-psychischen Blickwinkels auf die Zähmung von Gewalt ist ein vermutlich ohnehin nahe liegender *genetischer Ansatz* vorzustellen.²⁵⁷ Mit ihm wird versucht, dem

²⁵⁷ Zum Überblick über die Tradition der Evolutionsbiologie als Individual- und als Soziobiologie, unter anderem mit den Modell des *egoistischen Gen*, das die auf Darwin zurückgeführte Idee der Arterhaltung fortschreibt oder dem nur etwas sozialeren Ansatz des der Kleinfamilien nahen Vorstellung von genetischen „Verwandten-Selektion“ (*kin-selection*), siehe: Meier, Herausforderung, 1989, mit Beiträgen etlicher renommierter Wissenschaftler wie: Prigogine, Wurzeln, 1988, 19 ff.; Dawkins, Einheiten, 1988, 53 ff.; Bischof, Ordnung, 1988, 79 ff., zu Identität und Fluktuation vgl. insbes. 108 ff.; Alexander, Interessen, 1989, 129 ff.; Kummer, Gruppenführung, 1988, 173 ff.; Mayr, Revolution, 1989, 221 ff.; Masters, Natur, 1988, 251 ff.

Siehe auch den Sammelband Gruter/Rehbinder, Biologie, 1983; siehe zudem: Gruter, Rechtsverhalten, 1993.

Zur Evolutionsbiologie gehören Forschungsrichtungen wie die Ethologie (Verhaltensforschung), die Soziobiologie und die Biopolitik. Ihr Ahnherr ist Charles Darwin (Darwin, Origin, 1859). Zu den modernen Klassikern gehören Konrad Lorenz (u.a.: Lorenz, Böse, 1971) und Edward O. Wilson (Wilson, Sociobiology, 1978); siehe auch Ehrlich, S. (Ehrlich, S., Protonorms, ARSP 76 (1990), 83 ff.); und Lampe, Menschenbild, ARSP Beiheft 22 (1985), 9 ff.

So lautete das Thema der Deutschen Sektion der internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie 1984 in Bielefeld „Rechtsanthropologie“ mit den Unterthemen: Grundlagen der Rechtsanthropologie, psychologische Rechtsanthropologie, ethologische Rechtsanthropologie, kulturelle Rechtsanthropologie; vgl. im Einzelnen: Lampe, Beiträge, ARSP Beiheft 22 (1985). Zur Geschichte des Evolutionsgedankens, siehe auch: Bowler, Evolution, 1984; sowie: Holz, Anthropodizee, 1982. Zum Verhältnis von Natur und Kulturgeschichte siehe auch Lübke, Einheit, 1981.

alten Menschenmodell, das im Dreiklang von tierisch-egoistischem Es, asketisch-moralischem Über-Ich und der pragmatisch-synthetischen Ich-Identität des Menschen besteht, eine weitere, eng verwandte Grundformel hinzuzufügen, die schon auf eine gewisse Evidenz setzt:

Der Mensch ist auch biopsychisch zu deuten und insofern - auch als ein dreifaltiges „Kind-Eltern-Geschwister-Wesen“ zu verstehen.

Zwei weitere Gedanken sind mit einzubeziehen, für die ebenfalls eine gewisse Offensichtlichkeit sprechen könnte.

So ist zudem zu beleuchten, inwieweit der Mensch zumindest auch als ein *psychobiologisches System* oder als Struktur-Wesen verstanden werden kann.

Zudem ist in Verbindung mit dem Tod der Eltern und Großeltern zu überlegen, ob sich daraus nicht ein „*fortlebender Geist*“ der Ahnen ergibt, den der Mensch als Rolle der „eigenen Übereltern“ mit in sich trägt und auf diesem Wege auch binnenkulturelle Traditionen als „Meme“ verinnerlicht.

2. Zu beginnen ist mit einer dialogischen Kommentierung der Ausführungen von *Fabricius*, der eine umfangreiche Kriminalpsychologie verfasst hat.²⁵⁸ Er schreibt:

„Die Entstehung magischer und animistischer Überzeugungen lässt sich aus der sozialen Ausrichtung unserer Geistestätigkeit erklären, die die Hypothese intentionalen Handelns auf die unbelebte Natur ausdehnt,“

Damit legt *Fabricius* die Subjekt-Objekt-Trennung zugrunde, der im Grundansatz zu folgen ist. Aber dass den Menschen genetisch wenigstens mit der belebten Natur die Idee des Lebens verbindet, die zudem von den drei großen natürlichen *Beweggründen* als Vorformen von *Intentionen* geprägt ist (Stoffwechsel, Fortpflan-

²⁵⁸ Fabricius, Kriminalwissenschaften I, 2011, 246 f

zung und Gefahrenabwehr) bleibt immerhin schon einmal offen. Dass der Mensch mit der physikalischen unbelebten Welt den Körper teilt, dessen Masse nur zum *Widerstand* gegenüber den Umwelteinflüssen existiert, erlaubt im weiten Sinne auch, zu einer Art von Urform der Programmierung eines Selbst als Selbsterhaltung, zu kommen. Damit gelangt man dann auch zu einer Art der Ur-Vor-Intention. Jede physikalisch-körperlich existente Einheit, auch etwa diejenige eines Gebirges, ist auf seine *Umwelt* eingestellt, hier auf die der Verwitterung, deren Zerstörungskraft es kraft seiner Binnenstruktur hemmt.

Die „Intention“ des Menschen, die etwa auf seine soziale Welt ausgerichtet ist, ist insofern also keine völlige Neuschöpfung des Menschen, sondern in Vorstufen jedem „belebten Wesen“ und auch jedem toten, aber doch auch „energetischen Körper“ immanent.

Neben dem alten Dualismus zwischen Sein und Sollen oder zwischen Subjekt und Objekt gibt es also auch eine Art von *Mischkonzept*, das auf dem weltlichen Gedanken der Existenz samt der Idee der Selbsterhaltung einerseits aufbaut, und auch andererseits für diese körperliche Existenz die ganzheitliche Dynamik des Werdens und Vergehens samt der Emergenz mit einbezieht. Das entspricht auch einer *biologischen Systemtheorie*.²⁵⁹ Vereinfacht gehört dazu auch die Erkenntnis, dass der Menschen, dessen reale Zellen ständig absterben und sich mithilfe der Informationen der Gene und der Epigenetik erneuern, vor allem aus „Strukturen“ bestehen. Dasselbe gilt aus physikalischer Sicht auch für die scheinbar körperlichen Atome, deren Kerne und Elektronenwolken sich in einer Art von großem Nichts bewegen. „Soziale“ Strukturen halten sie zusammen und *organisieren* eine Art von physikalischem Selbst. Was sich im Kleinen abspielt, findet auch etwa im Mesokosmos und vor allem auf der belebten Welt statt.

²⁵⁹ Mayr, *Biologie*, 2000, 403, Der Evolutionsbiologe *Mayr* definiert Emergenz im Sinne einer naturwissenschaftlichen „Transzendenz“, also als etwas über sich selbst Hinausgehendes. Emergenz sei „in Systemen das Auftreten von Merkmalen auf höheren Organisations-ebenen, die nicht aufgrund bekannter Komponenten niedrigerer Ebenen hätten vorhergesagt werden können“.

Fabricius fährt dann wiederum im Sinne des Nachfolgenden fort:

„...und aus der großen Differenz zwischen Kindern und Erwachsenen. Dem kleinen Kind erscheinen Handlungen der riesigen Erwachsenen übernatürlich...“

Zwar versagt *Fabricius* sich eine Erklärung, wenn er aus der Sicht des dogmatischen Atheisten und mit dieser Hervorhebung schreibt, *... warum dieses Raupenstadium jedoch nicht überwunden wird und viele Menschen die Schöpfungsgeschichte, astrologische Vorhersagen und anderen Aberglauben im Erwachsenenalter behalten (...)* ist nicht klar...“

Aber das Phänomen, dass auch erwachsene Menschen noch Kindliches in sich bergen und dass sich unter anderem daraus, der Glauben ans Übernatürliche speisen könne, betont auch er. Positiv gelesen ist der erwachsene Mensch immer auch noch ein *spielerisches und kreatives Kind*, das sich sogar selbst und zwar auch und gerade noch in der Großelternphase *Übereltern* schafft, die er dann als vergeistigte *Ahnen* verehrt, sie mit Totemsymbolen, wie dem christlichen Kreuz etc. sichtbar werden lässt und in Schriftkulturen als Autoren von heiligen Schriften vergöttlicht.

Man könnte zudem auch umgekehrt fragen, ob die „magischen und animistischen“ Vorstellungswelten der Kinder nicht Vorstufen der Geistes- und Symbolwelten der Erwachsenen darstellen, in welche die Kleinkinder ohnehin bereits mit dem *Spielen* und dem Erwerb der *Sprache* eintreten. Denn weshalb sollten Kinder eine Vorstellungswelt entwickeln, die ihnen als Erwachsene nicht mehr von Nutzen sein kann. Und mehr noch bezeugt die spielerische Kreativität des Menschen, dass er sein *Kindstadium* nicht völlig aufgibt, sondern es in sublimierter Weise nutzt. Der Mensch ist nicht wie etwa alle Affengruppen in festen sozialen Strukturen erstarrt. Er ist (wieder) zum sozialen Generalisten geworden.

Insofern ist der Mensch weder Raupe noch Schmetterling, sondern von Anfang an eine Verbindung von „Raupe“ und „Schmetterling“, auch wenn seine Pubertät noch einen deutlichen Einschnitt signalisiert und den Jugendlichen in die Phase einer um-

fangreichen neuen Selbstorganisation hineinzwingt. Auch der soziale erwachsene Mensch bedarf noch einer *Schutzhülle*. Sein Kokon sind Zelt und Höhle, Haus und Stadt, die er sich selbst geschaffen hat. Seine soziale Welt aber bildet er aus und mit den Strukturen der Kleinfamilien, die er offenbar von Anfang in sich trägt und aus der Sicht der Genetik auch in sich tragen muss.

- Das *Kind* steht für das Kreative, das Egoistische, das Bedürftige. Das Kind aber bereitet sich auf die Erwachsenenrolle vor, und es erlebt und verarbeitet ständig auch die Handlungen der Gruppe der Geschwister (und sonstigen Peers).

- Die *Elternrolle* prägt Herrschaft und Solidarität, Vernunft und Moral, die als Paarungen auch für deren Dialektik stehen. Die Elternrolle kann aber nur empathisch wahr genommen werden, wenn unter anderem die eigene Kindheitsgeschichte mitgetragen und verarbeitet wird.

- *Geschwister* bedeuten Intersubjektivität, Gleichheit und Freiheit von der Herrschaft der Eltern. Sie prägen die Kinder wie auch die Erwachsenen.

So drängt sich die These von der – *verinnerlichten* – *Kleinfamilie* auf, die jeder Mensch als Projektion, und zwar in jedem Stadium seiner Entwicklung, in sich tragen dürfte.

Das schließt mit ein, dass der „instinktarme“ Mensch zugleich auch die Grundfähigkeit und Freiheit besitzt, sich persönlich vom Familienmodell zu trennen, etwa ohne Kinder und dennoch sozial zu leben, und damit zugleich die *Zwänge der Kleinfamilie* aufbricht etc. Der Mensch ist eben auch zur Bildung von *größeren Siedlungen* und gesamten *Staaten* fähig.

II. Zweite Annäherung: Fortlebender Geist

1. Fortzufahren ist mit einem alten Vergleich auf der Ebene der Staaten. Von den hoch erfolgreichen Staaten bildenden *Insekten* unterscheidet den Menschen die *biologische* Eigenschaft, dass er notfalls auch allein leben, die *Gruppen wechseln* sowie sowohl in

kleinen als auch in großen Gruppen leben kann. Der homo sapiens verfügt schon damit über einen, wenn auch erheblich begrenzten, privaten, einen kommunalen und einen großkollektiven Gestaltungsspielraum.

Diese Freiheiten nutzen im Übrigen vor allem die *Jungerwachsenen*, die sich eine einfache *negative Identität* verschaffen, indem sie sich von ihrer Elterngeneration abgrenzen, lose kleine Peergruppen als Netzwerke aufbauen. Sie errichten bekanntlich mit vielen anderen Gruppen eigene provokative und kritische Jugendbewegungen und im positiven hoch idealistische Jugend-Subkulturen.

Der Erwachsene aber, der in der Elternrolle etwa für eigene Kinder zu sorgen oder der auch sonst schon über eine sozialetische Identität verfügt hat, muss dagegen nicht nur die Solidarität der Nächsten suchen, sondern sich auch mit ihr in die Hauptgruppen einpassen. Auch dazu muss ein jeder menschlicher Akteur als ein *Vermittler* zwischen den Seinen auftreten. Dabei ist es häufig die Aufgabe der Großeltern, als „weise Männer und Frauen“ aufzutreten. Ihr Verwandtschaftskreis ist um vieles weiter gesteckt und gelockerter. Selbst mit ihren Enkeln sind sie nur zu einem Viertel verwandt; zum anderen ist ihre körperliche Handlungsfähigkeit beschränkt, aber ihre Lebenserfahrung um eine Generation größer. Vereinfacht aber lassen sich auch die Großeltern noch zu den Eltern rechnen, belegen aber zugleich auch, dass es sich bei dem Bild vom Menschen als dreifaltigem „Kind-Geschwister-Wesen“ nur um ein grobes Modell handelt, das dazu dient, die eigentliche Komplexität zu reduzieren, aber diese mit dem Denken im Dreiersystem doch auch noch andeutet.

Die „Transzendenz“ und damit die Verselbstständigung des Geistes geschieht aus der weltlichen Sicht mit dem Tod. Der *Umgang mit Tod* als Schicksal und Tötungen durch die Nächsten, etwa zwischen Brüdern oder zwischen Vater und Sohn, bilden Besonderheiten der Menschen und einen wesentlichen Gegenstand ihrer großen Religionen. Ohne die Vorstellung vom einen *fortlebenden* Geist, und sei es auch nur als Erinnerung, würde sich der biologische Mensch wie ein erwachsenes Gruppen-, ein Herden- oder ein Rudeltier nach dem Tod eines Gemeinschafts-

mitglied einfach der neuen Lage anpassen und mit den übrigen zur neu entstanden biopsychischen Tagesordnung übergehen.

2. Beim Menschen, so lautet die These, wirkt offenbar der „*Geist der Toten*“ über bestimmte entwicklungspsychologische Mechanismen in den Lebenden.

Denn der soziobiologische Mensch zeichnet sich gegenüber seinen engsten verwandten Primaten, wie den Schimpansen, und sonstigen Säugetieren durch eine einerseits besonders lange *Kindheit* aus, andererseits dehnt sich auch die *Elternrolle* dementsprechend lang aus.

Vereinfacht erstreckt sich die Phase der Kindheit in der heutigen Welt bis zur Volljährigkeit auf *18 Jahre* und die dazu gehörige Elternrolle auf denselben Zeitraum. *Das Drei-Generationen-Modell*, das die Großeltern mit einbezieht, zeigt dann bereits den Weg zur Idee von *verstorbenen Übereltern* auf und begründet den Schritt zum Ahnenkult.

Sterben die eigenen Eltern oder prägende Geschwister, so bestimmen sie dennoch offenbar weiterhin das Leben ihrer Nächsten, und zwar auf eine verinnerlichte und rein geistige Weise, mit. Aus der Sicht der Psycho-Analyse, die ihrerseits mythische Grundmodelle aufgreift, definieren modellhaft „die Eltern“ und die „konkurrierenden, insbesondere die älteren Geschwister“ die *emotionale Grundausstattung* eines Menschen in erheblicher Weise mit. Emotional vermag der Standardmensch offenbar nicht ohne die Idee von Eltern zu leben, und er muss zugleich auch diese Elternrolle *selbst* ausfüllen können. Für diese Aufgabe muss er also die Elternrolle zu einer eigenen verinnerlichen, und zwar derart, dass er damit wiederum auf seine Kinder einwirkt. Vereinfacht muss er ihnen Regeln geben und die selbst erlernten Normen wenigstens auf diesem Wege zu seinen eigenen erheben. Auf diese Weise besteht für den Menschen schon aus dieser radikalen vereinfachten psycho-biologischen Sicht der Zwang des Erziehenden den Menschen zur *Autonomie* und zur verinnerlichten *Tradition*. Das einfache dialogische Eltern-Kind-Modell, das die *primären* Bezugspersonen meint, ist im nächsten Schritt der

Komplexität auf sonstige bewusst erziehende Bezugspersonen, wie Lehrer und Meister, zu übertragen.

3. Das biologische Urmodell und der Brückenschlag zu fiktiven *Über-Eltern* bilden auch heute noch aus der Sicht der erwachsenen *Enkel* die wenigen überlebenden *Großeltern* und erst Recht die gelegentlich noch erlebbaren *Urgroßeltern*. Auch sie verfolgen eigene fassbare Interessen. Aus der evolutionsbiologischen Sicht des „egoistischen Gens“ besteht das körperlich verankerte *genetische* Interesse der jeweils überlebenden *Großeltern* darin, den Erhalt der gesamten familiären Gruppe aus ihrem jeweiligen genetischen Blickwinkel zu betreiben. Alle ihre überlebenden Kinder und alle ihre Enkelkinder tragen vereinfacht gleichermaßen ihre Gene.

Die demokratische Idee der Gleichheit der Mitglieder einer größeren menschlichen Gruppe besitzt insofern, und zwar insbesondere aus der Sicht der Großeltern, einen genetischen Hintergrund. Werden die Großeltern in bestimmten Wirtschaftsgemeinschaften politisch aktiv, von der nomadischen Kleinsippe bis zur westlichen Großdemokratie, so verhandeln sie nach diesem Modell nicht nur über ihre eigenen egoistischen Interessen, sondern aus gen-egoistischer Sicht auch über die Gemeinschaftsinteressen der Gesamtheit ihrer Kinder und der Gesamtheit ihrer Enkel.

Dabei bleibt zu beachten, dass die Gefahr der *strukturellen Erstarrung*, die der alleinige Blick auf die Genetik mit sich bringen würde, zum einen schon systemimmanent durch die *Zweigeschlechtlichkeit* auf der Elternebene aufgebrochen wird. Außerdem wird die alte Blut-Idee vor allem durch eine Fortschreibung des Geschwistermodells erheblich gelockert. Freunde und Gäste werden zu sozialen Geschwistern. In den Clans treten zudem Sklaven sowie Knechte und Mägde hinzu. Clans sind vor allem Wirtschafts- und Schutzgemeinschaften.

Trennt man die *gesamtbiologischen* Beweggründe in drei Arten, dann gehört das kooperative Wirtschaften grob dem biologischen Aspekt des „Stoffwechsels“ an. Das Bedürfnis nach Abwehr von „Lebensgefahren“ bedienen offenkundig kollektive Schutzstruk-

turen. Nur, aber immerhin geht es dann im *letzten Drittel* um die „Fortpflanzung“ der eigenen Gene.

Aber die *psycho-biologische Seite* des Menschen ist offenbar in erheblichem Maße auf das Modell vom Menschen als „Kind-Eltern-Geschwister-Wesen“ ausgelegt.

4. Dieses Modell *transformiert* der Mensch auf die soziale und die universell-humane Ebene. So bedient er sich dieses Denkens, wenn er etwa von der *Brüderlichkeit* zwischen den Menschen als *Metapher*²⁶⁰ spricht und damit den Geschwister-Aspekt verwendet.

Das *Elternbild* verwendet er in der Form des Vater-Modells im Vaterbild der Clanstrukturen, der Klöster und des hoheitlichen (Rechts-) Staates. Das Mutterbild geht etwa mit der Sprache und der Kultur einher. Entscheidend ist, dass die erwachsenen Menschen sich derartigen Mächten als Übereltern „*wie Kinder*“ unterwerfen (müssen). Mit diesen Transformationen ist ein *Wir-Gefühl* verbunden, das zeigt, dass es sich offenbar nicht nur um ein einfaches sprachliches Bild handelt. Es gibt das Phänomen des Patriotismus, dem sich die Patrioten, zumal in Vorkriegszeiten, in kindlich blinder Weise unterwerfen. Dieser Art von Idealismus neigen im Übrigen vor allem wieder junge Leute zu, die sich dann persönlich als hoch risiko- und opferbereit zeigen.

Mit diesen Erklärungen ist fortzufahren. Um dieses Interesse gegenüber ihren eigenen (genetischen, sozialen oder auch geistigen) Nachkömmlingen zu fördern, können und werden vor allem die Weisen als Groß- als „Übereltern“ oder die professionellen Schamanen und Heiler, die Lehrer und Mentoren etc, ihr Wissen zu Spruchweisheiten und ihr Erleben zu bildhaften Geschichten umwandeln. Aus der Sicht der heranwachsenden Enkel gehören die Spruchweisheiten und die Geschichten der Großeltern bereits

²⁶⁰ Siehe erneut zur „Modellübertragung als Mittel interdisziplinärer Forschung“ und näher zu einem engen Modellbegriff und dem Verhältnis von „Modell, Analogie und Modellübertragung“ aus dem Blickwinkel der Biologie: Zoglauer, Modellübertragung, 1994, 12 ff., 12 ff.

zu einer Tradition. Auch die jeweils späteren *Niederschriften* der beiden Teile der Bibel belegen dieses Modell. Grob verallgemeinert setzen die Älteren auf das Überlebensprinzip der Erfahrung, also auf die jeweilige *Tradition*.

Nimmt man den Umstand hinzu, das die *kriegerischen Fähigkeiten* des Menschen mit dem Alter abnehmen, so begründet die „geistige Macht der Tradition“ vor allem die originäre Macht der „Weisen“, grob der Generation der Großeltern. Deren eigene erwachsene aktive „Kinder-Eltern“ treten als die kreativen Vermittler auf, die die Praxis der *Gegenwart* bestimmen.

Insofern könnte man den Menschen aus einer anthropologischen Sichtweise *bipolar* reduziert als ein „Kind-Elternwesen“ begreifen, und dabei die Großeltern dem Modell der Eltern zuschlagen. Die psycho-analytische Idee vom verinnerlichten *Über-Ich* ist danach nur noch etwas anders zu formen und schlicht als verinnerlichte *Elternrolle* zu begreifen, die dem erwachsenen Menschen aufgrund seiner Veranlagung psycho-biologisch aufgezungenen ist. Dem verinnerlichten *Eltern-Ich* kann sich der Mensch also nicht entziehen. Mit ihm gewinnen Grundgedanken wie die Paarung von „opfernde Fürsorge“ und nach „blinder Unterwerfung“ verlangender Übermacht sichtbare Gestalt.

5. Komplexer gedeutet sind die Brüder und Schwester als die Gleichen und Nächsten (die Peers) diesem bipolaren Kind-Eltern Modell hinzuzufügen. Das Wirken dieses dritten Kraftfeldes der Geschwister bricht bereits in der idealen biologischen Kleinfamilie mit stabilen zwei bis drei überlebenden Kindern, also die einfache Biopolarität der Eltern-Kind-Beziehung in einem *demokratischen* Sinne, auf. Ebenso verändern sich im Mehrkindmodell auch die Rollen von Eltern. Sie müssen neben der individuellen Betreuung auch *clanartig* agieren und den Ausgleich zwischen einer Vielzahl von Kindern schaffen.

Außerdem bilden „die Eltern“ schon aus biologischer Sicht zugleich ein ideales „Paar“ von zwei unterschiedlichen Individuen. Hinzu tritt die soziale Ebene. Dass unter Menschen schließlich auch Nicht-Eltern die Aufgaben von primären Bezugspersonen übernehmen können, ist der Vollständigkeit halber ebenso anzu-

merken wie der Umstand, dass enge Freunde – mutmaßlich auch deshalb – „als Geschwister“ erscheinen, dass sich gesamte Gemeinschaften „als Familie“ begreifen, oder dass selbst große Nationen Begriffe wie Vaterland oder Muttersprache verwenden. Diese alte Metapher, deren herausragende genetische Bedeutung die Evolutionsbiologie²⁶¹ belegt hat, ist nunmehr nur auch dazu zu verwenden, um mit ihr die *innere* und *emotionale* Identität des Menschen als ständig neu auszubalancierende *verinnerlichte Familienrollen* zu beschreiben.

Danach ergibt sich für den Menschen das psychogenetische Modell vom für Großeltern und Freunde noch *offenen* emotionalen „*Kind-Eltern-Geschwisterwesen*“. Der einzelne Mensch ist also – mutmaßlich bereits aus genetischer Sicht – lebenslang emotional auf die *Gesamtheit* dieser *Rollen-Trinität* hin angelegt.

III. Ableitungen aus diesem Grundmodell

1. Mit einigen allgemeinen Ableitungen aus diesem Grundmodell ist zu versuchen, diesen Ansatz fortzuführen, seine politische Reichweite anzudeuten und sein mutmaßliches geistiges Umfeld aufzuzeigen.

(1) Verallgemeinert lebt also auch ein *erwachsener Mensch*, der seine Kindheit in sich trägt, im Wechsel zwischen *kindlicher Unterwerfung* unter höhere Normsysteme und die *politischen Übereltern*, die sie vertreten, einerseits und andererseits der eigenen (autonomen) Fähigkeit zur Normgebung und königlichen Herrschaft. Die Geschwisteridee erlaubt dem Menschen, die Vorstellung von einer „Gleichheit unter den Nächsten“ zu entwickeln. Allerdings setzt auch diese Sicht bereits voraus, gleichwertige Kinder derselben Übereltern zu sein, etwa derselben Ahnen, oder aber als Menschheit alle Kinder von Adam und Eva zu sein.

(2) Genetisch gelesen ist dem Menschen insofern in der Tat die Gleichheit und Brüderlichkeit oder auch die Humanität kraft ih-

²⁶¹ Zur Kin-Selection siehe etwa: Williams, Selection, 1992, 19 ff.

res gemeinsamen Ursprunges ebenso angeboren. Doch setzt auch etwa der Gedanke der Angeborenheit von Menschenrechten die Idee von *mythischen schöpferischen Übereltern* voraus. Als die „Natureltern“ gedacht, müssen sie sich aus der Sicht des Kind-Elternmenschen um die Gesamtheit der erwachsenen Kinder kümmern. Insofern gleichen sie den eigenen Ahnen. Den erwachsenen Menschen zwingen sie in seine Kindesrolle zurück. Je stärker die Natur und die sonstige Umwelt auf den Menschen einwirken, als so bedeutender erweist sich diese Übereltern-Rolle. Im selben Sinne, aber auf die eigene rationale Ebene gehoben, sieht die westliche Welt sich den „Gesetzen“ der Natur und der Physik unterworfen.

(3) Viele Religionen kennen einen großen geschlechtsneutralen Weltgeist. Auch die Trinität des Christentums verehrt ihn noch in der Form von Gottes Lebens- und Schöpferatem als den „Heiligen Geist“. Auch die griechische Mythologie, die mit ihren Modellen kraft ihrer kulturellen Tradition eine wesentliche Quelle des westlichen Denkens geblieben ist, zeigt diese Entwicklung. In ihrem *Rückblick* sieht sie zunächst vor allem die Erdmutter (Gäa). Jene hat aus sich heraus den Himmelsgott (Uranos) als Sohn hervorgebracht. Die Menschen hatten also die Astrologie als neues Erklärungsmuster der Welt erfunden. Mit diesem männlichen Wesen hat die Urmutter sich elternähnlich verbunden und zahlreiche Kinder gezeugt. Deren Macht ging über den mythischen Zwischenschritt der Sohnesrebellion durch Kronos (die Zeit!) und die Titanenkämpfe auf den neuen Götterclan der stadtsädtischen Olympier über.²⁶² Aber die Macht der Erdgöttin wirkte im mächtigen pythischen Orakel von Delphi des Apollon fort. Jenes war das heilige Finanz- und Informationszentrum der klassischen Zeit der Athener Idealrepublik. Vereinfacht wirkte also

²⁶² Hesiodus (geb. um 700 v. Chr.), Hesiodus, *Erga* (Walter), 1968, 202 f. Mit einer der Töchter von Gäa und Uranos, der Themis (dem Gesetz) hat der Göttervater der Griechen Zeus, die drei Göttinnen der heutigen westlichen Zivilisation gezeugt, die Gerechtigkeit (Dike), die maßvolle Verwaltung (Ennomie) sowie den Wohlstand (Eirene). Mit demselben Grundansatz aus der Sicht der Rechtsphilosophie betont: Mayer-Maly, *Rechtsphilosophie*, 2001, 30 ff. (dort auch zur Verweltlichung des Rechts als Problem der Antigone des Sophokles).

der alte Natur- und Weltgeist im Leben von Ur-Ur-Enkeln der Göttermutter durchaus weiter.

Aber die lebenden Menschen haben auch dann, wenn sie in der griechischen Antike den Rat des Orakels einholen, eigene politische Entscheidungen, etwa über Kriege und Frieden, zu treffen. Als *weltliche* Mitentscheider nehmen die Führer einerseits die gottähnliche Über-Elternrolle von Herrschern über das eigene Schicksal ein. Andererseits unterwerfen sie sich *metaphysischen* Übereltern, die sie als erste Schöpfer der gesamten Welt verstehen. Auf diese Weise können sie später die Verantwortung für das Scheitern aufteilen und aus rationaler Sicht den chaotischen Zufällen der Kriege eine überirdische Gesetzlichkeit verleihen.

(4) Die biblische Schlange der vergiftenden Erkenntnis, der himmlische Drache der feurigen Übermacht und das biblisch-nordische Meeresungeheuer, Modell für den staatlichen Leviathan des *Hobbes*²⁶³, stellen weitere alte Bilder für dieses pythische Urwesen dar. Diese gewaltigen Urgeister treten nunmehr als

²⁶³ Hobbes, *Leviathan*, 1997, 9 („For by art is created that great LEVIATHAN called a COMMON-WEATH or STATE ... which is but an Artificiall Man, though of greater stature and strength than the Naturall, for whose protection and defence it was intended; and in which the Soveraignty is a Artificiall soul, as giving life an motion to the whole body ... by which the parts of this Body Politic were all first made, set together an united resemble that Fiat, or the lets us make, pronounced God in the creation“ (Hervorhebungen im Original). Danach hat der Mensch, den Gott erschaffen hat, diese künstliche Leviathan offenbar nach seinem Bilde und für seinen Zweck hervorgebracht. Dazu kritisch auch: Staudigl, *Praxis*, 2008, 121 ff., 140 (so sei „das zentrale Paradigma unseres Politikverständnisses, d.h. die Annahme eines souveränen Selbstverständnisses und Kollektiv-Subjekts, wodurch sich die versehrte Integrität des Individuums die phantasmatische Weihe göttlicher Unversehrtheit und d.h. „unteilbare Allmacht“ spendet, inadäquat, ja politisch untragbar. Zur „unteilbaren Allmacht“ verweist Staudigl wiederum auf Derrida, *Essays*, 2006, 213. Dem ist aber entgegenzuhalten, dass der Leviathan inzwischen von einer Demokratie beherrscht wird, die Menschenwürde und die Freiheit der Anderen zu ihnen Selbstverständnis erhebt. Und selbst totalitäre Staaten stützen sich immer auch noch auf eine überstaatliche Leitidee, zudem bleibt der Gedanke der Selbstschöpfung des Leviathans. Dieser Schöpfer ist der Mensch selbst.

tierhafte Gefahren auf. Sie bedrohen unter anderem das mittelalterliche Christentum und später ebenso den Humanismus als ethischen Teil der Frühmoderne. Heilige christliche Ritter konnten das Drachenwesen besiegen. Verinnerlicht handelt es sich um den *freudischen* Es-Trieb. Das Naturrecht konnte den neuen aktiven Menschen helfen, ein solches Wesen mit dem Gesellschaftsvertrag analog zu erschaffen und zu zähmen.²⁶⁴

(5) Auch die Philosophie scheint diese drei Arten von Ansätzen, wenngleich auf ihre Weise, widerzuspiegeln. So erklärt *Jaspers*, den für die Rechtsphilosophie *Arthur Kaufmann*²⁶⁵ aufgreift, dass es drei Haupt-Ursprünge der Philosophie gebe: das, wie anzufügen ist, kindlich-naive, *Staunen*, den kritischen negativen *Zweifel*, der den hoch mobilen Heranwachsenden (etwa den Studenten) auszeichnet, und die *Erschütterung*, die zumindest auch die Demut vieler älterer Weiser und ihre Suche nach einer zivilreligiösen Synthese kennzeichnet. Dementsprechend existierten jedenfalls drei Grunddisziplinen der Philosophie: die *Ontologie*, die *Erkenntnistheorie* und die *Existenzphilosophie*. Mit *Kaufmann* ist anzufügen: „*Jeder dieser Disziplinen entspricht eine ganz besondere Haltung, eine ganz spezifische Einstellung zur Welt. Und jede hat ihre Epochen.*“ So gilt etwa das Naturrecht als naiver ontologischer Ansatz.

Im Einzelnen ist für die Gegenwart vermutlich etwas nachzusteuern. Denn auch diese Art der Dreifaltigkeit ist, zumindest soweit sie auf die Existenztheorie hinweist, von der Nachkriegszeit des zweiten Weltkrieges und seinen Erschütterungen geprägt. Ferner entspringt sie vermutlich der europäisch-kontinentalen Philosophie. An die Stelle der Existenzphilosophie ist heute eher die gleichfalls vom Chaos des Seins her denkende wertblinde soziobiologische Systemtheorie zu setzen. Auch fehlt die positive Welt des alltäglichen und der angloamerikanische

²⁶⁴ Beckenbach, Stadt, 2002, 513 ff., 522 („... vereinen sich in der Symbolik des Leviathan, des Drachen bzw. in der nordischen Mythologie, der Midgardschlangen, sowohl heilende als auch zerstörerische Kräfte.“).

²⁶⁵ Jaspers, Einführung, 1953, 16 ff.; Kaufmann, A., Einführung, 2004, 11

Pragmatismus. Jener ist, angereichert durch die kontinentaleuropäische Sicht der Synthese und der Ethnologie, vielleicht in der Mitte des Dreiecks zwischen der naturrechtlich anmutenden Nativität, der rationalen Kritik der Bildungsjugend und der Idee der chaotischen Erschütterung von allen sinnhaften Grundfesten anzusiedeln. Der derart gemeinte, bereits ganzheitliche Pragmatismus ist in der Regel den aktiven *Eltern* eigen, die mit schlichten, aber positiven Weltmodellen ihre kleinen *Kinder* aufziehen.

(6) Schon die einfach philosophische Trennung zwischen den Welten des Seins und des Sollens legt nahe, dass der Mensch passende Rezeptoren für diese beiden Welt in sich hat, sie also zumindest für sich vereinigt und zwischen ihnen vermitteln muss. Außerdem scheint es eine zumindest negativ zu definierende *Dritte Welt* zu geben, zu der aus weltlicher Sicht das (jedenfalls bislang) *Unerforschliche* gehört und die begrifflich auf der Ebene der Letztbegründungen angesiedelt ist. Viel spricht also für das Modell, dass der einzelne Mensch ein „ganzheitliches Wesen“ darstellt, das sich zumindest *emotional*, aber auch *politisch* als einen nacktes „Ich-Pendel“ begreifen könnte. Hoch vereinfacht und *biopolar* betrachtet, schwingt der Erwachsene in einem Spannungsverhältnis von Sein und Sollen, und zwar in der sozio-biologischen Form von *Kindes-* und *Elternrolle*.

Insofern ist der Mensch aber vor allem als *Gattungswesen* und sozial gewendet als Teil eines *Kollektivs* gedeutet. Als Einzelwesen betrachtet gehören zum Menschen seine *Geschwister* hinzu, und zwar sowohl in seiner emotionalen und in der politischen Kinderrolle als auch in seiner entsprechenden persönlichen und seiner sozialempathischen Elternrolle. Auf diese Weise entwickelt sich das Menschen-Modell zu einem fiktiven nackten Kern-Ich, das als soziales Kleid auch ein *Netzwerk* von „Gleichen und Nächsten“, also seinen Peers benötigt.

Aus der Sicht des *heranwachsenden* Menschen, der sich auf die eigene Elternrolle zu bewegt, findet in der Regel eine Befreiung von der Vormundschaft als Ablösung und Auseinandersetzungen mit den Eltern und deren Normensystemen statt. Dieselbe Wechselwirkung von Befreiung und Bindung scheint auch in kulturellen *großen Traditionen* stattzufinden. Bestimmte geistig-kulturelle Gründungseltern werden vermutlich in jeder Gemein-

schaft durch Worte lebendig gehalten. Als antike Sänger, die mit der Ilias und dem Nibelungenlied die geistige Seite von Zivilisationen schufen und umgekehrt von ihnen zu diesem Zwecke verehrt wurden, als Weise, wie *Sokrates* für die Vernunft des Dialoges, als christliche Propheten, Evangelisten und Kirchengrunder der biblischen Schriften oder als Autoren des weltlichen Naturrechtsdenkens wirken derartige verinnerlichte *Übereltern* noch heute in großen Umfange auch auf das abendländische Selbstbild ein.

(7) Aus der Sicht der Demokratie drängt das Menschenmodell des Kind-Eltern-Geschwisterwesens für den Geschwisterteil den Kampftruf der französischen Revolution nach „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ auf. Seine Verfechter greifen das Geschwisterelement offen auf. Um 1800 scheinen sie sich zunächst trotzig und romantisch als freie und gleiche Junggesellen vom allmächtigen „Vater Staat“ und der „Mutter Kirche“ abzulösen. Aber anschließend wollen die demokratischen Kräfte den alten Staat beherrschen. Gemeinsam wollen sie zumindest ihre nationale Kultur historisch aufarbeiten und neu ausprägen. In den USA gründen die Freien und Gleichen sogar einen neuen Staat, der die Religion zur Privatsache erklärt.

Auf die Ebene der Zivilisation gehoben, verbleibt es in analoger Weise beim Dreiklang zwischen dem „Vater Staat“ und der „Mutter Kultur“, die die Antworten auf die letzten Fragen mit einschließt, in der nunmehr die „Geschwister“ als Gemeinschaft der „Freien, Gleichen und Nächsten“ im politischen Alltag die Vorherrschaft beanspruchen.

Hoch reduziert stehen das *Familienbild* und das *Freienmodell* einander gegenüber. Anthropologisch gewendet steht das frühe Höhlen-Zelt-Haus dem Modell vom dynamischen egoistischen und wehrhaften Jäger-Sammler gegenüber. Die relative „Statik“, die jede Nacht mit ihrem Ruhebedürfnis verlangt, kontrastiert mit der Dynamik, die jeder Tag mit sich bringt. Der Mensch pendelt zwischen dem *kollektiven* Familien-, dem Haus- und dem Ruheanspruch und den *individualistischen* Anforderungen als lebendiger einzelner Akteur.

2. Wer zudem nach den *Methoden zur Zähmung* der Gewalt sucht, findet auf der Grundlage des Modells vom Menschen als Kind-Eltern-Geschwister-Wesen die folgenden bekannten Ansätze:

Den einzelnen Akteur kann die Gesellschaft mit den demokratischen *Vorzügen* des Geschwistermodells, mit Freiheit, Gleichheit und Solidarität locken, etwa nach dem Modell des Gesellschaftsvertrages. *Drohen* kann mit dem Entzug von Grundrechten, wie vor allem der Ausübung der Freiheit. Die Idee des gerechten Ausgleichs, sei es als Belohnung, als Schadensersatz oder als Strafe, verbindet beide Ansätzen und bietet die Sicherheit eines Systems.

Die Gesellschaft kann aber auch auf die verinnerlichte *Elternrolle* ihrer Mitglieder einwirken. Dazu gehört auch, dass sie die kulturell-ethische Sozialisation des Menschen befördert, etwa in der Kindheit und vor allem durch primäre und sekundäre *Bezugspersonen*.

Außerdem kann die Gesellschaft die Reflexe der Unterwerfung, etwa nach dem Modell des Milgram-Gehorsams, ausnutzen. Zudem kann sie die Gefahren des Gefängnisexperimentes von *Zimbardo* durch Binnenethiken der Vollstreckung von Staatsakten und deren öffentliche Supervision zu vermeiden suchen.

Ferner kann die Gesellschaft den Gedanken der Selbstverantwortung stärken, indem sie nicht nur die politische Opposition, sondern auch den höchstpersönlichen Ich-Widerstand als Ungehorsam gegenüber blinden Gehorsampflichten pflegt, und zwar als Teil der demokratischen Geschwisterkultur.²⁶⁶

Schließlich kann die Zivilgesellschaft die Entscheiderfunktion, die ein jeder aktive Mensch ständig wahrnimmt, kultivieren. Als Akteur befindet sich der Mensch, der sich dessen bewusst ist,

²⁶⁶ So aus der Sicht der politischen Philosophie Kleger, Ungehorsam, 1993, 457 ff. (Zum „neuen Ungehorsam“ als „politische Verpflichtung einer lernfähigen Demokratie“)

ohnehin schon in der Rolle eines kleinen Herrschers über die eigenen Aktionen. Als Demokrat erhält er nun auch noch die Machtposition eines (Mit-)Königs. Wenigstens steigt er zum (wählenden) Kurfürsten auf.

Die bipolare Idee vom Menschen als einem emotional-vernünftigen „Kind-Eltern-Wesen“ oder besser noch dreifaltig als einem, zudem auch noch politischen, „Kind-Eltern-Geschwister-Wesen“ erweist also eine beachtliche Deutungskraft. Sie zeigt auch die Wege zum Grundmodell zur friedlichen Zivilisierung des Menschen auf. Diese drei Rollen gilt es zu nutzen, aber ebenso ist auch ihre *Negation* zu beachten, das Modell des Freien.

3. Damit soll die letztlich kulturwissenschaftliche Diskussion der „Psychobiologie des Menschen“ und der Themen „Heiligung und Dehumanisierung, Tabu und Neutralisierung“ abgeschlossen sein.

3. Teilbuch

Humanum- synthetische Mittelwelt und Modell vom Drei-Drittel-Menschen

7. Kapitel

Westliche Zivilisation als Friedensreligion der Personen

I. Alternative des Chaos

1. Das nachfolgende Teilbuch widmet sich der pragmatischen Verbindung von Sein und Sollen, von Subjekt und Objekt-Denken. Sie findet auf der Alltagsebene einer gesamten Wirkkultur statt, die, soweit sie offen ist, bewusst mit und in vielen halbautonomen *Subkulturen* lebt, etwa nach dem Model der Universitäten und ihren verschiedenen Fachrichtungen. Öl und Wasser fließen in einer „Dritten Welt der Synthese“ zusammen und bleiben dennoch getrennt.

Das Menschliche, also das „Humanum- als Mittelwelt und als ganzheitliches Metasystem“, bildet den Gegenstand der Betrachtung. Es beschreibt zugleich die Klammer und die Generalthese, die es weiter auszuführen gilt.

So dient die Dreifaltigkeit von „Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit“ vor allem der gegenwärtigen Kultur der „friedlichen Zivilisation“²⁶⁷. Diese vereinfachende Trinität beschreibt gemein-

²⁶⁷ Zivilisation im engeren Sinne zielt auf die ethischen Sichtweisen. So betont etwa Senghaas in seiner Zivilisationstheorie, die „konstruktive Konfliktbearbeitung“. Insofern setzt er eine idealistische Tradition fort, die auch bei Platon zu finden ist. Senghaas fächert die Elemente seines Zivilisationsmodells feinsinnig auf und schneidet sie zugleich als ein „zivilisatorisches Sechseck“ auf den Staat zu. Damit wechselt er endgültig von der Zivilisation als einer Form zu einem allerdings wichtigen konkreten Inhalt. In jeweils wechselseitiger Beziehung und im Uhrzeigersinn gelesen, bestünden die sechs Elemente in: (1) Gewaltmonopol, (2) Interdependenzen und Affektkontrolle, (3) Sozialgerechtigkeit, (4) Konfliktkultur, (5) Demokratische Partizipation und (6) Rechtsstaatlichkeit. Aus Sicht der politischen und interkulturellen Konfliktforschung Senghaas, *Frieden*, 2004, 124 ff. Zudem: Senghaas, *Kultur*, 2005, 666 ff., 674, dort betont er auch,

sam mit ihren Negationen, das Unversöhnliche, das Strafloose und das Ungerechte, und mit ihren Ausprägungen in den Grund- und Menschenrechten das zivilreligiöse Wesen des Menschen und dessen säkularen Heilserwartungen.

Diese auf „Frieden, auf Gegengewalt und auf Werteordnungen“ ausgerichtete Zivilreligion bietet den Rahmen für die westliche Kultur. Diese modellhafte Dreifaltigkeit und ihre Negationen bestimmen zugleich die „Binnenkultur“, lies die „Identität“, des einzelnen Menschen und seiner Nächstengruppen. Aus demokratischer Sicht entspringt die (kollektive) Kultur auch erst dem Wesen seiner einzelnen Mitglieder.

2. Frieden meint zunächst einmal, nicht etwa lediglich den Gewaltverzicht, sondern auch den Aufbau und die Pflege einer „heiligen Gewalt“. Die Personen, die Gewalt im Sinne des Heiligen ausüben, treten dann als Vermittler, als „Mediatoren“ zwischen der realen Welt und derjenigen des Heiligen auf. Diejenigen Personen, die gar die „Gesetze des Heiligen“ auf die Erde gebrachten haben, sind dem Moses ähnlich ausgewählte Sendboten des Heiligen. In der Regel sind es die großen Ahnen. Sie verfügen über das heilige Wissen und die große Weisheit. Nichts grundsätzlich anderes gilt für westlichen Zivilisationen, Aus weltlicher Sicht, und zumindest für diesen Bereich, heiligen sie die „Vernunft“. Politisch vereinfacht verehren sie also die Untastbarkeit der angeborenen Würde des Menschen und bekennen sich zu „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“. Ihre, unsere ersten großen Ahnen lebten in der Antike und mit der christlichen Wurzel in Vorderasien. Jede heilige Gewalt bündelt mit ihrer Majestät (Würde) dabei offenbar zumindest drei Gewaltrichtungen. Sie setzt

- auf die logische Gewalt des Ausgleich von Tabubrüchen oder Unrecht (gleiche Gewalt), sie erhält alte Strukturen und bietet Vertrauensschutz,

Zivilisation entspringe keinem „Kulturgen“ der Menschen, sondern ergäben sich aus „weltgeschichtlich betrachtet, das zufällige, konstellationsbedingte Resultat politischer Konfliktlagen „als Zivilisation wider Willen“, 674.

- auf die im Willen völlig freie Gewalt des Zufalls oder des Oberherrn (freie Gewalt), die die alten Strukturen gelegentlich aufreißt und anderen Personen Lebenschancen plötzlich neu zu-teilt und
- auf die familiäre Gewalt eines höheren, kaum begreifbaren Systems, zu dem auch jeder der Gewalt Unterworfenen als ihr Mitglied gehört (solidarische Gewalt).

Anders gewendet und der Wirklichkeit angepasst, existiert immer Gewalt zwischen den Menschen (und den sonstigen Lebewesen, sofern sie als gleiche anerkannt werden). Ebenso gibt es auch in Kriegszeiten immer Friedensgruppen der Nächsten. Wichtig ist also nur Art und Umfang der heiligen Gewalt auf der Ebene der Politik. Die Eindämmung, die Verrechtlichung und auch die Heiligung der existenten Gewalt prägen den Staat als Rechts- und Verfassungsstaat. Diese Akkumulation der Gewalt bildet die *sozialreale Alternative* zum Kleinkrieg der War-Lords und zum Großkrieg der organisierten Staatsvölker.

Die ideale Alternative zur freundlichen Utopie der „friedlichen menschlichen Zivilisation“ stellt die schwarze Utopie der Unterwerfung des Menschen unter ein höchstes göttliches oder auch natürliches *Schicksal* dar, also der religiöse oder der natürliche Fatalismus.

II. Bekenntnischarakter

1. Am Ende verlangen also nur das System und die Utopie der friedlichen Zivilisation nach Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit. Zu deren Aufbau und Selbsterhalt verlangt es im Grundansatz immer auch nach dem eigenverantwortlichen Selbstverzicht, also das *Opfer an Freiheit* auf dem Altar der jeweiligen *heiligen Zivilisation*. Dabei handelt es sich um ein System, das die Person kennt, also den Menschen vor allem als Akteur begreift (Freienmodell). Das große Gegenmodell besteht darin, die Menschen vorrangig als Dulder und Erleider von Schicksalsfällen zu begreifen, die ein heiliges System hervorbringt, dessen Teil sie aber auch selbst sind (Solidarmodell). Ein *drittes* Modell besteht dann

darin, beides zu vereinen und im *Gleichgewicht* zu halten (Gleichheitsmodell).

Aber offenbar bedarf für klare Entscheidungen eines monistischen und damit *monokratischen* Leitmodells, das dann auch Elemente der jeweils anderen Deutungen mit aufsaugen wird, um seinen Wirkungskreis ausbauen zu können. Die anderen Sichtweisen existieren daneben, aber sie bilden dann nur anerkannte oder auch heimliche *Subsysteme*.

Die Sicht der (zivilen westlichen) Person, die neben dem Aktiven auch das Passive und das Gleiche kennt, aber sich eben vor allem als versteht, führt dann dazu, die Religion von Einzelnen aus zu sehen.

2. Die Menschen leben also in der breiten Mittelwelt zwischen Kooperation und Mitleid mit dem Nächsten und Aggressionen und Unterwerfung.

Dazu aber setzen Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit im beschriebenen juristischen Sinne dann auch immer die Ideen des Freien und auch seine soziale Fähigkeit zur *bürgerlich-humanistischen Zivilität* nicht nur voraus, sie verlangen auch ständige *Glaubensbekenntnisse* zu diesen weltlichen Höchstwerten.

Als wesentlicher Teil dieses Ritus der Zivilität dienen dann auch die Gerichtsverfahren und mit ihnen das Bußübel der Strafe, die in einer Demokratie immer auch ein *Selbstopfer* darstellt.

Damit regiert am Ende die westliche „Zivilreligion des anthropozentrischen Humanismus“ als utopische Leitidee „die Versöhnung, die Strafe und die Gerechtigkeit“, und zwar vermutlich ebenso wie *andere Religionen* und deren heilige *Sozialordnungen* vor ihr.

III. Zivilreligion als Verinnerlichung der Rückbindung

1. Wie oben schon festgestellt, meint jeder Glaube eine Art von *Rückbindung* im Wortsinne von „religere“ (Religion). Zwar ist herkömmlicher Weise die Rückbindung nach außen gemeint, an einen Gott oder auch eine höchste Idee im Sinne eines heiligen Weltgeistes. Aber im demokratischen Humanismus bindet sich der Demokrat nach *innen* zurück²⁶⁸.

„Zivilreligion“ meint vor allem und aus der *säkularen* Eigensicht eine selbstkritische Bewertung als eine Art von, wenngleich soweit möglich tolerantem und ergebnisoffenem Fundamentalismus. Er tritt in allen wirklich existentiellen Konflikten auf und steckt in dem vagen Wort vom „demokratischen Humanismus“ und seinem Staat. Es handelt sich somit um eine an sich verpönte Form einer heimlichen Staatsreligion, allerdings als Religion der Zivilgesellschaft, die den Staat in der Form als wirkliche Bürgerdemokratie beherrscht und ständig Glaubensbekenntnisse verlangt.

Auch die Vernunft und Rationalität besitzen zwar in der westlichen Demokratie den absoluten Rang oder wenigstens die Struktur einer Zivilreligion. Aber bei ihrer Art des Humanismus greift die Idee des Milgram-Gehorsams jedenfalls nicht stets in gleicher Weise. Der Vernunftglaube wirkt sich dann anders aus, wenn er eine liberalere oder auch eine „protestantische“ Ausrichtung erhält. Die Vernunft muss dazu im Sinne der Menschenwürde und der Demokratie mit der *Autonomie* des *Einzelnen* verknüpft und also nicht als höchste Idee gepriesen und mit wissenschaftlichen Priestern, wie den Versuchsleitern, verbunden werden. Dann verfügt der Humanismus als Rationalismus erstens über den Ansatz zur rationalen Selbstkritik und verlangt zweitens den hohen Preis

²⁶⁸ Zu: Elias' Grundthese der Zivilisationstheorie vom „Fremdzwang zum Selbstzwang“ siehe: Münch, R., *Dynamik*, 1998, 365 ff., 370 (zu seinen Nachfolgern), sowie zur Einordnung als „positive Konflikttheorie der Selbstbeherrschung“: 371 f. Zur „Selbsttranszendierung des Individuums“ als Bruch mit der „ewigen rituellen Wiederholung der Tradition“ und demnach der Verweis auf ein „Anderes außerhalb des eigenen Selbst“: Ladeur, *Staat*, 2006, 55.

der Selbstverantwortung. Drittens erzwingt er damit immerhin auch noch eine Art des *Selbstgehorsams* gegenüber der eigenen Identität.

Schließlich reicht es immer auch, im ethischen Sinne der universalen „Goldenen Regel“ zu verfahren.

2. Der Handelnde sollte dazu wie ein Richter Abstand gewinnen und sich nicht nur in die Rollen des hoch verdächtigen und zudem reitenten *Beschuldigten* begeben, sondern sich auch in die Lage von dessen *unschuldigen Nächsten* versetzen. Auf diese Weise vermag er dann auch tatsächlich das Gefühl der mitmenschlichen Empathie aufzubauen.

Es hilft zwar auch, vorsorglich die Grundhaltung eines eigenen liberalen und „blinden *Stolzes*“ zu entwickeln, sich als Demokrat zu fühlen und sich zumindest dann nicht ungeprüft angeblich höheren Ideen zu unterwerfen, wenn der persönliche Einsatz von „heiliger Gewalt“ gefordert wird.

Aber es bleibt der vermutlich natürliche und nützliche Gegentrieb zur blinden „Solidarität“.

IV. Fiktion des Gläubigen als Freien

1. Die große weltliche Glaubenslehre im Rahmen dieser politischen Ersatz-Religion des demokratischen Humanismus besteht in der Fiktion der *Willensfreiheit* des Menschen. Alle großen Religionen assoziieren den Geist des Gläubigen, und mit seinem Glauben heiligt er immer auch sich selbst, denn er nimmt an einem allgemeinen Übergeist seinen Anteil.

Für den würdigen Menschen und auch für seinen demokratischen Menschenrechtsstaat ist aus demselben Grund die Fiktion der eigenen Willensfreiheit von Nöten.

Sie bildet die notwendige Voraussetzung für die Ideen der Freiheit und der Autonomie sowie damit auch der Demokratie und der Menschenrechte. Im Kern begründet sie die Fähigkeit zur

Selbstbeherrschung. Ohne die Willensfreiheit wäre der Mensch als reines Naturwesen und als „Tier“ zu begreifen. Die Willensfreiheit aber, und das stellt die vorherrschende Ansicht in der Philosophie dar, ist weder zu beweisen, noch ist der Nachweis des Determinismus bislang, trotz der Erkenntnisse der neueren Gehirnforschung, endgültig gelungen. Bis zum Beweis des Gegenteils kann der Mensch also von den Vorzügen der unterstellten Willensfreiheit, also der Autonomie, der Menschenwürde und den Menschenrechten profitieren²⁶⁹, auch wenn derselbe Mensch

²⁶⁹ Das Pendel der Meinungen schlägt derzeit wieder zur Gegenlehre des Determinismus. Im Kern ist dieser Ansatz allen empirischen Wissenschaften eigen und bildet damit eine wichtige Gegenwelt zu den westlichen Vernunftlehre und den westlichen Rechtslehre. Denn aus der Sicht der Hirnforschung und ihrer Neurophilosophie scheinen empirische Untersuchungen zu ergeben, dass der Mensch sich zunächst impulsiv und unbewusst entscheidet. Er hinke dann gleichsam mit der als frei empfundenen und als bewusst erlebte Entscheidung nach: Roth, Gehirn, 1996, 9 ff., aber auch 172: „Die subjektive Gewissheit, dass ich in meinen Entscheidungen frei bin, bedenkt nicht, dass dies auch tatsächlich der Fall ist“. Mechanistisch gewendet „Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen“ erklärt Singer, Verschaltungen, 2004, 30 ff., 57 ff. Es handele sich insofern nur um eine „natürliche Selbstorganisation“.

Aber auch dann bleibt innerhalb dieses Denkens die Frage zu beantworten, ob der Mensch nicht (1) viele Vorabwägungen schon zuvor unbewusst verinnerlicht und erprobt hat, so dass diese fertigen Trampelpfade ihm auch als moralische Grundentscheidungen schon zur Verfügung stehen. (2) Der Mensch verfügt offenbar auch über die Möglichkeit, „nachzudenken“, und seine impulsiven Entscheidungen dann später noch einmal zu korrigieren. (3) Er kann auch andere Menschen befragen und mit ihnen in Verhandlungen über die richtigen Entscheidungen eintreten. Auch diese drei Vorgänge als unbewusste Selbstorganisation zu begreifen, bereitet zumindest dem westlichen Menschen erhebliche Mühe. Selbst, (4) dass sich der wissenschaftliche Beobachter dann ebenfalls als impulsiv gesteuert begreift und seine Deutung als blind versteht, greift eine alte Einwendung gegen den Determinismus auf. Empirisch nachzuweisen ist allerdings wenn überhaupt vermutlich immer nur der Determinismus, aber nicht der Indeterminismus. Denn dazu müsste der Mensch sein eigener „Übermensch“ darstellen. Politisch aber gäbe es eben ohne die Unterstellung der selbst nicht nachweisbaren Willensfreiheit keine absoluten Menschenrechte und keine Demokratie.

dann dafür den Preis der Haftung bis hin zur Schuldstrafe tragen muss.

Aber auch wenn sich ein westlicher Mensch etwa wegen dieser Haftung oder konkret wegen der Schuldstrafe weigern würde und weigern dürfte, die Vorzüge der Autonomie anzunehmen, wäre er damit nicht frei gestellt. Ihm drohen vielmehr die zwei weit schlechteren Alternativen, entweder wie ein *wildes Tier behandelt* oder aber als *gefährlicher Staatsfeind* begriffen zu werden. Die Folge der Gefangenschaft wäre dieselbe, nur die Ethik ihrer Durchführung wäre eine andere.²⁷⁰ Grundsätzlich verfügt vermutlich jedes Staatssystem über alle drei Modelle. So hat es auch im Absolutismus für den Adel schon immer die Sonderregelung der Festungs- und der Klosterhaft gegeben. Die antike Stadt Athen kannte das Scherbengericht. Auch verfügt etwa das deutsche Strafrecht neben dem vorherrschenden Schuldstrafrecht über die „Maßregeln der Besserung und Sicherung“, die eine zusätzliche langjährige Sicherungsverwahrung mit einschließen.

Aus der Fernsicht einer Kulturlehre kann man die Fiktion der Willensfreiheit, wie der rollenhaften Personalität, immerhin auch darauf stützen, dass das gemeinsame westliche Denken durch die Grobstrukturen der westlichen Sprachen vorbestimmt ist. Die westlichen Grammatiken kennen alle das Aktiv und das Passiv, als das Handeln und das Leiden von Personen, und sie trennen

Noch einfacher hat es der Grundansatz des philosophischen Konstruktivismus, der eine Ausprägung der universellen Systemtheorie darstellt, nach dem zugespitzt alles auf zielblinder biologischer Selbstorganisation beruht. Abgeschwächt erweist sich danach aber zumindest die soziale Welt des Menschen nur als vom Menschen nach seinen politischen Bedürfnissen und mit seinen begrenzten Vollstellungen konstruiert. Zumindest findet offenbar immer auch eine kulturelle „Überdetermination der Realität“ mithilfe von bestimmten vorherrschenden Weltanschauungen und Religionen statt.

²⁷⁰ Aus politologischer Sicht zum „Freund-Feind-Recht“ i.S.v. Jakobs, mit der Idee eines „Doppelstaates“: Ooyen, Sicherheit, 2007, 13 ff.; schon für den deutschen NS-Staat habe Fraenkel, Doppelstaat, 1999, 33 ff., sowie Fraenkel, Reich, 1999, 509 ff. („Der politische Staat und der technische Staatsapparat leben nicht nur nach zweierlei Recht, sondern auch nach zweierlei Rechtsprinzipien.“).

auch verschiedene Personen, und zwar das egoistische „Ich“, das intersubjektive „Du“ und die neutralen „Er, Sie, Es“. Dieselbe Personenreihe kennen die Sprachen auch im Plural, es gibt sie als kollektiv handelndes und auch leidendes „Wir“, als ein „Ihr“ und als ein „Sie“. Wer handelt, muss dann auch über ein gemeinsames Wollen verfügen, und wer leidet, auch über eine gemeinsames Gefühl.

Auch Gott wird in der Regel als eine Person in einer Dreifaltigkeit von Vater, Sohn und Heiligem Geist, gedacht. Die väterliche Seite tritt im Alten Testament hoch emotional und mit Zorn auf. Lediglich die Seite des Heiligen Geistes erscheint für sich betrachtet entpersonalisiert. Sie stellt eine Art von gemeinsamem Übergeist, als „Atem“, dar. Der Heilige Geist hebt die Subjekt-Objekt-Trennung von Gott und Schöpfung auf und verbindet die Gottesperson mit der erschaffenen Welt, die er durchdringt. Als vorherrschende Denkform des lebenden ganzheitlichen „Wir“ führt ein zum Heiligen Geist hin entpersonalisierter Gott dann vermutlich auf das animistische Grundmodell des Weltgeistes zurück.

Zumindest die Unterstellungen und die Dogmen der neuen säkularen westlichen Zivilreligionen beruhen also auch auf den uralten geistigen-kulturellen Vorprägungen der Person in der westlichen Sprache. Dass schließlich alle Lebewesen handeln, um Stoffwechsel zu betreiben, um sich fortzupflanzen und dass sie unter anderen Lebewesen und unter der Umwelt leiden, erscheint überdies auch aus biologischer Sicht einleuchtend.

2. Die Hilfslösung für den Menschen besteht also darin, über die gekoppelte Besonderheit von Sprache und Schrift eine hohe Arbeitsteilung und tradierbare Technik begründen zu können. Sie schafft und bewahrt er für sich selbst. Zeitgleich mit der Verbreitung der humanen Schusswaffen, die den Blitzen des Himmelgottes gleichen, hat Europa große künstliche Staatsgebilde entwickelt, in denen Menschen herrschten. Die Fürsten, denen die Demokraten folgten, vereinnahmten die Religion als Privatsache der Herrscher. Zugleich schickten sich die Europäer mit ihrer Technik nicht nur an, die neuen Welten zu entdecken, sondern auch sie zu erobern. Sie traten also als selbstbewusste und absolute Herrenmenschen auf.

Ohne die Willensfreiheit, die auch erst den demokratischen Humanismus erlaubt, könnte der Mensch das Menschenrecht nicht absolut setzen. Er stünde andernfalls immer unter dem Vorbehalt göttlicher und sonstiger religiöser und weltanschaulicher Auf- und Vorgaben, denen er und sein Staat sich dann zu unterwerfen hätten. Damit entzieht sich die Demokratie auch der Macht der irdischen Stellvertreter und Deuter dieser Ideen. Aus der Sicht des Christentums bedeutet diese Verinnerlichung die heimliche römisch-urchristliche Selbstverantwortung vor dem eigenen Gott, die im Spätmittelalter politisch in der protestantischen Verinnerlichung wiederkehrte und dann die katholische Gegenreformation mit ausgelöst hat. Im Kern handelt es sich um dieselben Grundsätze, wie etwa im Hochmittelalter die göttliche Vernunft, die göttliche Gerechtigkeit und Ordnung und die göttliche Nächstenliebe als Toleranz sowie die Idee des Bundes eines Volkes der Gläubigen und der Bekennenden. Die Grundideen und Grundstrukturen erweisen sich zumindest für die westliche Kultur als geschichtsübergreifend. Mutmaßlich sind sie sogar von allgemeinmenschlicher Art.

Sie scheinen aus evolutionsbiologischer Sicht als eine *Alternative* im Menschen angelegt zu sein. Die Subjektivität zunächst einmal grundsätzlich, dann denjenigen Abglanz einer höchsten Subjektivität eines Gottes, um sich dann selbst, befreit vom Gottesbilde, jedenfalls im Rahmen seiner eigenen Vernunft, als autonom zu verehren und zugleich auch zu verpflichten, bildet eine einheitliche Ableitungskette. Sie bedeutet am Ende dann auch, diese Seite der Natur des Menschen für heilig zu erklären und auf sie, die Menschenrechte und die Herrschaftsidee der Demokratie aufzubauen.²⁷¹

²⁷¹ Zur Frage der neuronalen Determiniertheit aus der Sicht der Idee der Willensfreiheit, die jede Lehre von der Weisheit an sich schon begrifflich voraussetzt, denn die Weisheit braucht Weisen, siehe zusammenfassend: Beckermann, *Determiniertheit*, 2006, 289 ff., 292 ff., und zwar existiert (1) die reine Lehre Bestimmung des „Ichs“ aus der Sicht einer scharfen Unvereinbarkeitslehre, danach ist die Handlung ein Sein, das vom Ich verursacht und nicht naturgesetzlich definiert ist. (2) Daneben steht das Vereinbarkeitsmodell über den Willen: Freiheit sei „eine Macht zu handeln je nach der EntschlieÙung

Vereinfacht besitzen also auch die Vernunft oder die Rationalität insofern einen gottgleichen Rang, weil und sofern sie als *Letztbegründungen* fungieren.

des Willens“. Ähnlich auch: Bieri, Handwerk, 2001, 80, der zugleich das praktische Denken und Beurteilen betont: „Die Freiheit des Willens liegt darin, dass er auf ganz bestimmte Weise bedingt ist: durch unser Denken und Beurteilen“.

8. Kapitel

Idee einer raumzeitlichen humanen „Mittelwelt“

I. Erste Definition der Idee der Mittelwelt

1. Nachfolgend ist zu versuchen, dem Gedanken der Zivilreligion eine „Welt“ zuzuschreiben und ihn damit auch in eine *Form* zu bringen. Zu fragen ist, inwieweit man nicht von einem Humanum im Sinne von einer „*humanen Mittelwelt*“ sprechen kann, die vor allem die beiden anderen Welten verbindet, diejenige der Ideen und diejenige der Natur.

Dabei wird zweierlei zu beachten sein, der räumliche Aspekt der „Welt“ sowie das Humane als etwas Mittiges. Auch gehören am Ende noch zwei weitere Modelle mit hinzu, und zwar ein zeitliches und eine personales.

Zu beginnen ist mit der Idee einer „Sonderwelt“ des Menschen. Der Sinn (Grund, Zweck, Wesen oder Inhalt) dieser Mittelwelt des Menschen ist am einfachsten mithilfe der postmodernen Systemtheorie zu umschreiben und sich dabei ihrer soziobiologischen Ausrichtung zu bedienen.

Danach handelt es sich bei der Mittelwelt des Menschen

- *im engen Sinne* um dasjenige *halboffene Subsystem*, in dem das Lebewesen Mensch (als Gattung, Gruppe und Individuum) *sich selbst organisiert*.²⁷² Mit einem alten Wort handelt es sich um den Bereich, in dem es seine *Kultur* ausübt, seine jeweilige *Zivilisation* im ethnologischen Sinne ausprägt.

²⁷² Dazu: Prigogine, Sein, 1988, 15; Ziemke, Selbstorganisation, 1991, 25 ff., 25; Jantsch, Selbstorganisation, 1986, 236.

- Im *weiteren Sinne* gehört „seine“ Umwelt dazu. Dann handelt es sich bei dieser Welt um den *Lebensraum* des Menschen, um sein Biotop. Soweit seine Sinne reichen und soweit er auf seine Umwelt gestalterisch einwirken kann, soweit reicht der (eindeutige) Bereich seiner Mittelwelt.
- Aus der zivilen westlichen Sicht handelt es sich dabei allerdings nicht (mehr nur) um einen, vielleicht auch religiös geprägten großen *Kulturkreis*, sondern um eine *universelle* Sicht.
- Insofern prägen die universellen *Menschenrechte* ebenso das Binnenbild vom „Menschen als solchem“ wie das Selbstbild der Wissenschaftler, die universell ansetzende *Naturwissenschaften* betreiben oder auch das Selbstbild der (ihnen folgenden) Philosophen, die für allgemeingültig erachtete *selbstkritische Vernunftlehren* diskutieren etc. Auch die universelle Übernahme von *Techniken* aller Art und die sich daraus ergebenden Selbstschöpfungen des Menschen führen zum Gedanken und vielfach sogar schon zum Bewusstsein, im *gleichen Welthause*, eben der humanen Mittelwelt zu sitzen.
- Mit dem Wort von der Mitte wird aber auch schon die Frage aufgeworfen: die „Mitte wovon“, wie und wo ist sie verankert? Damit ist auf das „Ungewisse“ verwiesen.

2. Negativ abgegrenzt unterscheidet sich die (universell menschliche) Mittelwelt dazu vom *großen Kosmos*, sei es der physikalische oder der religiöse. Ebenso wenig zählt der Mikrokosmos zu diesem Lebensraum, vor allem nicht der physikalische der Quantentheorie und der chemische der Moleküle. Die *Sinne* des Menschen bestimmen das *Leben* und somit auch seinen Lebensraum. Vereinfacht geht es um die partielle Eigenständigkeit der „*Alltagswelt*“.

Der klassische Gegensatz besteht gegenüber der sub-humanen Welt der *Tiere* einerseits und der meta-humanen Welt der *Götter und Geister* andererseits.

Aber dieses Subsystem ist eben auch offen, wie aus einem Fenster sucht der Mensch als solcher als *Beobachter* die Natur (im weiten Sinne) zu erkennen, nicht anders als er als Individuum das *Gehäuse des eigenen Körpers* niemals real zu verlassen vermag, aber dennoch seine Umwelt mit seinen Sinnen und seinem Geist zu erfassen versucht. Ebenso *verehrt* der Mensch die Welt der Götter und bemüht sich, ihnen gleich zu werden oder seine fundamentalen „Ideale“ zu verwirklichen.

3. Das Modell der Mittelwelt erweist sich, zugegeben, als ein vor allem säkulares Modell. Als Alternative dazu bietet sich der große Gedanke einer *beseelten Natur* an, zu der auch der Mensch gehört. Ihn nimmt auch die Idee von der Mittelwelt noch teilweise mit auf, wenn sie auf das irdische „*Leben*“ des Menschen abstellt. Aber umgekehrt lässt sich der Animismus als eine *Doppelwelt* begreifen. Sie beinhaltet einen irdischen Teil als den irdischen *Körper*, den die Geister bewohnen. Beide Welten sind in den vielen Formen des Animismus zwar zu einer Doppelwelt verschmolzen, bei der die Welt der Geister den Vorrang gegenüber der irdischen Welt genießt. Aber andererseits hat auch der animistische Mensch gegenüber den Geistern und Göttern eine Subwelt der Opferriten gestaltet und mit diesen eine Eigenverantwortung für sein Handeln übernommen, die sich in den Strafen spiegelt, die wir heute als Naturkatastrophen und Krankheiten begreifen.

Mit Aufspaltung dieser Doppelwelt, die unter anderem mit dem Zugewinn an Erkenntnissen über die Natur einhergeht und dem Zuwachs der Eigenverantwortung über das „Eigene“ und das „Selbstgeschaffenen“ entwickelt und steigert sich die Bedeutung des Modells von der humanen Mittelwelt.

Der Begriff von der Mittelwelt mag ungewohnt sein, aber sein Kerngehalt ist mit jeder Abgrenzung vom *Tier* schon mitgedacht.

4. Zur Verfeinerung dieses Ansatzes könnte man noch auf Folgendes hinweisen:

Aus bio-systemischer Sicht betreibt der Mensch in der humanen Mittelwelt also vor allem „*Selbstorganisation*“, und er glaubt

inzwischen auch an dieses „*Selbst*“. Es ist seine aktive und stolz selbstbewusste Seite.²⁷³ Das „Selbst“ und das aktive Element der Selbstverwaltung bilden dann einen wesentlichen Teil der Ausgestaltung der Vorstellung vom lebendig-dynamischen Wesen dieser Mitte.

Dabei ist davon auszugehen, dass die soziobiologisch ausgerichtete Systemtheorie, jedenfalls derart betrachtet, mit dem Wort vom halbautonomen und zellähnlich gedachten *Subsystem* etwas umschreibt, was auch (noch) mit dem geisteswissenschaftlichen Wort vom *Subjekt* erfasst werden kann, wie es etwa auch das Wort von der „Selbstbestimmung“ des Menschen bezeugt. Mit Gerhardt wäre dann etwa das sich selbst bestimmende Subjekt das „*animal rationale*“, also das „*Tier, das seine eigenen Gründe hat.*“²⁷⁴ Danach würden die beiden Begriffe des Subsystems und des Subjekts, die eigentlich zwei verschiedenen Welten zugehören, einander in etwa *entsprechen*.

Auch bleibt im Wort von der Mittelwelt der Charakter eines bloßen „Subsystems“ mit enthalten. So unterwirft sich der Mensch nach diesem Bild der „*elterlichen*“ Übermacht der beiden anderen Welten, derjenigen der Natur und derjenigen der Götter, die sich aus säkularer Sicht zu den edeln Idealen des Guten, des Schönen und des Wahren gewandelt haben. Der Mensch begreift sich gleichsam deren (erwachsenes) „Kind“.

Aus der „*Welt des Geistes*“, vor allem der objektiven Vernunft, bezieht der säkulare Mensch seinen humanen Geist und mit ihm auch seine Subjektivität. Ähnlich, wenn auch weniger mächtig, hat er im Übrigen im Animismus mit seiner eigenen Geistseele, die seinen Körper bewohnt auch Anteil an der „*ewigen Welt der Geister und deren Geistes*“.

²⁷³ Siehe zur Idee der Selbstorganisation als „Ordnungsprozesse in sozialen Systemen aus ganzheitlicher Sicht“ zudem: Probst, Selbstorganisation, 1987, 21; sowie aus rechtsoziologisch und rechtsphilosophischer Sicht Fechner, Selbstorganisation, 1990, 68.

²⁷⁴ Aus der Sicht einer (auch) naturalistischen Philosophie im Kontext mit dem Begriff der Individualität: Gerhardt, Selbstbestimmung, 1999, 323 ff.

Aus der „Welt der Natur“ im weiten Sinne, die die Physik mit einbezieht, stammt die Körperlichkeit des Menschen. Aus der physikalischer Kausalität und der Wiederholung von Ähnlichem ergeben sich auch die Grundelemente für seine Erfahrungen und aus den biologischen Bedürfnissen stammen seine natürlichen Beweggründe.

Insofern verfügt der Mensch in sich über „Repräsentanzen“ der natürlichen und auch der geistigen Außenwelt. Dementsprechend stammt der Menschen aus diesen beiden Welten. Aber es handelt sich, um im Bild zu bleiben, zumindest beim westlichen vorrangig säkularen Menschen um das inzwischen erwachsene und selbstständige Kind der beiden elterlichen Welten, etwa derjenigen des (himmlischen) Geistes und der (kalten) Welt der Natur.

Die Mittelwelt meint insofern vor allem, aber eben auch nicht nur, eine gesonderte Einheit zwischen zwei anderen Welten. Dieses Modell begnügt sich -zunächst einmal- mit diesem Selbstverständnis, jedenfalls insoweit, als vor allem der säkulare Mensch das Menschliche als *eigenständig* oder auch autonom begreift.

Das gilt ausdrücklich für die zivilreligiöse Ebene. „*Der Mensch steht im Mittelpunkt*“, so heißt es etwa in der deutschen Übersetzung der Präambel der Europäischen Grundrechtecharta ausdrücklich und gleichsam als Teil des zivilreligiösen Credos.

Für die (selbst-) bewusst interne Selbstsicht, gerade auch im Sinne des Gedankens *der Selbstorganisation*, reicht zudem eine vor allem „intersubjektive humane Selbst-Sicht“ auf die eigene „Mittelwelt“ aus,

5. Vereinfacht gilt der Satz, dass wer an den *Humanismus* glaubt, mit ihm auch das *Humanum* als eine humane Sonderwelt verbinden und auch verbinden müssen wird, denn der Mensch braucht einen auf ihn zugeschnittenen Raum, besser noch eine Raumzeit, in dem oder der er „lebt“.

Aus anthropologischer Sicht bildet der *eingefriedete, offene Versammlungsplatz* (in kälteren Breiten die Höhle) um das *Feuer* den Nukleus der humanen Mittelwelt. Soziologisch ergänzt

handelt es sich auch nicht nur um einen Versammlungsplatz, sondern ein gesamtes buntes *Netzwerk von Versammlungsorten*, seien sie wie bei den Nomaden auf Zeit oder auch wie bei den Sesshaften auf Dauer eingerichtet. Damit sind auch alle *Verkehrswege* zwischen den Versammlungsplätzen mit in die humane Umwelt mit einzubeziehen. Die Welt des Menschen besteht so nicht nur aus Orten sondern aus einem inzwischen (erlebbar) auch globalen *Netzwerk von Orten*.

II. Diskussion und Vertiefung: Erscheinung, Natur und Geist

1. Mit dem weichen Begriff des Sub-Systems, dem Lemma von der Sonderwelt oder eben dem Wort von der „Mittelwelt“ sind ganz im Sinne der Kind-Metapher auch zwei der Kritikpunkte aufgegriffen und eingearbeitet, die gegen eine solche Deutung vorzubringen sind.

So „*ist*“ der Mensch zwar teilweise autonom, aber eben auch ein *Naturwesen* in dem weiten Sinne, der neben der Biologie auch die Physik etc. mit einschließt. Ebenso „gilt“ uns der Mensch auch als ein *Vernunft- und Willenswesen* und nimmt damit Teil an der göttlichen oder auch der dämonischen Welt von Willen und Vernunft.

2. Feinsinnig ist dabei vor allem für die Naturwissenschaften noch zwischen den Wissenschaftlern als denkenden *Menschen* und ihren Gegenständen zu trennen.

Der Umstand, dass und wie Menschen *einzelnen oder gemeinsam* „*Denken*“ und dass sie die Natur zu „erkennen suchen“, bildet noch einen Teil des Menschlichen. Die *Wissenschaftler* selbst leben im gemeinsamen Menschenhaus, aber untersuchen von dort aus die externen Welten „unter“ und „über“ ihnen. Sie blicken dazu aus den Fenstern des Hauses oder sehen über die Mauer ihres Hausgartens, aber verlassen diesen Raum nicht, etwa ebenso, wie sie selbst in ihren Körper eingesperrt sind.

Aber die *objektive* Natur oder die Frage nach *objektiven* Ideen, über die sie nachdenken, befindet sich außerhalb des Menschli-

chen. Insofern findet die Subjekt-Objekt-Spaltung ihren Niederschlag im Modell vom Humanum als Mittelwelt.

Damit ist die Frage nach der „*wahren Existenz*“ einer (objektiven) Natur oder eines (objektiven) Geistes -jedenfalls für die *humane Binnensicht*- ausgeklammert. Denn das Humane organisiert „sich“, also selbst-reflexiv, gleichsam selbst. Es reicht insofern aus, wenn für eine bestimmte Frage ein *intersubjektiver Konsens* vorherrscht. Der vorherrschende „*Glaube*“ an bestimmte Ideale oder bestimmte Naturgegebenheiten genügt insofern. In einer Binnenwelt, in der Glaube an die Rationalität vorherrscht, müssen die Ideale also nur sinnvoll oder vernünftig erscheinen, und die Naturanschauungen müssen nur durch Experimente, also durch Erfahrung hinreichend gestützt sein. Dann sind sie wahr oder besser sie gelten uns als wahr.

3. Zudem gilt, dass je *eigenständiger* und *geschlossener* sich die Mittelwelt erweist, desto weitgehender reicht (etwa im Sinne der *Phänomenologie*, auf die später einzugehen sein wird) ein auf Erfahrungen und das Erleben gestützter *Konsens* über das Wesen des Eigenen oder eine *fester Glaube* daran aus. Das *intersubjektiv Menschliche* regiert dann das eigene Humanum, und es erstreckt sich auf das eigene oder das gemeinsame Verständnis vor allem der Außenwelt. Je mächtiger das Humane sich zeigt, desto eher erweist sich sogar der Naturalismus und auch der Idealismus nur als vom „Humanen“ abgeleitet.

Weit umgreifender ist es jedoch, sich nicht auf die Mittelwelt zu beschränken, sondern stattdessen eine klare Drei-Welten-Lehre²⁷⁵ zu vertreten, um jeder dieser Welten ihre eigene Gravitationskraft und Bedeutung zu lassen, der vor allem empirischen Naturwissenschaft, der vor allem normativen Geisteswissenschaft und der pragmatischen Mittelwelt, und zudem im nächsten Schritt auch noch an allen drei Welten zu zweifeln.

²⁷⁵ Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2013, 141 ff („Drei-Welten: Humanismus, Naturalismus und kultureller Pragmatismus“).

Soweit aber der Gedanke der Mittelwelt vor allem als *Zwischenwelt* zu deuten ist, und zwar als Welt etwa zwischen dem Idealen und dem Natürlichen, was sich aus dem Folgenden ergeben soll, bezieht dieses Modell der Zwischenwelt seine Kraft ohnehin vor allem aus dem *Naturalismus* und dem *Idealismus*.

Dieser Ansatz der -dann und deshalb *synthetischen* „Zwischenwelt“, die aus dem Dualismus postmodern herauswächst, ist jedenfalls, wie zu zeigen sein wird, im Modell von der Mittelwelt mit enthalten.

