

Axel Montenbruck

**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, 2013



verlegt im Open Access der Freien Universität Berlin

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 selbständige Schriften. Jeweils drei Teilbücher versuchen ferner die unvermeidliche Vielfalt der Sichtweisen zu untergliedern.

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

Demokratischer Präambel–Humanismus.

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

1. Teilbuch.

Demokratischer Präambel-Humanismus: Bekenntnisse, Seelen- und Geistlehren

2. Teilbuch

Drei-Weltenlehre: Humanismus, Naturalismus und kultureller Pragmatismus

3. Teilbuch

Zivilreligiöses: Normative, naturalistische und anthropologische Schlaglichter

Inhaltsverzeichnis

1. Teilbuch	14
<i>Demokratischer Präambel-Humanismus: Bekenntnisse, Seelen- und Geistlehren</i>	14
1. Kapitel	14
<i>Zivilreligion: Bekenntnisse zu demokratischen Werten und zum „Vernunft- und Rechtssubjekt“</i>	14
I. Hypothesen und Methoden einer kulturphilosophischen Grundlegung	14
II. Bekenntnisse in Präambeln der Verfassungen und Konventionen	18
III. „Demokratischer Humanismus“: vernünftigen Selbstsubjekt, freie Rechtsperson und souveränes Individuum	21
IV. „Präambel-Humanismus“: Einzelne Aspekte	29
2. Kapitel	43
<i>Zivilreligion als zivile Rechts- und Kulturphilosophie</i>	43
I. Elemente der Zivilität in der Zivilreligion	43
II. <i>Radbruch</i> : Rechtsphilosophie als Kulturphilosophie, Gerechtigkeit als Rechtsidee	69
III. Moral und Sitte im Recht sowie einige neuere Entwicklungen	76
3. Kapitel	84
<i>Religiöse Elemente einer Zivilreligion</i>	84
I. Religion, Geistseele und Naturrecht	84
II. Barmherzigkeit, Mitgefühl und Versöhnung	90
III. Universalität der Idee der „eigenwilligen Geist–Seele“	94
4. Kapitel	97
<i>Heilsidee, etwa des demokratischen Humanismus</i>	97
I. Friedens- und Heilsidee, Missachtung und Tod	97
II. Leitidee der westlichen Zivilreligion: demokratischer Präambel–Humanismus	99
III. Recht: Versöhnung und Streit, Eigentum und Haftung	102
5. Kapitel	108
<i>Seelen- und Vernunftlehren: antike vorchristliche Zivilreligion und ihre Transformation</i>	108
I. Platonismus – Beseeltheit aller Bewegungen, Vernunftseele als Person und das höchste Gute	108
II. <i>Aristoteles</i> und <i>Thomas von Aquin</i> – Seele als Form, Unteilbarkeit der Seele	113
III. Neuzeitliche Transformation zu Individualität und Rationalität, Subjektivismus und Psychologie	117

IV. Vernunft des Freien: <i>Kants Weltreligion, Kants reine Vernunft, Fichtes Freiheitslehre</i>	120
V. <i>Hegel: Versöhnung und Dialektik, Freiheit und Staat</i>	128
VI. Subjektive Ich-Seele, objektive Vernunft, dynamischer Geist, Thesen	138
2. Teilbuch	141
<i>Trinitäres Denken: Humanismus, Naturalismus und kultureller Pragmatismus</i>	141
6. Kapitel	141
<i>„Eigene“ Ansätze und Wege</i>	141
I. Drei-Welten: Humanismus, Naturalismus und kultureller Pragmatismus ...	141
II. Drei Wahrheitslehren, Willensfreiheit und Zivilreligion	149
III. Trinität und Dialektik, Dualismus und Trialismus	161
IV. Einheit und Trinität: Der würdige, weil vernünftige Mensch	171
7. Kapitel	177
<i>„Eigene“ natur-ethische Grundlagen</i>	177
I. Synkretismus, ontische Philosophie und naturwissenschaftliche Emergenz, bei Verzicht auf die Quantenphysik der Erscheinungen.....	177
II. Triade „Natur, Seele, Vernunft“	183
III. Gerechtigkeits-Naturalismus 1: „Goldene Regel“ und „Tit for Tat“ als evolutionäres Kooperationsprinzip	188
IV. Gerechtigkeits-Naturalismus 2: Vernunft des synchronen Schwarmverhaltens.....	197
V. Blinde Wechselseitigkeit und <i>Küngs</i> semireligiöses Weltethos	202
8. Kapitel	207
<i>„Eigene“ liberale und kulturelle Grundlagen</i>	207
I. Freiheitselemente: Individualität, Selbstherrschaft und schöpferischer Geist	207
II. Thesen: Freies Selbstdenken, halbfreies Entscheiden, ganzheitliches Handeln	214
III. Folgerungen: Rückbindung an Binnenethiken, Suche nach Machtbalance und Einrichtung von Rechtssystemen	223
IV. Kultur: Selbstschöpfung und Naturschöpfung	226
V. Struktur der EU-Grundrechtecharta als Modell für die Rechtsethik.....	231
9. Kapitel	241
<i>„Eigene“ politische Verankerung: Subjekt-Objekt-Person und Freiheit, Gleichheit und Solidarität</i>	241
I. Zivilisation und Strafrecht: Subjekt-, Objekt- und Sozialperson.....	241
II. Politischer Verbund von einer Haupt- und mehreren Subkulturen.....	251
III. Politische Freiheiten: Teilweiser Verzicht auf Gleichheit und Solidarität sowie Koalitionsfreiheit	256
IV. Knapper Rückblick	265

3. Teilbuch	268
<i>Zivilreligiöses: Normative, naturalistische und anthropologische Schlaglichter</i>	268
10. Kapitel	268
<i>Begriffliches zur Zivilreligion</i>	268
I. Synthetisches und Begriffliches: Geistidee und Wirklichkeit, Begriffe als lebendige Wesen, Pragmatismus eines <i>Dworkin</i>	268
II. Logisches: Religionen, Letztbegründungen und systemisches Denken	276
III. Seinskritisches: Sein, seine Negation, systemisches Werden und Vergehen und die Identität	284
11. Kapitel	290
<i>Kulturelles zur Zivilreligion</i>	290
I. Staatspolitisches: Zivilreligion als Begriff der staatspolitischen Philosophie (<i>Rousseau, Lübbe, Böckenförde</i>)	290
II. Amerikanistisches: „Civil Religion in America“ (<i>Bellah</i>), „religious restraint“ und „Civic Ethics“	298
III. Moralisches: Gerechtigkeit und Recht, Moral, Ethik und Würde (<i>Dworkin</i>)	304
IV. Etymologisches: Religion als Rück–Binden	311
V. Rechtspragmatisches: Verfassungspatriotismus, Minimaethik, zivilreligiöse Aufhebung des <i>Böckenförde</i> –Dilemmas.....	313
12. Kapitel	322
<i>Bio-philosophisches zur Zivilität</i>	322
I. Abstraktion: Binäre Lichtmetapher und Buntheit als Kulturaspekt	322
II. Biologische Entsprechungen: Informationen, Selbst und Geistidee.....	324
III. Neurophilosophie I: Zum Determinismus und zur Selbstorganisation	328
IV. Neurophilosophie II: Zivilisierende Programme im „Ur“–Gehirn, Nächstenliebe im Zwischenhirn, komplexes Gesamtgehirn als Monismus–Modell	338
V. Einige Thesen.....	347
13. Kapitel	356
<i>Anthropologisches, Rückblick und Vorschau</i>	356
I. Vorverständnis und Grundlagen	356
II. Homo religiosus: Mutmaßlich universelle Grundelemente.....	363
III. Grundelemente des „Zivilen“ und weltanschaulicher Überbau der sozialrealen „Mittelwelt“	372
IV. Einige Thesen	374
<i>Namensverzeichnis</i>	379
<i>Literaturverzeichnis</i>	390

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

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

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

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

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

Auszug aus dem Vorwort zur dritten Auflage:

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

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

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

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

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

Auch ist zu fragen, wem denn nun die Antworten auf die Fragen nach den großen weltlichen Leitideen und ihren Alternativen zu geben sind. In einem „westlichen demokratischen Rechtsstaat“ hat der Demokrat und „würdige Mensch“ einen Herrscheranspruch an seine Universitä-

ten, eine ihm angemessene „Menschen–Rechts–Philosophie“ anzubieten. Auch hilft die Fachwissenschaft der Politologie bei dieser Aufgabe.

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

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

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

Der einfache alte Dualismus von Sein und Sollen, die Spaltung von (Selbst–) Subjekt und Objekt bilden nun einmal die Grundlage des westlichen Denkens. Aber ebenso ist auch nach einer dritten Ebene, einer postmodernen Art der friedlichen Koexistenz dieser beiden Welten zu suchen. Die heutigen Lehren vom Sein, die auch zum Verständnis des Menschseins gehören, bieten uns die Naturwissenschaften, allen voran die Physik und die Biologie. Keine Zivilisationslehre kann ohne den Blick auf sie ausgekommen. Das Dilemma des Dualismus von Sein und Sollen ist deshalb hinzunehmen. Aber es ist, und

zwar am besten mit einer facettenreichen Anthropologie zu überbrücken. Hilfe leistet also eine pragmatische Lehre vom Menschen, von einem westlichen Menschen, der den Dualismus entweder in sich vereinen kann oder aber ihn alltäglich auszuhalten hat.

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

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

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

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

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

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

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

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

Zu danken habe ich auch für diese schnelle dritte Auflage wieder Herrn Dr. iur. *Henning Loeck*, Herrn Dr. iur. *Daniel Schubert*, aber vor allem Frau Dipl. iur. *Diana Champarova* und Frau Ass. iur. *Susanne Dembour* sowie, und nicht zuletzt, Frau *Natalie Korth-Ndiaye*.“

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

Axel Montenbruck, Juni 2011/ März 2013

Vorwort zur zweiten Auflage

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

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

Axel Montenbruck, Juni 2010

Vorwort zur ersten Auflage und Leitideen

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

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

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

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

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

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

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

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

Axel Montenbruck, Februar 2010

1. Teilbuch

Demokratischer Präambel-Humanismus: Bekenntnisse, Seelen- und Geistlehren

1. Kapitel

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

I. Hypothesen und Methoden einer kulturphilosophischen Grundlegung

1. Zu versuchen ist, der Idee der Zivilreligion eine vorrangig weltliche Grundlage zu bieten. Welcher Weg bietet sich dazu an? Üblicher Weise ist mit einem Rückblick in die Geschichte einer Idee, wie die der Zivilreligion und deren rechtsphilosophischen Hintergrund, zu beginnen. Zu belegen ist, welche Traditionen es gibt, die die Gegenwart dann vermutlich nur angepasst und reformiert hat.¹ Dieser klassische Weg ist auch nachfolgend mit einem Überblick, zum Teil auch später noch einmal vertieft, zu beschreiten.

Religionen bilden zudem wesentliche Elemente von Kulturen, womit auch die Idee der Zivilreligion nach einer Verankerung in diesem Bereich verlangt. Vereinfacht geht die Idee der Zivilreligion auf *Rousseau* zurück². Sie wird insbesondere in der Politologie erörtert und

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

² Rousseau, *Gesellschaftsvertrag*, 1762/1996, 8. Kapitel: „Die bürgerliche Religion“ (religion civile).

dort auch in verschiedene Variante aufgefächert, zu denen auch die Ausdeutung als einer „Bürgerreligion“ zählt³.

Der politische Philosoph *Kleger* beschreibt deren gesamtwestliche Tradition und nennt in diesem Sinne zu Recht drei Varianten, die griechisch-antike partizipatorische Bürgerreligion, die us-amerikanische und die französische „Bürgerreligion“.⁴ Allerdings wird zu überlegen sein, inwieweit diese vor allem auf die Demokratie ausgerichtete politische Sicht nicht noch einmal mit Hilfe der Idee des Humanismus zu einer vorrangig weltlichen „Ersatzreligion“ oder Ähnlichem zu überhöhen sein wird.

In diesem Zusammenhang wird auch der Begriff der „Vernunftreligion“ an Anlehnung an *Kant* zu verwenden sein. Gemeint ist das Bündel von nicht mehr hinterfragbaren „Bekanntnissen“ der westlichen Zivilgesellschaften. An die Seite gelegt ist dagegen die Frage nach der Rolle der vor allem christlichen Religionen innerhalb der westlichen Zivilgemeinschaften, die häufig aus kirchlicher Sicht ebenfalls mit dem Begriff Zivilreligion gedeutet werden.⁵ Kurzgefasst geht es nachfolgend um das mutige Projekt, eine heimliche Religion „der“ westlichen Zivilgesellschaften aufzudecken und nicht darum, den Religionen „in“ den westlichen Zivilgesellschaften einen zivilen Platz zu verschaffen.

Die im Vorrechtlichen ansetzende Form dieses Konzeptes ist mit dem Begriff des „Präambel-Humanismus“ zu beschreiben und wird nachfolgend zu entwickeln sein. Schon die Herkunft des Wortteils „Zivil“ von *civis*, der Bürger mit seinen Bürgerrechten, zeigt dabei die rechts-

³ Lübbe, *Staat*, 1986, 195 ff.; Kleger/Müller, *Mehrheitskonsens*, 1986, 221 ff., insbes. 240, noch ausführlicher zu den verschiedenen Ansätzen zur Religion des Bürgers, siehe: das Schaubild, 284 f.

⁴ Kleger, *Zivilreligion*, 2008, 9 f, und zwar als Grundlage für eine europäische „Zivilreligion“, die Kleger am Ende schlüssig verneint, weil der Bürger der Mitgliedstaaten an einem dazugehörigen Bürgerempfinden in Bezug auf eine gemeinsame Identität fehle. Mit der ähnlichen Frage nach Umfang und Grenzen einer europäischen Wertegemeinschaft beschäftigt sich unter anderem auch der Sammelband von Heit, siehe dazu den Überblick von Heit, *Einleitung*, 2005, 7 ff.

⁵ Huber, *Zivilreligionen*, 2005, 1 ff. Bischof Huber, (damals) Vorsitzender der Evangelischen Kirche Deutschlands, EKG, äußert sich zum Verhältnis von Staat und Kirche in Deutschland und USA und spricht von „Zwei Zivilreligionen“.

philosophische Seite dieser Idee auf. Im Kern geht es um die These der „säkularen Heiligung“, also um die Transzendierung der alten Bürgerrechte, und zwar in der Form von allgemeinen Grund- und Menschenrechten. Damit ist kein post-postmodernes „Zurück zur Religion“ gemeint. Es ist nur zu untersuchen, ob hier nicht eine Strukturgleichheit oder auch eine Art (weitgehend) säkularer Ersatzreligion vorliegt. Dazu ist auch zu zeigen, was denn deren wesentlichen Bekenntnisse sein dürften und wie vor allem die Ideen von Recht und Gerechtigkeit in ihr verankert sind.

Die Diskussion um den „Verfassungspatriotismus“⁶ gehört ebenso zu ihrem engen Umfeld wie die Frage nach einer „deutschen Leitkultur“⁷, die jedoch auch beide dieser Idee, jedenfalls in der hier zu entwickeln Form des „Präambel-Humanismus“ ein wenig schaden, weil beide vergrößert eben vermutlich zumindest eine Stufe zu tief ansetzen und die Gefahr offenbaren, sich im alten Nationalismus verfangen. Aber dennoch dokumentieren auch sie die emotionale Seite einer jeden zivilen Glaubenslehre.

Zugleich ist zu versuchen, weitere drei Hypothesen zu verfolgen, die aufeinander aufbauen.

Die *erste* Hypothese ist vermutlich schon selbstevident und lautet, dass das Recht im weiten Sinne verstanden einen wesentlichen Teil

⁶ Dazu später etwas ausführlicher. Siehe zunächst: Aus der Sicht der *Politologie*: Sternberger, Verfassungspatriotismus, 1990, 26, 30; seinen breit angelegten Sammelband zu den Europäischen Werten und zugleich mit der Idee eines Verfassungspatriotismus zusammenfassend: Heit, Einleitung, 2005, 7 ff., 7 ff.; aus der Sicht der *Philosophie*: Habermas, Grundlagen, 2009, 106 ff.; aus der Sicht des *Staatsrechts*: Böckenförde, Entstehung, 1992, 92 ff., 112; aufgegriffen von der Bundesjustizministerin: Leutheusser-Schnarrenberger, Leitkultur, 2008. Zusammenfassend auch: Kronenberg, Verfassungspatriotismus, 2009. Zudem: Müller, J.-W., Verfassungspatriotismus, 2010, 111 ff, 111, der seinerseits aber immerhin vor allem auf die Demokratie abstellt.

⁷ Zur Frage nach einer integrativen „multikulturellen Leitkultur“ Stein, Leitkultur, Leviathan, 2008, 33 ff, 35. Zum Bemühen die Leitkulturidee zu sublimieren siehe ebenfalls Müller, J.-W., Verfassungspatriotismus, 2010, 111 ff, 118, und zwar mit dem Angebot des angloamerikanischen Ansatzes des „liberalen Nationalismus“. Müller verweist zudem auf den in der Regel nationalen Aspekt der Selbstaufopferung im Kriege und auch auf die national-solidarischen Zahlung von Steuern an den eigenen Staat.

der westlichen Zivilisation⁸ darstellt und deshalb zumindest auch als eine Kulturphilosophie verstanden werden kann. Diese ist dann allerdings zugleich auch von der Rechtsphilosophie in erheblichem Maße mit bestimmt.

Die sozial-reale westliche Kultur, so lautet die *zweite* Hypothese, könnte als eine dritte und synthetische Welt verstanden werden, die neben dem Dualismus einer Welt der Ideale und einer Welt der Natur existiert und die beide Welten für den Menschen überhaupt erst lebbar macht. Gemeint und gefordert ist damit dann aber auch, die Welt der Philosophie und die Welt der Naturwissenschaften als solche hoch zu achten und nachfolgend gemeinsam zu bedenken.

Die *dritte* Hypothese lautet, dass die Leitidee in dieser dritten Welt das Humanum ist. Aus rechtlicher Sicht ist sie von der unteilbaren Idee der Menschenwürde geprägt, die sich ihrerseits aus der Idee der Vernunft ergibt. Die Menschenwürde ist zudem durch das säkulare Dreifaltigkeitscredo von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ mit bestimmt.

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

⁸ Die Bezeichnung als gesamt-westlich und nicht als universell ist einerseits der Realität geschuldet. Andererseits soll damit auch der Weg offengehalten werden, später einmal der westlichen Vorherrschaft des „Rechtsindividualismus“ die Vorherrschaft einer östlichen (oder auch afrikanischen) „solidarische Pflichtenlehre“ gegenüber zu stellen. Ein bloßer Vorrang als Leitmodell erlaubt dann auch, nachrangige, aber mutmaßlich notwendige gegenläufige „Sub- oder Gegenkulturen“ aufzuzeigen. Außerdem lassen sich die beide Grundmodelle, die privaten Rechtsideen und die sozialen Pflichtenlehren, vielleicht auch in der Idee der formalen Gerechtigkeit, etwa in beiden Grundideen der Gerechtigkeit, der „iustitia commutativa“ und der „iustitia distributiva“ wiederfinden etc. Zum Streit um die Universalität der westlich-demokratischen Menschenrechte, etwa aus der Sicht des „Kulturrelativismus“, siehe: Kühne, Da., Kulturrelativismus, 2007 189 ff., 191 (zum Verbund der Menschenrechte mit dem Individualismus); zudem: Bielefeldt, Menschenrechte, 1999, 43 ff., 63 (zu kollektiven Kulturelementen der Menschenrechte, wie Ehe, Familie, Religionsgemeinschaften). Zum Vergleich der „westlichen und ostasiatischen Rechtskultur“, siehe: Hilgendorf, Verrechtlichung, 2009, 187 ff.

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

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

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

3. Für die rechtsphilosophische Ausrichtung steht dann zunächst einmal die *These* vom westlichen „Präambelhumanismus“ im Mittelpunkt der Erörterung, zu dem auch der Leitbegriff der Menschenwürde gehört.

Das zweite Drittel der Untersuchung bietet dann die „eigenen“ Grundlagen.

Dazu diese in ihre geistige Umwelt einzubetten, dient dann das letzte Drittel mit einem bunten Strauß einzelner Aspekte.