Auch erlaubt das Modell von der Mittelwelt dann *beides*, von dem es wiederum drittens auch eine Art von *pragmatischer Mitte*, jeweils nach Bedarf, zu bilden hat. Es gestattet die Beschränkung auf das Subjektive oder die *intersubjektive Vernunft* und eröffnet zugleich das von *außen abgeleitete* Selbstverständnis des Humanen über einen objektiven Idealismus und einen objektiven Naturalismus.

4. Aus einer solchen *Außensicht* dürfte sich das Denkmodell von der Mittelwelt trotz seiner pragmatischen Ausrichtung auf das vom Menschen Erfassbare und das von ihm Selbstgeschaffene vor allem als eine idealistische oder auch theoretische Deutung darstellen. Das westliche Menschenbild und unser Weltmodell sind aber vor allem durch die Naturwissenschaften geprägt. Vielleicht handelt es sich bei dem Gedanken von der Mittelwelt in der Tat nur um eine Form des irrealen *Anthropozentrismus*, und der Mensch ist aus „objektiv-empirischer“ Sicht eben kein *besonderes* Naturwesen. Denn alle anderen Lebewesen organisieren sich auch selbst, sodass es am Ende unendlich viele Mittelwelten gibt.

Doch als Antwort auf diese allgegenwärtige Kritik, deren Gewicht nicht zu unterschätzen ist, ist zum Beispiel aus *evolutionsbiologischer Sicht* betrachtet wenigstens Folgendes zu erfragen:

Können dem Menschen nicht seine *besonderen kreativen* Fähigkeiten und seine teilweise Befreiung von genetischen Programmen von der *Natur* tatsächlich verliehen sein? Und kann er deshalb und jedenfalls insofern nicht *nach Innen* und für sich

auch zu Recht als *geistiges Vernunftsubjekt* auftreten? Wer den Gedanken der Selbstorganisation allen Lebens vertritt (und ihn vielleicht sogar auch in der physikalischen Welt vorfindet), der wird dem Menschen dieses Selbstbild leicht zubilligen können

Zudem: Wirkt nicht auch das *physikalische Prinzip der Emergenz* in der *gesamten* belebten Natur fort und hat dieses dynamische Urprinzip nicht nur vieles, sondern mit dem Menschen real ein „*transzendentes*“ und „geistiges“ Wesen geschaffen, sodass mit ihm der „Kosmos“ sich und seine Gesetze *selbst* zu erkennen beginnt?

5. Man kann im Übrigen auch vor diesem Hintergrund versuchen, die ebenfalls anthropozentrische Idee von der *Besonderheit* des Menschen -ontologisch- zu begründen, also auf der Doppelsebene der Natur- und der Geisteswissenschaften.

So lässt sich eine gewisse Geistigkeit des Menschen in zwei Schritten, und zwar zunächst aus der Biologie belegen.

Man kann den Menschen, wie dann im Übrigen alle komplexen Lebewesen, auch als ein (auf Zeit) *sich selbst organisierendes Informationssystem* betrachten. Denn der Mensch, der sich aus so vielen Zellen zusammensetzt, lebt als solcher nicht einmal real, denn seine körperlichen Zellen sterben ständig ab, werden aber ständig vor allem dank genetischer Informationen neu reproduziert, und der Organismus gleicht sie mit dem Bedarf in Bezug auf die Außenwelt etc. ab. Fügt man nun den physikalischen Gedanken der *Emergenz* hinzu, dass der Kosmos mit dem Menschen beginnt, die Gesetze der Natur selbst zu erkennen, dann ergibt sich insofern sogar eine „*geistige Sondestellung des Menschen*“ gegenüber der sonstigen Natur. Er ist gleichsam das Gehirn, genauer der (uns bekannte) Verstandesteil der Gesamtwelt.

Eine solche Deutung würde dann im Übrigen beide Welten, die des Geistes und die der Natur, in einem Bild zusammenfassen, und auch insofern die Berechtigung des Bildes von der *Mittelwelt* zu begründen helfen.

6. Selbstkritisch betrachtet handelt es sich bei der Idee von der humanen Mittelwelt trotz allem vermutlich doch nur um die Beschränktheit auf einen humanen „Zentrismus“, der sich etwa auch im Wort von der „Umwelt“ offenbart. Der (westliche) Mensch geht vernünftiger Weise von sich und seinesgleichen aus, um die Welt zu verstehen. Dabei sieht er sich selbstbewusst, aber auch selbstkritisch an den methodischen Subjektivismus gebunden. Dennoch erhofft er sich objektive Erkenntnisse, zumindest über die naturwissenschaftlichen Gesetze der Welt. Schon damit stehen der Freiheit des Subjekts (des Denkens, des Zweifelns, des Abwägens und Entscheidens, der Technik und der Kultur etc.) die solidarische Teilhabe an und die Unterwerfung unter die übermächtigen natürlichen Gesetze (zumindest der Physik und der Biologie) gegenüber.

Pragmatisch ist es am Ende, alle drei großen Sichtweisen und viele ihrer eigenständigen Untergruppen weitgehend *gesondert* zu verfolgen und sie dann wie in einer offenen Gesellschaft üblich den jeweiligen *wissenschaftlichen Fakultäten* und deren Aufgaben zuzuschreiben, statt einem Naturalismus den alleinigen und dann letztlich theokratischen Vorrang zuzubilligen.

Hinzu tritt aber auch der *eigenständige* Blickwinkel, der vor allem schriftgebildeten demokratischen Selbstherrscher, die mit guten Gründen als Schöpfer ihrer eigenen Humanen Haus-Welt auftreten (können), der den eigenen Pragmatismus zugleich absolut setzt.

Beide Sichtweisen gehören zusammen und ergänzen einander:

- Eine *interdisziplinäre Weltanschauung*, die zunächst aus allen großen wissenschaftlichen Angeboten heraus eine *synthetische* Zwischenwelt zu modellieren vermag und
- das *eigenständige* Selbstbild von einer von schriftgebildeten *bürgerlichen*, von einer starken pragmatischen Mittelwelt, dem Humanum, das den Pragmatismus für „den Alltag“, also partiell auch absolut setzt.

Wie auch immer, gleich ob vor allem praktisch als eigene *humane Binnenwelt* verstanden oder eher interdisziplinär als synthetische *Zwischenwelt* begriffen, erlaubt das Bild von der *Mittelwelt*, wenn auch mit unterschiedlichem Gewicht am Enden beides in sich aufzunehmen, die Vorstellung von der menschlichen Binnenwelt und die beiden vom Menschen zu erkennenden Außenwelten des *Naturalismus* und des *Idealismus*.

III. Räumliche Modelle: Midgard als Mittelhof, Weltenberg-Metapher, Haus-Modell

1. Nachfolgend ist sowohl ein Blick auf die *Tradition* der Idee von der „Mittelwelt“ zu werfen, als auch zugleich nach bekannten *Metaphern* zu suchen, die vor allem auf den Aspekt der Welt abstellen, also erneut auf die *räumliche* Seite dieses Begriffs.

Dabei liegt es nahe, die Mittelwelt als eine Binnenwelt zu deuten, die innerhalb einer gesamten, vor allem also einer kosmischen Welt liegt und deren Kern bildet. Die sprachliche Metapher des *Kerns* beschreibt dabei selbst herkömmlich etwas Festes, das von einer weichen Hülle umgeben ist.

2. Ethnologisch und bei *Wikipedia* (also für jeden Demokraten) schnell nachzulesen, verfügt das Wort von der „Mittelwelt“ für die *europäische* Sicht über einen Beiklang aus der nordeuropäischen Religions- und Sagenwelt.

„Midgard“ (Mittelhof oder auch Garten) beschreibt offenbar auch dort die *irdische Welt*, in der die Menschen im eigenen *Hause* leben²⁷⁶. Diese Mittelwelt wurde von einer Außenwelt („Utgard“) umrankt, die von Trollen und Riesen bewohnt war. Auch das die Welt umspannende Seeungeheuer, der Midgardschlange²⁷⁷, gehört zu dieser Außenwelt. Im kalten Norden musste der Mensch sich ein eigenes Haus erschaffen.

²⁷⁶ Simek, Lexikon, 2006, S. 278: „Wohnort in der Mitte“. <http://de.wikipedia.org/wiki/Midgard>, (21.11. 13).

²⁷⁷ <http://de.wikipedia.org/wiki/Midgardschlange>, (21.11. 13).

Dieser Hof bildet dann den Kern der menschlichen Binnenwelt.²⁷⁸ Mit den Worten des Religionshistorikers *de Vries*: „*Dem Menschen bedeutet immer sein Wohnsitz das ‚Reich der Mitte‘.*“

2. Im weiteren Sinne entspricht das an sich einfache, aber bereits dualistische Denkmodell von der (humanen) Mittelwelt auch *strukturell* dem alt-asiatischen Weltbild vom „Weltenberg“²⁷⁹ oder Welthügel, der sich als eine Art von Insel auf dem mythischen „Urozean“ erhebt, auf dessen Höhen die Götter leben und der von Geistern beseelt ist. Denn die *Götterwelt und die beseelte Natur* und nicht der Mensch stehen im Mittelpunkt dieses mythischen Denkens. Mit dem Bild des Welthügels steht eine feste und auch noch für den Menschen erfassbare „Erde“ dem Unbegreiflichen und Chaotischem des sie umgebenden Urozeans gegenüber, in dem sich ebenfalls ein Schlangwesen befindet. Dieser Weltenberg ist der von Göttern beherrschte und auch sonst beseelte Lebensraum oder mit einem postmodernen Begriff das „Biotop“, auch des Menschen. Spiegelbildlich unter ihm erstreckte sich dann eine mehrstufige Unterwelt.

Mit dem Begriff vom „Mittelhof“ findet demgegenüber noch eine weitere Einschränkung statt, die auf denjenigen Bereich verweist, in dem der Mensch nicht nur existiert, sondern in dem er selbstständig agiert. Verwendet man das Wort vom „Garten“, so ist es die natürliche Umwelt, die der Mensch sich durch die hausnahe Frost- und Landwirtschaft selbst angepasst hat. Man kann diese Sicht auch globalisierend erweitern, danach beeinflusst der Mensch jetzt auch noch die Luftmeere und die realen Ozeane.

Wirklich kreativ zu beherrschen, vermag der Mensch auf dieser „Erde“ den von ihm selbst geschaffenen engeren „Mittelhof“.

3. Der Hof entspricht dann dem (goethischen) Haus des *Prometheus*, das dieser selbst errichtet hat und mit dem er sich gegen die Umwelt schützt. Mit diesem Haus, das die Feuerstelle

²⁷⁸ de Vries, Religionsgeschichte, 1957, § 579:

²⁷⁹ <http://de.wikipedia.org/wiki/Weltenberg> (21.11. 13).

umgibt, bestimmt er zugleich auch sein Selbst. Er ist dessen Schöpfer, und er ist der Herrscher dieses Eigentums. *Prometheus* ist der Vorausdenker. Der Feuer- und Kulturbringer aus der griechischen Mythologie ist ein Enkel Titans, ein Mitglied des ältesten Göttergeschlechtes, das aus dem Chaos stammt und von Erde und Himmel gezeugt wurde.²⁸⁰

Aus dem (ländlichen und umzäunten) „Hof“ haben sich dann die *Stadtburg* (Polis) dann der *Staat* entwickelt.²⁸¹ Aus dem Staat hat der Mensch dann seine vernetzte globale Über-Welt geschaffen. Deren jeweiligen Riten und Normen bilden dann die *Zivilisation*.

4. Mit dem Gedanken der Mittelwelt als dem eigenen Haus des Menschen, das insofern gegenüber seiner Umwelt halb offen ist, als es über Fenster und Türen verfügt, ist, ein vor allem räumliches, genauer ein kubisches Denkmodell gewählt. Dem Modell des Hauses oder auch des Hofes liegt zweidimensional gewendet die Idee des Quadrates zugrunde, das asiatischen Religionen für die *Ordnung* steht. Es ist gleichsam in die *chaotische* Welt (des Ur-Ozeans und seiner Schlangwesen) eingebettet, dreidimensional als Kugel oder zweidimensional als Kreis, und es bildet zugleich auch ihren Gegensatz.

Die Zone des Überganges nennen wir dann zu Recht, und verräterisch, die „Umwelt“, die etwas umschließen muss, eben eine Mittelwelt. Vereinfacht handelt es sich um das „Land“, das das Haus oder die Städte etc. umschließt. Es sind die Staatsgebiete, die zum Begriff des Staates untrennbar hinzugehören.

5. Dass mit dem Modell von der Mittelwelt alte mythische Metaphern, wie Midgard oder Weltenberg zu assoziieren sind, wird die ethnologischen Zivilisationsforscher eher beruhigen. Der Mensch ist, wo und wie er lebt, überall derselbe. Offenbar ist der Pool, aus dem der Mensch seine Welt- und Selbstbilder zu schaffen vermag einerseits begrenzt, aber andererseits auch universell

²⁸⁰ Grant/Hazel, Lexikon, 2004;;
<http://de.wikipedia.org/wiki/Prometheus>

²⁸¹ Siehe auch Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, 213 ff („Staat als Gefäß und Haus“)

und dann vielleicht sogar, wenn auch nur begrenzt, im Sinne der Korrespondenztheorie schattenhaft „natürlich-wahr“.

IV. Zeitliches Kreuzmodell: lebendige Gegenwart zwischen gewisser Vergangenheit und ungewisser Zukunft

1. Das einfache erste Modell von der Mittelwelt war bisher ein allein räumliches und schien sich nicht zu verändern, weil es auf diese Weise statisch (und ontologisch) ausgerichtet war.

Üblicherweise findet sich die „Verortung“ von etwas aber gern auch in einer Art von Fadenkreuz, das das Zeitliche und auch, aber nicht nur die *Bewegung* mit einbezieht. Dieses *Kreuzmodell* kennen wir in der Mathematik, bei Definition von Kurven. Vertikales und Horizontales verbinden wir so.

- Die *horizontale* Linie steht dann typischerweise für die *Zeit*, vor dem Mittelpunkt befindet sich die *Vergangenheit* und dahinter die *Zukunft*.

Sie steht auch für das Gleiche.

- Die *Vertikale* steht für das Oben und das Unten, für das Positive und das Negative.

Sie bildet zudem die *Gegenwart*. Die linke Seite bildet dann die *Vergangenheit* ab, die rechte die *Zukunft*.

Dabei erwächst das Kreuz aus einem *Mittelpunkt*.

2. Der Punkt stellt dann die hoch reduzierte räumliche Verortung dar. Verbunden mit dem räumlichen Modell von der Mittelwelt ist der Punkt dann *räumlich erheblich* zu erweitern. Er stellt im Kreuzmodell das Symbol für die jeweilige Form der Mittelwelt dar.

3. Räumlich verwendet ist die Vertikale die Lotrichtung, die auf den Erdmittelpunkt hinweist und als Zenit die Himmelskugel be-

rührt. So bildet die Vertikale insgesamt auch (in etwa) die „Erdachse“.

Religiös tritt die vertikale Achse als „Weltachse“²⁸² auf und bildet einen Teil des dreidimensionalen Modells vom Weltenberge. Als mythische Weltachse spiegelt sie die Idee der Bewegung. Vermutlich ist sie mit einer *zyklischen* Zeitvorstellung verbunden, die auch zu einer Art ewiger Wiederholung, die damit zu einer Sicherheit bietenden Idee von Ewigkeit führt.

Das (immer noch vorrangig moderne) westliche Denken ist dagegen, vor allem aufgrund der im Kern kausal ausgerichteten Naturwissenschaften, (weitgehend) *linear* und damit vorrangig horizontal ausgerichtet, was zur Idee der Transzendenz in ein Ungewisses führt.

Postmodern gewendet ist dann vermutlich beides relevant, das Zyklische findet sich unter anderem in den „ewigen“ Grundfragen der Philosophie und das Lineare als Dynamik in der kosmischen Physik.

4. Zivilisationen, die das Zyklische und damit zugleich auch die Vertikale betonen, können diese auch *hierarchischen* Ordnungssysteme „mystisch“ begründen. Auch werden solche Kulturen auf die Generationenfolge setzen und mit ihr die Idee der Familie hoch halten, sowie daraus folgend den Ahnenkult pflegen.

Das westliche Denken fördert dagegen mit seiner Betonung des *Linearen* und des zunehmend *Komplexeren* auch die politischen Elemente von Gleichheit und Individualität und die Freiheit im Denken (des Ungewissen).

²⁸² Eliade, Religionen, 1954, Kapitel VIII, unter anderem 112 ff; <http://de.wikipedia.org/wiki/Weltachse> (30. 11. 13) „Die Weltachse, (lat. axis mundi), auch Himmelsachse, ist ein grundlegender Begriff kosmogonischer Mythen und bezeichnet die Verbindung zwischen dem Zentrum von Himmel und Erde. In zahlreichen mythologischen Vorstellungen, besonders im Schamanismus, stehen der Weltenbaum, der Weltenberg und die Weltachse im Zentrum der Kosmogonie“.

5. Schließlich bietet es sich an, die Dreifaltigkeit von

- Vergangenheit,
- Gegenwart und
- Zukunft

mit weiterer Symbolik zu belegen.

Die Gegenwart ist *lebendig*, und sie steht zunächst einmal für das *Konkrete*. Sie verändert sich ständig, ist nie dieselbe. Was eben noch Gegenwart war, wird zur Vergangenheit. Ebenso verändert sich mit der Gegenwart auch unser Bild von der nächsten Zukunft, und sie ist erneut mithilfe der Erfahrung von dem zu überdenken, was eben noch Gegenwart war.

Die konkrete Vergangenheit ist gewiss, auch wenn man nicht alles über sie weiß. Ihre Gesetze vermag man durch empirische Studien zu ermitteln. Dagegen ist die konkrete Zukunft schon wegen der Komplexität der Gründe ungewiss. Über konkrete Ereignisse, die in der Zukunft eintreten, vermag der Mensch nur zu spekulieren.

Erweitert und überhöht wird die ganz konkrete Gegenwart vor allem durch die Erinnerung, etwa in Form von Geschichten von der Vergangenheit. Solche Narrative verändern sich, weil sie immer auch einen Bezug zur Gegenwart aufweisen. Erinnerungen werden immer wieder „überschrieben“. Dennoch bilden sich gerade auf diese Weise *Identitäten* (kollektive und auch persönliche) heraus, mit denen es dem Menschen gelingt, (in etwa) „derselbe“ zu bleiben, indem er die Vergangenheit in seine Gegenwart mit einbezieht und damit im Übrigen auch für die Zukunft (mit sich und auch für die anderen) Beständigkeit aufzubauen und zu erhalten vermag.

Dadurch erweitert der Mensch (kollektiv und persönlich) seine Gegenwart.

6. Zudem ist der Mensch auf der Suche nach *zeitlosen* empirischen Gesetzen einerseits und ethischen oder auch göttlichen Normen andererseits, mit deren Hilfe er auch die Zukunft näher zu ermitteln vermag, sodass er sich auf sie einstellen kann oder mit deren Hilfe er sie sogar mit beeinflussen kann.

Auf der religiösen Ebene verehrt er oft unerforschliche Götter oder Geister, denen er sich nicht nur unterwirft, sondern auf die er auch vielfach mit Opfern einzuwirken sucht. Zivilreligiös gedacht verlangt auch das Credo von „(egoistisch gedeuteter) Freiheit, (intersubjektiv gerechter) Gleichheit und (kollektiver) Solidarität“ von jedem Zivil-Gläubigen ständig Sonderopfer an (egoistischer) Freiheit, um dem großen Ganzen oder auch der Idee des Guten etc. einerseits zu dienen und andererseits auch seinen eigenen Nutzen daraus ziehen zu können.

Die Suche nach den *zeitlosen Gesetzen*, wie den Naturgesetzen und den ethischen Prinzipien, also dem guten oder auch dem gottgefälligen Verhalten, *erweitert* die konkrete Gegenwart ebenfalls. Die Gegenwart erhält dadurch einen Hauch von *Ewigkeit*, auch wenn die Geschichte zeigt, dass sich die Gesetze und Normen, zumindest in der Art ihrer Ausprägung verändern. Grob gefasst formuliert sie jede „Führungs-Generation“ auf politischer, wie wissenschaftlicher und auf kultureller Ebene etc. deutlich sichtbar immer wieder neu. Menschen und Gruppen organisieren sich und damit auch das kollektive Selbst.

An dieser Stelle ist abzurechnen.

Das Konstrukt des *Kreuzes* bietet sich an, um das Modell von der Mittel auf eine komplexere Stufe zu heben und es unter anderem um die Kategorien der „*Zeit*“ und der „*Wertung*“, etwa von Positiven und dem Negativen, zu ergänzen.

9. Kapitel

Idee einer dialektischen „Mittelwelt“

I. Mitte bei Aristoteles und zweipolige Modelle: Himmel und Hölle, Yin und Yang, Subjekt und Objekt, Freund und Feind, Innen und Außen

1. Die Figur der Mittelwelt ist aus *zwei* unterschiedlichen Teilen zusammengesetzt, wie es im Übrigen aus rechtsphilosophischer Sicht auch das Naturrecht und die Menschenwürde sind:

Das Wort von der „Welt“ assoziiert dabei eben das *Räumliche und das Gegenständliche* und bildet in etwa die sozial-reale Seite, der sich auch die Politologie und Teile der Soziologie verschrieben haben. Man kann aus soziobiologischer Sicht auch vom „*Biotop des Menschen*“ sprechen. Interdisziplinär gewendet bedient das Wort von der auf den Menschen bezogenen „Welt“ einen anthropologischen Hintergrund.

Das Wort „Mittel“ dagegen beschreibt ein *dialogisches Denkmodell*, dasjenige der „Mitte“ und des „Vermittelns“. Damit wäre der „Geist“ der Mitte und des Vermittelns beschrieben. Dieses Ideenpaar erhält dann mit dem Wortzusatz von der „Welt“ gleichsam den *Körper*. Der Zusatz „menschlich“, der stets mitzudenken ist, beschreibt dann gleichsam die *kulturelle Seele* der Idee der „Mittelwelt“, es ist der Mensch, der in ihr lebt und der sie sich schafft und erhält.

Mit diesen Gesichtspunkten wird nun weiter zu arbeiten sein. Zunächst geht es um den Gedanken von der „Mitte“.

Mit *Aristoteles* beruht die Mitte *methodisch* auf dem einfachen zweipoligen Modell. Die beiden gegenläufigen Wesenseinheiten, wie das Sein und das Sollen verfügen einzeln über (relativ) klare, theoretische und damit auch abstrakte Eigenschaften. Aber die

Mitte entzieht sich der Beschreibbarkeit. Sie besitzt deshalb auch keinen rechten Namen:

„Die Extreme scheinen einander gegenüber zu stehen, weil die Mitte keinen Namen hat.“²⁸³

Dieser methodische Gedanke ist zunächst einmal als solcher näher zu betrachten. Aus seinem ethischen Zusammenhang gelöst erlaubt er eine bunte Reihe von Folgerungen:

Zunächst steht danach die Mitte für die Offenheit, die *Freiheit* von einem (begrifflichen etc.) Fundamentalismus, die sich aber zugleich nicht mit der Verweigerung einer Antwort begnügen möchte.

Denn daraus ist zudem zu entnehmen, dass es vor allem ein dialogisches *Verfahren* ist, mit dem man die Mitte bestimmt. Insofern kann man auch von einer Art *Konstruktivismus* sprechen. Dieser wird allerdings nicht absolut gesetzt, sondern ist den beiden als existent begriffenen „Extremen“ aufgepfropft. Insofern handelt es sich bei der Mitte um eine Art von Interpolation.

Weiter ergibt sich aus dem Satz, weil die Mitte keinen eigenen Namen hat, dass es sich vermutlich um etwas *Konkretes*, etwas *Einmaliges* oder gar auch etwas *Variables* handelt, also um einen Diskussionsgegenstand oder Fall, dessen (abstrahierendes) Verständnis womöglich auch vom Subjekt, also dem jeweiligen „Beobachter“ oder „Deuter“ abhängig ist.

Ferner zeigt sich darin noch, dass der *Gehalt* des Gegenstandes immer auch noch Reste des *Widerspruchs* in sich verkörpern wird. Ein „Sowohl als auch“ bleibt also bestehen.

²⁸³ Aristoteles, Nikomachische Ethik (Dirlmeier), 1999, 11266. Dazu auch am Schluss seiner an Heidegger ausgerichteten Zivilisationsphilosophie: Berger, Philosophie, 2006, 213.

Schließlich handelt es sich bei der Mitte offenbar auch um beides, etwas hoch *Komplexes* und auch etwas so *Wichtiges*, dass auch das *Bedürfnis* besteht, es zu erklären.

2. Mit einem *Beispiel* bilden vereinfacht die Farben Schwarz und Weiß die Farbe Grau. Näher und physikalischer betrachtet sind es sogar das „weiße Licht“ und dessen „Negation, das „Nicht-Licht“, und zwar bezogen auf viele kleine Punkte, die den Eindruck der Farbe Grau ergeben, und zwar tatsächlich auch nur als eigene Reflexion des weißen Lichts durch ein ganz bestimmtes Objekt.

Vielfach wählen wir auch den doppelten Weg, dass wir etwas zwar positiv bestimmten können, also einen Namen haben wie „grau“, aber das Graue noch weiter *ableiten* wollen, wozu wir Weiß und Schwarz benötigen. Auch gehen wir beim Definieren gern zusätzlich noch negativ vor. Vor allem wenn wir die *Bandbreite* eines Begriffs erläutern wollen, also zu bestimmen suchen, was er gerade jeweils nicht mehr oder noch nicht ist, ziehen wir ebenfalls die Extreme heran. Wir versuchen ihn also nach zwei Seiten abzugrenzen, also alles ist gerade noch grau, was weder ganz weiß noch das völlig schwarz ist. Für Bestimmung der *Tiefe* und der *Breite* eines pragmatischen Begriffs verwenden wir also gern den Schraubstock der „Extreme“.

Insofern ist auch die Mitte der „Mittelwelt“ zwar mit dem Begriff des Humanums definierbar, aber sein pragmatisches Wesen, das Menschliche, setzt sich zugleich auch aus vielen Elementen der Welt des Geistes und der Welt der Natur zusammen, die entweder von außen auf das Menschliche zu projizieren sind oder aber auch von ihm als eigene repräsentiert werden.

3. Die dialogische Grundstruktur dieser Vielfalt treibt und beschreibt den Menschen, der selbst unter anderem über zwei Augen, zwei Hände und Beine und auch über zwei Gehirnhälften verfügt und der ferner einem biologischen Elternpaar entspringt und daher gern mit dialogischen Grundmodellen arbeitet.

4. Dieser hoch vereinfachte Gedanke der *Bipolarität* ist auch auf der kulturellen Ebene zu finden:

- Die *Erdenwelt* des Menschen existiert als Mittelwelt zwischen der Überwelt und der Unterwelt, etwa als „Himmel und Hölle“²⁸⁴,

²⁸⁴ Zur christlichen Trennung von Himmel und Hölle (Gut und Böse) sowie den dazu gehörigen Sündenfall-Mythos siehe aus einer zuspitzenden psychoanalytischen Sicht: Christian, *Liebe*, 2002, 491 ff., 491. Seine Leitthese lautet, es handelt sich um das „paranoid-schizoide Paradies-Mythos der patriarchalen Zivilisation“, und zwar über die „Tabuierung der (Selbst-) Erkenntnis von Gut und Böse sowie der sexuellen Liebe zwischen Adam und Eva als Ursünde des Menschengeschlechts“ („... gegen die die Psychoanalyse bis heute einen existentiellen Kampf führen muss“). Zudem 509: (Der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse bilde ein „aus dem Schamanismus stammendes Symbol für die tiefe Selbsterfahrung des Initianden zwischen Hölle und Himmel, das zu seiner inneren Reinigung von traumatischen Erfahrungen diene, die über den symbolischen Tod zu einer Neu- oder Wiedergeburt führten, sodass er damit auch auf einen neuen Lebensabschnitt... vorbereitet wurde“). (In dieser Mittelwelt lebt auch nach diesem Ansatz der Mensch. Die Vertreibung bedeutet also auch die Aufgabe des Schamanismus und seiner Naturnähe und seiner (auch mütterlich denkbaren) Ganzheitslehre. Christian führt aus: Dieser Vorgang sei wahrscheinlich durch „die zunehmende Traumatisierung infolge der seit ca. 6000 Jahren andauernden systematischen Kriege der patriarchalen Kriegerzivilisationen zu erklären“. Allerdings ist zu bezweifeln, dass es innerhalb von nomadischen Kleingruppen nicht auch schon Gewaltakte und Traumatisierungen gegeben hat und auch dass nicht auch schon in Zeiten freien Lebensräume und der langsam wandernden Kleingruppen nicht unter benachbarten Kleingruppen grausame Kämpfe ausgebrochen sind.

Christian fügt allerdings dann schlüssig, wenn auch recht zuspitzend an: „Einerseits konnten die Kriegerzivilisationen keine Krieger brauchen, die fähig waren zu lieben und über eine eigene starke Persönlichkeit mit der Fähigkeit zur Erkenntnis von Gut und Böse verfügten. Andererseits führen die schweren Traumatisierungen zu einer paranoid-schizoiden Abwehr, zu der auch die generelle Ablehnung jeglicher Innenschau geschweige denn die Aufarbeitung der eigenen Traumatisierung gehören.“). „Traumatisierte Krieger“ und ihre Gesellschaften produzieren dann ihrerseits also „traumatisierte Krieger“ und erhalten damit zugleich entsprechende Krieger- (etwa als Ritter)-Zivilisationen aufrecht. Aber Gemeinschaften völlig ohne Traumatisierungen sind nicht vorstellbar, und seien diese psychischen Defekte auch nur durch den frühen Tod von Beziehungspersonen

- die fernöstliche Verwobenheit von *Yin* und *Yang* verdichtet diese auch biologisch begründbare Polarität für den Alltag²⁸⁵,

- die buddhistische Lehre von der Existenz trennt etwa zwischen natürlicher Lust und der asketischen Selbstbeherrschung,

- die philosophische Aufklärung kennt die Aufspaltung von *Subjekt* und *Objekt*. Auch die verwandte Unterscheidung von *Seins-* und *Sollenswelten* oder die Aufspaltung in *Natur* und *Kultur*, zwischen *Körper* und *Geist* (*body and mind*) einschließlich ihrer jeweiligen Wissenschaften beruhen auf einem solchen bipolaren Denken.

- Verbunden mit dieser Aufspaltung ist auch die Trennung vom *Abstrakten*, insbesondere als Ideen und Gesetzen, und dem *Konkreten*, insbesondere als Wirklichkeit oder Alltagserfahrungen.

- Die sozialreale Trennung zwischen *Innen* und *Außen* gehört dazu.

Ebenso beruht die methodische Unterscheidung zwischen *Form* und *Inhalt* oder zwischen *Analyse* und *Konstruktion* etc. auf dem biopolaren *rationalen Denken*.

Die Idee der Mittelwelt will und muss deshalb beide Pole auf pragmatische Weise vereinen, weil sie davon ausgeht, dass der Mensch in und mit beiden Seiten dieser und vieler anderen Polaritäten „lebt“ und dass er selbst eine Einheit darstellt oder zumindest seine „Identität“ sucht. Als Einzelner geht es ihm dabei um die Einheit der Psyche, als Gemeinschaftswesen um die kulturel-

eingetreten oder durch den sexuellen Missbrauch durch Nächste ausgelöst.

²⁸⁵ Westliche und asiatische Kulturen vergleichend: Madl, Abrahamic, 2006, 103 ff., 115 („an explicit dualism, that expresses one implicit unit, such as good and bad, hot and cold, happiness and sadness, health and sickness, truth and falsity or life and death“). Danach steht der Mensch zwischen Himmel (*Yang*) und Erde (*Yin*). Am Ende steht nach Madl, Abrahamic, 2006, 103 ff., 123: „a holistic understanding by introducing Trans-disciplinary“.

le Identität der Gruppe. Man kann auch davon sprechen, dass es sich um eine „künstliche“ Vereinheitlichung von eigentlich Unvereinbarem handelt, weil es eine „Kunst“ darstellt, diese Identität für sich oder für eine Gemeinschaft zu bilden und immer wieder aufs Neue aufrecht zu erhalten

5. Auch auf der sozialrealen und politisch-rechtlichen Ebene und damit in einer Art von „Welt“ ist dieselbe Zweiteilung zu finden:

Nach außen findet in vielen Kulturen die alte *Freund-Feind* Trennung statt. Feind heißt vereinfacht, entmenschlichtes Objekt eines Angriffs (Aktion) oder auch eines Gegenangriffs (Reaktion) zu sein. Feinde besitzen keine Rechte (mehr). Der Freund ist der Nächste, als ein Verwandter oder Verschwägerter im empathisch-familiären Sinne. Eng damit verbunden ist die Trennung zwischen *Innen* und *Außen*, und zwar in Beziehung auf die Zugehörigkeit zur Gruppe.

Erkennbar können aber diese Rollen von Freund und Feind ausgetauscht werden. Nach diesem Modell verfügt der Mensch deshalb aus dem Blickwinkel eines politischen Subjektes über das Potential für beide Rollen. Umgekehrt besitzt der derart Bedachte auch die Grundfähigkeit eines Subjekts, in dem auch er seine Gegenüber, etwa Nachbarn oder Fremde, als Freunde und Feinde einordnen und behandeln kann. Die Freund-Feind-Aufspaltung bedient vermutlich vor allem überschaubare kriegerrisch-autarke Lebensgemeinschaften, und zwar erkennbar insbesondere für ihre hochmobilen und hochaggressiven *männlichen Jungerwachsenen*, die noch auf der Suche nach ihrem „Clan“ sind. Diesem ihnen leicht fallenden Rollenwechsel zwischen Freund- und Feindsein²⁸⁶ liegt letztlich die Binarität von Dazugehören oder Nicht-Dazugehören zugrunde. Ethnische Gruppen werden deshalb diesen Ansatz bekämpfen und von früh an einen eigenen Stammestotem heiligen, also *gesonderte* Volks- und Stammesreligionen pflegen und die jungen Menschen mit Initiationsriten auf sich zu prägen suchen. Aber den einfachen Grund-

²⁸⁶ Siehe auch aus Sicht der Psychoanalyse: Benz, Gewalt, 2002, 573 ff., 590 zum „Umschlagen von Freundschaft in Feindschaftsverhältnisse, ... in vielen Gewaltszenen Jugendlicher“.

gedanken des möglichen Wechsels von Freund zu Feind und auch umgekehrt behalten sie bei. Sie können ihn nur mit einem universalistischen Modell, wie der Würde und der Rechtsstellung aller Menschen, oder noch umfassender: der Beseeltheit und Personalität aller Natur überformen.

6. Diese Aufteilung hat der christliche Gedanke der universellen Nächstenliebe, die sich auf alle Menschen bezieht, zwar zu überwinden versucht. Dafür arbeitet das Christentum aber parallel dazu mit dem Gedanken des Ketzers. Säkular gewendet, besitzen deshalb alle Menschen die höchsten Menschenrechte. Aber auch insofern droht das Ketzermode. Denn diese Menschenrechte müssen zuvor alle Völker und Menschen auch als absolut geltende Dogmen, etwa als angeborene Naturrechte, anerkennen. Nur bei der politischen Umsetzung gilt noch das Gegenprinzip der Toleranz.

Nach *innen* gerichtet arbeiten die westlichen Demokratien gern mit der Paarung von Freiheit des einzelnen Bürgers und Not der Allgemeinheit. Der Gedanke der bürgerlichen Freiheit erlaubt den Austauschvertrag und die Gründungen von privaten Unternehmen. Auch der Ansatz des demokratische Staaten begründenden Gesellschaftsvertrages beruht auf ihm. Die Not hingegen führt zum Argument der *Notwendigkeit* einer Freiheits- und Lebensbeschränkung und in der Regel zur Unterwerfungspflicht unter die Idee der *Solidarität*. Nationale Ehre und Patriotismus verlangen notfalls auch Menschenopfer.

7. Zudem ist kurz und als konkretes Beispiel auf das Kernmodell des *Strafens* zurückzublicken:

So lässt sich etwa das rein liberale Strafen als ein einfaches *Feindstrafrecht* deuten. Gewalttäter werden zu Out-laws erklärt. Sie werden verobjektiviert und nicht nur wie Sachen, sondern wie wilde Tiere behandelt, eingesperrt, ausgesperrt oder getötet.

Straftäter können aber aus der Freund-Feind-Sicht „freiwillig“ den Weg der Versöhnung gehen und ihre Kooperation anbieten. Dafür müssen sie, für die Zukunft betrachtet, vorleisten. Für die Vergangenheit bedeutet diese Leistung eine zumindest symboli-

sche Kompensation. Das Geständnis, die tätige Reue und gute Führung im Vollzug führen zur Vollzuglockerung und der bedingten Entlassung. Andernfalls droht ihnen zwar aus ihrer Sicht beim Mord der lebenslange Strafvollzug. Insofern handeln sie noch freiwillig, verfügen aber über die Alternative der Verweigerung der Resozialisierung und des Lebens in Subkultur. Aus dem Blickwinkel der strafenden Gesellschaft besteht nunmehr die *Notlage* der gesteigerten und fortdauernden Wiederholungsfahr.

Noch weiter, und auf das konkrete Beispiele der deutschen Rechtskultur zurückgeführt, meint dieser Ansatz, dass die staatliche Gesellschaft bei einem Mord, den sie, wie in Deutschland, grundsätzlich mit lebenslanger Freiheitsstrafe sanktioniert hat, also erklären wird, mangels günstiger Prognose sei ihr die bedingte Entlassung aufgrund einer objektiven Gefahrenlage unmöglich; §§ 211, 57 a StGB. Sonstige hartnäckige Straftäter bedroht das deutsche Rechtssystem am Ende mit der rein vorbeugenden *Sicherungsverwahrung*, und zwar weil die Betroffenen die Gesellschaft in die *Notlage* gebracht haben, die anderen vor ihnen mit diesem letzten Mittel schützen zu müssen, §§ 66 ff. StGB. Ebenso sind gefährliche Geistesranke zwar nicht zu bestrafen, aber in eine geschlossene Heilanstalt zu verbringen, § 63 StGB. Das Strafrecht pendelt also zwischen (1) dem strafweisen Ausgleich oder der Vergeltung mit dem Übel, das der Täter sich als Herr seiner Tat, also als Subjekt/Person/Akteur, durch seine Übertat *verdient* hat, und (2) der kriegsnahen Antwort auf eine objektive Gefahrenlage, deren Quelle ein potentieller menschlicher Aggressor ist. Er ist noch nicht einmal ein Feind im alten Sinne, sondern zunächst einmal nur ein Gefährder. Der zivilisierte Zwischenweg besteht aus deutscher Sicht darin, dass der Strafgefangene und auch der Sicherungsverwahrte weiter als *Rechtssubjekt* auftreten können und die *Aussicht* auf Entlassung fortbesteht. So kann der Untergebrachte selbst oder mit Hilfe von Anwälten oder Betreuern über die Gefährlichkeitsprognose mit verhandeln. Außerdem darf der Gefangene im Vollzug nicht menschenunwürdig behandelt, also vor allem nicht erniedrigt und gequält werden.

II. Zum westlichen Zwei-Welten-Ansatz des Dualismus

1. Ein für das praktische Leben an sich unerträglich erscheinendes „Zwei-Welten-Modell“ bildet also auch die Grundlage der westlichen Philosophie. Sie trennt zumindest *vorherrschend* zwischen der Welt des *Sollens* und der des *Seins*. Die Menschen aber leben in und mit beiden Welten. Ihre *pragmatische Zweispurigkeit* bildet deshalb vereinfacht die Mittelwelt zwischen der autonomen Freiheit und der sozialen und biologischen Notwendigkeit. Eng verwandt ist die Trennung zwischen edlen, guten oder gottgefälligen Taten und dem bösen Verhalten, das niederen tierischen Antrieben folgt oder teuflischen Versuchungen nachgibt. Im Bereich des Strafrechts bestimmen deshalb die Idee der ethischen Gerechtigkeit und der soziobiologischen Vorbeugung, als einer Emulsion wie Öl und Wasser, gemeinsam den Strafgrund und auch den Strafumfang.

Schon die Welt des *Sollens* beinhaltet dabei einen gesamten Kosmos. Diese Welt umfasst alle *Wertelehren*, aber auch die monistischen Vorstellungen wie diejenige vom absoluten *Subjekt*. Für den Menschen beschreibt sie die höchst-persönliche *Moralität*, für die menschliche Gemeinschaft die *Sozialethik*. Auch spiegelt sie eine Art zivil-religiöser Vielgötterei²⁸⁷ der Werte wider. So lässt sich etwa der *Grundrechtsteil* der Deutschen Verfassung einerseits unter dem Schirm der Unantastbarkeit der Menschenwürde sehen²⁸⁸, andererseits aber auch als eine

²⁸⁷ Dazu, und zwar für die Wiedervereinigung der beiden Teile Deutschlands: Scholz, Grundgesetz, 1998, 11 ff.: „Eine Verfassung [...] formuliert und formiert [...] die maßgebende Werteordnung für das Gemeinwesen und sie übernimmt über den Kontext von konstitutioneller Grundordnung und Werteordnung zugleich die maßgebende Integrationsfunktion für das Staatsvolk als Ganzes. Sie erfüllt in dieser integrativen Funktion also auch und namentlich die Grundlagen von staatlicher und wertemäßiger Identität, bürgerlicher Identifikation und konstituiert sich selbst damit als prinzipiell identitätsstiftende, wie zu dieser Identitätsstiftung auch verpflichteter Institution.“ Auch insofern siehe: Uhle, Verfassungsstaat, 2004, 16 ff. mit Erl. 17.

²⁸⁸ Zum Verständnis des „Absoluten im Recht“ als eine „deontische Legitimation abwägungsfreier Rechtsgehalte, und zwar an Anlehnung an den Begriff des Absoluten („von einer Sache an sich be-

Zusammenstellung von vielen bunten Werten, die nur über eine abwägende „praktische Konkordanz“ für die Fälle eines Widerspruchs zwischen ihnen in einen „Zusammenklang“ gebracht werden können.²⁸⁹ Die praktische Konkordanz erzwingt und eröffnet im Falle der ethischen *Kollision* zwischen bestimmten Grundwerten der Bürger oder auch allgemein von „Freiheit und Sicherheit“ die notwendige *Abwägung* im konkreten Fall.²⁹⁰ Diese Art der *Harmoniesuche* beruht auf einem säkularen Übergeist, der vereinfacht mit dem Wort von der „normativen Systemgerechtigkeit im Verfassungsstaat“ umschrieben werden könnte.

2. Zur Welt des Sollens gehört insbesondere auch die Unterstellung der *Willensfreiheit* und mit ihr aus rechtsethischer Sicht die Idee der *Autonomie*.

Mit einem sehr groben Begriff handelt es sich um die Welt des „Geistes“. Negativ ist sie definiert durch die klare Trennung von der Welt des Seins, die sie insbesondere mit dem Vorwurf vom naturalistischen Fehlschluss (*Humesches Gesetz*)²⁹¹ zu verteidigt

trachtet und also innerlich“), siehe: Duttge/Löwe, *Recht*, 2006, 351 ff., etwa 352 ff. (zur „Menschenwürde“), 379 ff. (zu „Recht und Tabu“ als Unantastbarkeit). Im Rechtsstaat regiert dann das Recht als Idee mit seinem minimalethischen Kerngehalt den Staat: Dabei entspricht der vage ethische Kern den Grundprinzipien der demokratischen Verfassung. Sie bilden die heutigen Naturrechte, die in den Leitideen die natürlichen Menschenrechte, wie der „Menschenwürde“ oder „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ ihren Niederschlag finden.

²⁸⁹ Würtenberger, *Auslegung*, 2001, 223 ff., Rn. 72.

²⁹⁰ Zur Idee der Abwägung und der weiteren Aufweichung des Staatsbegriffs durch die Diskurstheorie: Ladeur, *Staat*, 2006, 360 ff. Zur Abwägung und Verhältnismäßigkeit in „Gruppenstaat“, 365 ff.; zu den „kognitiven Grenzen der Abwägung“, 368 ff.

²⁹¹ Zu dieser Debatte, vielfach aus dem Blickwinkel der Evolutionsbiologie, vgl. den Überblick über den Meinungsstand bei: Hudson, *Question*, 1989; mit kritischen Erwägungen dagegen: Black, *Gap*, 1989, 99 ff., Searle, *Ought*, 1989, 261 ff.; Zimmermann, *Is-Ought*, 1989, 83 ff.; vgl. auch: Hoerster, *Problem*, ARSP 55 (1969), 11 ff. (insbes. 15 ff.); sowie: Trapp, *Utilitarismus*, 1988, 71 ff. (vgl. insbes. 76 ff.).

gen sucht: Aus dem Sein lasse sich kein Schluss auf das Sollen ziehen. Zwischen Körper und Geist gebe es keine Brücke.²⁹²

Die Gegenwelt des Seins stellt diejenige der Erfahrung (Empirie) dar. *Empirische* Wissenschaften wie die Physik und die Biologie, aber auch die gesamte Welt der Technik bestimmen sie.²⁹³ Sie beruht auf der Trennung von *Subjekt* und *Objekt* und findet sich im Recht in der Spaltung von „Herr und Sache“. Diese Sache kann dann erst nach dem Grundmodell des Eigentums „die Seine“ und den Gegenstand seiner Willkür bilden.

Negativ ist das „Sein“ insbesondere dadurch definiert, dass es „wertfrei“ erscheint. Aus der rechtsethischen Sicht der geistigen Welt betrachtet, erscheinen alle derartigen Wesenseinheiten vor allem als *physikalische Körper*, die durch die *Naturgesetze* „fremdbestimmt“ zu sehen sind.

3. Auch den biologischen, den psychologischen und den sozialen Menschen regiert der evolutionäre Gedanke der bloßen Nützlichkeit und der blinden Selbstorganisation. Diese Art der Nützlichkeit beruht nicht auf einer freien Entscheidung, sondern auf einem höheren, etwa dem genetischen, durch die Natur des Menschen vorgeprägten *Zwang*. Alle Ideen, die auf die Notwendig-

Auch: Kant, r. Vernunft, 1787, III, 375, 576 betont, der Schluss vom realen Sein auf das Sollen sei unzulässig; es bestehe ein Dualismus zwischen dem tatsächlichen Geschehen und der Beurteilung, ob es geschehen soll.

²⁹² Vgl.: Cramer, K., Aporien, 1991, 3 ff.; Thomas, Schisma, 73 ff., sowie: Creutzfeldt, Modelle, 1991, 89 ff.

²⁹³ Zum Begriff der Wissenschaft: Stölting, Wissenschaft, 1974, mit den Unterbegriffen: (1) Subjekt-Objekt, 19 ff., Qualität und Quantität (2) mechanisches Weltbild, 26 ff., (3) Empirismus und Induktion, 31 ff. (4) Theorie und Irrationalität, 38 ff.; (5) Wissenschaft und Technik, 51 ff. sowie (6) Wissenschaft und Produktion, 55 ff., Ferner zur sozialwissenschaftlichen Sicht die „Qualität des Erklärungsversuch“, „Vernunft und Natur“, 142 ff. sowie mit dem Satz: „Die Wissenschaftler sind notwendig liberal“ und die „Liberalität der Wissenschaft begründet sich in der Intoleranz des empirischen Materials“, 259. Daraus folgt dann auch, dass die Wissenschaft die Liberalität politisch mit entwickelt hat.

keit abstellen, weisen auf diesen Grundgedanken zurück. Aus dem Blickwinkel der Rechtsethik handelt es sich somit um den Gegensatz zur Autonomie, der dann in der Heteronomie besteht.

Die *empirischen* Ausrichtungen der Naturwissenschaften betrachten die Ethik dann auch folgerichtig als *Metaphysik*.

Auf diese idealistische Bezeichnung und auch den Gedanken der schon halbreligiösen *Transzendenz*, also der Überschreitung des Realen, aber auch auf den neutralen systemischen Ansatz der „*Offenheit*“ könnten sich vermutlich wissenschaftliche Fundamentalisten beider Welten einigen.

III. Personales Modell I: Irdisches Pendeln zwischen den Welten

1. Neben dem *räumlichen* Hausmodell, das die Idee der Welt im Kleinen spiegelt und damit einer räumlichen Betrachtung von außen entspringt, und nach der Ergänzung um die zeitliche Dimension, legt die Idee der Mitte es nahe, auch der *personalen* Seite und der Selbstsicht oder Binnensicht der Menschen eine dritte Metapher zuzuordnen.

Nach den Ausführungen zum dualistischen Denken, vereinfacht der Auftrennung in Sein und Sollen, in Natur und Ideen, scheint es so zu sein, dass der Mensch zwischen diesen beiden Welten hin und her pendelt. Noch genauer betrachtet, pendelt er zwischen deren beiden großen Gravitationskräften, die die vielen bunten *Subsysteme* jeweils bündeln, solange hin und her, bis er sich konkret für eine Handlung zu entscheiden hat. Dabei ist es gleichgültig, ob er sich bewusst mit guten oder schlechten Gründen für sein Tun entscheidet oder ob es unbewusste Beweggründe sind, die ihn einzeln oder als Summe zu einer Handlung (oder auch einem Unterlassen) treiben.

Aber vereinfacht handelt es sich um den klassischen Dualismus, weil die vielen Subsysteme sich, auch wissenschaftlich und trotz ihrer systemischen Halbständigkeit einigermaßen korrekt den beiden großen Wissenschaften zuordnen lassen, den Natur- und den Geisteswissenschaften.

Wie auch immer, in diesem höchstpersönlichen ständigen „Weltenwechseln“ findet der Mensch dann seine eigene unverwechselbare *Identität*. Als aktive und als passive Person bildet er sich seine Persönlichkeit.

Das Pendeln verlangt, um im Bild zu bleiben, nach einem „Pendel“, einem aktiven oder eine passiven „Körper“. Jenes Pendel ist vor allem das agierende und das leidende „Ich“ des einzelnen Menschen. Das Pendeln ist dabei zeitgerafft im Sinne eines schnellen Oszillierens zu verstehen. so wie in der Geologie tektonische Beben mit einem Oszillographen aufgezeichnet werden. Dieses Ich, also das Pendel, ist nicht nur ein *personaler* Begriff der großen Sprachen dieser Welt, sondern auch der Kernbegriff aus der Welt der *Psychologie*.

Auf diese Weise entsteht mit dem Bild vom Pendel -„über“ und „aus“ dem Dualismus- eine Dritte Welt. Die Welt des ständigen konkreten Handelns oder auch Leidens einer menschlichen Persönlichkeit.

2. Die Metapher vom Pendel stellt eine Variante des altbekannten Bildes von der Waage dar.

Auch die Waage kennt nur ein einziges Maß, und zwar in zwei Formen, das Gewicht und das Gegengewicht, oder die positive und die negative Seite. Alles wird darauf reduziert. Mit der Wirklichkeit hat es so viel gemeint wie der schwarz-weiße Holzschnitt mit dem bunten Bild von der Wirklichkeit.²⁹⁴

Dabei ist zu bedenken, dass das Augenwesen Mensch in seinen Sehkörpern über zwei Arten von Rezeptoren verfügt, solche für das Sehen der bunten Welt am Tage und solche für das Unterscheiden von Schatten in der Nacht. Umriss, also damit auch

²⁹⁴ Zum methodischen Problem des Abwägens, insbesondere dem Vorgang der Abwägung von *vielen Aspekten* und zur Umwertung nach dem Modell der nur *zweiseitigen Waage*, siehe Umwertung aus der Sicht des Verf., Montenbruck, Abwägung, 1989, 27 ff. (für die Strafzumessung ist vorzugehen wie bei der Reduktion eines bunten Originals auf einen Schwarz-Weiß-Holzschnitt).

Abstraktionen zu erkennen, ist ihm also schon in die genetische Wiege gelegt und wer die Metapher vom „Bild“, wie im Menschenbild, wählt und analog dazu von der „Idee“ spricht, sollte sich dieser Fähigkeit zur Verfremdung des nur vage und schattenhaft Sichtbaren durch die „Reduktion auf Umrisse und Grautöne“ bewusst werden. „Grau mein Freund ist alle Theorie“, sagt Mephisto. Der Theoretiker aber hätte ihm geantwortet, dass es diese Reduktion auf eine Schattenwelt ist, die es ihm erlaubt, eben auch „Ideale“ in Umrisen zu beschreiben. Beide Sichtweisen zusammen bieten das Optimum. Auch zwischen diesen beiden Polen gilt es im Alltag, die vernünftige Mitte zu finden.

Das *Pendel* stellt gleichsam nur die *umgekehrte Waage* dar, der Zeiger der Waage bildet das wesentliche Element und nicht der Wiegemeister. Insofern kann man zwar das Bild der Waage verwenden, das Pendel belässt jedoch beiden Arten von Kräften entscheidende Bedeutung, denen des Seins und denen des Sollens.

Es geht also von *Beweggründen* aus und bezieht den Determinismus mit ein. Ein Pendel verfügt zwar unter anderem über ein eigenes Gewicht, das Widerstand leistet, aber es folgt im Wesentlichen den Anziehungskräften der *beiden Pole*.

Von ihnen und ihren jeweiligen Kräften wird das Pendel je nach *Ausgangslage*, nach *Abstand* und *Eigengewicht* entweder bewegt oder auch hin und her geworfen.

Die *Zweipoligkeit* bildet das Grundmuster, das sowohl dem Modell des Pendels als auch demjenigen der Waage eigen ist.

Welche Elemente zur jeweiligen Seite gehören, ist für das Konstrukt des Pendels selbst ebenso unbedeutet wie für das Abwägen. Es geht nur um irgendwelche *zwei* Kräftefelder oder um zwei Massen auf zwei verschiedenen Seiten.

Ihnen Merkmale, wie die Kräfte der Pole oder die Art des Gewichts zuzuschreiben, geschieht erst in einem zweiten Akt, bei der Art und Weise des Gebrauchs des Bildes vom Pendel oder dessen der Waage.

3. Die klassischen Zuordnungen sind, entweder dialogischer oder auch noch einfacher binärer Art, und zwar

Gut und Böse (religiös, moralisch), das Böse ist subjektiv mit Schuld belastet.

Nützlich und Schädlich (ökonomisch, biologisch, gesellschaftlich und utilitaristisch), das Schädliche ist subjektiv mit der schmerzlichen Haftung mit Eigenem verbunden.

Ordnungs- oder sittengemäß und Ordnungs- und sittenwidrig (sozialethisch und politisch), Verstöße sind mit Scham und sozialer Ausgrenzung, also Zwang belegt.

„Recht und Unrecht“ bilden eine Mischung aus diesen drei Polen. Das Gute, das Nützliche und das Ordnungsgemäße bilden eine Gruppe für das Positive. Treffen sie zusammen, so sind sie von besonders hohem Gewicht; ihre schlichte Negation bildet dann das Negative.

Unklar ist dabei wiederum im Einzelnen, was denn das Gute, das Nützliche oder auch das Ordnungsgemäße ist. Dennoch sollte man diese Unklarheit nur im Sinne der wissenschaftlichen Dogmatik beklagen, Denn die Alternative würde die Welt zu einfachen Gesetzen erstarren lassen, der Physik die Komplexität nehmen, der Biologie das Lebendige und dem Menschen auch die Idee der Freiheit und Verantwortung, entweder gegenüber sich selbst oder auch gegenüber den Göttern und Geistern.

Schließlich verändern auch noch einmal „Frieden und Kooperation“ sowie „Krieg und Gewalt“ die Sichtweisen.

Die Gruppen des Guten, des Nützlichen und des Ordnungsgemäßen bilden in diesem Modell des Pendels oder auch in demjenigen des (bewussten) Abwägens die großen universellen Maßstäbe für das Ideale. Ihre Verneinungen, also das Böse, das Schädliche und das Chaotische stehen für die Gegenwelt.

IV. Personales Pendel-Modell II: Eigengewicht, individuelles Selbst und kollektive Kultur

1. Wie auch das Pendel an seinem Ende über ein Gewicht auch über analoge Massekräfte verfügt, so muss auch der Mensch mit „demselben“ im Kleinen ausgestattet sein. Damit diese Kräfte auf den Menschen einwirken können, muss er über entsprechende „Rezeptoren“ verfügen oder noch besser, um vorher planen zu können, muss er nicht nur die Außenwelt in seiner Innenwelt *spiegeln*, sondern sie, wie dies im Übrigen alle Lebewesen für ihre Zwecke tun, auch gleich entsprechend wenigstens in Nützlich und Schädlich ordnen können. Er muss *Maßstäbe* und auch „Repräsentanzen“ für das Gute, das Nützliche und das Ordnungsgemäße besitzen. Außerdem muss er bewusst oder unbewusst fähig sein, diese durchaus unterschiedlichen Maßstäbe, die zu recht unterschiedlichen Motivationen führen, in sich *vereinen*.

Im Gehirn findet die schlichte Reduktion auf Lust und Unlust, Belohnung und Entzug von Glückgefühlen (verursacht durch Dopamin etc.) statt, die diese *Zweipoligkeit* aufgreift.

2. Damit ist die Lehre von der Persönlichkeit des Menschen etwas näher zu betrachten.

Den Ausgangspunkt dazu bildet die säkulare und holistische Überhöhung dieses bescheidenen „Drei-Welten-Ansatzes“, der aus den beiden Welten von *Geist* und *Natur* sowie dem *pendelnden Menschen* besteht. Sie verlangt, dennoch nach einer „*Einheitswissenschaft*“ zu suchen, die eben beim Menschen anzusetzen hat, etwa ebenso wie im religiösen Monotheismus alles letztlich göttlich zu deuten ist (oder war).

Eine solche Forderung lässt sich letztlich auch aus einem fundamentalistisch ansetzenden Humanismus (und philosophisch aus einem reinen Subjektivismus) ableiten. Doch darf es nicht verwundern, dass es dann (unter anderem) die *Psychologie* ist, etwa in der Form der „Psychosomatik“, die die höchsten Maßstäbe

setzen soll, also die weltliche Lehre von der Seele.²⁹⁵ Die Idee der Psyche verbindet in der Tat den natürlichen Körper mit dem Geist des Menschen. Eine solche Seelenlehre steht dafür, etwa mit der Vorstellung von „Identität“, für eine „Einheit“ zu sorgen. Die Humanpsychologie bildet also qua Definition eine Art von Einheitswissenschaft.

3. So wird die Seele, vor allem aus der wissenschaftlichen Sicht der Psychologie, im Kern als unbewusst oder unterbewusst zu beschreiben sein. Damit steht sie auch klassischer Weise im Gegensatz zum rationalen Geist des Bewussten und des Abwägenden. Insofern scheint die Psyche inzwischen vor allem einen Teil der Natur zu bilden. Jedenfalls bei einem streng dualistischen Modell des Entweder-Oder von Geist und Natur, „mind or body“ erscheint diese Zuordnung auch sachgerecht. Aber in der Philosophie und der Religion ist der Begriff der Seele weiter gefasst. Dort gibt es auch die animistische Idee von der Geistseele und die Ableitung der Idee der Menschenwürde aus dem Seelenbegriff.²⁹⁶

Zudem kennt die Psychologie auch die Verbindung von Geist und Intelligenz in der *intuitiven* Form der unbewussten Intelligenz des „Bauchgefühls“ im Sinne von Gigerenzer²⁹⁷. Die vielen schnellen Alltagsentscheidungen beruhen auf dem intuitiven Be-

²⁹⁵ Deshalb fordert der Rechtspsychologie auch, wenn auch recht zuspitzend, eine „Einheitswissenschaft“ und sieht sie in der Psychologie Fabricius, *Kriminalwissenschaften I*, 2011, 50 f.

²⁹⁶ Montenbruck, *Präambel-Humanismus, Zivilreligion I*, 2013, 108 ff („5. Kapitel „Seelen- und Vernunftlehren: antike vorchristliche Zivilreligion und ihre Transformation“)

²⁹⁷ Gigerenzer, *Bauchentscheidung*, 2007 mit dem Untertitel "Die Intelligenz des Unbewussten und die Macht der Intuition, siehe etwa 11 (*"Intelligenz stellen wir uns als eine überlegte, bewusste Tätigkeit vor, die von den Gesetzen der Logik bestimmt wird. Doch ein Großteil unseres geistigen Lebens vollzieht sich unbewusst und beruht auf Prozessen, die nichts mit Logik zu tun haben"*) Aus dem Inhalt zudem: Wie Intuition funktioniert, 49 ff; Angepasste Gehirne, 64 ff; Intelligenz und Umwelt 84 ff; Warum gute Intuitionen nicht logisch sein müssen, 103 ff; Ein einziger guter Grund reicht, 145 ff. Ferner: Moralisches Verhalten, 191 ff; Soziale Instinkte, 220 ff.

wusstsein. Auch assoziiert das „Nachdenken“, das an anderer Stelle herausgestellt wurde²⁹⁸ schon sprachlich eine Art von schnellem „Vor-Denken“. Folgt man dem, so hat die Psyche die „Intelligenz“ zu einem beachtlichen Teil in das Unterbewusste aufgesogen. Und das bewusste Abwägen von Argumenten findet auf dieser Grundlage statt. Dass die Psyche ohnehin alle biologischen Motive in sich aufnehmen, nach Stärke sortieren und auch sonst verwalten muss, also Stoffwechsel, Fortpflanzung und Gefahrenabwehr organisieren muss, kennzeichnet das naturnahe Wesen der Seele.

Beides aber, Natur und Geist muss der lebendige Mensch in sich „vereinen“. Es ist das Selbst in der Idee der Selbstorganisation.

Aber sobald der Mensch auch versucht, sich gleichsam von außen zu betrachten und erkennt, dass der Ruf nach Einheit sich üblicherweise auf *Unterschiedliches* bezieht, wird er, zumal dann, wenn er in einer Kulturphilosophie auf das *vorherrschende* Denkmodell abstellt, sich am alten Dualismus orientieren und ihm als dritte Welt den *Pragmatismus* des menschlichen Alltags hinzufügen.

4. Aus der Sicht eines *Ordnungskreuzes*, auf das etwa *Brugger*²⁹⁹ seine *normative* Weltsicht aufbaut, ergibt sich zudem Folgendes:

- *Horizontal* gelesen agieren Menschen in der *engen Grauzone* zwischen *Kooperation* und *Gewalt* im Alltag sowie als aktive Gemeinschaften zwischen *Frieden* und *Krieg*.

- *Vertikal* geordnet pendeln sie zwischen egoistischer Aggression und gehorsamer solidarischer Unterwerfung.

Der Alltag kennt zudem insofern viele *asymmetrische* Vor- und Zwischenstufen, wie die Werbung um Zustimmung oder ihre Er-

²⁹⁸ Unter anderem: Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2013, 214 ff („Freies Selbstdenken, halbfreies Entscheiden, ganzheitliches Handeln“)

²⁹⁹ Unter anderem: Brugger, Kreuz, JuS 1996, 674 ff., 680.

pression über Notlagen, beziehungsweise als die lebenslange Sozialisierung durch eine Gemeinschaftskultur und den autonomen Freiraum für den Ausbau einer Privatkultur in der Form der eigenen menschlichen Identität.

5. Dieses „Selbst“ ist in der mechanistischen Metapher vom Pendel das Eigene des Pendels, im physikalischen Sinne dessen *Masse* und *Gravitationskraft*. Es trennt das Pendel von den beiden Kraftfeldern, die auf es einwirken, beziehungsweise über die es sich selbst aktiv hin und weg bewegt. Aus der kollektivistischen Sicht der jeweiligen Gemeinschaft besteht das Eigene in der *Kultur*.

Das einfache Bild vom Pendel enthält im Übrigen ebenfalls wie das Bild vom Anker, den Gedanken einer Rückbezüglichkeit und fügt ihm wie beim Schiffsvergleich noch das Element des Eigengewichts und der Grundbewegung hinzu. Auch „pendeln“ sich, wenngleich mit viel längeren Seilen, Schlägen und größeren Gravitationskräften, gesamte Kulturen und Zivilisationen zu einem sozialen „Mischgebilde“ ein. Sie bilden nach diesem Grundmodell einerseits eine *eigene Konformität* mit einem eigenen kollektiven Bewusstsein und einer eigenen (emotionalen) Mentalität, sind andererseits aber auch immer wieder gehalten, weitere Pendelschläge entweder zu harmonisieren oder auszuhalten. Intersubjektiv besteht eine sozialreale Kultur zwar auch aus einer sozialen (untergefächerten) Identität, aber die Einheit wird durch die vielen Subsysteme oder in Kleingruppen durch die verschiedenen Rollen und Netzwerke mit bestimmt.

Ebenso beeinflusst jede *individuelle* Handlung das gesamte Bild einer Zivilisation mit. Jeder Handlung geht dabei irgendeine Art von „*Abwägung*“ voraus, die vielfach eben auch intuitiv erfolgt, die sich aus der eigenen Identität des Handelnden ergibt.

Alle sozialen Riten oder Normen oder auch alle allgemeinen Werte, Gerechtigkeits- oder Solidaritätserwägungen, an die sich Menschen halten, einerseits und auch alle naturgegebenen Notwendigkeiten, denen die Menschen folgen, andererseits bilden dabei Vorabwägungen. Sie hat der Mensch als (ethische) Vorprogramme verinnerlicht. Aber sie füllt er je nach Sichtweise

entweder mit seiner „natürlichen“ Individualität aus oder entscheidet sich frei nach seinem eigenen Willen.

Diese Komplexität einer Kultur, zumal einer solchen, die auch die Freiheit des Einzelnen betont, formt sich aus der *geistigen* Sicht zu einer eigenen (weltlichen) Mittelwelt.

6. Die Idee der Mittelwelt des Menschen wird insofern vor allem von der *Kultur* als der „*kollektiven Geist-Seele*“ gespeist, die aber ihrerseits der Individualität des Einzelnen und den vielen (nationalen und subnationalen) Ausformungen von „kollektivem Bewusstsein“ und „kollektivem Unterbewusstsein“ etc. ihren Raum lässt, weil auch ihre Aufgabe, Geistiges zu vereinen, auf der Vielfalt beruht. Die reale Seite der Kultur, wie die Theater, umfasst dann wiederum das Modell des eigenen Hauses oder soziologisch verfeinert das Denken in Netzwerken von kulturellen oder zivilisatorischen Institutionen.

Das Pendelmodell sucht also das raum-zeitliche Hausbild von der „Mittelwelt“, das eher einer Betrachtung von außen entspringt oder aufdrängt, von *innen* mit Leben zu füllen. Die „Bewegung“ der Pendels symbolisiert in diesem Modell das Hin und Her zwischen der „Ich-Seele des Einzelnen oder der Wir-Seele“ der Gruppe. Die Art und Weise der Technik des Pendelns aber umschreibt auch das Handwerkliche des Menschen, zumal dann, wenn man an den Ausgangspunkt erinnert, dass der Mensch sich im Humanum „selbst organisiert“. Danach ist auch das Pendeln eine Konstruktion (der Abwägung), die er für sich selbst (fort-) entwickelt hat.

7. Auch gibt es verwandte *mythische Modelle*, die nahe legen, dass die Anzahl der Metaphern, die dem Menschen zu Verfügung stehen, begrenzt ist und andererseits auch andeuten, dass die Kultur des Humanismus sich deshalb semireligiöser Modelle bedient, weil sie selbst den Charakter einer säkularen Ersatzreligion (der wissenschaftlichen Aufklärung) besitzt.

So heißt es bezüglich des „Weltenachse“:

*„Die Achse des Weltenbaumes durchbricht die verschiedenen Ebenen der Realität und bietet so eine Möglichkeit, von einer Existenzform zur anderen vorzudringen. Mithilfe und entlang dieser Weltachse bewegt sich der Schamane, die Hexe oder auch der weise Seher zu anderen Ebenen des Seins, um im Dienste der Gemeinschaft mit dortigen über- und unterirdischen Wesen (Ahnen, Geistern) in Verbindung zu treten“.*³⁰⁰

Die Achse verläuft also in Richtungen, in einer (himmlisch-aufgeklärten) Oberwelt und in einer (dunkel-unbewussten) Unterwelt.

8. Säkular gewendet steht die Oberwelt dann für die normative Welt der Werte und des Guten, des Wahren und des Schönen

Die Unterwelt ist schwer zu bestimmen, beseelt man sie mit dem Teuflischen (und nicht mit dem schattenhaften Toten), dann handelt es sich andererseits auf der säkularen Ebene um die wertfreie Welt des Seins. Sie setzt stattdessen im Sinne der Soziobiologie auf das Prinzip der egoistischen Gewalt des Nehmens, ohne zu Geben und des puren Nutzens. Gerechte Kooperation wird nur durch Machtgleichgewicht erzwungen. Zudem degradiert diese Sichtweise die Existenz der Wertwelt und den Altruismus zu einem bloßen Schein-Konstrukt des Menschen, mit dem er sich nur selbst täuscht. Denn dahinter verbirgt sich der Nutzen für ein größeres Metasystem, wie das der Familien, des Volkes, des Westens oder der Menschheit. Vermieden wird dadurch der ansonsten zu erwartende Widerstand des egoistischen Naturwesens Mensch gegenüber den für das größere Ganze nötigen Sonderopfern, bis hin zum Opfer des eigenen Lebens.

9. Die heutigen „weisen Seher“ sind zunächst einmal die Wissenschaftler. Sie reichen mit ihren Erkenntnissen weit über die irdische Mittelwelt hinaus. Aber an deren Wissen haben dank der Schrift und der Schriftbildung inzwischen alle (auch deshalb aufgeklärten und damit würdigen) Menschen entweder tatsächlich Anteil oder sie könnten sich dieses Wissen verfügbar machen.

³⁰⁰ <http://de.wikipedia.org/wiki/Weltachse> (30.11.13)

Im westlichen Kulturkreis vermag so gesehen *jeder* schriftgebildete Mensch sein eigener Deuter und Schamane zu sein. Begonnen hat die Idee des *persönlichen Priestertums* mit dem Protestantismus und der Erfindung des Buchdrucks. Jeder vermag also außerhalb des Alltags über sich und die Seinen sowie über die Welt nachzudenken. Dazu wird er zwischen der *Oberwelt der Aufklärung* und der Unterwelt der *menschlichen Gefühle* hin und her pendeln und dann selbst seine eigene „Mitte“ finden.

10. Weiter heißt es: „*Am Schnittpunkt von irdischer Welt und Weltachse befindet sich der oft als „Nabel der Erde“ bezeichnete Weltmittelpunkt, an dessen Ort sich ein heiliger Berg, eine heilige Stadt oder ein zentraler Tempel befindet*“³⁰¹

Damit schließt sich der Kreis. Bestimmte Räume werden für heilig erachtet. Wo kein Berg zu finden ist, errichtet der Mensch Pyramiden oder gewaltige Kathedralen mit hohen Türmen. Der „Nabel der Welt“ bildet den Kern der Idee von der Mittelwelt.

Wer für die säkulare Welt, jedenfalls aus westlicher Sicht, einen „Nabel“ mit großen Haustürmen sucht, der mit den religiösen Orten wie Jerusalem, Rom oder Mekka zu ihren Blütezeiten im Groben vergleichbar ist, der kann sich auch an dem antiken Delphi ausrichten. Es wäre dann wohl New York. Denn in dieser Vielvölker-Stadt treffen sich zum einen bei den Vereinten Nationen die Gesandten der Welt. Deren Sicherheitsrat berät mit seinen Sprüchen die Mächtigen dieser Welt. Alle finden dort auch das mächtigste Zentrum des Bankwesens vor. Der Turm eines neuen Welt-Handelszentrums strahlt (neue) Symbolkraft aus. Alle vermögen sich mit oder über die lingua franca des Amerikanischen zu verständigen. Berühmte Museen und Universitäten ballen sich im Umkreis etc.

³⁰¹ <http://de.wikipedia.org/wiki/Weltachse> (30.11.13)

V. Menschliche Mittelwelt: zivil, ausgleichend, ganzheitlich, semireligiös

1. An dieser Stelle ist erneut einzuhalten und zum einen schon einmal selbstkritisch nach Grenzen und Ausrichtungen dieses Denkansatzes zu fragen. Zum anderen könnten Anthropologie und Philosophie einige hilfreiche Aspekte bieten.

Selbstkritisch ist aus methodischer Sicht anzumerken, dass die Reichweite eines jeden einfachen *Zweiweltenmodells*, wie das des Dualismus von *Sein und Sollen*, von *Geist und Natur*, von *Subjekt und Objekt* begrenzt ist, und zwar vor allem durch seine Abstraktion. Auch befriedigt es eine nach Identität suchende Gesellschaft der Schriftgebildeten nicht, dem vermutlich ewigen Streit von Natur und Geisteswissenschaften entweder hilflos als Beobachter beizuwohnen, oder sich von ihm mit stolzem Unverständnis abzuwenden.

Die Fortschreibung des einfachen *Zweiweltenmodells* des aufklärerischen Dualismus wenigstens hin zum eigentlich üblichen *Drei-Dimensionen-Denken*, das neben dem *Dialog* immer auch eine praktische, alltagstaugliche *Synthese* sucht, drängt sich also auch deshalb auf.

Die menschliche *Vorstellung* kennt zusätzlich die *Zeit* als besondere Art einer *vierten* Dimension und würde heute auch noch die Offenheit, als die alte Unerforschlichkeit, hinzugesellen.

Diese Öffnung zur *Pluralität* der Welten bis hin zur vermutlich eigentlichen vorhandenen *Komplexität* ist also im Hintergrund mit zu bedenken. Die ständige Hausarbeit von Dreifaltigkeiten, ist vor dem Hintergrund zu sehen, dass methodisch die *Dreieinigkeit* als einfachste Form der Komplexität zu verstehen ist. Dreifaltigkeitslehren stehen einerseits für die „Reduktion der Komplexität“ und bilden sie andererseits doch auch ab. Die Komplexität wiederum stellt (auch aus deterministischer Sicht) ein wesentliches Element der Freiheit dar, und zwar gerade auch derjenigen im Denken.

Vereinfacht genügt dennoch zwar der Dualismus von Sein und Sollen, die Aufspaltung in den Dualismus von Objekt und Subjekt. Aber schon die *Lebensnotwendigkeit* zur pragmatischen, aber vermutlich nur künstlichen Synthese von Sein und Sollen beschreibt das *Grunddilemma* des *säkularen* Menschen, *mit beiden Welten* gemeinsam umgehen zu müssen.

2. Positiv lässt sich das Dilemma folgendermaßen einordnen.

Um den Blickwinkel aufzugreifen, den das *Milgram*-Experiment bietet, verfügt „der Mensch“, also der einzelne Mensch und auch die Lebensgemeinschaft von Menschen, offenbar über eine Art *Schalter*, um zwischen der privaten *Autonomie* und der *Heteronomie* zu wechseln. Die Fremdbestimmung besteht dann in der gehorsamen *Unterwerfung* unter die angeblichen *Notwendigkeiten*, und zwar bei Notlagen als Akt der Solidarität, etwa unter bestimmte Volksreligionen und deren hirtenhaften Priesterweisungen oder auch, wie beim *Milgram*-Experiment, unter die höchsten *Leitideen* einer verwissenschaftlichten Gesellschaft und deren wissenschaftlichen Leitern, den „guten Hirten“.

Der Mensch bewegt sich also zumindest nach diesem Modell auf der *Grenzlinie* zwischen Sollen und Sein. Er versteht sich sowohl als fremdbeherrschtes *Objekt*, als auch als autonomes *Subjekt*.

Diese synthetische Grauzone zwischen den idealistischen Werten und dem biologischen Triebmodell könnte dann der alte Gedanke der *Gerechtigkeit* bilden. Als dessen Kernelement hat sich die Goldene Regel der *Wechselseitigkeit* herausgebildet, womit ein im Kern *deterministischer*, also schicksalhaft blinder Ansatz entwickelt ist. Er muss es deshalb der Welt der empirischen Naturwissenschaften erleichtern, den Zugang zur ethischen Welt zu finden. Auch der Umstand der *zuteilenden* Gerechtigkeit ist noch im Sinne einer Nützlichkeit für das höhere System zu verstehen. Aber das dritte Element der *Barmherzigkeit* und der *Gnade* enthält dann schon Elemente der Transzendenz, auch wenn sie als Höchstgesetze gelten könnten, die einem noch höheren System, eben der Verbindung zwischen Sein und Sollen, dann den hinreichenden Halt bieten.

3. Auch die interdisziplinäre Anthropologie, vor allem die Soziologie liefert ihren Beitrag für das Humane.

So deuten die Verhaltensforscherin *Gruter* und der Evolutionsbiologe *Masters*³⁰² das Menschliche aus der Sicht ihrer beiden Disziplinen, die aus philosophischer Sicht einem systemischen-kybernetischen und einem utilitaristischen Grundansatz unterliegen.

Dabei ist aus der Sicht der generationsübergreifenden Biologie nicht ganz geklärt, wen das „Überleben der Besten“ meint, etwa das Überleben der „Gene und ihrer Informationen“ oder aber der genetischen Verwandtschaftsgruppen und deren Strukturen. Unter dem Titel „*Ausgleichen von Altruismus und Egoismus*“ fassen sie das Verhältnis von menschlicher Natur, dem sozialen Umfeld und „ethischen Standards“ zunächst beeindruckend folgendermaßen zusammen:

(1) Menschen wie nichtmenschliche Primaten neigten von Natur aus sowohl zu Kooperation, als auch zu Konkurrenz;

(2) die Evolutionstheorie könne verschiedene Formen von sozialer Kooperation begründen: Familie; Partnerschaft, die auf Gleichberechtigung beruhe; lokale Gemeinschaften; staatliche Formen und auch Hypothesen aufstellen, unter welchen Voraussetzungen sie jeweils zu erwarten seien;

(3) zum Verständnis der (emotionalen) Gerechtigkeitsempfindungen könne die Evolutionstheorie natürliche Beweggründe und Intentionen anbieten, die mutmaßlich hinter den jeweiligen ethischen Kontroversen stünden;

(4) aus der Konkurrenz und den unterschiedlichen egoistischen Bedürfnissen folge ein Bedürfnis nach Ausgleich und Schlichtung;

³⁰² Gruter/Masters, *Altruism*, 1996, 561 ff.

(5) die emotionalen „Aggression(en) im Namen der Moral“ riefen nach Ausgleich durch vernünftig begründete Urteile. Sie dienten auch dazu, sich „des Risikos von Täuschung und Selbsttäuschung“ bewusst zu werden.

Zwar scheinen mit dieser Begrifflichkeit am Ende ethische und soziale Deutungen in die vergleichende Verhaltensforschung und die Evolutionsbiologie hineingelesen zu sein. Das gilt insbesondere auch für die Wiedervergeltung nach dem spieltheoretischen Modell des „*Tit for Tat*“ aus dem Bereich der Politologie. Aber eine Analogie zu ihnen drängt sich auf, die die Sprache zur allgemeinen Verfügung stellt. Also, selbst diese empirischen Wissenschaften beschreiben das Vermitteln als das „Ausgleichen von Egoismus und Altruismus“.

4. Diese Art der Mittelwelt des Menschen ist somit auch mit bestimmt durch die *Relativität*, durch die *Funktionalität* und die Formalität. Aber Gerechtigkeit meint auch das Anstreben einer bestimmten *Ordnung* oder noch umfassender der *Harmonie*. In der westlichen Welt beginnt die Suche nach den allgemeinen Kerngesetzen beim autonomen Subjekt selbst, das verrechtlicht über eine innere Menschenwürde verfügt. Die Harmonieidee ist untrennbar mit dem Begriff des Ichs als Identität verbunden und tritt auch im rechtspolitischen Gedanken des wechselseitigen Freiheitsverzichts zutage.³⁰³

³⁰³ Zur Idee der „Harmonie“ mit dem eigenen Verhalten aus der Sicht der Philosophie: Husserl, *Meditationen*, 1973, 144, dazu aus der Sicht der „politischen Gewalt“ (political violence): Mensch, *Violence*, 2008, 285 ff., 296. Aus der Sicht des Husserl'schen Modells des Ego des Anderen gewinnt das psychologische Bild vom verinnerlichten „Über-Ich“ eine weitere Ausformung: Es spiegelt nicht mehr nur das Elternmodell in der Gesamtpersönlichkeit des Menschen wieder sondern auch das Peer- oder Brüdermodell im Sinne der „Brüderlichkeit“, also des Nächsten als Gleichen und Alter-Ego. Mit dem Wort von Mensch, 302: „We transfer to the other our sense of being a subject ... we also transfer to our self the others different grasp of the situation as evident by his or her physical or verbal behavior“. Zu diesem intersubjektiven Ansatz gehören aber komplementär (1) die soziale Idee eines Gemeinwohls (i.S. von Übereltern) und (2) der

An dieser Stelle ist dann doch der erste Schritt hin zu einem komplexeren Trinitätsmodell zu setzen. Demzufolge ist davon auszugehen, dass diese Art der Gerechtigkeit nicht zu einer schlichten synthetischen Vereinigung der beiden Welten von Sollen und Sein führt, sondern, dass die Gerechtigkeitsuche aus beiden Welten gleichsam ausgekuppelt wird und in einer dritten Sonderwelt des Verfahrens geschieht.