II. Bekenntnisse in Präambeln der Verfassungen und Konventionen

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

Vier gegenwärtige weltliche Bekenntnisse bieten gute Beispiele. So bezieht sich das Deutsche Volk auf sein kollektives „*Bewusstsein*“,

und es weiß sich auch von einem „*Willen beseelt*“, wenn es in der 1990 angepassten Präambel des Grundgesetzes verkündet:

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

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

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

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

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

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

„Wir, die Völker der vereinten Nationen, fest entschlossen, Geschlechter vor der Geißel des Krieges zu bewahren, die zweimal zu unseren Lebzeiten unsagbares Leid über die Menschheit gebracht hat, unseren

Glauben an die Grundrechte des Menschen, an Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit, an die Gleichberechtigung von Mann und Frau sowie von allen Nationen, ob groß oder klein, erneut zu bekräftigen, ...“

2. Auf diese Weise ergeben sich vier Facetten desselben gesamtwestlichen grund- und menschenrechtlichen Ansatzes, zu dem die demokratischen Völker sich schon auf den ersten Blick semireligiös bekennen. Die meisten der knapp 200 Verfassungen auf der Welt verfügen über Präambeln. Deren Aufgabe besteht mit den Worten der Staatsrechtler *Stern* und *Tettinger* in Zweierlei: *„Die Charta-Präambel soll Motive – auch für den metaphysischen Anker der Charta – darlegen und ihre Inhalte in knapper und allgemein verständlicher Form zusammenfassen (Kompilationsfunktion)“*.⁹

3. Dabei ist anzufügen, dass gelegentlich auch noch der *erste Artikel*, wie etwa im deutschen Grundgesetz, sinngemäß die Funktionen einer Präambel noch zusätzlich mit übernimmt.¹⁰ So heißt es an dieser Stelle im Grundgesetz, als „Credo“ im ersten Satz:

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

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

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

⁹ Zur dieser üblichen Doppelfunktion der Präambeln und dazu, dass die meisten Verfassungen auf der Welt mit Präambeln beginnen, siehe: *Stern/Tettinger*, in: *Tettinger, Gemeinschaftskommentar*, 2006, Rn. 12 (und zwar im Jahre 2006 immerhin 143 der 191 Verfassungen der Sammlung „constitutions of the countries of the World“).

¹⁰ In Art. 1 der Französischen Erklärung der Menschenrechte von 1789 heißt es im Sinne einer Selbstbetrachtung: *„Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es. Die gesellschaftlichen Unterschiede können nur im gemeinsamen Nutzen begründet sein“*. Freiheit und Gleichheit sind also angeboren. Sie ergeben sich damit aus der Natur (oder aus der Natur als Wesen des Menschen).

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

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

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

4. Damit ist umrissen, worin das gemeinte Credo besteht und auch was aus vorrangig säkularer und westlicher Sicht als zivilreligiöse Schriftenwelt zu betrachten ist: Es sind die Verfassungen und die Menschenrechtskonventionen. Deren Kern und Quell aber bildet das Selbstverständnis, das die jeweiligen Präambeln durchweg wiedergeben.

III. „Demokratischer Humanismus“: vernünftigen Selbstsubjekt, freie Rechtsperson und souveränes Individuum

1. Eine grobe Skizze mit ersten Erwägungen soll helfen, den Einstieg in die nachfolgenden weit verzweigten Gedankenwege zu öffnen.

2. Mit Hilfe der Worte der Präambeln der EU-Charta *„unserem Glauben an die Grundrechte des Menschen, an Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit“* ist zunächst zu versuchen, eine Kurzformel für die gemeinte westliche Zivilreligion zu finden. Das schlichte Wort vom „Humanismus“ bietet sich danach an, zumal er aus ethnologischer Sicht betrachtet eine bestimmte Art einer humanen „Zivilisation“ regiert und beschreibt. Gemeint ist dabei im Einzelnen vor allem

(1) ein „individualistischer“ und

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

(3) seines „geistig-sittlichen Erbes“¹¹ bewusst ist.¹²

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

Der politische Philosoph *Nida-Rümelin*¹³ spricht ausdrücklich und zu Recht vom „*Humanismus als Leitkultur*“. Zu leiten heißt dabei, nach dem Modell des Hirten der guten politischen Führung zu dienen. In der Demokratie bedeutet dies aber, dass sich zumindest die Mehrheit der Demokraten¹⁴ der Ethik dieser Leitidee unterwirft, und zwar dadurch, dass sie deren Grundsätze als eigene annimmt.

Man sollte den vor allem westlichen Humanismus sogleich und deshalb mit den beiden Zusätzen „demokratisch und rechtsstaatlich“ verbinden. Zudem ergeben sich die „Würde des Menschen“ und damit die Selbstachtung aus der Bindung an die Idee der eigenen Vernunft. Der Mensch „*unterwirft*“ sich also diesem Selbst- und Menschenbild, der Idee der Demokratie, der Idee des Rechts und als deren gemein-

¹¹ In Art. 1 der Französischen Erklärung der Menschenrechte von 1789 heißt es im Sinne einer Selbstbetrachtung: „Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es. Die gesellschaftlichen Unterschiede können nur im gemeinsamen Nutzen begründet sein“. Freiheit und Gleichheit sind also angeboren. Sie ergeben sich damit aus der Natur (des Menschen).

¹² Dazu ausführlicher Kleger, *Zivilreligion*, 2008, 9 ff.

¹³ Siehe unter dem Titel „Humanismus als Leitkultur. Ein Perspektivenwechsel“ Nida-Rümelin, *Humanismus*, 2006, 23, zu den drei Stufen der Entwicklung der Humanismus: (1) im ausgehenden Mittelalter und in der frühen Neuzeit, (2) im „Neuhumanismus“, etwa Alexanders von Humboldts im 19. Jahrhundert, (3) in der heutigen Erneuerung, und zwar jeweils in enger Verbindung von „Bildung und Kultur“. Dabei ist die Kritik am Bereich der „Leitkultur“ dadurch weitgehend entschärft, dass es sich nur um diejenigen Kernelemente der humanistischen Ethik handelt, die dem Konsens eines Verfassungskonventen entspringen und die zudem die Meinungs- und die Religionsfreiheit mit umfassen. Wie zu zeigen sein wird, sollte auch der Gottesbezug, den die Präambel der deutschen Verfassung enthält, als eine Option, die der Religionsfreiheit geschuldet ist, mit erfasst sein.

¹⁴ Aus der Sicht der Politologie überschreibt Jan-Werner Müller sein ideengeschichtliches Buch mit „Das demokratische Zeitalter“ und verwendet im Übrigen auch den religionsnahen Begriff der „Seele“, damals allerdings als kollektivistische „Volksseele“ für die Zeit zwischen den beiden Weltkriegen, Müller, J.-W., *Zeitalter*, 2013, 85 ff. („neue Völker, neue Seelen“).

samem Urgrund: der eigenen „Vernunft“, und zwar der Vernunft in einem weiten *aristotelischen* Sinne.¹⁵ Insofern zeugt also bei näherem Hinsehen schon der Begriff des Subjektes für eine zivilreligiöse Art des Umganges mit einer beherrschenden Leitidee, hier vor allem mit der Vernunft.¹⁶

2. Da es sich um die eigene Vernunft handelt, begreift sich ein sich dieser unterwerfender Mensch sowohl kollektiv, als auch und vor allem individuell als ein vernünftiges, aber auch paradoxes „*Selbstsubjekt*“¹⁷, das aus dem Umstand der Selbstunterworfenheit seine Freiheit

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

¹⁶ Gemeint ist also ein Begriff der „Vernunft im weiten Sinne“. Die zum Teil übliche Trennung zwischen „Vernunft“ und „Rationalität“ ist zwar in bestimmten Bereiche sachgerecht, weil das Rationale einen offenen Weg beschreibt und die Vernunft ein auswägendes und wertendes Ergebnis, aber diese Aufteilung ist aber nicht zwingend, und eben auch nicht historisch geboten. *Nida-Rümelin* hält diese Trennung sogar für „wenig sinnvoll“, weil Formulierungen „wie rational, aber unvernünftig“ als „terminologisch unzulässig“ erscheinen. *Nida-Rümelin*, *Vernunft*, 2012, 9 ff., 10, vgl. auch S. 11 („Vernunft (oder Rationalität) kann nur über Gründe bestimmt werden“ und vgl. danach auch die entsprechende Brücke zur Ethik im pragmatischen Sinne: „Es ist die Theorie der Rationalität oder der Ethik, die sich gegenüber dem Komplex der guten Gründe bewähren muss.“

¹⁷ Aus geschichtsphilosophischer Sicht: Konhardt, *Endlichkeit*, 2004, im Einzelnen zum „Vernunftsubjekt“, dass seine Subjektivität zu recht allein aus der „Vernunft“ und der „Erkenntnis“ bezieht, unter anderem 427 ff.; zum „Tod des Vernunftsubjektes“ durch die Postmoderne, 250 ff.; zur Frage nach der „Würde des Menschen“ als tragische Würde?, 426 ff.; zur Natur und Vernunft als anerkannte Ambivalenz, 297 ff., zur „Autonomen Vernunft“, „Vernunftsubjekt oder Zufallsprodukt“, und zwar zugleich vor dem Hintergrund von Endlichkeit des irdischen Menschen und der überirdischen Vernunft bei ihm als Gegensatz und Urkonstellation von „Endlichkeit und Vernunft“, 16 ff. Er übersieht im Übrigen die Frage, inwieweit nicht die soziale Welt eine selbständige dritte Bedeutung entfaltet. Zum „Vernunftinteresse“: Patzig, *Ethik*, 1983, 331 ff., sowie: Patzig, *Unterschied*, 1979, 10 ff., aufgegriffen von: Honnefelder, *Vernunft*, 1993, 113 ff., 118 f., unter Verweis auf Gethmann, *Letztbegründung*, 1987, 668 ff., meint er: man müsse von einem „lebensweltlichen, als elementar“ akzeptierten Interesse ausgehen, Konflik-

und Autonomie ableitet. Die oben genannten und alle ähnlichen Präambeln beschwören die Idee eines westlichen demokratischen „Vernunft- und Rechtssubjekts“.

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

Dabei bedeutet „Person“, wie sie auch die Präambel der Europäischen Grundrechtecharta in den Mittelpunkt stellen will, auf den zweiten Blick nicht dasselbe wie Mensch. Gemeint ist derjenige Mensch, dem (soziale) Rollen zugeschrieben werden, und zwar zumeist als höchst-eigene. Im Recht sind es die (aktiven) Rechte und auch die (passiven) Pflichten.¹⁸ Das Wort Person hängt mit dem Begriff der Maske zusammen.

In diesem Sinne, und mit besonderem Gewicht für den angloamerikanischen Kulturkreis, hat *Locke* die Idee der Person als Rechtsperson mit geprägt¹⁹, und zwar einerseits als das Bündel von bestimmten Rollen (bundle of perceptions), die aus utilitaristischer Sicht die Vorteile der Kooperation in sich bergen und deshalb auch den Gesellschafts-

te friedlich zu lösen. Dieses führe zu einer „Anerkennung meiner selbst und aller anderen als sittliche Subjekte“.

¹⁸ Zur „Person“ aus der Sicht der Rechtsethik siehe etwa Joerden, *Menschenleben*, 2003, 37 („Die Person ist das Zuschreibungsobjekt, dem Rechte zugeschrieben und Pflichten auferlegt werden können“), 39 ff (Zur Herkunft aus der Rollen- und der Maskenmetapher sowie zu „Funktion und Grenzen des Personenbegriffs“), 39 („... Begriff der Person ist Kennzeichen seiner äußern *Identität*“), Hervorhebung im Original.

¹⁹ Locke, *Second Treatise*, 1690, Chapter XXVII, “On Identity and Diversity”: “In this personal Identity is founded all the Right and Justice of Reward or Punishment, Happiness and Misery being that for which every one is concerned for himself no mattering what becomes of any Substance, not joined to, or affected with that consciousness.” Dazu: Brandt, *Identity*, 2006, 45 ff., 58 („bundle of perceptions“). Dabei ist offenbar unklar, ob Locke damit darüber hinaus auch noch die Idee einer gesonderten Menschenwürde verbindet, die durchaus das logische wesenhafte Mehr gegenüber der Summe von personalen Rollen angesehene werden könnte. Siehe zu Locke auch: Lotter, *Rechtsprechung*, ARSP, 2006.503 ff., 513 ff, sowie aus der Sicht des Verfassers: Montenbruck, *Western Anthropology*, 2010, Rn. 22 ff.

vertrag rechtfertigen helfen, andererseits als „persönliche Identität“. *Locke* ergänzt und beschreibt also die Idee der zivilen Rechts-Person so gleich mit einem Kernbegriff der weltlichen Seelenlehre, der Identität, der er im Übrigen aus dem entsprechenden (Selbst-) Bewusstsein ableitet.

Vermutlich stammt das Wort von *personare*, also hindurch klingen, und zwar durch die Maske des antiken Schauspielers. Durch die eigene Rolle, also etwa durch die ihm zugeschriebenen Bürgerrechte, wird der „nackte“ Mensch²⁰ erst zum Bürger mit Bürgerrechten.

4. Allerdings beinhaltet der Begriff der Person, weil und soweit er auf einer sozialen Zuerkennung beruht, immer auch die Gefahr, dass die Zuschreibung widerrufen wird. So wird dem Strafgefangenen auch im Rechts- und Verfassungsstaat jedenfalls die Ausübung seiner bürgerlichen Freiheiten faktisch weitgehend „aberkannt“, die Fortbewegungsfreiheit sogar ausdrücklich von Gesetzes wegen. Im Zusammenhang mit der Freiheit und der Rolle des Freien erscheint dieser Begriff der Person aber angemessen und üblich. Im Recht ist es dann die „Rechtsperson“, die vor allem durch Rechte und nicht durch Pflichten wie Eigenverantwortung und Haftung für das Eigene gekennzeichnet ist. Aus dem „Jemandem eigen sein“ ergibt sich dann dessen zumindest äußere „Identität“. Aber die Selbstständigkeit der Rolle bleibt und zeigt sich auch daran, dass das Recht auch juristische Personen kennt, die vor allem als ökonomische Akteure auftreten.

5. In ähnlicher Weise spricht *Mill* vom zivilen und „souveränen Individuum“, womit das Individuum den Status der Souveränität erhält den zuvor der König im absoluten Staat innehatte.²¹ Unklar ist aber, wer denn als Individuum zu betrachten ist. Auch bei der Idee vom vernünftigen Selbstsubjekt kann man, mit Blick auf *Kant*, zweifeln, ob es nicht Personen gibt, wie früher Frauen und Dienstboten, heute die Kindern und Geisteskranken, die zwar frei und gleich sind, aber doch nur passive Staatsbürger sein kön-

²⁰ 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*, 2008, 111 ff., 115 f.

²¹ *Mill, Liberty*, 1859, 9.

nen.²² Auch ließe sich der Mensch noch einmal mit *Kant* als ein, allerdings eigenständigen „Glied“ einer Gemeinschaft begreifen, das ein eigenständiger Teilhaber an derselben ist. An dieser Stelle ist abzuberechnen.

Das Wort von der Menschenwürde vermeidet die Schwächen jedenfalls des sozialen Personbegriffs, indem es die Würde aus dem Menschensein ableitet, also aus der „Natur des Menschen“. Aber seine sozialen Rollen spielt der „Freie“ in Gesellschaft und Politik.

Dabei ist zumindest unklar, inwieweit im Lichte der Grundrechtcharta die Idee der Person auch die Idee der Unantastbarkeit der Menschenwürde mit abdeckt. Aus logischer Sicht müsste die Europäische Grundrechtcharta im Kontext ihrer Präambel eigentlich beide Begriffe im Kerngehalt synonym verwenden und davon ausgehen, dass sich ihre Besonderheiten einander wechselseitig aufladen. So schreibt auch noch Art 1 der Grundrechtcharta, analog zum Art 1 des deutschen Grundgesetzes, zumindest die Unantastbarkeit der Menschenwürde fest. Aber da die europäische Grundrechtcharta auch versuchen muss, die verschiedenen nationalen Kulturen zu vereinen, erscheint es auch alternativ sachgerecht, die Ideen der Menschenwürde und der Rechtsperson nationalkulturell zu trennen. Kleinere Brüche und Widersprüche sind dann in einer transnationalen Präambel durchaus hinzunehmen. Danach stehen könnten die Menschenwürde und Person, je nach

²² Kant, *Metaphysik*, 1797, AA, VI, 314, der am Ende auch den Begriff der *bürgerlichen Persönlichkeit* verwendet und damit den *aktiven Staatsbürger* meint: "Nur die Fähigkeit der Stimmgebung macht die Qualifikation zum *Staatsbürger* aus; jene aber setzt die Selbstständigkeit dessen im Volk voraus, der nicht bloß Theil des gemeinen Wesens, sondern auch *Glied desselben, d. i. aus eigener Willkür in Gemeinschaft mit anderen handelnder Theil desselben, sein will*. Die letztere Qualität macht aber die Unterscheidung des activen vom passiven Staatsbürgernothwendig, obgleich der Begriff des letzteren mit der Erklärung des Begriffs von einem Staatsbürger überhaupt im Widerspruch zu stehen scheint. - Folgende Beispiele können dazu dienen, diese Schwierigkeit zu heben: Der Geselle bei einem Kaufmann oder bei einem Handwerker; der Diensthote (nicht der im Dienste des Staats steht); der Unmündige (naturaliter vel civiliter); alles Frauenzimmer und überhaupt jedermann, der nicht nach eigenem Betrieb, sondern nach der Verfügung Anderer (außer der des Staats) genöthigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, entbehrt der *bürgerlichen Persönlichkeit*, und seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz.“ (Hervorhebungen nicht im Original). Aber immerhin, „inhärent“ soll deren „Existenz“, doch auch sein.

Lesart auch, und wie oben aufgezeigt, historisch und sachlich begründet, selbständig nebeneinander stehen.

Zumindest jenseits der Präambel der Grundrechtecharta ergänzen die beiden Begriffe einander, die semi-religiöse Idee des Selbstsubjektes, die den Kern der Menschenwürde bildet, und der pragmatischere Rechtsbegriff der Person. Aber bezüglich des Begriffs der Person drängt sich immer die Frage auf, ob es denn Menschen ohne Rechtspersönlichkeit geben kann oder solche denen diesen zumindest weitgehend faktisch und mit utilitaristischer Begründung entzogen werden kann, etwa zugunsten eines noch wichtigeren Große und Ganzen, dem *summum bonum*, wie dem Gemeinwohl. Aus us-amerikanischer Sicht steht jedenfalls, das „we, the people“ an erster Stelle ihrer Präambel, auch wenn im Kern die Segnungen der Freiheit (für die Freien) verkündet werden.

6. Die ewige Spannung zwischen *Individuum* und *Gemeinschaft*, die nur mithilfe der Idee eines *höheren Geistes*, etwa eines Gottes, der objektiven Vernunft oder der Natur, zu lindern, aber auch nicht aufzuheben, ist, wird an diese Stelle sichtbar. Sie verlangt aus pragmatischer Sicht, zumindest für den Regelfall, nach einer klaren Entscheidung über den Vorrang. Aus religiöser Sicht haben sich Individuum und Gemeinschaft dem Geist zu beugen, und ihre Interessen (auf Erden) zugunsten des Jenseitigen oder des Idealen zurück zu stellen. Doch aus säkularer Sicht hat eine kulturelle oder zivilisatorische Entscheidung zwischen Individuum und Gemeinschaft stattzufinden, jedenfalls dann, wenn man für sich und seine Nächsten eine Einheitsidee verfolgt. Dabei werden dann auch zudem die Elemente der zurückgedrängten Ideen von der vorherrschenden Idee mit aufgenommen. So verinnerlicht etwa das Individuum als Demokrat mit seinen Credo Freiheit, Gleichheit und Solidarität auch die Idee der Sozialpflichtigkeit..

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

- die (idealistische) Idee des Selbstsubjektes, mit dem (politischen) Kern der unantastbaren Menschenwürde,
- die (bürgerlich-rechtliche) Idee von der Rechtsperson und

- die (soziale und zugleich staatspolitische) Idee des souveränen Individuums.

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

7. Dennoch lassen diese Begriffe, die vor allem neben einander gesetzt wurden, sich auch sortieren.

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

Zum anderen ist aus der Sicht des europäischen Naturrechts zwischen dem „*status civilis*“ und dem „*status naturalis*“ zu trennen, und diese traditionsreiche Aufspaltung erweist sich immer noch als hilfreich, um feinsinnige Unterscheidungen zu ermöglichen. Der *status civilis* beinhaltet den Gesellschaftsvertrag, den die klugen Freien geschlossen haben, weil er vernünftig und nützlich ist. Heutzutage sind damit die nationalen Verfassungen und die internationalen Menschenrechtskonventionen gemeint. Sie konkretisieren zwar die Elemente der Freiheit und der Vernunft, aber der Gesellschaftsvertrag selbst ist von den freien und vernünftigen Menschen gemacht. Er ist also noch nicht unmittelbarer Gegenstand des Humanismus, sondern nur, aber immerhin, dessen sichtbarer Erfolg.

Vielmehr bildet der „*status naturalis*“ des Menschen den maßgeblichen Ansatz. Ihn bezeugen die Bekenntnisse der Präambeln in erster Linie, wenn er sich der Mensch sich als selbstbewusster Schöpfer der nachfolgenden Verfassung oder Konvention offenbart. Was also ist die Natur des Menschen? Der zivilreligiöse Kern des Humanismus meint die Selbstverherrlichung des Menschen durch den Menschen

und der daraus folgenden Selbstverpflichtung des Menschen zur Eigenverantwortlichkeit und zur Haftung für seine Schöpfungen. Er beruht auf demjenigen Menschenbild, nach dem der Mensch der Dank seiner ihm angeborene Freiheit und Vernunft, zur eigenen Zivilisierung, etwa mit Hilfe von Gesellschaftsverträgen, fähig ist. Der Mensch tritt also als Schöpfer (einer „humanen Welt“) auf.

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

Drittens aber lassen sich auch alle diese Begriffe pragmatisch zusammenfügen. Das (vor allem philosophische Selbst-) Subjekt, die (eher soziale) Person, die (im Kern naturrechtliche) Menschenwürde, das (vorrangig politische) Individuum, auch noch der (typischer Weise ökonomisch konnotierte) Akteur sowie der zu Opfern bereite Teilhaber an der kollektiven Staatsmacht etc. meinen jedenfalls in etwa dasselbe und im Konkreten ergänzen sie einander, und zwar dann, wenn sie auf die politische Ebenen geschoben werden, aus der Sicht des einzelnen „Demokraten“. Der einzelne Bürger fügt sie für sich üblicher Weise in laienhafter (synthetisch-holistischer) Weise zusammen. Sobald also der Präambel-Humanismus politisch und als Ausdruck der Demokratie verstanden wird, wird auch diese dritte Sichtweise die westliche Zivilreligion immer mitbestimmen müssen. Das Modell des einzelnen Demokratie-Gläubigen steht dann im Mittelpunkt.

IV. „Präambel-Humanismus“: Einzelne Aspekte

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

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

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

(3) Hinzu tritt das geistig-sittliche Erbe, das im Kern aus der Philosophie der „*praktischen Vernunft*“ besteht und vor allem für „ganzheitliche“ Abwägungen Sorge trägt, mit deren Hilfe Entscheidungen letztlich in einer *forensischen* Art getroffen werden.

Auch diese drei Gesichtspunkte stützen sich dabei ebenfalls gegenseitig. Zudem sind sie noch einmal durch ein Panorama von einzelnen Aspekten zu ergänzen.

2. Zwei besonders wichtige Sichtweisen sind am besten vorweg zu stellen:

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

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

Definition der Demokratie durch ihre Negation. Politisch und auch rechtlich näher bestimmt ist diese „Menschenrechtslehre“ vor allem durch ihre sozialrealen Verneinungen. Die eine Negation bezieht sich auf das Volk als solches. Sie verneint die undemokratische Regierungsform der „*Tyrannis*“, die dem einzelnen Menschen die Men-

schenrechte verweigert. Dieses implementiert zwei Leugnungsweisen, die willkürliche „Entrechtlichung“ einerseits sowie und insbesondere die „Entmenschlichung“ andererseits, sei es als Opfer oder auch vielleicht als dehumanisierter Täter.

Diese beiden großen Arten sozialrealer Negationen erscheinen, wenn man sie mittelalterlich zugespitzt betrachtet, einerseits als „zivilreligiöse Häresie“ (Ketzerei), andererseits als „politischer (Hoch-) Verrat“ am großen Lehnsvertrag, mit dem alle Volljährigen, dem Adel gleich, den kollektiven Gesellschaftsvertrag ihrer Eltern und Ahnen als eigenen übernehmen. Ketzerei und Verrat ziehen zumeist hoheitliche Prozesse nach sich, die zugleich rituell-symbolischen²³ Charakter tragen. Der Betrachtung dieser Unrechtsakte und dem Umgang mit ihnen, insbesondere mit der „Entmenschlichung“ von Menschen durch Menschen, ist unter anderem das vierte der Bücher zu widmen.

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

Politische Religionen. Das negative Gegenmodell der Tyrannis und seine totalitären Ausprägungen im 20. Jahrhundert als Kommunismus und Nationalsozialismus werden im Übrigen auch von Seiten der Politologie als „politische Religion“²⁴ eingeordnet und der Idee der „zivilen Religion“ entgegengesetzt.²⁵ Der Unterschied zur Idee einer weit-

²³ Eng verwandt mit dem Rituellen ist die Verwendung von Symbolen. Beide Begriffe helfen, einander zu erläutern. Zum „Recht als symbolische Form“, siehe: Kirste, Ansätze, 2007 177 ff., u.a. 180 f. Er betrachtet Cassirers Vorstellung, nach der die symbolische Form „eine Relation von Geistigem und Sinnlichem, von Wesen und Sein oder Form und Materie darstellen soll“ und Cassirer damit versucht, Heteronomes zu einem Dritten zu verbinden, eben dem Symbol als „zentrales Strukturmerkmal der Kultur“, 181. Symbole wiederholen nicht nur, wie anzufügen ist, sie abstrahieren vom Konkreten und sie verfremden damit, Symbole prägen auch das soziale „Sein“, dazu: Cassirer, Philosophie, 1994, 43. Kultur lässt sich in der Tat auch als der Versuch des Menschen verstehen, „Geist und Körper“ in etwas Drittem, dem „Humanen“, zu vereinen.

²⁴ Zusammenfassend zu den „Möglichkeiten und Grenzen des Begriffs der politischen Religion“: Maier, Religionen, 1997, 299 ff. ; zudem: Mommsen, Nationalsozialismus, 1997, 173 ff.

²⁵ Kleger, Zivilreligion, 2008, 19: „Politische Religionen sind dagegen per definitionem – im Unterschied zur Zivilreligion – auf Fanatismus, Bürgerkrieg und Terror hin angelegt. Die Selbstermächtigung zur Gewalt ist das Unzivile. Diese Definition der politischen Religion trifft heute am ehesten (aber nicht nur)

gehend säkularen Zivilreligion besteht dabei vereinfacht in der Sakralisierung eines (sozialistischen) Kollektivismus anstelle des (freiheitlichen) Individualismus. Aber strukturell handelt es sich um dieselbe Art von sinnstiftender ethischer Höchstidee. Gemeint ist das jeweils „höchste Gute“ als Sinnstiftung für ein „Volk“. Dem „Gemeinwohl“, dem Höchstwert des ethischen Sozialismus stehen die persönlichen Höchstwerte der Grund- und die „Menschenrechte“ des Einzelnen gegenüber.

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

Gottesbezug. Im Hinblick auf den Gottesbezug in den Präambeln ist dabei noch einmal zu unterscheiden. Je nach nationaler Ausgestaltung handelt es bei der europäischen Art der „Zivilreligion“ entweder um eine rein säkulare „Ersatzreligion“ oder um eine „Unterart“ von Religion, und zwar entweder weil sie dieselben Strukturen aufweist oder aber deshalb, weil sie auch den klassischen Religionen eine weitere, die (göttliche) Metaebene vorbehält. Die deutsche Präambel lautet insofern „Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen hat das Deutsche Volk ... sich ... dieses Grundgesetz gegeben“.

auf den sogenannten ‚Islamismus‘ zu, der allerdings mit ‚Islam‘ nicht gleichzusetzen ist“. Kleger betont also schlüssig innerhalb seiner Deutung der Zivilreligion mithilfe der „Bürgerreligion“ als positive Zivile. Dieser demokratische Aspekt solle auch die nachfolgenden Erwägungen begleiten. Aber dass und inwieweit es sich um eine um eine (*Ersatz-*) *Religion* handelt, sollte überdies einmal geprüft werden.

Die Verantwortung ist also zweigeteilt. Doch der Akt der Verfassungsgebung selbst ist derjenige eines selbstbewussten, verantwortungsvollen Akteurs, des deutschen Volkes (der Demokraten).²⁶ Allerdings verfügen sind die meisten anderen Verfassungen der Mitgliedstaaten der Europäischen Union über keinen Gottesbezug und sind damit, nach dem alten Vorbild Frankreichs, laizistisch ausgerichtet.²⁷

Letztbegründung. „Bekenntnisse“ bilden aus methodischer Sicht betrachtet dogmatische Letztbegründungen²⁸, die logisch nicht mehr weitere ableitbar, aber dennoch evident vernünftig sind. Demokratische Bekenntnisse in letzten säkularen Fragen, wie zur „Menschenwürde“ und zur Trinität von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ beruhen auch auf einem *Grundkonsens* und zwar Ergebnis einer geschichtlichen Diskussion, die Elemente der wissenschaftlichen Konsensstheorie aufweist²⁹. Insofern besteht sogar Verwandtschaft zwischen zivil-politischen Bekenntnissen und dieser ideal-dialogischen Methode der Erkenntnis. Sie tritt als kulturelle „Wahrheit“ auf. Aber mit ihrem Fundamentalismus erhebt sich ein derartiges Credo andererseits auch darüber hinaus. Denn es verdrängt die Relativität eines Konsenses im Sinne der Konsensstheorie. So bildet ein derartiges Präambel-Bekenntnis nicht nur ein Mehr gegenüber einer abänderbaren freien „demokratischen Entscheidung“ einer bestimmten politischen Mehrheit, sondern es beschreibt und festigt zugleich deren „Fundament“.

²⁶ Zum Gottesbezug in der deutschen Verfassung siehe aus der Rechtsphilosophie und mit einem wohlwollenden Blick auf die Vereinbarkeit von Wissenschaft und (christlicher) Religion, Horn, N., Einführung, 2011, 45 ff, 50 ff.

²⁷ Dazu: Kleger, *Zivilreligion*, 2008, 12 f., der auch auf die Ausnahmen in den Präambeln von Deutschland, Polen, Irland und Griechenland verweist. „Die *Invocatio Dei* hatte ... kein Chance mehr in den Text aufgenommen zu werden, nachdem sich das Europäische Parlament mehrheitlich dagegen ausgesprochen hatte. Sie konnte auch kein Verhandlungsgegenstand der Regierungskonferenz sein: „Any trade-off between God and voting weights is best avoided.“

²⁸ Siehe zunächst zur (zirkelschlüssigen) Art der Selbstbezüglichkeit der Struktur einer Letztbegründung: Apel, *Letztbegründung*, 1976, 55 ff..

²⁹ In diesem Sinne: Habermas, *Wahrheitstheorien*, 1984, 127 ff., 128, „Wahr ist eine Aussage dann und nur dann, wenn sie einen wirklichen Sachverhalt oder eine Tatsache wiedergibt... Wahrheit ist ein Geltungsanspruch, den wir mit Aussagen verbinden, indem wir sie behaupten“; Tschentscher, *Konsensbegriff*, 2002, 43 ff., 47.

Postmoderne. Die Staaten tragenden Idee der westlichen Zivilreligion bietet ferner eine postmoderne Sicht. Bezüglich der Zivilität und inhaltlich weitgehend „modern“, fußt die Vorstellung von einer Zivilreligion auf der Philosophie der westlichen Aufklärung, mit *Kant* dem „Selbstdenken“ des Menschen.³⁰ Vereinfacht verherrlicht oder heiligt eine Zivilreligion dessen Kernbegriff, die menschliche „Vernunft“. Deshalb könnte man auch von einer Vernunftreligion sprechen, wäre nicht der Begriff des „Zivilen“ bei näherem Hinsehen doch etwas aussagekräftiger. Aus der eher deutschen Sicht sind dieser Begriff und sein Inhalt also, wie der philosophische Idealismus von *Kant* axiomatisch und „transzendental“ angelegt. Hinzu tritt der eher „postmoderne“ Gedanke der Natur, der heute zur Einbeziehung der Anthropologie und der Naturwissenschaften führt. Idee und Natur, Geist und Materie, Sollen und Sein etc. müssen „für den Menschen“ irgendwie, und sei es auch nur von Einzelfrage zu Einzelfrage zusammen betrachtet werden. Aus der gesamtwestlichen Sicht sind die geistigen Grundlagen des Menschen, wie vor allem das Naturrecht, auf das sich der angloamerikanische Kulturkreis immer noch direkt bezieht, „natürlichen“ Ursprungs. Wie die Menschenrechte, die dem französischen Denken entspringen, gelten seine Elemente als „angeboren“.

Man könnte insofern auch von einem gemischten, sowohl postmodernen, als auch zugleich prä-modernen Ansatz sprechen. Denn mit der Verwendung der strukturellen und der politischen Seite der Religion bedient sich die Idee von der säkularen Zivilreligion auch des „vor-modernen“ (mittelalterlichen) Charakters der Religion. Insofern mag man auch von Post-Post-Moderne sprechen. Jede Gruppe von Menschen braucht jedenfalls offenbar einen Sinn stiftenden gemeinsamen Glauben, einen „Grundkonsens“³¹

³⁰ Kant, *Denken*, 1786, AA VII; 146: „*Selbstdenken heißt den obersten Probirstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung.*“

³¹ Horn, N., *Einführung*, 2011, 64. Siehe aber auch sein betont christliches Menschenbild; 45 ff, 50 ff, 51: Religionen bieten Antworten auf die vier Sinnfragen des Menschen, „*woher er kommt, wohin er geht, wo er sich befindet und wozu er lebt*“ (Hervorhebungen im Original). Dabei handelt es sich allerdings offenkundig schon um eine Beschränkung auf eine humanistische Sicht, die auch als anthropologisch oder zugespitzt auch als anthropozentrisch zu bezeichnen ist. Horn (S. 54 ff, 57), Horn setzt sich auch mit den Standardgründen für die Skepsis gegenüber Religionen auseinander oder auch mit deren Ablehnung, vor allem bezogen auf das christlichen Glaubensbekenntnis. Er gelangt zum Schlusssatz: „*Viel*

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

„Die weltweite Durchsetzung des ‚Glaubenssatzes‘ der Menschenwürde wird Sache der in kooperativen Verfassungsstaaten organisierten ganzen Menschheit.“³²

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

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

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

spricht dafür, dass religiöse Bedürfnisse zur menschlichen Natur gehören und deren Befriedigung häufig dazu führt, das Ersatz gesucht wird (Esoterik, fremde Religionen oder pseudoreligiöse Organisationen...). Aber umgekehrt könnten doch auch die westlichen philosophischen Ethiken der Aufklärung, und zwar aus eben diesen (anthropologisch-säkularem) Grunde, schon lange den Rang einer „säkularen Vernunftreligion“ erlangen haben, allerdings üblicherweise mit der ausdrücklichen Öffnung für die herkömmlichen Religionen. Sobald sich politische Ethiken (positiv) zu Verfassungsschriften verdichtet und zudem als oder wie heilige Glaubensbekenntnisse verehrt werden und sobald (negativ) die klassischen Religionen nicht mehr vorherrschend verehrt werden, ist der Weg zu einem (vorherrschend) weltlichen Präambel-Humanismus frei, der seinerseits die Grundstrukturen der alten Religionen nutzt.

³² Häberle, Menschenwürde, HdStR II 2004, § 22, Rn. 100.

zum Agnostizismus. Religionen werden, jedenfalls für den politischen Bereich in erheblichem Maße privatisiert.

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

Aus der Sicht des Rationalismus ergibt sich noch das weitere Problem, das mit dem Trilemma von allen Letztbegründungen zusammenhängt. Der Rationalist müsste, wenn er denn die Idee des Präambel-Humanismus ernst nehmen und aufgreifen würde, diesen Ansatz konsequenterweise rational hinterfragen. Kann es, so ist dann zu überlegen, überhaupt so etwas wie die semi-religiöse unantastbare Menschenwürde geben oder den Dreiklang von Freiheit, Gleichheit und Solidarität geben, sind Menschenrechte aus sich heraus sinnvoll, müssen Demokratie und Rechtsstaatlichkeit wirklich sein. Die westliche politische Identität würde in Gefahr geraten, wenn man zum Ergebnis und zudem zum öffentlichen Grundkonsens käme, alles wäre in Anlehnung an *Max Weber* relativ und funktional.

Solche Ideen als Höchstwerte mit dem Menschsein zu verbinden und als Humanismus zu heiligen, entbindet zumindest die pragmatischen Gläubigen vom der Sphäre des Rationalen. Eine Zivilreligion belegt das beunruhigende Nachfragen mit einem Tabu und verdrängt es in den „privaten“ Bereich der Meinungs- und die abgehobene Sphäre der Wissenschaftsfreiheit. Wer den Präambel-Humanismus schützen will, der sollte, so scheint es am besten die Idee, dass es sich um eine Art von Ersatzreligion handeln könnte, a limine bekämpfen. Dazu dient ihm ein probates, im Übrigen psychologisches Werkzeug des Menschen, und keine rationales, und zwar die mögliche Relevanz einer solchen Frage am besten zu verdrängen oder sie zumindest als „irrationales Konstrukt“ zu dämonisieren.

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

Streng religiöse Menschen unter den Demokraten werden ohnehin die Selbstdeutung über die Idee einer vorrangig säkularen Zivilreligion, wenigstens zunächst einmal, ablehnen und diesen Begriff als Missbrauch der Idee der (ihrer) Religion empfinden. Andererseits werden sie es aber vermutlich nicht ablehnen, wenn in ihren Religionen universelle Kernelemente der Ethik aufgefunden und auch nicht, wenn vor allem zwei der drei abrahamitischen Glaubenslehren als eine der großen Quellen des „Präambel-Humanismus“ genannt werden.³³

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

Dennoch und auch deshalb bleibt zunächst einmal aus der unaufgeregten wissenschaftlichen Sicht und dann auch aus der Sicht des mündigen Demokraten die Frage zu beantworten, ob es sich beim Präambel-

³³ Siehe dazu Nix, *Zivilreligion*, 2012, 360: zur Rückbindung der europäischen Aufklärung an den „jüdisch-christlichen Theismus“.

Humanismus nicht um eine vielleicht sogar vorchristlich verankerte „Philosophie-Religion“ handelt. Dies könnte dann auch dazu dienen, diejenige Selbstkritik zu üben, die gerade dem westlichen Rationalismus eigen ist, der das Trilemma von Letztbegründungen diskutiert um sich mit einer Konsenstheorie der Wahrheit zu begnügen.

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

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

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

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

Wer sich aus dieser Sicht also lediglich der „Verfassung“ unterwirft, fällt, vereinfacht, in autoritäre Strukturen zurück, indem er sich an eine *externe* Höchstidee zurück bindet. Vielmehr ist für die demokratische Verfassung jeder als Demokrat mit verantwortlich, denn es ist auch die Seine. So kann und wird im Laufe der Zeiten auch jede Verfassung selbst, beziehungsweise ihre Ausdeutung in großen Bereichen

geändert werden. Obergerichte sprechen (auch) dabei demokratisch „im Namen des Volkes“. Aber hinsichtlich der fundamentalen Kernprinzipien, aus europäischer Sicht also der Menschenwürde und des Dreigespanns von Freiheit, Gleichheit und Solidarität ist dies eben nicht möglich, jedenfalls nicht, ohne dass die Demokraten ihre eigene „humane Präambel-Identität“ aufgeben.

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

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

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

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

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

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

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

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

Zu diesen Grundsätzen, insbesondere ihrer eigenen Souveränität, bekennen sich die meisten Staaten dieser Welt auch ständig. Die Ideenwelt von der Würde, lies: der Souveränität, und das Credo von Freiheit, Gleichheit und Solidarität, besteht also aus sozialrealer Sicht auf der kollektiven Ebene der Staaten. Die Staaten untereinander erkennen damit offenbar weitgehend, und zwar in und für Friedenszeiten, eine entsprechende Art von „Zivilreligion der Staaten“ an und sie leben sie auch, wenngleich nur, aber immerhin bezogen, auf diesen großen politischen Marktplatz des zwischenstaatlichen Handels und auf das Recht eines jeden Staates, nach innen souverän, d.h. (fast) nach blieben zu regieren.