Für die konkreten Fälle lassen sich gleichsam an konkreten heiligen Orten „gerechte“ Entscheidungen durch gesonderte „Gerichte“ treffen, vor denen gesonderte Personen verhandeln. Normativ und damit aus der Welt des Sollens betrachtet, beruhen die Verfahren auf allgemeinen Gesetzen, die sich des Gedankens der Heteronomie aller Beteiligten bedienen, danach aber auch human durchgesetzt werden müssen und insofern emphatische Elemente der Nächstenliebe enthalten. Aus der Sicht der realen Welt aber haben die Verfahren die aus der Wirklichkeit ausgekuppelte reale Unrechtstat oder einen anderen verobjektivierten Sachverhalt zum Gegenstand. Das Gerichtsforum bildet dann den typischen Versammlungsort für die dritte, die *soziale*, als die rituell-symbolische und mit den Worten einer gemeinsamen Sprache auch vergeistigte Welt.

Insofern könnte man von einer Analogie zur christlichen *Dreifaltigkeitslehre* sprechen und noch einmal die oben gewählte Analogie für das politische Denken aufgreifen: Die *Liberalität* (des Menschensohnes) steht für die Autonomie. Die *Unterwerfung* unter natürliche und soziale Zwänge steht dann für die Heteronomie (im Sinne eines göttlichen Hausvaters). Beides verbindet eine Art „Heiliger Geist“ in der Form der auch *rituellen Gerechtigkeit*, und zwar in möglichst vielen konkreten Fällen, vor allem bei solchen Sachlagen, in denen keine existentielle Entscheidung vonnöten ist, also mit einem Wort, der Suche nach einer „sachgerechten“ Harmonie im Alltag von Menschen.

5. Dabei ist -aus der formalen Weltsicht des *Konstruktivismus*, beziehungsweise des kritischen Rationalismus- anzumerken, dass

Hobbessche Ansatz des biologischen Wettkampfes und mit ihm (3) die Idee einer Umwelt.

diese Denkstrukturen, die das alte Modell von These, Antithese und der -sozialen- Synthese im Sinne einer *Versöhnungsidee* aufgreifen, möglicherweise im reduzierten Denkvermögen des Menschen angelegt sind. Sie könnten seine Art der „kollektiven Reduktion der realen Komplexität der Welt zu verwandten Einzelfällen“ bilden, die gesondert zu behandeln ist.

Aber wäre dem so, so wäre zudem aus Sicht der *Soziobiologie* davon auszugehen, dass der *Mensch* sich der *Natur*³⁰⁴ angepasst hat. Dann spiegelte auch diese *außerordentliche Reduktion* und ihre forensisch- kollektive Aufarbeitung immer noch die *reale Wirklichkeit* in etwa wider. Wissenschaftstheoretisch gilt dann der Ansatz, den die *Korrespondenztheorie*³⁰⁵ umreißt. Der Mensch denkt analog zur Wirklichkeit. Die objektiv-reale Wahrheit von Natur und Kosmos und die vom Menschen entwickelte Weltansicht entsprechen sich im groben. Denn mit ihr muss der Mensch überleben.

6. Am Ende steht vereinfacht der *Widerspruch* zwischen zwei Welten und die *Notwendigkeit*, zwischen beiden hin und her springen zu können, so die Sicht des Indeterminismus, und auch hin und her springen zu müssen, so der Blickwinkel einer biologischen Menschlichkeitslehre.

Der vermittelnde Weg besteht deshalb darin, auf den ganzen Menschen „als solchen“ abzustellen. Aus wissenschaftlicher

³⁰⁴ Das Wort „Naturalismus“, der sich dahinter als Ansatz verbirgt, wird, wie oben schon angemerkt, aus Sicht der Geisteswissenschaften häufig abfällig benutzt, umfassend: Vollmer, Erkenntnistheorie, 1998, 35.

³⁰⁵ Dazu aus der Sicht der Rechtstheorie: Röhl/Röhl, Rechtslehre, 2008, 79 f.; vgl. auch: Becker, W., Wahrheit, 1988, 105 f. mit der Tendenz zu einem „pragmatischen Bedeutungskonzept“; Kuhlmann, Letztbegründung, 1985, u.a. 361 ff.; vgl. auch die Gegenkritik von Hilgendorf, Argumentationen, 1991, 130 ff., kritisch zu Kuhlmanns Versuch, der Ethik und Rechtsphilosophie dennoch ein sicheres Fundament zu schaffen, Hilgendorf, Argumentationen, 1991, 146 ff. Zur These, dass die Naturwissenschaften diese Art des Naturalismus zugrunde legen (müssen), und zwar aus der Sicht der deutschen Rechtsphilosophie: Hilgendorf, Naturalismus, 2003, 83 ff., 81.

Sicht erfordert dies nichts anderes, als eine weiche *überdisziplinäre Anthropologie* zu betreiben. Mit ihr, so bleibt aber dann selbstkritisch zu erinnern, wird dann aber der Mensch *absolut* gesetzt. „Gott und Vernunft“ oder „Natur und Physik“ müssen dann wenigstens, und je nach Sichtweise, in den Menschen *hineingelesen* werden. Der Mensch „hat“ danach im Sinne der Religionsfreiheit der meisten westlichen Verfassungen nicht nur eine entsprechende Weltanschauung zu freiem Eigenbesitz. Vielmehr „muss“ er sich dann auch zumindest zu diesen *vier Grundfragen*: Gott, Vernunft, Natur und Physik, verhalten. Zum Herrn seiner selbst wird der Mensch deshalb vermutlich nur, wenn er die verschiedenen Welten sowohl individuell, als auch kollektiv strukturell *verinnerlicht*. Auch mit den alten Seelenmodellen und dem gleichzeitigen Versuch, sich die Welt über Symbole und mit Techniken zu erobern, hat der Mensch diesen Weg schon beschritten.

7. Derart gedeutet zeigen sich die Vorzüge und Nachteile sowie das Wesen eines solchen Modells von der Mittelwelt. Es gehört keine Wissenschaft allein dazu. Vielmehr ist es nicht nur interdisziplinär angelegt, sondern mit der Reduktion der Wissenschaften auf das Zivile, findet auch etwas statt, das sich aus dem Wort der „*Identität*“ ergibt, die eine bestimmte Leitkultur für ihre Gemeinschaft zu schaffen hat. Wesen und Deutung der Mittelwelt zielen insofern auf etwas postmodern *Ganzheitliches*. In ihr steckt also auch eine Art von *Holismus*. Die Vorstellung von der „*unerkklärlichen Mitte*“ belegt es. Die sozialreale Mitte umfasst dabei ihrerseits die „*Extreme*“ und zwingt sie zu einer eigenen vagen „*Einheit*“ zusammen. Aber dennoch ist deren Inhalt vor allem durch die beiden Extreme bestimmt.

Hinzu tritt der Umstand, dass die Mitte sich als Kern des Menschlichen vieler *Arten von Paarungen* bedienen kann und daraus dann auch ihre „*holistische*“ Eigenständigkeit erlangt, etwa als das „*einheitliche Ganze*“, das schon bei *Aristoteles* mehr ist als die Summe seiner einzelnen Elemente.³⁰⁶

³⁰⁶ Aristoteles, *Metaphysik* (Szlezák), 2003, Buch 8.6., 1045a: 8 – 10. „*Das, was aus Bestandteilen so zusammengesetzt ist, dass es ein ein-*

Übrigens gilt dann wohl auch umgekehrt, dass der Mensch, der das Menschliche naturnah als etwas unfassbares Ganzheitliches begreift und der damit nicht mehr zufrieden ist, *Aufklärung* betreiben muss. Dazu wird er Wissenschaften aller Arten zu entwickeln haben. Die heutigen universitären Wissenschaften bieten ihm viele einzelne Lehren und zahlreiche wissenschaftliche Subsysteme, die aber, soweit sie zu klaren Aussagen gelangen, immer einzelne Aspekte *absolut* setzen.

Aufklärung findet zudem vor allem sowohl durch die empirische Analyse, als auch durch die deutende Synthese statt. Die „Mitte“ ist auf diesen beiden Wegen für einzelne Gebiete gut zu beschreiben, ist insgesamt aber eben auch danach nicht klar zu bestimmen. Und die Mittelwelt sucht zudem, beide Wege zu vereinen.

8. Aus der Sicht der Aufklärung liegt der Trost darin, dass in dieser gemäßigten *Unbestimmbarkeit* der Mittelwelt des Menschen zugleich ein wesentliches Element der *Freiheit* des Menschen zutage tritt. Denn andernfalls wäre der Mensch entweder durch dogmatische Gesetze völlig fremdbestimmt, oder aber dem reinen Chaos anheim gegeben.

Die Kritik an diesem zivil-aufgeklärten Bild der humanen Mittelwelt wird - wiederum umkehrend- lauten, dass also wer die Freiheit des denkenden Menschen will, zugleich oder sogar eigentlich auf eine *politische* Freiheit aus ist, wie etwa der städtische Bürger, der, wenn er seine Freiheit von Kirche und Adel will, das Primat der Aufklärung und damit der eigenen Vernunft proklamieren muss. Jener setzt auf diese Weise die eigenen Wissenschaften absolut. „*Ich denke, also bin ich*,“ erklärt er und trägt es als sein „Credo“ vor sich her, wenngleich nicht zuletzt mit der wichtigen Nebenfolge, sich damit auch von der *Mystik des Ganzheitlichen und des Unbestimmbaren* zu befreien.

heitliches 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“.

Die zivile Idee der Mitte kann schließlich auf die Kritik antworten und bei Bedarf dann auch mit ihren Mitteln versuchen, diese Spannungen *auszugleichen*, also etwa diejenige zwischen den westlichen Wissenschaften und den östlichen oder den buchreligiösen Mystiken des Lebens und des Todes. Nach dem westlichen zivilen Modell sind dem Menschen dazu die Grund- und Menschenrechte in der Form von Denk-, Meinungs- und Religionsfreiheit einzuräumen.

9. Zugleich aber wird nach allem auch deutlich, dass der Rückgriff auf das Bild der Mitte dem *Zivilen* einen eigenen Charakter verleiht, indem es die Extreme, die es zu seiner Aufklärung braucht, zugleich auch wieder zum Teil ausgleicht, somit (auch) auf Ganzheitlichkeit ausgerichtet ist und damit (auch) *semi-religiöse* Eigenschaften besitzt.

Damit ist das Modell von der Mittelwelt im Groben umrissen und soll nun nachfolgend, zunächst einmal aus der mittleren Sicht des Rechts, mit Leben füllt werden.

10. Kapitel

Rechtsphilosophische Vertiefung der Idee der „Mittelwelt“

I. Recht, Sachgerechtigkeit und Streitgegenstand als Elemente der pragmatischen Mitte

1. Die Suche nach einer praktischen *Auflösung* der theoretischen Unvereinbarkeit von Sollen und Sein führt zum Recht als solchem. Es verlangt offenbar nach einer Art der vernünftigen „*Sachgerechtigkeit*“. Das Recht kann sich dieser Auseinandersetzung zwischen Sein und Sollen auch nicht entziehen, denn es folgt, zumal in einer Demokratie, aus einer *Notlage*, über Streitgegenstände entweder friedlich zu entscheiden und diese Entscheidungen dann auch mit eigener Gewalt zu vollstrecken oder aber den naturrechtlichen Kampf „aller gegen alle“ zu dulden.

Ungerechtes Recht jedoch ruft auf Dauer Vertrauenskrisen hervor und motiviert zu, im Übrigen sogar erlaubtem, Widerstand (Art. 20 IV GG), und es befördert Selbsthilfeaktionen, die den Machtkern der Staates, das Gewaltmonopol, bedrohen.

2. Das *Recht und die Idee einer gerechten Ordnung* bedienen diese *Mittelwelt* also bereits in Friedenszeiten. Der Jurist lebt vom Richten des Unrechts, wie der Arzt vom Heilen der Krankheiten und wie der Psychologe und der religiöse Seelsorger vom Umgang mit den psychischen Folgen von Gewalt, Tod und Verlust.

Das *Strafrecht* bietet seit langem schon ein Grundmodell für die Gerechtigkeit und seit langem werden *zwei Begründungsstränge* diskutiert und beide letztlich, obgleich unvereinbar, miteinander verbunden. Den einen bildet die Idee der Reaktion, als das repressive *Vergelten*. Dieses beinhaltet für das Strafen den „wechselseitigen“ Ausgleich eines Übels mit einem Übel, wenngleich

mit dem Ziel, dadurch für die Gegenwart einen Ausgleich zu erlangen und für die Zukunft den Rechtsfrieden wiederherzustellen. Das zweite Erklärungsmodell setzt auf die Prävention. Die Vorbeugung wird vor allem mit der *Notwendigkeit* der Gefahrenabwehr begründet und dient zudem der politischen Notwendigkeit, die Rechtstreue der Allgemeinheit zu bewahren und damit den Frieden im Volke zu erhalten, denn andernfalls würde in Rechtsfragen Selbstjustiz geübt und auch private Lynchjustiz drohen. Selbst die vorstaatlichen Sühneverträge enthalten beide Elemente, die „*Wechselseitigkeit*“ des Ausgleichsvertrages einerseits und die Drohung mit der Selbsthilfe der Sippen oder später die *Drohung* mit dem Einsatz der vollen staatlichen Gewalt andererseits.

Das Recht versachlicht zudem den Streit zu einem prozessualen *Streitgegenstand*. Das Strafrecht und das zivile Schadensersatzrecht bieten den Modellfall. Ihr Gegenstand betrifft einerseits einen angeblich ungerechten Zustand. Insofern handelt es sich um eine *objektive* Veränderung der Umwelt. Zugrunde liegt der Veränderung aber eine *intendierte* Handlung, in der Regel diejenige einer menschlichen Person. Strafbar ist in der Regel nur vorsätzliches Verhalten, § 15 StGB. Zur subjektiven Seite gehört auch, dass die Schädiger sich „frei“ gegen das Recht und für das Unrecht, etwa einer Gewalttat, entschieden haben oder dass sie die Schädigungshandlung zumindest bei Beachtung der üblichen Sorgfalt hätten vermeiden können, § 823 BGB. Auf diese Weise sind vor allem Geisteskranke, die nicht freiverantwortlich handeln können, von der Schuldhaftung für ihre Tat befreit. Aber auch sie können, wie im Übrigen auch Tiere, „gezielt“ vorgehen. Deshalb werden schuldunfähige Straftäter zwar nicht bestraft, aber in geschlossenen Einrichtungen untergebracht, § 63 StGB. Sie haften auf diese Weise für die gezeigte Gefährlichkeit. Alle vorbeugenden staatlichen Regelungen wenden sich typischerweise schlicht gegen „Gefährder“, die im Polizeirecht „Störer“ heißen, aber in der Regel Personen sind, die für bestimmte Gefahrenlagen, die sie vielfach selbst geschaffen haben, aber zumeist aktiv wieder beseitigen können, auch verantwortlich sind.

3. Aus der Fernsicht einer Zivilisationslehre verbindet also das Recht, zumindest bei der Regelung von Personen- und Wertverletzungen, die *objektive* Erfolgsseite mit der *subjektiven* Seite des

intendierten Handelns. Das Straf- und das einfache zivile Schadensersatzrecht richten sich insofern am ökonomischen Grundmodell des *Akteurs* aus, der für die Erfolge seiner Taten nach seinem Verdienst, im Guten wie im Bösen, haftet. Der Akteur verändert die Welt, und die Welt wird die Aktion hinnehmen oder reagieren.

Die rechtliche Reaktion beruht auf dem alten Modell der Goldenen Regel der *Reziprozität*. Die Wechselseitigkeit von Aktion und Reaktion ist aber *systemkonform*, derzeit also humanistisch abzufedern. Den Akteur trifft daher nach dem Recht ein *Ausgleich*, und zwar nach seinem Verdienst, korrigiert durch die Interessen des auch ihn tragenden Systems.

II. Synkretismus bei *Kant* und Dreifaltigkeit von „Gut, Böse und Recht“

1. Auch *Kant* erwägt in seiner Religionsphilosophie zumindest im Grundsatz diesen Gedanken der Mittelwelt, einen Ansatz, dem er den Antipoden der Rigoristen, den „Latitudinarianer der Neutralität“ zuordnet, die man auch als „Indifferentisten“ oder „Synkretisten“ bezeichnen könne.³⁰⁷ So schreibt er:

„Weil es aber doch wohl geschehen sein könnte, dass man sich in beider angeblicher Erfahrung geirrt hätte, so ist die Frage, ob nicht ein Mittleres wenigstens möglich sei, nämlich: dass der Mensch in seiner Gattung weder gut noch böse, oder allenfalls auch eines sowohl als das andere, zum Teil gut, zum Teil böse sein könne? ...“.

Etwas später erklärt er:

„Dem Streite beider oben aufgestellten Hypothesen liegt ein disjunktiver Satz zum Grunde: der Mensch ist (von Natur) entweder sittlich gut oder sittlich böse. Es fällt aber jedermann leicht zu fragen, ob es auch mit dieser Disjunktion seine Richtigkeit ha-

³⁰⁷ Kant, Religion, 1793, AA, III, 20.

*be; und ob nicht jemand behaupten könne, der Mensch sei von Natur keines von beiden; ein anderer aber: er sei beides zugleich, nämlich in einigen Stücken gut, in anderen böse. Die Erfahrung scheint sogar dieses Mittlere zwischen beiden Extremen zu bestätigen. Es liegt aber der Sittenlehre überhaupt viel daran, keine moralischen Mitteldinge, weder in Handlungen (adiaphora) noch in menschlichen Charakteren, solange es möglich ist, einzuräumen: weil bei einer solchen Doppelsinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Bestimmtheit und Festigkeit einzubüßen. Man nennt gemeinlich die, welche dieser strengen Denkungsart zugetan sind (mit einem Namen, der einen Tadel in sich fassen soll, in der Tat aber Lob ist): Rigoristen; und so kann man ihre Antipoden Latitudinärer nennen. Diese sind also entweder Latitudinärer der Neutralität, und mögen Indifferentisten, oder der Koalition, und können Synkretisten genannt werden“.*³⁰⁸

Der Gedanke einer synthetischen Mittelwelt bildet insofern eine Art von klassischem Synkretismus, als er auf in sich relativ geschlossene Grundlehren zurückgreift und sie zusammenfügt.

2. Der Methode nach handelt es sich um den dialektischen Dreisprung, und zwar etwa aus der Sicht der Verfassungsethik in den folgenden drei Stufen:

(1) Es wirkt zunächst das *paradiesische Ideal* des höchsten, aber rein normativen „Präambel- Humanismus“, der westlichen nationalen Verfassungen und der transnationalen Konventionen.

(2) Als deren *Negation* wirkt das Böse, folgerichtig als „Dehumanisierung“ zu bezeichnen und naturwissenschaftlich etwa in der empirisch nachweisbaren Option des Menschen enthalten, andere Menschen (und auch sonstige Geschöpfe) als unbeseelte Wesen, als reine Objekte behandeln zu können.

(3) Die *Synthese* vollzieht sich in typisierten Fällen, und zwar in ähnlicher Weise, die deshalb auch dann, wenn man alles auf einer Ebene ansiedelt, den dritten Teil einer *Dreifaltigkeit* darstellt.

³⁰⁸ Kant, Religion, 1793, AA, III, 22.

3. „Das Gute, das Böse und das Recht“ gehören nach diesem einfachen Modell also zusammen. Auf den zweiten Blick bedingen sie einander auch. Politisch gewendet erlaubt zudem jeder Bestandteil die Dynamik einer jeden Gemeinschaft, so dass diese Dreieinigkeit sich selbst noch als ein „Gutes“ deuten lässt.

Recht leitet sich vom Richten ab, zudem verlangt es nach einen Richter, aber auch zuvor nach einem weisen Gesetzgeber und einem mächtigen Vollstrecker. Aber die Idee des Rechts selbst zielt auf die „Gerechtigkeit“. Recht bildet insofern die sozialreale Ausprägung des „heiligen Geistes der Vernunft“. Das derart verstandene Recht besteht, schon gemäß seinem Ursprung als Synthese, seinerseits aus einem Dreiklang. Denn das Ideale des Richtigen als des Vernünftigen umfasst den „aktiven Ausgleich“ als solchen einerseits und die passive nachsichtige „asketische Toleranz der Unterschiede“ andererseits und richtet sich drittens nach den Maßgaben „eines Guten“ aus, das erneut nur bestenfalls dreifaltig zu bestimmen ist.

4. Also werden auch noch innerhalb der Dreifaltigkeit, die für den offenen Pluralismus steht, weitere Dreifaltigkeiten auftreten. Denn die Mittel sind eben selbst nicht eindeutig zu bestimmen und die Idee der Dreifaltigkeit ist auch nur der modellhafte Einstieg in die sozialreale Komplexität des Konkreten. Deshalb gilt auch das Recht immer nur für grob bestimmte Tatbestände und die Richter entscheiden selbst nur über Fälle, die er zudem aus der vernetzten Gesamtwirklichkeit herausabstrahiert und zugleich personifiziert. Nicht die Tat selbst wird im Strafrecht angeklagt, sondern diejenige eines Täters.

III. Vernunft der Abwägung und Vermittlung zwischen „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“

1. Zunächst trennt das Recht, wie vermutlich auch jeder religiöse Ritus, zwischen dem Gegenstand, also dem inhaltlichen Grund und der Regelung als typisiertem Sachverhalt, dem grundsätzlichen rituellem Verfahren und der vernünftigen Synthese (als Assimilation) zwischen Gegenstand und Verfahren.

In den „Präambel-Demokratien“ ist auf jeder der drei Ebenen jeweils vom Entscheider, also dem Gesetzgeber, dem Gericht, dem Vollstrecker (zumindest) dreierlei abzuwägen:

- die Idee der individuellen egoistischen (Ich-)Freiheit,
- mit dem Gerechtigkeitsgedanken der Fairness unter den (Du-)Gleichen (Peers) und
- unter Beachtung der Idee der Solidarität als dem Gemeinnutzen für die jeweilige (Wir-)Gruppe.³⁰⁹

Zwischen „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ jedenfalls für jeden bedeutsamen Fall, abzuwägen, heißt dabei nicht anders als das, was zuvor mit „vermitteln“ gemeint war.

Aus dieser Sicht handelt es sich um eine Dreifaltigkeit. Doch liegt ihr bei näherem Hinsehen zunächst einmal eine Polarität zugrunde, deren Spannungen in ein halbstabiles, halbdynamisches Verhältnis zu bringen sind. So steht das Wort der Gleichheit nicht für die Idee der Gerechtigkeit, sondern sachgerecht auch schon in der Mitte zwischen den beiden Polen der Freiheit und der Solidarität.

Beide Werte und Eigenschaften bilden aus der Sicht des jeweils anderen dessen Verneinung. Totale Solidarität kennt keine Freiheit und vollständige Freiheit leugnet die Ideen der Solidarität.

Der gerechte Ausgleich zwischen diesen beiden Idealen ist nur von Fall zu Fall zu ermitteln, durch eine Kette von Entscheidungen, durch Präambeln, durch Verfassungen, durch Gesetze, durch Richtersprüche und durch sinnvolle Vollstreckungsakte. Am Ende handelt es sich dabei um ein Gesamtkunstwerk. Ihren lebendigen Geist erhalten die Abwägung, und zwar sowohl auf jeder

³⁰⁹ Dazu: Montenbruck, *Anthropology*, 2010, siehe dort auch zum Gebot der Abwägung als „Rule of Weighing“ und zwar aus der Sicht der westlichen Demokratie zwischen „Liberty, Equity and Solidarity“, 75 ff.

Stufe, als auch insgesamt, und die (jedenfalls angeblich) auf ihr beruhende Entscheidung durch ihre reale und konkrete Ausgestaltung. Im Sinne von *Aristoteles* erhält jede Entscheidung auf jeder Ebene und auch insgesamt als Rechtssystem ihre Seele durch ihre Form. Aus dem Lehm der Zutaten schafft der Entscheider als Abbild Gottes zunächst sein Urteil und mit ihm die sinnvolle Veränderung der eigenen sozialen Welt.

2. Dabei ist das Grundgewicht dieser drei Grundelemente, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität, weltweit kulturell hoch unterschiedlich ausgeprägt. Alle drei Ansätze können die Hauptkultur regieren. Der demokratische Westen betont etwa die Idee der Freiheit des gebildeten Bürgers. Die Ordnung der jeweils Gleichen schätzen und nutzen die lockeren Gesellschaften der mittelalterlichen Großeinheiten, die in Friedenszeiten die jeweiligen Peergruppen ausbauten (Adelskrieger, Kloster und Kirchenpriester, Handels- und Handwerksbürger, Bauern und Leibeigene). Die absolutistischen und die kollektivistischen imperialen Reichs- und Staatssysteme betonten die Solidarität und die Pflichten der Amtsträger und Funktionäre. Die formale Idee der Gleichheit unterstützt also nicht nur die Idee der Freiheit, sondern dient auch dem Aufbau von geordneten Hierarchien. Der Satz „*Jedem das Seine*“ kann sich nicht nur auf die Menschenrechte, die als „natürliche Rechte“ gelten, beziehen. Vielmehr kann er ebenso meinen „jedem seinen Platz in der Gesellschaft“ und „dem Kaiser, was des Kaisers ist“. Wenn sich dann auch der Kaiser und sein Hof dieser höheren als der himmlischen Ordnung unterwerfen, regiert zumindest ein Grundelement der Gerechtigkeit. Vor dieser übermächtigen „Ordnung“ der Harmonie sind dann sogar alle Menschen gleich. Sie sind alle deren Diener, und sie werden mit dem Frieden entlohnt.

Neben den vielfältigen Arten von ethischen „Friedenssystemen“ existiert aber auch das Gegenmodell des Krieges. Auch zwischen diesen Polen spannt sich eine sozialreale Mittelwelt, die von Spannungsideen des aktiven Ausgleichs und der leidenden Toleranz geformt werden. So hält jeder Staat auch in Friedenszeiten bewaffnete Kräfte vor, die er als Drohkulisse nutzen kann. Auch jeder Streit zwischen einzelnen Bürgern und den privaten Unternehmen wird in den Demokratien vor dem Hintergrund der Drohkulisse geführt, ihn notfalls mit rechtmäßiger Gewalt zu

schlichten. Auch zu diesem Zwecke hält der Staat Vollstreckungsorgane und Zwangseinrichtungen vor, die er zudem regelmäßig auch nutzt. Um diese hochkomplexe „Mittelwelt“ zu verstehen, bedarf es zuvor jedoch des Rigorismus von idealen Lehren und denselben strikten Gegenmodellen, etwa schlicht als Verneinung des Guten.

3. Ausgleich und Toleranz setzen ferner eigene Ideale voraus. Nur danach bedarf es im Sinne des Synkretismus eines weiteren Schrittes. Er verlangt die „vernünftige“ Zusammenführung der jeweiligen Ideale und ihrer Verneinungen. Am Ende entsteht ein lebendiges System, das vor allem durch eine starke, im Westen bürgerliche, Mittelwelt seine Binnenstruktur erhält. Diese Welt verfügt dann über eine kollektive Identität, oder auch eine „Seele“. Diese und damit auch sich in der Herrschaftsrolle zu verehren, ist zumindest allen Demokraten eigen. Denn als aktiver Teilhaber macht diese Identität auch einen Teil ihrer persönlichen Seele aus. Das anthropologische Element der Unterwerfung unter kollektive Ideale und Anforderungen beschreibt die deterministische Seite und die Existenz solcher Ideale und der Führer, die sich darauf nicht zuletzt in Krisen- und Kriegszeiten stützten.³¹⁰

³¹⁰ Zum Gebot deshalb auch gute kollektive Ethiken, und zwar auch entsprechende Sonderethiken der „guten Hirten“, und zwar auch der mit Menschen experimentierenden autoritär agierenden Wissenschaftlern (wie *Zimbardo* und *Milgram*) aufzubauen: siehe zunächst: Montenbruck, *Anthropology*, 2010., 62 f.

11. Kapitel

Verwandte Ideen und Gegenmodelle

I. Mensch als Maß (*Protagoras*), Höhlengleichnis (*Platon*)

1. Die Idee von der Mittelwelt gehört zu einer bunten Ideenfamilie. Aus dieser Verwandtschaft kann und sollte sie einerseits zusätzliche Kraft ziehen. Andererseits ist sie von ihren *Verwandten* dogmatisch etwas absetzen und auf diesem Wege selbst etwas schärfer bestimmen. Auch einige *Gegenmodelle* können helfen, das Gemeinte zu verdeutlichen

2. Dabei geht es -aus der Sicht der Lehre von der Mittelwelt- jeweils darum, das Wesen der Mitte nicht nur *indirekt* über die Extreme, sondern soweit möglich auch *unmittelbar* aus sich heraus zu beschreiben.

Die Methode, die dazu zur Verfügung steht, ist sowohl einfach, als auch selbstkritisch. Es wird das Schwergewicht auf die *subjektive* oder auch intersubjektive Sicht des denkenden Menschen gelegt und nicht auf den (objektiven) Gegenstand des Denkens. Der Mensch und vom ihm abgeleitet die Welt des Humanen, also das *Humanum* steht im Mittelpunkt.

Dieser Gedanke hat alte Wurzeln und erfährt ebenso alten Widerspruch.

Berühmt ist der antike sophistische *Homo-Mensura-Satz*: „*Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, dass sie sind, der*

nichtseienden, dass sie nicht sind.“, soll *Protagoras* gesagt haben.³¹¹

Dieser Gedanke reduziert das Wissen um Sein und Nicht-Sein auf den Menschen, der sich mit diesen Fragen beschäftigt. Nicht die Dinge oder deren Nichtsein sind danach absolut zu setzen, sondern der Mensch, der als ihr *messender Beobachter* auftritt. Zudem bezieht sich dieser Satz auf eine *dialektische* Sicht wie die These des Seins der Dinge auf ihre Antithese des Nichtseins. Auch damit erlangt der Beobachter auf methodischem Wege eine Freiheit, die den Menschen in gewissem Umfange auch zum Herrn über die Erkenntnis „der Dinge“ erheben, weil er auch bestimmen könnte, dass sie -für ihn als Menschen jedenfalls- nicht existieren. Der Mensch tritt danach also eine Art von messendem Subjekt auf. Sein Wesen bildet dabei den Maßstab.

Dieser Mensch ist also nicht (vollends) davon abhängig, lediglich etwas Seiendes mehr oder weniger gut zu erkennen. Denn womöglich existiert es auch nicht. Andererseits ist jeder Herr, wie der Eigentümer vom Eigentum, von der Art des Beherrschten abhängig. Es muss für den Mensch also sowohl Seiendes, als auch etwas Nichtseiendes geben, für das er jeweils das Maß abgibt. Der Mensch ist -danach- also von dem Seienden und dem Nichtseienden gedanklich etwas, aber nicht vollständig zu trennen, dessen Maß er bildet.

Insgesamt ergibt sich also eine *Dreifaltigkeit*, der Mensch als Maß und das Seiende und das Nicht Seienden als das zu Bemessende. Dabei dominiert der Mensch diese seine eigene „Menschenwelt“. Er erweist sich aber auf den zweiten Blick auch auf diese Menschenwelt *reduziert*. Denn über sein eigenes Wesen kann er offenbar auch nicht hinaus.

3. *Platon* selbst hat diese, ihm offenbar bedeutsam erscheinende Ansicht des *Protagoras* aufgegriffen. Ihr hat er dann jedoch zu-

³¹¹ Kerferd/ Flashar, *Protagoras*, 1998,28 ff;
<http://de.wikipedia.org/wiki/Protagoras> (14. 10. 2013)

nächst einmal mit seiner ontologischen Sicht der Ideenwelt widersprochen und wie folgt argumentiert

„Nicht wahr, er meint dies so: Wie ein jedes Ding mir erscheint, ein solches ist es auch mir, und wie es dir erscheint, ein solches ist es wiederum dir.“

Darin steckt aus heutiger Sicht ein phänomenologischer Ansatz, den *Platon* offenbar für so diskutabel hält, dass er sich gegen ihn wehrt und dazu zu einer Art von argumentum ad absurdum greift:

Es wäre dann aber schwer, auch nur die Behauptung aufzustellen, dass es sich bei einem Wind um einen kalten handle, da er dem einen möglicherweise kalt erscheine, der andere ihn als warm wahrnehme.

Platon bietet insofern ein Gegenmodell. Ihm geht es um gesetzgleiche *Allgemeingültigkeit*:

Und auch eine allgemein gültige Definition, was Gerechtigkeit sei, wäre schwer zu geben: „Wie einer jeden Stadt Gerechtes und Gutes scheint, so ist es für sie, solange sie davon überzeugt ist.“³¹²

Deshalb, und wie anzufügen ist, soweit es also etwas Allgemein-gültiges gegeben muss, kann der Menschen nicht das Maß aller Dinge sein. Aber nicht umsonst, sucht sich auch *Platon* diese These zum Dialog aus, sie birgt offenbar einen alltagsvernünftigen Ansatz. Diese beiden alten Standpunkte, den Subjektivistischen und den Objektivistischen, gilt es also am Ende zusammen zu halten. Auch zwischen ihnen ist dann also wieder eine (vielleicht wieder namenlose) Mitte zu finden.

³¹² Platon, *Theaitetos*, (Schleiermacher/Wolf), 2004, , 167c. Dazu auch die verallgemeinernde Interpretation, nicht Du und Ich sondern der Mensch als solcher sei gemeint, durch Kerferd/ Flashar, *Protagoras*, 1998,28 ff. <http://de.wikipedia.org/wiki/Protagoras> (14. 10. 2013)

4. Aber *Platon* selbst entwirft zudem mit dem Höhlengleichnis³¹³ das Bildnis eines Schattenreiches der anfänglich ungebildeten Menschen. Diese Metapher kann man auch anders ausdeuten, Aus diesem Bild vermag die Bildung und Aufklärung der Philosophen den (barbarischen) Menschen in das gleißende Licht der Ideen herauszuführen. Soweit *Platons* Sicht. Aber dennoch leben auch schon in der Höhle (der Naturvölker) die Menschen, und zwar vor allem auch miteinander, und nicht alle Menschen sind Philosophen.

Aber mit und in *Platons* Schattenwelt befindet sich auch der einfache Naturmensch schon in einer Art von Mittelwelt. Und am Ende sind es nur die Philosophen und deren Schüler, denen es gelingt, wirklich in die helle Welt der Ideen zu gelangen.

Am Anfang steht also eine Art von mehrfachem Dualismus. Die dunkle unaufgeklärte Natur der Binnenwelt der Höhle und das Licht der aufgeklärten Außenwelt der Ideen bilden die beiden Pole. Drei mal zwei Extreme stecken zumindest dahinter:

Die drei empirischen Doppelpole sind:

- Licht- und Dunkel (Nicht-licht),
- Innen und Außen,
- Unten und Oben,

Die drei ideellen Paare lauten:

- Ideenwelt und Naturwelt,
- Vernunft und Dummheit (Unvernunft),
- Bildung und Unwissenheit.

³¹³ Platon, *Politeia* (Eigler), 1990, 514a – 517a.

Gemeinsam ergeben sie dann ein buntes Gleichnis, in dem eine abstrakte Idee, wie diejenige der Aufklärung, durch ein konkretes Bild erläutert wird.

Platon beschreibt also mit dem Höhlengleichnis *in dialogischer Weise* eine Art von Mittelwelt, der er allerdings entkommen will.

5. Inzwischen aber hat, um im Bild zu bleiben, der schuld- und schriftgebildete Bürgermensch der Städte seine Höhle und damit seine Schattenwelt der Sinne verlassen. Dennoch hat er sich auf dem freien Feld und unter dem Sternenhimmel mit dem „Haus“ nicht nur eine neue Höhle errichtet; inzwischen hat er zudem die Städte mit dem Lande zu Territorialstaaten erweitert und mit ihnen fast die gesamte Erde zu humanen Lebensräumen abgesteckt. In der Tiefe der Erde gräbt er seit langem nach Erzen, Kohle, Öl und Gas, die ihm Energie liefern. Der Himmel und die Ozeane dienen ihm als Verkehrs- und Kommunikationswege, und er nutzt Wind und Sonnenlicht.

Die Binnenwelt des Menschen, sein Biotop, hat sich also derart ausgeweitet, dass sie auch etwas Eigenständiges darstellt, das aber vor allem durch den Menschen definiert ist. Er ist der Schöpfer dieser Zwischenwelt und damit auch für sie als Subjekt verantwortlich.

II. Mitte als Tugend (*Aristoteles*), Gemeinnsinn als Menschenvernunft (*Kant*)

1. *Aristoteles* widmet sich der Verbindung von Mitte und Vernunft. So beschreibt er selbst keine Welt, sondern setzt die Idee des städtischen Forums gleichsam voraus, wenn er in seiner Ethik erläutert.

„Die Tugend ist also ein Verhalten (eine Haltung) der Entscheidung, begründet in der Mitte in Bezug auf uns, einer Mitte, die

durch Vernunft bestimmt wird und danach, wie sie der Verständige bestimmen würde.“³¹⁴

Am Anfang steht also die Haltung eines Menschen, die die Mitte „in Bezug auf uns“ in den Blick nimmt, Der tugendhafte Mensch muss sich also um eine Art von Konsens der „Mitte“ bemühen, der als eine vernünftige Art von „common sense“ verstanden auf Gemein Sinn beruht. Dabei hat der Mensch offenbar zum einen die *Vernunft* als (objektive) Idee zu beachten und zum anderen die typisierte (subjektive) Denkfigur des *Verständigen* zu nutzen und sie für sich selbst als hypothetisch eingesetzte Gedankenstütze zu verwenden.

In Zweifelsfragen, in denen die Vernunft selbst keine klare Antwort gibt, wird man das Gewicht auf den zweiten Teil und damit auf die Figur des „Verständigen“ legen, den wir offenbar auch in uns selbst zu finden haben. Dieses moralische Über-Ich wird dann Entscheidungen „in der Mitte in Bezug auf uns“ zu entwickeln haben.

2. Das Wort vom „Gemein Sinn“, der „*sensus communis*“, das eben auch das eigentliche psychologische Element des Sinnes verwendet, wurde in der Aufklärung viel diskutiert.³¹⁵

Einen ähnlichen Gedanken, wenn auch eben unter den Bedingungen der *Verallgemeinerbarkeit*, betont *Kant*. Er greift den auch ihm bekannten Begriff des „*sensus communis*“ (des Gemein Sinns) auf, und will ihn vom einfachen (Mode-) Geschmack abgrenzen, wenn er³¹⁶ schreibt:

Unter dem sensus communis aber muß man die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d. i. eines Beurtheilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes

³¹⁴ Aristoteles, *Ethik*, (Gigon), 2005, 1106b36–1107a2.

³¹⁵ Art. „Sensus communis“, Regenbogen / Meyer / Kirchner / Michaelis / Hofmeister, *Wörterbuch*, 2006.

³¹⁶ *Kant*, *Urtheilskraft*, 1790, AA, V, 293 (siehe auch 294 f.)

ändern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesammte Menschenvernunft sein Urtheil zu halten...

Und *Kant* fügt dann an

... und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjectiven Privatbedingungen, welche leicht für objectiv gehalten werden könnten, auf das Urtheil nachtheiligen Einfluß haben würde.

Kant sieht offenbar zunächst einen reflektierenden Menschen, der wiederum „in Gedanken“ nach einer Gedankenstütze verlangt und sie in der Vorstellung eines jeden anderen Menschen findet, wobei diese dann auch nur „gleichsam“ die „gesammte Menschenvernunft“ beinhaltet. Damit, so könnte man aus heutiger Sicht erklären, empfiehlt *Kant* die Mitte, als den *Generalnenner* zwischen den „Vorstellungen“ aller „Verständiger“ im Sinne von *Aristoteles*.

Aber er sieht zugleich auch die Gefahr, die von der verkappten Brücksichtigung von (egoistischen) „Privatbedingungen“ ausgeht.

Diese *Suche* nach der gemeinsamen Mitte der Vorstellungsarten aller Vernünftigen steht dabei im Mittelpunkt. Diese Reflexion soll dann hier mit dem Bild vom Menschen als Pendel beschrieben werden. Dabei bietet *Kant* vor allem eine Methode, das Vernünftige zu finden. Der vernünftige Mensch ist bei *Kant* das Maß aller Dinge.

Aber jene rationale Methode lässt sich eben auch mit dem Begriff eines menschlichen „Sinnes“ einfangen und das Wort „Vorstellung“ verfügt über einen phänomenologischen Beiklang.

III. Lebenswelt und Phänomene (*Husserl. Searle, Habermas*), Mesokosmos (*Vollmer*)

1. Das Denkmodell von der Mittelwelt ist schon auf den ersten Blick eng mit der Grundidee der deutschen *phänomenologischen* Idee der *Lebenswelt* verwandt und ebenso auch mit der sowohl

physikalischen, als auch *konstruktivistischen* Frage nach einem humanen *Mesokosmos*.

Mit der Lehre vom „Mesokosmos“ ist in aller Kürze zu beginnen.

So sieht der Physiker und Philosoph *Vollmer* zwischen dem Makrokosmos und dem Mikrokosmos den *Mesokosmos*. Insofern handelt es sich zumindest auch um eine vor allem naturwissenschaftliche Mittelwelt.

Vollmer fügt dann allerdings an, es sei der „*Gegenstandsbereich für den Menschen anschaulich erfassbarer Objekte*“ und fragt außerdem in konstruktivistischer Weise, ob der Mensch diesen Mesokosmos überhaupt verlassen könnte.³¹⁷

Daneben aber, so ist nicht kritisch, sondern ergänzend anzufügen, ist der Mensch offenbar doch auch mit Hilfe seiner Wissenschaften fähig, sein Weltverständnis *jenseits* des für ihn Anschaulichen zu entwickeln. Zumindest mit Formeln umschreibt er eine (physikalische) Makro- und eine (physikalische) Mikrowelt, die über seine Anschauungen nicht nur weit hinaus reicht, sondern wie schon mit der Idee der Sonne als Mittelpunkt der Planetenwelt, auch seinen unmittelbaren Anschauungen und deren einfacher Deutungen zuwider läuft.

So ist aus anthropologischer Sicht zu fragen, ob der homo sapiens nicht schon früh hat lernen müssen, zwischen dem ersten „Anschein der Anschauungen“ und dem „wahren Sein“ zu trennen und sich zumindest auf die Suche nach dem „*kausalen*“ Wesen der Dinge zu begeben. Sein Verstand befähigt ihn dazu, beide Wege einzuschlagen, die *Analyse* der Natur im Kleinen und die *konstruktiven* Deutung der Natur im Großen.

Der „Mesokosmos“, soweit er auf die Anschaulichkeit abstellt, bildet also den Kern der humanen Welt, aber zu ihr gehören

³¹⁷ Vollmer, *Mesokosmos*, 1983, 29 ff., 29 ff. Siehe auch zur (konstruktivistischen) Frage, ob wir Menschen überhaupt unseren Mesokosmos verlassen können: Vollmer, *Mesokosmos*, 2000, 340 ff., 340 ff. Zudem : <https://de.wikipedia.org/wiki/Mesokosmos> (21. 9. 2103).

heutzutage auch alle (objektiven) Ergebnisse der Wissenschaften, und zwar jedenfalls deshalb und insofern, als sie (subjektiv oder intersubjektiv) von Menschen betrieben worden sind.

Die Konstruktion der Mittelwelt enthält dabei immer auch eine (inter-) subjektive Komponente, weil sie auf die Idee des Menschlichen zurückgreift und auf das Bild von der kreativen Selbstschöpfung der eigenen Hauswelt abstellt.

So geht die Idee der Mittelwelt, so wie sie hier gedeutet werden soll und wie es schon im Begriff Mitte angelegt sein dürfte, zunächst oder zumindest von der *Existenz* der beiden elterlichen Welten aus. Das mag eine Fiktion sein, aber sie erfolgt derart, als wäre sie wahr. Wer von uns bezweifelt im Alltag, dass es die *Natur* wirklich gibt oder dass es das *Gute* als Idee oder wenigstens, dass es das Solidarische als das gute Verhalten gibt?.

Auch die Konstruktion des Mesokosmos setzt in ihrer Binnenlogik die „Realität“ einer näher zu bestimmenden Makrowelt und einer zu erforschenden Mikrowelt voraus und ebenso im Übrigen auch die eigene Realität. Schon der räumlich-gegenständliche Begriff von der Welt legt diese ontologische Sichtweise nahe.

Aber zum dialektischen oder dialogischen Denken und damit zur Freiheit des Denkens gehört immer auch die Möglichkeit der *Verneinung* (Negation). Wer also das freie (dialektische) Denken absolut setzt, der gelangt zur mittleren Sicht der Phänomenologie, dann aber hat er das *Paradoxon* akzeptiert, das etwas existieren und zugleich auch nicht existieren könnte, allerdings auch nur dann, wenn es dem Menschen (einzeln, im Dialog mit anderem, als Gruppenmeinung oder als Gattung) nur als existent „erscheint“, es also *plausible* ist.

2. Somit ist nun der Blick auf die Idee der *menschlichen Lebenswelt* selbst und ihre Streubreite zu lenken, die eben auch die Metapher von der menschlichen „Welt“ verwendet.

Bei *wikipedia* heißt es:

„Der Begriff der Lebenswelt bezeichnet die menschliche Welt in ihrer vorwissenschaftlichen Selbstverständlichkeit und Erfahrbarkeit in Abgrenzung zur theoretisch bestimmten wissenschaftlichen Weltsicht.“

Insofern verkörpert die Idee der Lebenswelt noch weitgehend das hier gemeinte „Zivile“. Aber sie selbst ist dann wieder Teil einer (wissenschaftlichen) Philosophie geworden, wenn es weiter heißt:

„Er erlangte vor allem in der Phänomenologie Husserls und in seiner soziologischen Interpretation durch Alfred Schütz und später durch Jürgen Habermas Bedeutung. Aktuell wird der Lebensweltbegriff in konstruktivistischen Theorieansätzen genutzt, bzw. reformuliert wie z. B. bei Jürgen Mittelstraß oder Björn Kraus.“³¹⁸

Einige Zitate sollen diese Sichtweisen illustrieren.

Mit *Walter Biemel* ist zunächst auf *Edmund Husserls* wirkungsmächtige Phänomenologie (1934-1937)³¹⁹ zu verweisen, in der er schreibt:

„...mit einem Wort die Lebenswelt, diese "bloß" subjektive und relative, in ihrem nie stillhaltenden Fluß der Seinsgeltung, deren Verwandlung und Korrekturen ist- so paradox das scheinen mag- der Boden, auf dem die objektive Wissenschaft ihre Gebilde "endgültiger", "ewiger" Wahrheiten, der ein für allemal gültigen Urteile (aufbaut)".

³¹⁸ <https://de.wikipedia.org/wiki/Lebenswelt> (16. 9. 13).

³¹⁹ Husserl, *Krisis*, 1976 , VI 465. Zudem: *Biemel*, *Bedeutung*, 1979, 10 ff. ,14. Siehe auch das weitere Zitat, das *Biemel* aufgreift, und mit dem *Husserl* seine Sichtweise dem „Empirismus“ zuordnet: "So gesehen liegt im Empirismus die Tendenz auf eine wissenschaftliche Entdeckung der alltäglich vertrauten und doch wissenschaftlich unbekanntem Lebenswelt" Husserl, *Krisis*, 1976 , VI, 449; dazu: *Biemel*, *Bedeutung*, 1979, 10 ff. , 17.

Husserl fügt für die (klassische dogmatische) Vorstellung von Wissenschaft hinzu:

"Freilich weiß sie selbst (sc. die Wissenschaft), dass sie ein bloßes Ideal ist, und gesteht vielleicht, daß das Ziel im Unendlichen liege. Aber sie hat doch diese Leididee, die zu ihrer Wesenseigenheit gehört, und wie sehr ihr Theorien in einer historischen Bewegung der Vervollkommnung sind, als einen Geltungsrelativität, sie sind Urteile auf dem lebensweltlichen Grund, und das ist, dem Grunde einer in ständiger Beweglichkeit des Geltungslebens sich herstellenden universalen Seinsgeltung, mit der dazugehörigen Gewissheit, die bewährt durch alltägliche Erfahrung und Erfahrungsbewährung".

3. Für Husserl steht also am Anfang die „Lebenswelt“, die jedoch „gilt“ und damit zunächst einmal nur eine auf Erfahrung gestützte *Erscheinung* darstellt. Das Gelten ist vereinfacht die „zivilreligiöse“ Wahrheitstheorie, die sich für Ideen, Lehren, Meinungen und Konstruktionen als passend anbietet.³²⁰ Ob eine Erscheinung tatsächlich existiert oder ob sie nur unterstellt wird, ist danach also *unbeachtlich*.

Ferner umreißt er auch das Problem der Komplexität in der Form der „Lebenswelt“.³²¹

³²⁰ Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2013, 149 ff („Drei Wahrheitslehren“).

³²¹ Heidegger spitzt noch weiter zu. So trennt er, jedenfalls in seiner Ontologie, den Mensch von den Dingen der Welt. Damit schafft er zugleich eine eigene humane Sonderwelt. Dieser Mensch und seine Existenz sei durch „Existenzialien“ bestimmt, das -offenbar doch geistige- Verstehen, die -seelische deutbare- Befindlichkeit, und die – offenbar doch sozialreale- Rede. In die Welt der Dinge sei dieser existentielle Mensch geworfen: Heidegger, Sein, 1927, , 15 ff, Siehe zudem: (https://de.wikipedia.org/wiki/Martin_Heidegger#Fundamentalontologie). Dann allerdings so ist zu folgern, nimmt er seine Existenz mit und lebt in ihr. Damit ergibt sich dann auch eine, wenn auch eine etwa andere Art der Mittelwelt, die vor allem für die Krisen des Menschen in diesem Ozean der Dinge steht.

Auch wer den bio-sozialen Gedanken von der „Selbstorganisation“ vertritt, wird eine solche intersubjektiv-konsensuale Sicht auf das Sein der Welt haben.

Dabei bildet die „Lebenswelt“ auch nur den *Kern des Menschlichen*. Wie *Husserl* selbst ausführt, handelt es sich um eine Art des *Empirismus*. Erst diese von *Menschen* (subjektiv und intersubjektiv) „erfahrene Lebenswelt“ verlangt dann auf der zweiten Stufe nach der *Aufklärung* durch die Wissenschaft. Damit allerdings bleibt die gesamte Wissenschaft, und auch die Physik, auf der Ebene der Phänomene, die gelten. Also, ob die Körper der Natur überhaupt im alten Sinne existieren, ist gleichgültig. Wir nehmen es aufgrund unserer Erfahrung zumindest einmal an.

Anders als bei der einfacheren Idee von der Mittelwelt fehlt damit der Bezug zur Welt einer *objektiven* (gedachten) Natur oder einer ebensolchen Welt des Geistes. Diese Sichtweise auf das Sein bildet einen großen philosophischen Ansatz, der aber auf einen dogmatischen phänomenologischen Fundamentalismus hinausläuft, der unter anderem die vorsichtige Beschränkung auf erfahrungsgestützte und intersubjektive Unterstellungen zum Gegenstand hat.

Auch insofern geht es bei dem schlichteren Gedanken der Mittelwelt darum, dogmatisch offener zu sein, und sei es nur deshalb, weil der gebildete „zivile Demokrat“ zwar den Gedanken des Pragmatismus begreift, aber vermutlich nicht den phänomenologischen Ansatz.

Gleichwohl, *Husserl* beschreibt mit seiner lebensweltlichen Phänomenologie -einen- wichtigen Ansatz. Jener bildet eine *dritte* Sicht zwischen Sein und Sollen, Idee und Natur, vermag aber diese beiden anderen Sichtweisen offenbar nicht zu verdrängen. So besteht der Unterschied zur eher zivilisatorisch ansetzenden Idee der Mittelwelt darin, dass die phänomenologische Lebenswelt einem in sich weitgehend *abgeschlossenes* Denken entspringt.

4. Mit diesem, allerdings wichtigen methodischen Vorbehalt ist dieser Ansatz weiter zu verfolgen.

So stützt sich etwa *John T. Searle*, der für seine pragmatische Sprachakttheorie berühmt ist, in neuerer Zeit auf die phänomenologische Gedankenwelt, wenn er schreibt: *“where consciousness is concerned, the appearance is the reality.”*³²²

In diesem Sinne ist auch und insbesondere auf die Verwendung des Begriffes der „Lebenswelt“ durch *Jürgen Habermas* zu blicken, wenn er für seine große Diskurstheorie ausführt:

*„Indem sich Sprecher und Hörer frontal miteinander über etwas in einer Welt verständigen, bewegen sie sich innerhalb des Horizonts ihrer gemeinsamen Lebenswelt; die bleibt den Beteiligten als ein intuitiv gewußter, unproblematischer und unzerlegbarer holistischer Hintergrund im Rücken. [...] Die Lebenswelt kann nur a tergo eingesehen werden. Aus der frontalen Perspektive der verständigungsorientiert handelnden Subjekte selber muß sich die immer nur mitgegebene Lebenswelt der Thematisierung entziehen. Als Totalität, die die Identitäten und lebensgeschichtlichen Entwürfe von Gruppen und Individuen ermöglicht, ist sie nur präreflexiv gegenwärtig. Aus der Perspektive der Beteiligten läßt sich zwar das praktisch in Anspruch genommene, in Äußerungen sedimentierte Regelwissen rekonstruieren, nicht aber der zurückweichende Kontext und die im Rücken bleibenden Ressourcen der Lebenswelt im ganzen“.*³²³

Den „intuitiv gewussten Hintergrund“ stellt dann eine Art von rein subjektivem *Kern-Ich* oder *Identität* dar, die sich vereinfacht aus der „Kultur“ und der „Natur“ des Menschen ebenso speist wie aus der Umwelt. Es handelt sich mit einem anderen vagen Begriff um Elemente der „Seele“ des (einzelnen) Menschen. Um diese herum erstreckt sich dann die „*Lebenswelt im ganzen*“, so dass die Idee der Lebenswelt -danach- ein zweistufiges Modell enthält, das grob eine subjektive Ich-Schicht und eine intersub-

³²² Searle, *Mystery*, 1997, p. 112 (“where consciousness is concerned, the appearance is the reality.”).

³²³ Habermas, *Diskurs*, 1988, 348 f; zudem: Habermas, *Universalpragmatik*, 1976, 353 ff., 353 ff.; zudem: <https://de.wikipedia.org/wiki/Lebenswelt> (16. 9. 13).

jektive und auch soziale „Lebenswelt“, von der die Kommunikation der „Gruppen und Individuen“ bestimmt ist.

Die Vertreter dieser -philosophischen- Lebenswelt-Erfahrungs-Lehre könnten bei ihrem Ansatz also anerkennen, dass es die Alltagserfahrung von *Wert-, Gerechtigkeits- und Schuldgefühlen* ebenso gibt wie das *Empfinden des Mitleidens* oder auch das *Bedürfnis nach Sorge für die Nächsten*. Zum Alltag gehört es jedenfalls auch, dass Menschen ihr Verhalten nach diesen Motivationen ausrichten, dass sie sich also im Ergebnis „gut“ oder ethisch verhalten und dafür gute Gründe suchen, wie *Nida-Rümelin* es einfordert.³²⁴ Für den empirischen Ansatz der Erfahrung, mit dem auch die Willensfreiheit des Menschen gern begründet wird, bietet sich auch deshalb die *Psyche als die Verbindung zwischen der Welt des Geistes und der der Natur* an.

5. Der Begriff der *Psyche*, der wie alle großen Begriffe schillernd ist³²⁵, mag dann als das Organ der Erfahrung verstanden werden. Die Psyche, wie sie vorrangig in der Psychologie verstanden wird, bildet den empirischen Brückenkopf zur Welt des Geistes in der Form des Sollens, etwa mit der Motivationslehre oder dem psychoanalytischen Modell des Über-Ichs. Als Seelenlehre verstanden gehört die Psyche auch zur Welt des Geistes, zu den Religionen ebenso wie etwa zur Menschenwürde.

Hinzu tritt als weiterer -anthropologischer- Umstand, dass es neben dem „Alltag“ auch den „Feier- und den Trauertag“ gibt. Letztere sind mit den großen Umbrüchen verbunden und stellen für sie nicht nur die Riten zu Verfügung, sondern auch die gro-

³²⁴ Siehe dazu auch Nida-Rümelin, Vernunft, 2012, 9 ff., 11-13. Er zielt auf eine Ethik der guten, „*lebensweltlich etablierten Gründe*“ und sieht diesen anthropologischen Ansatz als „ein Drittes“ zwischen einem angelsächsischen Rationalismus im utilitaristischen Sinne des rational choice und dessen Gegenpol dem Intuitionalismus. Dazu Montenbruck, *Weltliche Zivilreligion, Zivilreligion III*, 2013, 62 ff (,Verwandtschaft mit der holistischen Kohärenzidee, als Lebensform (Nida-Rümelin) oder als Alltagsethik (Pfordten)“).

³²⁵ Montenbruck, *Präambel-Humanismus, Zivilreligion I*, 2013, 108 ff (,5. Kapitel: . Seelen- und Vernunftlehren: antike vorchristliche Zivilreligion und ihre Transformation“).

Ben, meist religiösen Geschichten mit ihren „Geisteswelten“. Außerdem hat der Mensch mutmaßlich stets die „Erscheinungen“ der Natur beobachtet und aus ihnen Kausalgesetze, wie den Ort auf dieser Welt abgeleitet, indem er nach den Gestirnen Navigation betrieben hat. Mit Heilkräutern konnte er Wunden und damit den Tod bekämpfen. Zudem hat er Handwerke entwickelt. Das ist der Einsteig in die Naturwissenschaften und die Technik. Er hat für alles, was ihm wesentlich war oder sein musste, Namen als „typisierende Symbole“ erfunden. Damit hat sich für den Menschen die „Welt der Natur“ eröffnet. Beide Welten, die des Geistes und die der Natur, hat er dann mit den Religionen überwölbt und verbunden, ebenso wie er es seit und mit der Aufklärung mit der semireligiösen Idee von der „Vernunft“ versucht.

Auch bleibt das Soziale oder Kulturelle zu bedenken. So existiert zumindest im westlichen Kulturkreis das als Erfahrung wahrgenommene Empfinden von *Freiheit* und *Verantwortung*. Zumindest aber haben wir für alle diese Ideen sprachlich *verfestigte* Begriffe, mit denen wir im Alltag ständig umgehen. So führen uns zumindest unsere *Sprache* und ihre ständige Verwendung hin zur zumindest sozial geprägten „Erfahrung“, dass es eine Welt von Idealen und Werten wie Gerechtigkeit und Freiheit gibt.

IV. Lebensweltlicher Konstruktivismus (*Mittelstraß, Kraus*), Dekonstruktivismus (*Heidegger, Derrida*)

1. *Jürgen Mittelstraß* etwa knüpft an die Idee der „Lebenswelt“ an und bietet zudem eine konstruktivistischen Weltsicht.

(1) Die Welt des Denkens (damit auch die Welt der Wissenschaftskonstruktionen) und die Welt des Lebens sind nicht fundamental verschieden; diese „beginnt“ vielmehr in jener, das Denken arbeitet sich mit seinen Konstruktionen aus dem Leben heraus und bleibt ihm dabei stets, über seine „Anwendungen“ hinaus, im Sinne eines Anfangs verbunden.

(2) Das Leben (bzw. die Lebenswelt) ist durch das Denken (bzw. durch theoretische Konstruktionen, darunter die Wissenschaften) nicht hintergebar. Wäre das Leben (bzw. die Lebenswelt) in dieser Weise hintergebar, wäre sie kein Anfang im methodischen

Sinne, wäre der Zusammenhang von lebensweltlichen und theoretischen Orientierungen nur ein faktischer, kein begründungstheoretisch notwendiger.“³²⁶

Mittelstraß verfolgt damit zwar die Idee des *Konstruktivismus* und bewegt sich insofern in der „Welt des Denkens“, also in der geistigen Welt der Ideen. Der Anfang im methodischen Sinne ist dann aber eine Art von *Lebenswelt*, die im Kern aus der Welt der Natur hervorgeht. Auch er kennt danach, wie auch immer zu einander geordnet, die zwei Welten im Sinne des alten Dualismus.

Durch den Rückgriff auf die Lebenswelt setzt diese Phänomenologie einem reinen und streng rationalem Konstruktivismus, der zu einem *Dogmatik* führt müsste, ein Element der *Destruktion* im Sinne *Heideggers* oder auch des Dekonstruktivismus *Derridas* entgegen.³²⁷

Diese Sichtweise verbindet wiederum Gegensätzliches und bedient am Ende auf diese Weise eine alltagstaugliche mittlere Vernunft der praktischen Einsichtigkeit.

Die Grundidee der Philosophie des derart pragmatischen Konstruktivismus besteht trotz aller Vielfalt der Meinungen darin, dass Menschen sich ihr Verständnis von einer etwaigen Wirk-

³²⁶ Mittelstraß, *Apriori*, 2000, 106 ff. , 107; siehe auch den gesamten Sammelband „Protosoziologie im Kontext „Lebenswelt“ und „System in Philosophie und Soziologie“. Typischerweise ist es auch hier wieder, wie bei der Drei-Welten-Lehre, die Soziologie, die diesen dritten Blickwinkel nahelegt.

³²⁷ Heidegger, *Sein*, 1927, , 22 f :„Die Destruktion hat ebenso wenig den negativen Sinn einer Abschüttelung der ontologischen Tradition. Sie soll umgekehrt diese in ihren positiven Möglichkeiten, und das besagt immer, in ihren Grenzen abstecken, die mit der jeweiligen Fragestellung und der aus dieser vorgezeichneten Umgrenzung des möglichen Feldes der Untersuchung faktisch gegeben sind.“; http://de.wikipedia.org/wiki/Jacques_Derrida#cite_note-6.

lichkeit überhaupt *nur* selbst durch bestimmte *Verfahrensweisen* vor allem *kommunikativ erschaffen*³²⁸.

Vor dem Hintergrund des Satzes von *Aristoteles*, dass die Mitte keinen Namen habe, sondern sich nur aus zwei Extremen ergebe, erscheint der (reine) Konstruktivismus als dessen zuspitzende Umkehrung. Von Bedeutung ist danach allein die namelose „Mitte“. Um sie aber überhaupt etwas zu erfassen, muss der Mensch unter anderem mit *fiktiven Extremen* arbeiten. Dabei muss er dann unter anderem *unterstellen*, dass die Welten der Ideen und die Welten der Natur tatsächlich existieren.

Alle großen Ideen, also auch die Phänomenologie, können absolut gesetzt werden und sollten es in der Wissenschaft auch. Aber eine sozialreale Kultur oder Zivilisation, die unter anderem auf die Offenheit der wissenschaftlichen Meinungen setzt, kann sich auch auf eine solche Art von Fundamentalismus nicht (allein) einlassen. Insofern überwölbt der allerdings nur *negative Fundamentalismus* der Wissenschaftsfreiheit auch diese Lehre und stuft sie zurück. Das „Drei-Welten-Modell“ versucht, diese negative Freiheit, die im Chaos der beliebigen Ansichten enden muss, und die positive Wissenschaftslehre, deren Gefahren im Fundamentalismus besteht, in ein Gleichgewicht zu bringen. Nach ihr

³²⁸ Siehe Pörksen, Schlüsselwerke, 2011, 13 ff. , 21 ff; [http://de.wikipedia.org/wiki/Konstruktivismus_\(Philosophie\)](http://de.wikipedia.org/wiki/Konstruktivismus_(Philosophie))- Gliederungspunkte und Hervorhebungen sind zusätzlich eingefügt: „Bei aller Unterschiedlichkeit der disziplinären Herkunft einzelner Ansätze können folgende Gemeinsamkeiten festgehalten werden: (1) Im Zentrum stehen *nicht ontologische* WAS-Fragen, sondern epistemologische WIE-Fragen, d. h. es geht im Kern *nicht um das Wesen der Dinge, sondern um den Prozess und die Entstehung ihrer Erkenntnis*. (2) Maßgeblich ist die *Orientierung am Beobachter* bzw. an der erkennenden Instanz und nicht an der beobachterunabhängigen "Realität". (3) Abschied von der Vorstellung einer *absoluten Wahrheit und einer empirischen Objektivität*, weil der *Beobachter* nicht als unabhängig von der Erkenntnis angesehen werden kann. (4) Interesse an der Differenz und Pluralität von *möglichen bzw. wirksamen Wirklichkeitsauffassungen*. (5) Autonomie des Beobachters aufgrund der *Selbstregelung, -steuerung bzw. -organisation* der erkennenden Instanz. (5) Erkenntniswert von *zirkulären und paradoxen Denkfiguren* im Zusammenhang mit dem Phänomen der Rekursion“.

gehört der Konstruktivismus vielmehr zur pragmatischen dritten Welt und hier insbesondere zur deren sozialer oder auch kultureller Sichtweise im engeren Sinne.

Wer allerdings, wie *Mittelstraß*, die „Lebenswelt“ mit einbezieht, der sichert sich zusätzlich mit einer Art von natürlichem Pragmatismus ab.

2. Ähnlich beschreibt auch *Björn Kraus* die „Lebenswelt“ in folgender und zweifacher Weise:

„Die Lebenswelt ist ebenso die subjektive Konstruktion eines Menschen wie die Wirklichkeit und diese subjektive Konstruktion vollzieht sich unter den Bedingungen der Lebenslage bzw. der Realität.“

Dem Subjektiven fügt *Krauß* aber auch Objektives hinzu: *„Als Lebenslage gelten die sozialen, ökologischen und organismischen Lebensbedingungen eines Menschen.“* Und er fasst noch einmal zusammen: *„Als Lebenswelt gilt die subjektive Wirklichkeitskonstruktion eines Menschen (welche dieser unter den Bedingungen seiner Lebenslage bildet).“*³²⁹

Das Subjektive (also in etwa der Geist des Menschen) und das Objektive der Lebenslage stehen bei *Krauß* folglich in einer Beziehung. Anders gewendet sind also „Ideen“ und „Natur“ auf einander bezogen.

Dabei bleibt offen, ob sie einander entsprechen im Sinne der einfachen *Korrespondenztheorie* was immer dann auch „das Entsprechende“ im Einzelnen heißen mag oder beide Welten sind viel weicher, wie es der *Kohärenzbegriff* vorgibt, miteinander irgendwie verbunden.

Mehr ist auch nicht zu erwarten, und es ist auch gut so. Denn hätten wir einen klaren gemeinsam Nenner von Sein und Sollen, dann wären beide Welten von diesem großen Metaprinzip be-

³²⁹ Kraus, *Erkennen*, 2013, 152 f..

herrscht. Anders gewendet, entspringt dieser scheinbaren Unvollkommenheit der Einsicht des Menschen in das „größte Ganze“ als solchem eben auch ein wesentlicher Teil seiner *Freiheit*.

V. Zwischenergebnis I: „Humane Mittelwelt“ und Fundamentalismen

1. Rückblickend ist zunächst noch einmal eine anthropologisch eingefärbte Gesamtwürdigung zu versuchen.

Das Wort von der „Lebenswelt“, das nach Husserl und seinen Nachfolgern offenbar zugleich eine Art von „Größtem und Ganzem“ einnimmt, erlaubt andererseits eine Reihe von Bezügen.

Zum einen assoziiert dieses Denken die Vorstellung von einer Art von Ursprünglichkeit, die zu den *ethnologischen* Modellen von nomadischen menschlichen Kleingruppen passt, die noch keine Wissenschaften entwickeln konnten. Allerdings erlaubt diese Assoziation dann auch folgende Erwägungen. Diese Gruppen haben näher betrachtet vermutlich immer schon die Natur beobachtet, Handwerke gepflegt sowie große Geschichten von religiösen Traumwelten entwickelt und sich mit Tabubrüchen auseinander gesetzt etc. Sie haben alles mit Namen bezeichnet, es in eine hoch komplexe Symbolsprache gefasst und so auch mündlich tradiert. So betrachtet erscheint die Idee von der ganz einfachen Lebenswelt sogar eher als eine Fiktion, die den Menschen unterschätzt.

Methodisch gesehen hat es mit den Bezügen eine starke Verwandtschaft zum (postmodernen) *systemischen Denken*. Insofern nimmt die Lebenswelt den Rang einer Art von höchstem und *allumfassendem Metasystem* des Erkennens auf, in dem es mit einem anderen Bild den Boden für alle Wissenschaften bildet

Zudem ist aus religiöser Sicht mit dem Wort vom Leben eng mit der Metapher vom alles „belebenden Atem“ des Schöpfergottes verbunden, der sich wiederum auch im „Heiligen Geist“ zeigt.

Schließlich war schon an anderer Stelle darzulegen, dass, jedenfalls aus *bio-philosophischer* Sicht, wesentliche Elemente der *Freiheit* nicht erst an den Menschen gebunden sind, sondern schon an die vage Vorstellung von natürlichem *Leben*.³³⁰

2. Blicken wir jedoch von außen auf unsere westliche Kultur, die eng mit der Existenz von Wissenschaften verknüpft ist, so handelt es sich nur um eine von zumindest drei großen Sichtweisen.

Man kann und sollte zwar auch die drei großen (ontologischen) Sichtweisen verabsolutieren, also zu (monokratischen) *Fundamentalismen* erheben, und zwar (vereinfacht)

- für die geistige Welt den *ethischen Idealismus* der Philosophie
- für die Natur den *empirischen Naturalismus* der *Naturwissenschaften* und
- für die Mittelwelt den *Pragmatismus* der *humanen Lebenswelt*.
- Man kann sich aber auch auf die *Zwei-Welten-Lehre*, den Dualismus, einigen oder aber eben auch eine *Drei-Welten-Lehre* akzeptieren.

3. *Verabsolutiert* man jeweils eine dieser drei großen Sichtweisen, dann verschwinden die beiden anderen zumeist nicht. Sie werden der vorherrschenden Sicht „unterworfen“ und diese dann auch zumeist weit und eben allumfassend ausgedehnt. Die jeweils beiden anderen großen Sichtweisen erscheinen also nur relativ und eher jeweils als die zwei Planeten eines Sonnensystems.

So lässt sich aus der Sicht der *geistigen* Welt die Natur als von *Gesetzen* bestimmt und damit unterworfen begreifen und die physikalischen *Gesetze* und auch die genetischen *Informationen*

³³⁰ Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2013, ("Neurophilosophie I: Zum Determinismus und zur Selbstorganisation").

und das darwinsche Prinzip der Selektion als Teil des Geistigen einordnen. Gesetze aber bieten (himmlische) Ordnungen.

Ebenso kann man aber auch erklären, dass die *Natur*, die ihre Gesetze selbst erschaffen hat, und dass der Mensch, der sie zum Teil jedenfalls erkennt, Teile der Natur bilden. Zudem steht am Anfang nicht das Gesetz, das erst eine Typisierung darstellt, sondern der *Zufall*. In der biologischen Welt beginnt die Kette von Mutationen. Durch den Kontakt mit der jeweiligen Umwelt folgt die Selektion. Damit bildet der Zufall den Ursprung und weiterhin eine negative Leitidee, so ist die Natur von der (teuflischen) Idee des Chaos regiert.

Ebenso kann man sagen, dass den *Menschen* zunächst einmal doch nur *sein Leben* interessiert, zu diesem Zwecke reduziert er die für ihn unfassbare *Komplexität* der Welt. Die Welt des Geistes hat er dabei nur für sich selbst fingiert, wozu er dank seiner Fähigkeiten in der Lage war. Das Wissen um die Natur interessiert ihn dabei auch nur, weil er dann mit diesem Wissen und auch mit dessen Deutung sein eigenes geistiges Leben „bereichern“ und gesamte eigene reale Haus-Welten errichten konnte. Der Mensch lebt mit und durch den (rationalen) Konstruktivismus, der dann später einerseits Ableitungen aus dem Abstrakten erlaubt, und andererseits die Destruktion oder den Dekonstruktivismus, der die Rückkehr zum Konkreten und zum alltäglichen der praktischen Vernunft einfordert.

Die Verabsolutierung einer jeden der drei großen Sichtweise ist zumindest aus der Sicht einer auf Wissenschaften gegründeten weltlichen Drei-Welten-Lehre als Zwischenschritt denknotwendig und auch praktisch als politisches Angebot durch die Meinungs- und die Wissenschaftsfreiheit abgesichert.

4. Das Modell der Mittelwelt ist zudem auch nur ein recht einfaches Konstrukt, das um den Pries zunehmender Komplexität auch noch etwas verfeinert werden kann. So könnte man den Pragmatismus des Alltags nicht nur verabsolutiert, sondern, was dann nahe liegt, auch noch vergegenständlichen und dann als eine von pendelnden Menschen noch einmal *getrennte Welt* ansehen.

Zumindest seine technische Hauswelt hat der Mensch in der Regel als eine gegenständliche Welt errichtet, in der er als deren Schöpfer und Verwalter und das für seine Schöpfungen verantwortliche Subjekt lebt. Dann pendelt er (allein, als Gruppe oder als Gattung) sogar über oder richtiger „in“ *drei Welten*. Statt von pendeln zu sprechen, mögen Spötter vielleicht auch vom „Irren“ der Menschen zwischen oder in diesen Welten sprechen,

Aus dem Modell der Mittelwelt erwächst in diesem weiteren Modell dann mit der sozialrealen Welt eine vollständige dritte Welt. Und der pendelnde Mensch bildet dann als weitere Einheit (aktiv und passiv, treibend und getrieben und allein oder als Gruppe oder Gattung) wie das Pendel eine fiktiv ausgelagerte *vierte Welt*. Zugleich hat er aber an allen drei Welten, der geistigen, der natürlichen und der sozialrealen zugleich seinen Anteil.

Eine solche vollständige Drei-Welten-Lehre reicht also über das einfachere Modell der Mittelwelt hinaus, die nur die unfassbare Mitte zwischen den beiden Polen des Dualismus beschreibt.

Dennoch handelt es sich eben nur um zwei *Modelle*. Beide sollen die tatsächliche Komplexität auf eine für den zivilen, gebildeten Mitbürger noch gerade verständliche Weise reduzieren und diese Komplexität zugleich auch noch verkörpern. Weiter verwendet werden soll vor allem das einfachere Modell der Mittelwelt, das auf dem Dualismus aufbaut.

5. Das eigentlich uralte Gedankenmodell von der Mittelwelt sucht einerseits zwischen den großen *fundamentalen* Einheiten von Geist und Natur, Sollen und Sein oder Himmel und Erde zu *vermitteln*. Zugleich sucht dieses gedankliche Konstrukt auch dem Menschen ein gewisses Maß an *Eigenständigkeit* (samt Autonomie und Verantwortung) einzuräumen.

Umgekehrt gelesen hilft es für den Zugewinn an humaner Selbstständigkeit wiederum, wenn der Mensch sich die Welt in den Dualismus von Geist und Natur aufzuteilen vermag. Beiden Welten ist er „unterworfen“, vermag „sich“ aber auch zwischen beiden zu „bewegen“.

Mit dieser methodischen Erwägung ist dann auch schon auf das Folgende übergeleitet.

VI. Zwischenergebnis II: Einzelaspekte (Zivilisation, Ontologie, Religion, Selbstkonstrukt, Vernunft)

1. Die Art der *Zivilisation* bestimmt zudem in hohem Maße Umfang und Bedeutung der humanen Mittelwelt.

Gesellschaften, die in kleinen Gruppen naturnah leben, sehen sich weit mehr von der Welt des Geistes und der Welt der Natur beherrscht; sie können beide Welten auch in animistischer Weise zur Welt der Naturgeister verbinden, als deren Teil sie sich begreifen. Die Welt der Städte erscheint dagegen als eine mächtige eigene Mittelwelt.

Jedenfalls sind diese beiden Modelle und vermutlich auch andere, die man sich vielleicht auch noch vorstellen kann, zudem über den Aspekt der „*Lebenswelt*“ von eben dieser ihrer *politischen* Ausrichtung abhängig.

Die Mittelwelt, um bei diesem einfachen Modell zu bleiben, zerfällt zudem in die drei groben humanen Einheiten des Menschen, Gattung, Gruppe, und Einzelner, und damit in entsprechende Untereinheiten. Die maßgebliche Einheit ist wieder die *mittlere* Einheit, also die Gruppe und damit derzeit die Form des (nationalen) Staates. Die Gruppe ist nicht nur von einer bestimmten sozialen Realität geprägt sondern sie bedarf irgendeiner großen Leitidee, um hinreichende Identität zu schaffen. Für die westlichen Staatsgesellschaften ist es der Dreiklang von individueller Freiheit, gerechter Gleichheit und kollektiver Solidarität, und zwar mit dem Vorrang der Freiheit, und Gleichheit und Solidarität als deren beiden Korrektiven.

Mit der westlichen Ausrichtung auf den (westlichen) Zivilbürger muss in jedem Falle die Ausprägung des *Binnenmodells* eines *sich organisierenden demokratischen Subjektes* stattfinden, denn der Zivilbürger begreift sich (geistig-sittlich) als vernünftig, würdig und frei. Er hat außerdem „sich selbst“ (real-empirisch) eine

eigene Hauswelt geschaffen, ein Biotop, für das jedenfalls der Zivilmensch sich verantwortlich weiß.

2. Auch beruhen alle Welten-Lehren auf einer Art von Ontologie, also auf den festen Glauben an die Realität ihres Seins. Aber Teil des freien Denkens muss dann wiederum auch der Zweifel an allen ontologischen, also auf die Existenz der jeweiligen Welten ausgerichteten Weltanschauungen sein dürfen.

Umgekehrt gelesen erweitert der Menschen mit dem Zweifel am Existenten oder dessen Leugnung noch einmal seine Denkfreiheit und vermag auf diese Weise auch seine Subjektivität zu hinterfragen. Das (teuflische) Prinzip der Verneinung bildet für jeden Dialog die einfachste Antithese und zwingt die Vertreter von Lehren zu guten Gründen. Es ist ein wesentlicher Ansatz für eine jede rationale Kritik. Mit der *Verabsolutierung* des Zweifels oder gar der Negation wird entweder eine neue Dimension, diejenige der Negation eröffnet oder aber ein Element des naturwissenschaftliche begründbaren Chaosdenkens verabsolutiert, dasjenige des (destruktiven) Vergehens aller Existenzen und des möglichen Ursprungs des Seins des physikalischen Kosmos aus einem nicht fassbaren Nichtsein.

Allerdings sind diese drei großen Sichtweisen, und wie nun anzufügen ist auch deren Negationen, miteinander verwandt. Sie unterscheiden sich zwar vor allem infolge der Denkweisen verschiedener Fachrichtungen. Sie vereint aber der selbstkritische *wissenschaftliche Rationalismus*, dem sie alle zugehören.

3. Mit der Einsicht in die Komplexität und der Sorge um das Sein der Dinge wird auch deutlich, an welcher Stelle die großen *Religionen* Eingang in dieses an sich weltliche Konzept finden können.

Ebenso wird für die Agnostiker, die Religionszweifler oder die Atheisten, die Religionsleugner, auch deutlich, dass die Religionen und auch die Kritik an ihnen womöglich dort einsetzen, wo das „Unverständliche einen Sinn“ haben soll. Will man gar keine Sinnsuche oder bezweifelt man den Erfolg einer solchen, dann sind oder wären die Religionen verzichtbar.

Aus der Sicht der *Zivilreligion* als einer *umfassenden* zivilen (oder zivilreligiösen und dennoch für Religionen offenen) *Weltanschauung*, die zudem auf Toleranz und Meinungsvielfalt setzt, kann und muss man dabei nicht stehen bleiben. Die *Zivilreligion* muss also beides bieten: Einheit und Vielfalt

An dieser Stelle ist abubrechen.

4. Was ergibt sich nach allem für das Modell von der Mittelwelt?

Das einfache Modell der *Mittelwelt* ist jedenfalls als Letztbegründung eben auch nur ein „Selbstkonstrukt der pragmatischen Vernunft“. Soziobiologisch betrachtet beruht es auf dem paradoxen Ansatz der Selbstorganisation von allem Existenten, auf biologische, und wie anzufügen ist auch auf physikalischer Ebene. Mit der Selbstorganisation betreibt vor allem alles Körperliche den *Widerstand* gegen die Außenkräfte des Zerfalls und auch gegen die Binnenkräfte der Selbstaflösung.

Der *positive* Kern der Mittelwelt befindet sich aus philosophischer Sicht in der „Schattenwelt“ des noch nicht ausgebildeten (subjektiven) „intuitiven Bewusstseins“ des einzelnen Menschen (*Habermas*). Über diesem Kern wölben sich dann der im vernünftigen (forensischen) Dialog erworbene *intersubjektive Konsens* einerseits und die Realität der selbst geschaffenen *realen Haushöhle* andererseits. Das *Menschliche* des Beobachters, des Akteurs oder des Subjektes dominiert dieses Humanum. Die Taten und die Bauwerke sind vor allem die Seinen. Je umfassender die eigene Höhle ist, desto größer ist die Bedeutung seiner Mittelwelt.

Zum anderen ist der (westliche) Mensch, jedenfalls seinem *vorherrschenden Selbstbild* nach auch *zwei anderen Welten oder Metasystemen* unterworfen. Nach dem Modell von der Mittelwelt ist er eingeklemmt zwischen den Welten des (vor allem objektiven) *Geistes* und der der (vor allem objektiven) *Natur*. An beiden hat er zwar positiv gewendet seinen Anteil und vermag zwischen ihnen „frei“ zu pendeln. Aber negativ gelesen ist der Mensch der Spielball der beiden Welten, die beide als existent angenommen werden. Die Mitte besteht vor allen darin, gelegentlich frei den-

ken zu können, zeitweilig biologisch leben und überleben zu müssen und drittens auch die Muße zu haben, mit anderen *arbeitsteilig und kommunikativ* sich seine eigene humane Mittelwelt ausbauen zu können.

5. Trotz der Schwierigkeiten, die Mitte zu bestimmen, ist zu versuchen, die Idee der Mittelwelt zu einem, zumindest westlichen Modell des Menschen als „Pendel zwischen den Welten“ noch weiter zu verdichten.

Die Idee von der „Mittelwelt“ setzt nach allem beim alten Dualismus an, der zudem *ontologisch* ausgerichtet ist.

Es *existieren* für „den Menschen“ –zumindest für den einzelnen Menschen und für Gruppen von Einzelnen, aber wohl auch für die Gattung homo sapiens insgesamt- nach dem Grundgedanken der Mittelwelt jeweils zwei verschiedenen Welten. Sie findet er vor, sie existieren für ihn, und zwar die Welt der Ideen (also eher die Welt des objektiven Geistes und weniger als Welt der Subjekte) und die Welt der Natur, einschließlich der Physik. Beide haben also, wie sich auch aus dem Wort von der Welt ergibt, vorrangig einen *objektiven* Charakter.

Das *Subjektive* ist danach vor allem der dritten, der humanen *Mittelwelt* des Menschen vorbehalten. Der Menschen pendelt, frei, motiviert oder durch eine Notlage getrieben zwischen diesen beiden Welten.

Er ist daneben aber auch zugleich selbst Teil der Welt der Ideen und der Welt der Natur. Insofern ist die Betonung des Subjektiven und des Aktiven, wie noch zu zeigen sein wird, zumindest „zu einem Drittel“ das Ergebnis eines kulturellen westlichen „Selbstverständnisses“ oder verobjektiviert formuliert, eine Form der „Selbstorganisation der nationalen westlichen Lebensgemeinschaften“.

Zudem schafft sich „der Mensch“, in welcher Ausprägung auch immer, die Brücke zwischen der Welt der Ideen und der Welt der Natur durch „*Gesetze*“, und zwar in beider Gestalt, als Ethik und als Naturgesetz. Er erkennt, überprüft und tradiert sie. Er heiligt

sie, und er nutzt sie. Darin und insoweit ist er Subjekt, auch wenn der Gegenstand, der des Geistes ebenso wie der der Natur ihm als Objekt erscheint.

Der Mensch ist nach dem säkularen westlichen Modell der Mittelwelt immerhin derart *autonom*, dass er fähig ist, sich „über“ diese beiden Welten zu erheben. Er vermag sie in ihrer Existenz, und soweit diese auch von diesen beiden Welten abhängt, auch seine eigene Existenz kritisch in Frage zu stellen. Auch insofern trägt das *Bild vom Menschen als Pendel*. An anderer Stelle war zudem schon darzulegen, dass die größte *Freiheit* des Menschen nicht im Handeln, noch im Entscheiden, sondern *im Denken* besteht.

6. Erneut ist aus naheliegenden Gründen die Religionsoffenheit des Modells von der menschlichen Mittelwelt zu betonen.

Mit *Radbruch* bleibt es denkbar und möglich, diese Art von Dreifaltigkeitsbild, das auf einem Dualismus und dessen pragmatischer Synthese beruht, durch eine vierte religiöse Ebene zu überwölben. In dieser Dimension kann man dann die humane Mittelwelt und auch die beiden anderen Welten des Geistes und der Natur der Supervision durch einen allmächtigen Gott oder eine gesamte Götter- und Geisterwelt überantworten, die zugleich auch als Schöpfergott auftreten kann.³³¹

Denkt, fühlt und lebt der Mensch also stattdessen oder auch darüber hinaus *religiös*, dann leitet er seine *Subjektivität* zumeist aus

³³¹ Radbruch, Rechtsphilosophie, 1932, § 1, 11 (3,4). „So wird der Übergang vollzogen von einem Dualismus zu einem Trialismus der Betrachtungsweisen (wenn man hier von der vierten, der religiösen Betrachtungsweise einmal absieht).“ Radbruch erklärt etwa auch, ontisch: „Religion ist die Bejahung allen Seiendem“. Danach stellt er, dem klassischen Zwei-Welten-Modell folgend, welches scharf das Sein vom Sollen trennt die „Wirklichkeit“ dem „Wert“ gegenüber und betont: „Die Religion entspringt aus der Unerträglichkeit des Kontrastes zwischen Wert und Wirklichkeit“. Dazu ausführlicher Montenbruck, Weltliche Zivilreligion, Zivilreligion III, 2013, 70 ff (2. Kap. II: „Radbruch: Rechtsphilosophie als Kulturphilosophie, Gerechtigkeit als Rechtsidee).

einer höheren *Subjektivität* ab. Die vor allem objektiven Welten des Geistes und der Natur werden dazu „beseelt“ und von einem heiligen Geist beherrscht, dessen Ausdruck sie zugleich sind. Doch der Menschen ist dann gleichfalls beseelt und vermag mit diesen höchsten Subjekten (Göttern und Geistern) zu kommunizieren, etwa in der Form der Opfergaben.

Nach dem *animistischen* Grundmodell wären dann außerdem zunächst einmal Natur und Geist zusammengefasst zu sehen, zugleich in pragmatischer Weise zu einer Vielfalt von naturnahen Geistern aufgebrochen, die sich aber irgendwie auch den Ideen der Harmonie, des Ausgleichs oder des Respekts unterwerfen. Dabei erscheint der einzelne Mensch, wie die Schattenmenschen in *Platons* Höhlengleichnis, nicht mehr als aktives autonomes Subjekt, auch wenn er selbst beseelt ist, sondern er begreift sich (mehr) als passiv und leidend. Denn der vergeistigten „Natur“ sieht er sich in erheblichem Maße ebenso unterworfen wie den realen „sozialen Herrscherpersonen“.

Nach der alten religiösen und auch buddhistischen Sicht einer beseelten „ganzheitlichen Lebenswelt“, die aber doch vor allem die geistige Welt meint, findet im säkularen westlichen Modell der Aufklärung die *analytische Trennung* von Geist und Natur in der Form von Subjekt und Objekt, von erkennendem Menschen und erkannter Welt, der Natur und des Geistes statt.

Das weltliche Dreifaltigkeitmodell verobjektiviert den Geist dann weitgehend zur Ideenwelt und sieht den Mensch als Subjekt, und zwar sinnvoller Weise für die „städtische und technische Welt“, kurz das „Haus“, das der *Prometheus* sich selbst geschaffen hat, und in dem er lebt.

7. Richtig ist aber auch, dass wie *Husserl* es sieht, keine Lehre und kein Modell die *Wirklichkeit* von welcher Art auch immer vollends sachgerecht abbilden kann.

Man kann deshalb auch methodisch vorsichtiger statt von drei „Welten“ auch von drei großen „Sub-Systemen“ sprechen, die dann am Ende einem unfassbaren und Gott ähnlichen Meta-System zugehören. Subsysteme, zumindest solche, die wie osmo-

tische Zellen begriffen werden, sind nur halbautonom und in starkem Maße von Ihrer Umwelt abhängig, deren Teile sie wiederum auch sind. Mit dem Systembegriff würde man die Verbindung zwischen den beiden großen Welten des Geists und der Natur, die ohnehin viele, auch wissenschaftlich recht eigenständige Subwelten beinhalten, schon gleich in den Begriff des Systems mit hineinnehmen. Das erscheint gewiss vertretbar, aber die Systemtheorie, so sinnvoll sie auch ist, erscheint recht methodisch angelegt und wirkt wissenschaftslastig, Zudem gehört dieses kybernetische Denken vor allem in den Bereich der Soziologie und auch der modernen Biologie. Dagegen erweist sich der alte Begriff der „Welten“ als „ziviler“. Er betont zunächst einmal die Eigenständigkeit der Welten, um sie dann allerdings danach zu relativieren, etwa mit der Korrespondenztheorie oder der Kohärenzidee und auch dadurch, dass beide Welten dem Menschen als geistige und als natürliche Ressource zu Verfügung stehen und er mit ihnen beiden seine humane Mittelwelt schafft.

8. Alle drei Sichtweise, die der Welten des Sollens, des Seins und die alltägliche Vermittlung zwischen ihnen in der humanen Mittelwelt sind schließlich *gleichwertig*, und alle drei sind jeweils – zumindest grundsätzlich- auch einzunehmen.

Nida-Rümlin ist dann aber insofern zu folgen, als es „gute Gründe“ für jede, zumindest für eine jede „öffentliche und demokratische“ Entscheidung zumindest für „das Verhalten im Alltag“, und wie anzufügen ist, auch für „Feiertage“ zu geben hat. Und gute Gründe weisen in der Regel auf Prinzipien, Ideen oder eben auf Formen von allgemeinen Gesetzen zurück.

Das ideale Verfahren, das zum Urteil führt, bildet in etwa die alte dialogische *Diskussion* auf dem *Forum*. Dabei handelt es im Sinne der *Konsenstheorie*, gepaart mit der *subjektiven Vernunft* der Entscheider und der Vollstrecker sowie und dem grundsätzlichen Anspruch auf *Kritik und Überprüfung* durch die Mitglieder der Gemeinschaft, die ebenfalls als Subjekte auftreten (dürfen).

Vereinfacht beruht die westliche Zivilisation, offenkundig, soweit sie nach „guten Gründen“ sucht, und damit auch ihre großen

nationalen Mittelwelten, auf dem Glauben an die eigene pragmatische *Vernunft*.

9. Gleichwohl handelt es sich nur um ein, wenngleich nun noch weiter vertieftes *Zwischenergebnis*, dessen Charakter vor allem *dogmatischer* Art ist. So sind zunächst die Begriffe der „Mitte“ und der „Vermittlung“ herauszugreifen und mit begrifflichem Leben zu füllen. Danach sind zudem die wichtigen „Orte“ und „Gegenstände“ der Mittelwelt zu beschreiben. Insofern soll dem „Allgemeinem Teil“ noch ein „Besonderer Teil“ nachfolgen.

12. Kapitel

Mittelwelt: Mitte und Vermittlung

I. Mitte, Synthese und Kohärenz

1. Die Idee der Mittelwelt geht auf zwei wichtige miteinander verwandte Begriffe zurück, denjenigen des *Vermittelns* und den der *Mitte*.

Verschiedene Facetten von „Vermittlung, Synthese und Kohärenz“ sind zunächst zu betrachten. Anzureißen sind dazu die letztlich miteinander verwandten Modelle und Ideen

- (1) der synthetischen oder kohärente Mitte,
- (2) des synthetisierenden Pragmatismus,
- (3) der Entwicklung einer fiktiven Hochsprache,
- (4) der konstitutionell verfassten Personalität und
- (5) des liberalen Rückzugs auf den negativen Utilitarismus der Schadensvermeidung.

2. Formal handelt es sich beim Grundmodell der Vermittlung um den alten Gedanken der *Synthese*, den sowohl die Naturwissenschaften, als auch die Geisteswissenschaften verwenden und der als Gegenbegriff oder auch als Voraussetzung eine zerlegende Analyse, beziehungsweise die Theorie von Etwas kennt.

Wikipedia bietet die folgende Beschreibung:

„Als *Synthese* (spätlateinisch *synthesis*, von griechisch σύνθεσις, *sýnthesis* - die Zusammensetzung, Zusammenfassung, Verknüpfung) bezeichnet man den Umsatz (die Vereinigung) von zwei oder mehr Elementen (Bestandteilen) zu einer neuen Einheit.

... Oftmals wird mit der „Synthese“ auch das Produkt selbst, d. h. das Resultat der synthetischen Tätigkeit bezeichnet. Die Synthese ist untrennbar verbunden mit dem ihr entgegengesetztes Verfahren der Analyse. In der Naturwissenschaft ist Synthese auf Materie ... bezogen und in der Geisteswissenschaft abstrakt ... zu verstehen, daher synthetisch im Sinne einer synthetisierenden Sprache: synthetischer Sprachbau. Die Philosophie versteht unter Synthese nach Abwägung von Pro- und Kontra (Dialektik) das Erstellen einer neuen Lehräußerung oder Theorie“.³³²

Die gemeinte einfache Idee der *Mitte* überbrückt in synthetischer Weise die großen *Dualismen*. Den Modellfall einer Weltenlehre bildet der große säkulare Dualismus zwischen *Sollen* und *Sein*, *Subjekt* und *Objekt*. Zu seinem Umfeld gehören die Trennung von Form und Inhalt, von Methode und Wahrheit, von aktiver Selbst- und passiver Fremdbestimmung sowie nicht zuletzt die Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften. Hinzu tritt der politische Dualismus zwischen dem aktiven Individuum und der Gemeinschaft, die den Menschen sozialisiert.

Eine Form der Synthese beschreibt auch der aus dem Latein entlehnte Begriff von der *Kohärenz*, den *Wikipedia* wie folgt umreißt

„Kohärenztheorie nennt man in der Philosophie eine Theorie, die die Kohärenz (einen Zusammenhang) mit etwas anderem zum Wesen, zum Kriterium oder – in einem schwachen Sinn – zum Indiz einer Sache macht.“³³³

Insbesondere in der Erkenntnistheorie und als Wahrheitstheorie wird das Wort von der Kohärenz häufig verwendet³³⁴, und auch der angloamerikanische Pragmatismus bedient sich dieses Wortes. Eingesetzt wird es dabei zwar durchweg in konkreten fachlichen Zusammenhängen. Aber zur allgemeinen Idee erhoben er-

³³² <https://de.wikipedia.org/wiki/Synthese>, Stand: 23. 9. 2013.

³³³ <https://de.wikipedia.org/wiki/Kohärenztheorie>, Stand: 23. 9. 13.

³³⁴ Baumann, Erkenntnistheorie, 2006., 212 ff. (Erkenntnistheorien), 175 ff. (Wahrheitstheorien), <https://de.wikipedia.org/wiki/Kohärenztheorie>, Stand: 23. 9, 13.

läutert es auch eine Form des synthetischen Denkens. Das lateinische Wort lautet *cohaerere*. Die Vorsilbe „co(n)“ steht (wie das griechische „syn“) dabei für das Gemeinsame, das an sich Getrenntes aneinander haften lässt.

Die Synthese ist auch über den Gegenbegriff der *Analyse* zu verstehen. Danach wäre zum Beispiel die Mitte, setzte man sie und nicht den (rationalen) Dualismus absolut, das unfassbare *Ganzheitliche*. Dieses ist aber nur zu verstehen, wenn man es zunächst analysiert, also in fassbare Teil zerlegt, und zwar zunächst im Groben in Idee und Natur aufspaltet und danach die einzelnen Teile wieder „zusammensetzt“. Dann allerdings ist damit zu rechnen, dass das „große Ganze“ doch wieder „mehr“ als die Summe der Einzelteile darstellt, wie es *Aristoteles*³³⁵ ausdrückt und wie es auch der Gedanke der Emergenz³³⁶ nahelegt.

3. Die alte Idee der *Mitte* soll dabei erneut zunächst nicht als *eine eigene dritte* Weltsicht zu verstehen sein, auch wenn sie für eine klare Drei-Weltenlehre recht offen ist. Ausgegangen werden soll vom alten Dualismus, der noch von der Aufklärung her stammt und von der Idee der *Vernunft* regiert wird, dies zudem auch schlicht deshalb, weil keine Sonderlehren vertreten werden sollen.

Die formale Vorstellung von der Mitte entwickelt lediglich das einfache Denken des schlichten „vor-postmodernen“ Zwei-Welten-Systems des westlichen *Dualismus* von Sollen und Sein fort. Dazu gehört die Vorstellung innerhalb des westlichen *Rationalismus*, nicht nur auf die (ethische) *Vernunft* und den wissenschaftlichen *Verstand* zu setzen, sondern auch den betätigten

³³⁵ Aristoteles, *Metaphysik* (Szlezák), 2003, Buch 8.6., 1045a: 8 – 10. „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.“

³³⁶ Ausführlicher Montenbruck, *Präambel-Humanismus, Zivilreligion I*, 2013, 177 ff. („Synkretismus, ontische Philosophie und naturwissenschaftliche Emergenz“)

Willen, etwa zur Macht, zu bedenken. Die Betonung des Willens beinhaltet den halben Schritt zurück zum Naturrecht.

Die Idee der fiktiven Mitte spiegelt von der Postmoderne aus gelesen bei näherer Betrachtung die heute vorherrschende *Komplexitätsidee* in der *hoch reduzierten* Form, und zwar auf nur zwei *Grundmodelle* (Welten oder Höchsttheorien) reduziert wider. Ihre Mitte bildet zwar bei näherem Hinsehen einen Sammelbegriff für jede Art von *Synthese*. Der Gedanke der Mitte verzichtet aber selbst deutlich darauf, eine andere Eigenheit zu besitzen als die *Toleranz* der beide Seiten verbindenden und beiderseitig vorteilhaften *Kooperation*. Unbestimmt bleibt, ob diejenige Mitte, die eine überschaubare Gruppe von Akteuren bildet, etwa ein neues Wesen, wie etwa eine eigenständige Gemeinschaft mit einer eigenen Personalität, bildet oder nur ein marktähnliches Sammelbecken darstellt.

Deshalb kann die Vorstellung von der Mitte mit demselben alten klaren *dialogischen* Prinzip arbeiten, welches auch die Waage der Justitia für die Idee der Abwägung verwendet. So sind auch die deutschen Strafgerichte bei ihrem Gestaltungsakt, der Strafzumessung gehalten, alle bunten Umstände von Tat und Täter bipolar als *belastende* und *entlastende* Umstände einzuordnen und danach gegeneinander abzuwägen, § 46 II StGB.

4. Die Hilfsidee von der Mitte beruht also auf der bereits auf eine *Ganzheitlichkeit* und einen „heiligen“, weil auch „*versöhnenden Geist*“ ausgerichteten *hegelschen* („künstlichen“) Syntheseerwägung.³³⁷ Der *Kern* dieser pragmatischen Mittelwelt liegt dann in dem schmalen Grenzbereich, in dem die offenbar unfassbare *Wechselwirkung*, die für den ganzheitlichen Menschen auch zwischen Sollen und Sein oder Himmel und Hölle bestehen muss, ihre stärkste Kraft entfaltet. Für die Kraft, die beiden Welten von Sollen und Sein „irgendwie“, und für den handelnden und leidenden Menschen notwendigerweise zusammenbindet, lässt sich auch das Wort *Energie* verwenden. Als Kraft an sich enthält die-

³³⁷ Dazu aus der Sicht der deutschen (Straf-)Rechtsphilosophie: Schünemann, Strafrechtsdogmatik, 2001, 1 ff., 23, der etwa eine Synthese von „Ontologismus und Normativismus“ einfordert.

ser Begriff sowohl einen physischen, als auch einen metaphysisch-religiösen Kontext. Bereits *Aristoteles* definiert etwa seinen Begriff der Vernunft, also heute in etwa die Ratio des Rationalismus, mit einem Kanon von fünf Eigenschaften, Fähigkeiten oder Dispositionen. Er trennt zunächst zwischen künstlerischer Technik (*techne*), rationalem Wissen (*episteme*), ethischer Klugheit (*phronesis*), intellektueller Einsicht (*nous*) und ganzheitlicher Weisheit (*sophia*).³³⁸ Aber als deren verbindendes Element sieht er die Aktivität oder auch Energie an sich an (*energea*).³³⁹ Aus der Sicht der ebenso strafrechtlichen wie ökonomischen, als auch politisch-ethischen Handlungsideen existieren nicht nur Beweggründe oder Motive, liberale, soziale oder gerechte, sondern auch die Grundfähigkeit zur Bewegung selbst. Physikalisch gelesen handelt es sich ebenfalls um Energie, etwa in der Form der Wärme, der Masse oder des Lichts ($E = mc^2$).

Sobald man zudem die *Energie* mit dem Willen verbindet, verdichtet sie sich zu einer aktiven und auch reaktiven Person. Alle in diesem einfache Sinne energetischen Einheiten, die sich willentlich bewegen, verfügen mit dem Willen nicht nur über einen Geist, sondern ihre Aktionen heißen, sobald sie gegen eine andere derartige Personen gerichtet sind und nicht auf deren Einverständnis stoßen, auch *Gewalt*. Die mutmaßlich nur fiktive Kombination von reiner Energie und reinem Willen heißt seit alters her Geist oder auch Dämon. Die einzelnen Lebewesen oder auch gesamten symbiotischen Gruppen, die über Energie und Beweggründe verfügen, besitzen in diesem allgemeinen Sinne also auch einen Geist. Sie können, trennt man den willentlichen Geist von ihrem sonstigen Sein ab, nach dieser Logik auch von einem Dämon besessen sein. Dieser dann als extern geltende Geist bemächtigt sich ihrer wie ein Herr. Bestimmte Geisteskranke hören offenbar tatsächlich innere Stimmen, denen sie sich unterwerfen und bekräftigen damit dieses Denkmodell.

³³⁸ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (Dirlmeier), 1999, 1138 b, 20 ff., 1139 b, 15 – 17; Buchwald, *Begriff*, 1990, 15 ff.

³³⁹ Aristoteles, *De anima* (Theiler), 1995, 430 a, 10 ff., a 17 – 18; Buchwald, *Begriff*, 1990, 15 ff.

Aber nicht nur einzelne Geister und Dämonen regieren diese religiös-geistige Welt, sondern vielfach auch ein „Weltgeist an sich“. Auch das Christentum benötigt ihn für seine Trinitätslehre als „Heiliger Geist“, der zum Vaterbild (emanzipiert gelesen zum Elternbild) und zum Sohn- (oder besser Kind-) Modell hinzugehört.

Und auch der aufgeklärte und mutmaßlich erst recht der postmoderne natürliche Mensch wird sich einen derartigen, vielfach hoch impulsiven Willensgeist zuschreiben. Auch aus diesem Versuch, einen universalistischen Blickwinkel einzunehmen, der Natur und Kultur zu überwölben trachtet, gilt dann also: Das synthetische Denken, das nach einer Art von verbindendem „heiligen“ Geist sucht, ist alt. Auf das Formale reduziert dient er der dialogischen Suche nach einer *Mitte*.

5. Die Art der Suche nach einer Mitte entspricht dem Grundgedanken der politisch-rechtlichen „Mediation“, der religiös-staatsfernen Idee der „Versöhnung“ und, wie auch anzufügen ist, zugleich dem seelisch-emotionalen Suchen nach „Identität“. Diese drei Institute wiederum belegen ihrerseits die Art und Bedeutung der Idee der Mitte.

II. Mitte und angloamerikanischer Pragmatismus

1. Die bloße Mitte beinhaltet aber auch eine politisch-soziale „Identität“. Sie umreißt eine eigene *Philosophie*, die die folgerichtige Reduktion der Theorie auf die Verwendbarkeit hin zu ihrem Grundprinzip erhebt. Gemeint ist in etwa, aber nicht vollständig, der Ansatz des US-amerikanischen *Pragmatismus*. Aus deutscher Sicht und als Mittellehre ist ein synthetisch-toleranter Pragmatismus formal konsequent, und inhaltlich weit reichender, *mehrschichtig* anzulegen.³⁴⁰ Ein konsensualer Pragmatismus der

³⁴⁰ Auch der amerikanische Ansatz erweist sich als bunt. Zugleich zur Entwicklung des amerikanischen Pragmatismus, siehe: Dewey, *Entwicklung*, 2003, 16 ff., und zwar in Anlehnung an Kants Trennung von pragmatisch und praktisch, also der vor allem empirisch-praktischen „Kunst und Technik“, und somit auch der Funktionalität,

Vermittlung setzt historisch betrachtet die *Aufklärung* voraus, die die Ideale, Werte, Prinzipien und Weltgesetze ausgearbeitet und das freiwillige Sollen über das schicksalhafte Sein gesetzt hat. Auch die sogenannte *Postmoderne* gründet sich in diesem Sinne zunächst auf die Elternschaft der alten Moderne. Selbst scheinbar wertfreie empirische Natur- und Lebenswissenschaften beruhen in diesem Sinne ebenfalls auf der großen philosophischen Idee der rationalen Wissenschaft.³⁴¹

Wer will, kann auch noch mithilfe der Geschichtlichkeit vor allem das Phänomen der *Zeit* heranziehen, um die idealistische Idee der zeitlosen objektiven Wahrheit, und zwar auch von erkannten Naturgesetzen, zu relativieren.³⁴² Dahinter steht die einseitige Antwort auf das Dilemma, ob man den „Gegenstand“ oder die gemeinsame Kommunikation der sprechenden „Subjekte“ und das vorläufige, konsensual gefundene Urteil über ihn in den Mittelpunkt schieben soll. Alle möglichen Annäherungen sind im Zweifel zu verfolgen. Am Ende steht dennoch eine Art von gestalterischer Entscheidung, also ein richterlicher Dezinismus.

2. Die engste und übliche Vorstellung von Pragmatismus setzt vor allem auf die alltäglichen und kurzfristigen *Aktionen* von souveränen Akteuren und beschäftigt sich vielfach erst nachträglich mit den *Beweggründen* der erlebten Ereignisse. Selbst halbblinde, hoch emotionale Impulse, die durchaus von der Gegenseite nach dem Modell der *Werbung* hervorgerufen sein können, treten in der Regel zurück. Es regiert die Idee der Haftung für das eigene *Tun*, einschließlich der geäußerten *Willenserklärungen*.

einerseits und dem Pragmatismus als konkretem Gegenstand der Anwendung von moralischen Gesetzen andererseits (etwa als common sense).

³⁴¹ Dazu, dass „Natur“ als Ganzes nicht allein Gegenstand der Naturwissenschaften ist, sondern von Anfang an ein Begriff der Philosophie, siehe: Gil/Wilke, *Natur*, 1994, 11 ff., 11.

³⁴² Jaspers, *Wahrheit*, 1991, 58 ff., 74: „Aus dieser Situation der Existenz in der Zeit folgt ..., dass, wenn Wahrheit an Kommunikation gebunden ist, die Wahrheit selbst nur werdend sein kann, dass sie in ihrer Tiefe nicht dogmatisch sondern kommunikativ ist“. Dazu: Tschentscher, *Konsensbegriff*, 2002, 43 ff., 50.

Die Taten gelten nach dem Modell des Eigentums als die eigenen, und zwar eines Herrn selbst. Diese vereinfachte Art des ökonomisch-kriegerischen Liberalismus, auf den der Pragmatismus zurückgreifen kann, beruht auf einer Art von Naturrecht der Freien. Wie die englischen Barone nach der Rechtsschutzgarantie des Art. 39 der Magna Carta von 1215/1225 kennen die im Handeln freien Menschen nur das jeweilige „Marktrecht“, analog zum Landesrecht, und das Gericht der Gleichen (Peers).³⁴³

Dieser naturrechtsnahe Ansatz des Pragmatismus erweist sich bekanntlich als hilflos gegenüber dem hochkomplexen Chaos, der großen Notlagen, wie Umweltkatastrophen, Hunger, Seuchen oder auch globalen Marktkrisen. Denn dieser Ansatz ist vor allem individualistisch und auf den freien Akteur ausgelegt. Allerdings passt er auch noch für das gesamte Völkerrecht, einschließlich des Kriegsvölkerrechts, in dem die immer noch überschaubaren Gruppen, die *Staaten*, als souveräne Akteure auftreten. Umgekehrt begreift sich auch der freie Mensch *staatsanalog* als ein Mensch mit dem „Status“ der Souveränität. Deshalb vermag er auch als Demokrat aufzutreten und den Staat zu beherrschen.

Für den menschlichen Alltag der sichtbaren Taten von einzelnen Akteuren oder Personen jedoch zeigt sich diese Art des Pragmatismus als hinreichend, und vor allem auch deshalb als demokratisch, weil er die Welt von der Freiheit der Person aus betrachtet. Als einfachen Preis kennt der Freie nur die Haftung für das eigene Tun, und sie bildet die einfache erste Stufe der Einschränkung seiner Freiheit. Danach aber kennt er grundsätzlich die *Gleichheit* von anderen an, und zwar soweit es sich um Akteure handelt. Seine einfache Art der *Solidarität* bildet der Vertrag unter freien, und insofern auch gleichen Personen. Die Vertragsidee vermag der sich liberal gebende Pragmatismus im ökonomistischen angloamerikanischen Sinne auch noch auf privat überschaubare *Vertragsgesellschaften* auszudehnen. Vereinfacht kann der Freie „Oligopole“, „Netzwerke“ und „Kommunen“ bilden.

³⁴³ Art. 39 in der Fassung von 1225: „No freemen shall be taken or imprisoned or disseised or exiled or in any way destroyed, nor will we go upon him nor send upon him, except by the lawful judgment of his peers or by the law of the land“.

3. Die pragmatischen Grenzen dieses Alltagsdenkens sind auf politischer Ebene erreicht, wenn nicht nur Gemeinden, sondern auch Großstaaten über die Idee des Gesellschaftsvertrages von Millionen von freien Bürgern nicht nur modellhaft gedacht, sondern auch sozialreal erlebt werden sollen. Statt des freien Willens greifen auf dieser Ebene eher blinder Nationalstolz und unterwürfige Gefolgschaft einem gewählten Führer gegenüber als sozialethische und vor allem rituell-dialogische Abwägungen. Der politische Meinungsmarkt der Zivilisation im engeren demokratisch-parlamentarischen Sinne versagt zwischen Freien, die aus kontinentaleuropäischer Sicht die Freiheit und die Haftung des Einzelnen überbetonen. Kurz gefasst beinhaltet die Einforderung von Pragmatismus, wie viele westliche und östliche Philosophien dies vertreten, ein starke politische Ausrichtung. Als überlegen erweist sich diese Sicht vor allem für die *Konstitution der Freiheit* und für den Preis der Haftung des Freien.

Im Einzelnen setzt der pragmatische Liberalismus des Alltags also nach dem Marktmodell voraus, dass jeder Akteur *fähig* ist, zumindest einige der anderen Menschen als ihm „Gleiche“ (Peers) und ebenfalls „Freie“ anzuerkennen. Innerhalb von kleinen Gruppen und selbst auf realen Märkten erweist sich die Anzahl der Gleichen als überschaubar. Deshalb hat auch im einfachen Marktmodell jeder Freie die *Individualität* der Tauschpartner mit zu beachten. Schon aus diesem Grunde hat der Freie alle *potentiellen* Partner gemeinsam am Markttage als seine „Nächsten“ zu begreifen, die gleich ihm als individuelle Akteure auftreten. Zum „Ego“ und „Alter“ gesellt sich das Modell des potentiellen „Teilhabers“ an einem Geschäft. Erweitert handelt es sich um den real erprobten Geschäftsfreund, der seinen Platz innerhalb des eigenen Netzwerks einnimmt oder auch um den kommunalen „Nachbarn“.

Die Freiheit zum Vertrag heißt aber auch auf den Vertrag *verzichten*, Bedürftige *erpresserisch* in eine Notlage bringen oder die erstrebte Ressource durch aktive *Gewalt* erlangen zu können. Nothilfe und *Gegengewalt* führen unter wehrhaften Freien und Gleichen zu harten Kämpfen. Einzelne Konflikte können, wie die Geschichte zeigt, zu lang andauernden „ewigen“ Vergeltungen unter Erbfeinden ausufern. Falls Kämpfe nicht von richterköniglichen oder priesterähnlichen Dritten, zumeist entfernten und

mächtigen Nächsten, und auch in deren höchstem Interesse geschlichtet werden, haben die beiden freien und gleichen Streitparteien die Kluft zwischen ihnen selbst zu überbrücken.

Als ein probater sozialrealer Weg bietet sich zwar die Mediation an, die eine Personalisierung der Vermittlung darstellt. Aber jede Repräsentation durch freie Vermittler oder auch nur durch selbstständige Agenten, etwa nach dem Marktmodell der örtlichen Handelsvertreter, bedeutet für den Akteur selbst schon eine Einschränkung der eigenen Freiheit. Diese Einsicht gilt auf dem Markt und auf dem Schlachtfeld. Die nahe liegende Zwischenlösung bildet deshalb die Grundfähigkeit zur *Verinnerlichung* von vermittelnder Repräsentation des anderen als *potentiellem* „Freien, Gleichen und Nächsten“ zu entwickeln. Man muss vereinfacht zwischen dem Freund und dem Feindmodell hin und her „schalten“ können.

Freie müssen auf den zweiten Blick aus demselben Grunde auch fähig sein, sich der Idee des *Ausgleichs* zu unterwerfen. Die Freien können für Ausgleich und Frieden *rationale* Gründe der Nützlichkeit, der Ruhe oder der Kooperation finden oder auch in *religiöser* Weise die friedliche Harmonie selbst als Ausdruck eines externen heiligen Geistes verehren. Derart vereinfacht beinhaltet folglich jeder Ausgleich, und erweitert auch bereits jeder Vertrag, die Fähigkeit zur *Unterwerfung*, und zwar entweder unter eine höhere Idee oder unter die eigene, verinnerlichte praktische Vernunft. Auch insofern gilt aber, dass die Unterwerfung unter eine verinnerlichte höhere Idee der *eigenen* Willens-Freiheit zugerechnet werden kann und Verzicht und Askese sich insofern als vorteilhafter erweisen als die Vorstellung von sklavenhafter Unterwerfung unter die Sprüche und den Zwang der Nächsten oder des Mächtigeren.

4. Um den Alltag herum besteht ein Umfeld von immer größeren und ferneren Kreisen. Systemisch gelesen, und damit tendenziell eher seins- als freiheitsorientiert gewendet, befindet sich der kernliberale Pragmatismus innerhalb eines hoch kreativen

menschlichen *Mesokosmos*.³⁴⁴ Drei wichtige grobe Personen- und Zeitrahmen bilden die bunte Kulturgeschichte und die klaren Konstanten der genetischen *Menschheit*, die unterschiedlichen, aber gleich bleibenden *Altersphasen* des individuellen Menschen und der kommunikative Alltag des *täglichen Lebens*.

Der übergroße physikalische Makrokosmos tritt dabei einerseits ebenso an den Rand wie der hochchaotische physikalische Mikrokosmos, den die Quantentheorie zu erfassen sucht. Aber dennoch gehört auf der nächsten Ebene alles zusammen. Die *Einstein'sche* dreiteilige Ausgleichsformel „ $E = mc^2$ “ und der thermodynamische Ansatz der Erhaltung der Energie oder der Gedanke der Emergenz³⁴⁵, also auch der Transzendenz, bestimmen ebenso das menschlichen Leben wie aus biologischer Sicht die Grundideen der Evolution, etwa als die Lehre vom egoistischen Gen.³⁴⁶ Danach wäre zum Beispiel die gesamte heutige belebte Natur genetisch tatsächlich miteinander und also auch

³⁴⁴ Betont bereits von Vollmer, *Mesokosmos*, 1983, 29 ff., 29 ff. Siehe auch zur (konstruktivistischen) Frage, ob wir Menschen überhaupt unseren Mesokosmos verlassen können: Vollmer, *Mesokosmos*, 2000, 340 ff., 340 ff. Mit der Wiederentdeckung der „mesokosmischen, sinnlich wahrnehmbaren Natur“ und deren „Kreativität“ und damit ganzheitlichem Nähern ist im Übrigen der Schritt zur „Natur in der Kunst“ folgerichtig und zugleich für diese Sicht symbolhaft (vgl. Gil/Wilke, *Natur*, 1994, 11 ff., 15). Siehe dazu im einzelnen im selben Sammelband insbes. Kornwachs, *Naturverstehen*, 1994, 63 ff.; Gutmann/Edlinger, *Organismus*, 1994, 109 ff.; Kull, *Evolutionsbegriff*, 1994, 141 ff.; Cramer, F., *Betrachtung*, 1994, 259 ff.

³⁴⁵ So aus der Sicht einer postmodernen Kulturtheorie: Koslowski, *Kultur*, 1988, 13.

³⁴⁶ Zum Überblick über die Evolutionsbiologie sowie die auf ihr beruhende Soziobiologie, die mit den späten 80iger Jahre eine Höhepunkt hatte, siehe: Meier, *Herausforderung*, 1989, mit Beiträgen etlicher renommierter Wissenschaftler wie: Prigogine, *Wurzeln*, 1988, 19 ff.; Dawkins, *Einheiten*, 1988, 53 ff.; Bischof, *Ordnung*, 1988, 79 ff., zu Identität und Fluktuation vgl. insbes. 108 ff.; Alexander, *Interessen*, 1989, 129 ff.; Kummer, *Gruppenführung*, 1988, 173 ff.; Mayr, *Revolution*, 1989, 221 ff.; Masters, *Natur*, 1988, 251 ff. Siehe aus der geisteswissenschaftlichen Ausprägung der Anthropologie und mit im Grundansatz jedenfalls ähnlichen Deutungen: Ehrlich, S., *Protonorms*, ARSP 76 (1990), 83 ff.; und Lampe, *Menschenbild*, ARSP Beiheft 22 (1985), 9 ff.

mit den Menschen verwandt.³⁴⁷ Die belebte Umwelt bestünde insofern für den genetischen Menschen aus vielen, genetisch eng verwandten Nächsten. Ähnliches gilt für das Verdrängen des Umstandes, dass auch die Menschen aus mikrophysikalischen Teilchen bestehen, für die chaotische Eigenschaften gelten, zum Beispiel die *Heisenbergsche* Unschärfe-Relation, die unter anderem die Methoden des Beobachters in die betrachtete Realität mit hineinzieht.³⁴⁸

Mit *Prigogine* bietet es auch deshalb sich an, die Idee der Selbstorganisation zu verwenden.³⁴⁹

III. Mitte, Vermittlung und Sprache

1. Als lebendig und konkret erweist sich der Pragmatismus des Alltags aber vor allem dadurch, dass er auf der *Sprache* beruht. Auch zum Beispiel die naturnahen und dennoch philosophischen

³⁴⁷ Zu den in etwa vier großen Übergängen des(-selben) Lebens in komplexere arbeitsteiligere Lebensformen, und zwar unter Beibehaltung der jeweiligen älteren Grundarten, siehe: Wiesner, *Erfindung*, 1998, 555; Maynard Smith/Szathmáry, *transitions*, 1995.

³⁴⁸ So meint der Naturwissenschaftler und Nobelpreisträger Prigogine, die klassische, oft als „galiläisch“ bezeichnete Wissenschaftsauffassung betrachtet die Welt noch als Objekt. Die physikalische Welt würden wir so beschreiben, als könnten wir sie wirklich von außen betrachten. Er schlägt – postmodern – vor, die physikalische, aber auch die soziale Welt mit Hilfe des Gedankens der *Selbstorganisation*, also des Prinzips der Rückkoppelung zu begreifen: Prigogine, *Sein*, 1988, 15, siehe dazu Ziemke, *Selbstorganisation*, 25 ff., 25. Zum verwandten Problem der zwangsläufigen Rückkoppelung von Objekt und betrachtendem Subjekt vgl.: Baruzzi, *Freiheit*, 1990, 40 u. Hinw. auf: Kant, r. Vernunft, 1787, III, Vorrede, allerdings mit der Einschränkung über die Relativitätstheorie, Baruzzi, *Freiheit*, 1990, 49 f., und dem Problem des Menschen als auf sich selbst bezogenem Beobachter.

³⁴⁹ 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.“).

Modelle der Soziobiologie, die einen Vergleich mit osmotischen Zellen und inneren Organen bieten, werden seit alter Zeit aus dem Hintergrund in die politische *Alltagssprache* geholt.

Bei näherer Betrachtung beruhen die wissenschaftlichen Fachsprachen selbst auf der Alltagssprache. Mit den Worten von *Heisenberg*:

„Die Begriffe der klassischen Physik sind nur eine Verfeinerung der Begriffe des täglichen Lebens und bilden einen wesentlichen Teil der Sprache, die die Voraussetzung für alle Naturwissenschaft bildet“.

Dennoch müssen wir, auch dann wenn wir diese Grenzen überschreiten, *„die klassischen Begriffe für die Beschreibung unserer Experimente benutzen“*³⁵⁰. Denn *„jede Art von Verständnis, ... sei es wissenschaftlich oder nichtwissenschaftlich, hängt von unserer Sprache ab, hängt davon ab, dass wir Gedanken mitteilen können.“*³⁵¹

2. Als zu einseitig ist zu bezweifeln, dass erst die Sprache vernünftige Wahrheiten schafft. Dann müssten ohnehin zumindest alle Sprachen der Welt gebündelt und auch die der Mathematik, der Genetik und der musischen Künste hinzugefügt und überdies vermutlich noch vereinheitlicht werden. Aber über die kulturell vorherrschende- Sichtweisen und dazugehörigen Alltagswahrheiten geben die realen Sprachen vorzügliche Hinweise. Außerdem werden sich Wahrheiten und Sprachen zumindest gemeinsam fortentwickeln und einander anpassen. Aber bestimmte Wahrheiten können, wie die Physik es mit ihrer Art der Mathematik zeigt, auch Fach- als Kunstsprachen erzwingen.

3. Die angloamerikanische Grundströmung³⁵² einer handlungsorientierten „pragmatische Wahrheitstheorie“³⁵³ scheint sich für

³⁵⁰ Heisenberg, *Sprache*, 1960, 32 ff., 49 (auch 55).

³⁵¹ Heisenberg, *Physik*, 1990, 115 f.

³⁵² Dazu: Rorty, *Pragmatismus*, 2005, 76 ff., 76 („Pragmatismus sei eine „Bewegung... der es ganz speziell darum geht, Dualismen bloßzu-

das *Recht* aufzudrängen: „Wahrheit“ ist ihr zufolge stets im Hinblick auf den Blickwinkel der Auswirkungen auf die Praxis zu bestimmen, entweder bezogen auf das individuelle oder auf das gemeinschaftliche Handeln. Von der Aktion und der Reaktion wird also auf den Kontext und den Sinn geschlossen. Doch führt diese Art der intersubjektiven *Wahrheitsbildung*,³⁵⁴ die an sich nur einen ausgehandelten *konkreten* Konsens der *Mitte* meinen kann, vermutlich zur weltanschaulichen Vorherrschaft von konservativen *Traditionen*.³⁵⁵ Am Ende steht vermutlich einerseits der wertferne Utilitarismus und andererseits die kommunale Alltagskultur, die auf ein überschaubares Kollektiv von freien Akteuren setzt. Als Freie wollen sie ihre persönliche Freiheit, einschließlich ihrer privatkirchlichen Glaubensfreiheit, nicht der Wissensmacht oder dem Fortschritt von ihnen unverständlichen *Fachwissenschaften* ausliefern oder mit ihnen teilen. Bei einem empirisch-utilitaristischen Hintergrund bleibt der Pragmatismus aber vor allem dem Sein verhaftet. Er hat deshalb Mühe, eigenständige Werte und die Vorteile von gesamten Normsystemen anzuerkennen.

4. Ein *dialogisch-synthetisierender* Konsensansatz hingegen, der postmodern dem Modell fallbezogener öffentlicher Gerichtsurteile folgt und Fachwissenschaften ihre eigenen Methoden und Sprachen zubilligt, betont vielmehr, dass es zumindest *verschiede Arten* von halbautonomen Wahrheits- und Begriffssystemen gibt. Sie gehören vereinfacht allen Fachdisziplinen, und auch deren Traditionen zu. Erst deren ebenfalls aufgabenbezogene konkrete Bündelung erlaubt es, so etwas wie eine synthetisch *überwölbende*, letztlich philosophisch-weltanschaulich bestimmte, pragmati-

stellen und herkömmliche Probleme aufzulösen, die durch diese Dualismen in der Welt gesetzt werden“).

³⁵³ Zu entsprechenden „pragmatischen“ Erklärungsbegriffen, siehe: Buchwald, Begriff, 1990, 95 ff.

³⁵⁴ Häberle, Wahrheitsprobleme, 2001, 15 ff., 15- 23; Alexy, Argumentation, 1991, 399 ff., 415; Tschentscher, Konsensbegriff, 2002, 43 ff., 48 f.

³⁵⁵ Auf Autorität und Konsens weist Röhl/Röhl, Rechtslehre, 2008, 83 hin.

sche und weniger praktische Wahrheit, deren eine künstliche *Hochsprache* entspricht, zu erschließen.

Diese Art der *bildungsbürgerlichen Sprache*, auf die auch *Habermas* im Rahmen seiner zudem universal ausgerichteten Sprachpragmatik³⁵⁶ hinweist, bedienen sich die *Enzyklopädien* mit ihrem vor allem passiven Gedanken- und Wortschatz. Denn mit *Popper* ist schon „... unsere Alltagssprache ... voll von Theorien.“³⁵⁷ Jedes Wort, jeder Begriff beinhaltet ein gedankliches Modell.

In der derart aufgefächerten und unterlegten, halb kultivierten Alltagssprache verwenden wir schon lange zum Beispiel Worte, die sich an *organische* Begriffe anlehnen. Dort dienen sie als schillernde Mischformen zwischen weichen Metaphern und echten Analogien, wie etwa beim aktiven „Häuptling“ oder dem „Oberhaupt“. Große Netzwerke von Akteuren beschreibt man als aus den Naturgesetzen ableitbare lebendige „Systeme“, früher als „Kulturen“. Aber im Kern verbleibt auch dieser systemisch-naturnahe Ansatz bei einem mechanistisch-physikalischen Bild, das vor allem auf den nützlichen *Ausgleich* zwischen energetischen Machtzentren abstellt³⁵⁸, aber auch die Alternative der wechselseitig wirksamen *Vereinnahmungskraft* mit bedenkt.

5. Die Medien, die vermitteln, bedienen sich der Sprache. Aus der Metasicht der vielfach deterministisch (oder besser wohl systemisch) ansetzenden *Linguistik*³⁵⁹ erweisen sich insbesondere

³⁵⁶ Habermas trennt einsichtig in „Umgangssprache, Wissenschaftssprache, Bildungssprache“, Habermas, *Umgangssprache*, 1977, 36 ff. 36 ff. Zudem: Habermas, *Universalpragmatik*, 1976, 353 ff. , 353 ff.

³⁵⁷ Popper, *Logik*, 1989, 31

³⁵⁸ Zum Blick vom „Organismuskonzept“ zurück auf die Technik, in der immer noch das alte, wenngleich mit dem Stand der Technik fortgeschriebene, mechanistische Weltbild steckt, siehe den Sammelband von Maier/Zoglauer, *Organismus-Konzepte*, 1994; Gutmann/Edlinger, *Mechanismen*, 1994, 174 ff.; sowie: Duncker, *Probleme*, 1994, 299 ff. (u.a. mit der Forderung, klar zwischen Kausal- und Funktionalerklärungen zu unterscheiden, 301).

³⁵⁹ Zum sogenannten linguistischen Determinismus, siehe: Waldmann, *Kategorisierung*, 2002, 432 ff.; Eckes, *Psychologie*, 1991, 94 ff.; Si-

die Hochsprachen als pragmatische Formen der „Vermittlung“, und zwar im Sinne einer zeitweiligen Reduktion auf einen gewissen „vorherrschenden sprachnationalen Konsens“³⁶⁰. Auf die Ebenen der Machtlogik der Politik verbracht sind dann im Übrigen auch auf der Sprachebene abweichende „Sub- und Gegensprachen“ mitzudenken. Insofern verfügt jede Hochsprache nicht nur über ihre eigene Struktur, sondern stellt auch den Rahmen für eine vorherrschende Philosophie dar. Hoch vereinfacht wurde zum Beispiel die deutsche Sprache durch den romantisch-

mon, Sprachphilosophie, 1981, 114 ff.; Kutschera, Sprachphilosophie, 1975, 299 ff., 310 ff., 329 ff.; Trusted, Inquiry, 1987, 15 ff.; sowie: Lillard, Ethnopsychologies, 1998, 3 ff., 7f., jeweils zur Sapir-Whorf-Hypothese des ethnolinguistischen Determinismus. Whorf, Language, 1956, 246 ff., 246, 252: „And every language is a vast pattern system, different from others, in which are culturally ordained the forms and categories by which the personality not only communicates, but also analyzes nature, notices or neglects types of relationship and phenomena, channels his reasoning, and builds the house of his consciousness.“, 257: „...in linguistic and mental phenomena, significant behaviour ... are ruled by a specific system or organization, a ‚geometry‘ of form principles characteristic of each language. This organization is imposed from outside the narrow circle of the personal consciousness making of that consciousness a mere puppet whose linguistic manoeuvres are held in incensed and unbreakable bonds of pattern.“). Diese Thesen werden aber seit den 1950er Jahren überwiegend nur noch in moderater Form anerkannt, etwa als Form- Sprache, als präformierte Kognition und vorgeordnetes Denken („language... as a continental priming effect“). Dies Sprachbedingungen stellen aber kein unüberwindbares Korsett dar – Anerkennung findet, dazu: Lillard, Ethnopsychologies, 1998, 3 ff., 7 f. m.w.N. Überdies hat Whorf selbst keinen Vorrang der Sprache gegenüber kulturellen Normen oder den Arten sozialer Organisation behauptet, sondern vielmehr wechselseitige Beeinflussung, Whorf, Relation, 1956, 134 ff., 156.; ähnl.: Henle, Language, 1958, 13 ff., 16 f.

³⁶⁰

Dazu und aus der Sicht einer Wissenschaftstheorie, die als Teil des Strafrechts die Fragen des Vorsatzes und des Irrtums ausleuchtet: Stuckenberg, Vorstudien, 2007, 87 f. m.w.N.: Dazu auch: *Strawson*, in: Magee, Philosophy, 1986, 146, 160. Zusammenfassend: Prechtl, Sprachphilosophie, 1999, 182 ff. Alle menschlichen Handlungen sind aus der Sicht der Sprache, wie Stuckenberg aufzeigt, auch sprachliche gedeutete Handlungen. Siehe etwa: Lenk, Handlung, 1978, 279 ff., 279, 307 f.; Prechtl, Sprachphilosophie, 1999, 183 f.

verklärenden Idealismus mit ausgeformt und hat den Nationalismus des 19. Jahrhunderts beeinflusst. Seit *Luther*, der mit seiner Sprache die deutsche Hochsprache vorgeprägt hat, beeindruckt auch das gebildete Bürgertum etwa mit der Buchidee, die sich später etwa auch im Recht mit den Gesetzeswerken sichtbar ausgeprägt hat. Auch die jeweilige Sprache beinhaltet also diese Art von künstlicher Vereinigung, etwa auch von Sein und Sollen.

Mit den Worten von *Stuckenberg* und bezogen auf das Recht:

„Die Ergebnisse der Betrachtung der normalen Sprache sind daher eine ‚Kodifizierung des Common Sense‘, des Alltagswissens und -glaubens, einschließlich Unwissen und Aberglauben.“³⁶¹

Dabei ist jedoch mit dem großen Linguisten *Whorf* systemisch zu denken:

„Which was first: the language patterns or the cultural norms? In the main they have grown up together, constantly influencing each other.“³⁶²

Die systemische Sicht beinhaltet zudem die Einsicht, dass jedes der beiden Subsysteme, also die Sprache und die sozialen Normen einer Kultur, auch als eigene osmotische Untereinheiten agieren und reagieren. Analog zu lebendigen Zellen saugen sie vor allem einmal das auf, was sie für ihren jeweiligen „Stoffwechsel“ benötigen. Aber ihr gemeinsames Obersystem, das sie wiederum mithelfen zu bilden und zu erhalten, bleibt die Kultur

³⁶¹ Stuckenberg, *Vorstudien*, 2007, 87 f. m.w.N., er fährt fort : „Die bisweilen verblüffende Nähe dieser ‚armchair psychology‘ zu naiven Verhaltenstheorien ist daher kaum verwunderlich. Unbeachtet blieb aber auch, dass die normale Sprache und ihre Regeln in permanenter Veränderung begriffen sind, dass sich diese Meinung und der Common Sense ändern in Abhängigkeit des Standes der empirischen Forschung, so dass die Sprachanalyse keine überzeitlichen analytischen Sätze ergibt. Auch eine weitere Dimension der Sprache blieb oft unbeachtet: ‚Language is a social art‘ – die soziale Natur der Herstellung von Bedeutung“.

³⁶² Whorf, *Relation*, 1956, 134 ff., 156; ähnl.: Henle, *Language*, 1958, 13 ff., 16 f.

oder auch die Zivilisation im umfassenden Sinne. Daher ist zwar Vorsicht dabei geboten, sich mit einfachen Gleichungen zu begnügen. Aber mit diesem Vorbehalt erweist sich die Sprache, und zumal ihre Grundgrammatik als ein gewichtiges Indiz für die Grundstrukturen der sozialen Normen.

6. Zugleich gilt eben auch, dass die Kommunikation, verstanden als Austausch jeder Art, überhaupt erst eine bestimmte Gemeinschaft erschafft.³⁶³ Die jeweilige Sprache gehört für den Menschen untrüglich dazu. Die Hochsprache jeder Zeit zeigt insofern dann den „*common sense*“ der jeweiligen „idealen Mitte“ an. Sie bezeugt und „ist“ die Struktur-, „Identität einer Gemeinschaft“. In Worte gefasst, die auch die Mehrdeutigkeit des englischen Wortes „sense“ aufgreifen, hier mit *sensibel* assoziiert, handelt es sich um die kollektive „Sprach-Seele“ einer Gesellschaft.

IV. Mitte, Vermittlung und Politik

1. Hoch vereinfacht geht es beim *politisch-sozialen* Pragmatismus schließlich darum, aktive „Personen“ und deren allseitige „Beziehungen“ und „Wirkungen“ aufeinander zu beschreiben. Jede Art von *Kommunikation* arbeitet ohnehin schon nach diesem Sprachmodell. Die Einheiten von *Ego* und *Alter* sowie der synthetisierende heilige *Geist* des möglichen guten Austausches oder der Chance auf die nützliche Wechselseitigkeit bestimmt auch das menschliche Miteinander.

Kollektivistische Gesellschaften werden denselben Ansatz nur umdrehen und den Heiligen Geist, etwa verkörpert durch die Bedeutung der Ahnen und Dämonen, hervorkehren. Statt von Rechten und Freiheiten der Akteure werden sie die Rollenpflichten gegenüber der Gemeinschaft und unterwürfige Askese in Bezug

³⁶³ So nachdrücklich: Luhmann, *Theorie*, 1981, 19 f. („Die Gesellschaft ist das umfangreichste Sozialsystem, das alle möglichen Kommunikationen zwischen Menschen ordnet. Das politische System ist eines ihrer Teilsysteme“). Oder auch: Simmel, *Soziologie*, 1992, 32 f.; die Gesellschaft erwächst aus zahllosen zwischenmenschlichen Kontakten, „momentanen oder dauernden, bewussten oder unbewussten“.

auf eigene Bedürfnisse hervorheben. Dafür erlangen die Betroffenen dann die *Gaben* der Solidarität der Familie, der Harmonie in der Region und der Gnade des Herrschers über ihr Schicksal. Statt auf dem Handeln der Akteur liegt das Gewicht also nur auf dem Dulden der Leidenden. Aber auch diese Verfassungsutopie zeigt an, dass diese Sozialethik nicht selbstverständlich und von sich aus allgegenwärtig ist, sondern der Gravitation einer entsprechenden raum-zeitlichen „Zivilisation“ bedarf.

Die europäischen Sprachen verfügen über beide Sichtweisen. Sie kennen zwei Arten von Personen, die aktiv handelnden und zugleich die passiv leidenden. Zudem bietet es sich an, die *Mitte* zwischen beiden Sichtweisen zu finden. Für eine derartige *Neutralität* stehen der Gedanke der Gerechtigkeit, das politisch-forensische Gerichtsverfahren und die säkulare Entrücktheit der universitären Wissenschaften und ihrer Beobachterrolle.

Jeder konkrete *Austausch* findet in der gemeinsamen *Mitte* statt. Jeder aktive Sprecher und jeder Händler tritt deshalb bei jeder *konkreten* Kommunikation als sein eigener *Vermittler* auf. Die möglichen Aktionen und Reaktionen des Anderen muss er zuvor grundsätzlich mit seinen *Sinnen* erkennen und mit seinem Geist zu beachten suchen. Er muss also fähig sein, sich ein Bild von anderen aufzubauen. Die *innere Repräsentation* des Anderen ist bei allen Lebewesen bereits genetisch-situativ vorprogrammiert, etwa als Freund- oder Feind-Schema. Beim Menschen ist das Modell vom Anderen als Nächsten zudem im erheblichen Umfang sozial-rituell ausgeprägt. Zudem vermag er es auch selbst noch beachtlich individuell-intersubjektiv zu verfeinern. Aus all diesen Eigenheiten ergibt sich deshalb auch, dass die *Mitte* vielfach nicht weiter zu bestimmen, sondern nur auszuhandeln ist.

2. Im Übrigen aber bedarf es des einfachen Grundsatzes wie der liberalistischen Einsicht, dass jede *Person* Wert auf ihre Rolle als Akteur und damit auf ihre *Existenz* und ihre grundsätzliche *Handlungsfähigkeit* legen wird. Mit den Worten und in der Reihung der deutschen Verfassung: Die *Menschenwürde* sichert dem einzelnen Menschen auch gegenüber dem Staat die Subjekt- und Akteursrolle, Art. 1 I GG. *Handlungsfreiheit* und körperliches *Existenzrecht* als Ausprägung der Menschenwürde gewährt der Art. 2 I, II GG. Die grundsätzliche *Gleichheit* aller Menschen

bestimmt dann das verfassungsrechtliche *Gewicht* der Rolle des Menschen, Art. 3 I GG.

Privat jedoch kann er das Gewicht seiner Rolle über seine eigene Religionen gesondert definieren, Art. 4 I GG. Ferner muss der Staat die private und öffentliche Meinungsfreiheit, als ein Kernstück der Kommunikation, gewährleisten, Art. 5 GG. Der nachfolgende besondere Schutz der Ehe und Familie, Art. 6 GG, verweist auf ein weiteres biologisches Element, dasjenige der „Fortexistenz“, und zwar vor allem in der gesonderten Gemeinschaft der Kleinfamilie.

Mit diesen idealistischen Forderungen sind zugleich in einer positiven Weise die Gefahren beschrieben, die jedem individuellen Akteur von übermächtigen kollektiven Akteuren, oder auch Metasystemen, drohen. Auch dem nationalen Staat, als dem gegenwärtigen Hauptkollektiv, gegenüber kann und muss er versuchen, eine angemessene Ego-Alter-Situation aufzubauen. Auch für diese Aufgabe wird der Mensch als sein *eigener Vermittler* auftreten.

V. Mitte und Negation von Rechtswerten

1. Den Bogen zum einfachen Strafrecht, das sich mit der Definition, der Vollstreckung und der Vermeidung von Übel und Unrecht beschäftigt, schlägt der grundliberale Gedanke des Wechsels zur Methode der *Negation*. In den Hintergrund rücken die kollektiven *Werte*, etwa der Menschenwürde und der Grundfreiheiten, die *Prinzipien*, wie der Verallgemeinerbarkeit und der Vertragstreue, und die Idee der karitativen *Barmherzigkeit*. Die einzelnen Menschen empfinden akut die Verletzung von personalen Werten, den unfairen Regelbruch sowie kollektive Sorglosigkeit. Der Freie fühlt sich in seiner Freiheit beeinträchtigt.

Aus der Sicht der an sich an Werten orientierten deutschen Strafrechtsphilosophie ist dazu ein Schlaglicht auf die Diskussion zu lenken, die *Arthur Kaufmann* anbietet. Er fordert, wie andere auch, den Rückzug auf die Grundidee des bescheideneren *negativen Utili-*

tarismus. Ansätze zu einem solchen negativen Utilitarismus gebe es etwa aus der Sicht der Rechtstheorie bei *Tammelo*³⁶⁴, wenn jener schreibe, das höchste Gut der Gerechtigkeitsanordnung bestehe in der „*Abschaffung oder der größtmöglichen Verminderung des Elends*“. Ohnehin existiere das negative Prinzip in der Philosophie. In diesem Sinne erkläre etwa *Reininger*³⁶⁵, „jeder Versuch, das Absolute durch positive Aussagen zu bestimmen, führe zu Aporien und Paradoxien“. Ähnliche Vorstellung habe auch schon *Thomas von Aquin* vertreten, wenn er in seiner Gotteslehre erkläre, wir könnten nicht wissen, was Gott sei, sondern höchstens, was er nicht sei.³⁶⁶ Zu finden sei dieser Ansatz auch bei *Nikolaus von Kues*, der eine „*Docta ignorantia*“ entwickelt hat. Ferner sei das *Rawlssche* Differenzprinzip, wonach die Schlechterstellung entscheidend sei, die Prioritätsregel des negativen Utilitarismus.³⁶⁷

2. Aus dem Blickwinkel des angloamerikanischen Rechtsutilitarismus handelt es sich um das „*Harm Principle*“, aus römisch-rechtlicher Sicht um das alte „*neminem laedere*“ (niemandem einen Schaden). Einzureihen ist auch der wissenschaftstheoretische Ansatz von *Popper* und anderen, dass zumindest aus der Sicht des Empirischen nur eine *Falsifizierung* und keine Verifizierung von Theorien möglich sei.³⁶⁸

³⁶⁴ Kaufmann, A., *Utilitarismus*, ARSP 80 (1994), 476 ff., 478; Tammelo, *Ungerechtigkeit*, 1980, 30 ff., 35, sowie Tammelo, *Philosophie*, 1982, 127 ff.

³⁶⁵ Kaufmann, A., *Utilitarismus*, ARSP 80 (1994), 476 ff., 479.

³⁶⁶ Kaufmann, A., *Utilitarismus*, ARSP 80 (1994), 476 ff.; Thomas von Aquin, *Summa theologica*, 1953, 3; Kues, *De docta ignorantia*, 1440, 1. Buch, Kapitel 1: Das Wissen als Nichtwissen; Kapitel 16: Die negative Theologie.

³⁶⁷ Kaufmann, A., *Utilitarismus*, ARSP 80 (1994), 476 ff., 487, u. Hinw. auf Rawls, *Theorie*, 1993, 5.

³⁶⁸ Popper, *Logik*, 1989, 56, Popper, *Vermutungen*, 1996; Popper, *Erkenntnis*, 1984, etwa 237; m.w.N. Neumann, *Argumentationslehre*, 1986, etwa 37; Alexy, *Argumentation*, 1991, 222, 223; Hempel, *Aspects*, 1965, 245; Buchwald, *Begriff*, 1990 (zum Münchhausen-Trilemma etwa 223 ff.). Kritisch zum Münchhausen-Trilemma: Ha-

Damit offenbart sich aber der eigentliche Hintergrund dieses scheinbar vermittelnden Denkens. Jede *Nützlichkeitslehre* geht ohnehin im Kern vom *Sein* aus und vernachlässigt damit die gesamte Werte- und Sollenseite.

Deshalb ist vorsichtiger und in Anlehnung an den Dualismus von Sein und Sollen in zwei Stufen vorzugehen. Außerdem lassen sich die drei Arten des Rechts verwenden. Wenigstens für den *ersten Zugriff* kann das einfache Schädigungsverbot der positiven deutschen Idee des *verfassungsrechtlichen* Würde- und Grundrechts- sowie dem *strafrechtlichen* Rechtsgüterschutzes entgegengesetzt werden.³⁶⁹ Im deutschen Recht tritt es vor allem als *zivilrechtliches* Schadensersatzrecht auf. Auf dessen liberalem Denken gründeten sich schon im römischen Rechtssystem die Bürgerrechte. Am Anfang der stadtgriechisch-antiken Rechtsphilosophie, so heißt es, steht nicht das Recht, sondern das Unrecht.

Aber hinter dem Schädigungsverbot verbergen sich die *positiven* Ausformungen der Grundfreiheiten und Achtungspflichten, und zwar insbesondere bezogen auf „Leben, Leib, Freiheit“ oder auch auf Eigentum und Wohnung, auf Versammlungs- Religions- und Meinungsfreiheit.

3. Anders gewendet: Die *Gemeinschaft* und ihre unbeteiligten Mitglieder blicken zwar sofort auf die beeinträchtigten Werte, weil die Allgemeinheit insofern mit betroffen ist. Der betroffene *Einzelne* empfindet aber zunächst seine Verletzungen und verlangt für sie nach einem Ausgleich.

Aus der Sicht der Mediation gilt vermutlich vereinfacht, dass sobald die Menschen nicht mehr über die schweren akuten *Verletzungen, an denen sie leiden*, hadern müssen, sondern über die dahinter liegenden, zumeist für die jeweiligen Gruppe anerkannt-

bermas, Diskursethik, 1983, 53 ff., 90. Siehe zudem: Buchwald, Begriff, 1990.

³⁶⁹ Hirsch, A., Rechtsgutsbegriff, 2003, 13 ff.; Kaufmann, A., Utilitarismus, ARSP 80 (1994), 476 ff., 487, u. Hinw. auf Rawls, Theorie, 1993, 5.

ten positiven *Werte*, *Regeln* und *Solidaritätspflichten* sprechen können, vermögen sie wieder als freie Akteure zu verhandeln.

4. Rückblickend sind fünf verwandte Ansätze aufgezeigt, deren sich der westliche Mensch bedient, um die Spaltung von *Sein* und *Sollen* zumindest aufzuweichen. Sollen zu können, heißt und meint dabei auch, sich „frei“ gegen einen Normanforderung stellen zu können. Die dazu gehörige *rationale* Spaltung von *Objekt* und *Subjekt* hat der moderne westliche Mensch zwar selbst geschaffen. Er hat aber die äußerer *Natur* und innerer *Kultur* immer bewusster unterschieden. Die ihn fremd bestimmenden Realitäten der *Umwelt* und die selbst geschaffene *Symbolik* der Kunst, der Schrift und der Sprache hat er immer deutlicher voneinander getrennt. Aber der westliche Mensch bedarf dieser scharfen Spaltung, denn nur mit ihr kann er als Herr und Selbst-Subjekt, etwa politisch als bürgerlicher Demokrat, als gebildeter Wissenschaftler und als freier Händler-Krieger auftreten.

Deshalb muss und wird derselbe moderne Mensch auch *rational-rituelle Wege* wie die aufgezeigten finden. Dazu wird er einerseits eine Art von überindividuellem, kollektivem, *vermittelndem* und *zivilreligiösem Geistes- und Normsystems* aufbauen. Andererseits wird er es als normatives Teil seines Selbst, etwa als paradoxe Selbstbeherrschung, zu verinnerlichen haben.

VI. Mitte, Vermittlung und Rechtsmethode der praktischen Konkordanz

1. Das im Kern selbst zwar normative Recht hat die *rechtspolitische* Aufgabe, das Sollen mit eine bestimmten Sein zu verbinden, und dann notfalls mit der staatlichen Vollstreckung eines Rechtspruchs dann auch die *Wirklichkeit zwangsweise* zu verändern. Vereinfacht soll das Recht dann einen idealen Zustand herstellen, im Zivilrecht häufig, ihn wieder herstellen.

Herauszugreifen ist aus dem Recht an dieser Stelle der methodische Ansatz, der hinter der Konstruktion und Einforderung von der „*praktischen Konkordanz*“ steckt, die (auch) das *Bundesverfassungsgericht* in ständiger Rechtssprechung vertritt:

Gemeint ist dort die „praktische Konkordanz“ als das facettenreiche Prinzip, das zu beachten ist, wenn zwei verschiedene *Grundrechte* in einem Falle, wie etwa bei einer beleidigenden Karikatur, die Kunstfreiheit und das allgemeine Persönlichkeitsrecht in *Widerspruch* geraten.³⁷⁰

- Dann sind die beiden Grundrechte möglichst weitgehend mit dem „*Ziel der Optimierung zu einem gewissen Ausgleich zu bringen*“. Beide Grundrechte sind also soweit als möglich zu achten und dennoch ist ein Ausgleich zu bewirken, der sich also abstrakt gerade nicht fassen lässt, weil es weder eine Hierarchie dieser Werte gibt, noch gar ein fassbares eigenständiges Sondergrundrechte, das selbst beides schon verbindet.

- Deshalb ist möglichst *konkret* zu verfahren. So hat der Entscheider, der Gesetzgeber oder der Richter, den verfassungsrechtlichen *Grundsatz der Verhältnismäßigkeit*“ zu berücksichtigen. Vor allem sind *geringfügige* Beeinträchtigungen des einen oder des anderen Grundrechtes hinzunehmen, und zwar insbesondere dann wenn das andere Grundrecht eine erhebliche Beeinträchtigung erfahren würde.

Außerdem hat ein Dialog im Sinn eine „*Abwägungen der widerstreitenden Belange*“ stattzufinden. Was an Argumenten auf die Waage zu legen ist, muss also ausdrücklich benannt werden, möglichst bevor es dann insgesamt gewichtet werden darf. Auf diese Weise kann jeder Demokrat, mit einem strafrechtlichen Begriff, eine „Parallelwertung in der Laiensphäre“ vornehmen

³⁷⁰ BVerfGE 83, 130 (143), Hervorhebungen nicht im Original „Gerät die Kunstfreiheit mit einem anderen Recht von Verfassungsrang in Widerstreit, müssen vielmehr beide mit dem *Ziel der Optimierung zu einem angemessenen Ausgleich* gebracht werden. Dabei kommt dem *Grundsatz der Verhältnismäßigkeit* besondere Bedeutung zu...Bei Herstellung der geforderten *Konkordanz* ist daher zu beachten, daß die Kunstfreiheit Ausübung und Geltungsbereich des konkurrierenden Verfassungsrechtsgutes ihrerseits Schranken zieht (vgl. BVerfGE 77, 240 [253]). All dies erfordert eine *Abwägung der widerstreitenden Belange* und verbietet es, einem davon generell – und sei es auch nur für eine bestimmte Art von Schriften – Vorrang einzuräumen.“

und überprüfen, ob ihm die Entscheidung noch als „vertretbar“ erscheint, sich also noch im Bereich des common sense bewegt.

2. Dieser Gedanken lässt auch auf die *zwei Welten* der *Ideen* und der *Natur* dort zu übertragen, und zwar vor allem deshalb dort wo sie miteinander kollidieren, eben auch und gerade im Recht.

So soll die Strafe etwa einerseits der *Idee* der Gerechtigkeit gehorchen, etwa dem Ideenbündel von *Vergeltung*, von Schuld und von Humanität gehorchen und andererseits soll es die Strafe im Sinne der *Vorbeugung nützlich* sein und auch noch die nackte Gegengewalt rationaler Weise kanalisieren, um aufwallende *Selbstjustiz* zu verhindern.

Die beiden großen Aspekte die geistige Idee der Gerechtigkeit und der natürliche Nutzen, der Vorbeugen zu dienen und dabei auch die Selbstjustiz zu unterdrücken, müssen also im Recht grundsätzlich einen gleichen Rang haben. Für die Gesamtheit der (halb-) konkreten Fallgruppe der Straftaten, muss dann der *Gesetzgeber*, und zwar in der Zwischenzone von Sollen und Sein, der *Rechtspolitik* auch insofern und für jede Norm gesondert zu nach „Maß und Mitte“ suchen. Im Kleinen muss der Richter ebenso innerhalb des gesetzlichen und des verfassungsrechtlichen Rahmens für jede Tat nach der „praktischen Konkordanz“ suchen.

3. Die Methode der „praktischen Konkordanz“ sucht also mit dem Problem des Widerspruchs zwischen zwei hohen und autonomen Grundwerten umzugehen. Sie offenbart dabei Kriterien, wie Achtung, wie Ausgleich, wie Verhältnismäßigkeit und wie Abwägung, die auch das Leben in die Mittelwelt zwischen Sollen und Sein beschreiben können und zugleich Ausdruck von „ziviler Praxis“ sind.

Die Mitte selbst ist offenbar nicht klar bestimmbar, aber dennoch ist sie ist und zwar auf diese pragmatische Weise zu suchen.

13. Kapitel

Mittelwelt: Orte und Gegenstände

I. Mitte, Vermittlung und verfremdende Orte der Kommunikation

1. Das Wort von der Welt wiederum assoziiert ein Territorium und führt zur Frage nach den *Orten*, auf denen vor allem sich die Mittelwelt entfaltet und auf denen der Mensch dann also vor allem als ziviles Subjekt, als freie Person oder als wirtschaftlicher Akteur tätig ist.

Außerdem stellen Symbole Formen der Vergegenständlichung von (geistigen) Informationen dar. Sie erwachsen zu verkörperten und damit auch zu verfestigten Ideen.

Nachzudenken ist zunächst über die „Orte der Vermittlung“.

Das politisch-humane, topisch-fokussierende Denken ist als methodisches *Hilfskonstrukt* zu verwenden, das dem Grundsatz der körpernahen Hirnforschung insofern entspricht, als es nach inneren Kommunikationswegen verlangt und auch vor groben organischen Verkörperung, unter anderem Verortungen, erzwungen wird. Dieses Denken dient dazu, Entscheidungen zu treffen und konsensfähige Zwischenurteile zu fällen.

Ihren besonderen Ausdruck findet diese *künstliche* Mittelwelt zunächst im sozial-kulturellen Bereich, so dass insofern auch von einer pragmatischen *mittleren Welt* als der sozialen Kulturwelt des Menschen gesprochen werden könnte. Zudem kennt sie eigene „*Zwischen-Orte*“.

2. Diese Orte der engen Mitte der Gleichen und Nächsten werden dann in Friedenszeiten nur gelegentlich und zu besonderen Anlässen genutzt.

Sie dienen als:

- freier *Markt* der Wirtschaft,
- öffentliches *Forum* der Politik,
- *Theater* für die Schauspiele und
- *Arenen* für die Körperertüchtigung.

3. Zumindest vier Arten von sozialen und heilig-neutralen häuslichen Schutzräumen treten zumal in den Städten hinzu:

- die *Rathäuser* für die Verwaltung,
- die Tempel für die Religion,
- die *Akademien* für die vernünftige Wissenschaft und
- die *Gerichtsorte* für das Recht.

Diese Orte und Häuser beherbergen gleichsam den „Heiligen Geist“ der jeweiligen Zivilisation.

Alle Riten scheinen nach heiligen Orten zu verlangen. Verallgemeinert scheint es für den Menschen überhaupt keinen zumindest *konkreten* Heiligen Geist zu geben, der nicht auch in irgendeiner Weise *verkörpert* erscheint. Die Doppelworte wie Mensch und Würde, Gott und Schöpfung, Natur und Geist belegen diese Ansicht. So arbeitet der Mensch auch stets mit verkörperten und künstlichen Symbolen.³⁷¹

II. Mitte und Schriftenwelt als symbolische Vergegenständli-

³⁷¹ Zu „Ortsbedürftigkeit“ von Religionen im geistigen und im wörtlichen Sinn siehe: Bongardt, Berg, 2006, 337 ff., 346 (Verbindung der Gegenstände mit einem Raum). Dazu auch als symbolische und auch sinnliche Repräsentanz: Cassirer, Philosophie, 1994, 41 ff.

chung

1. Hinzu treten ferner die Vergegenständlichungen als „*Gesammelte Schriften*“. Neben den uralten Elementen der humanen Symbolik, der bildenden Kunst, des Theaters und der Musik hat vor allem, aber nicht nur, die westliche Welt eine *schriftgebildete städtische Welt* ausgeprägt, und zwar insbesondere über:

- die religiösen *Wortsammlungen* der Bibel, des Korans und der sonstigen heiligen Schriften (kurz die Bücher) und über die Zahlenwerke zur *ökonomischen Verwaltung* durch Buchführung,

- mithilfe der *buchähnlichen schriftlichen Rechtssammlungen und Gesetzeswerke* und den Urkunden als *Privatverträgen*,

- mit den *wissenschaftlichen und technischen Abhandlungen*, die vielfach generationsübergreifend eine Auseinandersetzung mit offen zitierten älteren wissenschaftlichen Schriften enthalten und auch insofern eine Sammlung eines Autors darstellen

- sowie seit dem *Buchdruck und der Schriftbildung der (westlichen) Bürger* auch etwa über politische Pamphlete und die „täglichen Zeitungen“.

Sie alle bilden die vergegenständlichen Mittel (Medien), um die Flüchtigkeit der *entscheidenden* Aktion und des *tragenden* Wortes der Erkenntnis in der Form von *Urkunden* zu verewigen und es unter den Schriftgebildeten weiter zu verbreiten. Auch sie bilden auf ihre Weise wesentliche Bestandteile dieser synthetisch-künstlichen „Mittelwelt“.

2. Der Biologe von Bertalanffy erinnert aus einem ganz anderen Blickwinkel daran, dass die Einzigartigkeit des Menschen darin liege, nicht nur durch die Gabe der Biologie bestimmt zu sein, sondern auch in einer „*symbolischen Welt der Sprache, des Gedankens, der sozialen Systeme, der Religion, Wissenschaft, Kunst*“ zu leben³⁷². Eine solche dann doch schon dritte Kultur-

³⁷² Bertalanffy, Menschen, 1970, 44.

Welt kann in einer *sesshaften* Großgemeinschaft auch ein verortetes halboffenes Sondersystem der *geistigen Kommunikation* und zumindest eines an *bannenden Symbolen* sichtbares Eigenleben entwickeln.³⁷³

Die jeweilige Art des kulturellen Eigenlebens, so ist dann anzufügen, bestimmen vor allem die jeweilige Philosophien, beziehungsweise die Religionen, also die Art der *letzten Rückbezüge*. Formal handelt es sich dabei jeweils um eine Art von Ausgleichssuche, einem Harmonie- oder auch einem Gerechtigkeitsstreben. Aber dies ist vereint mit der evolutionären Idee der Anpassung, oder aber auch der möglichen revolutionären Ab- und Auflösung „der Gegenwart“ dieser Kultur. Blinde oder emphatisch formulierte, vertrauensvolle Konformität analog zum biologischen Herdentrieb bildet zwar immer ihre eigene Grundregel. Diesem Kollektivismus steht dann aber der Ansatz des Individualismus gegenüber.

3. Aus der Sicht der Soziobiologie könnte dieses blinde menschliche Verhalten sogar auch noch einen besonderen kulturellen Überlebensvorteil besitzen. So erklärt etwa *Peters*:

„Soziale Individuen besitzen ... die Möglichkeit ihr Verhalten willentlich zu ändern. Zusammen mit der Befähigung zur Kommunikation entsteht hieraus die qualitativ neue Möglichkeit zu koordinierten und damit größeren Verhaltensmutationen. Größere Mutationen können als eine notwendige Voraussetzung für das Entstehen vieler sozialer Institutionen betrachtet werden. So sind unterschiedliche Institutionen wie Gewerkschaften und Konventionen oft erst dann erfolgreich, wenn sie von einem ausreichend großen Teil der Bevölkerung unterstützt werden“.

Diese Deutung, die mit dem Hinweis auf große Teile der Bevölkerung wiederum Elemente einer Mitte aufgreift, ist zunächst ebenfalls einmal unterstellen. Aus der Sicht der Evolution erlaubt es dann also der „Herden- oder Schwarmtrieb“³⁷⁴ dem Menschen

³⁷³ Bertalanffy, *Menschen*, 1970, 58 f., 64 ff.

³⁷⁴ Montenbruck, *Präambel-Humanismus, Zivilreligion I*, 2013, 7. Kapitel „Eigene“ natur-ethische Grundlagen, 177 ff, dort „IV. Gerechtig-

nicht nur, wie ansonsten in der belebten Natur, den Schutz vor „Raubfeinden“ in der schieren Masse der Friedlichen zu suchen und dazu einen in scheinbarer „Panik“ bewegten und auch bei Tieren militärisch strukturierten großen „Sozialkörpers“ zu bilden. Vielmehr erlaubt es diese Fähigkeit dem Menschen auch in Friedenszeiten, besondere professionelle Subkulturen mit einem Sonderwissen zu bilden, das zumindest der Mehrheit einer Großgruppe dient. Der vertrauensvolle Gehorsam der Übrigen kann also auch mit einem beachtlichen Vorteil verbunden sein. Zu verlangen ist dann nur, dass eine solche Subkultur auch ausreift, sie etwa eigene ethische Kontrollsysteme entwickelt und nicht autarke Versuchsleiter ohne Supervision versuchsweise an Menschenspiele ansetzen.

4. Der Menschen steht auch deshalb zwischen der *Gemeinschaft*, in die er als soziales Wesen vertrauen muss, und der Rolle des eigenverantwortlichen (autarken) Individuums. Mit dem *Bundesverfassungsgericht* ist für die staatliche Verfassung die Idee der *Menschenwürde* um die Idee des sozialpflichtigen Menschen als „Menschenbild der Verfassung“ zu ergänzen.

Gemeinschaft und Individuum umwölbt dann als Synthese immer *irgendeine* Art von „Verfasstheit“ von „menschlichen Gemeinschaften“ im weiten Sinne, die alle bekannten sozialrealen *Herrschaftsformen* umfasst.

Aus der Sicht des Einzelnen ergibt sich aus der Verfassung in der westlichen Sicht die *bürgerliche Rolle*, die ihn als *politisch* mit herrschenden Menschen begreift.

5. Rückblickend sind damit die *Mitte*, die *Vermittlung* und deren *Orte* und *Gegenstände* beschrieben, und zwar als

-Vermittlung und Synthese,

- Mitte und Pragmatismus,

- Mitte und Sprache,
- Mitte, Vermittlung und Politik,
- Mitte und Negation von Rechtswerten,
- Mitte, Vermittlung und Rechtsmethode der praktischen Konkordanz,
- Mitte, Vermittlung und verfremdende Orte der Kommunikation, sowie
- Mitte und Schriftenwelt als symbolische Vergegenständlichung.

Zu beschreiben waren damit, je nach Sichtweise, das *ideale* Wesen, die *funktionale* Struktur und die *rituelle* Kultur sowie die *physischen* Orte und Gegenstände der dritten Welt des „Humanums“.

Nachfolgend ist zu versuchen, das zumindest wohl dreifaltige *Menschliche* des Humanums herauszustellen.