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

Das Staatsein ergibt sich durch die Anerkennung von anderen souveränen Staaten außen, also aus damit auch aus der Idee der Souveränität selbst, und aus dem Dreiklang von Staatsgewalt, Staatsvolk und Staatsgebiet nach innen.³⁴ Aus der (Staat-) Macht entsteht, so gesehen, ein heiliges (Staats-)recht, weil jede Übermacht aus Gründen der Selbsterhaltung dazu neigt, sich als unantastbare Gewalt zu begreifen, die eigene Macht mit einem Tabu belegt und sie so auch als heilige Gewalt³⁵ zu feiern. Die Ausübung der Macht mag den jeweiligen Herrschern von einem Gott verliehen sein, das wäre dann der Gottesbezug. Aber auf internationaler Ebene agiert der Staat gegenwärtig vor allem als eigene kollektive Einheit. Das Staatsein ist also maßgeblich. Insofern handelt es sich um eine „Selbstschöpfung der Souveränität durch die souveränen Staaten“, deren Kern im Glauben an die eigene Handlungsfreiheit liegt. Das „eigene“ Handeln“ wird ein solche begriffen und dann selbstbewusst geheiligt.

Diese Sicht prägt bei näherem Hinsehen auch den westlichen Individualismus. So war auch im europäischen Mittelalter das Bild von Freien in Wirklichkeit mit einem Kollektiv verbunden. Denn in der Regel stand hinter dem Freien ein gesamter Personenverbund, dem der pater familias nur vorstand. Auch die Freiheitsrechte, welche die englische magna charta von 1215 den Baronen verbriefte, betraf typischerweise ein Familienoberhaupt und dessen Landbesitz. Ebenso waren auch schon die Bürger der antiken demokratischen Modellstädte Athen und Rom typischerweise Familienoberhäupter, die immer auch für eine kleine Gemeinschaften, bestehend aus Frauen, Kinder, Halbabhängigen und auch Sklaven auftraten.³⁶

Insofern sollte man mit Blick auf die Herkunft der Idee der Zivilreligion aus dem Modell vom Freien und Mächtigen nicht einmal von vorn herein zwischen dem Individualismus und dem Kollektivismus trennen. Vielmehr hilft auch schon die Einsicht dass, die Staaten dieser Welt sich weitgehend im Verhältnis zu einander an die Ideen von Souveränität sowie an „Freiheit. Gleichheit und Solidarität“ ausrich-

³⁴ Dazu aus der Sicht des Verfassers: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, 30 ff (,Staatsvölker der Präambeln), 49 ff (,Zum Staat im Staatsrecht“), 127 ff. (,Staat und Menschen als freie Personen) “

³⁵ Dazu zunächst Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, 172 ff (,Heilige Gewalt“).

³⁶ Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, 213 ff., zur Herkunft des Staates aus dem „Haus“ des Familienvaters, und 197 ff., aus der „Stadt“.

ten. Sie heiligen sie also immerhin schon für sich und für den Bereich ihrer Aktionen und Interaktionen. Freiheit heißt überdies im Inneren, hier der Staaten zu „Autonomie“, also zur Selbstgesetzlichkeit berechtigt zu sein.

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

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

eigene vorrangig säkulare „Zivilreligion“ verfügen,

etwa weil er sich aus religiösen Gründen an der Verwendung des Wortes Religion in diesem weltlichen Zusammenhang reibt, der sollte wenigstens geneigt sein und dazu auch die Toleranz aufbringen, sich dem Inhalt der nachfolgenden interdisziplinären Erwägungen gegenüber zu öffnen.

2. Kapitel

Zivilreligion als zivile Rechts- und Kulturphilosophie

I. Elemente der Zivilität in der Zivilreligion

1. Das Leitwort „Zivil–Religion“ enthält zwei spannungsreiche Ideepole, das Zivile und die Religion. Maßgeblich ist hier das Zivile. Für die Religion darf es ausreichen, Glaubenslehren vor allem unter „zivilen“ und nicht vorrangig unter theologischen Gesichtspunkten zu betrachten. Eine solche „zivile“, also vorrangig säkular-kulturelle Selbstbetrachtung ist am besten mit einem Bündel an Ideen zu skizzieren, die zum Teil mit großen Namen zu verbinden sind:

Vernunft. Mit dem Aspekt der Zivilität und zwei Worten von *Kant* ist zu beginnen. In seiner „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, die vor allem psychologisch ausgerichtet ist, erklärt er³⁷:

„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“.

Diese Aufgabe hält *Kant* also für „pragmatisch“. In der entsprechenden Rubrik, also einer Art von frühem Pragmatismus hat er dann auch zu Recht die Anthropologie eingeordnet. Im Kern greift *Kant* dabei auf das Grundmodell des politischen Naturrechts zurück. Ohne die Betrachtung der Angebote einer solchen „naturrechtlichen“ Anthropologie wird der Humanismus deshalb auch heute nicht auskommen (müssen), und zwar auch dann, wenn er sich ansonsten und weitge-

³⁷ Kant, Anthropologie, 1798, AA, VII, 324 f.

hend im Sinne von *Kant* vor allem auf die Vernunft des Menschen stützt.

Denn moralisch gewendet und überhöht erläutert *Kant* selbst in seiner weit wirkungsmächtigen „Metaphysik der Sitten“³⁸: „*Es ist ihm Pflicht: sich aus der Rohigkeit seiner Natur, aus der Thierheit (quoad actum), immer mehr zur Menschheit, durch die er allein fähig ist, sich Zwecke zu setzen, empor zu arbeiten: ...*“ Mit dem Ziele, wie einige Zeilen weiter schreibt, „... *um der Menschheit, die in ihm wohnt, würdig zu sein.*“

Naturrecht: Hobbes, Locke, Rousseau. Als späterer Leitgedanke ist deshalb die folgende Idee nebenher mit zu verfolgen, die zu einer Hypothese verdichtet in etwa lauten könnte: Natur und Moral sind zwar strikt zu trennen, aber der zivile Mensch steht und pendelt mit seinen Handlungen tatsächlich in einem „mittleren Bereich“, der sich zwischen der tierischen Natur und der Ethik erstreckt. Deshalb aber hat er beides zu beachten, die „Natur“ in ihm und die metaphysischen, also die überirdischen „Ideale“ seines vernünftigen Über-Ichs, die seine Würde begründen, und zwar diejenigen der Menschheit, also des Humanismus. Statt vom gottanlogem Über-Ich sprechen wir auch „Ge-

³⁸ Kant, *Metaphysik*, 1797, AA VI, 387.

wissen“³⁹, und die Eigenverantwortung bildet die Hauptaufgabe dieser inneren Höchst- und Letztinstanz.⁴⁰

Im allgemeinen westlichen Sinne meint Zivilität ohnehin den Übergang von der fiktiven barbarischen „Natur“ des Menschen, die mit *Hobbes*⁴¹ im sündenfreien egoistischen Kampf der „Freien“ untereinander⁴² besteht, zu einer bürgerlichen Rechtskultur, dem status civilis. Dem historischen Grundanliegen der Zivilität liegen also die

³⁹ Zu „Gewissensfreiheit und Gewissen“ und zwar im Kontext von „Person und Verantwortung siehe Luhmann, Gewissensfreiheit, 1980, 71 ff., u.a. 81 („nicht institutionalisierbare, normative Urteile“), aber auch 86: „die Sozialordnung steuert den Einzelnen nach Möglichkeit an seinem Gewissen vorbei, lässt ihn aber, wenn er gewissenswidrig handelt, eben deshalb um so deutlicher den persönlichen Schuldvorwurf spüren“. Dazu auch Hammacher, Verhalten, 2011, 79, einschließlich Fn. 108. Allerdings entschärft sich dieser Konflikt zwischen der Sozialethik der Gesellschaft und der Privatethik des Einzelnen, wenn man davon ausgeht, dass letzterer die Grundprinzipien der (sozialen) „elementaren Sittlichkeit“ in seiner Laienwertung z.B. als „Achtung vor dem Nächsten“ verinnerlicht hat, wenn sie nicht ohnehin im Menschen (mit) angelegt sind. Allenfalls wird er streiten, wer denn zu seinen Nächsten gehört. Auch kann jeder als Demokrat politisch auf die Ausprägung der Sozialethik Einfluss nehmen, muss sich dem Mehrheitswillen aber beugen, solange sich jener innerhalb des verfassungsrechtlichen Rahmens bewegt und ihm kein verfassungsrechtlich garantiertes Widerstandsrecht eröffnet ist.

⁴⁰ Dazu Hammacher, Verhalten, 2011, 75, mit der Fortschreibung dieses Gedankens ins Psycho-religiöse, wenn er von der „Tabuisierung von Rechten durch das Gewissen“ spricht, als die Wirkung von Tabus vor allem die „*Unhintergebarkeit*“ bezeichnet (kursiv im Original) und im Übrigen zuvor „beim Recht... eine gesellschaftliche *Entlastung* durch *Tabuisierung*“ konstatiert.

⁴¹ “But neither of us accuse man’s nature in it. The Desires, and other Passions of man, are in themselves no Sin. No more are the Actions that proceed from those Passions, till they know a Law that forbids them: ...nor can any Law be made, till they have agreed upon the Person that shall make it.” Hobbes, Leviathan, 1651, part. 1, chapter XIII; zudem, auch zu Nachfolgenden: : <http://de.wikipedia.org/wiki/Naturzustand>

⁴² Zur „natürlichen und bürgerlichen Freiheit“ bei Hobbes: Schapp, Freiheit, 1994, 108 f. („Die natürliche Freiheit ist die Freiheit eines jeden, seine eigene Macht nach seinem Willen zur Erhaltung seiner eigenen Natur, das heißt seines eigenen Lebens einzusetzen und folglich alles zu tun, was er nach seinem eigenen Urteil und eigener Vernunft als das zu diesem Zweck geeignete Mittel ansieht.“); Hobbes, Leviathan (Fetscher), 1992, Die zivile Freiheit ist dann diejenige, die das Gesetz dem Bürger lässt (Leviathan, 21. Kap., 164 ff.). Damit liege der Bürger an „künstlichen Ketten“ (Leviathan, 21. Kap., 164). Zu natürlicher Freiheit in Anlehnung an Hobbes auch: Schapp, Freiheit, 1994, 152 ff., 184 („Legitimation über die Erhaltung des Lebens“).

Abtrennung von der (fatalistischen) Natur und der Aufbau der (eigenen) Kultur zugrunde.

Bei *Hobbes* ist dem Menschen im Naturzustand also die „Freiheit“ mitgegeben. Bei *Locke* finden wir in diesem dann auch schon die Idee der „Gleichheit“ der Freien. *Rousseau* wiederum rechnet zum Naturzustand des Menschen unter anderem seine Fähigkeit zum Mitleid (*pitié*)⁴³, also das empathische Grundelement der „Solidarität“. Die Besonderheit des Zivilen liegt dann, wenn man alle drei Ansätze als Teile des geistig-sittlichen gesamteuropäischen Erbes zusammenfasst, nicht einmal in der grundsätzlichen Anerkennung ihrer Freiheit, sondern in deren gemeinsamer „Zivilisierung“. Die Erreichung des status civilis dürfte auf den ersten Blick jedenfalls im Rahmen ihrer vernünftigen Harmonisierung“ stattfinden, also mithilfe einer höheren „Vernunft“ und offenbar auch durch den festen Glauben an die Idee der angeborenen Menschenwürde.

Im Kern beinhaltet die Idee der Zivilität die Ablösung von der schicksalhaften Vorstellung der „Unterworfenheit“ unter höhere unberechenbare Naturgewalten und die Hinwendung zur „Selbstbestimmung“ der freien Bürger. Die weitgehende „Säkularisierung“⁴⁴ der Politik ist die erste Folge, die zweite besteht in der Zivilisierung als der „Verinnerlichung“ bis hin zum demokratischen Staat. Aber im Hintergrund stehen vor allem die Furcht vor dem „Bürgerkrieg“ und die Suche nach dem „Bürgerfrieden“. Der von Natur aus egoistische räuberische Mensch erweist sich im Sinne von *Hobbes* als die größte Gefahr für den Menschen, vereinfacht und *Hobbes* zugeschrieben mit dem Satz der Mensch ist der Menschen Wolf. Da auch die Vereinten Nationen mit ihrer Präambel eine Art „Weltbürgertum“ begründen,

⁴³ Ein natürliches Gefühl, das auch bei einigen Tieren festzustellen sei, *Rousseau*, *Ursprung*, 1755, 170 ff.

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

könnte man selbst die Weltkriege inzwischen als gemeinschaftsinterne Bürgerkriege verstehen.

Allgemeine Kultur und westliche Bürgerrechte. Der Zusatz „Zivil“ greift aus dieser Sicht erkennbar den Gedanken der Kultur auf. Zivilisationen sind im weiteren und ethnologischen Sinne zwar alle Kulturen.⁴⁵ Aber dieser Wortteil der Zivilreligion weist auf die westliche Zivilisation, also eine bestimmte Zivilisation – in einem engeren Sinne – hin. Das Wort „Zivilisation“ geht auf „civis“ zurück und meint damit den römischen Bürger. Jener besaß bereits in der republikanischen Zeit Bürgerrechte und Pflichten.⁴⁶ Deren Hintergrund wiederum bildete ein städtisches Gerichtswesen mit einem Gewaltmonopol, das die privaten Rechte der Bürger absicherte. Das öffentliche Forum, das auch die griechische Demokratie schon kannte, war zudem die Bühne der politischen Betätigung. Die Gesellschaft der „cives“ bildete nicht nur die Grundlage für dieses System.

⁴⁵ 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: „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.“).

⁴⁶ Zur Beziehung von „Römischem Recht und Europäischer Kultur“, siehe: Zimmermann, *Recht*, 2008, 29 ff., 48 ff. (als eine Europäische Rechtstradition) und im Schlusssatz (mit einem Zitat von Jhering, *Geist*, 1907, 1 f.: „*wie das Christentum ein Kulturelement der gesamten modernen Welt*“). Siehe zudem: Nemo, *Westen*, 2005 (Zum römischen Recht insgesamt sieht Nemo fünf Quellen: die Polis, das römische Rechtssystem, die Ethik der Bibel, die Revolutionen gegen den Papst und das Königtum.).

Als Zivilgesellschaft formten sich auch „Volk und Senat“ Roms zu einer Art von zivilreligiösem „weltlichem Bund“, der *civitas*. Die demokratischen „Völker Europas“, wie sie sich in der Präambel der Grundrechtecharta bezeichnen, verwenden im Übrigen denselben Grundgedanken. Auf Erden beherrschen die europäischen Demokraten sich selbst. Aber sie „unterwerfen“ sich zugleich auch höchsten weltlichen „Werten“. Dazu gehören die säkulare Idee der Menschenwürde⁴⁷ und der weltliche Dreiklang von Freiheit, Gleichheit Solidarität. Die alte Idee des Rechts wiederum formt und prägt diese Leitideen, vor allem die Gleichheit, derart aus, dass sie neben der Demokratie zu einer Mitherrschaft des Rechts führen. Das römische Recht wiederum hat im Hochmittelalter und mit den Handelsstädten nicht nur seine weltliche Renaissance erfahren.

Selbstorganisation und Autonomie. Aus rechtsanthropologischer Sicht bedeutet „Zivilität“ hoch vereinfacht die „Selbst-Domestizierung“ des (vernünftigen) Menschen. Rechtssoziologisch gewendet handelt es sich um die „Selbstorganisation“. Aus Sicht der Philosophie bindet sich der „zivile“ Mensch an ethische Grundsätze.⁴⁸ Er hält sich an

⁴⁷ Zur Struktur und Funktion der Menschenwürde als Rechtsbegriff: Gutmann, Struktur, 2010 siehe unter anderem S. 3 (als deutscher Verfassungsbegriff müsse die Menschenwürde auch für Atheisten, Agnostiker und Mitglieder anderer als der christlichen Religionsgemeinschaften gelten, deshalb enthalte er kein religiös ableitbares, sondern ein „säkulares Konzept, das nur nach den Regeln des öffentlichen Vernunftgebrauchs (im Sinne des späten Rawls) ausbuchstabiert werden kann“-Hervorhebung im Original). Entsprechendes wird dann aus Gutmanns Sicht, und zu Recht, auch für die Funktion der der Menschenwürde in Art 1 der Europäischen Grundrechtecharta zu gelten haben. Allerdings ändert diese heutige Verwendung und Aufgabe nichts daran, dass der Begriff der Menschenwürde selbst, unter anderem auch, christliche Wurzel besitzt und universell betrachtet mit dem animistischen Begriff der „Geistseele“ verwandt ist, wie zu zeigen sein wird.

⁴⁸ Aus der Sicht der politischen Philosophie: Kleger, Ungehorsam, 1993, 423 ff. („Zur praktischen Philosophie der Zivilität“), 395 ff. („Ungehorsam als Indikator von Zivilitätsdefiziten“, insbesondere 418 ff.: „Ungerechtigkeitsklagen oder Gesellschaftlichkeit als Gerechtigkeit“); siehe zudem: 423 ff.: zur „Perspektive einer ‚zweiten Zivilisierung‘“, etwa im Sinne einer „Diskurs- und Dezisionsdemokratie“ (442 ff.), mit dem Ziel einer (dynamischen und offenen) „lernfähigen Demokratie“ und „einem reflexiven Staat“ (450 ff.). Kurz gefasst, der verfasste Gesamtstaat, der über den Begriff des Staatsvolks die Gesellschaft mit einbindet und ihr über die Idee der Demokratie die Herrschaft verleiht, organisiert sich ständig selbst, und zwar im Idealfalle in zwei, besser in drei Schritten, (1) dem freien Diskurs auf dem öffentlichen Forum, (2) der Entscheidung auf dem politischen „Forum“, und (3) der sich an die Wirklichkeit anpassenden Vollstre-

„Tugendregeln“ und unterwirft sich der eigenen „Moral“. Aus der Sicht des westlichen Rechts sieht sich der zivile Mensch als ein „autonomes“ Wesen. Als solches ist er fähig, sein Verhalten analog zu einem externen Gesetzgeber an eigenen Normen, also autonom, auszurichten. Er vermag sein Verhalten wie ein Richter zu bewerten und Entscheidungen für die Zukunft zu treffen. Die inneren Normen ergeben sich je nach Ansatz aus der Vernunft, an der er Teil hat, aus der Gruppenkultur, die ihn sozialisiert hat und auch aus der eigenen bio-sozialen Identität.⁴⁹

Politisch erwirbt der Mensch aufgrund seiner Vernunft und der Idee der Selbstbeherrschung dann auch seine Würde und mit ihr den Anspruch, mit anderen gemeinsam demokratisch zu herrschen, weil er vor allem der Herr seiner selbst ist. Er begreift sich demgemäß als ein „Selbst-Subjekt“, und zwar deshalb, weil er selbst denkt und zur vernünftigen Selbstbestimmung⁵⁰ und damit eben auch zur „Selbstbeherr-

ckung vor Ort. Der einzelne zivile Mensch verfügt logischerweise über – und spiegelt dabei selbst – diese dreistufige Art der neuen Demokratie. Wirklich neu ist dabei dann vor allem der Umstand der „Offenheit“. Dieser dreistufige Vorgang ist erlaubt und erwünscht, er muss eben nicht in Gegenkulturen stattfinden und über Ungehorsam, also durch kleine Revolutionen erzwungen werden. Dahinter steckt aus entwicklungspsychologischer Sicht vor allem die Idee, die „Jugend“ und ihre natürlichen Gegen-Bewegungen sogleich mit in das Staatswesen einzu-beziehen, um auch Auswüchsen, wie der Verselbständigung zum Binnen-Terrorismus, den Nährboden zu entziehen.

⁴⁹ Dazu aus der Sicht des Staatsrechts und für die „Sprache als Kultur- und Rechtsgut“: Kahl, Sprache, 2006, 386 ff., 393 („Identität als Schlüsselbegriff“; sowie: *„Identität bezeichnet Ideengehalte, mit denen sich ein Individuum oder ein Kollektiv (zum Beispiel Gruppe, Vereinigung, Nation, Staatenzusammenschluss) identifiziert, um auf diese Weise die für seine Selbstbestimmung notwendige Gewissheit über das eigene Sein auch in Abgrenzung zum Sein Anderer und deren Selbstwahrung zu erhalten.“*).