14. Kapitel

Sozialreales Menschenbild: Zwischen Freiheit und Unterwerfung

I. Vages „Menschenbild“, Pendelmodell als Grundlage, Diskussion des „ganzen Menschen“

1. Das Schwergewicht der bisherigen Untersuchungen lag beim Gedanken der Mittelwelt. Nun ist der Menschen verstärkt in den Blick zu nehmen. So ist zunächst also ein „Menschenbild“ anzubieten, das allerdings, sobald man sich damit wissenschaftlich beschäftigt, mit den üblichen Problemen beladen ist, die mit einem großen Begriff zusammen hängen.

So stellt das „Menschenbild“ dann, wenn man es humanwissenschaftlich zugreifen möchte, einen *vagen Sammelbegriff* dar, den jede Fachwissenschaft nach ihren jeweiligen Zielsetzungen anders auslegen wird.

So betont die staatliche *Bundeszentrale für politische Bildung*, die auch dem deutschen Parlament ihre Dienste leistet, mit einem Auszug von einem Betrag von *Adin Süer*³⁷⁵:

*„So sind Menschenbilder stets als Konstruktionen zu betrachten, die "nicht einfach vorgefunden werden oder unabhängig vom Menschen existieren, sondern (...) nach Bedarfslage, Zielsetzung und weltanschaulicher Orientierung" immer wieder neu entworfen werden müssen.“*³⁷⁶ *Trotz ihres Anspruchs auf universelle Geltung gehen Menschenbilder also immer aus einem bestimmten geschichtlichen Kontext hervor und sind daher historisch kontingent. Der Prozess ihrer Veränderung verweist nicht nur auf den Wandel von menschlichen Selbstverständnissen, sondern spiegelt zudem gesamtgesellschaftliche Veränderungen wider.“*

³⁷⁵ Süer, *Menschbilder*, 2013, S. 1 ff..

³⁷⁶ Oerter, *Einleitung*, 1999, S. 1 ff., 1.

2. Sinnvoll und logisch ist es also zunächst einmal, dem Gedanken von der humanen *Mittelwelt* ein entsprechendes *Menschenbild* zuzuordnen, zumal die Mittelwelt selbst schon als eine Menschliche zu rekonstruieren war. Dazu ist das Konzept noch einmal zusammenzufassen und auch etwas auszuweiten:

Die Idee der Mittelwelt beruht auf einer dreifaltigen Beschreibung. Dem einfachen Raummodell des prometheischen Hauses folgt zweitens die Ergänzung durch das komplexere dynamische raum-zeitliche Kreuz-Modells, als einem sich meist langsam wandelnden Lebensraum. Dieses lebendige Biotop bildet ein osmotisches Sub-System, das der humanen Selbstorganisation dient und von dieser Aufgabe zugleich auch in seinen Besonderheiten bestimmt wird.

In ihm agiert drittens der Mensch, indem er für seine Entscheidungen nach dem Modell des Pendels ständig und recht schnell zwischen den (objektiv gedachten) Anforderungen des Seins und des Sollens, beziehungsweise zwischen Natur und Geist hin und her schwingt, gleichsam angezogen (oder motiviert) von deren „Gravitation“ und versehen mit einer eigenen (subjektiven) Masse.

Verankert ist dieses Pendel, wenn man so will dann viertens entweder in einen höheren religiösen Meta-System oder vom Menschen in schöpferischer Weise selbst, und zwar entweder im soziobiologischen Sinne der Selbstorganisation oder aber im philosophischen Sinne des vernünftigen Menschen, als einem Wesen, das seine eigenen Gründe hat.

Das Modell des Menschen gleicht, wenn man den Vorgang des Pendelns betrachtet, im Laufe seiner Lebenszeit einer Art von Oszillographen. Gemeint ist also nicht in erster Linie die Mechanik des Pendelns, sondern, dass der Mensch wie eine Pendel das Buch „seines“ Lebens „beschreibt“ und immer wieder neu schreibt, und zwar mit einer Schrift die nach und nach verblasst. Mit dem Pendel des Oszillographen ist zudem auch die Schrift-Metapher verwendet, die einerseits für die biologische Genetik steht und andererseits die humane Fähigkeit zur Symbolisierung von Informationen assoziiert.

Eine andere an sich sehr starke Metapher geht auf das Modell der -inneren- neuronalen Netze zurück. Es vergleicht die Identität eines Menschen mit einem inneren Akteur, der sich im Freien bewegt und aus seiner Erinnerung, Erfahrung und deren geistigen Verarbeitung nach alten eigenen und fremden Trampelpfaden sucht. Diese Wege ebnet zwar die Witterung, also die Eindrücke der Außenwelt auf den Menschen, nach und nach immer wieder ein, diese Pfade können ins Vergessen geraten, aber mit seinen neuen Schritten vertieft der Läufer die alten Spuren wieder und baut sie aus. So schafft der Mensch sich „Routen“ und wird „routiniert“.

Allerdings leidet dieser Vergleich darunter, dass er starke Motive, Beweggründe nicht aufzeigt und benennt, die den Menschen, als Naturwesen und als Normwesen, vorantreiben. So reicht zwar am Ende eine einzige Metapher allein nicht aus, um das Menschsein zu beschreiben. Aber das Modell der Bewegungen, das „Pendeln eines Pendels“ erweist sich zumindest auch als ein hinreichendes, um mit dem Dualismus und seiner Erklärungskraft umzugehen und dabei den Menschen von außen zu betrachten.

Der Begriff „Mensch“, hier also das Pendel, ist ebenfalls vage. Bei näherer Betrachtung zerfällt er in eine Vielzahl von Ausprägungen, religiös gelesen in viele „Inkarnationen“. Aus westlicher Sicht meint Mensch zunächst einmal das Individuum (und nicht die Familie), dann aber auch eine Vielzahl von Gemeinschaften, etwa nationale, subnationale, familiäre und auch transnationale. Zwischen diesen Gemeinschaften vermag der einzelne Mensch, trotz aller Sozialisierung, ebenfalls in einem gewissen Maße zu pendeln. Zudem meint Mensch die universelle und inzwischen auch globale Sicht auf den Menschen, etwa im Sinne der Gattung Mensch, als Menschheit oder als Weltgemeinschaft.

Alle diese Formen der menschlichen Selbstorganisation wirken zudem auch aufeinander, und zwar nach demselben systemischen Grundansatz, als bunte Subsysteme eines vagen humanistischen Hauptsystems. Gemeinsam bilden diese verschiedenen Formen des Menschseins und deren Pendelbewegungen die menschliche Seite des Modells von der „humanen Mittelwelt“.

3. Der (intersubjektiven und sozialen) Idee der Kultur wird das Modell des Pendels am besten mit dem Bild vom Pendel in der Form von Glocken gerecht.

Die Töne versinnbildlichen dann die Sprache. Die Töne und die Pausen entsprechen dem Normativen, dem Gewollten, die Kultur der Musik und den Nebengeräuschen eines kollektiven Glockengeläutes. Andererseits spiegeln das körperliche Sein und die Konstruktion pendelnder Glocken sowie deren Umgebung oder auch Raum und Zeit des Klanges die empirische Welt.

Pragmatisch betrachtet treffen Harmonien und Disharmonien aufeinander, weil das rein Harmonische nur ein Ideal bildet. Beides Harmonien und Disharmonien „auszugleichen“, sich also, wo nötig und sinnvoll zu assimilieren und die Töne zudem mit einfachen Rhythmen, also mit Riten, zu ordnen, kennzeichnet die Musik. Sie auszuüben, bildet eine hohe „menschliche Kunst“. So gehört zur Musik damit auch das Bild vom komponierenden „Musiker“.

Mit einem Wort aus der Soziologie findet die „Harmonisierung“ als eine ganz einfache Selbstorganisation nach dem Modell des Schwarmes statt. Jedes Mitglied eines Schwarmes muss nur „Rücksicht“ auf seine Nachbarn, also auf seine Nächsten, nehmen, ihn und seine Bewegungsfreiheit also „achten“ und dazu seine Bewegungen denen seiner Nächsten „angleichen“.

4. Selbstkritisch ist auch in dieser Zusammenfassung noch einmal anzumerken, dass es sich beim Pendelmodell um ein ontologisches handelt. Zur Komplexität, die sich durch diese Vielheit der humanen Akteure schon abzeichnet, die aus systemischer Sicht wiederum alle selbst kleine Subsysteme innerhalb der humanen Mittelwelt darstellen, gehört auf einer vierten Ebene auch die Möglichkeit der Negation von allem. So fehlt die Vergänglichkeit der Welt und der Tod des Menschen oder der Rückzug auf die Deutung der humanen Mittelwelt und damit auch des Menschbildes als bloße Erscheinung, von der man nicht weiß, ob sie so oder überhaupt existiert, über deren Sein und Sinn aber ein intersubjektiver ideologischer oder semi-religiöser Konsens herrscht

5. An dieser Stelle liegt es nun nahe, inne zu halten und zu fragen, inwieweit damit die Idee, den Menschen als „*ein Ganzes*“ und damit ganzheitlich zu betrachten, noch oder vielleicht gerade doch auch gewahrt ist.

Die Idee vom ganzen im Sinne eines „ganzheitlichen“ Menschen, verweist mit ihrem methodischen Holismus auf einen religiösen Hintergrund. Auch wird dieser Ansatz folgerichtig und streng in den Anthropologien (evangelischer) Theologen, wie *Bernd Janowski* und *Dietrich Rössler*, vertreten.³⁷⁷ Sie wenden sich nachdrücklich gegen die Struktur des alten Modells vom Drei-Drittel-Menschen (der Trichonomie von „Körper, Seele und Geist“) wie auch gegen der noch einfachere Form der Zweiteilung (die Dichonomie) von „Körper und Geist“.

Doch sollte man differenzieren. Zuzugeben ist ihnen, dass die Idee von der *Menschenwürde* auf den Menschen als Ganzes abstellt. So bildet etwa, mit dem *Bundesverfassungsgericht* gesprochen, das (körperliche) Leben eine konstitutionelle Grundbedingung der (normativen) Würde des Menschen. Die Idee der Menschenwürde ist, auch wegen ihrer Ganzheitlichkeit, als „semi“- oder „zivilreligiös“ einzuordnen.

Auch der Alltagsbegriff vom Menschen versteht diesen als eine Einheit. Er tritt nach außen, wenn er als Person, Subjekt oder Akteur handelt als eine "Einheit" auf und begreift sich zumeist auch in dieser Weise. Auch die entsprechenden Fachbegriffe, wie das philosophische „Subjekt“, das juristische „Rechtssubjekt“, der ökonomische Akteur oder das psychologische „Selbst“ beinhalten das Einheitsmodell. Die „Seele“ gilt schon seit der Antike als eine Einheit.

Doch belegt gerade auch die Dreifaltigkeitslehre, vor allem der katholischen Kirche, dass das unfassbare des einheitlichen Got-

³⁷⁷ Janowski, *Mensch*, 2012, 9 ff., 9 . Rössler (*Rössler, Mensch*, 1960, passiv) unter dem Titel: „Der "ganze" Mensch. Das Menschenbild der neueren Seelsorgelehre und des modernen medizinischen Denkens im Zusammenhang der allgemeinen Anthropologie“, 1960.

tesbegriffes mit Hilfe einer Dreiheit von „Vater, Sohn und heiligem Geist“ greifbarer.

Auch das Wort von der „Identität“ deutet auf das Dilemma hin, dass der Mensch „heute“ eigentlich nicht exakt derselbe ist, der er „gestern“ war und er sich auch „morgen“ ein wenig verändert haben wird. Sozial nimmt er zudem ständig verschiedene Rollen wahr. Sie beeinflussen nicht nur wiederum auch sein Wesen, sondern er muss sie auch verinnerlichen. Sein „Selbst“ erwächst gerade auch daraus, Handlungen typischer Art „zu erwarten“ und diese Erwartungen ständig in sich zu „bündeln“.

Deshalb kann es nur darum gehen, eine Art von Strukturgleichheit zu schaffen oder mit einem alten Paradoxon, sich mit der „Einheit in der Vielfalt“ zu begnügen.

So sucht auch die *Anthropologie* zwar nach dem Wesen des ganzen Menschen, bündelt dazu aber typischer Weise interdisziplinär nur die Erkenntnisse aller Humanwissenschaften.

Beides ist also vonnöten, die Vielfalt der fachwissenschaftlichen Sichtweisen und die Suche nach dem Ganzen. Auf dem Weg dorthin bietet es sich aber eben an, einen alten methodischen Zwischenschritt einzubauen, der dem *dialogischen Denken* des Menschen sowohl dient, als auch entspringt, nämlich das Ganze zunächst einmal in zwei große Gruppen zu zerlegen, die Natur und den Geist, und dann deren Wissenschaften zu befragen. Diese Trennung hat sich allerdings in der westlichen Aufklärung stark verselbstständigt.

Das Bedürfnis nach dem Ganzen ist dann dadurch zu befriedigen, dass man zum einen nach Analogien und Korrespondenzen von Sein und Sollen sucht, und zum anderen eben auf den Gedanken einer sozial-realen Dritten Welt setzt, die hier als „menschliche Mittelwelt“ bezeichnet wird.

6. Problematisch wird es aus wissenschaftlicher Sicht nur, wenn der Mensch in fundamentalistischer Weise gottähnlich als ausschließlich „ganzheitlich“ gedacht wird.

Der heute vorherrschende postmoderne Ansatz bescheidet sich vielmehr mit beidem. Er weiß, dass die Fachwissenschaften immer nur Einzelaspekte bieten können, will aber im Großen Ganzen mitdenken, und sei es auch nur, weil die Postmoderne auf säkularer Ebene weiß, dass sie die Komplexität des Ganzen niemals vollständig erfassen kann. Dazu nötigt die Logik selbst in der Form des Trilemmas der unmöglichen Letztbegründung. So bleibt, um das Ganze zu beschreiben, ein abstrakter Sammelbegriff im Verbund mit dem alten narrativen Weg, nach passenden Metaphern (und Geschichten) zu suchen.

Auch das Wort von der „*integrativen Formel*“, das Janowski verwendet, belegt eigentlich, dass auch er auf einzelne Aspekte abstellen müsste, die es zu integrieren gilt. Zudem will er offenbar mit dem Begriff vom "*ganzen Menschen*" auch nur eine "Formel" bieten, also die Verwendung eines Gefäßes einfordern, dessen Inhalt sich offenbar aus sich heraus nicht klar bestimmen lässt.

Zuzustimmen ist diesem Denken also, wenn und soweit es in *postmoderner* Weise den alten Dualismus, etwa auch auf dem Wege über einen pragmatischen Trialismus zu überwinden sucht. Denn der Mensch vermag offenbar beide Wegen zu verfolgen und denkt zudem auch und gerade gern dialogisch.

7. Postmodern ist beides wichtig: der wissenschaftliche Dualismus und der wissenschaftliche Bruchstücke kunstvoll integrierende Pragmatismus, der zumeist der Idee „vom Großen und Ganzen“ (hier also der humanen Mittelwelt und seinem Menschenbild) dient. Und betont werden muss diese Art von Drei-Welten-Lehre immer wieder, weil der *Dualismus* der Moderne ebenso immer noch das westliche Denken bestimmt wie die bunte Eigenständigkeit der verschiedenen *Fachdisziplinen*. Wirtschafts- und Rechtswissenschaft, Politologie und Soziologie verfügen ebenso über eigene Menschenbilder, die auf ihre jeweiligen Zwecke hin ausgerichtet und damit reduziert sind wie etwa die Biologie, die Medizin und die Psychologie.

Schon die grobe *Zweiteilung* in Natur- und Geisteswissenschaften wird wohl nur widerwillig ertragen und eher der vagen Philo-

sophie zugeschrieben, die es dann mit dem handfesten Problem der Willensfreiheit und mit deren menschenrechtlicher Bedeutung allen Humanwissenschaften wieder zurückspielt.

Auch der *Zwischenweg*, über die große Dialektik von Sein und Sollen zur vagen Synthese des humanen Pragmatismus zu gelangen, den Pragmatismus aber dennoch auf dem Dualismus aufbauen zu lassen, erscheint als unwissenschaftlich. Auch diese letztlich sozialreale Vorgehensweise stößt auf den dogmatisch zumeist überzeugend zu begründenden Widerstand der meisten Fachwissenschaften und in deren wissenschaftlichem Alltag auf deren Unverständnis.

II. Die These der Ein-Drittel-Freiheit und das Drei-Drittel-Mensch-Modell

1. Angedeutet ist auch schon die Antwort auf die zumindest für die westliche Sicht so wichtige Frage der *Willensfreiheit* des Menschen, hier wieder vor allem im Sinne des Menschen als Individuum verstanden, Oben war ausgeführt worden, dass auch im Modell des Pendels, das Pendel selbst über eine eigenes „Gewicht“ verfügt. Sein Eisenkern wird nicht nur von den Anziehungskräften (der Natur und des Geistes) bewegt, er bestimmt auch Art und Maß der Ausschläge *selbst* mit. Zum Dualismus der (ontisch und objektiv) gedachten (äußeren) Kräfte (oder Machtssysteme) von Sein und Sollen, von Natur und Geist tritt damit etwa ein Drittes hinzu, das sich zur Mittelwelt der Menschen formt und das eine, allerdings bescheidene Art von Subjektivität des Menschen (-Pendels) beinhaltet.

Darüber herrscht, zumindest aus westlicher und auch aus menschenrechtlicher Sicht auch ein intersubjektiver Konsens. Die Form eines weltlichen Credo hat die Idee der Freiheit, die untrennbar mit der Subjektivität des Menschen verbunden ist, durch das große menschenrechtliche Mantra von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität (Brüderlichkeit“ erlangt. Auf der gemeinsamen Grundlage der

- Erwägungen zu „Gewalt, Nutzen und Scheinaltruismus“ des ersten Teilbandes,

- den psycho-biologischen logischen Erwägungen des zweiten Teilbandes und
- der menschenrechtlich-zivilen Bedeutung der Idee der Willensfreiheit zu Beginn dieses dritten Teilbandes

ist zu versuchen, ein schlichtes und dazu passendes, interdisziplinäres Menschenbild auswählen, das zudem noch in etwa den vagen vorherrschenden Konsens über das Wesen des (weltliche gedachten) Menschen widerspiegelt.

Aus allem soll die erheblich vereinfachende These von der „*Ein-Drittel-Freiheit*“ abgeleitet werden und das ebenso grobe Modell eines „*Drei-Drittel-Menschen*“.2. Die entscheidende Frage lautet, zumindest für die westliche Zivilisation: Ist nicht zumindest grundsätzlich *jeder einzelne Mensch individuell* fähig:

- ungerechte Gewalt, etwa als blinde Folter
- zugunsten eines *höheren Zwecks* zu üben,
- verfügt der Mensch nicht gleichsam über einen halbbewussten „Schalter“, der ihn zwischen *Gehorsam* und *Eigenverantwortung* wählen lässt und
- unterwirft er sich nicht statistisch betrachtet zu „*zwei Dritteln*“ blind den *höheren Zwecken* und ihren priesterähnlichen *Verwaltern*?

In diesem Falle besitzt das gegenwärtige ethische und humane Rechtssystem tatsächlich den zivilisatorischen Sinn, dieser anscheinend nur halbbewussten und halb impulshaften menschlichen Entscheidung kulturell mit- und gegenzusteuern.

Unterstellt man im Sinne des *Milgram-Experimentes*, dass Menschen zwischen blindem Gehorsam gegenüber höheren Ideen und freier eigener Entscheidung hin und her wandeln, so ist daraus für das *Strafrecht* eine einfache Folgerung zu ziehen. So sind:

- die Gewalttäter,

- die *Gewaltopfer* sowie

- die verletzte Staats- und Rechtsgemeinschaft

soweit als möglich zu „re-humanisieren“.

Alle drei Gruppen gilt es im konkreten Falle mit der Idee der Humanität zu „versöhnen“. Dazu haben alle drei Personen oder Selbst-Subjekte, also der Täter, das Opfer und die Staatsgemeinschaft, sich selbst, besser ihrem eigenen Über-Ich zu unterwerfen, beziehungsweise sich den Vorgaben ihrer kulturellen Verfasstheit zu beugen, und zwar, nachdem sie zuvor diese Idee der Humanität als eigene verinnerlicht haben. Mit dem Gehorsam gegenüber dem eigenen Über-Ich nutzt jeder Selbstherrscher die Mechanik des Milgram-Gehorsams, in dem er die höhere Idee als eigene verinnerlicht. Weicht er von ihr ab, so hat er sich „entmenschlicht“ und muss sich re-humanisieren. Der Täter muss lernen, sich selbst zu beherrschen. Das Opfer muss seine Subjektstellung notfalls posthum wiedererlangen. Die Gesellschaft muss die Tyrannei, die sie durch die Gewalttat eines eigenen demokratischen Mitherrschers erfahren hat, ausgleichen. Dazu müssen alle Personen, Täter, Opfer und Staat den Grundgedanken der *Vermittlung* verinnerlichen.

Vorbeugend geht es zudem darum, auch alle einzelnen Demokraten und Dritten, und zwar auch die Richter selbst, ständig aufs Neue zu „humanisieren“. Denn sie üben etwa im Strafrecht sogar definitionsgemäß die monopolisierte Staatsgewalt aus, und zwar zumeist gegen den Willen der Verurteilten. Wer den Vorgaben dieser Zivilreligion nicht folgt, erscheint aber nicht als Ketzer, sondern er bleibt immer ein Mitmensch, der als mitherrschender Demokrat über seine Vernunft zu überzeugen ist. Hilfsweise aber bleiben dennoch notfalls die regelmäßig rechtsförmig zu überprüfende „Sicherungsverwahrung“ und das Angebot der Versöhnung.

Die emotionale Deutung des Strafrechts, wie etwa das Richten zur „Erhaltung und Bekräftigung der Normgeltung“, lassen sich stets auch weiter verwenden. Mit ihnen kann *jedes Rechtssystem* selbst mit der jeweils dazu gehörenden Höchstidee analog zum

Gott und seiner Gerechtigkeit verbunden werden. Dieses zivile Regel-System wirkt dann als eine sich selbst heilende und damit zugleich auch seinen Bestand schützende Kultur des „demokratischen Humanismus“.

3. Wie alle höchsten Rückbindungen bedarf auch die *innere* Rückbindung an die Eigenverantwortung und die Moralfähigkeit des Menschen, und zwar an das eigene Gewissen, die eigene seelische Identität oder auch die ständige Anpassung an eine bestimmte humane Art der Gesellschaft also einer *ständigen* Stabilisierung. Ihr entspricht in den großen Religionen die Idee des *alltäglichen Gebetes* und der gemeinsamen *Feiertage*. Denn jede der großen klassischen Religionen weiß um die Schwächen und die Aggressivität des Menschen. Die Christen beten dazu zum Kreuzsymbol, das ein Sonderopfer des Gottes in Menschengestalt darstellt, der sich in seiner menschlichen Gestalt darbot, um die Erbsünde und die Gewalt auf Erden zu sühnen.

4. Das Modell des Drei-Drittel-Mensch lässt sich zudem noch weiter auffächern:

So lassen sich die höheren Zwecke noch einmal und weiterhin modellhaft aufteilen. Zu einem Drittel unterwirft sich der einzelne Menschen dem *normativen Überbau*, also den kulturellen Leitideen seiner Lebensgemeinschaft. Zum anderen Drittel ist der Mensch den empirischen Notwendigkeiten unterworfen, die sich aus seiner *Natur* ergeben.

Die drei Drittel lassen sich also deuten als

individuelle Freiheit, und zwar als empirischer Egoismus und auch als normativer Kern der eigenen Vernunft des Menschenden Zwang durch *kollektive* Normen der *Kultur* im engen Sinne

und den „objektiven“ Zwang durch die bio-physikalische Natur. Aus diesen Drei-Dritteln hat jeder Akteur (jedes Subjekt, jede Person) seine *Identität* aufzubauen und zwar mit jeder (aktiven) Handlung oder mit jedem (passiven) Leid, mit jeder Erfahrung und jeder Idee aufs Neue fortzuschreiben. Jeder Mensch und jede

Gruppe von Menschen hat sich selbst und damit auch sein Selbst zu organisieren.

5. Erklärt dieses grobe Modell in etwa den *einzelnen* Menschen, dann gilt es mutmaßlich entsprechend auch auf *kollektiver* Ebene. Denn auch Gemeinschaften vermögen als Kollektivpersonen, Akteure oder Subjekte aufzutreten.

Die Kollektive verfügen danach zunächst ebenfalls über eine subjektive „Ein-Drittel-Freiheit“. Ihre Identität wird dann aber etwas anders, aber grob ebenfalls zu Zwei-Dritteln von Notwendigkeiten mit beeinflusst, und zwar von innen und von außen. Nach innen sind sie von den vielen „Drei-Drittel-Einzeln“ und auch von Subgruppen solcher Einzelner mitbestimmt. Von außen bedrängt sie das Kollektiv ihrer eigenen Umwelt, und zwar andere Nachbarkollektive ebenso wie die natürlichen Gegebenheiten ihres Biotops.

6. In einer Kultur, die in starkem Maße auf die Idee der *Freiheit* ausgerichtet ist, hat der Einzelne nicht nur und sogar auch aus biologischer Sicht faktisch zu einem Drittel die Freiheit des Egoisten und des Individualisten, die auch schon mit der blinden Erfolgshaftung für das eigene Handeln verbunden ist. Vielmehr erhält der westliche Mensch auch grob zu einem weiteren Drittel von der westlichen Kultur die Idee der *Autonomie* zugeschrieben, die dann allerdings auch mit der Tugend der *Eigenverantwortung* verbunden ist. Das letzte Drittel bleibt dann den biophysikalischen Notwendigkeiten vorbehalten, die zudem aber im Übrigen auch zu einem Notwehrrecht erstarken können. Nach dieser Modellrechnung ist, beziehungsweise gilt der Mensch im Westen und überall sonst, wo die Menschenrechte sich als Leidee durchgesetzt haben, als zu *Zwei-Dritteln* „*frei und vernünftig*“.

Im Übrigen aber bleibt es nach diesem Grobmodell immerhin bei der Freiheit von *einem Drittel*.

III. These: Sozialrealer Humanismus im Lichte der Psychologie (*Milgram, Zimbardo, Matza/Sykes*)

1. Jeder normativen Seite entspricht aus der hier vertretenen dualistischen Sicht eine empirische, die mit den Normen kanalisiert werden soll. Für das Menschenbild ist insofern zur Sozio-Psychologie zu blicken und deren Möglichkeiten, Grenzen und die Techniken zu ermitteln zu versuchen.

Das *Sonderproblem* des normativen Selbstverständnisses sowohl des *weltlichen absoluten* Staates, als auch des nachfolgenden Menschenbildes des *autonomen* Menschen und würdigen Demokraten besteht offenbar darin, dass beide sich im Alltag als zu *gottähnlich* und damit als unfehlbar begreifen. Schon die vage Vorstellung eines angeblich *zivilisierten* und *rationalen* Menschen, dass sich der Mensch ähnlich wie die Versuchspersonen in dem vielfach wiederholten *Milgram-Experiment* und wie im *Zimbardo-Versuch* verhalten könnte, führt sofort zu einer *Verdrängung* der eigenen Folterfähigkeit. Die psychischen *Überlebensmechanismen* der *Neutralisation* greifen auch auf der nächst höheren Stufe des westlichen Selbstbildes ein. Es handelt sich um dieselbe fiktive Idealisierung des Menschen, die ihm dann erlaubt, sich als würdiges Subjekt zu begreifen.

Der Mensch befolgt insofern das blinde Gehorsamsgebot gegenüber seinem eigenen idealen *Selbstbild*. Mörder und erst recht politische Massenmörder gelten deshalb auch in der Regel als andere, niedrigere Lebewesen oder schlicht als „Unmenschen“. Sieger in mörderischen Kriegen werden daheim und in der Geschichte ebenso blind als „Übermenschen“ gefeiert. Aber zu Ende gedacht werden sie auch damit zunächst einmal entmenschlicht.

Um im Bild der gegenwärtigen westlichen Zivilisation zu bleiben, schon die Idee der „*Selbst-Beherrschung*“ assoziiert bereits die Paradoxie des Verlangens nach der Subjektstellung gegenüber einem Selbst als Objekt. Dazu wird das Selbst aufgespalten. In Anlehnung an *Freud* ist das gesamte Selbst modellhaft in ein Über-Ich oder in eine höhere richterähnliche Gewissensinstanz einerseits und in ein eher animalisches und amoralisches Unter-

Ich andererseits zu zerlegen und danach wieder zur gesamten Identität („Seele“) zusammenzufügen. Ferner scheint die Anforderung des Menschen an sich selbst, eben sich selbst zu beherrschen, offenbar auch ständig geboten und deren Erfüllung auch grundsätzlich möglich zu sein.

2. Ebenso aber erweist sich dennoch die alltägliche Verdrängung, also die *Neutralisierung der eigenen Gewaltweltakte*, offenbar für den Menschen als lebens- und überlebensnotwendig. Es hilft nicht viel, das Phänomen der Verdrängung damit wegzudiskutieren, dass sie in einer aufgeklärten Welt nicht sein dürfe. Die Existenz des Unbewussten und dessen Macht mag und muss für die westlich Welt unbehaglich sein, weil sie der Idee der Vorherrschaft der Vernunft und der Eigenverantwortung huldigt.

Vielmehr kann die Verdrängung konkret und muss von einer ebenfalls *höheren ethischen Leitidee* aufgefangen werden, der der typische Mensch sich dann ebenfalls grundsätzlich unterwirft.

Über diese Idee als solche kann man dann frei nachdenken, weil das freie Nachdenken mit der Rolle des unbeteiligten Beobachters verbunden ist. Dabei zieht auch das *freie und rationale* Denken seinen Nutzen aus der Fähigkeit des Menschen, *sein Mitgefühl* zu verdrängen. Unter anderem mithilfe der *Abstraktion* verschafft der vernünftige Denker, wie auch der „gute Hirte“ mit der *Verallgemeinerung* in der Politik, sich den *geistigen Abstand* zwischen sich und dem Gegenstand seines Denken oder seines politischen- Handelns.

Haben sie über ihre *eigene Ethik* nachgedacht, so müssen sie versuchen, sich ihr zu unterwerfen, um sich dann, wenn sie bei ihrem politischen Wirken mitbetroffen sind, unbewusst oder auch intuitiv (aus dem Bauch heraus) *ethisch korrekt* zu verhalten. Zu einer derartigen moralischen Selbstprogrammierung oder Verinnerlichung trägt dann zum einen die bewusste Einübung bei und zum anderen der soziale Druck der Peer-Group (also der „Nächsten“ der Denker und der guten Hirten).

Das christliche Kreuzbild verdeutlicht diesen Ansatz, denn es geht von einer sündigen Erbgewalt aus. Der weltliche Humanismus, der vereinfacht aus der *Verallgemeinerung* der Menschenrechte und der alten Idee vom gefühlsmäßigen Nächsten besteht, beruht auf derselben Erfahrung, aber er übersieht mit der Heiligung der Autonomie, dass Menschen diese Autonomie auch aufgeben und sich blind angeblich höheren Zwecken unterwerfen können.

3. Der übliche und durchaus *religiöse Ausweg* kann unter diesen ambivalenten Umständen darin bestehen, *Sonderorte* und *Sondertage* für das feierliche Erinnern an eigene fehlerhafte Unterwerfungen unter angeblich höchste Ziele zu schaffen. Aber es spricht auch dafür, Sonderorte und Sondertage noch mehr als bisher für das konkrete „gerechte und legale Richten“ von *Mitdemokraten* und *Mitmenschen* mit schwersten Strafen vorzusehen, im Grundansatz bestehen sie seit jeher. Aber dann ist zudem *wiederkehrend*, etwa jährlich, an diese eigenen, weil *demokratischen Gewaltakte* zu erinnern. Denn jede *private* langjährige Gefangenhaltung von einzelnen oder gar gesamten Personengruppen würde als eine grausame Maßnahme erscheinen und zu Recht als Sensation von den Medien verfolgt werden. Auch ein berechtigter höherer Zweck ändert nichts an dem gewollten *Strafleid*, das das demokratische Strafen weithin auszeichnet. Das „höhere“ kollektive Bewusstsein muss hier die offenbar unvermeidbare individuelle Verdrängung auffangen.

Eine solche, vielleicht sogar nahe liegende *weitere Erinnerungskultur* ändert aber nichts an der Gewaltausübung selbst. Sie darf auch nicht in einzelne irrationale Gnadenakte umschlagen. Eine erprobte westliche Lösung für das Dilemma der grundsätzlichen Gewaltbereitschaft des Menschen steht jedoch zur Verfügung.

Sie lautet zunächst schlicht, „*private Gewalt* ist soweit als möglich zu untersagen“ und die Ausübung der notwendigen Gewalt ist in die Hände des *kollektiven agierenden* und schon deshalb *vermittelnden* demokratischen Staates zu legen. Dieser Staat setzt, um sich selbst zu schützen, seinerseits auf die *Gewaltenteilung* und ferner auf die öffentliche Kontrolle dieser Gewalt.

4. Auch die demokratischen *Gerichte* bestehen in aller Regel aus einer Mischung von professionalisierten Entscheidern einerseits und Zivilpersonen andererseits. Zudem unterliegen sie einer Kontrolle durch die private Öffentlichkeit und durch berufsmäßige Journalisten.

Das Problem mit der Gewalt besteht in aller Regel darin, dass sie vielfach argumentativ mit notstandsähnlichen Situationen verknüpft wird, was dann als Krieg oder als Terrorismus dazu führt, dass die vielfältigen Kontrollsysteme aufgebrochen und eine unmittelbare, kriegsähnliche Entscheidung verlangt wird. Auf diese Weise entstehen eine Tendenz zur Reduktion der Demokratie und die gefährliche, in tatsächlichen Notlagen aber unumgängliche Herrschaft der Exekutiven (Verwaltung). Über den höheren Zweck wird also auch auf dieser Ebene der Gehorsam eingeworben.

Selbst die wissenschaftlichen Versuche von *Milgram* und *Zimbardo*, die mutmaßlich bei vielen Teilnehmern zu erheblichen psychischen Schäden und jedenfalls zu beachtlichen Identitätskrisen geführt haben dürften, entspringen einer freien *autokratischen* Entscheidung, die dann auch die beiden Versuchsleiter in den Sog ihrer eigenen Ziele geführt haben.

Das Dauerproblem besteht darin, *Neutralität* zu schaffen, also neutrale Personen „der Mitte“ im Sinne des *Aristoteles* zu finden und dazu neutrale Institutionen aufzubauen. Solche Personen sind nur durch weitgehende *Entfernung* vom unmittelbaren Geschehen zu erreichen. Sie versagen aber bei allen Notlagen, bei denen wie in Fällen der Notwehr und der polizeilichen Gefahrenabwehr schnell entschieden werden muss. Zu diesen neutralen Institutionen gehört zwar auch die Wissenschaft: Emotionale Entscheidungen lassen sich, gerade auch im Licht der modernen Gehirnforschung nur durch eine Streckung des *Abwägungs- und Entscheidungsvorganges* und eben durch eine vernünftige Gewaltkontrolle und Nachkontrolle rational treffen oder aber nachfolgend, etwa mithilfe des Rechts korrigieren, also wieder „gerade richten“.

5. Drei Einsichten gehörten also zumindest zusammen,

- der (normative) Idealismus des würdigen Freien (samt seiner humanen Rechte und seiner humanen Verantwortung),
- die (empirische) Grundeinsicht in das Faktum der persönlichen Fähigkeit des Menschen zur „Entmenschlichung“ (oder auch der „Entwürdigung“) anderer Menschen und
- die Einsicht in die sozialreale Notwendigkeit, zur Vermittlung dieses Dualismus rituelle Sonderverfahren, vor allem zum Versöhnen und zum gerechten und zugleich humanen Richten, vorhalten zu müssen.

6. Auch darüber wölbt sich eine vierte semi-religiöse Ebene im Sinne von *Radbruch*. Wer diesen Drei-Welten-Ansatz zu einer (gott-analogen) monistischen Leitidee zurückbindet, der wird dafür immer wieder und zu Recht auf den Begriff des „Humanismus“ stoßen, so wie die Naturrechtler auch schon „Humanisten“ hießen. Politisch ausgeprägt handelt es sich dann auf der nationalen Ebene um den jeweiligen „demokratischen Präambel-Humanismus“, der im Verein mit den gesamt-westlichen Leitideen der menschenrechtlichen Konventionen zu lesen ist. Aus der Sicht der Grundrechtecharta der Europäischen Union bestimmen ihn das dreifaltige Credo von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ und deren monistischer Kern, die unantastbare Menschenwürde.

Die Verschmelzung eines gerade noch wissenschaftlich nachvollziehbaren Drei-Welten-Modells zu einer einheitlichen Idee, wie der des Humanismus, führt zu einer „ganzheitlichen“ Sichtweise. Der Humanismus gewinnt auf diesem Wege zweierlei, eine dreifaltige Binnenstruktur, wie sie unter anderem auch das Christentum kennt, und auch ein eigene Funktion, nämlich diejenige, selbstständige Systeme zu einer einzigen Leitidee zu vereinheitlichen.

7. Das Prinzip der Vereinheitlichung von eigentlich Unvereinbarem regiert auf der sozialen Welt die Idee der „Kultur“ und für den einzelnen Menschen die Idee der Psyche, allgemeiner die Idee der „Seele“. Beide Begriffe haben die Aufgabe, um ein anders Wort hinzuzufügen, auf diese Weise „Identitäten“ zu schaf-

fen. Insofern besteht also immer auch ein Bedarf (Sinn oder Nutzen) für ganzheitliche Ansätze.

Aus naturwissenschaftlicher Sicht geht es jeweils darum, die Existenz von Systemen auf Zeit zu erhalten und dabei das faktische alltägliche Werden und Vergehen zu überbrücken. Diese Aufgabe erfüllt der einzelne Mensch mit seiner täglichen biologischen, sozialen und geistigen „Selbstorganisation“. Insofern ist auch das Wort vom eigenständigen „Selbst“ als dem „Subjekt“ angebracht, das sich bei dieser Münchhausen-Aufgabe der Selbstorganisation zumindest logisch von selbst entwickelt.

Für die lebendige soziale Existenz von Gruppen sorgt in analoger Weise die „Kultur“.

Dabei lebt die Kultur bekanntlich vom Ableben einzelner Menschen und blickt auf die Folge von Generationen.

Zwei noch umfassendere ganzheitliche Metasysteme bilden aus naturwissenschaftlicher Sicht die (belebte) „Natur“, die grob eine Milliarde Jahre alt ist, und der physikalische Kosmos, der etwa 14 Milliarden Jahre existiert.

Was treibt nun alles zum Selbsterhalt, und im Übrigen bei näherem Hinsehen auch zur ständigen Selbstzerstörung des alten Selbst? Aus physikalischer Sicht ist es das Gesetz der Selbsterhaltung der Energie und die Treibkraft des Unknalls, also die thermo-dynamischen Gesetze, die zudem bis auf weiteres mit immer größerer Komplexität der physikalischen Einheiten einhergehen. Aus der Sicht der Biologie handelt das Gesetz vom immer komplexer werdenden Leben, das auf dieser Erde entstanden zu sein scheint.

Insofern mag man auch mit vielen Religionen die Natur oder den Kosmos oder deren geistiges Wesen heiligen, zumal alle Systeme auch den Menschen und seine Binnenwelten stark beeinflussen. Aber ob eine solche Anbetung Sinn oder gar Wirkung hat, ist Gegenstand der Diskussion um das Religiöse. Das schließt es aus säkularer Sicht aber nicht aus, Natur und Kosmos und ihre Gesetze zumindest zu „beachten“. Aber Einflussnehmen kann der

Mensch auf seine eigene humane Binnenwelt. Sie kann er auch verantworten, vorausgesetzt, er sieht sich selbst als ein Selbst-Subjekt, also zumindest als ein Wesen, das sich immerhin „zu einem Drittel“ auch bewusst selbst organisiert.

IV. These: Westliche Zivilisation des Rechtsstaates als Utopie

1. Aus der soziobiologischen Sicht der Naturwissenschaften im weiten Sinne ist am Ende aber festzustellen, dass auch die ideale Utopie des gerechten und humanen Gemeinwesens³⁷⁸ sich zumindest im Laufe der *Evolution des Menschen* nicht hat durchsetzen können. Sie würde auch ein Staatswesen zu einem organischen Staatskörper im Sinne eines blinden Ameisenstaates verkommen lassen. Kreativität und Individualität gedeihen in solchen „Chaosrandlagen“, in denen das „Umlegen eines Schalters“ respektive der „Flügelschlag des Schmetterlings“ gelegentlich über Leben und Tod entscheidet.

Davor allerdings bewahrt dann gelegentlich auch die schlichte *Konformität* von „zwei Dritteln“ einer Menschengruppe. Sie schützt dann zumindest diese „Nächsten“. Die gehorsame Unterwerfung unter die Ideale von gestaltendem *Recht* und der Grundregeln der *Gerechtigkeit* bilden ein altes und offenbar viele Personen befriedendes Angebot.

³⁷⁸ Dieser Begriff ist vorbelastet und hier nur als eine alte und bekannte Konnotation verwendet. Zur „Utopie“ als modellhafter aber politisch möglicher „bester Staat“ siehe: Morus, *Utopia*, 1996, 7 ff. Dazu auch: Saage, *Denken*, 2006, 7 ff., 63 (Eine „neuzeitliche Denktradition“, die „eine genuine Alternative sowohl zum kontraktualistischen Paradigma des Naturrechts (*Hobbes*, *Locke* etc.) als auch zum machtstaatlichen Diskurs (*Machiavelli*, *Bodin*, *Carl Schmitt*) darstellt“. Sie bilde eine „kollektivistische Alternative zum individualistischen Weg in die Moderne“). Zur Deutung der Utopie als „soziopolitisches Herrschaftssystem“ in Anlehnung an Elias (Elias/Morus, *Staatskritik*, 1985, 101 ff., und zwar als „Solidargemeinschaft“), sowie 65 („eine vaterlose Gesellschaft“, analog aber nicht identisch zur idealen *Politeia* des Platon).

Andererseits und *nachsorgend* sowie *vorbeugend* ist die *ständige politische und ritualisierte* Pflege der demütigen „Anbetung“ der Höchstwerte der weltlichen Zivilreligion vonnöten, also der Menschenrechte und der rechtlich verfassten Demokratie, die auf der *Eigenverantwortung* des zur Inhumanität fähigen Menschen beruhen.

Denn derartige Rituale, zu denen auch öffentliche Strafgerichtshandlungen gehören, entwickeln einen „verinnerlichten Beweggrund“, der die Hemmschwelle zur Tötung nicht nur erhöht, sondern auch nach innen verlegt. Nur verlangt er an sich auch die Identifizierung mit dem Täter.

2. Die Utopie der Demokratie besteht darin, zu glauben, dass dieser der Dreisprung zumindest regelmäßig gelingt und sich damit das Recht dem unvermeidbaren Unrecht als überlegen erweist. Dieses Konstrukt aufrecht zu erhalten, hilft dann die menschliche Fähigkeit zur „Neutralisation des Bösen“ nach. Unter anderem besteht sie darin, sich den demokratischen Höchstideen, wie der Wissenschaft, dem Recht, der Demokratie, der Humanität und vor allem ihrem guten Hirten (blind) zu unterwerfen. Damit schränkt der Freie seine Freiheit ein; er gewinnt mit dem Gehorsam aber „Gleichheit“ und schafft „Solidarität“. Frei, vernünftig und ein wahrer Demokrat wäre der westliche Mensch, wenn es ihm gelänge, der Berechtigung zumindest der existenziellen Entscheidungen, an denen er mitwirkt, regelmäßig wenigstens dann selbst mit Nach-Denken zu überprüfen, wenn (noch) keine Entscheidungsnot besteht. Dazu muss er sich zunächst einmal seiner Grundanlage zum Neutralisieren bewusst werden und bleiben, was diese Anlage ihrerseits zu verhindern suchen wird. Eine Ethik der Aufklärung über Art und Macht der Psyche und allerdings erneut gute Hirten, nunmehr aber solche des Zweifels, könnte ihm dabei helfen, diese Gefahr zu mindern.

Weiter einzelne Erwägungen sollen folgen:

15. Kapitel

Ziviles Menschenbild: Weltliche Mediation als Heilung, Rechtspflege und Strafe

I. Politischer Mensch als säkularer Mittler-Richter

1. Der *Jurist* jedenfalls bestreitet seinen Alltag damit, dabei zu helfen, entweder das *Krumme gerade* zu richten oder aber auch die Gesellschaft und Parteien darin zu unterstützen, das Krumme einmal *einverständlich krumm* sein zu lassen, und zwar auch um des allseitigen *Rechtsfriedens* willen. Seine Kernaufgabe besteht im „Schlichten und Richten“ des Unrechts, wie diejenige des Arztes im Heilen der Krankheiten und wie die der weltlichen Psychologen und der religiösen Seelsorger im Umgang mit den psychischen Folgen von Gewalt, Tod und Verlust. Auf diese arbeitsteilige Weise übernimmt der Jurist eine der Aufgaben, die in überschaubaren naturnahen Kleingesellschaften, deren Religionen dem Animismus und dem Ahnenkult verhaftet sind, die *Schamanen* als Sondervermittler zwischen der geistigen und der irdischen Welt wahrnehmen. Zu den und durch diese Heilspriester sprechen die Geister, die die gesamte Welt durchweben. In der Demokratie aber vermag jeder Mensch als Richter über sich und andere aufzutreten. Dazu hat er die alte geistige Welt als seine eigene Vernunft verinnerlicht.

Der Blick in die klassische Antike zeigt die Herkunft eines solchen einfachen Denkens des Menschen als Mittler. Das städtische Recht wandelt sich vom unmittelbar wirksamen göttlichen Recht der Naturvölker zum privaten Handelsrecht, das nur noch durch Eide und gemeinsame heilige Handlungen *rückversichert* wird. Auch das Wort „Religion“ meint allgemein, wie auch im christlichen Sinne, die *Rückbindung* eines zunächst einmal halbautonomen, beseelten, bürgerlichen Akteurs, der für seine eigenen Taten einzustehen hat.

So hat die griechisch-römische Antike bereits ein städtisches Privatrecht ausgearbeitet. *Aristoteles*, dessen Schriften das Mittelal-

ter als Subkultur bewahrt und welche die Renaissance der Handelsstädte dann neben dem römischen Zivilrecht aufgreifen konnte, schreibt historisch wirkungsmächtig mit Blick auf die idealen *zweiseitigen Verträge* Folgendes:

„Wenn es daher Streitigkeiten gibt, so geht man zum Richter um Hilfe zu bekommen. Und man sucht den Richter als den Mann, der in der Mitte steht und mancherorts nennt man ihn den ‚Mittler‘, um die Erwartung anzudeuten, dass man sein Recht bekommt, wenn man die Mitte bekommt. So ist das Recht ein Mittleres, da es auch der Richter ist.

Der Richter stellt die Gleichheit wieder her und das ist so, wie wenn er bei einer in zwei ungleiche Teile geteilten Linie den Abschnitt, um den der größere Teil über die Mitte hinausreicht, wegnähme und den kleineren Teil hinzufügte. Wird aber das Ganze in zwei gleiche Teile geteilt, so sagt man, man habe ‚das Seinige‘, wenn jeder eben den gleichen Anteil erhalten hat.

*Das Gleiche aber ist die Mitte zwischen der größeren und der kleineren Linie entsprechend der arithmetischen Proportion. Daher der Name ‚dikaion‘ (das Gerechte), weil es sich um eine ‚dicha‘ (eine Zweiteilung) handelt. Es ist wie wenn man ‚dichaion‘ sagte und der Richter (dikastes) ‚Zweiteiler‘ (dichaste)“.*³⁷⁹

2. In diesen Fällen tritt der vermittelnde Richter als ein „Vergleicher“ auf, der aber bereits den *idealen* Ausgleich sucht. Offen bleibt nur die Frage nach den hoheitlichen Zwangsrechten dieses Schiedsrichters.

Zu bedenken bleibt zwar der Umstand der kriegerischen Unterwerfung von Menschen und dass Frauen, Kinder und Sklaven aus der politischen Welt etwa in den Modellrepubliken Athen und Rom ausgegrenzt waren. Aber es war den Sklaven der Wechsel

³⁷⁹ Aristoteles, Nikomachische Ethik (Dirlmeier), 1999, Buch V, Ausschnitte aus 1131 a und 1131 b, wörtlich zitiert und vertieft auch von Oechsler, Gerechtigkeit, 1997, 58 ff.

in den Bürgerstatus grundsätzlich möglich. Zudem ist zu vermuten, dass die jeweiligen politischen Außenwelten sich zu ähnlich strukturierten informellen Binnenwelten der „Häuser“ geöffnet haben. Zumindest bleibt die naturnahe Idee der Seele wirkungsmächtig, die jedem Gläubigen in jeder großen Religionsform eigen zu sein scheint. Mit ihren Ahnen sind zudem alle Gruppenmitglieder verbunden. Auf die Menschen reduziert, bildet deshalb die mutmaßlich universelle Seelenidee im Verein mit dem überelternähnlichen Ahnenkult die Grundlage für eine universelle menschliche Personalität. Auch die heutige Idee der höchsten Menschenwürde entspringt in ihrer christlich-naturrechtlichen Wurzel, der *dignitas*, etwa im weiten Sinne dem beseelten vernünftigen und zu Künsten fähigen Menschen.

3. *Pufendorf* verbindet mit seinem Verständnis der höchsten Menschenwürde das mittelalterlich-christliche Bild der Seele mit der Metapher der Erleuchtung in der Form des Lichtes, die alte Himmelskräfte von Sonne, Mond und Gestirnen assoziiert. Diese gesamte Verstandesseele spiegelt die göttliche Vernunft im Sinne der schattenhaften Ebenbildlichkeit des von Gott beseelten Wesens „Mensch“ mit seinem Schöpfergott wieder.

Sieht der westliche weltliche Mensch im uralten Bild vom Schöpfergott ein Wort für die Natur und deren Evolutionsgesetze, so *kann* auch er diesen Ansatz weiter nutzen. Denn danach ist er nicht nur ein kleines Teilsystem der uralten evolutionären Natur, sondern erkennt und verwendet, wie eine als Person gedachte Natur, naturanalog, wenngleich nur ansatzweise auch deren Naturgesetze. Aus diesem Umstand ergibt sich auch aus weltlich-normativer Sicht noch die „höchste Würde“ des Menschen. Denn dass er teilweise über die *Gesetze der Natur* „verfügt“, in dem er sie in *Techniken* nachempfendet, setzt den Menschen mit sich zumindest im Bereiche der Technik sichtbar der alles umfassenden schöpferischen Natur gleich³⁸⁰ und erhebt ihn zum Herrn,

³⁸⁰ Zum Begriff „technologische Zivilisation“ siehe: Klagenfurt, Zivilisation, 1995, 19 (gegen die Dichotomie von Technik und Subjektseite: „Mit dem Begriff Technologische Zivilisation soll Technik als gesellschaftliches Projekt thematisiert und zugleich ausgedrückt werden, dass Technologie heute zunehmend Gesellschaft konstituiert. In

zumindest über seine eigenen kulturellen Schöpfungen. An die Stelle der genetischen Informationen, mit denen die blind-kreative Evolution der Spezies arbeitet, setzt der Mensch vereinfacht seine inzwischen verschriftlichten Erleuchtungen. Mit ihnen erschafft er sich zu einem kleinen Teil eine selbstorganisierte Welt von Kultur und Technik. Mit diesen Kulturgenen, den so genannten „Memen“³⁸¹, verändert er zudem, wenngleich auch nur strukturgleich, ebenso wie alle anderen Lebensformen, unmittelbar seine Umwelt.³⁸²

Sobald man schließlich das naturnah zu denkende *Schicksal* als überirdische Gerechtigkeit begreift, bedeutet die Fähigkeit, über das eigene Leben und auch über das Leben anderer Menschen gerecht oder auch tyrannisch entscheiden zu können, über *Schicksalskräfte* zu verfügen. Jeder Mensch, der notfalls unter Aufopferung seines eigenen Lebens fähig ist, andere Menschen zu töten, verfügt über solche Herrschafts- und Richtereigenschaften. Die Fähigkeit fast aller Menschen *zur Gewalt* erhebt sie zu kleinen Göttern. Die Grundeigenschaft zur Gewalt gegenüber Mitmenschen, sie unterlassen, gruppengerecht oder auch egoistisch ungerecht ausüben zu können, zwingt jeden Menschen zugleich zum insofern *freien Richtertum* in eigener Sache.

diesem Sinne sind Technik und Gesellschaft wechselseitig ineinander enthalten.“). Anzuführen ist, dass die „Steinzeit“, die „Bronzezeit“ und die „Eisenzeit“ die Art von menschlichen Gemeinschaften über die Technik definieren. Auch Gesellschaftsformen wie Nomade, Sesshafter Land- und Viehwirt, oder die Handels- und die Wehrstadt assoziieren Technologien. Der homo sapiens ist auch ein „homo faber“.

³⁸¹ Das Kunstwort Meme ist von der Memetik und deren Grundgedanken der Nachahmung abgeleitet. Aus der Sicht der Soziobiologie: Dawkins, *Gene*, 1978, 191 ff.; Lumsden/Wilson, *Fire*, 1983, 120 ff., 126, 139 ff., Lumsden/Wilson, *Genes*, 1981, 305 ff.; siehe auch Maldeghem, *Evolution*, 1998, 97 ff., der zum Beispiele das Prinzip der Gleichbehandlung im Licht der Evolutionsbiologie betrachtet und beide Denkrichtungen, Soziobiologie und Recht schlicht nebeneinander setzt.

³⁸² Zu den Memen aus der Sicht der Rechtsanthropologie: Fabricius, *Kriminalwissenschaften II*, 2011, 156 ff; aus der Sicht des Verf.: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, 287 ff, Rn.726 ff

4. Eingeschränkt und genötigt wird diese Freiheit zur Gewalt allerdings durch die mächtigen biosozialen Kräfte der Natur und ihrer Gesetze. Dazu gehören vor allem drei Maximen des Lebens, und zwar die Idee der *persönlichen* Selbsthaltung, die die mit der Freiheit zur Gewalt verbundene Selbstgefährdung des Egoisten zähmt, die biologische Leitidee des solidarischen *Gruppenerhalts*, der in Notfällen zu Selbstaufopferung zwingt, sowie die als Empathie verankerte scheinbar altruistische Sorge für den *Nachwuchs*. Vereinfacht erhebt jeder Mensch also seine Fähigkeit zur Tötung von Gruppennächsten und sonstigen Artgenossen dann zur richterlichen Freiheit, wenn er zugleich bereit ist, das Risiko lebensgefährlicher Gegengewalt in Kauf zu nehmen.

II. Verarbeitung von existenziellen Verletzungen

1. Beim Tod eines Nächsten, und analog beim Mitempfinden mit einem solchen Schicksalsschlag durch Dritte bedarf es Menschen als *vernünftige Vermittler*, die vielfach etwa als Deuter und Priester³⁸³ innerhalb dieses einfachen Modells wiederum *elternähnliche* Rollen übernehmen. Sie bedienen sich dazu der *dialogisch-rituellen* Seite der Sprache. Grundsätzlich dient Sprache neben dem Sammeln von informativen Ideenstücken auch dazu, personale Motive aufzufangen. Im Falle von Schicksalsschlägen findet vereinfacht eine Regression in die Kindesrolle statt und die Suche nach den Worten tröstender Übereltern setzt ein, die das den Kindern unverständliche Normensystem erklären, das solche persönlichen Opfer verlangt.

Ein Dialog mit den „Geschwistern“ und den Verstorbenen setzt ein, sobald die erwachsenen Hinterbliebenen sich zugleich auch ihrer eigenen Elternrolle wieder bewusst werden. Es findet über die Erinnerungen statt, und auch die verstorbenen Menschen nehmen fiktiv daran teil. Ihr Geist prägt also auch die jeweilige kleine Gruppe und dementsprechend auch die Gruppe der erweiterten Nächsten. Die Tradition bildet einen wichtigen Teil der Stabilisierung einer Gemeinschaft in solchen Umbruchphasen Der

³⁸³ Dazu: Kleger/Müller, Philosoph, 1986, 86 ff. (der politische Philosoph als „Ziviltheologe“).

„Gegenstand“ von derart existentiellen Gesprächen, bei der Totenfeier ebenso wie beim Strafprozess über den angeklagten Mord, bildet vielfach eine Tat, denn auch das Schicksal wird in der Regel als der Gewaltakt eines heiligen Wesens begriffen, das auf diese Weise immerhin dem Menschen verständlich gemacht werden kann. Denn Objekt von blinden Zufällen zu sein, passt jedenfalls nicht in die Vorstellung eines soziobiologischen Lebewesens, das zumindest innerhalb dieses Modells betrachtet, sich und alle anderen Erwachsenen als nur langsam abgenabelte Kinder erlebt und versteht und das anschließend auch sich selbst in der Rolle von Übereltern einfinden muss und mit den eigenen Kindern mitempfunden kann. Je stärker die Gruppe der Nächsten auf einen Menschen einwirkt, desto stärker wird er sich mithilfe des Kind-Eltern-Schemas auch in seine natürliche Umwelt einordnen.

2. Der Dialog bildet nur die verbale Seite der Kommunikation. Mit dem Gegenstand des Todes oder auch der Tötung findet der Wechsel in die Welt der Schicksale und der übermächtigen Handlungen statt. Zu den vergangenen Taten und zu den erlebten Schicksalen müssen die Menschen sich verhalten, sie wissen aber, dass sie diese Mächte nicht beherrschen können. Deshalb treten nach dem Tod eines Nächsten und erst recht nach dem von einem Mitmenschen betriebenen Mord an einem Nächsten hohe Emotionen auf. Sie beruhen auf der Fähigkeit des Menschen zum Mitleid. Das Mitleiden spiegelt nicht nur fremdes Leid, sondern steigert sich bei den Angehörigen zum eigenen Leid, wenn und weil der Nächste einen psycho-realen Teil der eigenen Identität darstellt. In solchen Lagen, sei es als Angehöriger, als Nachbar oder als Teil einer großen Wir-Gruppe wie dem demokratischen Volk verlangen Menschen nach Entscheidungen, wie mit dem Tod und seinen Folgen umzugehen ist. Die Akte, die sich auf einen „natürlichen Tod“ beziehen, werden sich zwar vorrangig auf die geistige Seite der Deutung beziehen müssen. Auf dieser Ebene werden sie nach irgendeiner Art der Versöhnung, vereinfacht mit dem Geist des Getöteten, suchen. Aber Rituale treten hinzu. Eine tröstende Trauerfeier bildet den großen öffentlichen Akt. Etwas dafür zu opfern, und sei auch das Geld für die Ausrichtung eines großen Mahles, eines sichtbaren Begräbnisses und die Einrichtung einer kleinen Pilgerstätte, gehört auch in der verweltlichten westlichen Welt zu einer solchen Feier. Ferner heiligen die An-

wesenden das Gedenken des Toten bei der Trauerfeier und damit seinen „unsterblichen“ Geist. An Jahrestagen, an allgemeinen wie an den besonderen Todestagen wird auch an den Verstorbenen gedacht. Mit diesen re-aktiven Ritualen gewinnen die Nächsten und die mitfühlenden Nachbar die „Selbstherrschaft“ über die eigene Binnenwelt wieder.

Bei der Tötung eines Menschen durch einen Mitmenschen eröffnet sich ein weiterer Weg. So führt sich der Täter gottgleich als der Schicksalssetzer für sein Opfer auf. Schon das Possessivpronomen „sein“ und die deutsche Versachlichung zu „das Opfer“ belegen, was geschehen ist. Der Täter hat die Herrschaft über einen Mitmenschen erlangt und offenbar auch beansprucht. Deshalb kann und muss die Reaktion auf den Tod eines Mitmenschen nunmehr auch auf die menschlichen Täter ausgeweitet werden. Ein Teil der Verarbeitung dieses Todes kann also aktiv gestaltet werden, mit der Unterwerfung des Täters unter „das Recht“ enden und damit die „Demokratie“ festigen. Dazu ist ein Verfahren einzuleiten, das mit der Aktivität der Wahrheitsermittlung durch die demokratische Exekutive beginnt und in der rituellen öffentlichen Anhörung seinen öffentlichen Höhepunkt durch das demokratische Gericht erfährt. Am Ende des aktiven Dialoges treffen die Demokraten auf dem Forum und dort durch Repräsentanten vertreten eine Entscheidung, eine Dezision.³⁸⁴ Im

³⁸⁴ 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 Handlungs-subjekt als Antwort auf diese Frage gefundene und insoweit einleuchtende Antwort: „Es ist am besten (es ist richtig), - hier und jetzt, für mich, für diese besondere Person-, das und das zu tun“. Auf diese Weise bestimmt zum einen schlicht das beabsichtigte Tun den Täter oder Akteur. Zum anderen aber wird jedenfalls nach diesem Modell der Entschluss auf die subjektive Abwägung in der Art internen „Diskurs“ gestützt. Die Dezision erinnert insofern an ein verinnerlichtes Gerichtsverfahren. Aber es fehlt die rein emotional-impulsive Seite, das Handeln, das erst später gerechtfertigt werden kann und für das man sich schämen muss, sowie die ähnlich gelagerten „Not-Entscheidungen“, wie die Notwehr oder eine sonstige unmittelbare Gefahrenabwehr. Sie gilt als vernünftig, aber entspringt einem natürlichen Impuls. Ferner fehlt die „blanke Willkür“ des Herrn, der mit

Wortsinne „scheiden“ sie etwa, was auch unmittelbar oder mittelbar mit ihnen selbst verbunden ist. Sie nehmen „Abschied“, und zwar in mehrfacher Weise. Sie neben Abschied vom toten Opfer und vor allem von dessen Opferrolle, sie trennen sich vom Täter in seiner alten Rollen als ein „unbescholtener Mitmensch“ (er wird zu „Verurteilten“), und sie verabschieden sich nicht zuletzt von der „Tat“. Dieser durch Normen vertypisierte „Fall“ wird aus der komplexen Wirklichkeit herausgezogen. Er wird zugleich in die Sonderwelt des Rechts hinein „abstrahiert“. Die Tat im Sinne des Gesetzes bildet, wie es heißt, den Gegenstand des Verfahrens. Sie wird abgeurteilt, sodass die demokratische Gemeinschaft zugleich auch wieder ihre Rolle als die eigentliche Herrin über die soziale Binnenwelt einrücken kann, die der Täter ihr im Übrigen mit seinem „freien“ Gewaltakt streitig gemacht hat. Bei einer solchen Entscheidung in Namen des Volkes handelt es sich um einen zumindest auch psychosozialen, wenn nicht sogar um einen bewussten psychisch-somatischen *Gewaltakt*, der seinerseits im Sinne einer Operation am lebenden Körper zu Zwecken der Heilung neue Schmerzen hervorruft. Das alte Bild vom Heil assoziiert immer auch eine Analogie zur Gesundung eines Kranken. Vereinfacht heißt zu entscheiden, *Gewalt* zu üben. Anders gewendet setzt das Mitleiden des empathischen Menschen die Eigenschaft voraus, leiden zu können.

3. Dabei entspricht aber der Brückenschlag vom geistig-kommunikativen „Dialog“ hin zur „Dezision“³⁸⁵ in etwa dem

ihr seine Herrschaft genießt (rational betrachtet, also vielfach auch sichert). Jeder Entscheider versteht sich auch als „Herr“ zumindest über seine Handlungen. Insofern gilt auch der Satz: „Auctoritas, non veritas facit legem“. Insofern bestimmt die „Autorität, nicht die Wahrheit“ auch das Handeln des autonomen Menschen, der sich seine Gesetze selbst gibt. Grundlegend: Lübke, Dezisionismus, 1978, 61 ff., u. a. 73 (mit der Einforderung der praktischen Vernunft, aber auch am überhaupt handlungsfähig sein zu können). Insofern stellt der „vernünftig-liberale Dezisionismus“ eine Form der „Reduktion der Komplexität“ der „theoretisch möglichen Abwägung“ für die Bedürfnisse der alltäglichen Praxis dar.

³⁸⁵ Zur entsprechenden Paarung der „Dialog-Demokratie“ und der „Dezisionsdemokratie“ siehe aus der Sicht der politischen Philosophie: Kleger, Ungehorsam, 1993, 448 ff. Hinter dem Dialog stehen danach der „heilige Geist“ einer rechtlich verfassten „Kulturdemokratie“ ei-

Sprung vom Sollen zum Sein. Der Gewaltakt des rationalen Entscheidens, also eines Scheidens, bezieht sich zwar auf die dialogische Verhandlung. Aber der Diskurs und die Erkenntnisse, die das Gericht aus der Verhandlung zieht, bilden nur die Gründe, also die Rechtsfertigung für die Entscheidung, die mit der Rechtskraft, als der Rechtsgewalt, bereits den zivilen Status des Verurteilten verändert.

Aber die Gruppe der richterlichen „Entscheider“ besteht stets auch aus ganzheitlichen Menschen, deren Akte von Motiven getragen werden. Die Verhandlung bildet dabei nur einen Beweggrund. Menschliche Motive bestehen stets aus einem Bündel von je nach Zeitpunkt unterschiedlich wirksamen Antrieben, die gleichsam einen Streit ausfechten, welches die Oberhand gewinnt. Die ideale vernünftige Entscheidung eines Einzelnen verlagert das Modell des Gerichts nach innen. Aber dieser innere Prozess wird zugleich vom realen Milgram-Trieb, sich bestimmten Leitideen und deren angesehenen Vertretern fast blind zu unterwerfen, erheblich mit beeinflusst.

Für den Restanteil an freier Entscheidung stehen beim Menschen generell und grob die Beweggründe, die von einem eher langfristig denkenden Über-Ich ausgehen, den „animalischen“ Ur-Trieben entgegen, die kurzfristige Befriedigung erstreben. Irgendeine der beiden Triebarten wird in diesem dialogischen Grundverfahren den auslösende Impuls bewirken und dann die Oberhand gewinnen. Aber das Über-Ich wird dabei real erheblich durch den Milgram-Effekt der blinden Unterwerfung unterstützt. Er ist auf kollektive Ethiken und anerkannte Autoritäten ausgerichtet, in der Demokratie also sinnvoll. Dieses Motiv setzt vor allem in der allerletzten Phase ein, die vor den Gewaltenakten liegt. Es wirkt sich dann bei der Zustimmung zu Entscheidungen oder Erwartungen des Gerichtsvorsitzenden aus oder zeigt sich in der halbblinden Rückbindung an die Autorität einer ständigen Rechtsprechung dieses Gerichts oder in der Unterwerfung unter Sprüche eines Obergerichts.

nerseits und die erlebte kollektiv-staatliche und die faktische private Gewalt andererseits.

4. Am besten erweist sich bekanntlich für jeden Menschen, existentielle Entscheidungen aller Art möglichst lange hinauszuschieben und sich ihnen über eingeübte Wege zu nähern. Auf diese Weise kann man auch dem Milgram-Effekt möglichst lange entgehen, auch wenn dieser Herdentrieb am Ende dennoch machtvoll einsetzen wird. Das „Ich“ tritt hiernach als Entscheider auf. Nach diesem Modell, das zwar an *Freud* angelehnt ist, der aber seinerseits offenbar mit dem Über-Ich eine Art von ethischer Moralinstanz konstruierte, vermittelt das „Ich“ zwischen den verschiedenen Beweggründen, den tierischen Trieben, den verinnerlichten Leitideen und Personen, wie den Eltern, den heteronomen Ethiken, etwa der Peers, etc. Denn das „Ich“ ist vor allem an der Schaffung und Erhaltung der „Identität“ des Menschen interessiert. Denn es „ist“ die Identität. So muss das „Ich“ bereits ständig die verschiedenen personalen Rollen des Menschen zu bündeln suchen.

Die edle Askese des Ich-Entscheiders, lies: am Ende also eines jeden Demokraten, besteht zunächst in der Entscheidung, sich nicht sofort zu entscheiden. Mit dem Verzicht sichert sich das Ich im Übrigen am besten seine Identität. Damit verzichtet der Entscheider auf die kurze Befriedung, eine Sache schnell abgearbeitet zu haben. In diesem Modell tritt das „Ich“, also der innere souveräne Vermittler, in einem inneren Widerstreit der Motive auf.

Das „Ich“, das die „Identität“ erhält, umfasst aber zugleich auch ein verletzliches Ego. Kann das eigene Ego, weil es schwer verletzt ist, indes den Streit nicht mehr allein ausfechten, so verlagert es diesen Streit nach außen. Weiter innerhalb dieses Ansatzes wählt es also Übereltern als Mediatoren oder „ältere Brüder oder Schwestern“ treten als Interessenvertreter und als Richter-Schöffen auf. Im Recht beziehen sie sich immer ihrerseits auf das dem Verletzten irgendwie unerforschlich erscheinende *Normensystem* von hoheitlichen Über-Eltern, seien es die Normen von gewählten Gesetzgebern oder die hirtenhaften Leit-Entscheidungen von Obergerichten. Als allerletzte Instanz helfen die Rechtssprüche der richterlichen Hüter der Verfassungen oder die Entscheidungen von höchsten politisch erfahrenen Verfassungsräten oder auch diejenigen von geborenen Oberlords.

5. Alle Vermittler, alle Streithelfer und alle Richter verfremden und versachlichen den Streitgegenstand. Die „Ver“-handlung umfasst auch Elemente der Unterwerfung. In der Regel enthält der Prozess ein Hinführen zu einem Ergebnis, etwa der Ermittlung der Wahrheit bezogen auf diesen Normfall. Eine „Hauptverhandlung“ verlangt damit auch nach einem Führer, der als „Leiter der Verhandlung“ auftritt.

Dennoch beinhaltet ein öffentliches und demokratisch legitimiertes Gerichtsverfahren noch beachtliche Akte der bloßen Vermittlung. So geht die gerichtliche Entscheidung in der Regel mit dem Verzicht auf ungesteuerte Frustrationsentladungen einher. Die kurzfristig befriedigende Lynchjustiz durch das Volk selbst und seine selbsternannten Vertreter wird kanalisiert. Zudem wird mit dem Urteil bei einem Tötungsdelikt oder einem sonstigen Gewaltdelikt zumindest die Opferrolle formell beseitigt.

Für den demokratischen Strafprozess ist aber zu beachten, dass die Sache des Angeklagten verhandelt wird, nämlich dessen kollektive Ausgliederung als mutmaßlicher Gewalttäter aus der Gemeinschaft. Die Haftung des Angeklagten als verantwortliche Person und die Ehrung als würdigen, beseelten Menschen stehen deshalb im Mittelpunkt.

Die Auswirkungen des Strafverfahrens auf die Opferseite bildet nur eine, allerdings mit zu bedenkende *Nebenwirkung* des kollektiven Strafens. Sie sollen insofern die Aufwallungen von wütender Selbstjustiz eindämmen. Verhandlungen ersetzen keine Trauerfeier für die Opfer. Der durch die Freiheitsstrafe bekräftigte Schuldspruch, den die Gemeinschaft der Freien in einem rituellen Verfahren findet, das den rollenhaften freien Dialog mit allen Beteiligten mit der letztendlichen Rückbindung an die höchste Gerechtigkeit der Dezision, dem „Abscheiden“, verbindet, gibt dennoch dem getöteten Opfer posthum die Würde und Persönlichkeit wieder.³⁸⁶

³⁸⁶ Dazu im Beck'schen Handbuch zum deutschen Strafverfahren: Scheffler, Hauptverhandlung, 2008, VII. Kap.: „Denn vor allem bei rechtssoziologischer Betrachtung ist eine Strafrechtspflege schwer

Dessen Identität, in der Demokratie sogar des seiner Würde, also ein normatives Über-Ich, hatte der Täter dadurch schwer verletzt, dass er sich in egoistischer Weise, wie ein absolutistischer Fürst und damit auch in gottloser Art, weil ohne eigene Rückbindung an irgendein heiliges Notrecht, zum Herrn über das Lebensschicksal seines Opfers aufgeworfen und jenen mit seiner Tat sich selbst unterworfen hat. Ohne das Ritual der in der Öffentlichkeit³⁸⁷ erneuerten theaterähnlichen Aufklärung und der rituellen Verdammung der Tat und Nebenwirkung der Rehumanisierung des Opfers würde, so ist nach den einfachen Grundsätzen der Assoziation zu vermuten, zumindest das Unrecht mit der Erinnerung an das getötete Opfer untrennbar verbunden bleiben. Der Mordprozess trennt insofern unter anderem auch die verwerfliche Mordtat vom Opfer. Auch diese Scheidung hilft dabei, das Bild vom Getöteten dadurch zu reinigen, das es ihm die ihm aufgezwungene Opferrolle wieder nimmt.

6. Wie wichtig diese Verbindung von Tod und Erinnerung ist, zeigt das Gegenmodell. Für die Krieger, für die Seefahrer, für die Bergleute und für andere Menschen verbleibt es dagegen bei der Verknüpfung von Todesart und Person. Diese Toten werden vorzugsweise zu Helden und Märtyrern verklärt, die ihr Schicksal oder zumindest das Risiko des Todes freiwillig, also als Herrn

vorstellbar, die ihre „Legitimation durch Verfahren“ (Luhmann) nicht primär mittels des Zeremoniells (öffentlicher) Hauptverhandlung erzielen will – als zeremoniell nicht nur gegenüber dem Angeklagten“. In einem Mordprozess wird aus der Sicht des animistischen Totenkults Abschied genommen vom Opfer und der Täter als in einem Schuldstrafrecht allein verantwortlichen Täter zu einem schweren „Persönlichkeitsopfer“ verurteilt und anschließend zu dessen Vollstreckung auch gezwungen, und zwar idealiter als „Zwang zur Selbsteinsicht“ und nachfolgender demütiger Unterwerfung, die dann wieder nach dem Zeitablauf von einer Generation (z.B. nach frühestens 15 Jahren) Nachsicht und Rückkehr als Pflicht eröffnet.

³⁸⁷ Aus soziobiologischer Sicht anzufügen, dass die Rituale nicht nur urmenschlich zu sein scheinen, sondern in ihrer Grundform alle biologische Kommunikation im Sinne eines, zudem auch neuronalen Tanzes zugrunde liegen. Dazu aus der Sicht einer systemischen Psychobiologie: Maturana/Valera, *Erkennen*, 1987, 180; Rohr, *Grundlagen*, 2001, 110: „Das Verhalten sei die äußere Sicht des Tanzes in der internen Relation des Organismus“.

über sich selbst auf sich genommen haben. Verdrängt wird, dass diese Toten in der Regel durch kollektiven Druck ihr Leben gelassen haben, den die Allgemeinheit ausgeübt oder durch Zwang geschaffen hat. Nur wenige sind wirklich auf der Suche nach kollektiver Anerkennung, Glanz und Ehre, gestorben.

Aber auch die Mordtat selbst, über die mit dem Beschuldigen im Prozess verhandelt wird, wird also in der Regel als eine eigenverantwortliche Entscheidung (Dezision) des Täters begriffen. Aus religiöser Sicht tritt der Mensch entweder wie ein willkürlich handelnder Halbgott und als irdischer Herr über Leben und Tod eines anderen Menschen auf. Insofern wirkt er wie ein mächtiger freier Krieger, mit dem notfalls auch Versöhnungsverträge möglich sind. Nur hilfsweise oder abschwächend wird zu anderen Modellen gegriffen. So gilt der Gewalttäter innerhalb der deutschen Verfassungsgemeinschaft nicht mehr allein als freier Krieger, sondern auch als ein soziales Kind, das zumindest mit Angeboten zu resozialisieren ist, dem aber seine Würde als erwachsener Bürger mit Menschenrechten verbleibt. Notfalls steht ein Wiederholungstäter auch einem gefährlichen Tiere gleich, das in die fortwährende Sicherungsverwahrung gehört. In totalitären Gesellschaften tritt sichtbar ein weiteres Modell hinzu, dasjenige der Unterwerfung und Dehumanisierung der Unterworfenen einerseits und der Vergöttlichung der Entscheider zu *Übermenschen* andererseits. Gemeint ist eine kastenartige Trennung, kraft Geburt oder kraft einer *rituellen* Art von *Reinkarnation*, etwa in Form von dauerhaften sozialen Rollen.

7. Üblich sind vermutlich in allen Demokratien Mischmodelle, die sich nach Bedarf und Ideologie aller fünf Muster bedienen, dem *liberalen* Modell des freien Kriegers, dem *solidarischen* Ansatz des zu sozialisierenden Kindes, dem *polizeilichen* Blickwinkel der vorbeugenden Gefahrenabwehr sowie des rechtsethischen Modells des *würdigen*, weil *autonomen* Menschen, der sich frei an elementaren Werten ausrichten kann und deshalb auch human zu behandeln ist. Die sklavenähnliche *Dehumanisierung* der Verurteilten und das kastenhafte Rollenetikett eines Mörders, die trotz aller Menschenwürde des Täters mit Schuldspruch und vor allem mit dem militarisierten Vollzug in der Strafgefängenschaft verbunden ist, kennt auch jede Demokratie. Ihr *Gewaltmonopol* beinhaltet dieselbe Staatsmacht, die den Absolutismus ausge-

zeichnet hat. Aber die Demokratie begründet die Unterwerfung mit einer autonomen Tat des Täters, die ein fairer und öffentlicher Strafprozess unter aktiver Mitwirkung des Verurteilten aufgedeckt und abgeurteilt hat. Zudem versuchen die Demokratien, den verbleibenden Absolutheitsanspruch der kollektiven Verurteilung, wie für Regierungsämter, dadurch aufzulösen, dass sie die Sanktion *zeitlich* begrenzen und deshalb in der Regel nicht mehr als *Todesstrafe* ausführen. Zumindest ungefährlichen und einsichtigen Mördern versprechen sie die Aussicht auf ein gemeinsames Leben in Freiheit. Wer im Übrigen aus der Sicht eines einseitigen Liberalismus die Todesstrafe für den Mörder mit dessen freier heldenhafter Entscheidung begründet, muss sich vergegenwärtigen, dass er damit den Täter als freien Herrn über sein Leben ehrt, dem freien Krieger gleichstellt und die Gefahr schafft, für die Gemeinschaft, der er entstammt, Helden oder auch Märtyrer zu schaffen. Im Falle eines frühen Geständnisses und im Rahmen eines Deals von der Todesstrafe abzusehen und nur auf Totschlag zu erkennen, bestätigt einerseits dieses Handeln mit dem einen an sich ehrenvollen Tod eines Menschen. Andererseits belegt dieses Vorgehen, dass sich die staatlichen, vielfach politisch gewählten Strafverfolgungsorgane wie siegreiche Krieger auf einem Schlachtfeld eines Bürgerkrieges verhalten. Die kontinentaleuropäische Trennung von internationalem Krieg und nationalem Frieden findet nicht statt.

Zumindest aus der Sicht der Idee der Versöhnung bietet es sich an, Religion und Psychologie mit dem Gedanken von fairem Dialog und abwägender Entscheidungsgewalt zusammenzufügen.

Begründet ist dieser Ansatz zum einen aus soziobiologischer Sicht im Umstand der vergleichsweise außerordentlich langen Kindheitsphase des Menschen, die die Modelle von Übereltern und fiktiven älteren Geschwistern nahe legen. Hinzutritt die Grundfähigkeit des Menschen, andere Menschen töten und foltern zu können, sei es aus zumeist egoistisch-impulsiven Motiven und Anlässen oder auch kollektiv als rituell- spielerische Tötung von angeblichen Unmenschen.

Der Krieg organisiert grausame Tötungsaktionen insbesondere gegenüber verwandten Nachbarkulturen. Mit dem Krieg erweist der Mensch sich als biologisch fähiges, gottähnliches Schicksal

über die Existenz von gesamten Kulturen. Auf diese Weise betreibt homo sapiens nicht nur eine halblinde naturanaloge Evolution mit sich selbst. Vielmehr besitzt er ein verletzliches Ego, eine antastbare Würde, eine Identität stiftende Gruppenehre und einen Nationalstolz. Sie erweisen sich als derart sensibel, dass er seine Anlage zur Gewaltausübung in eruptiver Weise auslebt oder sie in Friedenszeiten rituell mit gerichtlichen Sonderopfern kanalisiert³⁸⁸, sie zu regelmäßigen Sportkampfspielen³⁸⁹ verflacht und zu kultischen Theaterstücken³⁹⁰ überhöht.

Wer nachfragt, weshalb das aus der biologischen Sicht das eigentlich empathisch verlangte Säugetier Mensch aus seiner Grundart ausbricht und derart grausam mit seinesgleichen verfahren kann, kann nach allem dieselbe Antwort geben. Auch ihre Einfachheit spricht schon für diese Deutung. Danach bildet der erwachsene Mensch vielleicht zu einem Drittel noch ein kindliches, und das heißt ein verspieltes Wesen, einen homo ludens.

³⁸⁸ Dazu: Beckenbach, Stadt, 2002, 513 ff., 525 („Gewalt ... wird im Modell des modernen säkularen Nationalstaates durch die Institutionalisierung sozialer Einspruchs-, Informations- und Mitbestimmungsmöglichkeiten kanalisiert.“).

³⁸⁹ Elias, Sport, 2003, 273 ff., 274 f. (Die „Versportlichung hatte ... den Charakter eines Zivilisationsschubs, der in seiner Richtung vergleichbar war mit der ‚Verhöflichung der Krieger‘, bei der die einengenden Regeln der Etiketten eine entscheidende Rolle spielen...). Zudem: Elias, Genese, 2003, 230 ff., 248 („Bezeichnenderweise waren diese Faustkämpfe, wie die griechischen ‚Agones‘ allgemein, weit stärker vom Kampfethos eines Kriegsadels beeinflusst als der Sport.“). Sowie: Dunning, Sport, 2003, 473 ff., 501, Sport anhand von Rugby und Fußball: „...gleichwohl entscheidend für die Aufrechterhaltung abgeschwächter und kontrollierter Formen von Machoaggressivität in einer Gesellschaft, in der nur wenige Berufsrollen, wie jene im Militär und bei der Polizei regelmäßig Gelegenheit zu körperlichen Auseinandersetzungen bieten...“).

³⁹⁰ Aus geschichtswissenschaftlicher Sicht zum „Theatrum Poenarum“ vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, Todesstrafe als „Inszeniertes Töten“, siehe: Martschukat, Töten, 2000, 12 ff., 44 ff.: „Das Justiz-Schauspiel und die Lust an der Gewalt“, 45: auch als „politisches Ritual“ zu verstehen. „Der von Gewalt gezeichnete Körper war eine Art Metacode der Wahrheit, Zeugnis einer transzendentalen Realität und Bestätigung der daraus hergeleiteten Ordnung.“, 53 f. (und zwar „als barockes Theater“).

Zum anderen fiktiven Drittel schafft er sich zum Ausgleich und zur notwendigen Selbstzähmung künstliche ideale Übereltern und beschützende ältere Geschwister. Im mittleren Drittel bewegt er sich „selbst“. Dort lebt er mit seinem „vermittelnden Ich“. Aus kollektiver Sicht existiert in dieser Mitte, und sichtbar an ihren bunten Netzwerken und Medien, die jeweilige Allgemeinheit mit ihrer sozialrealen „Wir“ Identität.

8. Damit öffnet sich schließlich das Grundmodell. Der Mensch ist nicht nur ein Einzelwesen und leidet und agiert in existenziellen Situationen nach dem Modell einer gesamten verinnerlichten Kleinfamilie, sondern er hat sich auch als ein soziales Wesen zu begreifen. Ferner nimmt er teil an der gesamten belebten Natur und unterliegt den Gesetzen der physikalischen Welt.

III. Recht als ethische Kunst und der Jurist als Repräsentant der demokratischen Rechtsperson

1. Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit und deren juristische Betrachtungsweise betreffen jedoch die jeweilige *synthetische* Binnenwelt von menschlichen Gemeinschaften. Im Hinblick auf die Art der Vermittlung oder auch die Synthese im kulturelleren Sinne kennt die lange Rezeption des römischen Rechts in Europa den Satz, den der römische Jurist *Ulpian* schon bei *Celsus* als elegant formuliert lobt:

„*Das Recht ist die Kunst des Guten und Gleichen (Jus est ars boni et aequi)*“.

Danach erweist sich die Rechtsfindung als eine *Kunst*, die sich im Sinne des römischen Fallrechtsdenkens unter anderem um die *Synthese* von Gleichen für die Parteien und Guten in der *Sache* sowie drittens um die halbabstrakte Anlehnung an die *Leitfälle* zu bemühen hatte. Der Wechsel von der Person des Schlichter-Richters hin zur Idee des Rechts bedeutet, dass diese Sicht das Recht entpolitisiert, es stattdessen verobjektiviert und ihm somit zugleich eine eigenständige Bedeutung im römischen Staatswesen verschafft. Wie weit der Begriff der Kunst zu dehnen ist, zeigt das englische Wort für die Geisteswissenschaften, das nicht

„science“, sondern das „liberal arts“ lautet und auf diese Weise den im Geiste freien Autor und seine Individualität beachtet.

2. Die Rolle des menschlichen *Vermittlers*, der zwischen der *irdischen* und den *höheren* Welten, wie etwa der himmlischen Harmonie oder der absoluten göttlichen Gerechtigkeit, hin und her zu wandeln versteht, ist noch älter. Sie ist schon dem Animismus eigen und mit der Aufgabe des *seelsorgerischen Schamanen* verbunden, der über den Zugang zur *beseelten* Welt verfügte.

Die privatrechtliche Idee der „Versöhnung durch Verzicht und wechselseitige Duldsamkeit“, die den *Frieden* und seine *Vorzüge* erhält, *überträgt* dann nur noch religiöse Elemente eines „heiligen Geistes“ auf die Beziehung zweier „weltlicher Herren“. Beide herrschen zwar autonom in ihren zwei verschiedenen irdischen Subwelten, rufen aber, zumindest angeblich, nach einer idealen oder göttlichen Gerechtigkeit, deren „*gleichberechtigte Teilhaber*“ sie zu sein glauben. Eigene Provokationen und Aggressionen und die dadurch verursachten Folgen haben dabei in der Regel beide Seiten soweit möglich zu „neutralisieren“ versucht.

Auch der heutige Jurist *vermittelt* mit dem Mitteln und den Verfahrensarten seines weltlichen Rechts und innerhalb seines jeweiligen vor allem nationalen Rechtssystems zwischen den Polen des *idealen* (ethischen) Sollens und dem kriegsnahen Chaos eines unerträglichen (faktischen) Seins. Der Rechtszwang dient ihm in der Praxis vor allen als *Drohung* und seine Ausübung bildet nur den letzten, dann allerdings *rechtlich* exakt zu regelnden Ausweg.

Das Recht des *Alltags* erweist sich also vor allem als „zivil“. Das „Zivile“ entspricht dabei der sozialrealen Art des mittelalterlichen *Sühnevertrages*. Seine Aushandlung findet in dem breiten *Graubereich* zwischen der gnädigen Freiwilligkeit und dem absoluten Sachzwang der drohenden Alternative des Krieges statt. Im Rechtsstaat schwebt das Schwert des Rechtskrieges und der staatlichen Vollstreckung über den Parteien.

Die Rolle des *Vermittlers*, der aus systemtheoretischer Sicht die *Wechselwirkungen* zwischen *mächtigen Subsystemen* mit ver-fremdenden Riten und Regeln zu kanalisieren sucht und dazu den Puffer eines eigenen „*heiligen Sondersystems*“ aufbaut, prägt of-fenbar jede Art der menschlichen Zivilisation.

3. Der Jurist bildet, zumal in einer menschenrechtlichen Demo-kratie, die ihn „Im Namen des Volkes“ und als Mitdemokraten sprechen lässt, das Modell des idealen Entscheiders und Streit-helfers in dieser Mittelwelt. Aber seine Rolle erweist sich als viel älter. Er gilt mit unterschiedlichem Gewicht als *Vermittler* und als *neutraler Dritter*. Er selbst handelt in der Regel nach den so-zialen Normen und nach dem Bild von der Systemgerechtigkeit, die er verinnerlicht hat.

Sobald er sogar seine Verträge entwirft oder im Streit Versöh-nungsverträge abschließt, verkörpert der Jurist den politischen Idealfall des autonomen und des Freien. Wer als Mitmensch im Einzelfall dazu nicht selbst in der Lage ist, greift auf diesen Ge-hilfen zurück und gewinnt mit ihm seine Rechtspersonalität zu-rück.

4. Diese Grundidee des Richtens als Gleicher unter Gleichen und über Gleiche ergibt sich aus dem Demokratieprinzip. Die urkö-nigliche Herkunft des Richtens erfordert es, konkrete Schöffen oder gesonderte Geschworene als mächtige Laienrichter einzu-setzen. In den kontinentalen Gesetzbuchkulturen wie der deut-schen tritt der Jurist zwar auch als priesterähnlicher Hüter des Rechts auf. Aber sobald das Recht einer demokratischen Verfas-sung unterworfen ist, leitet er sein Recht aus ihr ab. Insofern tritt der Richter dann als Repräsentant des Volkes und Teil der Staatsgewalt auf, aber er muss öffentlich verhandeln und Schöp-fen üben mit ihm gemeinsam die hoheitliche Rechtspflege aus.

Jede autonome Person kann und soll auch als Richter, zumindest über sein eigenes Handeln, und damit „selbstbeherrscht“ auf-treten. Hat sie oder ihr Gegenüber versagt, und kommt es deshalb zum *Streitfalle*, so ist dieser Akt der neutralen und fairen Bewer-tung idealiter nachzuholen.

Real aber ist eine neue Lage entstanden. Falls die Mediation zwischen den streitenden Personen versagt, die zumeist schon ihre „personale Identität“ in die Waagschale geworfen haben, dann ist entweder der Einsatz von einer kollektiven Übermacht geboten oder aber der Kriegsfall gegeben.

IV. Ein Beispiel: Rückblick auf die drei Begründungen der Strafe

1. Zu fragen bleibt, ob oder wie sich etwa die drei Begründungsstränge für das Strafen in dieses Modell einpassen lassen. Damit ist also die *Probe auf den konkreten Fall* zu erbringen.

2. In der *Generalprävention* steckt im Kern die soziale Idee, den *Konsens* einer Gemeinschaft, und zwar aus der Sicht der Gemeinschaft, zu gewährleisten. Der Konsens erstreckt sich zunächst einmal inhaltlich auf die jeweiligen Leit- oder Grundwerte einer Gemeinschaft. In den westlichen Demokratien handelt es sich um die humanistischen zivilreligiösen *Grundwerte*. Hinzu treten die jeweiligen *Herrschaftsstrukturen*, heute die *Demokratie* und die *systemisch-rituellen Ausgleichsformen*. Früher waren es Schlichtungen zwischen Sippen, Gottesurteile oder völkisch religiöse Opfer. Heute sind es die rituellen Verfahren vor, mit und zwischen hochwürdigen autonomen Subjekten (Personen, Akteuren, Entscheidern, Demokraten). Die Riten teilen sich die drei Gewalten des Rechtsstaates, Legislative, Judikative und Exekutive auf und finden im Grundsatz demokratisch öffentlich auf einem Forum oder wie im Gefängnis, in einem sonstigen gesonderten Ort mit eigenen Gewaltregeln statt.

Ferner existiert mit dem Gedanken des Strafens auch „zur Erhaltung der Rechtsordnung“ eine *kollektive Ausgleichsidee*. Aus der Sicht der Strafenden meint sie ein sozialpsychisches *Sanktionsbedürfnis*, und zwar vor allem insoweit, als die Ausübung des kollektiven Strafmonopols die andernfalls drohende *Selbstjustiz* der Rechtstreuen verhindern will. Dieser Ausgleichsidee liegt offenbar ein instinkthafes Ausgleichsbedürfnis zugrunde, das vermutlich psycho-genetisch verankert ist.

Die juristische Idee der Generalprävention umfasst aus der sozio-psychologischen Sicht auch das Phänomen des Milgram-Menschen. Die Sozialtechnik der gehorsamen zu „zwei Drittel blinden“ *Unterwerfung* unter heilige Leitwerte, Herrschaftsrollen und Rituale wirkt sich auf dieser Ebenen aus. Mit einer Zivilisation des guten Verhaltens kann auf diese Weise der Instinkt zu herdenhafter Konformität genutzt werden. Allerdings hat das Milgram-Experiment auch ergeben, dass den höchsten Gehorsamsgrad die Anwesenheit und der ständige verbal anpeitschende Antrieb durch den wissenschaftlichen *Versuchsleiter* erbracht hat. Als durchaus vergleichbar mit einer solchen künstlichen *Laborlage* erweist sich das Handeln auf dem politischen Forum der Städte, dem Thingplatz der kriegerischen Siedler und der heutige Gerichtssaal. Sie bewirken hoch vereinfacht schon dadurch eine *kritische Masse*, dass sie hoch emotionalisierte und erregte Menschen derart *nah* zusammen zwingt wie ansonsten nur noch bei großen Festen. Die Anwesenden werden schon dadurch zu Nächsten.

3. Das *individualpräventive* Strafen, vor allem das *Einsperren* von Tätern, dient dem Schutz, im Sinne der Sicherung der Allgemeinheit, und bietet zudem Angebote zur *Resozialisierung*. Dieser Ansatz ist rein präventiv orientiert und auf die Zukunft ausgerichtet. Dazu setzt er je nach Sichtweise entweder tatsächlich, aber vielleicht doch auch scheinbar naturwissenschaftlich an. Denn auf kriminologische Rückfall-Gutachten, die überdies auch bislang alle wenig aussagekräftig sind, verzichtet die Straffende Demokratie. Immerhin setzt sie schon für ihre Grundidee zugleich auch auf die Selbstbeherrschung und Willensfreiheit des Menschen. Dem jahrelangen Strafvollzug entspricht gleichsam eine Kombination des Milgram-Experiments mit einer ethisierten Variante des Zimbardo-Experimentes. Der Alltag im Vollzug wird gleichsam von der ständigen Anleitung durch „Versuchsleiter“ geprägt, die sich selbst bestimmten höheren Ideen des Straffens unterwerfen.

4. Zur Idee des *Schuldausgleichs* bieten sich folgende Erwägungen an, Aus der westlichen Sicht des Straffens steht das Selbst-Subjekt Mensch. also „freie, gleiche und solidarische Mensch im Mittelpunkt, und zwar als Täter, als Opfer und als Nächste, sowie für das Recht als Wähler, Gesetzgeber, Richter, als Vollzugsbe-

amter und als Teil der demokratischen Öffentlichkeit. Diese autonome Person ist zunächst einmal sich selbst gegenüber verantwortlich. Insofern haftet der Freie für das Eigene, also auch für seinen Taten, und zwar auch mit dem Eigenen. Als würdigen Mensch, der seine Vernunft einsetzt, empfindet er „Schuld“ für seinen Unrechtstaten. Sobald ein solcher Mensch eine Gemeinschaft mit Gleichen und Nächsten bildet, ist er auch den anderen würdigen Menschen gegenüber verantwortlich. Sie erwarten vom Straftäter, dass er als würdiger und autonomer Mensch zum Schuldausgleich bereit ist, sie werden den Ausgleich aber notfalls mit (humanem) Zwang durchsetzen.

5. Aus der Milgram-Sicht ist insofern das „ein Drittel“ in (jedem Modell-)Menschen angesprochen, das *situativ* fähig ist, sich gegen die zwei Drittel-blinde Konformität zu entscheiden. Der Mensch erweist sich offenbar tatsächlich insoweit als fähig, trotzig frei zu handeln. Er weiß sich auch frei vom Gehorsam gegenüber den Vorgaben seines Über-Ichs, dem moralischen Gewissen, der verinnerlichten Sozialmoral. Auch der Empathie kann er sich mithilfe der Neutralisierungstechniken der Dehumanisierung entziehen. Als Straftäter vermag er sich in diesem Sinne frei gegen das Recht und für das Unrecht zu entscheiden. Art und Umfang der schweren Gewalttaten, die vermutlich jede Gesellschaft kennt und erlebt, belegen, dass und in welchen Maße die Menschen entweder *frei* sind oder auch *verhinderbar impulsiv* agieren und dann andere Menschen zu Objekten herabstufen können. Mit kollektiven, entweder religiösen oder auch säkularen Wertesystemen, dazu passenden Verbots- und Strafgesetzen sowie mit deren praktischer Umsetzung gehen die Gruppen nach innen und außen gegen Gewalttäter vor.

6. Als „Freie“ gewürdigt versuchen sie mit gesetzlichen Drohungen, mit öffentlichen Gerichtsverfahren und mit realisierten Akten der Gegengewalt diese Art von Entscheidungen zu beeinflussen und den Opfern und Nächsten deren Reaktionen, soweit möglich, abzunehmen. Vor Gericht bietet die Gemeinschaft dem „Freien“ die zivilen Wege des Geständnisses, der Reue und des Täter-Opfer-Ausgleiches an, die zu einer Strafmilderung führen. Als „Gleiche“ betrachtet, versucht die Gemeinschaft etwa vor Gericht, die eigene Fairness darzulegen. Auch im Vollzug behält der Gefangene grundsätzlich noch seine Rechtsstellung als Bür-

ger, Mensch und Demokrat. Als „solidarische“ Wesen leben die Mitglieder der Gemeinschaft den Tätern Solidarität vor, nicht zuletzt dadurch, dass sie auf *Folter* und *Erniedrigung* verzichten. Das Zimbardo-Experiment hat aufgezeigt, wie leicht sich derartige Gewaltstrukturen in Gefängnissen gleichsam von selbst aufbauen. Zudem bietet eine humane westliche Gemeinschaft dem Gewalttäter an, ihm zu helfen, seine Empathiefähigkeit etwa auch über den Familiensinn zu stärken. Auf diese Weise sind den Strafgefangenen auch Wege eröffnet, sich „trotzig frei“ aus der neuen kriminellen Subkultur des Vollzug zu lösen. Ferner kann er dadurch den psychischen Überlebens- und Verdrängungsmechanismen im Hinblick auf die inhumanen Folgen seiner Tat überwinden.

7. Aus dem westlichen Blickwinkel eines demokratischen Menschenbildes, das vom Modell des freien, gleichen und solidarischen Menschen ausgeht, aber auch die Emotionalität des Menschen, etwa als Empathie und deren Ausblendung, nicht verneint, bietet sich folgende *Verankerung* der drei Arten von Straf begründungen an.

Die Generalprävention gründet sich auf den Gedanken der *Solidarität* als Konformität in Notlagen, und zwar über einen Werte- und Ideenkonsens, der auch von einem Gefühl der kollektiven Empathie, etwa als Nationalstolz oder Patriotismus, unterlegt ist. Die Idee der *Gleichheit* umfasst die Gleichwertigkeit der Menschen. Als solche umgreift sie auch das humane Gerechtigkeitsgefühl, das im Kern auf der Goldenen Regel der blinden Wechselseitigkeit beruht. Die *Freiheit* schließlich geht mit den Gedanken der Selbstverantwortung und der Schuld vor sich selbst einher. Sie fordert Sühne und Reue als freiwillige Akte ein.

8. Damit soll das kleine Panorama der einzelnen Erwägungen, das neben das Abstrakte auch das Konkrete setzen wollte, abgeschlossen sein.

16. Kapitel

Humanum: Einige Thesen

I. Thesen zum Modell des „Drei- Drittel-Menschen“

1. Nach allem ist zu versuchen, die vorherigen Erwägungen zu einigen Thesen zu verdichten, die ihrerseits allerdings noch einmal auf eine gewisse Evidenz hoffen.

Zu beginnen ist mit dem *individualistischen* Blickwinkel auf den einzelnen Menschen

2. Nach dem zivilen Modell des Drei-Drittel-Menschen ist er zu einem Drittel in seinem Handeln „frei“, was immer frei auch im Einzelnen heißen mag, ob nun nur als unberechenbares *Individuum*, ob als *egoistischer Akteur*, ob als eine freie *Person*, ob als ein *osmotisches Subsystem* oder aber ob auch als *moralisch autonomes Subjekt*. Die jeweilige Wissenschaft hat dafür ihre Deutung. Aus der Sicht des inter- oder besser des metadisziplinären *weltlichen Humanismus* bündelt der Mensch alle diese Eigenschaften. Zivil ist dieses Modell insofern eines, das den pragmatischen Blickwinkel des aufgeklärten Bildungsbürgers und Demokraten einnimmt.

Zu einem zweiten Drittel ist der Menschen von seiner je nach Sichtweise sozialen, kulturellen, interpersonalen, intersubjektiven oder auch kollektiven humanen Umwelt mitbestimmt. Die Sprache und die Erziehung stehen dafür. Dabei ist hervorzuheben, dass das einzelne Handeln des einzelnen Menschen den Maßstab bildet, und seine Handlungen sind eben in erheblichem Maße, je nach Sichtweise, intersubjektiv, beziehungsweise sozial ausgerichtet.

Und zu einem weiteren Drittel ist es die reale *Natur*, im Inneren und im Äußeren, die das Handeln des Menschen mit lenkt.³⁹¹

Diesem Denken liegt das einfache Modell der *Drei-Welten-Lehre* zugrunde, das ebenfalls nur, wie ständig zu betonen ist, als Grundmodell für die eigentlich unfassbare Komplexität der Wirklichkeit zu verstehen ist und eben deren Komplexität zu reduzieren sucht. Insofern liegt in der Wirklichkeit eine bunte Gemengelage vor, die aus vielfachen Rückkoppelungen besteht. Deshalb ist das Drei-Drittel-Modell des Menschen eben nur ein sehr einfaches oder auch ein pragmatisches Modell.

II. Einige Thesen zur „Mittelwelt“

Zudem ist zum Schluss der gattungsmäßige und daher eher kollektivistische Blickwinkel des Menschen „als solchem“ einzunehmen. Diese und etliche andere Aspekte waren oben im „Einstieg“³⁹² vorzubereiten und danach noch einmal in den „Zwischenergebnissen“ im Sinne eines bunten Panoramas auszubereiten und mit verwandten Ideen und Gegenmodelle zu umstellen.³⁹³

2. Zur *Mittelwelt* des Menschen lassen sich nun also folgende Thesen schlaglichtartig herausfiltern.

(I) Verallgemeinert lebt der Mensch in einer *synthetischen* und damit auch eigenen *Mittelwelt*, die aus *westlicher* Sicht „Sollen und Sein“ verbindet.

³⁹¹ Siehe dazu den Anthropologen Tomasello, *Origins*, 2008, 246 ff. (for “requesting”), 270 ff. (for “informing”), 282 ff. (“sharing and narrative”), 295 ff. (“Conventionalizing of Linguistic Construction”). Searle etwa spricht vom “Background” des Menschen: http://en.wikipedia.org/wiki/John_Searle - cite_ref-11 Searle, *Rediscovery*, 1992, ch. 8 (Background is a set of abilities, capacities, tendencies, and dispositions that humans have and that are not themselves intentional states.).

³⁹² Kap. 8.

³⁹³ Kap 10.

- Er *bewegt* sich dort ständig zwischen den normativen Ansprüchen der Utopie einer *Gemeinschaftsreligion* und den realen Bedürfnissen der *bio-physikalischen Natur*.

- Zu „zwei Dritteln“ unterwirft er sich zumindest im Milgram-Experiment seiner *Gemeinschaftsreligion*. Zu „einem Drittel“ erweist er sich demnach als *autonomes Individuum*.

- Dieser *bipolare* Ansatz ist zu verfeinern: Auf der je nach Sichtweise *kollektiven, intersubjektiven, sozialen oder kulturellen* Ebene regieren analog dazu zu „einem Drittel“ auch gruppenindividuelle *Gegen- und Nebenkulturen*, die eigene Normen hervorbringen, und zwar von Fundamentalismen bis hin zur Idee der Anarchie der Einzelnen. Sie spiegeln damit vermutlich insgesamt das bunte Innere *jedes sozialrealen Menschen* wider.

(II) Die jeweilige Überidee einer (gottes-, natur-, vernunft-, fürsten-, rechtsstaats- oder menschenrechts-) *gerechten Ordnung* bildet die *Leitstruktur* dieser humanen Mittelwelt.

- Die heutige westliche „Mittelwelt“ wird man aus Sicht der politischen Systemtheorie das sich universell gebende *lebendige Subsystem* des *demokratischen Humanismus* nennen können.

Aber diese Höchstideen sind, zumindest in allen *größeren* und *repräsentativ organisierten* Gesellschaften immer auch in sozial-reale *weltliche Sollenssysteme* auszuprägen und stets mit *gruppeneigenen Riten* verbunden.

Die Utopie der gerechten Ordnung ist also in halbkonkrete sozial-reale *weltliche Sollenssysteme*, etwa als nationale *Rechte* und *Pflichten*, zu transformieren.

- Die jeweilige höchste System-Gerechtigkeit und das halbverfestigte Recht der typischen Fälle bilden dann vereinfacht eine Art *Zweischichten-Prinzip*. In ihm stellt die ideale Gerechtigkeit eine *religionsnahe Rückversicherung* und Verankerung für jedes nationale und auch übernationale konkrete Recht dar.

(III) Zu jeder Idee gehört immer auch eine *Realität*. Dem zeitweiligen Frieden steht der zeitweilige *Krieg* gegenüber. Die Achtung des Lebens umfasst die *Fähigkeit zur Tötung*.

- So setzen auch „Gerechtigkeit und Recht“ *grundsätzlich* die „natürliche“ *Existenz* von Ungerechtigkeit und Unrecht voraus. Die Idee der Freiheit beinhaltet zugleich deren Ausübung als freie Willkür, etwa als List und Gewalt, und diese Freiheit umfasst dann auch die Existenz von weiteren sozialen Subkulturen sowie auch die höchstpersönlichen Netzwerke eines jedweden Freien

- Zumindest aus westlicher Sicht gilt dann für die *humane Person*, die aus der Sicht des Milgram-Experimentes eigentlich kontrafaktische Unterstellung ihrer *völligen Freiheit*. Sie meint abgeschwächt diejenige *grundsätzliche Fähigkeit zur Selbstbeherrschung*, die ihm seine Menschenwürde verschafft, die Grund- und Menschenrechte erklärt und auch die Demokratie begründet. Danach *vermag* der Einzelne, vernünftig *abzuwägen* und sich wie ein Richter oder Händler *frei* und neutral für oder aber auch willkürlich gegen das Gerechte, beziehungsweise das Faire zu entscheiden (rational choice).

(IV) Die *Abweichungen* von der jeweiligen höchsten Gerechtigkeit, und zwar vor allem die absichtlichen und sorglosen, westlichen, also die „freien oder grob pflichtwidrigen“ Normverletzungen richten sich stets auch gegen die Rückverankerung der sozialen Grundregeln.

- Schwere Normverstöße wie etwa Mord und Totschlag an einer „geachteten Person“ gelten dementsprechend *auch* als *Gotteslästerung* (oder Sünde), als unnatürlich, als *vernunftwidrig*, als *Majestätsbeleidigung*, als *rechtsstaatswidrig* oder als *Menschenrechtsverletzung*.

- Den Ausgleich schafft auf dieser *Ebene der Höchstideen* die jeweilige Art der „*Re-Sozialisierung*“ mit dem Höchstwert.

Voraussetzung ist dafür aber, dass erstens auch die Tat von einer „*geachteten Person*“ begangen wird (einem beseelten Wesen,

einem Gottgläubigen, einem Vernünftigen, einem Adligen, einem Rechtsstaatsbürger oder einem Mitmenschen und dass zweitens *keine* „*Neutralisierung*“ des Täters vorgenommen wird, er also zum Unbeseelten, zum Ketzer, zum sozialen Geisteskranken, zum Rechtsstaatsfeind oder zum gefährlichen Unmenschen erklärt wird.

Für diese Freiheit muss er dann aber auch mit seiner personalen Freiheit auf Zeit, aber nicht mit seiner Menschenwürde haften. *Gleiches* wird auf der *Freiheitsebene* durch Gleiches ausgeglichen (vergolten).

(V) In der *sozialen Realität* der Mittelwelt scheint diese Freiheit aber „zu zwei Dritteln“ entweder durch die scheinbar freiwillige oder aber durch eine *sozialkonforme Unterwerfung* unter Höchstideen eingeschränkt zu sein.

- Dieser *Gehorsam* scheint mit den Techniken der *Neutralisierung* und der *Entindividualisierung*, aus westlicher Sicht mit der *Entmenschlichung* der *Opfer* und auch der *Täter* einherzugehen.

- Selbst das westliche Recht greift zu dieser Technik, indem es etwa den *Streitgegenstand* und die Akteure zu *Rollenträgern* zu verfremden und damit den Streit im positiven Sinne zugleich auch zu *ent-emotionalisieren* sucht.

(VI) Auch ist zu differenzieren.

- So ist das, was oben als *sozialkonformer Gehorsam* oder auch Zwang bezeichnet wurde, wohl noch einmal aufzutrennen. Zum einen bedrängt die Gesellschaft den Einzelnen schlicht deshalb, weil sie für ihr Überleben die *Konformität* als solche benötigt. Auch die Opferung von unschuldigen Sündenböcken wäre danach im Sinne einer Gemeinschaft. Zum anderen aber arbeitet die Gemeinschaft immer auch mit dem Phänomen von *realen Gefahren*. Zum einen Drittel der rein sozialen Seite der Konformität kommt also auch noch grob zu einem weiteren Drittel an empirischem „Notwendigkeiten“ hinzu.

- Daraus ergibt sich dann ebenfalls das Modell vom Drei-Drittel-Menschen. Er ist zu einem Drittel individuell und zumindest insofern „frei“ und hat für die Folgen seines Tuns zu haften. Ihm schreibt zudem seine nationale Staats- und Rechtsgesellschaft auch noch zu einem weiteren Drittel -auf der rein sozialen Ebene- Vernunft und Eigenverantwortung, aber auch „soziale“ Schuld zu. Rechnerisch ergibt sich damit sogar eine gewaltige, nämlich eine „Zwei-Drittel-Freiheit“ des westliche Menschen.

(VII) In dieser *sozial-realen* Mittelwelt lebt der westliche „freie“ Mensch sowie auch jeder andere Mensch oder zumindest jede kollektive Lebensgemeinschaft, die sich als aktive und passive *Person* versteht.

- Diese Personen vermögen dann *miteinander Verträge* abzuschließen.

- Der *europäische Humanismus* belässt dem verurteilten Mörder zudem das *Leben* und die Rolle als *Rechtsperson*.

III. Folgerungen für das Strafrecht

1. Die modellhafte *Milgram-Logik*, zu der zunächst einmal zurückzukehren ist, ergibt dann Folgendes beispielhaft für das *Strafrecht*:

- Danach darf hoch vereinfacht zu „Zwei Dritteln“ *sozialer Zwang* ausgeübt werden.

- Man könnte diese grobe Drittel-Logik sogar im Hinblick auf die *drei Säulen* der deutschen Begründung für die staatliche Strafe noch weiter durchspielen: Zum einem *Unterdrittel* darf und wird danach mit *Staatszwang* auch die *Resozialisierung* unterstützt und mit dem zweiten *Unterdrittel* darf und wird dann auch die „Erhaltung der Rechtstreue der Allgemeinheit und ihrer Grundwerte“ sowie die Sicherung der „höchsten Gerechtigkeit“ selbst betrieben werden.

- Aber zu *einem Drittel* darf Einsicht in die Schuldstrafe erwartet und dafür etwa Strafmilderung oder auch eine bedingte Entlassung angeboten werden. Diese Größenordnung bestätigt sogar die deutsche *Rechtspraxis*.

Aus dieser Zuschreibung oder Unterstellung oder dem (vielleicht sogar berechtigten) Glauben an die Vernunft des Menschen ergeben sich kulturelle Vorzüge, wie vor allem die Idee der untastbaren Menschenwürde oder die Demokratie als Mit-Herrschaftsform. Für diese Vorzüge aber hat der Mensch – jedenfalls in der rein sozialen Welt und im Übrigen auch nach der utilitaristischen Denkweise- mit dem Preis der Schuldstrafe zu zahlen, die ihm sozial und ausdrücklich „im Namen des Volkes“ zugeteilt wird.

2. Diese Sichtweise setzt vor allem kollektivistisch an. Der Mensch wird einseitig als Gattung betrachtet. Als Individuum hingegen muss und wird der einzelne Mensch sein *Leben* auch mit Frucht vor und dem Erleben von der *Not und Tod* verbinden.

IV. Tod und Totenkult

1. Diese bisherige Sichtweise auf die Zivilisation ist zwar nicht nur, aber vor allem vom normativen Standpunkt und damit von der Vernunft geprägt gewesen. Aber der vernünftige Geist, der biologische Körper und die sensible Seele gehören nach einem einfachen und somit auch „zivilen“ und demokratischen Menschenbild *untrennbar* zusammen. Damit ist der Mensch als bio-soziales *Individuum* angesprochen.

Der Jurist lebt dabei als Mensch und als Person vom Richten des konkreten Unrechts. Er lebt wie der Arzt vom Heilen der Krankheiten und wie der Psychologe und der religiöse Seelsorger vom Umgang mit den psychischen Folgen von Gewalt, Tod und Verlust. Schwere Gewaltdelikte bis hin zu Tötungen vereinigen die Sichtweise der drei Berufe und der sozialen Rollen des Menschen.

Die „Tötung von geachteten Personen“ bildet den Kernfall der sozialen Konflikte, und zwar auf allen sozialen Stufen, denn mit

dem Tod einer solchen Person ist das Selbstverständnis einer jeden großen Gesellschaft und die reale Existenz einer jeden Kleinstgemeinschaft existentiell bedroht. Bei Paaren ist die Gemeinschaft bereits aufgehoben.

Deshalb zu trennen: Tötungen erweisen sich zwar für die *betroffene Gemeinschaft* noch als *ausgleichbar*. Für sie genügt ein Frieden schaffender *Sühnevertrag*, die *Opferung* des Täters oder notfalls auch eines Sündenbockes. Aber für das Opfer und seine Allernächsten erweist sich der Tod als *irreversibel*. Die Totenkulte und Grabmale auf allen Friedhöfen belegen den üblichen Weg.

2. Für die Vergangenheit hilft vermutlich seit Urzeiten einerseits nur die gemeinsame rituelle Aufarbeitung und Bewertung des Todes und bei Totschlag und Mord die Aufklärung der Tötungshandlung, Hinzu tritt die gleichzeitige gereinigte Erinnerung der Nächsten an die Opfer und das *Mitgefühl* der Dritten.

Insofern existiert neben dem rechtspolitischen Bild von der *Person*, das auf den Begriff des Freien und der patriarchalischen Hausgemeinschaft zurückgeht, auch ein uraltes Menschenbild, das über den Tod und den *Totenkult* bestimmt ist. Es verdeutlicht das sozialreale Bild vom Menschen als „Gleichem und Nächsten“. Der Verstorbene erweist sich wenigstens als empathischer Teil von anderen. Damit erlaubt der menschliche Totenkult im Grundsatz und in seinen jeweiligen Besonderheiten auch den Blick auf Art und Ausmaß des humanen Selbstbildes der Lebenden. Es zeigt sie zumindest als „leidende Nächste“, die zudem nach einer „tolerablen Minderung“ ihres Schmerzes suchen.

3. Diese Aufgabe des Totenkults zu pflegen, kommt den Religionen zu, und zwar soweit sie sich mit der jenseitigen Welt und mit den Seelen beschäftigen. Im Diesseits bieten zwar die westlichen säkularen Großgesellschaften gesamte Rechtssysteme an, um aus der Sicht der Opfer und Nächsten etwaige Gewalttaten aufzuklären und vergeltende Selbstjustiz zu ersetzen, um Erbstreitigkeiten notfalls zu richten und um bei Bedarf Sozialhilfe zu gewähren. Aber zudem müssen immer auch *einzelne Menschen* dem leidenden einzelnen Menschen „vermittelnd“ helfen. Insofern weiß sich

vermutlich jeder Mensch nicht nur als ein „Nächster und Gleicher“, sondern zugleich als möglicher „karitativer Vermittler“.

V. Zivilisationsidee als politisches Identitätsmodell

1. Als kritisch gilt jedoch, dass es sich bei Deutungen, wie zum Beispiel der Meme als Kulturgene, um *einseitige*, aber *wichtige Axiome* einer bestimmten Fachwissenschaft handelt. In jeder Wissenschaft regiert offenbar eine einfache Höchstidee. Für die reine Soziologie ist alles Gesellschaft, Gemeinschaft oder auch System, und der einzelne Mensch wird sozialisiert. Ebenso regiert die Biologie die Idee der Genetik und deutet die Kultur über Kulturgene. Für das Rechtsdenken, das sich auf die höchste vernünftige Gerechtigkeit zurück bindet, läuft ebenso jede hoheitliche Entscheidung und jeder private Vergleich auf die Idee vom „guten Ausgleich“ hinaus. Die vage Überidee der Zivilisation versucht deshalb die Fachwissenschaften und auch die Metalehre vom kritischen Rationalismus in einer *Gesamtschau* zu bündeln.

Eine eigene aktive fundamentalistische Leitidee soll der Übergedanke der Zivilisation nicht bilden. Vielmehr lebt er von diesem negativen Element, das keinem Axiom den Vorrang geben möchte.

Politisch gedeutet entspricht diese Sicht dem Grundansatz nach dem Pluralismus und der Forderung nach einer meinungsoffenen Gesellschaft. Die vage Idee der Zivilisation beschreibt als Kultur verstanden nicht nur *Phänomene*, sondern sucht die bunte Vielheit von Axiomen im weiten Sinne, also auch Höchstwerte wie die politische Menschenwürde, die dreifaltigen Leitideen, wie Freiheit, Gleichheit und Solidarität oder Grundprinzipien, wie die Goldene Regel der Fairness nach dem alten paradoxen Gedanken von „Einheit und Vielfalt“ zu *harmonisieren*. Insofern stellt jede Art von Zivilisation aus Sicht der Sozialpsychologie eine Art von fragiler kollektiver *Identität* dar. Im Verhältnis zum eng verwandten Verständnis der Kultur legt die weiche Überidee der Vielheit von Zivilisationen aber ein Schwergewicht auf die politische Grundstruktur des Menschseins und die Besonderheiten von handelnden und leidenden „menschlichen Gemeinschaften“.

2. Von einem möglichst weit entfernten Standpunkt aus wird auf eine bestimmte lebendige menschliche Gemeinschaft oder auf eine Vielzahl von solchen geblickt. Hoch abstrahierend wird das mit einer augenblicklichen Rekonstruktion versucht, die zunächst eine außerordentliche Reduktion der realen Komplexität erfordert. Formal betrachtet verlangt jede postmoderne fragmentarische Art der Rekonstruktion von einer bestimmten Gesellschaft anhand von bestimmten Bruchstücken wie Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit aus der juristischen Sicht ihrerseits eine Art von *methodischer Versöhnung*, die zugleich an der fairen gerechten und auch verständnisvollen Einordnung der ausgewählten Elemente interessiert sein muss. Wer die Versöhnung nur im Religiösen oder nur im freien Willen verankert, wer das Strafen ausschließlich als reaktive unbarmherzige Übelzufügung versteht oder wer Gerechtigkeit nur als eine die Freiheit bedrohende Zwangsordnung begreift, hat zwar jeweils ein Kernelement beschrieben, aber diese Art der reduzierten Radikalität übersieht die harmonisierende Praxis. Die ausgleichende Handhabung ist in einer staatlichen Zivilgesellschaft zu finden, wohnt den komplexen Strukturen einer mittelalterlichen vorstaatlichen Gesellschaft inne oder regiert auch die Eigenheiten einer gegenwärtigen kleinkommunalen Subkultur. Deren Hintergrund besteht utilitaristisch gewendet in der Drohung mit dem kreisähnlichen Unfrieden und der Lockung mit den Vorzügen der friedlichen Arbeitsteilung. Weder die Versöhnung, noch die Strafen, noch die Gerechtigkeit bilden einen höchsten Selbstzweck.

Ferner muss auch jeder einzelne Mensch die verschiedenen Mittel und Wege, die ihm zur Verfügung stehen, in Bezug zueinander setzen. Vereinfacht muss er alle seine Blickwinkel deshalb harmonisieren, weil er als Einheit agiert und dazu eine Identität aufbauen. Diese Ganzheitlichkeit des einzelnen Akteurs, die im Zweifel auch eine Art der abschwächenden Vermittlung zwischen verschiedenen humanen *Motivationen* darstellt, spiegelt die Zivilisation im Großen und Kollektiven wider.

Zu vermuten ist also am Ende, dass keine „menschliche Gemeinschaft“, die Solidarität und Schutz bietet, ohne Nötigung, Gewalt und Kampf im Inneren existiert und dass sie auf die damit verbundene Sprengkraft um ihrer selbst willen antworten muss. Dabei bildet die Idee einer gesamten Menschheit die größte der

möglichen menschlichen Gemeinschaften und der einfache zweiseitige Tauschvertrag stellt vermutlich die kleinste bürgerliche Art der Gemeinschaft dar.

3. Die Mittel, mit denen menschliche Gemeinschaften friedlichen Wettbewerb von halbfreien Akteuren und eine systemische Binnenordnung schaffen oder erhalten, scheinen eine Trinität zu bilden.

(1) Die eine Lösung besteht im Versöhnungsverfahren. Jenes setzt die politische Idee von *aktiven* privaten Personen voraus und verlangt nach ebensolchen Vermittlern. Neutestamentarisch gewendet erscheinen die Menschen, die rein auf Versöhnung setzen, als Nachfolger des menschlichen Gottessohn Jesus.

(2) Mit jeder ausgehandelten Versöhnung einher gehen die hoheitliche Androhung und die gelegentliche Realisierung von *reaktiv* ansetzender kollektiver *Gewalt*. Strafe selbst zielt auf die *unterwerfende* Versöhnung durch ein Zwangsoffer. Als solche setzt die Strafe als Sanktion irgendein übermächtiges Gewaltmonopol voraus, sei es dasjenige eines siegenden Kriegsherrn oder das des absoluten Königs oder des demokratischen Landesherrn oder aber das eines alttestamentarisch strafenden Gottvaters oder eines irgendwie verdienten oder zugeteilten Schicksals.

(3) Hinzu tritt der heilige Grundgedanke irgendeiner kollektiven vernünftigen Gerechtigkeit. Im Sinne eines heiligen oder systemischen Geistes will und soll sie alles soziale Handeln nach den Grundsätzen des Ausgleichs und der Zuteilung bestimmen. Der Verstoß dagegen, also das ungerechte Verhalten, wird entweder faires Versöhnen oder gerechtes Strafen nach sich ziehen. Fehlt es an einem Gewaltmonopol, so droht zumindest die heilige Gerechtigkeit, etwa aus buddhistischer Sicht bei der Art der Wiedergeburt und aus christlicher Sicht erneut *dreiteilig* als göttlicher versöhnender *Gnadenakt*, als zwangsweise *Höllenstrafe* oder als dialogisches letztes *Gerichtsverfahren*.

4. Im Idealfall sucht entweder jeder Akteur freiwillig nach einer inneren Gerechtigkeit und spielt, insbesondere vor oder nach jeder bewussten Gewalttat, alle juristischen Rollen auf einem fikti-

ven Forum durch. Bei Fehlverhalten zeigt er Demut und bietet ein Opfer an. Im westlichen Rechtsstaat wird der Delinquent andernfalls dazu gezwungen, diese Verfahren in dieser Welt nachzuholen. In einer religiösen vorstaatlichen Welt, wie dem Mittelalter, erwartet auch den ungerechten Freien zumindest eine metaphysische Gerechtigkeit, die bereits in der Gegenwart seine religiöse Identität bedroht.

Aber die utopisch-idealen Vorstellung von Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit setzt zugleich die sozialreale Alternative von *Unversöhnlichkeit*, etwa aus Stolz, voraus. Sie beinhaltet die Vorstellung von *Straflosigkeit*, etwa als Dunkelziffer der fehlenden Strafverfolgung mangels Anzeige, und sie kennt die *Ungechtigkeit*, etwa in Form des Raubes. Zu der Alternative gehören ferner Menschen, die in diesem machiavellistischen Denken und Handeln ihre zumeist entweder individuellegoistische oder gruppenegoistische Art der gewaltsamen Selbstverwirklichung erblicken. Der einzelne Mensch und seine Zivilisationen pendeln deshalb im Netzwerk der genannten breiten Mittelwelt.³⁹⁴ Sie erstreckt sich in dem Spannungs- und Attraktionsfeld, das sich zwischen den altbekannten Polen des Himmlischen, des Guten und der Über-Ichs einerseits und andererseits des Teuflischen, des Bösen und der tierischen Es-Triebe eröffnet.³⁹⁵ Dort sucht der einzelne Mensch und jedes menschliche Kollektiv nach der Stabilisierung einer schillernden *Ich-Einheit* verbunden mit einer oder meist mehreren weichen kollektiven *Wir-Identitäten*. Mit einem Wort aus dem Blickwinkel der Motivationspsychologie, der Mensch sucht als ein aktives und passives Wesen ständig aufs Neue nach der „*Einheit in der Vielfalt der Motivationen*“. Auf diese Weise schafft der aktive Mensch jedenfalls aus seiner

³⁹⁴ Dazu: Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (Dirlmeier), 1999, 11266 („Die Extreme scheinen einander gegenüber zu stehen, weil die Mitte keinen Namen hat“. Dazu auch (am Ende seiner an Heidegger ausgerichteten Zivilisationsphilosophie): Berger, *Philosophie*, 2006, 213.

³⁹⁵ Dazu aus der Sicht einer postmodernen soziologischen Sicht auf die Religionen: Beck, Gott, 2008, 78 („Vom Bösen in Reden heißt die Menschlichkeit des Andren in Frage zu stellen“ und zugleich „satanisch“ gedeutet: „Das Böse wird als Anwesenheit verstanden, als die Manifestation der Abwesenheit Gottes“.).

individuellen Sicht, in dem er sich derart ständig selbst reorganisiert, sein eigens *Ich* und zugleich eine Mehrzahl von *Wir-Identitäten*.³⁹⁶

VI. Soziobiologisches Menschenmodell und dessen Grenzen

1. Ein derartiger zivilreligiöser und deshalb auch kulturell-geschichtlicher Ansatz ruft nach einer naturwissenschaftlichen, vor allem nach einer evolutionsbiologischen Ableitung. Für eine solche Deduktion steht das einfache Menschenmodell zur Verfügung, das sich aus der besonders langen kindlichen Erziehungszeit des Menschen ergibt, etwa im Vergleich mit seinen nächsten Artverwandten.

2. Danach lässt sich der Mensch hoch vereinfacht und *bipolar* betrachtet als gespaltenes *Kind-Elternwesen* begreifen. Er bedarf wichtiger primärer und sonstiger *höchst-persönlicher Bezugspersonen*, und er muss auch selbst diese Rollen übernehmen.

Sein psychoanalytisches „Über-Ich“ ergibt sich aus dem biologischen Zwang zur Elternrolle, also dem *Eltern-Ich*. Auch erwachsene Menschen, die die kreativen und spielerischen Züge zu den Symbol-Künsten fortentwickelt haben, leben noch in dieser Doppelrolle. Deshalb erfinden sie und erst recht noch die Überlebenden der *Großeltern*-Generation geistige „Übereltern“. In Wirklichkeit ist der Mensch also auf eine Kette von realen und fiktiven *Übereltern* ausgerichtet. Dieses Eltern-Über-Ich ist in jedem Menschen angelegt und wird schon in der Kindheit, etwa durch

³⁹⁶ Zum Dualismus von Gut und Böse siehe aus der Sicht einer selbstkritischen Religionssoziologie: Beck, Gott, 2008, 77 ff. (u.a. als Sein und Nicht-Sein, als Trennung von Gläubigen und Ungläubigen, als Hierarchien, die eine Über- und Unterordnung hervorbringen), sowie 78 („Die Unterscheidung von Wir und den Anderen verschmilzt mit der Unterscheidung von Gut und Böse.“). Insofern möchte man von derjenigen psychologischen Borderline-Problematik sprechen, die kindlich gesamte Personen, wie die liebe Mutter oder den zornigen Vater, als Gut und Böse ansehen und nicht schon wie Erwachsene versuchen, die einzelnen Taten von Mitmenschen als Gut oder Schlecht zu deuten.

das Erleben von Identifikationsfiguren, ausgeprägt. Dieses arteigene Über-Ich des Menschen enthält je nach Standpunkt *verwandtengenetische* Eigenschaften, *human-empathische* Züge, es beruht auf *sozialethischer* oder *moralischer* Vernunft oder entspringt dem rein *utilitaristischen* Nutzen einer Rückversicherung. Handlungen, die darauf beruhen, erweisen sich aus der Sicht eines Nützlichkeitsmaßstabes als „Verzicht auf kurzfristige eigene Vorteile“, um den Preis der Teilhabe an einem „kollektiven und langfristigen Nutzen“.

Die *Urfreiheit* des Menschen besteht dann in der geistigen *Negation des genetischen Familienmodells* in all seinen Ausprägungen und in der aktiven Fähigkeit, auch „nächste“ Menschen, zu „Es-Personen zu verobjektivieren, sie auch töten zu können.

Vermittelnd zwischen beidem vermag der Mensch auf der *sozialen* Ebene soziale Freiheit hinzuzugewinnen und *familienanaloge* Netzwerke und Subsysteme mit „*Freunden*“ zu bilden.

3. Etwas komplexer ist der Mensch dreiteilig als „Kind-Eltern-Geschwister-Wesen“ zu verstehen, das diese drei Rollen auch auf symbolisch gesamte Großgemeinschaften einschließlich verstorbener Ahnen oder fiktiver kultureller Übereltern hin erweitern kann. Diese Rollenvielfalt, im Geistigen wie im Realen, hat jeder einzelne Mensch für sich und für jede Gegenwart neu zu definieren. Er hat Widersprüche jeglicher Art miteinander zu versöhnen oder tolerant auszuhalten oder aber mit Selbstzwang und möglichst nach Abwägung aller Gründe neue eindeutige Rahmenentscheidungen zu treffen. Insofern betreibt der Einzelnen in Kulturen, die von der Idee des freien Menschen geführt werden, -vorrangig eine Art von innerer Harmonisierung, und zwar im Rahmen der ständigen „*Selbst- und Re-konstruktion*“ seines Gesamt-Ichs. In vorherrschend kollektivistischen Gesellschaftskulturen ist der Einzelne analog dazu gehalten, sich -vorrangig- als Teil eines *externen* Gesamt-Wir einzupassen.³⁹⁷

³⁹⁷ Dazu: Schachtschneider, *Res publica res populi*, 1994, 1 ff (mit dem Zitat von Friedrich Naumann: „Der Staat, das sind wir“). Die „Wir“-

4. Aber derselbe biologische Mensch ist offenbar grundsätzlich ebenso fähig, sich einerseits hoch egoistisch zu verhalten. Gemeinschaften vermag er zu wechseln, Kinder, Eltern und Geschwister zu verlassen. Ferner ist er grundsätzlich fähig, andere Menschen zu töten oder sie zu Sklaven zu degradieren und sie damit aus der Sicht der angeborenen Menschenrechte zu dehumanisieren. Ebenso ist er in der Lage, sich auch dadurch gottähnlich zum Herrn über das Schicksal von anderen Menschen aufzuschwingen, dass er sogar Kinder und sonstige Nächste für einen höheren kollektiven Zweck opfert. Auch vermag er sich selbst in latente oder auch akute Lebensgefahr zu begeben. Mit diesen vielen Formen der *Wahlmöglichkeiten* ist der biologische Kern der menschlichen Freiheit zu begründen.

Um diese an sich jeweils natürlichen Verhaltensweisen zu steuern, sind höhere Mächte, die wechselseitig begrenzten Freiheiten der Freien, Gleichen und Solidarischen auszurufen, sind zivile Streitverfahren mit Streithelfern vorzuhalten oder ist zu versuchen, Frieden und Kooperation als ein höchstes Gut der „Freien, Gleichen und Nächsten“ zu verherrlichen. Psychologisch eingekleidet ist auf der rituell-kulturellen Ebene eine Art von zivilreligiöser *kollektiver Herdentrieb der Konformität* aufzubauen, der die Fälle von absichtlichen Tötungen von Mitmenschen durch Mitmenschen und gesamte interne Bürgerkriege am Ende wieder zu überwinden vermag. Aus der Sicht der Ethik und der Idee des im Willen freien und zudem würdigen Menschen, der daraus sein Recht zur demokratischen Selbstbeherrschung ableitet, hat der Mensch *sich selbst* dazu zu bringen, Opfer für den Frieden, für die Kooperation und die menschliche Solidarität im Notfällen zu erbringen und sie mit Verträgen zu befestigen.

5. In der sozialen Realität wird der Mensch mit einem individualistischen oder einem kollektivistischen Schwergewicht sowohl nach einer *inneren Identität* suchen, als auch eine *externe Identität*. Zudem wird er für sich persönlich diese beiden Hauptidentitäten miteinander in Ausgleich bringen müssen. *Versöhnung*, insbesondere dieser beiden Identitätsformen, *Identitätsstrafe* bei

Person wird also für die Volksidee verwendet. Zum Überblick siehe auch: Pausenberger, Eigentum, 2008, 31 ff.

Versagen und die Suche nach *vernünftigem Ausgleich* bilden insofern Kernaufgaben des menschlichen Seelenlebens. Dazu sind auch aus der Sicht der Hirnforschung konkrete *Repräsentationen*³⁹⁸ nötig. Die Außenwelt *spiegelt* sich also im reduzierten Kleinen in der Innenwelt wider, und die Innenwelt bestimmt die Kommunikation und Interaktion in der Außenwelt. Zum Miterleben des Verhaltens und der Gefühle anderer Menschen ist der Mensch also grundsätzlich fähig.

6. Die altbekannte *Empathie* begründet die humanen Grundfähigkeiten zu *Versöhnung* mit dem persönlichen Gegner, zur *Strafe* mit demselben Übel und zur Vorstellung einer allgemeinen *Gerechtigkeit*. Aber die Grundbedingungen für die Freiheit des Menschen entstehen durch die genetischen Reduktionen solcher Instinkte. Der Mensch vermag die Empathie mit dem Nächsten, insbesondere durch dessen Dehumanisierung und zugleich durch die eigene Entmenschlichung, zu überwinden und den Anderen bei Bedarf zu einer Jagdbeute herabzustufen. Ebenso kann er sich dem Herdentrieb unterwerfen, aber auch aus ihm ausbrechen und notfalls seine Lebensgemeinschaft wechseln.

VII. Zivile Präambel-Religion und pragmatische Moral

1. Die Präambeln der nationalen Verfassungen und der internationalen Konventionen lassen sich schließlich als eine Art von zivilem Glaubensbekenntnis deuten.

³⁹⁸ Pasemann, Repräsentation, 1996, 42 ff., 82 f.; Repräsentation ist als mentales Phänomen nach Pasemann als etwas Flüchtiges zu sehen, „...in der Form dynamischer Muster der Hirnaktivität. Sie ist Ausdruck einer Kohärenz zwischen internen neurodynamischen Prozessen und der Dynamik der äußeren Umwelt...“. Mit dem fast metaphysischen Zusatz: „Als semantische Konfiguration ist eine innere Repräsentation nirgends gespeichert, sie wird erst durch und in der globalen Dynamik eines kognitiven Prozesses entfaltet“. Ebenso sorgen „Spiegelneuron dafür“ das Menschen das Verhalten anderer Menschen in ihrem Gehirn, analog zu einem entsprechenden eigenen Verhalten, fiktiv mit allen Sinnen miterleben können.

Dies gilt auch für die Präambel der Charta der Vereinten Nationen, die unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg entstanden ist. Sie beginnt mit dem folgenden Satzteil:

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

2. Den Hintergrund bildet die Erfahrung mit der „Geißel des Krieges“, die offenbar als eine Art von Schicksal begriffen wird. Ihr wird der „Glaube an die Grundrechte des Menschen entgegengesetzt. Diese ergeben sich aus „*Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit*“. Zudem wird mittelbar das Prinzip der „Nationen“, also die Idee von Völkern verankert, die international aktiv und souverän tätig sind. Übertragen die Völker den Glauben an die Grundrechte auf ihre Menschen, so ergeben sich daraus die Grundelemente von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit oder auch von Bürgern, deren „status civilis“ die Trinität von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ bestimmt.

Man kann das westliche Glaubenbekenntnis auch mit dem Pragmatiker *Dworkin* in schlichte Worte fassen und mit ihm nach der Aufgabe der Moral fragen:

*„It is the task of moral philosophy, according to the technique of equilibrium: to provide a structure of principles that supports these immediate convictions about which we are more or less secure.“*³⁹⁹

³⁹⁹ Dworkin, *Rights*, 1981, 198 ff., 155, 158; siehe auch XV: „Equal Concern and Respect as a right so fundamental that it is not captured by the general characterization of rights as trumps over collective goals, except as a limit in case, because it is the source both of the general authority goals and the special limitations on their authority that justify more particular rights“.

Dabei spricht er nicht nur zu Recht von den „Überzeugungen“, die wir als mehr oder weniger gesichert ansehen. *Dworkin* verweist auch auf die Methode des „Equilibrium“, mit dem, wie er ebenfalls schreibt, die „Strukturen“ unserer Leitprinzipien zu entwickeln sind. Das Equilibrium bildet dabei ein Synonym für die „Gleichheit“, und jene wiederum stellt den Kern der Idee der Gerechtigkeit dar. Mit einem religiös eingefärbten Wort entspringen die Moral und deren formaler Kern des Ausgleichens der „Vernunftseele“ des Menschen.

3. Das waren die Thesen zur „Mittelwelt der Vermittlung“, zum empathischen Totenkult und zum biologischen Übereltern-Ich des Menschen“.

17. Kapitel

Demokratischer und säkularer Humanismus

I. Demokratische Imperative

1. Hinter oder auch über einem kollektiven Bekenntnis des Volkes oder der Völker steht aus der westlichen individualistischen Sicht eine individuelle Ethik.

Jede fundamental ansetzende Individualethik reduziert dabei ihre Komplexität für ihre Gläubigen auf eine Art von Verfassungskatechismus. Dabei handelt es sich um sich um demokratische Ausprägungen der idealen höchstpersönlichen Moral des Menschen, also dessen eigenes Sittengesetz im Sinne von *Kant*.

Deren Kern bildet ein kategorischer Imperativ, der seinerseits üblicherweise eine Ausformung der Goldenen Regel des „Wie Du mir, so ich Dir“ darstellt. Doch die demokratische Idee der „Gleichheit“, die ihn umfasst, spielt auch weiterhin gewiss eine außerordentlich wichtige Rolle. Aber ihre Stärke liegt im Formalen und damit darin, universell zu sein und deshalb für jede Art von Gemeinschaft gelten zu können. Die Idee der Gleichheit bildet den Kern der Gerechtigkeit „an sich“ und ist damit absolut gesetzt. Diese Gerechtigkeits-Forderung, die sich sogar in der wertneutralen Evolutionsbiologie spiegelt, beinhaltet eine universelle Strategie. Deshalb deckt sie vereinfacht jeden westlichen Rechte- und Teilhabe-Individualismus ebenso ab wie jede Form von (eher östlichem) Pflichten- und Opfer-Kollektivismus.

2. Die Frage, welche „demokratischen Imperative“ sich denn aus allem ableiten lassen, drängt sich auf. Sie ist zunächst einmal mit *Kants* berühmten Worten zur Aufklärung zu beantworten. Denn ihnen fügt er einen Imperativ an, indem er auch die große Gefahr der Unterwerfung unter „guten oder schlechten Hirten“ anspricht:

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen,

sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen“.

Kant fügt den Sollenssatz an:

„Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“⁴⁰⁰.

Diesen Satz gilt es eigentlich nur der Gegenwart anzupassen. Kant selbst hat in seiner Zeit darauf verzichtet, die Idee der Vernunft mit der staatlichen Obrigkeit fest zu verbinden und daraus die Demokratie in der Form der nationalen Verfassungsstaaten entstehen zu lassen, auch wenn er in seiner Schrift vom Frieden eine derartige Republik als Kern eines gesamten Völkerbundes für denkbar erachtet. Für die „Demokratie“ gedacht, ist zu verlangen, dass der Demokrat als seine nunmehr demokratische Moral die Grundzüge der „demokratischen Verfassung“ in sich trägt.

3. Insgesamt lassen sich einige Gruppen von Imperativen entwickeln:

(I) Die westlichen *Präambeln-Demokratien* verlangen zunächst einmal vom westlichen Demokraten das reine Sollensgebot, das lautet:

„Handle ‚würdig‘ und deshalb ‚frei, gleich und solidarisch‘!“⁴⁰¹.

Der würdige Mensch wägt „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ ab und „harmonisiert“ diese Dreieinigkeit zu „vernünftigem Tun“.

Die *Individualethik* gebietet:

⁴⁰⁰ So schon im Jahre 1784: Kant, Beantwortung, 1784, 481 ff. Aufgegriffen etwa auch von: Foucault, Enlightenment, 1984, 32 ff.

⁴⁰¹ Mit Alliterationen umschrieben: „frei, fair, fürsorglich“.

Sei Subjekt und behandle die anderen Menschen als Subjekte.

Mit *Kant* heißt es *negativ* gefasst, degradiere die Menschen vor allem nicht zu bloßen Objekten. Mit *Hegel*, man setze den Menschen nicht (wie anzufügen ist, vollends) den Hunden gleich, gegenüber denen man den Stock erhebt.⁴⁰²

Insofern könnte der Imperativ aus der Sicht der *Vernunft-Philosophie* auch lauten: „*Handle vernünftig!*“

(II) Der alte Zwei-Welten-Dualismus von Sollen und Sein, von Idee und Wirklichkeit, von Subjekt und Objekt, von Kultur und Natur führt zur postmodernen künstlichen *Synthese* der humanen Mittelwelt. *Personal* aufgefächert und psychologisch eingefärbt lautet dieselbe Forderung dann:

Verbinde Deine „Ich-Welt“ des Freien“ mit der „Du-Welt“ der Nächsten“ und mit der „Wir-Welt“ der Gemeinschaft“ und vermeide, (zumindest die) Menschen ausschließlich in die inhumanen „Es-Welt“ und die fremden „Sie-Welten“ abzuschieben.

(III) Aus der Sicht der *Neurophilosophie* ließe sich formulieren:

„*Denke*“, und zwar über jeden blinden Handlungs-Impuls oder über jeden angeblichen Beweggrund *noch einmal nach!* Der stol-

⁴⁰² Siehe: Hegel, Grundlinien (Hoffmeister), 1995, § 99 Zusatz. Siehe dazu auch die nachfolgenden berühmte Folgerung zum Wesen der Vernunftstrafe: „Daß die Strafe darin als sein eigenes Recht enthaltend angesehen wird, darin wird der Verbrecher als Vernünftiges geehrt. - Diese Ehre wird ihm nicht zuteil, wenn aus seiner Tat selbst nicht der Begriff und der Maßstab seiner Strafe genommen wird; - ebensowenig auch, wenn er nur als schädliches Tier betrachtet wird, das unschädlich zu machen sei, oder in den Zwecken der Abschreckung und Besserung.“, § 100. Derzeit führt die Idee der fortwährenden Ehrung als frei verantwortlicher Akteur und als Vernunft- und Selbstsubjekt zum deutschen Schuldprinzip. Auf der supranationalen Ebene der Menschenrechte ergeben sich daraus das Verbot von erniedrigenden Strafen, das Verbot der Todesstrafe und vor allem die Idee des Fortbestandes der Rechtspersönlichkeit eines jeden Strafgefangenen.

ze Satz von *Descartes*, cogito, ergo sum, Ich denke (und zweifle), also bin ich, klingt dabei nicht nur nach. Aus der anthropologischen Sicht lässt sich dieser wichtige Satz der Moderne auch rückwärts lesen:

„Denke (und zweifle), denn nur dann bist du eine Ich-Person“.

Gemeint ist deshalb, Du bist überhaupt nur ein „Ich“, wenn Du – auch – denkst. Denn zu Deiner ganzheitlichen Seele (Identität) gehört – auch – die Vernunft des Denkers.

Aber bedenke dabei auch, dass Du als Mensch von Deiner Natur und Deine Psyche her zu Verdrängung und Leugnung dieser Forderungen neigst. Du tendierst damit zu „unwürdigem“ Handeln, und insofern zu „unfreien“, zu „ungleichen“ und zu „unsolidarischen Taten“.

Denn die Faustformel lautet offenbar: Selbst westliche Demokraten unterwerfen sich mutmaßlich zu rund „zwei Dritteln“ angeblichen höchsten Leitideen und den Befehlen ihrer guten Hirten. Diese Menschen handeln dann zwar vermutlich „solidarisch und gleich“. Sie handeln aber nicht „frei“.

Deshalb ist auch- die kollektive Ethik von Bedeutung. So ist fortzufahren: „Auch deine „guten Hirten“ unterwerfen sich häufig und auf dieselbe Weise einer eigenen *Binnen-Ethik*, wie etwa dem allgemeinen Wohl, einer besonderen parteilichen Leitidee und dem Gebot der elitären Selbsterhaltung.“

(IV) Die demokratische Kernethik bildet die Freiheitsethik und um dieses „Selbst“ muss sie noch ringen. Denn sie hat auch den Dualismus zu beachten, der Mensch ist eben auch ein „Seinswesen“. Ihre Imperative lassen sich in eine Reihe von Sollenssätzen fassen.

Der erste und wichtigste lautet wie folgt:

(1) *Handle wirklich „frei“! und „Handle also, nachdem Du gedacht hast“.*

Denn die Idee der Freiheit bildet die Grundlage der Demokratie, und die Freiheit beruht auf der Vernunft des denkenden Menschen.

In diesem Befehl scheint zwar fast das Grundelement eines Buddhismus auf, der den Menschen vom natürlichen Egoismus befreien will. Aber anzufügen ist dann auch der Gedanke, der zeigt, dass der westliche Mensch die „Natur“ und „Kultur“ des Menschen so zu nehmen hat, wie sie sich in seiner persönlichen Seele spiegeln. Dieser Satz begründet zugleich erst die Idee der Demokratie. Er lautet:

(2) *Beherrsche zunächst Dich selbst!* Dieser eigentlich harten Aufforderung zur Askese kann man ein Lockangebot entnehmen. Es lohnt sich für Dich, denn damit erwirbst Du den Anspruch auf die kollektive Regierungsform der „Demokratie“. Zudem rechtfertigst Du Deine innere „Würde“ und erwirbst den Anspruch auf den Respekt der Anderen. Ferner bekräftigst Du durch Dein Beispiel der ausgeübten Vernunft die Menschenrechte. Denn diese beruhen auf der Annahme dieser Fähigkeit des Menschen. Denn, wenn sich alle Menschen unvernünftig verhielten, gäbe es weder ein Rechtssystem, noch eine rationale Begründung für die Menschenrechte.

Weiter, nachrangig zur „Freiheit“, aber mit eng ihr verbunden und als ein Teil der Vernunft regieren den Menschen zudem die Ideen der „Gleichheit“ und der „Solidarität“. Alle drei Elemente abwägen zu können, die „Freiheit, die Gleichheit und die Solidarität“, und zwar für jeden wichtigen Einzelfall aufs Neue, bildet den Kern der politische Vernunft des (westlichen) Menschen.

Insofern könnte man eben auch anfügen:

(3) *Wäge für jeden wichtigen Akt „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ ab und entscheide erst danach.*

Um genügend Zeit und Argumente für die Abwägung zu erhalten, ist anzufügen:

(4) *Übe das freie Entscheiden an Leitfällen und gebe Dir frühzeitig eine eigene Rahmenethik.*

Bekanntlich können und müssen Menschen, kollektiv, interaktiv und jeder für sich „normative Vorprogramme“ erstellen, mit deren Hilfe sie *Vorentscheidungen* für das (gute oder nützliche) Verhalten in bestimmten *Fallgruppen* treffen. Denn ihre genetischen Programme sind im Vergleich mit denen ihrer subhumanen Verwandten recht eingeschränkt, diesen genetischen Freiraum müssen und können sie mit gesamten Kulturen ausfüllen. Das Recht dient dieser Aufgabe.

Aber auch darüber, ob sich die jeweiligen Normadressaten, kurz die Menschen, dann tatsächlich an diesen Normen ausrichten und auch ausrichten sollten, können und sollten die Handelnden noch einmal „nachdenken“. Denn erst dann wird die Entscheidung zur Tat wirklich ihre eigene. Andersfalls unterwerfen sie sich „blind“ der Rechtsnorm, auf deren Sinn- und deren Zweckhaftigkeit sie vertrauen. Sie verfallen dann in einen (an sich kindlichen) Rechtsgehorsam.

Zur Art und Weise der Selbstbeherrschung und der Schaffung der Ethik ist dann und deshalb die alte Idee der „Autonomie“, also der Selbst-Gesetzgebung, aufzugreifen. Einerseits erlaubt und verlangt die Idee der Autonomie vom Menschen, sich diese Binnenethik zu schaffen. Andererseits prägt der Mensch nach dem Modell der Selbstorganisation (unter anderem) erst sein Selbst aus, indem er sich seine Binnenethik schafft. Deshalb ist auch einzufordern, noch einen Schritt über die Ethik hinaus zu gehen und sich als Selbst-Subjekt zu begreifen

(5) *Vergewissere Dich Deines souveränen „Selbst“.*

Denn dieses Selbst ist dasjenige, was Dich einerseits aktiv organisiert und das andererseits weitgehend überhaupt erst passiv durch den Vorgang des internen Organisierens entsteht. Auch das Vergewissern bildet einen Teil dieser Selbstorganisation. Auch wenn Du mutmaßlich zu „Zwei-Dritteln“ fremdbestimmt bist, genetisch und sozial, so kannst Du Dich doch zu „einem Drittel“ frei oder zumindest individuell selbst entfalten und damit auch

Dein Selbst gestalten. Dabei kannst und wirst Du im Übrigen zugleich ein wenig auch Deine soziale Umwelt mit beeinflussen.

Dabei geht es *nicht* mehr um die *konkreten Handlungen*, sondern um eine Art der ethischen Selbst-Motivierung und Selbst-Zivilisierung oder auch um eine Selbst-Programmierung, die den Menschen überhaupt erst zum würdigen und freien Selbst-Subjekt werden lässt.

Als Teil einer Wir-Gruppe gilt für Dich:

(6) *Begreife Dein Selbst als ausgerichtet auf ein dreifaltiges „Kind- Eltern und Geschwister-Wesen.“*

Das Kind unterwirft sich vertrauensvoll. Die Elternteile üben (geteilte, aber heilige) (tabuisierte) Herrschermacht aus. Sie tragen die Verantwortung für die familiäre Gruppe und prägen den *common sense*. Die Geschwister-Rolle steht für Austausch, Unterschiede und Kreativität. Begrenzt frei bist Du also vor allem in der Geschwisterrolle.

In der Demokratie gilt zudem negativ:

(7) *Unterwerfe Dich nicht den guten Hirten. Sie sind „als Geschwister“ Deinesgleichen und sie handeln als Deine „ersten Diener“ und Berater für Dich.*

Denn in den Demokratien übernehmen die gewählten Repräsentanten ohnehin nur die Aufgabe der „Ersten unter Gleichen“ (der Peers), des *primus inter pares* auf Zeit, und Gegenkräfte beschränken ihre Macht. Ihre Rolle ist zudem nur Teil der staatlichen Organisation, die nur als „Erster Diener“ auftritt.

Das gilt auch für die Verwaltung und Pflege der allgemeinen „zivilen Vernunft“. Wissenschaftler und Philosophen, die das „*sapere aude*“ erst in vollem Umfange ermöglichen, sind in den Demokratien nur Ratgeber und Sachverständige. Sie sind nicht die Endrichter darüber, welche Entscheidungen der einzelne Mensch zu treffen hat.

(8) *Nehme Deine eigene (Über-) Eltern-Rolle als guter Hirte bewusst wahr und kontrolliere Deine entsprechende Sonderethik. Denn viele Menschen vertrauen Dir in Deiner sozialen Rolle oder in Deinem Berufe blind.*

(9) *Vergewissere Dich schließlich selbst-kritisch Deiner eigenen Grenzen, der Grenzen der Anderen und der Leistungsgrenzen Deiner verschiedenen Gemeinschaften.*

Menschen werden nur zu „einem Drittel“ nachdenken können und müssen. Denn Menschen sind hoch vereinfacht zu einem weiteren Drittel *sozial* geprägt und zu einem letzten Drittel ohnehin in *natürliche* Notwendigkeiten, vor allem in genetische Rahmenprogramme eingepresst.

Zudem müssen Menschen im sozialen Alltag auch (kindähnlich) vertrauen und vertrauen können. Zwar sollten sie über „wichtige“ Handlungen grundsätzlich „nachdenken“, vor allem nicht ersten Impulsen nachgeben und sich vielmehr eigene Ethiken erarbeiten, die impulsives Verhalten zu hemmen vermögen. Aber nicht alle wählen diesen Weg und zwar vor allem nicht immer.

Zudem gibt es eingeübte und „automatisierte“ soziale und zugleich individuelle Handlungen, wie das hochriskante Lenken im Straßenverkehr. Ein solches Verhalten erfordert einerseits eine ständige Selbstkontrolle bei der Ausführung. Aber ihm geht zudem üblicherweise eine „sozial-ethische Schulung“ voraus. Bei dieser ist dann aber nach dem Modell des Milgram-Menschen etwa die „Sonderethik der Lehrer“, also der politischen oder exekutiven Elite gefragt. Sie, die „Eltern“ und „Übereltern“ müssen deshalb über ihr Tun nachdenken und sich ihrer eigenen „Sonderethik“ als (Über-) Eltern vergewissern, etwa durch eigene Fortbildung, die wiederum ebenfalls dazu dient, eigenes Lehrverhalten „gut“ einzuüben.

(V) Hinzu tritt die Verbindung von individuellem und kollektivem, die zugleich dazu führt, dass sich der ethischen Geist, also der Sinn, der Zweck und die Form der Normen *verselbstständigt*.

Das Kollektive hat sich zwar vor allem in der sozialen Realität des demokratischen Volk verfestigt. Aber die Idee des Gemeinsamen führt hin zu den gemeinsamen Leitideen einer „gesamt-westlichen Wertegemeinschaft“. Der Geist des Ethischen erhebt zudem den universellen Anspruch etwa als „Zivilreligion des Präambel Humanismus“ für die Vereinten Nationen zu gelten. Am Ende steht insofern eine supranationale Gemengelage.

So ist das *Kantsche* Modell der individuellen Moralität mit dem im *Hegelschen* idealen Freiheitsstaates zu verbinden. Hinzu treten die Idee des Rechts im Sinne der *Lockeschen* Rechtspersönlichkeit und der kollektiven Solidarität im Sinne von *Rousseau*. Den Vorrang genießt dabei zwar die (subjektive) Idee der höchstpersönlichen Würde. Aber in den Demokratien wird das (objektiv) gedachte Sittengesetz, lies die Grundsätze der Verfassungen, als solches selbst zur geistigen *kollektiven* Grundlage des realen Gesamtstaates.

„Gleichheit“ und Solidarität“ regieren diesen kollektiven Geist, der bei näherer Betrachtung auch das Intersubjektive mit einschließt vor allem. Auch die Zivilgesellschaft der Freien, trennt man sie einmal vom Staat, kann sich deren Anforderungen nicht völlig entziehen. Geiselnhaft und Sklaverei kann man zum Beispiel nicht vereinbaren. Ansonsten aber regiert die Gleichheit die demokratische Zivilgesellschaft und die Solidarität den Verwaltungsstaat. Mit den Begriffen der Gerechtigkeitslehre, die Marktgerechtigkeit bestimmt das Privatleben, die Zuteilungsgerechtigkeit beherrscht das Hoheitliche.

Nicht die persönliche Vernunft bestimmt insofern die Demokratie, sondern die Demokratie „gilt“ bereits als die „zivilreligiöse persönliche Vernunft“, die jeder Demokrat zu verinnerlichen hat. Die „Zwei-Drittel“ der idealen kollektiven Ethik hat der „Ein-Drittel freie Mensch“ vor allem zur politischen Vernunft des Entscheiders zu verbinden. Aus dieser Grundfähigkeit des Menschen, vernünftig entscheiden zu können, speist sich dann die Idee seiner angeborenen Würde eines Demokraten. Aber seine (Rest-) Freiheit erlaubt es ihm auch, sich „ungleich“ lies ungleich und unsolidarisch, lies inhuman, zu verhalten. Ebenso vermag er auch, neue Sonderkulturen und selbst neue Staaten zu bilden. Die Ein-Drittel-Freiheit des Menschen reicht also aus, sich

dem Staat zu verweigern. Aber sie genügt auch, wie die Geschichte zeigt, um den Staat mit anderen Gleichgesinnten zu beherrschen, und zwar auch mit elitären Sonder- als Leitkulturen.

(VI.) Den inhaltlichen Kern der Sittlichkeit bildet die Minimalethik, heute diejenige des Verfassungsrechts. Daraus ergibt sich dann für den *Einzelnen* folgender Satz:

„Bilde Dir Dein eigenes – vernünftiges demokratisches – Recht und lebe - würdig - danach“.

Gemeint ist damit also, dass die wahren Demokraten sich zwar nur ihrer eigenen (moralischen, subjektiven) *Individuethik* unterwerfen. Diese saugt aber aus Gründen der eigenen *Vernunft* die objektive *Gleichheits-* als *Rechtsethik-* und die (ganzheitliche) *Solidaritäts-* als *Sozialphilosophie* mit in sich auf. Die „Vernunft“ umschließt also alles, um sie zu erklären, bedarf es aber dieser Trinität und ihrer Verankerung am Individualismus.

4. Dieser weltliche „Glaube“ bildet den inhaltlichen Kern des zivilreligiösen Regelwerkes, und diese inneren Lehren formen das „Selbst“ dieses Bekenntnisses. Diese Grundnormen stellen zugleich die persönliche „Verfassung“ eines jeden Demokraten dar. Ihre Grundelemente entsprechen damit der kollektiven „Verfassung“. Auf diese Weise erst ist es im Übrigen dem einzelnen Menschen und dem Kollektiv überhaupt erst möglich, miteinander zu „kommunizieren“. Nur deshalb können sie miteinander zivilisiert streiten und Prozesse in sinnvoller Art gegeneinander führen.

Ferner, irgendeine Art von Verfassung im Sinne von „Identität“ trägt jeder Mensch, zumindest jeder „aktive“ Mensch in sich, und zwar auch der absolutistische Gewaltherrscher und jeder Gewalttäter. Jene sagen (sich und ihresgleichen) in etwa Folgendes und zwar zumeist in einem Dreiklang: Erstens, „Ich darf“ aus eigenem Sonderrecht so handeln. Zweitens, auch Meinesgleichen (meine Peers) erklären mir, dass „einer wie wir“ so agieren darf. Meine Gruppe sagt drittens sogar, dass ich als deren bedeutendes Mitglied verpflichtet bin, in ihrem Sinne so zu handeln. Damit bedienen sich Menschen, zumal in Demokratien er normativen

Seite. Im Sinne des Dualismus bedienen sich alle Akteure, die rechtmäßig wie die unrechtmäßig handelnden, gerne auch eines Argumentes aus der Welt des Seins: Es besteht eine „Notwendigkeit“, so zu handeln. Daraus leiten sie dann gleich ein „Notrecht“ ab.

Im Streit über die rechte Entscheidung und deren vernunftgemäße Grundlagen setzen Demokraten zunächst auf „*Versöhnung, Toleranz und Legalität*“. Aber sie behalten sich (erneut) das Notrecht zum gewaltsamen Widerstand gegen Tyrannei und Menschenrechtsverletzungen vor. Mit Gegengewalt bekämpfen sie – im Notfalle – auch Gewalttäter aller Art. Aber die Gegengewalt, die sie anwenden, hat dann um der „Identität der Demokraten willen“ den Prinzipien der Demokratie, einschließlich des Rechtsstaates zu folgen.

Öffentlich abzuwägen sind zuvor: „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“. Aus einem solchen republikanischen Rechtsakt ergibt sich die Heiligung der „Würde des Menschen“, und zwar für dessen, inzwischen recht große humanen Binnenwelt.

Wer daran glaubt und sich dazu bekennt, der folgt einer humanistischen Zivilreligion.

5. Das hier schlicht östlich genannte kollektivistische Staats-, Familien- oder Clan-Modell verwendet aus der Ferne betrachtet dieselben Grundelemente. Es ist vorrangig an das Kollektiv und seine Mitglieder, also nicht an das Individuum adressiert. Es eröffnet auch keine Rechte und kein Rechtssystem, sondern zunächst einmal Pflichten. Dieses Modell setzt die Solidarität an den Anfang und lässt sie auf die Gleichheit und die Freiheit ausstrahlen. Die Forderung an das Kollektiv lautet:

„*Handelt solidarisch!*“ Diesem Pflichten-Gebot folgt die Forderung der Gleichheit, etwa als solidarischer (zuteilender) Pflichtengerechtigkeit. Die Idee der Freiheit wechselt zur solidarischen Pflicht des Mitgliedes zur „Selbstbeschränkung“ und zur Freiheit der Aufopferung.

Denn dass diese beiden Systeme, der Individualismus und der Kollektivismus in der Wirklichkeit sich als privat-heimliche oder offen tolerierte anerkannte Subkulturen ergänzen, ist immer wieder anzumerken. Ebenso gibt es den Dritten Weg die Idee der Gleichheit in den Mittelpunkt zur Rücken und alles über die Idee einer vereinfacht gedachten „objektiven“ oder auch „natürlichen Gerechtigkeit“, der Idee des Ausgleich oder Ordnung oder auch der systemischen oder soziobiologischen Vernunft aus zu betrachten. Das führte dann zur Dominanz einer formalen und letztlich einer (sub-)systemischen Gerechtigkeitsphilosophie.

Die philosophische Annäherung an die „zivile“ als eine kulturelle Wirklichkeit verlangt nach zweierlei, der dogmatischen Bescheidenheit einerseits und dem Mut zur Komplexität andererseits. Das einfache Modell dafür biete der Weg des letztlich immer dialektischen (und deshalb postmodernen) Synkretismus. Es handelt sich um den Grundglauben, der die weltlicher Leit-Ideen eigentlich im Sinne einer bunten antiker Götterfamilien begreift, aber sie dann doch gleich auf eine säkulare Trinität reduziert. Aber die Idee der Würde des einzelnen Menschen, die sich aus der Idee der eigenen Vernunft speist, erhebt sich noch einmal darüber und bietet der Westen auch seine monistische Leitidee. Deren „Allmacht“ eröffnet und regiert die Idee der Menschenrechte.

II. Schluss: Zum Kern der Zivilreligion

Was bildet nach allem den Kern der Zivilreligion?