⁵⁰ Zur idealistischen Selbstbestimmung – statt einer Fremddetermination – (des Selbst-Subjekts), siehe etwa: Jakl, Recht, 2009, 130 f., Kant, Metaphysik, 1793, AA VI. 213: *„Der Wille (...) hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie (die Vernunft, d.V.) die Willkür bestimmten kann, die praktische Vernunft selbst“*. siehe auch: Kant, p. Vernunft, 1788, AA, V, 29: *„(...) so muss ein freier Wille, unabhängig von der Materie des Gesetzes, dennoch einen Bestimmungsgrund in dem Gesetze antreffen. Es ist aber außer der Materie des Gesetzes nichts weiter in demselben als die gesetzgebende Form enthalten. Also ist die gesetzgebende Form, so fern sie in der Maxime enthalten ist, das einzige, was einen Bestimmungsgrund des Willens ausmachen kann“*; zudem: Jakl, Recht, 2009, 130 f.

schung“ fähig ist. Für diese mächtige Personalität hat er dann aber auch einen hohen Preis zu entrichten. Er ist er nunmehr für sein Tun sich und auch den anderen gegenüber „verantwortlich“. Für das eigene, und damit auch für seine eigenen Taten, ist er „haftbar“.

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

Selbstgesetzgebung der wirtschaftlichen Großakteure. Auch die großen Gesellschaften des privaten Rechts, zumal diejenigen, die mit Ihresgleichen wesentliche Subsysteme des gesamtgesellschaftlichen Lebens bilden oder die nebenstaatlich international agieren, greifen inzwischen bewusst auf den Gedanken der Selbstorganisation zurück. Ihre private Binnen-Verwaltung stellen sie unter zivilethische Ideen wie diejenige der staatsanalogen (good) „Governance“, um damit nach außen Ansehen, also einen status zu erwerben. Insofern findet eine Entkoppelung von der Idee des staatlichen Rechts statt.⁵¹ Die alte Idee der guten Sitten gewinnt an Bedeutung. Auch die ethische Modellfigur des „ehrbaren Kaufmanns“ nutzt den Gedanken einer Binnenethik. Mit ihr wirkt und handelt der Kaufmann nach außen als ein „Vernünftiger“, und zwar deshalb, weil er sich selbst zu beherrschen vermag, womit er Vertrauen und Kredit erreicht. Gemeinsame Ethiken der Kaufleute prägen dann die sozialen Binnensysteme der jeweiligen Märkte.

Deren Kernethik besteht in der goldenen Regel des „Wie Du mir, so ich Dir“, des römischen „do ut des“ oder auch des spieltheoretischen „Tit for Tat“.⁵² Der Verstoß gegen diese Grundregeln, und zwar vor

⁵¹ Aus rechtlicher Sicht zur „modernen Regelungswissenschaft“ und zur „Governance und Rechtsetzung“ siehe Schuppert, Governance, 2011, u.a. 97 („Zum Ausbruch aus dem Ghetto der Gesetzgebungslehre“), 200 ff. (zu „Codes of Conduct“) und 359 ff. („Zur graduellen Entkoppelung von Staat und Recht“). Aber auch umgekehrt gilt, wer der Kontrolle durch staatliche oder zwischenstaatliche Rechts- und Zwangssysteme entkommen will oder sich schon von ihnen teilweise befreit hat, muss sich selbst möglichst analoge Regelungen der „ethischen Selbstorganisation“ geben. Dadurch gewinnt man einen halbselbstständigen „Status“.

⁵² Zu Formel „Tit for Tat“ siehe Axelrod, Evolution, 2005. u. a. 99 ff. Zudem : Montenbruck, Wie Du mir..., 1995, 13 ff., 13 ff., dort auch zu den Grenzen dieses Ansatzes.

allem mit Gewalt, List oder Treubruch, gilt als unethisch und man versucht sich davor zu schützen, zusätzlich auch noch mit Pfandsystemen und Bürgschaften, früher auch mit Eiden.

Selbstzwang statt Fremdzwang. Wer das Opfern als Teil jeder Art von Religion begreift,⁵³ wird beim moralischen Verhalten⁵⁴ des Menschen vom Selbstopfer sprechen können und darunter auch etwa den vernünftigen Freiheitsverzicht verstehen. Der zivile Mensch erbringt dieses Opfer dabei einer Trinität. Er opfert Teile seiner Freiheit zunächst einmal auf dem Hauptaltar seiner höchstgelegenen Moral oder auch dem Altar seiner selbstherrlichen grundvernünftigen Identität. Er opfert aber zugleich auch auf dem Nebentalar, der empathischen Idee der Persönlichkeit des Anderen und auf dem weiteren Nebentalar eines höheren Gemeinwohls. Auch kann man diese Selbstunterdrückung des reinen Egoismus als eine Form der weltlichen „Askese“ verstehen.⁵⁵ Das Paradoxon von der Selbstbeherrschung des Demokraten beschreibt etwa *Ladueur* in seiner westlichen Staatslehre einsichtig als „Selbsttranszendierung“.⁵⁶ In eine Formel gepresst tritt *mit der Neuzeit an die Stelle der Regentschaft des religiösen Fremdzwanges diejenige des zivilen Selbstzwanges*. Jedoch, so ist sogleich anzufügen, bleibt damit das Element des Zwanges bestehen, es wechselt nur, aber auch immerhin, der Souverän.

An dieser Stelle ist nachzufassen. Womöglich besitzt die weltliche Idee des zivilen Selbstzwanges strukturelle Eigenheiten einer Religi-

⁵³ Für den Animismus: Girard, *Heilige*, 1987, 30 ff.; aus der Sicht der Ritualisierung: Gebauer/Wulf, *Spiel*, 1998, 173.

⁵⁴ Dazu: Foot, *Natur*, 2004, 77 ff., die die Frage, ob denn ein Verbrecher gut sein kann, mithilfe der Nächstenliebe–Lehre von Augustinus beantwortet, also mit einer Ausführung der Idee der Menschenwürde; zur Gegenthese des Immoralismus und etwa der Gerechtigkeit in der Seele, 134 f.

⁵⁵ Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, Rn. 869 (zum Verhältnis von Askese und Toleranz als schmerzhaft Duldsamkeit). Zur Askese aus einer soziologischen und zugleich psychoanalytischen Sicht: Wetrowski, *Überlegungen*, 1997, 8 ff., 12 f., sowie: Hinz, *Zivilisationsprozess*, 2002, 255 („Im Unterschied zum ländlichen Ritteradel ebenso wie zu städtischen Unterschichten entwickeln früh–bürgerliche städtische Kaufleute auch unter dem Einfluss der Kirche langfristig eine sexual– und körperfeindliche Moral des Triebverzichts, maßvoller Sparsamkeit und harter Arbeit.“).

⁵⁶ Zur Verinnerlichung als „Selbsttranszendierung der Identität des Individuums“ als „Tugend in der bürgerlichen Gesellschaft“: *Ladueur, Staat*, 2006, 43 ff.

on, und zwar insbesondere der christlichen. Eine „Substitution“ verfügt jedenfalls in der Regel über ähnliche Grundeigenschaften. Ebenso nahe liegt dann, dass zudem formal eine Art von systemischem, „gemeinsamem Nenner“ existiert. Inhaltlich könnte es sich wenigstens um eine „urmenschliche Paarbeziehung“ handeln, und zwar zwischen der „zivilen Binnenwelt“ an der Feuerstätte einerseits und der religiösen Deutung der „schicksalsträchtigen Umwelt“ andererseits. Die Idee der Zivilreligion, wie sie zu beschreiben ist, setzt jedenfalls beim Gedanken der Autonomie in der Form des Selbstzwanges an. Das Verständnis des „Selbst“ als Seelenlehre steht zunächst im Mittelpunkt.

Binnenwelt der schriftgebildete Stadtbürger. Den kulturell-ethnologischen Hintergrund bildet dabei vereinfacht die (schon antike) städtische Binnenwelt der schriftgebildeten Stadtbürger.⁵⁷ Die große Binnenwelt der Schriften hat sich der kommunikative Mensch selbst geschaffen. Als Prometheus hat er zugleich seine (platonische) Höhle zur Stadt ausgebaut und sich später auch die inzwischen weit reichende technische Welt eröffnet. In dieser lebendigen Binnenwelt darf der Mensch durchaus gottähnlich (*imago dei*) als deren selbstbewusster „Schöpfer“ auftreten. Diese Sonderwelt und alles in ihr hat er zumindest zunächst einmal selbst zu verantworten.

Offenheit für externe Religionen. Ob dieser weise Mensch, der *homo sapiens* sich und sein „Selbst“ dann noch einmal „nach außen“, etwa in einer der großen Religionen verankern muss, will oder darf, soll ausdrücklich offen bleiben. Insofern hat – jedenfalls schon einmal – diejenige religiöse Toleranz zu gelten, die der freie und vernünftige Mensch sich mit dem zivilen Grundrecht auf Religionsfreiheit selbst einräumt. Auch ist nicht vertieft im Sinne einer Theorie des Kulturkampfes nachzufragen, wann und inwieweit ein religiöser Fundamentalismus⁵⁸ die demokratische Zivilität unterdrückt.⁵⁹ Vielmehr geht es

⁵⁷ Zum engen Zusammenhang von Bildung und Humanismus siehe Nida-Rümelin, *Humanismus*, 2006, 23.

⁵⁸ Zu den zwei Arten des Fundamentalismus, siehe: Hilgendorf, *Religion*, 2008, 167 ff., 177 f. (zur Trennung zwischen Gläubigen und solchen Fundamentalisten, die Gewalt nach innen, also gegenüber ihren Nächsten anwenden). Er bezieht sich auf Assmanns Trennung zwischen dem weichen Monotheismus, der eine Art von überhöhtem Polytheismus sei und dem strengen Monotheismus, der die Beziehung zu Gott für jeden Gläubigen absolut setze. Diese, u.a. auch mosaische Lehre verlange sogar die Tötung der Brüder und Nächsten mit eigener Hand dann, wenn jene vom rechten Glauben an den einen Gott abwichen, *Bibel, Deuteronomium* 13, 7–12, Assmann, *Monotheismus*, 2007, 19 ff., 26.

vor allem darum, das gegenwärtig vorherrschende Kulturideal, dasjenige des zivilen und wissenschaftlichen Vernunftdenkens von innen her, also mit der Ratio, zu beleuchten. Dass religiöse, vor allem christliche Gemeinschaften nicht nur einen Teil der westlichen Zivilgesellschaft bilden, sondern dass sie auf ihre Weise stets auch in ihr als große kulturelle „Subsysteme“ hoch wirksam sind, ist unbestreitbar. Dass sie zum „geistigem Erbe“ des demokratischen Humanismus gehören, ist ebenfalls schon einmal festzuhalten.⁶⁰

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

Anzufügen ist allerdings, dass trotz der Grausamkeiten, die die Bibel beschreibt, auf dem Wege des strengen Monotheismus – erstens – zugleich auch eine Auflösung der alten Familienverbände stattfindet (Assmann, Monotheismus, 2007, 40, erklärt demgemäß auch, diese fundamentalistischen Reinigungsakte richteten sich „gegen die eigene Vergangenheit“). Mit dem Aufbrechen der Clanstrukturen ist, wie später in den Städten des Mittelalters („Stadtluft macht frei“), auch der Keim für den Individualismus gelegt. Zweitens wird auf diese Weise ein neues Gottesvolk, etwa der gläubigen Israeliten, geschaffen. Analog entstehen, etwa in den USA, neue Verfassungsvölker, und zwar über den festen Glauben an die gemeinsamen Verfassungsprinzipien. Ebenso kann auch das bloß hoheitlich gesetzte „Recht“, etwa eines Hamurabi helfen, in den alten Städten Vorderasiens (oder auch Roms) aus buntem Völkergemisch neue Stadtkulturen zu entwickeln. Heute helfen die Verfassungen mit, künstliche Staatsvölker zu schaffen. Analog dazu werden schließlich auch die internationalen Menschenrechte verwendet, wenn sie dazu dienen – nach innen – gerichtet, einer Weltstaatengemeinschaft humanitäre Interventionen zu erlauben etc. Gefährlich ist für jeden Ismus, auch für den demokratischen Humanismus der Menschenrechte, insbesondere das Ähnliche. Aber ebenso gilt dann auch, dass wer einen religiösen Fundamentalismus ersetzen will, etwa einen der Hexenverbrennungen verlangt, muss vermutlich einen ähnlichen zivilen Absolutismus, wie etwa das Naturrecht und die Aufklärung, dagegen setzen. Falls Menschen zwischen beidem wählen könnten, würden sie sich leicht entscheiden. Insofern muss diese Alternativität erst einmal offenkundig sein und dann auch die Freiheit bestehen, sich eine politische Leitkultur immer wieder neu wählen zu können. Allerdings erhält auf diese Weise die Idee der Freiheit schon wieder einen Höchstwert.

⁵⁹ Zur Problematik des „fundamentalistischen Charakters von Religionen“ und zu den „Grenzen der Religionsfreiheit im säkularen Staat“, siehe: Pahl-Traugher, Charakter, 2006, 177 ff., 177 ff., sowie: Hilgendorf, Religion, 2008, 167 ff., 171 („Zähmung der Religion durch die Menschenrechte“).

⁶⁰ Die Rückkehr der Götter bildet also kein Hauptthema, zu vermuten ist nur, dass auch jede vorherrschend religiöse Welt mit zivilen Unterkulturen leben muss; zusammenfassend zur „Renaissance der Religionen und der religiös motivierten Gewalt“, siehe: Hilgendorf, Religion, 2008, 167 ff.

Modernes wissenschaftsgestütztes Selbstbild. Rüstet man das frühmoderne Wort von *Descartes*⁶¹, „Ich denke (kritisch), also bin ich“⁶² mit der soziobiologischen Postmoderne auf, so meint Zivilität im westlichen Sinne zunächst einmal also, dass sich der Mensch als Denker selbst bewusst ist. Hinzu tritt dann aber heutzutage sofort auch, dass der Denker für sein Selbstbild auch die Erkenntnisse seiner eigenen Naturwissenschaften aufgreift.

Postmoderne Selbstorganisation und Identität. Mit der heutigen Soziobiologie ist er sich dann unter anderem aber auch seiner halbblinden systemischkulturellen Sozialisierung⁶³ bewusst und er weiß sich auch den beiden großen biologischen Grundprinzipien⁶⁴ unterworfen. Hoch vereinfacht sind es der spaltende Wettbewerb um Lebenschancen einerseits (survival of the fittest) und andererseits die vereinende

⁶¹ Descartes, René (1596 – 1650), „Principia philosophiae“ (Descartes, Prinzipien (Buchenau), 1992), I, 7: „Haec cognitio: ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima“ („Diese Erkenntnis: ich denke, also bin ich, ist von allen die erste und zuverlässigste.“). Dazu auch: Husserl, Krisis, 1956, 82 ff., 85: das Ego sei bei Descartes vielfältig als „mens sive animus sive intellectus“, also lediglich unter Ausschluss des Leibes zu verstehen. Siehe auch schon Augustinus (354 – 430), (Augustinus, De trinitate (Kreuzer), 2001), X, 10: „Wird jemand darüber zweifeln, dass er lebt, sich erinnert, Einsichten hat, will, denkt, weiß und urteilt? ... Mag einer auch sonst zweifeln, über was er will, über diese Zweifel selbst kann er nicht zweifeln“, und zudem: („si enim fallor, sum“) „(Selbst) wenn ich irre, so bin ich (doch)“.

⁶² Zum geschichtlichen Umfeld von Descartes' Weltbild: Hattenhauer, Rechtsgeschichte, 2004, Rn. 1217 ff., zudem: Rn. 1223 f.: diese Sicht sei dem „tiefen Hunger nach klarer Form“ entsprungen, der sich aus den Konfessionskriegen des 17. Jahrhunderts ergeben habe.

⁶³ Zum systemtheoretischen Ansatz, siehe zunächst den Überblick bei: Heinze, Sozialforschung, 2001, 105 ff., 107, und zwar zur methodischen Beobachtung als Unterscheiden und Bezeichnen, zur Trennung von (1) physischem oder biologisch autopoetischem System, (2) psychischen Systemen, die durch die Reproduktion von Gedanken aus Gedanken konstruiert sind und als Plural zu „Bewußtseinen“ führen, sowie (3) den sozialen Systemen, die ihre Einheit dadurch gewinnen, dass sie als Gesellschaft an Kommunikation hängen.

⁶⁴ Luhmann, Rechtssoziologie, 1987, 354, spricht von der Systemtheorie, insbesondere unter dem Gesichtspunkt der „selbstreferentiellen (allein auf sich selbst bezogenen und sich dadurch rückkoppelnd verändernden und wachsenden) Systeme“. Er vergleicht die (Sub-) Systeme offen mit Makromolekülen, Zellen, Nerven und Impulsen und verwendet das Bild von ihren ständigen Interaktionen auch zur Erläuterung der Struktur des menschlichen kommunikativen Entscheidens.

Idee der „Selbstorganisation“ zum Zwecke der Arbeitsteilung oder Kooperation.⁶⁵

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

Das weltliche Wort für Seele heißt dabei also „Identität“. Auch Kollektive von Menschen verfügen über eine solche Identität. Es ist das, was sie inhaltlich und als eine Art von Glauben vereinigt. Aus der Sicht des Staatsrechts ist etwa mit *Kahl* zu formulieren:

„Identität bezeichnet Ideengehalte, mit denen sich ein Individuum oder ein Kollektiv (zum Beispiel Gruppe, Vereinigung, Nation, Staatenzusammenschluss) identifiziert, um auf diese Weise die für seine Selbstbestimmung notwendige Gewissheit über das eigene Sein auch in Abgrenzung zum Sein Anderer und deren Selbstwahrung zu erhalten.“⁶⁶

Die „Organisation“ des Selbst beschreibt dabei von außen betrachtet und hoch vereinfacht einen „Prozess“. Dominiert ist er vom urbiologischen Prinzip des lebendigen „Seins“, wenngleich nur als Sein auf Zeit und im steten Wandel. Die Art der Organisation erscheint zudem von einer ständigen Synthese bestimmt, die, wenn man sie als höhere Person betrachten würde, Mutter und Vater ähnlich zwischen den Kindern stetig vermittelnd und duldend „agiert“ und dabei die Dialektik von „Abgrenzung und Anpassung“ aufzufangen sucht. Nur steckt diese elterliche Grundfähigkeit in den Individuen selbst. Es ist ihr eigener Anteil am „Geist“ der Vernunft.

Auch *Kant* verleiht bekanntlich dem Organismus eine vom rein kausalen Mechanismus zu unterscheidende Sonderrolle und sieht ihn „als

⁶⁵ Dazu: Prigogine, *Sein*, 1988, 15; Ziemke, *Selbstorganisation*, 1991, 25 ff., 25; Jantsch, *Selbstorganisation*, 1986, 236.

⁶⁶ Aus der Sicht des Staatsrechts und für die „Sprache als Kultur- und Rechtsgut“: *Kahl*, *Sprache*, 2006, 386 ff., 393.

*organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen*⁶⁷. Dieses Wesen ist für ihn nicht nur kausal, sondern auch „*teleologisch*“⁶⁸ bestimmt.

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

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

- (1) die innere „freie“ individuelle oder auch binnenkulturelle Ausübung der Selbstorganisation;
- (2) gebunden ist es aber an das allgemeine „Naturgesetz der Systeme“ und damit an die universelle der Struktur der Systeme.
- (3) Außerdem handelt es sich bei Systemen immer auch um soziale Wesen.
 - (a) Einerseits sind sie von ihrer Umwelt passiv anhängig.

⁶⁷ Kant, Urtheilskraft, 1790, AA,V, § 65, S. 373 f : "In einem solchen Producte der Natur wird ein jeder Theil so, wie er nur durch alle übrige da ist, auch als um der andern und des ganzen Willen existirend, d. i. als Werkzeug (*Organ*) gedacht: welches aber nicht genug ist (denn er könnte auch Werkzeug der Kunst sein und so nur als Zweck überhaupt möglich vorgestellt werden); sondern als ein die andern Theile (folglich jeder den andern wechselseitig) hervorbringendes Organ, dergleichen kein werkzeug der Kunst, sondern nur der allen Stoff zu Werkzeugen (selbst denen der Kunst) liefernden Natur sein kann: und nur dann und darum wird ein solches Product, *als organisirtes und sich selbst organisirendes Wesen*, ein Naturzweck genannt werden können." (Hervorhebungen nicht im Original). Dazu auch von Hanulak, Maschine- Organismus- Gesellschaft, 2009,53.

⁶⁸ Kant, Urtheilskraft, 1790, AA; § 67.S. 377 (Überschrift: "Vom Princip der teleologischen Beurtheilung der Natur überhaupt als System der Zwecke."),

- (b) Andererseits bilden sie ihre eigene Umwelt zugleich mit einigen oder vielen anderen ähnlichen Systemen auch aktiv mit.
- (c) Zudem vermögen sie ihre Biotope zu wechseln, in ähnliche überzugehen und sich schon mit dieser Fähigkeit auch innerlich vom sozialen Druck zu „befreien“.
- (d) Ferner wird jedes Individuum bei näherer Betrachtung auch mehreren Metasystemen zugehören. Auch dieser Umstand verschafft ihm eine gewisse Freiheit. Insgesamt besteht also auch deshalb eine starre Dominanz der konkreten sozialen Systeme über die Individuen.