Die Grundideen der Gerechtigkeit sind es und deren „natürliche Ewigkeit und objektive Vernünftigkeit“. Natur und Vernunft sind danach die beiden heiligen Quellen. Sucht man deren Ursprung, so führt die Suche zu einer ganzheitlichen „Schöpfungskraft“ oder zum Bild eines personalen Schöpfergottes. Aber auch der Mensch schafft sich, wie *Prometheus*, eigene „Haus-Welten“. In ihnen tritt er als der Herr auf. Diese höchste Würde hat zur Folge, sich dann auch selbst demokratisch und mit selbst gesetztem Recht „vernünftig“ oder auch „zivil“ organisieren zu können. Andererseits aber hat dieser Freie auch für das „Seine“ zu haften. „Eigenverantwortlich“ hat jeder Ober-Herr zu sein. Die „Verherrlichung“ und dann auch die Heiligung dieser Rolle, also die

„Verherrlichung der Verherrlichung“ des Menschen bildet den Kern der Idee der westlichen Zivilreligion. Die Absolution von seinen Sünden muss er bei sich selbst suchen. Doch gegen die „eigene Natur“ oder gegen die „eigene Vernunft“ dürfen die Gesetze, die die Demokraten sich geben, nicht verstoßen. Die angeborenen Menschenrechte stehen solchem Gesetzesrecht entgegen. Die einfachen Grundideen, die diese Konventionen und Verfassungen tragen, gelten im zivilen Sinne als heilig. „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ bilden, wie zu zeigen war, aus guten Gründen ihre bekannteste zivile Glaubensformel.

Steht dieser zivilreligiösen Sicht nicht der wissenschaftliche Empirismus entgegen? Nein, denn die Soziobiologie bietet den einfachen Gedanken der „Schwarmintelligenz“ an. In eine Ethik umgedeutet, besteht die Schwarmvernunft in einem Satz, der dann zu folgendem Dreisprung führt:

Das einfache Gebot an ein Schwarmwesen lautet: „Achte und beachte nur Deine Nächsten“. Alles andere wird sich dann schon ergeben.

Danach und daraus folgt: „Bilde also blind und unbewusst durch diese ständige Achtung und Beachtung, also durch rücksichtsvolles kommunikatives Handeln, eine Gemeinschaft“. Bewusst ausgeführt wäre es die Begründung eines Gesellschaftsvertrages.

Der biologische Nutzen ist offenkundig: „Dann wird diese Gemeinschaft, die Du selbst mit geschaffen hast, Dir Deinen Anteil am Kooperationsgewinn, am Gemeinwohl, unter anderem den Schutz zuteilen“.

Diese Gemeinschaften vermögen dann, etwa im Sinne der Systemtheorie, wiederum als eine Art von halbautonomen Akteuren aufzutreten, am Ende steht dann die Idee der belebten „Natur“ oder des sich ausdehnenden physikalischen „Kosmos“.

Hinterfragt setzt dabei dieses Grundmodell und damit auch die normative Idee der westlichen Zivilreligion beim einzelnen Lebewesen an und bedingt damit auch die Idee eines aktives Selbst oder Ich. Aber die Seelen-Idee des Selbst, die man mit dem Wort

von der „Einheit der Vielfalt“ beschreibt, öffnet diesen „monadischen“ Ansatz des Ich-Akteurs auch bereits wieder. Denn im evolutionsbiologischen Sinne handelt es sich beim Ich in etwa um das Bild und die Triebkraft, die im „genetischen Egoismus“ steckt. Aber dieser Egoismus ist kein einheitlicher. Zumindest drei biologische Selbstzwecke gilt es zu bündeln. Das Leben besteht aus dem alltäglichen „Leben“ (Stoffwechsel), dem „Fortleben“ (Vermehrung) und dem „Überleben“ (Abwehren von Lebensgefahren). Das Selbst oder Ich des Akteurs steuert über diese drei einfachen Prinzipien das gebotene Verhalten. Das Selbst entsteht dabei, weil es vonnöten ist. Denn es muss zumindest zwischen diesen drei Untertriebkräften ständig vermitteln und sie damit als eine Art von harmonisierendem Über-Ich organisieren. Physikalisch handelt es sich bei der „Triebkraft“ als solcher um eine Ausprägung der Idee der Emergenz.

Dieses lebendige Selbst, das mit der Organisation widerstreitender Bedürfnissen entsteht, bildet, jedenfalls aus der Sicht des Individualismus, zumindest den formalen Kern dessen, was wir als „Seele, Geist, Wesen oder auch Animus“ verstehen. Wiederum entsteht das Innere des Selbst mit Blick auf diese drei Antriebe durch die ständige Einhaltung und Ausübung der ethischen Regeln der „Achtung und Beachtung“. Sie gestalten das Selbst zu einer Art von innerem „symbiotischen System“, das auch über ein eigenes „personales“ Gesamtwohl verfügt etc.

Aber diese Sicht ist einseitig. Umgekehrt und ganzheitlich gelesen, ordnet sich jedes höhere System nach innen mithilfe von Subsystemen, die es sich als Gliederung seiner selbst schafft. Ganz am Anfang steht danach, jedenfalls aus makrophysikalischer Sicht, der gerade noch berechenbare „schwarze“ Gravitationskern der Ur-Einheit, etwa als kleinste Energie-Masse „kurz nach dem Urknall“. Danach zerlegt sich die immer weiter wachsende „ganzheitliche Welt“ in eine immer größere Komplexität von kleinen und großen Subwelten usw.

Der dritte Ansatz liegt und regiert die Mitte und regelt die Vermittlung. Er verkörpert sich unter anderem in der Idee der Naturgesetze, die uns immer auch als „harmonische Gleichungen“ erscheinen. Diese „systemische Gerechtigkeit“ als solche bestimmt

diese Sicht und zumindest das formale Wesen, das Selbst, die Identität, die Seele eines jeden existenten Systems.

Was begrenzt dieses Denken noch?

Dialektisch fortgedacht, handelt es sich insoweit im Wesentlichen um ein Denken, das wie bei der Biologie und der Physik weitgehend vom „Sein“ bestimmt ist und das für die normative Welt auch vom „Gut-Sein“ der höchsten Ideale ausgeht. Diesem Denken steht, und zwar dann auch auf allen Unterebenen immer die Idee der „kalten Zerstörung des Bestehenden“, beziehungsweise die „teuflische Verneinung“ aller Werte gegenüber. Man kann auch das „Nichts“ oder das „Chaos“ zum Leitmodell erheben, aus dem dann etwa das „Sein auf Zeit“ oder die „Ordnung auf Zeit“ hervorgeht. Jedenfalls kennt die Natur auch das „Werden und Vergehen“ als Teil ihrer Lebendigkeit und ihres Selbst. Der Mensch vermag sogar bewusst, auch andere Mitmenschen zu töten etc. Auch die „systemische Ungerechtigkeit“ scheint, jedenfalls auf den zweiten Blick, zum Wesen, allerdings dann auch zu den existentiellen Gefährdungen eines lebenden Systems zu zählen. Im Übrigen gilt dasselbe auch für die makrophysikalischen Welten etc.

Vermutlich führt zwar auch hier wieder die „Synthese“ beider Denkweisen zu einem höheren Sinn. Aber auf ein bestimmendes Leitbild muss man sich kulturell einigen. Komplementäre Nebenmodelle vermögen dann dessen Einseitigkeit „auszugleichen“. Die weltliche Sicht ist jedenfalls mit der Verehrung des Leitbildes des gegenwärtigen „Seins“ aller Systeme und der dazu erforderlichen „systemischen Gerechtigkeit“ verbunden. Politisch ist das vorherrschende Denken mit dem existentiellen Sein und dem normativen Ideal des Herr-Seins des einzelnen Menschen verknüpft. Der „Tod“ und die „fatalistische Unterwerfung“ prägen nicht die westliche Zivilisation und auch nicht ihre Zivilreligion. Dass damit Platz für extern verankerte religiöse Neben- und Gegenkulturen bleibt, ist offenkundig.

Der einzelne homo sapiens kann nun diese ur-ethischen Grundprinzipien der „Achtung und Beachtung des Nächsten“ noch in seinen eigenen genetisch-psychischen Grundprogrammen haben.

Dafür spricht seine genetische Abstammung. Aber der homo sapiens könnte dieselben einfachen Grundnormen auch, weil sie ihm so vernünftig erscheinen, selbst und kommunikativ zur Lösung derselben Aufgabe entwickelt und sich diesen Regeln dann freiwillig unterworfen haben. Nach allem stimmt vermutlich beides.

Das Ausmaß, in dem der einzelne Mensch sich höchsten Ideen und deren Hirten wie Leitwölfen unterwirft, belegt und zeigt zudem den beachtlichen *Zwei-Drittel-Umfang* seiner „unbewussten“ genetisch-psychischen Bindung. Der Mensch kultiviert oder unterdrückt nach kulturellem Bedarf die genetischen Restprogramme, die er in sich trägt. Aber er kann eben auch anders handeln, als Einzelner oder gern auch in kleinen Peer-Gruppen. Vor allem kann er auch seinen „Schwarm“ wechseln, Untergruppen und Megagemeinschaften bilden und daraus zumindest seine „Freiheit von der festen Gruppe“ beziehen.

Die einfache Art von „Ethik“, auf der alle Kooperation beruht, erweist sich also ein „ewiges Naturgesetz“ und auch als eines der „Vernunft“. Nur ist der Menschen beidem, dem genetische verankerten Zwang zur „Nächstenliebe“ und auch der genetischen Vorgabe, eine bestimmte feste Gruppe und keine andere zu bilden, zum Teil befreit, und zwar vergleichsweise in einem erheblichen Umfange. Drittens erweist sich der einzelne Mensch zumindest insofern als der „biologische Herr“ seiner selbst, als er seine eigene körperliche, seelische und geistige Existenz in vielfacher Form und aus unterschiedlichen Gründen zu riskieren, zu beschädigen und auch zu zerstören vermag.

Der westliche Mensch, der die Weisheit für sich beansprucht, bedient sich zu seinem Selbstverständnis in pluralistischer Weise vieler „Menschenmodelle“. Jede Humanwissenschaft verfügt aus ihrer Fachsicht über eigene „humanistische“ Leitideen.

Man möchte insofern aus der Sicht des demokratischen Humanismus fast von einem weltlichen Human-Polytheismus sprechen, hinter dem ein ganzheitlicher Human-Pantheismus zu vermuten ist, etwa im Sinne der Idee des würdigen, weil zur „Vernunft“ fähigen Menschen. Aber aus der Sicht der Fachwissen-

schaften existieren stets eigene Modelle, denen dann eine bestimmte Art von heiligem fachwissenschaftlichem Geist zu Eigen ist.

Die Überidee der freien Wissenschaften gebietet dann aber eine gewisse, aber meist doch recht schmerzhaft Toleranz gegenüber den Menschenbildern aufzubringen, die sich aus anderen Wissenschaften ergeben und auch nach einer „Idee der Vermittlung“ zu suchen. Die Methode der Dialektik bietet dabei schon selbst eine Art von Dreifaltigkeit. Die rationale Suche nach der universellen „Einheit in Vielfalt“ verlangt die gedankliche Reduktion der Komplexität der wahren Welt. Als gerade noch erfassbares Modell und als Methode für die „Einheit in Vielfalt“ bietet sich die Trinität von Modellen an.

Einen solchen Konsens sucht auch die ideale politische Werte- und Kommunikationsgemeinschaft der Vernünftigen, also der Freien, der Gleichen und der Nächsten. Sie setzen auf einen axiomatische Glauben an ein dreifaltiges Bündel von eben diesen, humanen Höchstideen, und zwar unter der Vorherrschaft einer, der ersten, als Leitidee.

Gibt es ein formales universelles Prinzip, dass das „Sein“ und das Gutsein“ gemeinsam umfasst?

Das Sein gesamter physikalischer Systeme, astronomischer Sternsysteme wie atomarer Einheiten, stabilisiert der „Ausgleich“ von „Fliehkräften“ und „Gravitationskräften“. Dabei sind die Ideen der „Kraft“ und der „Bewegung“ bereits voraussetzt. Das möglichst exakte „Ausgleichen“ ist das, was das System sowohl beisammen als auch seinen Einzelteile getrennt hält. Dreifaltigkeit steckt auch hinter dem Phänomen des Sichtbaren (Licht, Nichtlicht und die reale graue oder bunte Mischung, die überhaupt erst das Sehen erlaubt) und Strom (Spannung zwischen positiven und negativen Polen). Dabei steht das Negative für die Befreiung.

Auf der normativ-philosophischen Ebene prägt die Freiheit das westliche Denken der Aufklärung. Postmodern wissen wir von den biologischen und auch den geistigen Grenzen des Menschen, dem es eben nicht vollständig gelingen kann, sich von der Macht

der Natur zu trennen. Er ist immer noch deren Teil. Im Westen muss der Mensch auch deshalb mit dem Dilemma des Dualismus leben, den er aus der Sicht der Vertreter ganzheitlicher Welterfahrungen überhaupt erst durch den rationalen Weg der Spaltung der Welten selbst geschaffenen hat. Im westlichen Alltag muss der Vernünftige dann zwischen beiden Welten je nach Bedarf und Sinn hin und herwandern. Dafür bildet er sich eine Art von pragmatischer „Mittelwelt“. Aushalten muss er in ihr die „Spannung“, die sich aus der Spaltung von Sein und Sollen, von Subjekt- und Objekt-Denken ergibt. Aber dafür darf er aus seiner Sicht dafür den Gewinn aus seinem Rationalismus ziehen. Unter anderem darf er sich an den Denkfrüchten der vielen recht unterschiedlichen Wissenschaften erfreuen.

Diese Mittelwelt mit ihrem Ort dem Forum bestimmt vor allem Politik und Recht, aber auch die Wirtschaft. Politik und Recht der westlichen Staaten regiert nicht nur die Idee der Freiheit. Die Demokraten setzen der Freiheit auch gleich selbst und vernünftig mit dem allgemeinen, also gleichen Recht Schranken. Auf diese Weise regeln sie auch die Freiheitsopfer, die jeder Freie für das Gemeinwohl zu erbringen hat, ein Mehrgewinn von dem jeder Demokrat wieder seinen Anteil „zuteilt“ erhält.

Andere Kulturen setzen zwar andere Gewichtungen, die kollektivistischen Zivilisationen betonen etwa die Solidarität. Aber am Ende regiert auch sie, wenigstens in Friedenszeiten, die Mechanik des Ausgleichs der Kräfte, etwa der Erneuerer und der Traditionalisten, der Jungen und der Alten.

An dieser Stelle ist abzubrechen. Das „Ausgleichen“ von Gegensätzlichem, von Freiheit und Bindung, von Positivem und Negativem bestimmt beides, das Sein und auch das Gutsein. Auch die forensische Vorstellung der humanen Mittelwelt prägt gerade diese Idee.

Hinter den bipolaren Ideen von Freiheit und Bindung oder dem binären Ansatz von Positivem und Negativem steckt noch mehr, und zwar schon aus physikalischer Sicht. Darauf ist wenigstens hinzuweisen. So setzen diese Erklärungsmodelle das (ontische) Ideenpaar der „Bewegung“ und der „Kraft“ voraus. Eine alles

„bewegende Kraft“ muss „seit dem Urknall“ alles, was wird und vergeht, antreiben. Sie mag man auch als das „Eine“ beschreiben, welches zumindest in allem Konkreten zu erkennen ist. Diese beiden Grundbedingungen der Bewegung und der Kraft erlauben es auch erst, das Bild vom „Akteur“ zu schaffen, das den ersten Schritt zum Bilde der „Person“ darstellt, der dann wiederum auch den weiteren Schritt zur Idee des „Herrschafts-Subjekts über das Seine“ eröffnet. Mit den Ideen der Bewegung und der Kraft ist also zudem der Weg zur Subjekt-Objekt-Spaltung angedeutet. Auch führt dieses Ideepaar möglicherweise zum Religiösen, etwa als dem göttlichen Atem oder dem Chi. Im Kontext der humanen „Mittelwelt“ sind diese beiden Grundbedingungen jedenfalls mitzudenken. Wie aber verwirklicht sich diese bewegende Kraft? Nicht nur so bipolar oder binär wie oben beschrieben. Im „ständigen Wechselspiel des Ausgleichens“ bildet sich die Wirklichkeit, jedenfalls die, die wir als solche wahrnehmen und deren Produkt auch wir sind.

Ein anderes Wort für das Ausgleichen, und zwar eines, das aus der Welt des Normativen stammt, bildet das Einfordern von „Gleichheit“ im Sinne von „Gerechtigkeit“.

Diese Idee bestimmt im Formalen die „Mittelwelt“ und den „Drei-Drittel-Menschen“.

Auszugleichen ist im Rahmen der (kollektiven) menschlichen Kultur einerseits und für die Binnenkultur oder Identität des einzelnen Menschen und seiner Nächstengruppen andererseits

- das Ideal des Präambel-Humanismus und
- die Realität der Dehumanisierung des Menschen durch den Menschen,

die für den Demokraten einen Teil seiner Freiheit ausmacht und seine zivilheilige Subjektstellung mit begründet.

In Anlehnung an das alte dialektische oder auch dialogische Denken bietet sich dazu die kulturphilosophische Dritte-Welt-Idee an, die in der „versöhnlichen“ Aufhebung und auch in der

Tolerierung der verbleibenden Widersprüche im Rahmen eines „synthetischen Pragmatismus“ besteht. Dieser Ansatz setzt als (vermittelnde) Synthese den alten Dualismus von Sollen und Sein, von Subjekt und Objekt, Geist und Natur zunächst einmal voraus. Aber er baut nicht etwa stolz darauf auf, sondern setzt nur eine weitere große Sichtweise daneben. Insofern ist für diese dritte Sichtweise auch besser der bescheidenere Begriff der Mittelwelt zu wählen.

Im Übrigen hilft der säkular-rationale Blick auf die Wissenschaften. Er beginnt mit der Trennung von Geistes- und Naturwissenschaften, aus denen dann schnell die vielen halbautonomen Fachrichtungen der Universitäten hervorgehen. Mit ihren einzelnen Themen verdrängen sie fast die großen Fragen nach dem Inhalt und der Beziehung von „Idee, Natur und Würde“. Die Vertreter der folglich interdisziplinären Wissenschaftsausrichtung, die sich für die menschliche Mittelwelt herausgebildet hat, vereinen sich dann gern unter dem Sammelbegriff der Humanwissenschaften. Ihr Gegenstand ist das *Humanum*.

Namensverzeichnis

Agamben, Homo Sacer, 1998..... 117	Baer, Rechtssoziologie, 201125
AK-StGB 1996 61	Ball/Lilly, delinquency, 1971, 69 ff. 169
Albrecht, Prävention, 1986, 55 ff..... 71	Bandura, Aggression, 1973..... 169
Alexander, Biology, 1987..... 101, 102	Bandura, Learning, 1977.....92
Alexander, Interessen, 1989, 129 ff. . 179, 305	Bandura, mechanisms, 1983, 1 ff..... 153, 155
Alexy, Argumentation, 1991 308, 315	Bandura, motivation, 1990, 69 ff. 153
Ambos, Emotionen, 2005, 9 ff..... 124	Bandura, Self-regulation, 1989, 19 ff.....153, 155
Anter, Macht, 2004..... 47	Barth, Tod, 1992 123
Aristoteles, De anima (Hamlyn), 1968 19	Baruzzi, Freiheit, 1990.....306
Aristoteles, De anima (Theiler), 1995..... 299	Bateson, Motivation, 1983..... 102
Aristoteles, Ethik, (Gigon), 2005..... 270	Baum, Probleme, 1998, 41 ff. 98
Aristoteles, Metaphysik (Szlezák), 2003 . 254, 297	Baumann, Erkenntnistheorie, 2006296
Aristoteles, Nikomachische Ethik (Dirlmeier), 1999..... 227, 299, 347, 379	Baurmann, Markt, 1996..... 89, 91, 93, 166
Aristoteles, Nikomachische Ethik (Grumach), 1967 145	Baurmann, Vorüberlegungen, 1998, 1 ff.....89
Armanski, Unfriede, 2002, 467 ff..... 33, 156	Baurmann, Vorüberlegungen, GA 1994, 368 ff. 88, 89, 92, 93, 94
Arnauld, Annäherungen, 2006..... 40	Baurmann, Zweckrationalität, 1987 83
Assmann, Monotheismus, 2006..... 41, 120	Beck, Gott, 2008 167, 379, 380
Atkinson, introduction, 1964 144	Beckenbach, Stadt, 2002, 513 ff. 33, 192, 360
Atkinson/Feather, theory, 1966 145	Becker, G., Ansatz, 1982 89, 103
Auchter, Gewalt, 2002, 595 ff. 32, 175	Becker, G., Crime, 1968, 169 ff.....66
Augustinus, De doctrina, 2002 97	Becker, G., Crime, 1974, 1 ff..... 71

Becker, W., Wahrheit, 1988	253	Buchwald, Begriff, 1990.....	299, 308, 315
Beckermann, Determiniertheit, 2006, 289 ff.	207	Burkert, Homo necans, 1997.....	118
Beckermann, Selbstbewusstsein, 2004, 171 ff.....	115	Burow, Einführung, JuS 1993, 8 ff.63, 65, 67, 69	
Behrens, Grundlagen, 1986	63	Bussmann, Verbot, 2000.....	49
Behrens, Obliviologie, 2005	126	Byrd/Hruschka, Wille, 2006, 141 ff.....	39
Bell, Return, 1980, 324 ff.	118	Calabresi, Entscheidung, 1978, 239 ff.	63
Benjamin, Kritik, 1965	32	Canetti, Masse, 1980.....	40
Benz, Gewalt, 2002, 573 ff.....	231	Cassirer, Philosophie, 1994.....	321
Benzler, Justiz, 1988, 137 ff.	162	Christian, Liebe, 2002, 491 ff.	229
Berger, Philosophie, 2006.....	227, 379	Cialdini, Influence, 1985.....	100
Berkowitz, formation, 1990, 494 ff. .	150, 154	Clark/Gibbs, Control, 1965, 398 ff.	92
Bertalanffy, Menschen, 1970.....	322, 323	Cloward/Ohlin, Delinquency, 1969	169
Biemel, Bedeutung, 1979, 10 ff.....	274	Coase, Problem, 1960, 1 ff.....	63
Bieri, Handwerk, 2001.....	208	Coase, Problem, 1978, 146 ff.....	63
Binding, Grundriß, 1975.....	58	Cohen, A., Boys, 1965	169
Bischof, Ordnung, 1988, 79 ff.	179, 305	Cohen, S., Kontrolle, 1993, 209 ff.	50, 51
Black, Gap, 1989, 99 ff.....	235	Cooter/Ulen, Law, 1988.....	69
Bolle, Emotionen, 1995, 155 ff.....	112	Coser, Funktionen, 1979, 21 ff.....	61
Bongardt, Berg, 2006, 337 ff.	321	Cramer, F., Betrachtung, 1994, 259 ff.	305
Bremmer, Karriere, 2012, 173 ff	113	Cramer, K., Aporien, 1991, 3 ff.	236
Brugger, Kreuz, JuS 1996, 674 ff.	243	Creutzfeldt, Modelle, 1991, 89 ff.....	236
Brunhöber, Recht, ARSP 94 (2008), 111 ff.	117	Dahlstrom, Einstellung, 1998, 73 ff.	98
Buchanan, Limits, 1975.....	71	Dahrendorf, Homo Sociologicus, 1967, 127 ff.	88

Darwin, Origin, 1859.....	179	Eliade, Religionen, 1954.....	223
Dawkins, Einheiten, 1988, 53 ff.	179, 305	Elias, Genese, 2003, 230 ff.	360
Dawkins, Gene, 1978.....	349	Elias, Process, 2000	45
de Vries, Religionsgeschichte, 1957.....	220	Elias, Sport, 2003, 273 ff.	360
Depenheuer, Menschen, 1998, 41 ff.	97	Elias, Zivilisation, 1976/77	50
Derrida, Essays, 2006	191	Elias/Morus, Staatskritik, 1985, 101 ff.	344
Derrida, Gesetzeskraft, 1991	32	Ellscheid/Hassemer, Strafe, 1975, 266 ff....	83
Dewey, Entwicklung, 2003, 16 ff.	300	Elster, Nuts, 1989.....	89
Dovidio, Behavior, 1984, 404 ff.	100	Epstein/Taylor, Instigation, 1967, 265 ff. .	151
Duncker, Probleme, 1994, 299 ff.....	309	Esser, Alltagshandeln, 1991.....	89
Dunning, Sport, 2003, 473 ff.	360	Esser, Habits, 1990, 231 ff.....	89
Durkheim, Kriminalität, 1979, 3 ff.	61	Fabricius, Kriminalwissenschaften I, 2011	160, 180, 242
Durkheim, Regeln, 1976.....	52	Fabricius, Kriminalwissenschaften II, 2011	349
Duster, Bedingungen, 1973, 76 ff.	162	Fechner, Selbstorganisation, 1990	212
Duttge/Löwe, Recht, 2006, 351 ff.	235	Fezer, Homo constitutionis, JuS 1991, 889 ff.	88
Dworkin, Rights, 1981.....	384	Fezer, Kritik, JZ 1988, 223 ff.....	88
Eckes, Psychologie, 1991	309	Forgas, Interaktion, 1992	163
Edmaier, Schulterfahung, 1975, 162 ff....	83	Foucault, Enlightenment, 1984, 32 ff.....	387
Ehalt, Gewalt, 2006, 11 ff.....	41	Foucault, Ordnung, 1974	36
Ehrlich, I., Deterrence, 1975, 209 ff.	89	Foucault, Überwachen, 1977	50, 117
Ehrlich, I., Deterrent, 1975, 397 ff.....	89	Fraenkel, Doppelstaat, 1999, 33 ff.	205
Ehrlich, S., Protonorms, ARSP 76 (1990), 83 ff.....	179, 305	Fraenkel, Reich, 1999, 509 ff.....	205
Eisenberg, Kriminologie, 2005157, 161, 162, 165, 169, 173			

Frehsee/Löschper/Schumann, Strafrecht, 1993	50	Grant/Hazel, Lexikon, 2004.....	221
Freud, A., Ich, 1964.....	102	Grimm, J./Grimm, W., Wörterbuch, 1956 ..	83
Freud, S., Totem (1913), 1982.....	126	Grommes, Sühnebegriff, 2006.....	123, 124
Freud, S., Totem, 1912/13	129	Gröschner, Altruismus, 1998, 181 ff.	96, 98
Freud, S., Unbehagen, 1963.....	156	Gruber, Normativität, 2007, 111 ff.	29, 116
Friedman, Rechtssystem, 1981	51	Gruter, Rechtsverhalten, 1993.....	179
Fritsche, Entschuldigen, 2003.....	169	Gruter/Masters, Altruism, 1996, 561 ff.	250
Fritsche, Predicting, 2005, 482 ff.....	169	Gruter/Rehbinder, Biologie, 1983.....	179
Gaertner/Dovidio, Subtley, 1977, 691 ff...	100	Gulde, Tod, 2007	120
Galtung, Theorie, 1980, 38 ff.	40	Gutmann/Edlinger, Mechanismen, 1994, 174 ff.	309
Geen, Aggression, 1983, 103 ff.	153	Gutmann/Edlinger, Organismus, 1994, 109 ff.	305
Gehlen, Bild, 1948, 234 ff	30	Häberle, Wahrheitsprobleme, 2001, 15 ff.	308
Gehlen, Mensch, 1950	30	Habermas, Diskursethik, 1983	316
Geiger, Vorstudien, 1987.....	51	Habermas, Umgangssprache, 1977, 36 ff..	309
Geismann, Recht, 2006, 3 ff.	38	Habermas, Universalpragmatik, 1976, 353 ff	309
Gerhardt, Selbstbestimmung, 1999.....	212	Habermas, Universalpragmatik, 1976, 353 ff.	277
Gibbs, Crime, 1975.....	92	Haferkamp, Herrschaft, 1980.....	47, 55
Gigerenzer, Bauchentscheidung, 2007	242	Haferkamp, Neukantianismus, ARSP Beiheft 115 (2007), 105 ff.....	18
Gil/Wilke, Natur, 1994, 11 ff.....	301, 305	Hamilton, Motivation, 1964, 856 ff.	143
Girard, Heilige, 1987	117	Hammacher, Verhalten, 2011	25
Girtler, Kulturanthropologie, 1979	44, 154	Harbach, Altruismus, 1992	100, 101
Golding, Altruism, 1998, 193 ff.	101, 102	Hassemer, Prävention, JuS 1987, 257 ff.	70
Goode, Place, 1972, 507 ff.	92		

Hassemer, Schicksal, StV 1990, 328 ff.....	39	Hoerster, Problem, ARSP 55 (1969), 11 ff.	235
Haverkamp, Schatten, 1994, 162 ff.	32	Höffe, Gerechtigkeit, 1987.....	91
Hegel, Grundlinien (Hoffmeister), 1995....	36, 388	Höffe, zôon politikôn, 2005.....	29
Heidegger, Sein, 1927	275, 280	Hofmann, Repräsentation, 2003.....	160
Heinig, Normativität, 2007, 138 ff.....	19	Hofmann, Staatssoziologie, 2000, 180 ff. ...	48
Heinz, Jugendstrafrecht, JuS 1991, 896 ff. .	85	Holz, Anthropodizee, 1982	179
Heisenberg, Physik, 1990	307	Homann, Rationalität, 1969	67
Heisenberg, Sprache, 1960, 32 ff.....	307	Hondrich/Koch-Arzberger, Solidarität, 1992	103, 104
Hempel, Aspects, 1965.....	315	Horn, N., Einführung, 2011	173
Henkel, Rechtsphilosophie, 1977	54	Hörnle, Strafrechtsverbotsnormen, 2008, 223 ff.	24
Henle, Language, 1958.....	310, 311	Hörnle, Verhalten, 2005.....	130
Herrnstein, choice, 1990, 356 ff.	106	Horwitz, Logic, 1990	51
Herrnstein, law, 1970, 243 ff.	106	Hoyer, Strafrechtsdogmatik, 1997	81, 84
Hesiodus, Erga (Walter), 1968	190	Hruschka, Supererogation, 1998, 93 ff.	98
Hilgendorf, Argumentationen, 1991	253	Hudson, Question, 1989.....	235
Hilgendorf, Naturalismus, 2003, 83 ff.18, 253		Hunt, Rätsel, 1992	100
Hilgendorf, Tatsachenfragen, 2004, 91 ff. .	18	Hurd, Duties, 1998, 3 ff.	99
Hilgers, Ringen, 2002, 213 ff.	140	Husserl, Krisis, 1976.....	274
Hippel, Willkür, 1998.....	57	Husserl, Meditationen, 1973	251
Hirsch, A., Rechtsgutsbegriff, 2003, 13 ff.316		Jäger, Makrokriminalität, 1989.....	169
Hirsch, M., Opferung, 2002, 481 ff.	121	Jäger, Verbrechen, 1975, 435 ff.	169
Hirschi, Delinquency, 1969	92	Jain, Terror, 2003, 31 ff.	36
Hobbes, Leviathan, 1997	191	Jakobs, Prävention, 1976	83

Jakobs, Strafrecht, 1991.....	60	Kaufmann, A., Utilitarismus, ARSP 80 (1994), 476 ff.....	315, 316
Janowski, Mensch, 2012, 9.....	330	Kaufmann, M., Relation, 1997, 72 ff.	37
Jantsch, Selbstorganisation, 1986	209	Kausch, Funktion, 1991, 1 ff.....	49
Jaspers, Einführung, 1953.....	192	Keller, Amnesty, 1986	162
Jaspers, Wahrheit, 1991.....	301	Kelman/Hamilton, Crimes, 1989	165, 166
Kahl, Sprache, 2006, 386 ff.	46	Kelsen, Hauptprobleme, 1923.....	48
Kahneman/Tversky, theory, 1979, 263 ff. 106		Kerferd/ Flashar, Protagoras, 1998 ...	266, 267
Kaiser, G., Kriminologie, 1996.....	51	Kern, Theorie, JuS 1992, 13	67
Kaiser, H., Widerspruch, 1999	36, 86	Kette, Rechtspsychologie, 1987	164
Kant, Anfang 1786, AA.....	19	Kirchgässner, Homo Oeconomicus, 1991...	89
Kant, Anthropologie, 1798, AA.....	19	Kirchner, Theorie, 1997	63
Kant, Beantwortung, 1784, 481 ff.	387	Kittsteiner, Entstehung, 1991.....	103
Kant, Metaphysik (Weischedel), 1956.....	37	Klagenfurt, Zivilisation, 1995.....	348
Kant, Metaphysik, 1797, AA	39, 98	Kleger, Ungehorsam, 1993	195, 353
Kant, r. Vernunft, 1787	236, 306	Kleger/Müller, Einleitung, 1986, 221 ff....	170
Kant, Religion, 1793.....	18, 21, 259, 260	Kleger/Müller, Philosoph, 1986, 86 ff.	350
Kant, Urtheilskraft, 1790, AA	270	Kliemt, Institutionen, 1985	89
Kargl, Hilfeleistung, GA 1994, 247 ff.	100, 101, 102, 103, 104	Kliemt, Reason, 1987, 43 ff.	89
Kargl, Kritik, 1982.....	84	Kohlberg, Psychologie, 1997	173
Kasper, Lexikon	123	Kohler, Entschluss, 1990, 37 ff.....	352
Kaufmann, A., Einführung, 2004	192	Köhler, Fahrlässigkeit, 1982	83
Kaufmann, A., Macht, 1958/59, 22 ff.....	54	Kornwachs, Naturverstehen, 1994, 63 ff...	305
Kaufmann, A., Rechtsphilosophie, 1997	37	Koslowski, Ethik, 1995.....	89

Koslowski, Kultur, 1988.....	305	Lindenberg, Utility, 1983, 450 ff.	89
Kraus, Erkennen, 2013	282	Lippert, Verbrechen, 1997	79
Krause, Aspekte, 2002, 47 ff.	158	Liszt, Zweckgedanke, ZStW 3 (1883), 1 ff. 84	
Krawietz, Risiko, 1992, 147 ff.....	59	Loos, Schuldgrundsatz, 1990, 83 ff.	85
Krawietz, Zwang, 1988, 315 ff.	36, 59	Lorenz, Böse, 1971.....	179
Kreuter, Staatskriminalität, 1997	162, 165	Lübbe, Dezisionismus, 1978, 61 ff.	353
Kübler, Effizienz, 1990, 687 ff.	63	Lübbe, Einheit, 1981	179
Kucharek, Tränen, 2005, 15 ff.	124	Lüderssen, Freiheitsbegriff, 1983, 67 ff.	83
Kues, De docta ignorantia, 1440	315	Lüderssen, Krise	60
Kuhlmann, Letztbegründung, 1985	253	Lüderssen, Krise, 1989	60
Kull, Evolutionsbegriff, 1994, 141 ff.....	305	Luhmann, Kultur, 1995, 31 ff.	24, 44
Kummer, Gruppenführung, 1988, 173 ff. ...	179, 305	Luhmann, Rechtssoziologie, 1987	91
Kunz, Strafe, 2004, 71 ff.	50, 62	Luhmann, Theorie, 1981.....	312
Kutschera, Sprachphilosophie, 1975.....	310	Lumsden/Wilson, Fire, 1983.....	349
Kuzmics/Axtmann, Authority, 2007.....	45	Lumsden/Wilson, Genes, 1981.....	349
Lackner/Kühl, Strafgesetzbuch, 2011	97	Maciejewski, Archiv, 2002	41
Ladeur, Staat, 2006.....	133, 202, 235	MacKenzie/Tullock, Homo Oeconomicus, 1984.....	88, 89
Lampe, Beiträge, ARSP Beiheft 22 (1985)..	179	Madl, Abrahamitic, 2006, 103 ff.....	230
Lampe, Menschenbild, ARSP Beiheft 22 (1985), 9 ff.	179, 305	Magee, Philosophy, 1986.....	310
Langer, Gewaltmonopol, 1986, 220 ff.....	56	Maier, Doppelgesicht, 2004.....	118
Lehmann, Recht, 1983.....	63	Maier/Zoglauer, Organismus-Konzepte, 1994	309
Lenk, Handlung, 1978, 279 ff.....	310	Maiwald, Gedanken, 1987, 147 ff.....	85
Lillard, Ethnopsychologies, 1998, 3 ff.....	310	Maldeghem, Evolution, 1998.....	349

Marcic, Gesetzesstaat, 1957.....	54	Möllers, Pluralität, 2008, 223 ff.....	24
Martschukat, Töten, 2000.....	360	Montenbruck, Abwägung, 1989.....	238
Maruna/Copes, decades, 2005, 221 ff.....	169	Montenbruck, Anthropology, 2010163, 262, 264	
Masters, Natur, 1988, 251 ff.	179, 305	Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 201320, 72, 103, 154, 215, 242, 243, 275, 278, 284, 297, 323	
Maturana/Valera, Erkennen, 1987	357	Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2013.....	30
Mayer-Maly, Rechtsphilosophie, 2001.....	190	Montenbruck, Strafrechtsphilosophie .60, 103	
Maynard Smith/Szathmáry, transitions, 1995	306	Montenbruck, Weltliche Zivilreligion, Zivilreligion III, 2013.....	20, 23, 278, 291
Mayntz, Soziologie, 1968.....	164	Montenbruck, Wurzeln, 2004, 193 ff.....	121
Mayr, Biologie, 2000.....	181	Montenbruck, Zivilisation, 201024, 32, 59, 122, 221, 349	
Mayr, Revolution, 1989, 221 ff.	179, 305	Moore, Blame, 1997	99
Mead, Psychology, 1918, 577 ff.	62	Moore, Liberty, 1998, 111 ff.....	99
Meier, Herausforderung, 1989	179, 305	Morus, Utopia, 1996, 7 ff.....	344
Meißner, Interessenabwägungsformel, 1990	80, 81	Mowen, J. C./Mowen, M. M., Time, 1991, 54 ff.	106
Melossi, State, 1990.....	50	Mueller, Foundations, 1992, 195 ff.....	89
Mensch, Violence, 2008, 285 ff.....	251	Müller, Religion, 1990, 285 ff.	118
Merklein, Sühnegedanke, 2000, 59 ff.....	123	Münch, R., Dynamik, 1998.....	202
Merton, Theorie, 1995	157	Münch, Theorie, 1982.....	88
Metz, Geschichte, 2011	34	Münkler, Terrorismus, 2001, 11 ff.....	40
Metzinger, Subjekt, 1993.....	29, 116	Murray/Feshbach, baby, 1978, 462 ff.	149
Michels, Soziologie, 1989	159	N Habermas, Diskurs, 1988	277
Milgram, Milgram-Experiment, 1974.....	161, 162	Naucke, Entkriminalisierung, GA 1984, 199 ff.	50
Miller, Kultur, 1979, 339 ff.	169		
Mittelstraß, Apriori, 2000, 106 ff.....	280		

Nelken, Law, 1987, 105 ff.	50	Piaget, Urteil, 1983	173
Nettler, Explaining, 1974.....	92	Piers/Singer, Shame, 1971	136
Neumann, Argumentationslehre, 1986	315	Piliavin, I. M./Piliavin, J. A./Rodin, Costs, 1975, 429 ff.	100
Nickel, attribution, 1974, 482 ff.	151	Platon, Politeia (Eigler), 1990.....	268
Nida-Rümelin, Vernunft, 2012, 9 ff.....	278	Platon, Theaitetos, (Schleiermacher/Wolf), 2004,.....	267
Nussbaum, Sozialdemokratismus, 1999, 24 ff.....	19	Pomazal/Clore, Helping, 1973, 150 ff.....	100
Ockenfels, Religion, 2004, 175 ff.....	122	Popitz, Begriff, 1975.....	88
Oechsler, Gerechtigkeit, 1997	347	Popitz, Konstruktion	51
Oelmüller, Schwierigkeiten, 1983, 9 ff.....	83	Popitz, Konstruktion, 1980	61
Oerter, Einleitung, 1999, 1 ff.....	326	Popitz, Normen, 1961, 169 ff.....	49
Oestreich, Strukturprobleme, 1969, 179 ff. 50		Popitz, Phänomene, 1986.....	56, 162
Ooyen, Sicherheit, 2007	205	Popitz, Präventivwirkung, 1968.....	22
Opp, Entstehung, 1983	89	Popper, Erkenntnis, 1984.....	315
Opp, Modell, 1986, 1 ff.	89	Popper, Logik, 1989.....	309, 315
Opp, Verhalten, 1974.....	157	Popper, Vermutungen, 1996	315
Otto, Generalprävention, 1982.....	71, 92	Pörksen, Schlüsselwerke, 2011, 13 ff.	281
Paliero, Selbstverständnis, 75 ff.	47	Posner, Analysis, 1986.....	63, 66, 69
Parsons, Structure, 1967	88	Posner, Theory, 1985, 1193 ff.....	75, 78
Pasemann, Repräsentation, 1996, 42 ff.	383	Prechtel, Sprachphilosophie, 1999.....	310
Pauleikhoff, Ideologie, 1986.....	162	Prigogine, Sein, 1988.....	209, 306
Pausenberger, Eigentum, 2008	382	Prigogine, Wurzeln, 1988, 19 ff.....	179, 305
Pawlik, Volk, 2006, 269 ff.....	39	Probst, Selbst-Organisation, 1987	212
Philosophisches Wörterbuch, 2009.....	24	Radbruch, Rechtsphilosophie, 1932.....	291

Raiser, Recht.....	51	Schäfer, Grundlagen, 1989.....	54
Raiser, Recht, 1999. 48, 52, 53, 54, 55, 56, 61		Schäfer/Ott, Analyse, JZ 1988, 213 ff.....	69
Rawls, Justice, 2001	22	Schäfer/Ott, Lehrbuch, 1986/63, 64, 66, 67, 69	
Rawls, Theorie, 1993.....	54, 315, 316	Schaffner, Religion, 2006, 29 ff.....	122
Regenbogen / Meyer / Kirchner / Michaelis / Hofmeister, Wörterbuch, 2006.....	270	Schapp, Freiheit, 1994	37
Reiwald, Gesellschaft, 1973	163	Scheffler, Diskriminierung, 1996, 103 ff..	157
Rideout, Name, 1992, 781 ff.....	86	Scheffler, Grundlegung, 1987.....	84
Riesebrodt, Cultus, 2007.....	113	Scheffler, Hauptverhandlung, 2008	356
Röhl, K. F., Rechtssoziologie, 1987	49	Scheffler/Weimer-Hablitzel, Weg, 2004, 481 ff.	157
Röhl, Rechtssoziologie	51	Schmidtchen, Strafrecht, 2002, 49 ff.....	71
Röhl/Röhl, Rechtslehre, 2008.....	253, 308	Schmidtchen, Strafrecht, 2004, 123 ff. 71, 76, 77, 78	
Rohr, Grundlagen, 2001	357	Schneider, H.-J., Kriminologie, 2001.....	133
Röhrich, Umgang, 2004, 639 ff. . 40, 159, 160		Schneider, K./Schmalt, Motivation, 2000 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 153, 154, 155	
Rorty, Pragmatismus, 2005, 76 ff.	307	Scholz, Grundgesetz, 1998, 11 ff.	234
Rosenhan/Salovey, Emotion, 1981, 237 ff.	102	Schulz-Hageleit, Alltag, 1989.....	163
Rössler, Mensch, 1960.....	330	Schumann, Zeichen.....	51
Roth, Gehirn, 1996	204	Schünemann, Strafrechtsdogmatik, 2001, 1 ff.	298
Roxin, Strafrecht AT I, 2006	81	Schurz, Überprüfung, 1985, 160 ff.	165
Saage, Denken, 2006	344	Schwintowski, Konzept, 1992, 35 ff.	63
Sack, Kontrolle, 1993, 16 ff.....	50	Schwintowski, Theorie, JZ 1998, 581 ff.	63
Sack, Wege, 1988, 9 ff.....	157	Scott, Internalization, 1971	92
Sartre, Sein, 1974	137	Searle, Mystery, 1997	277
Schachtschneider, Res publica res populi, 1994	381		

Searle, Ought, 1989, 261 ff.....	235	Stroebe/Hewstone/Stephenson, Sozialpsychologie, 1997.....	165
Searle, Rediscovery, 1992	369	Stuckenberg, Vorstudien, 2007.....	310, 311
Seelmann, Hilfeleistung, JuS 1995, 281 ff..	97	Sturma, Universalismus, 2000, 257 ff.....	19
Seher, Normativität, 2007, 66 ff.	18	Süer, Menschenbilder, 2013.....	326
Seidler, Blick, 1995	137	Sumner, Politics, 1990	50
Seidler, Scham, 1997, 119 ff.....	137	Suter, Rechtsauflösung, 1983.....	162
Seidler, Scham, 2000, 624 ff.....	137	Sykes/Matza, Techniken, 1979, 360 ff.....	168, 169
Senghaas, Frieden, 2004.....	198	Sykes/Matza, Techniques, 1957, 664 ff.	169
Senghaas, Kultur, 2005, 666 ff.	198	Tammelo, Philosophie, 1982	315
Shatan, Trauer, 1983, 220 ff.	169	Tammelo, Ungerechtigkeit, 1980, 30 ff.	315
Simek, Lexikon, 2006.....	219	Thaler, Curse, 1992, 191 ff.	106
Simmel, Soziologie, 1992.....	312	Thomae, Motivationssysteme, 1983, 1 ff..	144
Simon, Sprachphilosophie, 1981	310	Thomas von Aquin, Summa theologica, 1953	97, 315
Singer, Verschaltungen, 2004, 30 ff.	204	Thurmann, Deviance, 1984, 291 ff.	169
Soeffner, Terror, 2003, 51 ff.....	121	Tomasello, Origins, 2008.....	369
Sommer, Gewalt, 1998, 206 ff.....	161	Trapp, Utilitarismus, 1988	235
Spittler, Norm.....	51	Trivers, Evolution, 1971, 35 ff.....	101
<i>Sponzel, Psychologie, 2010.....</i>	161	Trotha, Dominanz, 1980, 141 ff.....	61
Staudigl, Praxis, 2008, 121 ff.	191	Trübner, Wörterbuch, 1955-1956	83
Stollberg-Rillinger, Kulturgeschichte, 2005, 9 ff.....	44	Trusted, Inquiry, 1987.....	310
Stolleis, Namen, 2004.....	160	Tschentscher, Konsensbegriff, 2002, 43 ff.	301, 308
Stöltzing, Wissenschaft, 1974	236	Uhle, Verfassungsstaat, 2004.....	48, 234
Stratenwerth, Zukunft, 1977	83		

Vanberg, Morality, 1988.....	89	Williams, Selection, 1992.....	189
Vanberg, Rules, 1988, 146 ff.....	89	Wilson, Sociobiology, 1978.....	143, 179
Vanberg, Verbrechen, 1982.....	71, 89	Winkel, Behavior, 1997, 65 ff.....	169
Vitiello, Strikes, 1997, 395 ff.	86	Winnicott, Explorations, 1989	32
Vollmer, Erkenntnistheorie, 1998.....	253	Wiswede, Einführung, 2000.....	106, 107
Vollmer, Mesokosmos, 1983, 29 ff. .	272, 305	Wittig, Verbrecher, 1993	66, 67, 88
Vollmer, Mesokosmos, 2000, 340 ff.	272, 305	Wittig, Welt, 1998, 73 ff.....	93
Waldmann, Kategorisierung, 2002, 432 ff.	309	Wittig, Welt, Rth 29 (1998), 73 ff.....	166
Walz, Begriff, 2005, 96 ff.....	44	Wolf, Verhütung, 1992	103
Weber, H.-M., Abschaffung, 199958,	162, 163	Wrong, Conception, 1961, 183 ff.....	92
Weber, M., Wirtschaft, 1976	55	Wulf, Anthropologie, 2009	118, 122
Weinfurter, Welt, 2005, 1 ff.	124	Wurmser, Maske, 1993	134, 135, 136, 137
Weis, Subkultur, 1988, 243 ff.....	164	Württemberg, Auslegung, 2001, 223 ff....	235
Whorf, Language, 1956, 246 ff.....	310	Ziemke, Selbstorganisation, 1991, 25 ff.	209
Whorf, Relation, 1956, 134 ff.....	310, 311	Ziemke, Selbstorganisation, 25 ff.	306
Whyte, Sozialstruktur, 1996	169	Zimbardo/Ruch, Psychologie, 1978.....	164
Wieser, Gehirn, 2007.....	154, 306	Zimmermann, Is-Ought, 1989, 83 ff.	235
Wiesner, Erfindung, 1998.....	306	Zippelius, Ausschluß, JuS 1985, 755 ff.	60
		Zoglauer, Modellübertragung, 1994, 12 ff..	187

Literaturverzeichnis

- Agamben, Homo Sacer, 1998** Agamben, Giorgio,
Homo Sacer, Sovereign Power and Bare Life, Heller-Roazen, Daniel (Übrs.), 1998
- AK-StGB, 1996** Wassermann, Rudolf (Hrsg.),
Kommentar zur Strafprozeßordnung in drei Bänden, 1996
- Albrecht, Prävention, 1986, 55 ff.** Albrecht, Peter-Alexis,
Prävention als problematische Zielsetzung im Kriminaljustizsystem, Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft 1, 1986, 55 ff.
- Alexander, Biology, 1987** Alexander, Richard D.,
The Biology of Moral Systems, 1987
- Alexander, Interessen, 1989, 129 ff.** Alexander, Richard D.,
Über die Interessen der Menschen und die Evolution von Lebensabläufen, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, 2. Aufl. 1989, 129 ff.
- Alexy, Argumentation, 1991** Alexy, Robert,
Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung (1983). Nachwort: Antwort auf einige Kritiker, 2. Aufl. 1991
- Ambos, Emotionen, 2005, 9 ff.** Ambos, Claus,
Mit Ritualen Emotionen steuern, in: Ambos, Claus/Holz, Stephan/Schwedler, Gerald/Wenigfurter, Stefan (Hrsg.), Die Welt der Rituale. Von der Antike bis heute, 2005, 9 ff.
- Anter, Macht, 2004** Anter, Andreas,
Die Macht der Ordnung. Aspekte einer Grundkategorie des Politischen, 2004
- Aristoteles, De anima (Hamlyn), 1968** Aristoteles,
Aristotle' De anima: book 2 and 3 (with certain passages from book I.), transl. with introd. and notes by D. W. Hamlyn, 1968

- Aristoteles, De anima (Theiler), 1995** Aristoteles,
De anima, Seidl, Horst (Hrsg.), Theiler, Willy (Übrs.), 1995
- Aristoteles, Ethik, (Gigon), 2005** Aristoteles,
Nikomachische Ethik, Olof Gigon (Übersetzer), 2005
- Aristoteles, Metaphysik (Szlezák), 2003** Aristoteles,
Metaphysik, Szlezák, Thomas A. (Übrs.), 2003
- Aristoteles, Nikomachische Ethik (Dirlmeier), 1999** Aristoteles,
Nikomachische Ethik, Dirlmeier, Franz (Übrs.), 1999
- Aristoteles, Nikomachische Ethik (Grumach), 1967** Aristoteles,
Nikomachische Ethik, in: Grumach, Ernst (Hrsg.), Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung, Band 6, 1967
- Armanski, Unfriede, 2002, 467 ff.** Armanski, Gerhard,
Der gemeine Unfriede der Kultur. Geschichte der Gewalt in Europa, in: Schlösser, Anna-Marie/Gerlach, Alf (Hrsg.), Gewalt und Zivilisation. Erklärungsversuche und Deutungen, 2002, 467 ff.
- Arnauld, Annäherungen, 2006** Arnauld, Andreas von,
Perspektivische Annäherungen an eine idée directrice des Rechts, 2006
- Assmann, Monotheismus, 2006** Assmann, Jan
Monotheismus und die Sprache der Gewalt, 2006
- Atkinson, introduction, 1964** Atkinson, John W.,
An introduction to motivation, 1964
- Atkinson/Feather, theory, 1966** Atkinson, John W./Feather, Norman T.,
A theory of achievement motivation, 1966
- Auchter, Gewalt, 2002, 595 ff.** Auchter, Thomas,
Gewalt als Zeichen der Hoffnung? Zur psychoanalytischen Theorie der jugendlichen Gewalt bei D.W. Winnicott, in: Schlösser, Anna-Marie/Gerlach, Alf (Hrsg.), Gewalt und Zivilisation. Erklärungen und Deutungen, 2002, 595 ff.

- Augustinus, De doctrina, 2002** Augustinus, Aurelius,
Die christliche Bildung (De doctrina christiana),
Pollmann, Karla (Übrs.), 2002
- Baer, Rechtssoziologie, 2011** Baer, Susanne,
Rechtssoziologie. Eine Einführung in die interdisziplinäre Rechtsforschung, 2011
- Ball/Lilly, delinquency, 1971, 69 ff.** Ball, Richard A./Lilly, Robert, J.,
Juvenile delinquency in Rurban Country, Criminology, 1971, 69 ff.
- Bandura, Aggression, 1973** Bandura, Albert,
Aggression. A social learning analysis, 1973
- Bandura, Learning, 1977** Bandura, Albert,
Social Learning Theory, 1977
- Bandura, mechanisms, 1983, 1 ff.** Bandura, Albert,
Psychological mechanisms of aggression, in: Geen, Russel G./Donnerstein, Edward (Hrsg.), Aggression. Theretical and empirical reviews. Vol. 1: Theoretical and methodlogical issues, 1983, 1 ff.
- Bandura, motivation, 1990, 69 ff.** Bandura, Albert,
Self-regulation of motivation through anticipatory and self-reactive mechanisms, in: Dienstbier, Richard A. (Hrsg.), Perspectives on motivation. Nebraska Symposium on Motivation, 1990, 69 ff.
- Bandura, Self-regulation, 1989, 19 ff.** Bandura, Albert,
Self-regulation of motivation through internal standarts and goal systems, in: Pervin, L. A. (Hrsg.), Goal concepts in personality and social psychology, 1989, 19 ff.
- Barth, Tod, 1992** Barth, Gerhard,
Der Tod Jesu im Verständnis des Neuen Testaments, 1992
- Baruzzi, Freiheit, 1990** Baruzzi, Arno,
Freiheit, Recht und Gemeinwohl. Grundfragen einer Rechtsphilosophie, 1990
- Bateson, Motivation, 1983** Bateson, Gregory,
Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven, 2. Aufl. 1983

- Baum, Probleme, 1998, 41 ff.** Baum, Manfred,
Probleme der Begründung Kantischer Tugend-
pflichten, in: Byrd, Sharon B./Hruschka,
Joachim/Joerden, Jan C. (Hrsg.), Jahrbuch für
Recht und Ethik, Band 6, 1998, 41 ff.
- Baumann, Erkenntnistheorie, 2006** Baumann, Peter,
Erkenntnistheorie. 2. Aufl. 2006
- Baurmann, Markt, 1996** Baurmann, Michael,
Der Markt der Tugend - Recht und Moral in der
liberalen Gesellschaft, 1996
- Baurmann, Vorüberlegungen, 1998, 1 ff.** Baurmann, Michael,
Vorüberlegungen zu einer empirischen Theorie der
positiven Generalprävention, in: Schünemann,
Bernd/Hirsch, Andrew von/ Jareborg, Nils (Hrsg.),
Positive Generalprävention, 1998, 1 ff.
- Baurmann, Vorüberlegungen, GA 1994, 368 ff.** Baurmann, Michael,
Vorüberlegungen zu einer empirischen Theorie der
positiven Generalprävention, GA 1994, 368 ff.
- Baurmann, Zweckrationalität, 1987** Baurmann, Michael,
Zweckrationalität und Strafrecht - Argumente für
ein tatbezogenes Maßnahmerecht, 1987
- Beck, Gott, 2008** Beck, Ulrich,
Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und
dem Gewaltpotential der Religionen, 2008
- Beckenbach, Stadt, 2002, 513 ff.** Beckenbach, Nils,
Die Stadt Dis. Aspekte einer Topographie der Ge-
walt in der okzidentalen Zivilisation, in: Schlösser,
Anna-Marie/Gerlach, Alf (Hrsg.), Gewalt und Zivi-
lisation. Erklärungsversuche und Deutungen, 2002,
513 ff.
- Becker, G., Ansatz, 1982** Becker, Gary S.,
Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschli-
chen Verhaltens, 1982
- Becker, G., Crime, 1968, 169 ff.** Becker, Gary S.,
Crime and Punishment: An Economic Approach,
Journal of Political Economy 76 (1968), 169 ff.

- Becker, G., Crime, 1974, 1 ff.** Becker, Gary S.,
Crime, in: Becker, Gary S./Landes, William M. (Hrsg.), Essays in the economics of crime and punishment, 1974, 1 ff.
- Becker, W., Wahrheit, 1988** Becker, Wolfgang,
Wahrheit und sprachliche Handlung. Untersuchungen zu sprachphilosophischen Wahrheitstheorien, 1988
- Becker, Wahrheit, 1988** Becker, Wolfgang,
Wahrheit und sprachliche Handlung. Untersuchungen zu sprachphilosophischen Wahrheitstheorien, 1988
- Beckermann, Determiniertheit, 2006, 289 ff.** Beckermann, Ansgar,
Neuronale Determiniertheit und Freiheit, in: Köchy, Kristian/Stederoth, Dirk (Hrsg.), Willensfreiheit als interdisziplinäres Problem, 2006, 289 ff
- Behrens, Grundlagen, 1986** Behrens, Peter,
Die ökonomischen Grundlagen des Rechts. Politische Ökonomie als rationale Jurisprudenz, 1986
- Behrens, Obliviologie, 2005** Behrens, Kai,
Ästhetische Obliviologie: zur Theoriegeschichte des Vergessens, 2005
- Bell, Return, 1980, 324 ff.** Bell, Daniel,
Return of the sacred? The Argument of the future of Religion, in: Bell, Daniel (Hrsg.), The Winding passage Essay and Sociological Journeys 1960 – 1980, 1980, 324 ff.
- Benjamin, Kritik, 1965** Benjamin, Walter,
Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Mit einem Nachwort von Herbert Marcuse, 1965
- Benz, Gewalt, 2002, 573 ff.** Benz, Ute,
Gewalt in der Pubertät als eine Konfliktlösung?, in: Schlösser, Anne-Marie/Gerlach, Alf (Hrsg.), Gewalt und Zivilisation. Erklärungen und Deutungen, 2002, 573 ff.
- Benzler, Justiz, 1988, 137 ff.** Benzler, Susanne,
Justiz und Anstaltsmord nach 1945, Kritische Justiz 1988, 137 ff.

- Berger, Philosophie, 2006** Berger, Wilhelm,
Philosophie der technologischen Zivilisation, 2006
- Berkowitz, formation, 1990, 494 ff.** Berkowitz, Leonhard,
On the formation and regulation of anger and
agression. A cognitiv-neoassociationistic analysis,
American Psychologist 45 (1990), 494 ff.
- Bertalanffy, Menschen, 1970** Bertalanffy, Ludwig von,
...aber vom Menschen wissen wir nichts, 1970
- Biemel, Bedeutung, 1979** Biemel, Walter,
Zur Bedeutung von Doxa und Episteme im Umkreis
der Krisis-Thematik, in: Lebenswelt und Wissen-
schaft in der Philosophie Edmund Husserls herausge-
geben von Elisabeth Ströker, 1979, 10 ff.
- Bieri, Handwerk, 2001** Bieri, Peter,
Das Handwerk der Freiheit, 2001
- Binding, Grundriß, 1975** Binding, Karl,
Grundriß des Deutschen Strafrechts. Allgemeiner
Teil, 8. Aufl. 1913, Reprint 1975
- Bischof, Ordnung, 1988, 79 ff.** Bischof, Norbert,
Ordnung und Organisation als heuristische Prinzi-
pien des reduktiven Denkens, in: Meier, Heinrich
(Hrsg.), Die Herausforderung der Evolutionsbiolo-
gie, 1988, 79 ff.
- Black, Gap, 1989, 99 ff.** Black, Max,
The Gap between Is and Should, in: Hudson, Wil-
liam D (Hrsg.), The Is/Ought Question, 1989, 99 ff.
- Bolle, Emotionen, 1995, 155 ff.** Bolle, Friedel,
Emotionen und Vernunft – keine Gegensätze. An-
trittsvorlesung an der Europa-Universität Viadrina
Frankfurt (Oder) am 14. Juni 1994, in: Weiler,
Hans N. (Hrsg.), Europa-Universität Viadrina
Frankfurt (Oder) Universitätsschriften, Band 7:
Antrittsvorlesungen I (Sommersemester 1994),
1995, 155 ff.

- Bongardt, Berg, 2006, 337 ff.** Bongardt, Michael,
„Zum Berg des Herrn wollen wir pilgern“ (PS 122, 1). Theologische Anmerkungen zur Problematik heiliger Orte, in: Schnabel, Nikodemus C. OSB, Laetare Jerusalem, Festschrift zum 100jährigen Ankommen der Benediktinermönche auf dem Jerusalemer Zionsberg, 2006, 337 ff.
- Bremmer, Karriere 2012, 173 ff.** Bremmer, Jan N.,
Die Karriere der Seele. Vom antiken Griechenland ins moderne Europa. In: Bernd Janowski (Hrsg.): Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte, 2012, 173 ff.
- Brugger, Kreuz, JuS 1996, 674 ff.** Brugger, Winfried,
Das anthropologische Kreuz der Entscheidung, JuS 1996, 674 ff.
- Brunhöber, Recht, ARSP 94 (2008), 111 ff.** Brunhöber, Beatrice,
Recht als Potenz. Agambens „Homo sacer“ und eine (postmoderne) Rechtsgeltungstheorie des potentiellen Rechts, ARSP 94 (2008), 111 ff.
- Buchanan, Limits, 1975** Buchanan, James M.,
The Limits of Liberty, 1975
- Buchwald, Begriff, 1990** Buchwald, Delf,
Der Begriff der rationalen juristischen Begründung. Zur Theorie der juridischen Vernunft, 1990
- Bunge, Method, 1973** Bunge, Mario,
Method, Model and Matter, 1973
- Burkert, Homo necans, 1997** Burkert, Walter,
Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, 2. Aufl. 1997
- Burow, Einführung, JuS 1993, 8 ff.** Burow, Patrick,
Einführung in die ökonomische Analyse des Rechts, JuS 1993, 8 ff.
- Bussmann, Verbot, 2000** Bussmann, Kai-D.,
Verbot familialer Gewalt gegen Kinder. Zur Einführung rechtlicher Regelungen sowie zum (Straf-) Recht als Kommunikationsmedium, 2000

- Byrd/Hruschka, Wille, 2006, 141 ff.** Byrd, B. Sharon/Hruschka, Joachim,
Der ursprüngliche und a priori vereinigte Wille und seine Konsequenzen in Kants Rechtslehre, in: Byrd, B. Sharon/Hruschka, Joachim/Joerden, Jan H. (Hrsg.), Jahrbuch für Recht und Ethik, Band 14, 2006, 141 ff.
- Calabresi, Entscheidung, 1978, 239 ff.** Calabresi, Guido,
Die Entscheidung für oder gegen Unfälle: Ein Ansatz zur nicht verschuldensbezogenen Allokation von Kosten, in: Assmann, Heinz-Dieter/Kirchner, Christian/Schanze, Erich (Hrsg.), Ökonomische Analyse des Rechts, 1978, 239 ff.
- Canetti, Masse, 1980** Canetti, Elias,
Masse und Macht, 1980
- Cassirer, Philosophie, 1994** Cassirer, Ernst,
Philosophie der symbolischen Formen, 1. Teil: Die Sprache, 2. Aufl. 1994
- Christian, Liebe, 2002, 491 ff.** Christian, Jens,
Liebe und (Selbst-) Erkenntnis von Gut und Böse als „Ursünden des Menschen“. Der paranoid-schizoide Paradies-Mythos der patriarchalen Zivilisation, in: Schlösser, Anne-Marie/Gerlach, Alf (Hrsg.), Gewalt und Zivilisation. Erklärungen und Deutungen, 2002, 491 ff.
- Cialdini, Influence, 1985** Cialdini, Robert B.,
Influence: Science and Practice, 1985
- Clark/Gibbs, Control, 1965, 398 ff.** Clark, Alexander L./Gibbs, Jack P.,
Social Control: A Reformulation, Social Problems 12 (1965), 398 ff.
- Cloward/Ohlin, Delinquency, 1969** Cloward, Richard A./Ohlin, Lloyd E.,
Delinquency and opportunity – a theory of delinquent gangs, 5. Aufl. 1969
- Coase, Problem, 1960, 1 ff.** Coase, Ronald H.,
The Problem of Social Cost, Journal of Law and Economics 3 (1960), 1 ff.

- Coase, Problem, 1978, 146 ff.** Coase, Ronald H.,
Das Problem der sozialen Kosten, in: Assmann, Heinz-Dieter/Kirchner, Christian/Schanze, Erich (Hrsg.), *Ökonomische Analyse des Rechts*, 1978, 146 ff.
- Cohen, A., Boys, 1965** Cohen, Albert K.,
Delinquent Boys, 1965
- Cohen, S., Kontrolle, 1993, 209 ff.** Cohen, Stanley,
Soziale Kontrolle und die Politik der Rekonstruktion, in: Frehsee, Detlev/Löschper, Gabi/Schumann, Karl F. (Hrsg.), *Strafrecht, soziale Kontrolle, soziale Disziplinierung, Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, Band 15, 1993, 209 ff.
- Cooter/Ulen, Law, 1988** Cooter, Robert P./Ulen, Thomas S.,
Law and Economics, 1988
- Coser, Funktionen, 1979, 21 ff.** Coser, Lewis,
Einige Funktionen abweichenden Verhaltens und normativer Flexibilität, in: Sack, Fritz/König, René (Hrsg.), *Kriminalsoziologie*, 3. Aufl. 1979. 21 ff.
- Cramer, F., Betrachtung, 1994, 259 ff.** Cramer, Friedrich,
Das Schöne, das Schreckliche das Erhabene. Eine chaotische Betrachtung des lebendigen Formprinzips, in: Bien, Günther/Gil, Thomas/Wilke, Joachim (Hrsg.), „Natur“ im Umbruch. Zur Diskussion des Naturbegriffs in Philosophie, Naturwissenschaft und Kunsttheorie, 1994, 259 ff.
- Cramer, K., Aporien, 1991, 3 ff.** Cramer, Konrad,
Die Aporien der cartesianischen Auffassung des Verhältnisses zwischen Körper und Geist, in: Cramer, Friedrich (Hrsg.), *Erkennen als geistiger und molekularer Prozeß*, 1991, 3 ff.
- Creutzfeldt, Modelle, 1991, 89 ff.** Creutzfeldt, Otto,
Modelle des Gehirns - Modelle des Geistes?, in: Cramer, Friedrich (Hrsg.), *Erkennen als geistiger und molekularer Prozeß*, 1991, 89 ff.
- Dahlstrom, Einstellung, 1998, 73 ff.** Dahlstrom, Daniel O.,
Die altruistische Einstellung, in: Byrd, Sharon B./Hruschka, Joachim/Joerden, Jan C. (Hrsg.), *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Band 6, 1998, 73 ff.

- Dahrendorf, Homo Sociologicus, 1967, 127 ff.** Dahrendorf, Ralf,
Homo Sociologicus: Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle, in: ders., Pfade aus Utopia, 1967, 127 ff.
- Darwin, Origin, 1859** Darwin, Charles,
The Origin of Species, 1859
- Dawkins, Einheiten, 1988, 53 ff.** Dawkins, Richard,
Auf welche Einheiten richtet sich die natürliche Selektion?, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, 1988, 53 ff.
- Dawkins, Gene, 1978** Dawkins, Richard,
The Selfish Gene, 1978
- de Vries, Religionsgeschichte, 1957** de Vries, Jan,
Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Aufl., 1957
- Depenheuer, Menschen, 1998, 41 ff.** Depenheuer, Otto,
„Nicht alle Menschen werden Brüder.“ Unterscheidung als praktische Bedingung von Solidarität. Eine rechtsphilosophische Erwägung in praktischer Absicht, in: Isensee, Josef (Hrsg.), Solidarität in Knappheit. Zum Problem der Priorität, 1998, 41 ff.
- Derrida, Essays, 2006** Derrida, Jacques,
Schurken. Zwei Essays über die Vernunft, 2006
- Derrida, Gesetzeskraft, 1991** Derrida, Jacques,
Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“, 1991
- Dewey, Entwicklung, 2003, 16 ff.** Dewey, John,
Die Entwicklung des amerikanischen Pragmatismus (1925), in: Suhr, Martin (Übrs.), Dewey, John, Philosophie und Zivilisation, 2003, 16 ff.
- Dovidio, Behavior, 1984, 404 ff.** Dovidio, John F.,
Helping Behavior and Altruism: An Empirical and Conceptual Overview, in: Advances in Experimental Soc. Psychol. 17 (1984), 404 ff.
- Duncker, Probleme, 1994, 299 ff.** Duncker, Hans-Rainer,
Probleme der wissenschaftlichen Darstellung der komplexen Organisation von lebenden Systemen, in: Maier, Wolfgang/Zoglauer, Thomas (Hrsg.), Technomorphe Organismuskonzepte, 1994, 299 ff.

- Dunning, Sport, 2003, 473 ff.** Dunning, Eric,
Sport als Männerdomäne. Anmerkungen zu den sozialen Quellen männlicher Identität und deren Transformation, in: Elias, Norbert/Dunning, Eric, Sport und Spannung im Prozeß der Zivilisation (Bremecke, Detlef/Hopf, Wilhelm/Nippert, Reinhardt Peter (Übrs.), Sport and Leisure in the Civilizing Process, 1986), 2003, 473 ff.
- Durkheim, Kriminalität, 1979, 3 ff.** Durkheim, Émile,
Kriminalität als normales Phänomen, in: Sack, Fritz/König, René (Hrsg.), Kriminalsoziologie, 3. Aufl. 1979, 3 ff.
- Durkheim, Regeln, 1976** Durkheim, Émile,
Die Regeln der soziologischen Methode, herausgegeben und eingeleitet von René König, 5. Aufl. 1976
- Duster, Bedingungen, 1973, 76 ff.** Duster, Troy,
Bedingungen für Massenmord ohne Schuldgefühl, in: Steinert, Heinz (Hrsg.), Symbolische Interaktion. Arbeiten zu einer reflexiven Soziologie, 1973, 76 ff.
- Duttge/Löwe, Recht, 2006, 351 ff.** Duttge, Gunnar/Löwe, Michael,
Das absolute im Recht. Epilegomena zur deontischen Legitimation abwägungsfreier Rechtsgehalte, in: Byrd, B. Sharon/Hruschka, Joachim/Joerden, Jan H. (Hrsg.), Jahrbuch für Recht und Ethik, Band 14, 2006, 351 ff.
- Dworkin, Rights, 1981** Dworkin, Ronald,
Taking Rights Seriously, 1981
- Eckes, Psychologie, 1991** Eckes, Thomas,
Psychologie der Begriffe. Strukturen des Wissens und Prozesse der Kategorisierung, 1991
- Edmaier, Schuldverfährung, 1975, 162 ff.** Edmaier, Alois,
Schuldverfährung und Sollensbegriff, Philosophisches Jahrbuch 82 (1975), 162 ff.
- Ehalt, Gewalt, 2006, 11 ff.** Ehalt, Hubert C.,
Gewalt in der Sprache und in der Tat und die kulturelle Aufgabe ihrer Zurückdrängung, in: Assmann, Jan (Hrsg.), Monotheismus und die Sprache der Gewalt, 2006, 11 ff.

- Ehrlich, I., Deterrence, 1975, 209 ff.** Ehrlich, Isaac,
Deterrence: Evidence and Inference, Yale Law
Journal 1975, 209 ff.
- Ehrlich, I., Deterrent, 1975, 397 ff.** Ehrlich, Isaac,
The Deterrent Effect of Capital Punishment: A
Question of Life and Death, American Economic
Review 1975, 397 ff.
- Ehrlich, S., Protonorms, ARSP 76
(1990), 83 ff.** Ehrlich, Stanislaw,
Protonorms. On the Biological Roots of Social
Norms, ARSP 76 (1990) 83 ff.
- Eisenberg, Kriminologie, 2005** Eisenberg, Ulrich,
Kriminologie, 6. Aufl. 2005
- Eliade, Religionen, 1954** Eliade, Micea,
Die Religionen und das Heilige. Elemente der Re-
ligionsgeschichte, 1954
- Elias, Genese, 2003, 230 ff.** Elias, Norbert,
Die Genese des Sports als soziologisches Problem,
in: Elias, Norbert/Dunning, Eric, Sport und Span-
nung im Prozeß der Zivilisation (Bremecke, Det-
lef/Hopf, Wilhelm/Nippert, Reinhardt Peter (Übrs.),
Sport and Leisure in the Civilizing Process, 1986),
2003, 230 ff.
- Elias, Process, 2000** Elias, Norbert,
The Civilizing Process (Translation from German
by Edmund Jephcott), 2000
- Elias, Sport, 2003, 273 ff.** Elias, Norbert,
Sport und Gewalt, in: Elias, Norbert/Dunning, Eric,
Sport und Spannung im Prozeß der Zivilisation
(Bremecke, Detlef/Hopf, Wilhelm/Nippert, Rein-
hardt Peter (Übrs.), Sport and Leisure in the Civi-
lizing Process, 1986), 2003, 273 ff.
- Elias, Zivilisation, 1976/77** Elias, Norbert,
Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische
und psychogenetische Untersuchungen; Band 1:
Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen
Oberschichten des Abendlandes, 1976; Band 2:
Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer
Theorie der Zivilisation, 1977

- Elias/Morus, Staatskritik, 1985, 101 ff.** Elias, Norbert/Morus, Thomas,
Staatskritik. Überlegungen zur Bestimmung des Begriffs Utopie, in: Vosskamp, Wilhelm (Hrsg.), Utopieforschung: interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie, Band II, 1985, 101 ff.
- Ellscheid/Hassemer, Strafe, 1975, 266 ff.** Ellscheid, Günter/Hassemer, Winfried,
Strafe ohne Vorwurf, in: Lüderssen, Klaus/Sack, Fritz (Hrsg.), Abweichendes Verhalten II. Die gesellschaftliche Reaktion auf Kriminalität, Band 1: Strafgesetzgebung und Strafrechtsdogmatik, 1975, 266 ff.
- Elster, Nuts, 1989** Elster, Jon,
Nuts and Bolts for the Social Sciences, 1989
- Epstein/Taylor, Instigation, 1967, 265 ff.** Epstein, Seymour /Taylor, Stuart P.,
Instigation to aggression as a function of degree, of defeat and perceived aggressive intent of the opponent, Journal of Personality 35 (1967), 265 ff.
- Esser, Alltagshandeln, 1991** Esser, Hartmut,
Alltagshandeln und Verstehen, 1991
- Esser, Habits, 1990, 231 ff.** Esser, Hartmut,
Habits, Frames, Rational Choice, Zeitschrift für Soziologie 1990, 231 ff.
- Fabricius, Kriminalwissenschaften I, 2011** Dirk Fabricius
Kriminalwissenschaften: Grundlagen und Grundfragen I: Darwins angetretenes Erbe: Evolutionsbiologie auch für Nicht-Biologen
Reihe: Studien zu Kriminalität - Recht - Psyche, Band 1, 2011
- Fabricius, Kriminalwissenschaften II, 2011** Fabricius, Dirk,
Kriminalwissenschaften: Grundlagen und Grundfragen II: Allgemeiner Teil - Grundlegende Kritik, grundlegende Begriffe. III: Besonderer Teil - Einzelne Verbrechen im Rahmen einer evolutionstheoretisch begründeten Kriminalwissenschaft
Reihe: Studien zu Kriminalität - Recht - Psyche, Band 2, 2011
- Fechner, Selbstorganisation, 1990** Fechner, Erich,
Selbstorganisation, 1990

- Fezer, Homo constitutionis, JuS 1991, 889 ff.** Fezer, Karl-Heinz,
Homo constitutionis - Über das Verhältnis von
Wirtschaft und Verfassung, JuS 1991, 889 ff.
- Fezer, Kritik, JZ 1988, 223 ff.** Fezer, Karl-Heinz,
Nochmals: Kritik an der ökonomischen Analyse
des Rechts, JZ 1988, 223 ff.
- Forgas, Interaktion, 1992** Forgas, Joseph P.,
Soziale Interaktion und Kommunikation, 1992
- Foucault, Enlightenment, 1984, 32 ff.** Foucault, Michel,
What is Enlightenment? („Qu'est-ce que les Lu-
mières?“), in: Rabinow, Paul (Hrsg.), The Foucault
Reader, 1984, 32 ff.
- Foucault, Ordnung, 1974** Foucault, Michel,
Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Hu-
manwissenschaften, 1974
- Foucault, Überwachen, 1977** Foucault, Michel,
Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefäng-
nisses (Surveiller et punir, 1975), Seitter, Walter
(Übrs.), 2. Aufl. 1977
- Fraenkel, Doppelstaat, 1999, 33 ff.** Fraenkel, Ernst,
Der Doppelstaat, in: Fraenkel, Ernst, Gesammelte
Schriften, Band 2: Nationalsozialismus und Wider-
stand, 1999, 33 ff.
- Fraenkel, Reich, 1999, 509 ff.** Fraenkel, Ernst,
Das Dritte Reich als Doppelstaat (1939), in: Fraen-
kel, Ernst, Gesammelte Schriften, Band 2: Natio-
nalsozialismus und Widerstand, 1999, 509 ff.
- Frehsee/Löschper/Schumann, Straf-
recht, 1993** Frehsee, Detlev/Löschper, Gabi/Schumann, Karl F.
(Hrsg.),
Strafrecht, soziale Kontrolle, soziale Disziplinie-
rung; Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechts-
theorie, Band 15, 1993
- Freud, A., Ich, 1964** Freud, Anna,
Das Ich und die Abwehrmechanismen, 1964

- Freud, S., Totem, 1913** Freud, Siegmund,
Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker (1913) in: Studienausgabe Band IX, Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion, Frankfurt, 1982
- Freud, S., Unbehagen, 1963** Freud, Sigmund,
Das Unbehagen in der Kultur, Gesammelte Werke, Bd. 14, 1963
- Friedman, Rechtssystem, 1981** Friedman, Lawrence M.,
Das Rechtssystem im Blickfeld der Sozialwissenschaften, 1981
- Fritsche, Entschuldigen, 2003** Fritsche, Immo,
Entschuldigen, Rechtfertigen und die Verletzung sozialer Normen, 2003
- Fritsche, Predicting, 2005, 482 ff.** Fritsche, Immo,
Predicting deviant behavior by neutralization: Myths and findings, *Deviant Behaviour* 2005, 482 ff.
- Gaertner/Dovidio, Subtley, 1977, 691 ff.** Gaertner, Samuel/Dovidio, John F.,
The Subtley of White Racism, *Journal of Personality and Soc. Psychol.* 35 (1977), 691 ff.
- Galtung, Theorie, 1980, 38 ff.** Galtung, Johan,
Eine strukturelle Theorie des Imperialismus, in: Senghaas, Dieter (Hrsg.), *Imperialismus und strukturelle Gewalt: Analysen über abhängige Reproduktion*, 1980, 38 ff.
- Geen, Aggression, 1983, 103 ff.** Geen, Russel. G.,
Aggression and television violence, in: Geen, Russel G./Donnerstein, Edward (Hrsg.), *Aggression. Theretical and empirical reviews. Vol. 2: Issues in research*, 1983, 103 ff.
- Gehlen, Bild, 1948, 234 ff** Gehlen, Arnold,
Ein Bild vom Menschen (1948). in: Gebauer, Gunter (Hrsg.): *Anthropologie*, 1998, 234 ff.
- Gehlen, Mensch, 1950** Gehlen, Arnold,
Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt (1950), 2004

- Geiger, Vorstudien, 1987** Geiger, Theodor,
Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts (1964),
4. Aufl. 1987
- Geismann, Recht, 2006, 3 ff.** Geismann, Georg,
Recht und Moral in der Philosophie Kants, in:
Byrd, B. Sharon/Hruschka, Joachim/Joerden, Jan
H. (Hrsg.), Jahrbuch für Recht und Ethik, Band 14,
2006, 3 ff.
- Gerhardt, Selbstbestimmung, 1999** Gerhardt, Volker,
Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität,
1999
- Gibbs, Crime, 1975** Gibbs, Jack P.,
Crime, Punishment and Deterrence, 1975
- Gigerenzer, Bauchentscheidungen, 2008** Gigerenzer, Gerd,
Bauchentscheidungen. Die Intelligenz des Unbe-
wussten und die Macht der Intuition, (Originalaus-
gabe 2007, Gut Feelings, Übers. Hainer Kober),
2008
- Gil/Wilke, Natur, 1994, 11 ff.** Gil, Thomas/Wilke, Joachim,
„Natur“ im Umbruch: Zur Einführung, in: Bien,
Günther/Gil, Thomas/Wilke, Joachim (Hrsg.), „Na-
tur“ im Umbruch. Zur Diskussion des Naturbegriffs
in Philosophie, Naturwissenschaft und Kunsttheo-
rie, 1994, 11 ff.
- Girard, Heilige, 1987** Girard, René,
Das Heilige und die Gewalt (La Violence et la
sacré, 1972), deutsch, 1987
- Girtler, Kulturanthropologie, 1979** Girtler, Roland,
Kulturanthropologie. Entwicklungslinien, Paradig-
mata, Methoden, 1979
- Golding, Altruism, 1998, 193 ff.** Golding, Martin P.,
Altruism, Evolutionary Psychology, and the Gene-
alogy of Morals, in: Byrd, B. Sharon/Hruschka,
Joachim/Joerden, Jan C. (Hrsg.), Jahrbuch für
Recht und Ethik, Band 6, 1998, 193 ff.
- Goode, Place, 1972, 507 ff.** Goode, William J.,
The Place of Force in Human Society, American
Sociological Review 1972, 507 ff.

- Grant/ Hazel, Lexikon, 2004** Grant, Michael / Hazel, John,
Lexikon der antiken Mythen und Gestalten, 2004
- Grimm, J./Grimm, W., Wörterbuch, 1956** Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm,
Deutsches Wörterbuch, 1956
- Grommes, Sühnebegriff, 2006** Grommes, Sabine,
Der Sühnebegriff in der Rechtsprechung, Eine ideologiekritische Betrachtung, 2006
- Gröschner, Altruismus, 1998, 181 ff.** Gröschner, Rolf,
Optimieren statt obligieren – Altruismus und Supererogation im Verfassungsstaat des Grundgesetzes, in: Byrd, Sharon B./Hruschka, Joachim/Joerden, Jan C. (Hrsg.), Jahrbuch für Recht und Ethik, Band 6, 1998, 181 ff.
- Gruber, Normativität, 2007, 111 ff.** Gruber, Malte-Christian,
Neuronale Normativität und Rechtskritik, in: Bung, Jochen/Varlerius, Brain/Zieman, Sascha (Hrsg.), Normativität und Rechtskritik, 2007, 111 ff.
- Gruter, Rechtsverhalten, 1993** Gruter, Margaret,
Rechtsverhalten. Biologische Grundlagen mit Beispielen aus dem Familien- und Umweltrecht (Law and the Mind. Biological Origins of Human Behaviour, 1991), 1993
- Gruter/Masters, Altruism, 1996, 561 ff.** Gruter, Margaret/Masters, Roger D.,
Balancing Altruism and Selfishness: Evolutionary Theory and the Foundation of Morality, in: Byrd, Sharon B./Hruschka, Joachim/Joerden, Jan C. (Hrsg.), Jahrbuch für Recht und Ethik, Band 4, 1996, 561 ff.
- Gruter/Rehbinder, Biologie, 1983** Gruter, Margaret/Rehbinder, Manfred,
Der Beitrag der Biologie zu Fragen von Recht und Ethik, in: Hirsch, Ernst E./Rehbinder, Manfred (Hrsg.), Schriftenreihe zur Rechtssoziologie und Rechtstatsachenforschung, Band 54, 1983
- Gulde, Tod, 2007** Gulde, Stefanie U.,
Der Tod als Herrscher in Ugarit und Isreal, 2007

- Gutmann/Edlinger, Mechanismen, 1994, 174 ff.** Gutmann, Wolfgang-Friedrich/Edlinger, Karl, Molekulare Mechanismen in kohärenten Konstruktionen, in: Maier, Wolfgang/Zoglauer, Thomas (Hrsg.), Technomorphe Organismuskonzepte, 1994, 174 ff.
- Gutmann/Edlinger, Organismus, 1994, 109 ff.** Gutmann, Wolfgang-Friedrich/Edlinger, Karl, Organismus und Evolution: Naturwissenschaftliche Grundlagen des Prozeßverständnisses, in: Bien, Günther/Gil, Thomas/Wilke, Joachim (Hrsg.), „Natur“ im Umbruch. Zur Diskussion des Naturbegriffs in Philosophie, Naturwissenschaft und Kunsttheorie, 1994, 109 ff.
- Häberle, Wahrheitsprobleme, 2001, 15 ff.** Häberle, Peter, „Wahrheitsprobleme im Verfassungsstaat“ – eine Zwischenbilanz, in: Bohnert, Joachim/Gramm, Christof/Kindhäuser, Urs/Lege, Joachim/Rinken, Alfred/Robbers, Gerhard (Hrsg.), Verfassung- Philosophie- Kirche. Festschrift für Alexander Hollerbach zum 70. Geburtstag, 2001, 15 ff.
- Habermas, Diskurs, 1988** Habermas, Jürgen. Der philosophische Diskurs der Moderne, 1988
- Habermas, Diskursethik, 1983** Habermas, Jürgen, Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: ders. (Hrsg.), Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 1983
- Habermas, Umgangssprache, 1977** Habermas, Jürgen, Umgangssprache, Wissenschaftssprache, Bildungssprache. in: Jahrbuch der Max-Planck-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften, 1977, 36 ff..
- Habermas, Universalpragmatik, 1976** Habermas, Jürgen, Was heißt Universalpragmatik? (1976), in: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, 1984, 353 ff.
- Haferkamp, Herrschaft, 1980** Haferkamp, Hans, Herrschaft und Strafrecht. Theorien der Normentstehung und Strafrechtsetzung. Inhalts- und pfadanalytische Untersuchung veröffentlichter Strafrechtsforderungen in der Bundesrepublik Deutschland, 1980

- Haferkamp, Neukantianismus, ARSP Beiheft B 115 (2007), 105 ff.** Haferkamp, Hans-Peter, Neukantianismus und Rechtsnaturalismus, ARSP Beiheft B 115 (2007), 105 ff.
- Hamilton, Motivation, 1964, 856 ff.** Hamilton, J. Ogden, Motivation and risk-taking behaviour: A test of Atkinson's theory, *Journal of Personality and Social Psychology* 29 (1964), 856 ff.
- Hammacher, Verhalten, 2011** Hammacher, Klaus, Rechtliches Verhalten und die Idee der Gerechtigkeit. Ein anthropologischer Entwurf, 2011
- Harbach, Altruismus, 1992** Harbach, Heinz, Altruismus und Moral, 1992
- Hassemer, Prävention, JuS 1987, 257 ff.** Hassemer, Winfried, Prävention im Strafrecht, *JuS* 1987, 257 ff.
- Hassemer, Schicksal, StV 1990, 328 ff.** Hassemer, Winfried, Das Schicksal der Bürgerrechte im „effizienten“ Strafrecht, *StV* 1990, 328 ff.
- Haverkamp, Schatten, 1994, 162 ff.** Haverkamp, Anselm, Ein unabwerfbarer Schatten. Gewalt und Trauer in Benjamins Kritik der Gewalt, in: ders. (Hrsg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*, 1994, 162 ff.
- Hegel, Grundlinien (Hoffmeister), 1995** Hegel, Georg W. F., Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Hoffmeister, Johannes (Hrsg.), 1995
- Heghmans/Scheffler, Handbuch, 2008** Heghmans, Michael/Scheffler, Uwe, (Hrsg.), *Handbuch zum Strafverfahren*, 2008
- Heidegger, Sein, 1927** Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* (1927), 19. Aufl., 2006
- Heinig, Normativität, 2007, 138 ff.** Heinig, Hans M., Zur Normativität des Sozialstaates in: Bung, Jochen/Valerius, Brian/Ziemann, Sascha (Hrsg.), *Normativität und Rechtskritik*, 2007, 138 ff.
- Heinz, Jugendstrafrecht, JuS 1991, 896 ff.** Heinz, Wolfgang, Das Jugendstrafrecht auf dem Weg in das 21. Jahrhundert, *JuS* 1991, 896 ff.

- Heisenberg, Physik, 1990** Heisenberg, Werner,
Physik und Philosophie (1959), 1990
- Heisenberg, Sprache, 1960, 32 ff.** Heisenberg, Werner,
Sprache und Wirklichkeit in der modernen Physik,
in: Bayerische Akademie der Schönen Künste
(Hrsg.), Wort und Wirklichkeit, 1960, 32 ff.
- Hempel, Aspects, 1965** Hempel, Carl G.,
Aspects of scientific explanation and other essays
in the philosophy of science, 1965
- Henkel, Rechtsphilosophie, 1977** Henkel, Heinrich,
Einführung in die Rechtsphilosophie. Grundlagen
des Rechts (1964), 2. Aufl. 1977
- Henle, Language, 1958** Henle, Paul (Hrsg.),
Language, Thought and Culture, 1958
- Herrnstein, choice, 1990, 356 ff.** Herrnstein, Richard J.,
Rational choice theory: Necessary but not sufficient,
American Psychologist Vol. 45 (1990), 356
ff.
- Herrnstein, law, 1970, 243 ff.** Herrnstein, Richard J.,
On the law of effect, Journal of the Experimental
Analysis of Behavior 13 (1970), 243 ff.
- Hesiodus, Erga (Walter), 1968** Hesiodus,
Erga: von Arbeit, Wettstreit und Recht, Marg, Walter
(Übrs.), 1968
- Hilgendorf, Argumentationen, 1991** Hilgendorf, Eric,
Argumentationen der Jurisprudenz. Zur Rezeption
von analytischer Philosophie und kritischer Theorien
der Grundlagenforschung der Jurisprudenz,
1991
- Hilgendorf, Naturalismus, 2003, 83 ff.** Hilgendorf, Eric,
Naturalismus im (Straf-)Recht – ein Beitrag zum
Thema „Recht und Wissenschaft“, in: Byrd, B.
Sharon/Hruschka, Joachim/Joerden, Jan C., Jahrbuch
für Recht und Ethik, Band 11, 2003

- Hilgendorf, Tatsachenfragen, 2004, 91 ff.** Hilgendorf, Eric,
Tatsachenfragen und Wertungsfragen: Bausteine zu einer naturalistischen Jurisprudenz, in: Lütge, Claus/Vollmer, Gerhard (Hrsg.), Fakten statt Normen? Zur Rolle einzelwissenschaftlicher Argumente in einer naturalistischen Ethik, 2004, 91 ff.
- Hilgers, Ringen, 2002, 213 ff.** Hilgers, Micha,
Das Ringen der Vernunft mit dem totalitären Gewissen. Die Terroranschläge in den USA als Ausdruck eines durch massive Affekte radikalisierten Über-Ichs, in: Schlösser, Anne-Marie/ Gerlach, Alf (Hrsg.), Gewalt und Zivilisation, Erklärungen und Deutungen, 2002, 213 ff.
- Hippel, Willkür, 1998** Hippel, Eike von,
Willkür oder Gerechtigkeit. Studien zur Rechtspolitik, 1998
- Hirsch, A., Rechtsgutsbegriff, 2003, 13 ff.** Hirsch, Andrew von,
Der Rechtsgutsbegriff und das „Harm Principle“, in: Hefendehl, Roland/Hirsch, Andrew von/Wohler, Wolfgang (Hrsg.), Die Rechtsgutstheorie. Legitimationsbasis des Strafrechts oder dogmatisches Glasperlenspiel?, 2003, 13 ff.
- Hirsch, M., Opferung, 2002, 481 ff.** Hirsch, Mathias,
Die Opferung des Kindes als eine Grundlage unserer Kultur, in: Schlösser, Anna-Marie/Gerlach, Alf (Hrsg.), Gewalt und Zivilisation. Erklärungsversuche und Deutungen, 2002, 481 ff.
- Hirschi, Delinquency, 1969** Hirschi, Travis,
Causes of Delinquency, 1969
- Hobbes, Leviathan, 1997** Hobbes, Thomas,
Leviathan, Flathman, Richard E./Johnston, David (Hrsg.), 1997
- Hoerster, Problem, ARSP 55 (1969), 11 ff.** Hoerster, Norbert,
Zum Problem der Ableitung eines Sollens aus einem Sein in der analytischen Moralphilosophie, ARSP 55 (1969), 11 ff.
- Höffe, Gerechtigkeit, 1987** Höffe, Otfried,
Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, 1987

- Höffe, zôon politikon, 2005** Höffe, Otfried:
zôon politikon, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): Aristoteles-Lexikon, 2005
- Hofmann, Repräsentation, 2003** Hofmann, Hasso,
Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert, 4. Aufl. 2003
- Hofmann, Staatssoziologie, 2000, 180 ff.** Hofmann, Hasso von,
Von der Staatssoziologie zur Soziologie der Verfassung?, in: Dreier, Horst (Hrsg.), Rechtssoziologie am Ende des 20. Jahrhunderts, Gedächtnissymposium für Edgar Michael Wenz, 2000, 180 ff.
- Holz, Anthropodizee, 1982** Holz, Harald,
Anthropodizee, 1982
- Homann, Rationalität, 1969** Homann, Karl,
Rationalität und Demokratie, 1988
- Hondrich/Koch-Arzberger, Solidarität, 1992** Hondrich, Karl O./Koch-Arzberger, Claudia,
Solidarität in der modernen Gesellschaft, 1992
- Horn, N., Einführung, 2011** Horn, Norbert,
Einführung in die Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie, 5. Aufl., 2011
- Hörnle, Strafrechtsverbotsnormen, 2008, 223 ff.** Hörnle, Tatjana,
Strafrechtsverbotsnormen zum Schutz kultureller Identitäten, in: Dreier, Horst/Hilgendorf, Eric (Hrsg.), Kulturelle Identität, als Grund und Grenze des Rechts, 2008, 223 ff.
- Hörnle, Verhalten, 2005** Hörnle, Tatjana,
Grob anstössiges Verhalten: Strafrechtlicher Schutz von Moral, Gefühlen und Tabus, 2005
- Horwitz, Logic, 1990** Horwitz, Allan V.,
The Logic of Social Control, 1990
- Hoyer, Strafrechtsdogmatik, 1997** Hoyer, Andreas,
Strafrechtsdogmatik nach Armin Kaufmann. Lebendiges und Totes in Armin Kaufmanns Normentheorie, Strafrechtliche Abhandlungen, Band 100, 1997

- Hruschka, Supererogation, 1998, 93 ff.** Hruschka, Joachim,
Supererogation and Meritorious Duties, in: Byrd, Sharon B./Hruschka, Joachim/Joerden, Jan C. (Hrsg.), Jahrbuch für Recht und Ethik, Band 6, 1998, 93 ff.
- Hudson, Question, 1989** Hudson, William D. (Hrsg.),
The Is/Ought Question, 1989
- Hunt, Rätsel, 1992** Hunt, Morton,
Das Rätsel der Nächstenliebe. Der Mensch zwischen Egoismus und Altruismus, 1992
- Hurd, Duties, 1998, 3 ff.** Hurd, Heidi M.,
Duties Beyond the Call of Duty, in: Byrd, Sharon B./Hruschka, Joachim/Joerden, Jan C. (Hrsg.), Jahrbuch für Recht und Ethik, Band 6, 1998, 3 ff.
- Husserl, Krisis, 1976** Husserl, Edmund,
Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Edited by Walter Biemel. 1976, Husserliana VI
- Husserl, Meditationen, 1973** Husserl, Edmund,
Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, 2. Aufl. 1973
- Jäger, Makrokriminalität, 1989** Jäger, Herbert,
Makrokriminalität. Studien zur Kriminologie kollektiver Gewalt, 1989
- Jäger, Verbrechen, 1975, 435 ff.** Jäger, Herbert,
„Verbrechen unter totalitärer Herrschaft“, in: Sieverts, Rudolf/Schneider, Hans J. (Hrsg.), Elster, Alexander/Lingemann, Heinrich (Begr.), Handwörterbuch der Kriminologie, Band 3 (R - Z), 2. Aufl. 1975, 453 ff.
- Jain, Terror, 2003, 31 ff.** Jain, Anil. K.,
„Terror“ oder die Normalität des Schreckens, in: Hitzler, Ronald/Reichert, Jo (Hrsg.), Irritierte Ordnung, Die gesellschaftliche Verarbeitung von Terror, 2003, 31 ff.
- Jakobs, Prävention, 1976** Jakobs, Günther,
Schuld und Prävention, Recht und Staat, Heft 452/453, 1976

- Jakobs, Strafrecht, 1991** Jakobs, Günther,
Strafrecht. Allgemeiner Teil. Die Grundlagen und die Zurechnungslehre, 2. Auflage, 1991
- Janowski, Mensch. 2012, 9 ff.** Janowski, Bernd,
Der "ganze Mensch". Zur Geschichte und Absicht einer integrativen Formel", In: Bernd Janowski (Hrsg.), Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte. 2012, 9 ff.
- Jaspers, Einführung, 1953** Jaspers, Karl,
Einführung in die Philosophie, 1953
- Jaspers, Wahrheit, 1991** Jaspers, Karl,
Von der Wahrheit, 4. Aufl. 1991
- Kahl, Sprache, 2006, 386 ff.** Kahl, Wolfgang,
Sprache als Kultur- und Rechtsgut, in: Hufen, Friedhelm (Redaktion), Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer, Band 65, 2006, 386 ff.
- Kahneman/Tversky, theory, 1979, 263 ff.** Kahneman, Daniel/Tversky, Amos,
Prospect theory: an analysis of decisions under risk, Econometrica Vol. 47, No. 2 (1979), 263 ff.
- Kaiser, G., Kriminologie, 1996** Kaiser, Günther,
Kriminologie. Ein Lehrbuch, 3. Aufl. 1996
- Kaiser, H., Widerspruch, 1999** Kaiser, Hanno,
Widerspruch und harte Behandlung. Zur Rechtfertigung von Strafe, 1999
- Kant, Anfang 1786, AA** Kant, Immanuel,
Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, 1786, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant. Gesammelte Schriften, Band VIII , 1902 ff, online
- Kant, Anthropologie, 1798, AA** Kant, Immanuel,
Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, 1798, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant. Gesammelte Schriften, Band VII, 1902 ff, online

- Kant, Beantwortung, 1784, AA** Kant, Immanuel,
Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, Berlinische Monatsschrift, Dezember 1784, 481 ff, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant. Gesammelte Schriften, Band VIII, 1902 ff online
- Kant, Metaphysik (Weischedel), 1956** Kant, Immanuel,
Die Metaphysik der Sitten, in: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.), Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden, Band IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, 1956
- Kant, Metaphysik, 1797, AA** Kant, Immanuel,
Die Metaphysik der Sitten, 1797, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant. Gesammelte Schriften, Band VI, 1902 ff, online
- Kant, r. Vernunft, 1787, AA** Kant, Immanuel,
Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage 1787, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant. Gesammelte Schriften, Band III, 1902 ff, online
- Kant, Religion, 1793, AA** Kant, Immanuel,
Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant. Gesammelte Schriften, Band VI, 1902 ff, online
- Kant, Urtheilskraft, 1790, AA** Kant, Immanuel,
Kritik der Urtheilskraft, 1790, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant. Gesammelte Schriften, Band V, 1902 ff. online
- Kargl, Hilfeleistung, GA 1994, 247 ff.** Kargl, Walter,
Unterlassene Hilfeleistung (§ 323c StGB). Zum Verhältnis von Recht und Moral, GA 1994, 247 ff.
- Kargl, Kritik, 1982** Kargl, Walter,
Kritik des Schuldprinzips. Eine rechtssoziologische Studie zum Strafrecht, 1982
- Kasper, Lexikon** Kasper, Walter (Hrsg.),
Lexikon für Theologie und Kirche, Band 1-11, 3. Auflage 1993–2001

- Kaufmann, A., Einführung, 2004** Kaufmann, Arthur (Hrsg.),
Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie
der Gegenwart, 7. Aufl. 2004
- Kaufmann, A., Macht, 1958/59, 22 ff.** Kaufmann, Arthur,
Recht als Maß der Macht, Stimmen der Zeit 163
(1958/59), 22 ff.
- Kaufmann, A., Rechtsphilosophie, 1997** Kaufmann, Arthur,
Rechtsphilosophie, 2. Aufl. 1997
- Kaufmann, A., Utilitarismus, ARSP 80 (1994), 476 ff.** Kaufmann, Arthur,
Die Lehre vom negativen Utilitarismus – Ein Pro-
gramm, ARSP 80 (1994), 476 ff.
- Kaufmann, M., Relation, 1997, 72 ff.** Kaufmann, Matthias,
The Relation between Right and Coercion: Analytic
or Synthetic? in: Byrd., B. Sharon/Hruschka,
Joachim/Joerden, Jan C. (Hrsg.), Jahrbuch für
Recht und Ethik, Band 5, 1997, 72 ff.
- Kausch, Funktion, 1991, 1 ff.** Kausch, Erhard,
Die gesellschaftliche Funktion des Rechts, in:
Grimm, Dieter (Hrsg.), Einführung in das Recht, 2.
Aufl. 1991, 1 ff.
- Keller, Amnesty, 1986** Keller, Gustav,
Amnesty international: Die Psychologie der Folter.
Die Psyche der Folterer. Die Psycho-Folter. Die
Psyche des Gefolterten (1981), 1986
- Kelman/Hamilton, Crimes, 1989** Kelman, Herbert C./Hamilton, V. Lee,
Crimes of Obedience. Toward a Social Psychology
of Authority and Responsibility, 1989
- Kelsen, Hauptprobleme, 1923** Kelsen, Hans,
Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, 1923
- Kerferd/ Flashar, Protagoras, 1998** Kerferd, George B. / Flashar, Hellmut,
Protagoras aus Abdera, in: Flashar, Hellmut
(Hrsg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie.
Die Philosophie der Antike, Band 2/1, 1998
- Kern, Theorie, JuS 1992, 13** Kern, Hans-Günther,
Ökonomische Theorie der Langzeitverträge, JuS
1992, 13 ff.

- Kette, Rechtspsychologie, 1987** Kette, Gerhard,
Rechtspsychologie, 1987
- Kirchgässner, Homo Oeconomicus, 1991** Kirchgässner, Gebhard,
Homo Oeconomicus, 1991
- Kirchner, Theorie, 1997** Kirchner, Christian,
Ökonomische Theorie des Rechts. Überarbeitete
und ergänzte Fassung eines Vortrags gehalten vor
der Juristischen Gesellschaft zu Berlin am 16. Ok-
tober 1996, 1997
- Kittsteiner, Entstehung, 1991** Kittsteiner, Heinz-Dieter,
Die Entstehung des modernen Gewissens, 1991
- Klagenfurt, Zivilisation, 1995** Klagenfurt, Kurt,
Technologische Zivilisation und transklassische
Logik. Eine Einführung in die Technikphilosophie
Gotthard Günthers, 1995
- Kleger, Ungehorsam, 1993** Kleger, Heinz,
Der neue Ungehorsam. Widerstände und politische
Verpflichtung in einer lernfähigen Demokratie,
1993
- Kleger/Müller, Einleitung, 1986, 221 ff.** Kleger, Heino/Müller Alois,
Einleitung: Bürgerliche Religion, Religion des
Bürgers, politische Religion, Zivilreligion, Staatsre-
ligion, Kulturreligion in: Kleger, Heinz/Müller,
Alois (Hrsg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in
Amerika und Europa, 1986, 221 ff.
- Kleger/Müller, Philosoph, 1986, 86 ff.** Kleger, Heinz/Müller Alois,
Der politische Philosoph in der Rolle der Ziviltheo-
logen, in: Religion und Vernunft. Studia philosoph-
ica, Band 45, 1986, 86 ff.
- Kliemt, Institutionen, 1985** Kliemt, Hartmut,
Moralische Institutionen, 1985
- Kliemt, Reason, 1987, 43 ff.** Kliemt, Hartmut,
The Reason of Rules and the Rule of Reason, Criti-
ca, 1987, 43 ff.
- Kohlberg, Psychologie, 1997** Kohlberg, Lawrence,
Die Psychologie der Moralentwicklung, 2. Aufl.
1997

- Kohler, Entschluss, 1990, 37 ff.** Kohler, Georg,
Entschluss und Dezision. Zu einem (oder zwei Grundbegriffen) der praktischen und politischen Philosophie, in: Kohler, Georg/ Kleger, Heinz (Hrsg.), Diskurs und Dezision, Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübbe in der Diskussion, 1990, 37 ff.
- Köhler, Fahrlässigkeit, 1982** Köhler, Michael,
Die bewusste Fahrlässigkeit. Eine strafrechtlich-rechtsphilosophische Untersuchung, 1982
- Kornwachs, Naturverstehen, 1994, 63 ff.** Kornwachs, Klaus,
Naturverstehen und Systemverstehen, in: Bien, Günther/Gil, Thomas/Wilke, Joachim (Hrsg.), „Natur“ im Umbruch. Zur Diskussion des Naturbegriffs in Philosophie, Naturwissenschaft und Kunsttheorie, 1994, 63 ff.
- Koslowski, Ethik, 1995** Koslowski, Peter,
Ethik des Kapitalismus, 1995
- Koslowski, Kultur, 1988** Koslowski, Peter,
Die postmoderne Kultur, gesellschaftlich-kulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklung, 2. Aufl. 1988
- Kraus, Erkennen, 2013** Kraus, Björn,
Erkennen und Entscheiden. Grundlagen und Konsequenzen eines erkenntnistheoretischen Konstruktivismus für die Soziale Arbeit. 2013
- Krause, Aspekte, 2002, 47 ff.** Krause, Rainer,
Affektpsychologischen Aspekte menschlicher Destruktivität, in: Schlösser, Anne-Marie/Gerlach, Alf (Hrsg.), Gewalt und Zivilisation, Erklärungen und Deutungen, 2002, 47 ff.
- Krawietz, Risiko, 1992, 147 ff.** Krawietz, Werner,
Risiko, Recht und normative Verantwortungsattribution in rechtsethischer Perspektive, in: Gerhardt, Volker/Krawietz, Werner (Hrsg.), Recht und Natur. Beiträge zu Ehren von Friedrich Kaulbach; Schriften zur Rechtslehre, Heft 153, 1992, 147 ff.

- Krawietz, Zwang, 1988, 315 ff.** Krawietz, Werner,
Sind Zwang und Anerkennung Strukturelemente der Rechtsnorm? Konzeptionen und Begriffe des Rechts in der modernen Rechtstheorie, in: Weinberger, Ota/Krawietz, Werner (Hrsg.), Reine Rechtslehre im Spiegel ihrer Fortsetzer und Kritiker, 1988, 315 ff.
- Kreuter, Staatskriminalität, 1997** Kreuter, Jens,
Staatskriminalität und die Grenzen des Strafrechts. Reaktionen auf Verbrechen aus Gehorsam aus rechtsethischer Sicht, 1997
- Kübler, Effizienz, 1990, 687 ff.** Kübler, Friedrich,
Effizienz als Rechtsprinzip? Überlegungen zum praktischen Gebrauch ökonomischer Argumente, in: Baur, Jürgen F./Hopt, Klaus, J./Mailänder, Peter K. (Hrsg.), Festschrift für Ernst Steindorff zum 70. Geburtstag, 1990, 687 ff.
- Kucharek, Tränen, 2005, 15 ff.** Kucharek, Andrea,
Wohltuende Tränen: Zur Funktion des Weinens in der altägyptischen Totenklage, in: Ambos, Claus/Holz, Stephan/Schwedler, Gerald/Wenigfurger, Stefan (Hrsg.), Die Welt der Rituale. Von der Antike bis heute, 2005, 15 ff.
- Kues, De docta ignorantia, 1440** Kues, Nikolaus von,
De docta ignorantia, 1440
- Kuhlmann, Letztbegründung, 1985** Kuhlmann, Wolfgang,
Reflexive Letztbegründung. Untersuchung zur Transzendentalpragmatik, 1985.
- Kull, Evolutionsbegriff, 1994, 141 ff.** Kull, Ulrich,
Wie übertragbar ist der Evolutionsbegriff? Möglichkeiten und Grenzen der Analogiebildung, in: Bien, Günther/Gil, Thomas/Wilke, Joachim (Hrsg.), „Natur“ im Umbruch. Zur Diskussion des Naturbegriffs in Philosophie, Naturwissenschaft und Kunsttheorie, 1994, 141 ff.
- Kummer, Gruppenführung, 1988, 173 ff.** Kummer, Hans,
Gruppenführung bei Tieren und Menschen in evolutionärer Sicht, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, 1988, 173 ff.

- Kunz, Strafe, 2004, 71 ff.** Kunz, Karl-Ludwig,
Muss Strafe sein? Einige Überlegungen zur Beantwortbarkeit der Frage und zu den Konsequenzen daraus, in: Radtke, Henning/Müller, Egon/Britz, Guido/Koriath, Heinz/Müller-Dietz, Heinz (Hrsg.), Muss Strafe sein? Kolloquium zum 60. Geburtstag von Herrn Professor Dr. Dr. h.c. Heike Jung, 2004, 71 ff.
- Kutschera, Sprachphilosophie, 1975** Kutschera, Franz von,
Sprachphilosophie, 1975
- Kuzmics/Axtmann, Authority, 2007** Kuzmics, Helmut/Axtmann, Roland,
Authority, State and National Character. The Civilizing Process in Austria and England, 1700-1900, 2007
- Lackner/Kühl, Strafgesetzbuch, 2011** Lackner, Karl/Kühl, Christian,
Strafgesetzbuch. Kommentar, 27. Aufl. 2011
- Ladeur, Staat, 2006** Ladeur, Karl-Heinz,
Der Staat gegen die Gesellschaft. Zur Verteidigung der Rationalität der „Privatgesellschaft“, 2006
- Lampe, Beiträge, ARSP Beiheft 22 (1985)** Lampe, Ernst J. (Hrsg.),
Beiträge zur Rechtsanthropologie, ARSP Beiheft 22 (1985)
- Lampe, Menschenbild, ARSP Beiheft 22 (1985), 9 ff.** Lampe, Ernst J.,
Das Menschenbild im Recht – Abbild oder Vorbild?, in: Lampe, Ernst J. (Hrsg.), Beiträge zur Rechtsanthropologie, ARSP Beiheft 22 (1985), 9 ff.
- Langer, Gewaltmonopol, 1986, 220 ff.** Langer, Stefan,
Staatliches Gewaltmonopol und „ziviler Ungehorsam“, Rechtstheorie 17 (1986), 220 ff.
- Lehmann, Recht, 1983** Lehmann, Michael,
Bürgerliches Recht und Handelsrecht – eine juristische und ökonomische Analyse, 1983

- Lenk, Handlung, 1978, 279 ff.** Lenk, Hans,
Handlung als Interpretationskonstrukt. Entwurf einer konstituenten- und beschreibungstheoretischen Handlungsphilosophie, in: Lenk, Hans (Hrsg.), Handlungstheorien- interdisziplinär II: Handlungserklärungen und philosophische Handlungsinterpretationen, Erster Halbband, 1978, 279 ff.
- Lillard, Ethnopsychologies, 1998, 3 ff.** Lillard, Angeline S.,
Ethnopsychologies: Cultural Variations in Theories of Mind, Psychological Bulletin 123 (1998), 3 ff.
- Lindenberg, Utility, 1983, 450 ff.** Lindenberg, Sieghart,
Utility and Morality, Kyklos 1983, 450 ff.
- Lippert, Verbrechen, 1997** Lippert, Arno,
Verbrechen und Strafe. Ein Beitrag der ökonomischen Theorie zur Erklärung und Behandlung von Kriminalität, 1997
- Liszt, Zweckgedanke, ZStW 3 (1883), 1 ff.** Liszt, Franz von,
Der Zweckgedanke im Strafrecht, ZStW 3 (1883), 1 ff.
- Loos, Schuldgrundsatz, 1990, 83 ff.** Loos, Fritz,
Der Schuldgrundsatz als Sanktionslimitierung im Jugendstrafrecht, in: Wolff, Jörg/Marek, Andrzej (Hrsg.) Erziehung und Strafe. Jugendstrafrecht in der Bundesrepublik Deutschland und Polen. Grundfragen und Zustandsbeschreibung. Mit einer englischen Fassung des polnischen Gesetzes von 1982, 1990, 83 ff.
- Lorenz, Böse, 1971** Lorenz, Konrad,
Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, 29. Aufl. 1971
- Lübbe, Dezisionismus, 1978, 61 ff.** Lübbe, Hermann,
Dezisionismus – eine kompromitierte politische Theorie; in: Lübbe, Hermann (Hrsg.), Praxis der Philosophie, Praktische Philosophie, Geschichtstheorie, 1978, 61 ff.
- Lübbe, Einheit, 1981** Lübbe, Hermann,
Die Einheit von Naturgeschichte und Kulturgeschichte. Bemerkungen zum Geschichtsbegriff, 1981

- Lüderssen, Freiheitsbegriff, 1983, 67 ff.** Lüderssen, Klaus,
Der Freiheitsbegriff der Psychoanalyse und seine Folgen für das moderne Strafrecht, in: Hassemer, Winfried/Lüderssen, Klaus/Naucke, Wolfgang (Hrsg.), Fortschritte im Strafrecht durch die Sozialwissenschaften, 1983, 67 ff.
- Lüderssen, Krise, 1989** Lüderssen, Klaus,
Die Krise des öffentlichen Strafanspruchs (Vortrag, gehalten am 5. Februar 1987), in: Hofmann, Hasso/Weber, Ulrich/Wenz, Edgar M. (Hrsg.), Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie, Heft 10, 1989
- Luhmann, Kultur, 1995, 31 ff.** Luhmann, Niklas,
Kultur als historischer Begriff, in: Luhmann, Niklas (Hrsg.), Gesellschaftsstruktur und Semantik, Band 4, 1995, 31 ff.
- Luhmann, Kultur, 1995, 31 ff.** Luhmann, Niklas,
Kultur als historischer Begriff, in: Gesellschaftsstruktur und Semantik, Luhmann, Niklas (Hrsg.), Band 4, 1995, 31 ff.
- Luhmann, Legitimation, 1978** Luhmann, Niklas,
Legitimation durch Verfahren, 3. Aufl. 1978
- Luhmann, Rechtssoziologie, 1987** Luhmann, Niklas,
Rechtssoziologie (1972), Band 1 und 2, 3. Aufl. 1987
- Luhmann, Theorie, 1981** Luhmann, Niklas,
Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat, 1981
- Lumsden/Wilson, Fire, 1983** Lumsden, Charles J./Wilson, Edward O.,
The Promethean Fire, 1983
- Lumsden/Wilson, Genes, 1981** Lumsden, Charles J./Wilson, Edward O.,
Genes, Mind and Culture, 1981
- Maciejewski, Archiv, 2002** Maciejewski, Franz,
Psychoanalytisches Archiv und jüdisches Gedächtnis. Freud, Beschneidung und Monotheismus, 2002
- MacKenzie/Tullock, Homo Oeconomicus, 1984** MacKenzie, Richard B./Tullock, Gordon,
Homo Oeconomicus: Ökonomische Dimensionen des Alltags, 1984

- Madl, Abrahamitic, 2006, 103 ff.** Madl, Pierre,
Abrahamitic vs. Asian Values: The We(a)stern Society, in: Giordano, Christian/Patry, Jean-Luc (Hrsg.), Theorie und Praxis – Brüche und Brücken, 2006, 103 ff.
- Magee, Philosophy, 1986** Magee, Bryan,
Modern British Philosophy, 1986
- Maier, Doppelgesicht, 2004** Maier, Hans,
Das Doppelgesicht des Religiösen, Religion-Gewalt-Politik, 2004
- Maier/Zoglauer, Organismus-Konzepte, 1994** Maier, Wolfgang/Zoglauer, Thomas (Hrsg.),
Technomorphe Organismus-Konzepte. Modellübertragungen zwischen Biologie und Technik, 1994
- Maiwald, Gedanken, 1987, 147 ff.** Maiwald, Manfred,
Gedanken zu einem sozialen Schuldbegriff, in: Küpper, Wilfried/Puppe, Ingeborg/Tenkhoff, Jörg (Hrsg.), Festschrift für Karl Lackner zum 70. Geburtstag, 1987, 147 ff.
- Maldeghem, Evolution, 1998** Maldeghem, Carl P. Graf von,
Die Evolution des Gleichheitssatzes. Das Prinzip der Gleichbehandlung im Lichte der modernen Evolutionsbiologie (Zugl. Diss. Passau), 1998
- Marcic, Gesetzesstaat, 1957** Marcic, René,
Vom Gesetzesstaat zum Richterstaat, 1957
- Martschukat, Töten, 2000** Martschukat, Jürgen,
Inszeniertes Töten. Eine Geschichte der Todesstrafe vom 17. bis zum 19. Jahrhundert, 2000
- Maruna/Copes, decades, 2005, 221 ff.** Maruna, Shadd/Copes, Heith,
What have we learned in five decades of neutralization?, Crime and Justice, 2005, 221 ff.
- Masters, Natur, 1988, 251 ff.** Masters, Roger D.,
Evolutionsbiologie, menschliche Natur und politische Philosophie, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, 1988, 251 ff.
- Maturana/Valera, Erkennen, 1987** Maturana, Humberto R./Valera, Francisco,
Der Baum der Erkenntnis: Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens, 1987

- Mayer-Maly, Rechtsphilosophie, 2001**
Mayer-Maly, Theo,
Rechtsphilosophie, 2001
- Maynard Smith/Szathmáry, transitions, 1995**
Maynard Smith, John/Szathmáry, Eörs,
The major transitions in evolution, 1995
- Mayntz, Soziologie, 1968**
Mayntz, Renate,
Soziologie der Organisation, 3. Aufl. 1968
- Mayr, Biologie, 2000**
Mayr, Ernst,
Das ist Biologie – Die Wissenschaft des Lebens, 2000
- Mayr, Revolution, 1989, 221 ff.**
Mayr, Ernst,
Die darwinistische Revolution und die Widerstände gegen die Selektionstheorie, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, 2. Aufl. 1989, 221 ff.
- Mead, Psychology, 1918, 577 ff.**
Mead, George H.,
The Psychology of Punitive Justice, American Journal of Sociology 23 (1918), 577 ff.
- Meier, Herausforderung, 1989**
Meier, Heinrich,
Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, 2. Aufl. 1989
- Meißner, Interessenabwägungsformel, 1990**
Meißner, Andreas,
Die Interessenabwägungsformel in der Vorschrift über den rechtfertigenden Notstand (§ 34 StGB), in: Schmidhäuser, Eberhard/Schroeder, Friedrich-Christian (Hrsg.), Strafrechtliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 66, 1990
- Melossi, State, 1990**
Melossi, Dario,
The State of Social Control, 1990
- Mensch, Violence, 2008, 285 ff.**
Mensch, James,
Political Violence. The Conflation of Sovereignty and Freedom, in: Hagedorn, Ludger/Staudigl, Michael (Hrsg.), Über Zivilisation und Differenz, Beiträge zu einer politischen Phänomenologie Europas, 2008, 285 ff.

- Merklein, Sühnegedanke, 2000, 59 ff.** Merklein, Helmut,
Der Sühnegedanke in der Jesustradition und bei Paulus: in Gerhards, Albert/Richter Klemens (Hrsg.), Das Opfer – Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt, 2000, 59 ff.
- Merton, Theorie, 1995** Merton, Robert K.,
Soziologische Theorie und soziale Struktur (1968), deutsch, 1995
- Metz, Geschichte, 2011** Metz, Karl Heinz,
Geschichte der Gewalt. Krieg, Revolution, Terror, 2011
- Metzinger, Subjekt, 1993** Metzinger, Thomas,
Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektiven phänomenalen Bewusstseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation, 1993
- Michels, Soziologie, 1989** Michels, Robert,
Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens, 1989
- Milgram, Milgram-Experiment, 1974** Milgram, Stanley,
Das Milgram-Experiment, 1974
- Miller, Kultur, 1979, 339 ff.** Miller, Walter B.,
Die Kultur der Unterschicht – Ein Entstehungsmilieu für Bandendelinquenz, in: Sack, Fritz/König, René (Hrsg.), Kriminalsoziologie, 3. Aufl. 1979, 339 ff.
- Mittelstraß, Apriori, 2000, 106 ff.** Mittelstraß, Jürgen,
Das lebensweltliche Apriori, in: Gerhard Preyer/Georg Peter/Alexander Ulfing (Hrsg.), Protosoziologie im Kontext „Lebenswelt“ und „System“ in Philosophie und Soziologie, 2000, 106 ff..
- Möllers, Pluralität, 2008, 223 ff.** Möllers, Christoph,
Pluralität der Kulturen als Herausforderung an das Verfassungsrecht? in: Dreier, Horst/Hilgendorf, Eric (Hrsg.), Kulturelle Identität, als Grund und Grenze des Rechts, 2008, 223 ff.

- Montenbruck, Abwägung, 1989** Montenbruck, Axel,
Abwägung und Umwertung. Zur Bemessung der Strafe für eine und für mehrere Taten, 1989
- Montenbruck, Anthropology, 2010** Montenbruck, Axel,
Western Anthropology: Democracy and Dehumanization, Freie Universität Berlin, 2010, open access und gedruckt
- Montenbruck, Präambel-Humanismus, Zivilreligion I, 2013** Montenbruck, Axel,
Demokratischer Präambel-Humanismus. Westliche Zivilreligion und universelle Triade „Natur, Seele und Vernunft“,
Schriftenreihe Zivilreligion. Eine Rechtsphilosophie als Kulturphilosophie. Zivilreligion I - Grundlegung, 4. erneut erheblich erweiterte Auflage, Freie Universität Berlin, 2013, open access
- Montenbruck, Strafrechtsphilosophie, 2010** Montenbruck, Axel,
Strafrechtsphilosophie (1995 – 2010), Vergeltung, Strafzeit, Sündenbock, Menschenrechtsstrafe, Naturrecht, 2. erweiterte Auflage, Freie Universität Berlin, 2010, open access und gedruckt
- Montenbruck, Weltliche Zivilreligion, Zivilreligion III, 2013** Montenbruck, Axel,
Weltliche Zivilreligion. Idee und Diskussion, Ethik und Recht,
Schriftenreihe Zivilreligion. Eine Rechtsphilosophie als Kulturphilosophie. Zivilreligion III - Normativer Überbau, 2. erheblich erweiterte (Teil-) Auflage, 2013, Freie Universität, open access
- Montenbruck, Wurzeln, 2004, 193 ff.** Montenbruck, Axel,
Religiöse Wurzeln des säkularen Strafens und Zivilisation der Aggression, in: Heinrich, Bernd/Hilgendorf, Eric/Mitsch, Wolfgang/Sternberg-Lieben, Detlev (Hrsg.), Festschrift für Ulrich Weber zum 70. Geburtstag, 2004, 193 ff.
- Montenbruck, Zivilisation, 2010** Montenbruck, Axel,
Zivilisation. Staat und Mensch, Gewalt und Recht, Kultur und Natur, 2. Auflage, Freie Universität, 2010, open access und gedruckt
- Moore, Blame, 1997** Moore, Michael S.,
Placing Blame: A General Theory of The Criminal Law, 1997

- Moore, Liberty, 1998, 111 ff.** Moore, Michael S.,
Liberty and Supererogation, in: Byrd, Sharon B./Hruschka, Joachim/Joerden, Jan C. (Hrsg.), Jahrbuch für Recht und Ethik, Band 6, 1998, 111 ff.
- Morus, Utopia, 1996, 7 ff.** Morus, Thomas,
Utopia, in: Heinisch, Klaus J. (Hrsg.), Der utopische Staat. Übersetzt und mit einem Essay „Zum Verständnis der Werke“, Bibliographie und Kommentar, 1996, 7 ff.
- Mowen, J. C./Mowen, M. M., Time, 1991, 54 ff.** Mowen, John C./Mowen, Maryanne M.,
Time and Outcome Valuation: Implications for Marketing Decision Making, Journal of Marketing 55 (1991), 54 ff.
- Mueller, Foundations, 1992, 195 ff.** Mueller, Dennis C.,
On the Foundations of Social Science Research, Analyse und Kritik 1992 (14) Heft 2, 195 ff.
- Müller, Religion, 1990, 285 ff.** Müller, Alois,
Religion, Kultur und Ethik unter Säkularisierungsbedingungen, in: Kohler, Georg/Kleger, Heinz (Hrsg.), Diskurs und Dezsion, Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübbe in der Diskussion, 1990, 285 ff.
- Münch, Dynamik, 1998** Münch, Richard,
Globale Dynamik, Lokale Lebenswelten. Der schwierige Weg in die Weltgesellschaft, 1998
- Münch, Theorie, 1982** Münch, Richard,
Theorie des sozialen Handelns. Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber, 1982
- Münkler, Terrorismus, 2001, 11 ff.** Münkler, Herfried,
Terrorismus als Kommunikationsstrategie. Die Botschaft des 11 September, Internationale Politik, 56. Jg. Heft 12 (2001), 11 ff.
- Murray/Feshbach, baby, 1978, 462 ff.** Murray, Joan/Feshbach, Seymour,
Let's not throw the baby out with the bathwater: The catharsis hypothesis revisited, Journal of Personality 46 (1978), 462 ff.

- Naucke, Entkriminalisierung, GA 1984, 199 ff.** Naucke, Wolfgang,
Über deklaratorische, scheinbare und wirkliche Entkriminalisierung, GA 1984, 199 ff.
- Nelken, Law, 1987, 105 ff.** Nelken, David,
Critical Criminal Law, Journal of Law and Society 14 (1987), 105 ff.
- Nettler, Explaining, 1974** Nettler, Gwynn,
Explaining Crime, 1974
- Neumann, Argumentationslehre, 1986** Neumann, Ulfrid,
Juristische Argumentationslehre; Erträge der Forschung, Band 224, 1986
- Nickel, attribution, 1974, 482 ff.** Nickel, Ted W.,
The attribution of intention as a critical factor in the relation between frustration and aggression, Journal of Personality and Social Psychology 42 (1974), 482 ff.
- Nida-Rümelin, Vernunft, 2012, 9 ff.** Nida-Rümelin, Julian,
Vernunft und Freiheit. Textgrundlage für Vortrag und Kolloquium, in: Sturma, Dieter (Hrsg.), Vernunft und Freiheit. Zur praktischen Philosophie von Julian Nida-Rümelin (Humanprojekt), 2012, 9 ff.
- Nussbaum, Sozialdemokratismus, 1999, 24 ff.** Nussbaum, Martha C.,
Der aristotelische Sozialdemokratismus (1990), in: dies., Gerechtigkeit oder Das gute Leben, 1999, 24 ff.
- Ockenfels, Religion, 2004, 175 ff.** Ockenfels, Wolfgang,
Religion und Gewalt, in: Rauscher, Anton (Hrsg.), Die Bedeutung der Religion für die Gesellschaft. Erfahrungen und Probleme in Deutschland und die USA, 2004, 175 ff.
- Oechsler, Gerechtigkeit, 1997** Oechsler, Jürgen,
Gerechtigkeit im modernen Austauschvertrag, 1997
- Oelmüller, Schwierigkeiten, 1983, 9 ff.** Oelmüller, Willi,
Schwierigkeiten mit dem Schuldbegriff. Einige philosophische Überlegungen, in: Baumgartner, Michael/Eser, Albin (Hrsg.), Schuld und Verantwortung. Philosophische und juristische Beiträge zur Zurechenbarkeit menschlichen Handelns, 1983, 9 ff.

- Oerter, Einleitung, 1999, 1 ff.** Oerter, Rolf,
Einleitung, in: Rolf Oerter (Hrsg.), Menschenbilder
in der modernen Gesellschaft, 1999. 1 ff.
- Oestreich, Strukturprobleme, 1969, 179 ff.** Oestreich, Gerhard,
Strukturprobleme des europäischen Absolutismus,
in: ders. (Hrsg.), Geist und Gestalt des frühmodernen
Staates. Auserwählte Aufsätze, 1969, 179 ff.
- Ooyen, Sicherheit, 2007** Ooyen, Robert C. van,
Öffentliche Sicherheit und Freiheit, Politikwissen-
schaftliche Studien zu Staat, Polizei und wehrhafter
Demokratie, 2007
- Opp, Entstehung, 1983** Opp, Karl-Dieter,
Die Entstehung sozialer Normen, 1983
- Opp, Modell, 1986, 1 ff.** Opp, Karl-Dieter,
Das Modell des Homo Sociologicus. Eine Explika-
tion und eine Konfrontierung mit dem utilitaristi-
schen Verhaltensmodell, Analyse und Kritik, 1986
(8) Heft 1, 1 ff.
- Opp, Verhalten, 1974** Opp, Karl-Dieter,
Abweichendes Verhalten und Gesellschaftsstruktur,
1974
- Otto, Generalprävention, 1982** Otto, Harro,
Generalprävention und externe Verhaltenskontrolle,
1982
- Paliero, Selbstverständnis, 2000, 75 ff.** Paliero, Carlo E.,
Das Selbstverständnis der Strafrechtswissenschaft
gegenüber den Herausforderungen ihrer Zeit, in:
Eser, Albin/Hassemer, Winfried/Burkhardt, Björn
(Hrsg.), Die deutsche Strafrechtswissenschaft vor
der Jahrtausendwende. Rückbesinnung und Aus-
blick, 2000, 75 ff.
- Parsons, Structure, 1967** Parsons, Talcott,
The Structure of Social Action (1937), 5. Aufl.
1967

- Pasemann, Repräsentation, 1996, 42 ff.** Pasemann, Frank,
Repräsentation ohne Repräsentation. Überlegungen zu einer Neurodynamik modularer kognitiver Systeme, in: Rusch, Gebhard/Schmidt, Siegfried J./Breidbach, Olaf (Hrsg.), *Interne Repräsentationen. Neue Konzepte der Hirnforschung*, 1996, 42 ff.
- Pauleikhoff, Ideologie, 1986** Pauleikhoff, Bernhard,
Ideologie und Mord, Euthanasie bei „lebensunwerten Menschen“, 1986
- Pausenberger, Eigentum, 2008** Pausenberger, Marcus A.,
Eigentum und Steuern in der Republik. Ein Beitrag zum steuerverfassungsrechtlichen Halbteilungsgrundsatz, 2008
- Pawlik, Volk, 2006, 269 ff.** Pawlik, Michael,
Kants Volk von Teufeln und sein Staat, in: Byrd, B. Sharon/Hruschka, Joachim/Joerden, Jan H. (Hrsg.), *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Band 14, 2006, 269 ff.
- Philosophisches Wörterbuch, 2009** Philosophisches Wörterbuch,
Begründet von Heinrich Schmidt. Neu bearbeitet von Martin Gessmann, 23., vollständig neu bearbeitete Auflage, 2009
- Piaget, Urteil, 1983** Piaget, Jean,
Das moralische Urteil beim Kinde (*Le jugement moral chez l'enfant*, 1929), deutsch, 2. Aufl. 1983
- Piers/Singer, Shame, 1971** Piers, Gerhart/Singer, Milton B.,
Shame and guilt: a psychoanalytic and a cultural study, 1971
- Piliavin, I. M./Piliavin, J. A./Rodin, Costs, 1975, 429 ff.** Piliavin, Irving M./Piliavin, Jane A./Rodin, Judith,
Costs, Diffusion and the Stigmatical Victim, *Journal of Personality and Social Psychology* 32, (1975), 429 ff.
- Platon, Politeia (Eigler), 1990** Platon,
Politeia, in: Eigler, Gunther (Hrsg.), *Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch*, Band 4, Sonderausgabe 1990

- Platon, Theaitetos, (Schleiermacher/Wolf), 2004** Platon,
Platon. Sämtliche Werke Bd. 3: Kratylos, Parmenides, Theaitetos, Sophistes, Politikos, Philebos, Briefe. Übersetzung von Friedrich Schleiermacher; Ursula Wolf (Hrsg.), 2004
- Pomazal/Clore, Helping, 1973, 150 ff.** Pomazal, Richard J./Clore, Gerald L.,
Helping on the Highway: The Effects of Dependency and Sex, *Journal of Applied Social Psychology* 3 (1973), 150 ff.
- Popitz, Begriff, 1975** Popitz, Heinrich,
Der Begriff der sozialen Rolle als Element der soziologischen Theorie, 4. Aufl. 1975
- Popitz, Konstruktion, 1980** Popitz, Heinrich,
Die normative Konstruktion von Gesellschaft, 1980
- Popitz, Normen, 1961, 169 ff.** Popitz, Heinrich,
Soziale Normen, *Archives Européennes de Sociologie*, Band 2, 1961, 169 ff.
- Popitz, Phänomene, 1986** Popitz, Heinrich,
Phänomene der Macht. Autorität - Herrschaft - Gewalt - Technik, 1986
- Popitz, Präventivwirkung, 1968** Popitz, Heinrich,
Über die Präventivwirkung des Nichtwissens. Dunkelziffer, Norm und Strafe, 1968
- Popper, Erkenntnis, 1984** Popper, Karl R.,
Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf (Objective Knowledge. An Evolutionary Approach, 1972), deutsch, 4. Aufl. 1984,
- Popper, Logik, 1989** Popper, Karl R.,
Logik der Forschung, 9. Aufl. 1989
- Popper, Vermutungen, 1996** Popper, Karl R.,
Vermutungen und Widerlegungen, 1996
- Pörksen, Schlüsselwerke, 2011** Pörksen, Berhard,
Schlüsselwerke des Konstruktivismus. Eine Einführung, in: Pörksen, Bernhard (Hrsg.): Schlüsselwerke des Konstruktivismus, 2011, 13 ff.
- Posner, Analysis, 1986** Posner, Richard A.,
Economic Analysis of Law, 3. Aufl. 1986

- Posner, Theory, 1985, 1193 ff.** Posner, Richard A.,
An Economic Theory of the Criminal Law, CLR 85
(1985), 1193 ff.
- Precht, Sprachphilosophie, 1999** Precht, Peter,
Sprachphilosophie, 1999
- Prigogine, Sein, 1988** Prigogine, Ilya,
Vom Sein zum Werden. Zeit und Komplexität in
den Naturwissenschaften, 1988
- Prigogine, Wurzeln, 1988, 19 ff.** Prigogine, Ilya,
Die physikalisch-chemischen Wurzeln des Lebens,
in: Meier, Heinrich (Hrsg.), Die Herausforderung
der Evolutionsbiologie, 1988, 19 ff.
- Probst, Selbst-Organisation, 1987** Probst, Gilbert J.,
Selbst-Organisation: Ordnungsprozesse in sozialen
Systemen aus ganzheitlicher Sicht, 1987
- Quine, Standpunkt, 1979** Quine, Willard van Orman,
Von einem logischen Standpunkt, 1979
- Radbruch, Rechtsphilosophie, 1932** Radbruch, Gustav,
Rechtsphilosophie, 1932, Dreier, Ralf/Paulson,
Stanley L. (Hrsg.), 2. Aufl. 2003
- Raiser, Recht, 1999** Raiser, Thomas,
Das lebende Recht. Rechtssoziologie in Deutsch-
land, 3. Aufl. 1999, als: Grundlagen der Rechtsso-
ziologie: Das lebende Recht, 6. Aufl. 2013
- Rawls, Justice, 2001** Rawls, John,
Justice as Fairness: A Restatement, 2001
- Rawls, Theorie, 1993** Rawls, John,
Eine Theorie der Gerechtigkeit (A Theory of Ju-
stice), deutsch, 7. Aufl. 1993
- Regenbogen / Meyer / Kirchner /
Michaelis / Hofmeister, Wörterbuch,
2006** Regenbogen, Arnim/Meyer, Uwe/Kirchner, Fried-
rich/Michaelis, Carl/Hofmeister, Johannes
Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe,
2006
- Reiwald, Gesellschaft, 1973** Reiwald, Paul,
Die Gesellschaft und ihre Verbrecher, neu heraus-
gegeben und mit Beiträgen von Jäger, Herbert und
Moser, Tilmann (1948), 1973

- Rideout, Name, 1992, 781 ff.** Rideout, Christopher,
So What's in a Name? A Rethorical Reading of
Whashington's Sexually Violent Predator Act, Pu-
get Sound Law Review 1992, 781 ff.
- Riesebrodt, Cultus, 2007** Riesebrodt, Martin,
Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Re-
ligionen, 2007
- Röhl, K. F., Rechtssoziologie, 1987** Röhl, Klaus F.,
Rechtssoziologie. Ein Lehrbuch, 1987
- Röhl/Röhl, Rechtslehre, 2008** Röhl, Klaus F./Röhl, Hans C.,
Allgemeine Rechtslehre. Ein Lehrbuch, 3. Aufl. 2008
- Rohr, Grundlagen, 2001** Rohr, Alexandre von,
Evolutionenbiologische Grundlagen des Rechts,
2001
- Röhrich, Umgang, 2004, 639 ff.** Röhrich, Wilfrid,
Im Umgang mit der Macht: Das Prinzip der Reprä-
sentation, in: Brink, Stefan/Wolff, Heinrich A.
(Hrsg.), Gemeinwohl und Verantwortung, Fest-
schrift für Hans Herbert von Arnim zum 65. Ge-
burtstag, 2004, 639 ff.
- Röhrich, Umgang, 2004, 639 ff.** Röhrich, Wilfried,
Im Umgang mit der Macht: Das Prinzip der Reprä-
sentation, Brink, Stefan/Wolff, Heinrich Amadeus
(Hrsg.), Gemeinwohl und Verantwortung, Fest-
schrift für Hans Herbert von Arnim zum 65. Ge-
burtstag, 2004, 639 ff.
- Rorty, Pragmatismus, 2005, 76 ff.** Rorty, Richard,
Pragmatismus, Davidson und der Wahrheitsbegriff,
in: Davidson, Donald/Rorty, Richard, Wozu gibt es
Wahrheit? Eine Debatte, herausgegeben und mit
einem Nachwort von Mike Sandbothe, 2005, 76 ff.
- Rosenhan/Salovey, Emotion, 1981, 237 ff.** Rosenhan, David L./Salovey, Peter,
Emotion and Altruism, in: Rushton, John
P./Sorrentino, Richard M. (Hrsg.), Altruism and
Helping Behavior: Social Personality and Devel-
opmental Perspectives, 1981, 237 ff.

- Rössler, Mensch, 1960** Rössler, Dietrich,
Der "ganze" Mensch. Das Menschenbild der neueren Seelsorgelehre und des modernen medizinischen Denkens im Zusammenhang der allgemeinen Anthropologie, 1960
- Roth, Gehirn, 1996** Roth, Gerhard,
Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, 5. Aufl. 1996
- Roxin, Strafrecht AT I, 2006** Roxin, Claus,
Strafrecht Allgemeiner Teil, Band I. Grundlagen, der Aufbau der Verbrechenslehre, 4. Aufl. 2006
- Saage, Denken, 2006** Saage, Richard,
Utopisches Denken im historischen Prozess. Materialien zur Utopieforschung, 2006
- Sack, Kontrolle, 1993, 16 ff.** Sack, Fritz,
Strafrechtliche Kontrolle und Sozialdisziplinierung, in: Frehsee, Detlev/Löschper, Gabi/Schumann, Karl F. (Hrsg.), Strafrecht, soziale Kontrolle, soziale Disziplinierung, Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie, Band 15, 1993, 16 ff.
- Sack, Wege, 1988, 9 ff.** Sack, Fritz,
Wege und Umwege der deutschen Kriminologie in und aus dem Strafrecht, in: Janssen, Helmut/Kaulitzky, Reiner/Michalowski, Raymond (Hrsg.), Radikale Kriminologie. Themen und theoretische Positionen der amerikanischen Radical Criminology, 1988, 9 ff.
- Sartre, Sein, 1974** Sartre, Jean-Paul,
Das Sein und das Nichts, 1974
- Schachtschneider, Res publica res populi, 1994** Schachtschneider, Karl A.,
Res publica res populi, Grundlegung einer Allgemeinen Republiklehre. Ein Beitrag zur Freiheits-, Rechts- und Staatslehre, 1994
- Schäfer, Grundlagen, 1989** Schäfer, Helmut M.,
Grundlagen des Rechts. Einführung in das Rechtsdenken, 1989

- Schäfer/Ott, Analyse, JZ 1988, 213 ff.** Schäfer, Hans B./Ott, Claus,
Die ökonomische Analyse des Rechts – Irrweg oder Chance wissenschaftlicher Rechtserkenntnis, JZ 1988, 213 ff.
- Schäfer/Ott, Lehrbuch, 1986** Schäfer, Hans B./Ott, Claus,
Lehrbuch der ökonomischen Analyse des Zivilrechts, 1986
- Schaffner, Religion, 2006, 29 ff.** Schaffner, Martin,
Religion und Gewalt. Historiographische Verknüpfungen, in: Greyerz, Kaspar von /Siebenhüner, Kim (Hrsg.), Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale Deutungen (1500 – 1800), 2006, 29 ff.
- Schapp, Freiheit, 1994** Schapp, Jan,
Freiheit, Moral und Recht. Grundzüge einer Philosophie des Rechts, 1994
- Scheffler, Diskriminierung, 1996, 103 ff.** Scheffler, Uwe,
Diskriminierung von sozialen Randgruppen durch das kriminalsoziologische Konzept abweichenden Verhaltens? Probleme und Alternativen, in: Joerden, Jan C. (Hrsg.), Diskriminierung - Antidiskriminierung, 1996, 103 ff.
- Scheffler, Grundlegung, 1987** Scheffler, Uwe,
Grundlegung eines kriminologisch orientierten Strafrechtssystems unter Berücksichtigung wissenschaftstheoretischer Voraussetzungen und des gesellschaftlichen Strafbedürfnisses, 1987
- Scheffler, Hauptverhandlung, 2008** Scheffler, Uwe
Hauptverhandlung in: Heghmanns, Michael/Scheffler, Uwe, (Hrsg.), Handbuch zum Strafverfahren, Kap. VII, 2008
- Schmidtchen, Strafrecht, 2002, 49 ff.** Schmidtchen, Dieter,
Wozu Strafrecht? Einige Anmerkungen aus ökonomischer Sicht, in: Ott, Claus/Schäfer, Hans-Bernd, Die Präventivwirkung zivil- und strafrechtlicher Sanktionen, 2002, 49 ff.

- Schmidtchen, Strafrecht, 2004, 123 ff.** Schmidtchen, Dieter,
Wozu Strafrecht? Another View of the Cathedral,
in: Radtke, Henning/Müll, Egon/Britz, Gui-
do/Koriath, Heinz/Müller-Dietz, Heinz (Hrsg.),
Muss Strafe sein? Kolloquium zum 60. Geburtstag
von Herrn Professor Dr. Dr. h. c. Heike Jung, 2004,
123 ff.
- Schneider, H.-J., Kriminologie, 2001** Schneider, Hans-Joachim,
Kriminologie für das 21. Jahrhundert, 2001
- Schneider, K./Schmalt, Motivation, 2000** Schneider, Klaus/Schmalt, Hans-Dieter,
Motivation, 3. Aufl. 2000
- Scholz, Grundgesetz, 1998, 11 ff.** Scholz, Rupert,
Das Bonner Grundgesetz und seine identitätstiften-
de Wirkung in Deutschland, in: Konrad Adenauer
Stiftung (Hrsg.), Die Akzeptanz des Rechtsstaates,
1998, 11 ff.
- Schulz-Hageleit, Alltag, 1989** Schulz-Hageleit, Peter,
Alltag-Macht-Folter, 1989
- Schumann, Zeichen, 1968** Schumann, Karl F.,
Zeichen der Unfreiheit. Zur Theorie und Messung
sozialer Sanktionen, 1968
- Schünemann, Strafrechtsdogmatik, 2001, 1 ff.** Schünemann, Bernd,
Strafrechtsdogmatik als Wissenschaft, in: Schüne-
mann, Bernd/Achenbach, Hans/Bottke, Wil-
fried/Haffke, Bernhard/Rudolphi, Hans-Joachim
(Hrsg.), Festschrift für Claus Roxin zum 70. Ge-
burtstag am 15. Mai 2001, 2001, 1 ff.
- Schurz, Überprüfung, 1985, 160 ff.** Schurz, Grete,
Experimentelle Überprüfung des Zusammenhangs
zwischen Persönlichkeitsmerkmalen und der Be-
reitschaft zu destruktivem Gehorsam gegenüber
Autoritäten, Zeitschrift für Experimentelle und An-
gewandte Psychologie 32 (1985), 160 ff.
- Schwintowski, Konzept, 1992, 35 ff.** Schwintowski, Hans-Peter,
Das Konzept funktionaler Interdependenz zwischen
Ökonomie und Recht, Rechtstheorie 1992, 35 ff.
- Schwintowski, Theorie, JZ 1998, 581 ff.** Schwintowski, Hans-Peter,
Ökonomische Theorie des Rechts, JZ 1998, 581 ff.

- Scott, Internalization, 1971** Scott, Marvin B.,
Internalization of Norms: A Sociological Theory of Moral Commitment, 1971
- Searle, Ought, 1989, 261 ff.** Searle, John R.,
How to Derive Ought from Is, in: Hudson, William D. (Hrsg.), The Is/Ought Question, 1989, 261 ff.
- Searle, Rediscovery, 1992** Searle, John R.,
The Rediscovery of the Mind, 1992
- Seelmann, Hilfeleistung, JuS 1995, 281 ff.** Seelmann, Kurt,
„Unterlassene Hilfeleistung“ oder: Was darf das Strafrecht?, JuS 1995, 281 ff.
- Seelmann, Hilfeleistung, JuS 1995, 281 ff.** Seelmann, Kurt,
„Unterlassene Hilfeleistung“ oder: Was darf das Strafrecht?, JuS 1995, 281 ff.
- Seher, Normativität, 2007, 66 ff.** Seher, Gerhard,
Normativität und Rationalität in der Rechtsdogmatik, in: Bung, Jochen/Valerius, Brian/Ziemann, Sascha (Hrsg.), Normativität und Rechtskritik, 2007, 66 ff.
- Seidler, Blick, 1995** Seidler, Günter H.,
Der Blick des Anderen. Eine Analyse der Scham, 1995
- Seidler, Scham, 1997, 119 ff.** Seidler, Günter H.,
Scham und Schuld. Zum alteritätstheoretischen Verständnis selbstreflexiver Affekte, Zeitschrift für psychosomatische Medizin und Psychoanalyse 43 (1997), 119 ff.
- Seidler, Scham, 2000, 624 ff.** Seidler, Günter H.,
Scham, in: Mertens, Wolfgang/Waldvogel, Bruno (Hrsg.), Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe, 2000, 624 ff.
- Senghaas, Frieden, 2004** Senghaas, Dieter,
Zum irdischen Frieden, 2004

- Senghaas, Kultur, 2005, 666 ff.** Senghaas, Dieter,
Über die Kultur des Friedens, in: Delbrück,
Jost/Dicke, Klaus/Hobe, Stephan/Meyn, Karl-
Ulrich/Peters, Anne/Riedel, Eibe/Schütz, Hans-
Joachim/Tietje, Christian (Hrsg.), Weltinnenrecht,
Liber amicorum, 2005, 666 ff.
- Shatan, Trauer, 1983, 220 ff.** Shatan, Chaim F.,
Militarisierte Trauer und Rachezeremoniell, in:
Passett, Peter/Modena, Emilio (Hrsg.), Krieg und
Frieden aus psychoanalytischer Sicht, 1983, 220 ff.
- Simek, Lexikon, 2006** Simek, Rudolf,
Lexikon der germanischen Mythologie. 3. Aufl.,
2006
- Simmel, Soziologie, 1992** Simmel, Georg,
Soziologie. Untersuchungen über die Formen der
Vergesellschaftung, Gesamtausgabe, Band 11,
Rammstedt, Otthein (Hrsg.), 1992
- Simon, Sprachphilosophie, 1981** Simon, Josef,
Sprachphilosophie, 1981
- Singer, Verschaltungen, 2004, 30 ff.** Singer, Wolf,
Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhö-
ren, von Freiheit zu sprechen, in: Geyer, Christian
(Hrsg.), Hirnforschung und Freiheit, 2004, 30 ff.
- Soeffner, Terror, 2003, 51 ff.** Soeffner, Hans-Georg,
Terror als Form faszinierender Gewalt, in: Hitzler,
Ronald/Reichert, Jo (Hrsg.), Irritierte Ordnung,
Die gesellschaftliche Verarbeitung von Terror,
2003, 51 ff.
- Sommer, Gewalt, 1998, 206 ff.** Sommer, Gert,
Internationale Gewalt: Friedens- und Konfliktfor-
schung, in: Bierhoff, Hans Werner/Wagner, Ulrich
(Hrsg.), Aggression und Gewalt. Phänomene, Ursa-
chen und Interventionen, 1998, 206 ff.
- Spittler, Norm, 1970** Spittler, Gerd,
Norm und Sanktion, 2. Aufl. 1970

- Sponsel, Psychologie, 2010** Sponsel, Rudolf,
Allgemeine und integrative Psychologie der Strafe: Wozu taugen Strafen, was setzt ihre Wirksamkeit voraus, wie funktionieren sie?, in: Rathsmann-Sponsel, Irmgard/Sponsel, Rudolf (Hrsg.), Internet Publikation für Allgemeine und Integrative Psychotherapie, 2010
- Staudigl, Praxis, 2008, 121 ff.** Staudigl, Michael,
Praxis der Nicht-Indifferenz. Zum Verhältnis von Ethik und Politik nach Lévinas, in: Hagedorn, Ludwig/Staudigl, Michael (Hrsg.), Über Zivilisation und Differenz, Beiträge zu einer politischen Phänomenologie Europas, 2008, 121 ff.
- Stollberg-Rilinger, Kulturgeschichte, 2005, 9 ff.** Stollberg-Rilinger, Barbara,
Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?, in: ders. (Hrsg.), Was heißt Kulturgeschichte des Politischen? Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 35 (2005), 9 ff.
- Stolleis, Namen, 2004** Stolleis, Michael,
Im Namen des Gesetzes, 2004
- Stölting, Wissenschaft, 1974** Stölting, Erhard,
Wissenschaft als Produktivkraft, 1974
- Stratenwerth, Zukunft, 1977** Stratenwerth, Günter,
Die Zukunft des strafrechtlichen Schuldprinzips, 1977
- Stroebe/Hewstone/Stephenson, Sozialpsychologie, 1997** Stroebe, Wolfgang/Hewstone, Miles/Stephenson, Geoffrey M.,
Sozialpsychologie. Eine Einführung, 3. Aufl. 1997
- Stuckenberg, Vorstudien, 2007** Stuckenberg, Carl-Friedrich,
Vorstudien zu Vorsatz und Irrtum im Völkerstrafrecht. Versuch einer Elementarlehre für eine übernationale Vorsatzdogmatik, 2007
- Sturma, Universalismus, 2000, 257 ff.** Sturma, Dieter,
Universalismus und Neoaristotelismus. Amartya Sen und Martha C. Nussbaum über Ethik und soziale Gerechtigkeit, in: Kersting, Wolfgang (Hrsg.), Politische Philosophie des Sozialstaats, 2000, 257 ff.

- Süer, Menschbilder, 2013** Süer, Adin,
Menschbilder der Moderne, 2013, „
<http://www.bpb.de/apuz/166645/menschenbilder-der-moderne>, 12. 8. 2013), 1 ff, aus Politische Grundwerte | Menschenbilder | Menschenbilder der Moderne, Aus: Politik und Zeitgeschichte (APuZ 34–36/2013)
- Sumner, Politics, 1990** Sumner, Colin,
Censure Politics and Criminal Justice, 1990
- Suter, Rechtsauflösung, 1983** Suter, Daniel,
Die Rechtsauflösung durch Angst und Schrecken. Zur Dynamik des Terrors im totalitären System, 1983
- Sykes/Matza, Techniken, 1979, 360 ff.** Sykes Gresham M./Matza, David,
Techniken der Neutralisierung: Eine Theorie der Delinquenz (deutsche Übersetzung), in: Sack, Fritz/König, Rene (Hrsg.), Kriminalsoziologie, 3. Aufl. 1979, 360 ff.
- Sykes/Matza, Techniques, 1957, 664 ff.** Sykes, Gresham M./Matza David,
Techniques of Neutralisation: A theory of delinquency, American Sociological Review 1957, 664 ff.
- Tammelo, Philosophie, 1982** Tammelo, Ilmar,
Zur Philosophie der Gerechtigkeit; Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie, Band 1, 1982
- Tammelo, Ungerechtigkeit, 1980, 30 ff.** Tammelo, Ilmar,
Ungerechtigkeit als Grenzsituation, in: 61. Schopenhauer-Jahrbuch für das Jahr 1980, 30 ff.
- Thaler, Curse, 1992, 191 ff.** Thaler, Richard H.,
The Winner's Curse, Journal of Economic Perspectives 2 (1992), 191 ff.
- Thomae, Motivationssysteme, 1983, 1 ff.** Thomae, Hans,
Spezielle Motivationssysteme, in: Thomae, Hans (Hrsg.), Enzyklopädie der Psychologie, Serie IV, Band 2, 1983, 1 ff.
- Thomas von Aquin, Summa theologica, 1953** Thomas von Aquin,
Summa theologica, in: Katholischer Akademikerverband (Hrsg.), Recht und Gerechtigkeit, 1953

- Thurmann, Deviance, 1984, 291 ff.** Thurmann, Quints, C.,
Deviance and the neutralization of moral commitment – An imperial analysis, *Deviant Behavior*, 1984, 291 ff.
- Tomasello, Origins, 2008** Tomasello, Michael,
Origins of human communication, 2008
- Trapp, Utilitarismus, 1988** Trapp, Rainer W.,
„Nicht-klassischer“ Utilitarismus. Eine Theorie der Gerechtigkeit, *Philosophische Abhandlungen* 55, 1988
- Trivers, Evolution, 1971, 35 ff.** Trivers, Robert,
The Evolution of reciprocal Altruism, *Quarterly Review of Biology* 46 (1971), 35 ff.
- Trotha, Dominanz, 1980, 141 ff.** Trotha, Trutz von,
Die Dominanz von Rechtsnormen in der Organisation sozialen Verhaltens, *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 1980, 141 ff.
- Trübner, Wörterbuch, 1955-1956** Trübner, Karl,
Deutsches Wörterbuch, Band 6 (S), 1955; Band 7 (T - V), 1956
- Trusted, Inquiry, 1987** Trusted, Jennifer,
Inquiry and Understanding: An Introduction to Explanation in the Physical and Human Sciences, 1987
- Tschentscher, Konsensbegriff, 2002, 43 ff.** Tschentscher, Axel,
Der Konsensbegriff in Vertrags- und Diskurstheorien, *Rechtstheorie* 2002, 43 ff.
- Uhle, Verfassungsstaat, 2004** Uhle, Arnd,
Freiheitlicher Verfassungsstaat und kulturelle Identität, 2004
- Vanberg, Morality, 1988** Vanberg, Viktor,
Morality and Economics, 1988
- Vanberg, Rules, 1988, 146 ff.** Vanberg, Viktor,
Rules and Choice in Economics and Sociology, *Jahrbuch für Neuere Politische Ökonomie* 1988, 146 ff.

- Vanberg, Verbrechen, 1982** Vanberg, Viktor,
Verbrechen, Strafe und Abschreckung. Die Theorie der Generalprävention im Lichte der neueren sozialwissenschaftlichen Diskussion; Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart 509, 1982
- Vitiello, Strikes, 1997, 395 ff.** Vitiello, Michael,
Three Strikes: Can We Return to Rationality?, Journal of Criminal Law and Criminology, 1997, 395 ff.
- Vollmer, Erkenntnistheorie, 1998** Vollmer, Gerhard,
Evolutionäre Erkenntnistheorie. Angeborene Erkenntnisstrukturen im Kontext von Biologie, Psychologie, Linguistik, Philosophie und Wissenschaftstheorie, 7. Aufl. 1998
- Vollmer, Mesokosmos, 1983, 29 ff** Vollmer, Gerhard
Mesokosmos und objektive Erkenntnis, in: Lorenz. Konrad / Wuketis Franz M. (Hrsg.), Die Evolution des Denkens, 1983, 29 ff
- Vollmer, Mesokosmos, 1983, 29 ff.** Vollmer, Gerhard
Mesokosmos und objektive Erkenntnis, in: Lorenz, Konrad / Wuketis, Franz M. (Hrsg.), Die Evolution des Denkens, 1983, 29 ff
- Vollmer, Mesokosmos, 2000, 340 ff.** Vollmer, Gerhardt.
Können wir den sozialen Mesokosmos verlassen? In: Mittelstraß, Jürgen (Hrsg.), Die Zukunft des Wissens. XVIII. Deutscher Kongress für Philosophie (Konstanz 1999). 2000, 340 ff
- Waldmann, Kategorisierung, 2002, 432 ff.** Waldmann, Michael R.,
Kategorisierung und Wissenserwerb, in: Müsseler, Jochen/Prinz, Wolfgang (Hrsg.), Allgemeine Psychologie, 2002, 432 ff.
- Walz, Begriff, 2005, 96 ff.** Walz, Rainer,
Der Begriff der Kultur in der Systemtheorie, in: Stollberg-Rilinger, Barbara (Hrsg.), Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?, Zeitschrift für Historische Forschung Beiheft 35 (2005), 96 ff.
- Weber, H.-M., Abschaffung, 1999** Weber, Hartmut-Michael,
Die Abschaffung der lebenslangen Freiheitsstrafe. Für eine Durchsetzung des Verfassungsanspruchs, 1999

- Weber, M., Wirtschaft, 1976** Weber, Max,
Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, Erläuterungsband von Winckelmann, Johannes, 5. revidierte Aufl. 1976
- Weinfurter, Welt, 2005, 1 ff.** Weinfurter, Stefan,
Die Welt der Rituale: Eine Einleitung, in: Ambos, Claus/Holz, Stephan/Schwedler, Gerald/Weinfurter, Stefan (Hrsg.), Die Welt der Rituale. Von der Antike bis heute, 2005, 1 ff.
- Weis, Subkultur, 1988, 243 ff.** Weis, Kurt,
Subkultur der Strafanstalt, in: Blau, Günter/Schwind, Hans-Dieter (Hrsg.), Strafvollzug in der Praxis. Eine Einführung in die Probleme und Realitäten des Strafvollzuges und der Entlassungshilfe (1976), 2. Aufl. 1988, 243 ff.
- Whorf, Language, 1956, 246 ff.** Whorf, Benjamin L.,
Language, Thought, and Reality, in: Carroll, John B. (ed.), Language, Thought and Reality, Selected Writings of Benjamin Lee Whorf, Cambridge MA 1956, 246 ff.
- Whorf, Relation, 1956, 134 ff.** Whorf, Benjamin L.,
Relation of Habitual Thought and Behavior to Language, in: Carroll, John B. (ed.), Language, Thought and Reality, Selected Writings of Benjamin Lee Whorf, Cambridge MA 1956, 134 ff.
- Whyte, Sozialstruktur, 1996** Whyte, William F.,
Die Street Corner Society – die Sozialstruktur eines Italienviertels, 1996
- Wieser, Gehirn, 2007** Wieser, Wolfgang,
Gehirn und Genom: ein neues Drehbuch für die Evolution, 2007
- Wiesner, Erfindung, 1998** Wiesner, Wolfgang,
Die Erfindung der Individualität oder Die zwei Gesichter der Evolution, 1998
- Williams, Selection, 1992** Williams, George C.,
Natural Selection, 1992
- Wilson, Sociobiology, 1978** Wilson, Edward O.,
Sociobiology: The new synthesis (1975), 6. Aufl. 1978

- Winkel, Behavior, 1997, 65 ff.** Winkel, Frans, W.,
Criminal Behavior and the Pre-Victimization Process, in: Redondo, Santiago / Garrido, Vicente / Pérez, Jorge / Barberet, Rosemary (ed), *Advances in Psychology and Law*, 1997, 65 ff.
- Winnicott, Explorations, 1989** Winnicott, Donald W.,
Psychoanalytic Explorations, 1989
- Wiswede, Einführung, 2000** Wiswede, Günter,
Einführung in die Wirtschaftspsychologie, 3. Aufl. 2000
- Wittig, Verbrecher, 1993** Wittig, Petra,
Der rationale Verbrecher. Der ökonomische Ansatz zur Erklärung kriminellen Verhaltens, 1993
- Wittig, Welt, 1998, 73 ff.** Wittig, Petra,
Eine „Neue ökonomische Welt“. Rettet der dispositionelle Nutzenmaximierer den ökonomischen Ansatz?, *Rechtstheorie* 29 (1998), 73 ff.
- Wolf, Verhütung, 1992** Wolf, Jean-Claude,
Verhütung oder Vergeltung? Einführung in ethische Straftheorien, 1992
- Wrong, Conception, 1961, 183 ff.** Wrong, Dennis H.,
The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology, *American Sociological Review* 1961, 183 ff.
- Wulf, Anthropologie, 2009** Wulf, Christoph,
Anthropologie, Geschichte, Kultur, Philosophie, 2009
- Wurmser, Maske, 1993** Wurmser, Léon,
Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schameffekten und Schamkonflikten, 2. Aufl. 1993
- Würtenberger, Auslegung, 2001, 223 ff.** Würtenberger, Thomas,
Auslegung von Verfassungsrecht – realistisch betrachtet, in: Bohnert, Joachim/Gramm, Christof/Kindhäuser, Urs/Rinken, Alfred/Robbers, Gerhard (Hrsg.), *Verfassung – Philosophie – Kirche*, Festschrift für Alexander Hollerbach zum 70. Geburtstag, 2001, 223 ff.

- Ziemke, Selbstorganisation, 1991, 25 ff.** Ziemke, Axel,
Selbstorganisation und transklassische Logik, in:
Niedersen, Uwe/Pohlmann, Ludwig (Hrsg.),
Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in
den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften,
Band 2: Der Mensch in Ordnung und Chaos, 1991,
25 ff.
- Zimbardo/Ruch, Psychologie, 1978** Zimbardo, Philip G./Ruch, Floyd L.,
Lehrbuch der Psychologie, 1978
- Zimmermann, Is-Ought, 1989, 83 ff.** Zimmermann, Marvin,
The Is-Ought: An unnecessarily dualism, in: Hud-
son, William D. (ed.), The Is/Ought Question,
1989, 83 ff.
- Zippelius, Ausschluß, JuS 1985, 755 ff.** Zippelius, Reinhold,
Ausschluß und Meidung als rechtliche und gesell-
schaftliche Sanktionen, JuS 1985, 755 ff.
- Zoglauer, Modellübertragung, 1994, 12 ff.** Zoglauer, Thomas,
Modellübertragung als Mittel interdisziplinärer
Forschung, in: Maier, Wolfgang/Zoglauer, Thomas
(Hrsg.), Technomorphe Organismus-Konzepte.
Modellübertragungen zwischen Biologie und Tech-
nik, 1994, 12 ff.