(4) Für soziale Systeme wiederum gilt grundsätzlich dasselbe.

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

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

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

Im Übrigen ist offenkundig, dass das Systemdenken auf einem soziologischen Ansatz beruht und um diese Rückkoppelung wissen muss. Schon das Wort von der Organisation belegt dies. Aber auch das Wort Organ zeigt eine weitere Rückbindung, die sprachliche Analogie zur medizinischen Körperwelt des Natürlichen. Umso wichtiger und erstaunlicher ist es deshalb, dass in diesem eigentlich naturalistischen Modell die Idee eines irgendwie doch „freien Selbst“ eine so große Rolle spielt.

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

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

Aus der Sicht der Philosophie spricht *Erhard Oeser* von einer „Selbstkonstruktion des Rechts“ und deutet dabei „die Rechtsphilosophie als Entwicklungstheorie der praktischen Vernunft“. ⁶⁹ Deren Kern wiederum dürfte eine Minimaethik sein, die sich ihrerseits in den vielen Präambeln der Verfassungen verdichtet. Für das Recht selbst erweist sich eine einzige Idee als Leitmotiv, die Idee der „Gleichheit“. Die Gleichheit meint schließlich für sich betrachtet zunächst wohl doch einmal nicht viel anderes als das Doppelprinzip des (horizontalen) *Ausgleichens* und des (vertikalen) *Ordnen*s selbst, das für jede Selbstorganisation konstitutiv ist. Mit einem anderen Wort, zumindest aus der zwar wertfreien, aber dafür immerhin funktional-utilitaristischen Sicht des systemischen Denkens, handelt es sich um die Verherrlichung der effektiven *Binnenorganisation* selbst. Effektivität meint dabei im Wesentlichen die *Rationalität*, vor allem im Hinblick auf interne Entscheidungen. ⁷⁰

Doch sind zwei Arten von Einschränkungen zu beachten:

⁶⁹ Der volle Titel seines Buches, belegt den evolutionären Hintergrund. Er lautet „Evolution und Selbstkonstruktion des Rechts. Die Rechtsphilosophie als Entwicklungstheorie der praktischen Vernunft“; Oeser, *Evolution*, 1990, vgl. u.a. 39 ff. („Rechtsphilosophie als Entwicklungstheorie des Rechts mit einem Minimum an Metaphysik innerhalb der Grenzen der historischen Vernunft“), sowie 42 f. („Rechtsphilosophie mit ausreichend tiefer Begründung durch ethische Bewertungsprinzipien im Rahmen der praktischen Vernunft“), zudem auch 45 ff. („Rechtswissenschaft als Geistes- und Kulturwissenschaft“, gemeint als eine von drei Sichtweisen auf das Recht).

⁷⁰ Vgl. Oeser, *Evolution*, 1990, 39 ff., 42 f.

Dafür dass das Recht sich nicht auf blinde Effektivität beschränkt, sorgen gemäß dem Credo von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ also die beiden anderen Aspekte ebenso wie die monistische Überidee der Menschenwürde. Aus beidem, dem dreifaltigen Credo und der Würdeidee lässt sich überdies zugleich die Forderung einer Demokratie von (freien, gleichen, solidarischen und auch würdigen) Demokraten ableiten und umgekehrt auch die Idee der Eigenverantwortung mit politischem Leben erfüllen.

Außerdem existieren Gegen- und Fliehkräfte von inneren Subsystemen, die sich aus dem Spannungsbogen zwischen Freiheit und Solidarität ergeben, weshalb vertikale Ordnung mit Zwang, also Gewalt und Gewaltandrohung einhergeht. Ebenso wichtig ist, dass jede zellanaloge Organisation auch (chaotische) kulturelle Kreativität verlangt, die unter anderem dem Aufbau der eigenen Besonderheit und Identität dient. Rationalität bildet zwar auch in den Entscheidungen des täglichen Lebens ein wichtiges Element, reicht allein aber nicht aus. sie würde zu einem rein mechanischen Gebilde führen. Jedenfalls aus der Leitidee des Lebens stellt die Rationalität im Sinne der Effektivität keinen Selbstzweck dar⁷¹. Mit einem einfachen Bild, der männliche Pfau kann deshalb ein buntes und ansonsten völlig unnützes Rad schlagen, weil er es sich leisten und damit anderen damit imponieren kann, womit schon der Weg zum nächsten Aspekt angedeutet ist.

⁷¹ Die Frage der Selbstorganisation des Rechts betrifft auch und gerade die Art und Bedeutung der Methoden des rechtlichen und politischen *Abwägens*. So spricht etwa Hofmann, E., *Rationality*, 2010, 73 ff. 2, 73, vgl. auch 100, zu Recht von nicht mehr, aber auch nicht weniger als einem Minimalstandard an Rationalität innerhalb einer jeden Rechtskultur. Entsprechend lautet der Leitsatz seines abstracts: „*Under various legal systems, public decision makers are obliged to follow minimum standards of rationality*“ und mit dem eigenen Ziel, das Maß der Rationalität im Hinblick auf die bessere öffentliche demokratische Kontrolle auszuweiten, aber auch mit der Einsicht, dass zugleich auch die Diskretion (bei Hofmann im englischen Sinne von „discretion“) der Entscheidung ein eigenes (gegenläufiges) Prinzip beinhaltet. Diskretion bedeutet typischer Weise, dass bestimmte Subsysteme ihre Entscheidungen „frei“ und eigenverantwortlich treffen. Zwar agieren sie vermutlich noch binnenvernünftig, aber ihre Urteile müssen nach außen im Sinne von rational „vertretbar“ erscheinen. Auch müssen sie sich, um ihr Maß an Gestaltungsfreiheit zu erhalten, vor absoluter externer Kontrolle schützen und sich deshalb abschotten.

Selbst-Selbstbild. Die Idee der Selbstorganisation erstreckt sich noch weiter. Im Wortsinne organisiert sich jede Einheit nach der Methode der Selbstorganisation zugleich als ein „Selbst“⁷² neu:

„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.“⁷³

Der homo sapiens verfügt über diese Grundfähigkeit in ganz besonderem Maße. Ihm ist ein „Selbstverständnis“ eigen, und er ist zu einem besonderen „Selbstbewusstsein“ fähig, aus dem heraus sich ein entsprechendes „Selbst“ ergibt.⁷⁴ Insofern mag man auch von einer Re-Repräsentation sprechen, die sich bereit dem Bereich normativer Deutungen nähert.⁷⁵

⁷² 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.“).

⁷³ 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. Das „Ich“ ist danach offenbar weitgehend eine Repräsentation der Umwelt. Allerdings ist auch die Umwelt eine bunte Gemengelage von anderen Systemen, die wiederum durch ständige Rückkoppelung ihre Umwelt repräsentieren und sich damit ein, allerdings zumeist unbewusstes, also unkritisches Abbild von ihr machen.

⁷⁴ 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 Meta-repräsentationen zu Inhalten von phänomenalem Bewusstsein werden können.“). Zudem: Gruber, Normativität, 2007, 111 ff., 115.

⁷⁵ Zur Frage einer solchen Brücke zur Welt des Normativen siehe Engelen, Intentionalität, 2012, 91 ff., 107, die nachfolgend (108) meint, in der Fähigkeit des Menschen zur Kontrolle von Emotionen mithilfe von Intentionen, lies also in sei-

Dabei helfen ihm vor allem die Geisteslehren sowie insbesondere die Naturwissenschaften. Zum Begreifen seines Selbst scheint Zweierlei zu gehören. Zum einen scheint der Mensch vertikal nach „Ableitungen“ seines Wesens aus etwas Höherem, wie der Schöpfung oder der Natur zu suchen. Zum anderen vergewissert er sich horizontal über netzwerkartige „Einbettungen“, wie solche in die humane Gesellschaft und in die natürliche Umwelt. Die *vertikale* Ableitung entspricht den klassischen Naturwissenschaften und dem Beobachterstatus, den die eigentlich im Hinblick auf ihr jeweiliges Untersuchungsobjekt auch frei denkenden Naturwissenschaftler einnehmen. Auch die hier häufiger aufzugreifende Systemtheorie gehört, jedenfalls bei scharfer Trennung noch dazu. Dagegen setzt das Netzwerkdenken auf die Teilnahme aller und das Modell des Diskurses. Das Recht wiederum vermag beides zu bieten, das kalte, funktionale Denken, das auch die harte Entscheidung verlangt und die Suche nach dem friedlichen Konsens.⁷⁶ Leben muss der westliche, der analytisch „denkende“ Ich–Mensch offenbar grundsätzlich dualistisch, also mit und in beiden Welten, derjenigen des Seins und derjenigen des Sollens. Suchen wird er nach wechselseitigen Annäherungen, etwa über zweipolige Brückenbegriffe wie Natur-Recht und Menschen-Würde, über gemeinsam verwendete Metaphern wie das Individuum, über offene Analogien wie den Staat der Ameisen oder auch über die Behauptung der Einheit der Welt, aber eines Dualismus der Perspektiven.⁷⁷

ner Fähigkeit sich selbst zielgerichtet zu zivilisieren, liege „ein Moment der Freiheit“.

⁷⁶ In etwa in diesem Sinne: Mastronardi, *Theorie*, 2006, 39 ff., 60 (Wissenschaftstheoretisch sei die Rechtswissenschaft eine Disziplin, die unter anderem „das Recht, sowohl als System, wie auch als Diskurs darstellen“ könne. Sie könne kausales, aber auch finales Denken verlangen). Vereinfacht vermittelt das Recht in der Tat zunächst einmal zwischen der kalten Welt der empirischen Sachverhalte und der normativen Welt der großen Leitideen. Zudem aber bildet das Recht dort auch je nach Sichtweise entweder eine eigene dritte Dimension oder aber eine breite Mittel– oder Zwischenwelt. Diese Mittelwelt des Menschen ist die Eigenwelt der humanen Kultur. Deren politische Ausformung heißt Zivilisation im weiteren ethnologischen Sinne, deren westliche Art bildet der demokratische Humanismus, geprägt von den Grund– und Menschenrechten. Auch darauf wird in einer anderen Schrift noch näher einzugehen sein.

⁷⁷ Dazu, dass auch aus der empirischen Sicht im Falle von Repräsentationen bereits der normative Bereich von Bedeutungen erreicht sein müsste (oder sein könnte) siehe Engelen, *Intentionalität*, 2012, 91 ff., 108.

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

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

Versöhnung, Rechtsverfahren und Ritus. Zur Nachsteuerung bedient sich der „zivile“ Mensch, als Gruppe wie als einzelne Person, ethischer Verfahrensweisen. Die drei Prinzipien der „Versöhnung, der Strafe und der Gerechtigkeit“ beschreiben dazu drei miteinander verwandte Grundstrukturen von Wegen und Zielen. Zu prüfen wird sein, inwieweit sie alle durch den „versöhnenden Verzicht“ einerseits und durch den „realen Ausgleich“ andererseits geprägt sind.⁷⁸ Alle drei vereint jedenfalls die Idee des rechtsähnlichen Verfahrens und des Friedens, indem Konflikte in Form von Prozessen kanalisiert werden. „Ri-

⁷⁸ Dazu aus gesellschaftlicher und politischer Sicht: Gauck, *Versöhnung*, 2010, 17 ff., 18 (zur Gerechtigkeit als politische Teilhabe); 25 ff. (zur Versöhnung über die institutionelle Aufarbeitung der Unterlagen der Staatsicherheit der DDR). Zu Amnestien in Verbindung mit der Wahrheits- und Versöhnungskommission in Südafrika sowie zur Frage nach dem Verhältnis von „Aufarbeitung und Versöhnung“: Wüstenberg, *Aufarbeitung*, 2008, etwa 17 f.

tus und Recht“ fließen an dieser Stelle zusammen. Schon das Wort Prozess, das an das feierliche Voranschreiten in einer Prozession gemahnt, offenbart diese Gemeinsamkeit.⁷⁹ Das „faire Verfahren“, das die Europäische Menschenrechtskonvention in Art. 6 einfordert, beschreibt die dialogische Schrittfolge und die Macht des schmerzhaften Urteils. Die Vorstellung von einer inneren „Verfasstheit“ einer solchen rituellen Rechtsgesellschaft gesellt sich hinzu.

Fiktion der Willensfreiheit und Teilbefreiung von genetischen Programmen. Die Schwäche dieses Ansatzes ist nicht nur bekannt, sondern von Anfang an auch genuiner Teil des heutigen Selbstbildes. Gemeint ist die Vernunft in der Form des urphilosophischen Selbstzweifels. So wird auch heute die „Willensfreiheit“, die der westlichen Form der Zivilität zugrunde liegt, und zwar zumeist bis zum vollen Gegenbeweis, nur, aber immerhin kollektiv „unterstellt“. Mit Kant geht es nicht darum, „die Wirklichkeit der Freiheit zu beweisen“. Die Vergeblichkeit eines solchen Bemühens liege in der Logik, dass man „mit der Beurteilung freier Handlungen, in Ansehung ihrer Kausalität, nur bis an die intelligible Ursache, nicht aber über dieselbe hinaus komme“.⁸⁰

Die Willensfreiheit wird dabei zumindest in den westlichen Demokratien von den erwachsenen Menschen, durchweg jedenfalls glaubensähnlich als evident „erlebt“.⁸¹ Durch ihre konstitutive Bedeutung für

⁷⁹ Rappaport, Ritual, 1999, 24 ff. („Ritual defined“ as „to denote the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers“).

⁸⁰ Kant, Metaphysik (Weischedel), 1956, 83: Wegen dieser Denknötwendigkeit seien wir „von der Last befreit, die die Theorie drückt“. Zusammenfassend mit den üblichen Argumenten aus der Sicht der gegenwärtigen Philosophie: Pothast, Unzulänglichkeit, 1987, 315 ff., sowie: Pothast, Rechtfertigungselement, 1998, 135 ff., unter anderem 146: allenfalls eine „notdürftige Apologie unter gegebenen Bedingungen“. Aus der Sicht der Menschenwürde: Luf, Menschenwürde, 1998, 307 ff., 311. Aber notdürftig heißt dann auch, zwar nicht mehr, aber auch nicht weniger als zwingend für den westlichen politischen Humanismus.

⁸¹ In der Auseinandersetzung mit dem neurophysiologischen Determinismus schreibt in diesem Sinne: Burckhard, Thesen, 2006, 83 ff., 83 („Das Freiheitserleben hat im wesentlichen vier Aspekte: (1) Erleben von Handlungsfreiheit, (2) Erleben epistemischer/doxastischer Offenheit, (3) das Erleben psychologischer Unterdeterminiertheit und (4) das Gefühl der Autorenschaft“). - Selbst wer die Freiheit des Akteurs nicht bei sich erlebt, weil er sich, kaum vorstellbar, stets passiv unterworfen versteht, verfügt dann über Hirten- und Führerbilder, denen dann eben diese Eigenschaften zukommen. Aber wer entweder Glück und Zufrieden-

unsere Kultur erfährt diese Idee ihre, allerdings dann auch intrasystemische Begründung.⁸² Die axiomatische⁸³ und damit fundamentalistische Leitidee, dass der Mensch als Herr (und Subjekt) grundsätzlich zu freien Entscheidungen fähig ist, trägt also diese Kultur, und zwar wenigstens als eine vorherrschende Kultur.

Generell spricht ferner viel für den Satz, dass die „humane Kultur“ im Vergleich mit den subhumanen Spezien die genetischen Vorprogramme der „Natur“ außer Kraft setzt, den Menschen also von ihr zum Teil „befreit“. Da er instinktarm ist, muss (und kann er) freischöpferisch tätig werden, um „sich selbst“ maßgeschneidert eine eigene Kulturwelt zu schaffen.⁸⁴

Die genetischen Programme und feinen Instinkte seiner genetischen Vorfahren ersetzt der Mensch unter anderem durch kulturelle Normen, durch Rituale und durch eingeübte Verhaltensautomatismen und zwar angepasst in besonders vielen kulturellen Arten und Untergruppen. Mit ihnen erschafft er sich gleichsam eigene Biotope. Bereits *Kant* spricht diese humane Transformation in seiner Anthropologie an.⁸⁵ _

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

Die Idee der *Freiheit*, und zwar in Form der Entscheidungsfreiheit, wird von der westlichen Zivilisation in den „hohen Häusern der Politik öffentlich gepflegt und zelebriert. Baulich erinnern die nationalen

heit oder wer Schuld oder Scham empfindet, der begreift sich insoweit als Täter, d.h. als Herrn seines Tuns.

⁸² Dazu aus der Sicht der politischen Philosophie im Rahmen seines Plädoyers für die „menschliche Freiheit“; Nida-Rümelin, *Freiheit*, 2005, u.a. 36.

⁸³ Ein altes deutsche Wort lautet, die Willensfreiheit sei eine „staatsnotwendige Fiktion“: Kohlrausch, *Sollen*, 1910, 1 ff., 36.

⁸⁴ 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.

⁸⁵ 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.").

und regionalen Parlamentsgebäude vielfach an antike Tempel. Die einfachen Kirchen bilden dann die kommunalen Rat- und Gemeindehäuser, deren erste Aufgabe es ist, „sich“ zu beraten. Vielfach umgeben sie Bannmeilen. Alle sonstigen öffentlichen Plätze und Straßen dienen dann aber auch der Demonstrationsfreiheit. Mit prozessionsähnlichen Ritualen feiern deren Teilnehmer immer auch die Idee der persönlichen Meinungsfreiheit.

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

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

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

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

Kommunikative Freiheit. Die Sprache, ein Kernstück der menschlichen Kultur, belegt einen „status communicativus“, der dem Menschen, zumindest soweit die sie reicht, seine weiten soziale Freiräume⁸⁶. Die Grammatiken der westlichen Sprachen zeigen, dass der

⁸⁶ Aus psychologischer Sicht, die als Psychologie zum Determinismus der Motivationen neigt, lässt sich Prinz, Kritik, 2006, 27 ff., 35, auf den Kompromissgedanken ein, dass „*der freie Wille eine soziale Institution ist – eine kollektive Erfindung, die von Menschen für Menschen gemacht ist*“ (Hervorhebung im Original). Auch danach ist die Vorstellung vom freien Willen immerhin noch ein mutmaßlich elementarer Teil der menschlichen „Kultur“. Seine Aufgabe ist es zumindest „Verantwortlichkeiten und Haftungen“ für das eigene individuelle Tun oder auch ein kollektives Verhalten zwischen Gruppen etc. zu schaffen. Aber umgekehrt gilt vermutlich auch, dass jedes biologische Reizsystem, das ein Lebewesen mit Belohnungen und Strafen steuert, eine Art von hoch „sensiblen Akteur“ schafft. Auf diesem Wege entsteht die Selbstorganisation, die eine Art von Identität, eben ein ganzheitliches Selbst, entwickelt. Jenes Ich oder Wir ist dann der

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

Pragmatismus. Im Zweifel ist schließlich pragmatisch vorzugehen. Das gilt erst recht für die weltliche Letztfrage nach der Willensfreiheit. Zu suchen ist dann aber nach einer Zweifelsregel. Im Sinne von *Ockham's Razor* ist etwa das Einfachste zu bevorzugen. Monistische Theorien und widerspruchsfreie, aber einseitige Dogmen bevorzugen diesen Weg. Geisteswissenschaftlich bietet sich eher die Vereinfachung (als „Reduktion der Komplexität“) mit den Dreifaltigkeitsformen der Dialektik an. So erweist es sich aus der Sicht des westlichen offenen Pluralismus als am besten, zum einen schlicht von einer offenen Dreieinigkeit auszugehen, einem einzelnen Ansatz aber zugleich die Führerschaft zuzubilligen.

Im Sinne der westlichen Zivilität regiert dann die monistische Idee der Freiheit von Freien, eine letztlich „offene Dreifaltigkeit“ von drei humanen Grundmodellen.⁸⁷ Diese Trinität besteht aus der normativen

lebendige Gegenstand der Motivationen (der biologische Zweck der „Präferenzen“ im Sinne von Prinz), 31.

⁸⁷ Näher zu einem engen Modellbegriff und dem Verhältnis von „Modell, Analogie und Modellübertragung“ aus dem Blickwinkel der Biologie: Zoglauer, *Modellübertragung*, 1994, 12 ff., „Modell“: als Vereinfachung und Abstraktion des Originals. Wesentlich seien die „Ähnlichkeitsbeziehungen“, von denen drei zu unterscheiden seien: (1) bildhafte (ikonische); (2) formale (nomologische) gleichgültige Gesetze, zum Beispiel für Auge und Optik; (3) funktionale, bei ähnlichem oder gleichem Input–Output–Verhalten (Flugzeug– und Vogelflügel); dazu und zum Mensch als Maschine: Zoglauer, *Modellübertragung*, 1994, 12 ff., 12 ff., 14. Allerdings seien Modelle und Theorien nicht identisch (was jedoch aus der Sicht und innerhalb der Geisteswissenschaften nicht zwingend gelten muss, sondern nur analog heranzuziehen wäre). Modelle seien objektbezogene Theorien, sie beschreiben einen eingegrenzten Gegenstandsbereich, was bei Theorien nicht zwingend sei. Doch seien Theorien nur mittels ihrer Modelle empirisch überprüfbar (Zoglauer, *Modellübertragung*, 1994, 12 ff., 12 ff., 15, u. Hinw. auf: Bunge, *Method*, 1973, 107). Theorien bestünden aus einem Kern, der alle Axiome samt daraus abgeleiteten Sätzen erhalte und eine Peripherie, die Phänomenologie, Gesetze, Hilfshypothesen, Spezialgesetze und Modelle beinhalte, als einen Kern, als Fundament und Überbau, der den Kontakt zu Empirie ermögliche (zur Trennung

„Ethik“, der sozialrealen „Gemeinschaft“ und der empirischen „Natur“. Den Vorrang genießt offenbar, und jedenfalls im politischen Bereich, die Fähigkeit zu und die Verherrlichung der Ethik der „Freiheit des Freien“.

Offen bleibt dennoch die Frage nach dem Ausmaß der ethischen Freiwilligkeit, und zwar mit dem Blick auf den Druck der sozial-kulturellen Notwendigkeiten einerseits und den Zwang humangenetischer Vorprogramme andererseits.⁸⁸ Am einfachsten erscheint es insofern von einer „Drei-Drittel-Aufteilung“ auszugehen. Dieser Gedanke wird aus der Sicht und mit Blick auf die empirische Forschung auch aufzugreifen sein. Aber der Idee der Vernunft zu huldigen, heißt auch, die Gebote der jeweiligen Kultur und der mächtigen Natur aufzunehmen und sie am besten gleich mit zu beachten. Das bedeutet für den bürgerlichen Menschen schlicht, deren Ansprüche zu verinnerlichen, um sie dann „als eigene“ begreifen zu können. Auf diese Weise, der sich im Übrigen alle politischen Emporkömmlinge bedienen, gelingt es also der Idee der Freiheit, auch die Erfordernisse der Gemeinschaft und die Zwänge der Natur mit zu beherrschen.

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

von Kern und Umfeld u. Hinw. auf: Quine, Standpunkt, 1979, 47 f.). In der soziobiologischen Anthropologie geht es sogar um mehr als eine Modellübertragung: der Ursprung ist derselbe: das Prinzip des Lebens in „Einheiten“.

⁸⁸ Dazu: Levine, Versuch, 1994, 14 f., u. Hinw. auf Elias, als unerzogene „psychische Selbststeuerung“ („... diese Selbstzwänge, Funktionen der beständigen Rück- und Voraussicht, die in den Einzelnen entsprechend seiner Verflechtungen in weit reichenden Handlungsketten von klein auf herausgebildet werden, haben teils die Gestalt einer bewussten Selbstbeherrschung, sei es die Form automatisch funktionierender Gewohnheiten.“). Von Elias auch ausdrücklich als „Über-Ich“ in Anlehnung an Freud bezeichnet.

Unterworfen, also Subjekt im Wortsinne, ist der würdige Freie nur sich selbst, und dieses Selbst rüstet er mit Vernunft auf.⁸⁹ Wer sich zu dieser oder einer ähnlichen Höchstidee des würdigen Freien bekennt, wer ihr dient und ihr opfert, der kann im übrigen auch den Anspruch auf die weltliche Selbst-Herrschaft erheben. Weder die ausgebildeten Gottesdiener, noch die weisen Philosophen oder auch die gelehrten Naturwissenschaftler können sich überlegen fühlen. Sie stellen lediglich fachliche Sachverständige dar, deren Rates sich der vernünftige Demokrat bedient. Mit der fundamentalen Verbindung von „Vernunft, Recht und Herrschaft“ zielt der Gedanke der Zivilreligion im übrigen auf eine ganzheitliche, eher prämoderne und politisierte Weltanschauung, die, ähnlich vielleicht wie der Islam, den Glauben mit Recht und Gesellschaft vermengt, aber dabei von der Individualisierung⁹⁰ von Recht und Gesellschaft ausgeht.

Hinzu tritt schließlich folgerichtig auch der Anspruch auf eine politische Verallgemeinerung. Sie geht formal im Kern auf *Kants* reine Moralitätslehre⁹¹ zurück, zu der auch sein kategorischer Imperativ gehört. Nur musste dazu die idealistische Trennung von humaner Freiheitsethik und effektivem Staat aufgegeben werden. Beides musste im Sinne der Präambeln zur Idee der demokratischen Verfassungsgesellschaft verschmelzen.

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

⁸⁹ Monika Betzler, *Betzler, Projekte*, 2012, 39 ff., 39, spricht in diesem individualistischen Sinne von einer „praktischen Vernunft“ der „persönlichen Projekte“, die praktische und höchsteigene Gründe bilden und „*unter anderem unsere praktische Identität konstituieren*“.

⁹⁰ Zur Individualisierung unter dem Leitgedanken „The Fulfilment of the Individual as the Fundamental Link between Religion and Secular Law“, siehe: Orjikuwu, *Fulfilment, ARSP*, 2009, 55 ff., 57 („Transcendental Contingency: the Root of Man’s Desire for Self-fulfilment“).

⁹¹ Zur moralischen Selbstgesetzgebung: Kant, *Metaphysik* (Weischedel), 1956, 69; Luf, *Menschenwürde*, 1998, 307 ff., 309.

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

- das (freie) Selbst,
- die (formale) Idee der Selbstorganisation und
- der (heilige humane) Geist der Vernunft des deshalb würdigen Menschen.

II. Radbruch: Rechtsphilosophie als Kulturphilosophie, Gerechtigkeit als Rechtsidee

1. Die Brücke von der „zivilen Kultur“ zur Rechtsphilosophie schlägt unter anderen *Radbruch* in seiner konzisen Rechtsphilosophie. Zugleich auch für die ewige Idee der Gerechtigkeit, den darauf gegründeten Rechtsidealismus und dessen Verhältnis zur Religion ist deshalb der Ansatz von *Radbruch* zu verfolgen, der (zumindest die deutsche) Rechtsphilosophie nach dem Zweiten Weltkrieg nachhaltig mitgeprägt hat.⁹² Entwickelt hat sie *Radbruch*, der zugleich ein einflussreicher Reichsjustizminister in der Weimarer Zeit war, im und nach dem Ersten Weltkrieg. Dabei geht es einmal um die rechtstatsächliche Seite, weil sein Konzept immer noch ein wesentliches Element der (zumindest deutschen) Rechtsphilosophie bildet. Zum anderen sind *Radbruchs* nachfolgende Grundlinien aber, wie sich später hoffentlich und unter anderem im Vergleich mit *Popper* zeigen wird, auch heute noch aktuell.

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

⁹² Siehe etwa: Kaufmann, *Radbruch*, 1987, Spindel, *Radbruch*, 1967, Wolf, *Radbruch*, 1963, 713 ff.; Dreier, R., *Radbruch*, 1997, 193 ff.

Radbruch fügt außerdem, und im gleichen einzugrenzenden Sinne nachvollziehbar, ontisch an: „*Religion ist die Bejahung allen Seiendem*“. Danach stellt er, dem klassischen Zwei–Welten–Modell folgend, welches scharf das Sein vom Sollen trennt,⁹³ die „Wirklichkeit“ dem „Wert“ gegenüber und betont:

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

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

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

„*Natur und Ideal, und über die Kluft zwischen ihnen zwei Verbindungen, der niemals vollendbaren Brückenschlag der Kultur und der in jedem Augenblick ans Ziel gelangende Flügelschlag der Religion – Werk und Glaube.*“⁹⁴

Die pontifikale Aufgabe von Kultur und Religion erweitert dann das dualistische Zwei–Welten–Modell hin zu einer Drei–Welten–Lehre (in etwa im Sinne von *Popper*⁹⁵). *Radbruch* spricht von „Trialismus“ der Methoden. Mehr noch eröffnet er für die Religion die Möglichkeit der Existenz einer „vierten“ Dimension, wenn er schreibt:

⁹³ Hume, *Treatise*, 1961, III, § 2: „Moral Distinctions not derived from Reason“. Hume, *Treatise*, 1961, I, §§ 4, 6 („I never catch myself at any time without a perception and never can observe anything but the perception.“). Dazu etwa auch: Brandt, *Identity*, 2006, 45 ff. Sowie insbesondere: Frankena, *Fehlschluß*, 1974, 83 ff.

⁹⁴ Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 2003, § 1, 11 (3,4). Zur zeitweiligen Verdrängung und Zuordnung der gesamten Rechtswissenschaft zur Kultur durch die Rechtswissenschaft selbst, siehe unter dem Titel „Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft“: Seelmann, *Rechtswissenschaft*, 2007 121 ff., 121. Seelmann’s Fazit (132) lautet, wegen der Bezugnahme auf „soziale Normen und Bewertungen in der Gesellschaft“ und deren „ständiger Reflexion ... in der Jurisprudenz“ sei und bleibe „die Rechtswissenschaft ein Kulturwissenschaft“.

⁹⁵ Popper / Eccles, *Ich*, 1982, insbesondere S. 534. Die Idee der Drei–Welten–Lehre wird später noch einmal aufzugreifen sein.

„So wird der Übergang vollzogen von einem Dualismus zu einem Trialismus der Betrachtungsweisen (wenn man hier von der vierten, der religiösen Betrachtungsweise einmal absieht).“⁹⁶

Eine recht sinnvolle Folgerung schließt er an:

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

Formal trennt Radbruch schlüssig: „die Rechtsidee ist Wert, das Recht aber wertbezogene Wirklichkeit, Kulturerscheinung.“⁹⁷

Ferner betont Radbruch die geschichtliche Quelle seines Denkens, die ihrerseits auch die Menschenrechte speist. Er bezieht sich auf die Zeitspanne⁹⁸ des wieder aufblühenden (gesamteuropäischen) Naturrechts.⁹⁹

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

2. Den Kern des Rechts (der Rechtsstaatlichkeit, des Rule of Law) und auch die ideale Art der Selbstorganisation der Freien umschreibt die Idee der Gerechtigkeit. Auch sind weder die Menschenrechte, die die Staaten zu wahren haben, noch ist die Menschenwürde ohne Gerechtigkeit vorstellbar. Wie die Gerechtigkeit dabei im Einzelnen zu definieren ist, darf dabei offen bleiben.¹⁰⁰ Zu vermuten ist ohnehin, dass jede nationale Rechtskultur ihre eigene Ausprägung von Gerechtigkeit

⁹⁶ Auf dieser vierten Stufe könnte dann auch: Hofmann, *Recht*, JZ 2003, 377 ff., die „Rückkehr des Religiösen“, und zwar recht selbstständig verankert sehen.

⁹⁷ Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 2003, 31 (25). Das „Recht“ selbst ist für Radbruch deshalb ein „Kulturbegriff“, 34 (29). Die Idee des „Trialismus“ wird noch weiter zu verfolgen sein.

⁹⁸ Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 1. Aufl. 1914, 2. Aufl. 1922, 3. Aufl. 1932.

⁹⁹ Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 2003, 31 (26).

¹⁰⁰ Dazu zunächst: Montenbruck, *Wie Du mir...*, 1995, 13 ff.

entwickelt. Denn jede Art der Kultur neigt zur Abgrenzung gegenüber den Nachbarkulturen und passt sich an die eigenen Besonderheiten, etwa die ökonomischen oder die geographischen, schnell an.¹⁰¹

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

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

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

Dass das Recht von der Gerechtigkeit wie von einer Mutter abstammt, heißt, dass *Radbruch* an dieser Stelle eben noch die Idee über die Erfahrung, etwa des Unrechts, setzt. Das römische Recht selbst, das auf die Rechtspraxis ausgerichtet ist, verweist auf *Ulpian*, der vom Recht als der (praktischen) „Kunst des Angemessenen und Gerechten“ („*Ius est ars aequi et boni*“¹⁰²) spricht. Alle drei Elemente dürften am Ende im Sinne eines Trialismus zusammenfließen, die (normative) Rechtsidee, die (empirische) Erfahrung von Unrecht und die (pragmatisch-kulturelle) Kunst der Rechtsfindung.

Auch will *Radbruch* die Gerechtigkeit ausdrücklich nicht als „Erscheinungsform des sittlich Guten“ ansehen, etwa in dem Sinne, dass es der ewige Wille des Rechts sei, „Jedem das Seine (angemessen)¹⁰³“

¹⁰¹ Zu den verschiedenen Quellen des (deutschen, englischen und französischen) Naturrechts, siehe: Montenbruck, Naturrecht, 2010, 135 ff. Die gesamtwestliche Idee der Gerechtigkeit abstrahiert sich von ihnen und umfasst sie damit in verschwommener Weise. Siehe zum Verhältnis von Recht (also nicht Gerechtigkeit) und Kultur auch den Sammelband „Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?, darin etwa: Senn, Recht, 2007 13 ff., 16 („keine Kultur ohne Recht und kein Recht ohne Kultur“), aber auch: 17 („Der Kontext von Recht und Kultur ...setzt... die Idee der Autonomie des Menschen als gedankliche Notwendigkeit voraus.“), allerdings einräumend, 20, dies sei eine eurozentrische Perspektive.

¹⁰² Ulpian, Digesten, 1. Buch, 1. Titel, 1. Fragment.

¹⁰³ Siehe zum Verhältnis von *ius commutativa* im Aristotelischen Sinne, also der Verkehrsgerechtigkeit, und *ius distributiva* eben im Sinne des „*suum cuique*“

zu gewähren¹⁰⁴. Denn sittlich gut sei nur der einzelne Mensch oder dessen (moralische) Gesinnung. Gerecht seien dagegen die Beziehungen zwischen Menschen, etwa im Sinne einer „Sozialethik“. Insofern entscheidet sich *Radbruch* an dieser Stelle für einen engen Gerechtigkeitsbegriff.

Er sieht und diskutiert aber die auch für ihn offenbar denkbare Alternative, auch die Individualethik, die Moral mit einzubeziehen. So hat *Radbruch* nach 1945 seine Thesen modifiziert.¹⁰⁵ In seiner berühmten Schrift „Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht“¹⁰⁶, zieht er mit dem berühmten Satz die Folgerung für das Verhältnis von Recht, verstanden als Rechtspositivismus¹⁰⁷ und der materiellen Idee der Gerechtigkeit und beschreibt die verbliebene unmittelbare Rechtsmacht der Idee der Gerechtigkeit:

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

(jedem das Seine) im Sinne von angemessenen, zu dem auch die *justitia compensatoria* gehört, etwa: Fikentscher, *Moral*, 1993, 71 ff., 79 f.

¹⁰⁴ Ulpian, *Digesten*, 1. Buch, 1. Titel, 10. Fragment: „Gerechtigkeit ist der beharrliche und beständige Wille, jedem sein Recht zukommen zu lassen“.

¹⁰⁵ Vgl.: Dreier, R./Paulson, *Einführung*, 2003, 236 ff., 247.

¹⁰⁶ SJZ 1946, 105, 107, abgedruckt in: *Radbruch, Rechtsphilosophie*, 2003, als Anhang 3, 211 ff., 216, zeitgeschichtlich eingeordnet und kommentiert von: Dreier, R./Paulson, *Einführung*, 2003, 236 ff., 247 ff. Ähnlich auch in der Vorlesungsmitschrift: *Radbruch, Vorschule*, 1959, 34.

¹⁰⁷ Zum Rechtspositivismus, siehe: das berühmte Wort von Hart, *Positivismus*, 1971, 14 ff., 44, 45 f. („Denn wenn wir uns *Radbruchs* Ansicht anschließen und mit ihm und den deutschen Gerichten unseren Protest gegen verwerfliche Gesetze in die Behauptung kleiden, daß gewisse Normen wegen ihrer moralischen Unhaltbarkeit nicht Recht sein können, so bringen wir Verwirrung in eine der stärksten, weil einfachsten Formen moralischer Kritik.“).

Diesen Satz hat auch die deutsche Rechtsprechung im „Mauerschützen–Urteil“ aufgegriffen, dort dann aber vor allem menschenrechtlich argumentiert.¹⁰⁸

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

4. Jedenfalls folgert *Radbruch* in seiner Rechtsphilosophie weiter, „*Gerechtigkeit in solchem Sinne bedeutet Gleichheit*“, die allerdings in vielfältiger Weise verstanden werden könne.¹⁰⁹

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

Diese Absolutheit der Idee der Gerechtigkeit ist dann durchaus mit dem Philosophen *Hammacher* als der Schritt zur „*Erfahrung der Transzendenz*“ zu deuten, „*die eine religiöse*“ ist.¹¹⁰ Dabei steht

¹⁰⁸ BGHSt 39, 1 ff., 15 ff., siehe auch: BGHSt 41, 101 ff.; BVerfGE 95, 96 ff. (Mauerschützen).

¹⁰⁹ Radbruch, Rechtsphilosophie, 2003, 35 (30).

¹¹⁰ Hammacher, Verhalten, 2011, 31, vgl. auch den anthropologischen Hintergrund, 49: „Die traditionelle Verankerung des europäischen Rechts im göttli-

Hammacher zwar der Idee der Zivilreligion als solcher kritisch gegenüber, aber auch nur, weil er sie lediglich als eine „öffentlich anerkannte Meinung“ deutet, der deshalb eine „echte Tabuisierung“ fehle, „wie sie mit der *Idee der Gerechtigkeit* als transzendtem Prinzip dem Recht zugrunde liegt“.¹¹¹

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

chen Willen beim Aufbau des Rechts entspricht also einer im Recht wirksamen anthropologischen Verfassung des Menschen“.

¹¹¹ Hammacher, Verhalten, 2011, 362 f., Hervorhebungen im Original. Zudem: „*Die neue Zivilreligion hat rein ideologischen Charakter...*“, Hammacher liest sie vor dem Hintergrund der „*Meinungsfreiheit*“. Allerdings versteht er den Gegenstand dieses zivilen Glaubens offenbar nicht, wie hier herausgestellt, in einem besonderen und auf den Verfassungskern reduzierten Sinne und damit als einen nationalen (und auch transnational-westlichen) „Präambel-Humanismus“. Die alte Idee der Zivilreligion wie diejenige von Rousseau enthält aber, wie er in einem etwas anderen Zusammenhang schreibt (376), die „*rituell-kultische Funktion für die Legitimation des Staates*“ und „*die damit verbundene Transzendenzfunktion für die Begründung des Rechts, die für Rousseau noch eine Selbstverständlichkeit war*“. Sobald also auch *Hamacher* die Rechtsidee der Gerechtigkeit als ein Kernelement der neuen gegenwärtigen Zivilreligion begreifen würde, etwa als die mittlere Idee der „Gleichheit“ in der europäische Trinität von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“, würde er zumindest argumentieren können, dann strahle die absolute Heiligkeit des Rechts zumindest auch auf „Freiheit“ und „Solidarität“ oder auch auf die Idee der Menschenwürde aus.

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

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

III. Moral und Sitte im Recht sowie einige neuere Entwicklungen

1. Allerdings ist die Zeitgeschichte weiter gelaufen.

So hat *Radbruch*, wie auch der Blick in sein angehängtes Stichwortverzeichnis zeigt, die Verrechtlichung der Idee der Menschenwürde weitgehend ausgeblendet. Sie aber hat sich inzwischen zu einem mächtigen Grundbaustein der deutschen Grund- und der allgemeinen Menschenrechte entwickelt. Deshalb sind auch die Fragen nach der Zuordnung und dem Verständnis der „Moral und der Sitte“, die er beide vom Recht und der Gerechtigkeit trennt,¹¹² heute anders zu beantworten. Zur „Menschenwürde“ gehört neben der Freiheit auch die Idee der Autonomie (Selbstgesetzgebung) des Einzelnen, den das deutsche *Bundesverfassungsgericht* ausdrücklich und im Hinblick auf das strafrechtliche Schuldprinzip als ein „geistig-sittliches Wesen“ versteht.¹¹³

Es handelt sich dabei allerdings um eine auf das Recht bezogene Moral, also um eine „Rechtsmoral“. Sie zeigt sich bei der (Rechts–)

¹¹² Zur Moral: Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 2003, § 5, 41 ff. (36 ff.), zur Sitte: § 6, 50 ff. (46 ff.).

¹¹³ Siehe: Lissabon–Entscheidung des BVerfG, 2 BvE 2/08 vom 30.6.2009, Absatz–Nr. (1–421), Absatz–Nr. 364; vgl. auch: BVerfGE 45, 187 ff., 227.

Schuld im Strafrecht¹¹⁴ „, die auf der höchstpersönlichen Fähigkeit beruht, sich auf der Ebene des Rechtslaien zwischen Recht und Unrecht entscheiden zu können, weil man im Groben die elementaren Werte des Gemeinschaftslebens kennt, die unter dem Schutze des Rechts stehen.

2. Ähnliches gilt für die Idee der Sitte. Wenn in Art. 2 I GG die Ausübung der Freiheit nicht gegen die „verfassungsmäßige Ordnung oder das Sittengesetz“ verstoßen darf, so sieht das deutsche Verfassungsrecht wegen der Rechtsdichte inzwischen kaum noch Raum für eine Zuordnung von bestimmten Fallgruppen zum Sittengesetz.¹¹⁵ Das deutsche Recht hat also die Aufgaben der Idee der Sitte inzwischen weitgehend übernommen und die „Sitte“ damit verrechtlicht.

Der Bundesgerichtshof in Strafsachen, der das Merkmal der „Sittenwidrigkeit“ der Einwilligung des Opfers in eine Körperverletzung im Sinne des § 228 StGB auszulegen hat, verweist auf einen zweiten Umstand, der die vor- oder außerrechtliche Idee der Sitte an den Rand drängt. Er erklärt, der Konsens über die guten Sitten sei inzwischen derart aufgeweicht, dass er auch sadomasochistische Handlungen nicht mehr darunter fassen könne. Das Gericht will deshalb nur noch die Einwilligung in konkrete Todesrisiken als sittenwidrig begreifen. Damit nähert es sich wieder dem Recht. Denn das Gesetz stellt ohnehin die eng verwandte ausdrückliche Tötung auf Verlangen in § 216 StGB unter Strafe.¹¹⁶

Moral und Sitte sind beide inzwischen also weitgehend verrechtlicht. Die Verrechtlichung der Menschenwürde und die Kodifizierung der Menschenrechte haben zu einer Art von „Rechtsmoral“ und „Rechtssitte“ geführt. Deshalb bilden die Grundinhalte der „Individualethik“ und der „Sozialethik“ ihrerseits genuine Elemente des „Rechts“.

¹¹⁴ Zur Differenzierung der Strafbegründungen, und zwar auch innerhalb der (deutschen) Schuldidee, siehe: Montenbruck, Höchststrafe, 2011, 375 ff., 392 ff.

¹¹⁵ „Wenig Raum“, so etwa: Kunig, in: Münch/Kunig, GG, 2012, Art. 2, Rn. 26 ff., 28. Ebenso: Jarass/Pieroth, GG, 2006, Art. 2, Rn. 16. Kunig geht noch weiter: „... zwar noch in Geltung, aber nach gegenwärtiger Rechtslage funktionslos geworden“).

¹¹⁶ BGHSt 2, 258, 13, 165.

3. Damit stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zur Religion etwas anders. Wollte *Radbruch* noch, jedenfalls in seiner Rechtsphilosophie, die Gerechtigkeit zur Sozialethik verobjektivieren, so konnte er damit dann auch die „Rechtsphilosophie als Kulturphilosophie“ neben die Religion setzen und dieser eine Sonderwelt des Glaubens zugestehen. Aber mit der verrechtlichten Menschenwürde ist auch der „Staatsglaube“ an die Freiheit und die Autonomie des Menschen verbunden. Würde zum Beispiel ein Straftäter vor Gericht behaupten, er halte sich für von Natur aus fremdbestimmt, und er könne deshalb keine Schuld haben und diese Ansicht auch noch mit guten soziobiologischen Gründen untermauern, dann wird das Gericht sich auf die Fiktion der Willensfreiheit, lies: der Schuldfähigkeit im Strafgesetz zurückziehen und auf die Verfassung verweisen, in der das Schuldprinzip, vor allem in der Menschenwürde, verankert sei. Die Religion, also vor allem das Christentum, erweist sich, wenn auch mit großen nationalen Unterschieden als weitgehend privatisiert. Das undemokratische Staatskirchentum tritt weit zurück. In dieser zivilen Form ist die Religion nunmehr ein Element der Zivilgesellschaft. Der westliche Demokrat „hat“ menschenrechtlich betrachtet den Anspruch auf beides, auf die freie Religionsausübung und auch auf die Freiheit von der Religion. Ob der westliche zivile Mensch sich von einer Religion oder auch von einer Kirche beherrscht glaubt, ist zwar also weitgehend seine Privatsache. Aber als Demokrat vermag er dennoch gemeinsam mit seinen Mitgläubigen seine religiösen Überzeugungen in die Politik hineinzutragen.¹¹⁷ Allerdings bleibt auch zu prüfen, wie denn das Ideenpaar von Freiheit und Vernunft zu deuten ist. Wird es nicht strukturell (und wegen des Toleranzgebotes nur zum Teil und auch nur als ein negativer, beziehungsweise als ein abwägend pluraler, aber dennoch) als „semireligiöser Fundamentalismus“ von seinen Gläubigen, den Freien

¹¹⁷ Zur Ambivalenz und dem Thema Religion als Stütze oder Gefährdung der Zivilgesellschaft, siehe: Gabriel, *Religion*, 2008, 54 ff., 58 (zur us-amerikanischen Kritik an der Säkularisierungsthese und gegen die Privatisierungsthese und für deren Revision aus Sicht der Religionssoziologie), 60 ff. („Religion als Stütze der freien Gesellschaft“, mit einer „zivilgesellschaftlichen Rolle“), 62 f. (als Gefahr über den Fundamentalismus, mit „einem Wahrheitsmonopol, heiligen, patriarchalen Ordnung, einfachen, umfassenden Welterklärungen aus einem Guss und Verteufelung des Fremden, verbunden mit dem Glauben an das Politische, an die politische Machbarkeit der Welt und der Ordnung“). Die Idee der Freiheit wird mit dem religiösen Fundamentalismus völlig ausgehoben. Siehe ferner: Gabriel, *Religion*, 2008, 54 ff., 64 ff. (zur „Wandlungsfähigkeit religiöser Traditionen“).

und Vernünftigen geglaubt und offensiv vertreten?¹¹⁸ Zugespitzt ist zu fragen, ob denn nicht Demokratie und Recht, Wissenschaft und Technik etc. mit ihren Institutionen, wie den Parlamente und Gerichten, den Universitäten und den Medienanstalten u.s.w., strukturell vergleichbar, Ideen und Pfeiler einer neuen Art von zivilgesellschaftlicher Staatskirche darstellen.

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

4. Mit der „Verinnerlichung der Ethik“, dem Kernstück des Anspruchs auf die Subjektrolle des Menschen und auf die Staatsform der Demokratie, bricht die westliche Zivilisation in die Domäne der Religion ein. Auch auf der weltlichen Ebene ist die scharfe *kantsche* Trennung von Moral und Recht nicht mehr aufrechtzuerhalten. Angelegt war diese Entwicklung aber bereits in der Rechtfertigung des Naturrechts – auch – über die Idee der Menschenwürde, die wiederum möglicherweise im Zusammenhang mit dem Begriff der „Seele“ des Menschen steht.

5. Da aber „Recht“ nach überaus herrschender Meinung nur Recht zwischen Menschen ist, und weder den Tieren, noch der sonstigen Umwelt, gar als natürliches Recht zukommt, ist für dieses zweierlei

¹¹⁸ Siehe dazu auch, wenngleich ohne den Begriff der Zivilreligion zu verwenden, unter dem Titel, „Notwendigkeit und Umriss einer Kulturtheorie des Rechts“: Haltern, Notwendigkeit, 2008, 193 ff., 203 ff. (Rechtswissenschaft), 205 ff. (Konstitutivität), 207 („Recht als symbolische Form“), 211 ff. („Das Heilige im Politischen“), 213 ff. („Selbstoffenbarung des Souveräns“), 216 ff. („Metaphysisches Versprechen“; „Die Könige haben die Macht der Inkarnation des Heiligen verloren...“ (aber) „... auch der Volkssouverän besitzt die Macht, eine eigene Welt zur Existenz zu bringen.“).

bedeutsam: das Bild der jeweils vorherrschenden menschlichen Gemeinschaft, heute als Staatslehre, und das Menschenbild¹¹⁹. Beide Bilder aber sind dennoch gespeist von dem Weltbild. Denn Gemeinschaft und einzelner Mensch leben in der Welt, und die Existenz in ihr soll das Recht bestmöglich ordnen.

Der Zusammenhang zwischen Menschen-, Gesellschafts- und Weltbildern und den Normengefügen des modernen Rechts ist in den 60er und 70er Jahren in der deutschen rechtswissenschaftlichen Diskussion in den Hintergrund getreten. Dabei handelt es sich mutmaßlich um den gegenläufigen Pendelschlag auf die nachdrückliche Rückbesinnung auf das Naturrecht im Anschluss an den Zweiten Weltkrieg. Recht musste seinerzeit in Deutschland neu gegründet werden.

6. Einige Stimmen illustrieren die neuere Entwicklung.

So ist zum Beispiel mit dem Staatsrechtslehrer und Rechtsphilosophen *Zippelius* festzustellen, dass sich das Staats- und Rechtsdenken in den nachfolgenden Jahrzehnten materialistischen, „handgreiflichen“ Realitäten zugewandt hat, „insbesondere den ökonomischen Bedingungen“¹²⁰, den militärischen Machtpotentialen und jüngst dann auch den biologischen Grundlagen des sozialen Verhaltens. Den Anstoß dazu hätten der Positivismus in der Soziologie, ausgehend von *Comtes*, die ökonomische Betrachtungsweise des Marxismus sowie die naturwissenschaftlichen Denkweisen des 20. Jahrhunderts gegeben. Doch dürfe die Bedeutung der „kulturspezifischen Leitideen“ für die Staats- und Rechtsgestaltung nicht unterschätzt werden.¹²¹ Auch die Religion nimmt *Zippelius* in den Blick: *Durkheim* und *Weber*¹²² hätten insbesondere dieser eine soziale Funktion zugeschrieben. Doch gerade mit *Zippelius*, aber auch mit *Häberle* hat sich in der deutschen Staatsrechtsphilosophie eine Geistesströmung entwickelt, die das Recht wieder als Teil der Kultur oder eben auch der vor allem westlichen Zivilisation versteht.

¹¹⁹ Zöllner, Menschenbild, 1996, 123 ff., 123, m.w.N.

¹²⁰ Zippelius, Bedeutung, 1987, 5, u. Hinw. auf: Kühne, Di., Rechtsbegriff, 1985.

¹²¹ Zippelius, Bedeutung, 1987, 5 ff.

¹²² Weber, M., Aufsätze, 1988.

Der Soziologe *Tenbruck* unterstreicht zudem zu Recht, dass auch die scheinbar so wertneutrale Soziologie durch die Weltbilder¹²³ der jeweiligen Epoche mitbestimmt werde und versucht, dies anhand ihrer Geschichte nachzuweisen.¹²⁴

Zippelius fährt im übrigen zu Recht fort, trotz der Probleme, die eine pluralistische Gesellschaft mit umfassenden Weltbildern habe, weil sie begrenzt, das heißt unzulänglich und jederzeit kritisierbar und korrigierbar seien¹²⁵, existierten und konkurrierten doch die Leitideen selbst in einer „offenen Gesellschaft“ miteinander.¹²⁶ Diesen soziologischen Begriff greift *Di Fabio* als ein weiterer Staatsrechtslehrer auf, der auch das rechtssoziologische Wort vom „System“ nicht scheut.¹²⁷ In der heutigen Zeit treffen also alte auf scheinbar neue Strömungen, zu denen dann insbesondere die Soziobiologie gehört, die die Rechtsphilosophie in der Form der „Rechtsanthropologie“ für sich nutzbar macht.

Der Biologe *von Bertalanffy*, der unter anderem das systemische Denken wiederbelebt, erinnert aus einem ganz anderen Blickwinkel daran, dass die Einzigartigkeit des Menschen darin liege, nicht nur durch die Gaben der Biologie bestimmt zu sein, sondern auch in einer „symbolischen Welt der Sprache, des Gedankens, der sozialen Systeme, der Religion, Wissenschaft und Kunst“ zu leben.¹²⁸ Eine solche Welt könne ein Eigenleben entwickeln.¹²⁹ Die Art des kulturellen Eigenlebens, so ist anzufügen, bestimmt die jeweilige Philosophie und das Weltbild.

¹²³ Tenbruck, Sozialwissenschaften, 1985, 56 ff.

¹²⁴ Tenbruck, Sozialwissenschaften, 1985, 131.

¹²⁵ Bertalanffy, Menschen, 1970, 58 f., 64 ff., u. Hinw. auf: Popper, Suche, 1984, 23; Siehe auch: Zippelius, Bedeutung, 1987, 24 f. beziehend auf: Württenberger, Schwankungen, NJW 1986, 2281 ff.

¹²⁶ Bertalanffy, Menschen, 1970, 58 f., 64 ff., u. Hinw. auf: Adler, Leute, 1986, 159 ff. Zur Gefahr und kritischen Verwendung von Leitbildern: König/Kaupen, Ideologie, 1969, 147 ff.

Zur fortwährenden Veränderung der Leitbilder durch neue Informationen: Zippelius, Bedeutung, 1987, 9, Erläuterung 15; Boulding, Leitbilder, 1958, 26 ff.

¹²⁷ Zum „Rechtssystem als Adressat universaler Gerechtigkeitsansprüche“, siehe: Di Fabio, Recht, 1998, 152 ff.

¹²⁸ Bertalanffy, Menschen, 1970, 44.

¹²⁹ Bertalanffy, Menschen, 1970, 58 f., 64 ff.

Überlegungen wie diejenigen des Staatsrechtlers *Zippelius*, aber auch *Häberles* und des Staatsrechtslehrers *Wagner*¹³⁰ in den 80er Jahren zeigen eine gewisse Trendwende in der deutschen (Staats-) Rechtskultur¹³¹. Sie öffnet sich wieder vorsichtig, aber durchweg vom Einzelnen getragen, dem rechtssoziologisch-kulturellen Blickwinkel.

Zu dessen Werten gehören aber auch die Menschenrechte und die Frage nach ihrer Herkunft und Begründbarkeit. Der Verfassungsrechtler *Starck* spricht zutreffend von der „biblisch-antiken Initialzündung der Idee der Menschenwürde“¹³². Das verwandte Bild vom „freien Bürger“ eines Stadtstaates hat sich, wie etwa *Höffe*,¹³³ der von der philosophischen Seite aus auf das Recht blickt, erläutert, in der altgriechischen Antike entwickelt¹³⁴ und die Rechte des römischen Bürgers, des „civis“ mitgeprägt.

7. Damit sind die zivilen und rechtsphilosophischen Grundlagen grob abgesteckt. Auch ist einigen großen „Weisen“, auch solchen der Gegenwart, das Wort gegeben, um mit ihrer Hilfe die hier gemeinte Art einer von der Rechtsphilosophie mitgeprägte „Zivilreligion“ zu beleben und zu umreißen. Nachfolgend ist zu versuchen, einige (semi-)religiösen Elemente der Zivilreligion aus einer vorwiegend säkularen Sicht zu umschreiben.

¹³⁰ Wagner, Normenbegründungen, 1982 (eine Auseinandersetzung mit dem Positivismus aus dem Blickwinkel des historischen Marxismus, 24 ff.).

¹³¹ Zum Deutung des Begriffs der „Rechtskultur“, aus der Sicht der Rechtssoziologie: Raiser, Grundlagen, 2009, 310 ff, im Anschluss an: Friedman, Culture, 1969, 4 ff.; aus der Sicht des Staatsrechts: Münch, Rechtskultur, NJW 1993, 1673 ff.; Karpen, Gesetzgebung, ZG 2 (1987), 76 ff.; aus der Sicht der Rechtspraxis: Lamprecht, Meinungen, DRiZ 1992, 325 ff., Jungfer, Strafverteidigung, 1992, 510 ff.; aus angloamerikanischer Sicht: Friedman, Transformations, 1985, 191 f., mit einer Definition von „legal culture“ als „Ideen, Haltungen, Wertschätzungen und Meinungen in Bezug auf das Recht“, sowie: Castendyk, Recht, ZRP 1992, 63 ff.

¹³² Starck, Menschenwürde, 1982, 814 ff.

¹³³ Nachgezeichnet von: Höffe, Strafrecht, 1999, um die Frage zu beantworten, ob es ein interkulturelles Strafrecht gebe; zur Rechtsmoral, 34 ff.; zur Demokratie, 83 ff.

¹³⁴ Zu den Anfängen der europäischen Rechtskultur als politische Kultur im antiken Griechenland, siehe: Neschke-Hentschke, Recht, 2007 33 ff. („Das Recht als das Ideal der praktischen Vernunft“), siehe auch: 42 („Das Recht als Vernunftideal“), 39 ff. („Das Ideal der Gewaltfreiheit als Rechtszustand“), 41 ff. (das Rechtsideal „Recht als Gerechtigkeit“).

3. Kapitel

Religiöse Elemente einer Zivilreligion

I. Religion, Geistseele und Naturrecht

1. Die vage Vorstellung von „Religion“ und vor allem ihre konkreten Ausprägungen, die sie im Westen durch das Christentum erfahren hat, bestimmen den zweiten Teil des Begriffs der Zivilreligion.

Für das Verständnis von „Religion“ ist zunächst einmal nur von der Grundidee der Seelenlehre (Animismus, Heiliger Geist, Gottes Atem etc.) auszugehen.¹³⁵ Zumindest dürfte die Idee der Seele, besser diejenige der „Geistseele“ ein wesentliches Element vieler, und vor allem der großen Religionen bilden. Schon die Auferstehungslehren- und die Vorstellungen von der Seelenwanderung beruhen auf diesem.

Der naturnahe, und deshalb mutmaßlich ursprünglich unter den Menschen vorherrschende „Animismus“ wird von diesem Glauben an die Geistseele unmittelbar geprägt. Von ihm ist im Folgenden auszugehen. Er selbst stellt zwar eigentlich nur eine Sammelbezeichnung dar, sodass die nachfolgenden Abstraktionen nur einige Modellbausteine bilden.

Aber mit diesem Vorbehalt scheinen alle körperlichen Wesen, von den tierischen und menschlichen Lebewesen über Gewässer, Berge, Wälder bis hin zu den Gestirnen über ein „geisthaftes Doppel“ zu verfügen. Eine solche Geistseele zu besitzen, heißt dabei dann auch, mittelbar am höchsten, „allumfassenden Geist“ der Gesamtwelt Teil zu haben. Außerdem bedeutet es, über die übernatürliche Kraft des Lebensgeistes (ethnologisch strittig als „Mana“ in Melanesien, verwandt mit dem chinesischen „Chi“ oder „Qi“) zu verfügen, aus der sich auch Eigenschaften wie „Autorität, Respekt oder Charisma“ speisen.¹³⁶

„Schamanen“ treten zumindest in nomadischen Gesellschaften als Mittler zwischen den Welten auf. „Magische Riten und Handlungen“

¹³⁵ Zum Überblick, siehe: Käser, Animismus, 2004, etwa 94.

¹³⁶ Auch dazu siehe: Käser, Animismus, 2004, etwa 94.

bestimmen ihre durchaus auch theatralischen Akte. Zugleich wirken die Schamanen als „Heiler“ von seelisch-körperlichen Konflikten. Auch die örtlichen „Toten-Geist-Kulte“, die ortsfeste Kleingruppen pflegen, dürften über ähnliche Riten verfügen. Sie benötigen dazu „Kenner“ derselben, zudem „Deuter“ der Umwelt und „Erzähler“ ihrer Mythen.¹³⁷

Der Animismus nimmt also den Dualismus der zwei Welten, der empirischen und der normativen Welt, vorweg, legt aber das Schwergewicht auf die Geisteswelt (etwa als Traumwelt im australischen Sinne). Zudem kennt dieser Grundansatz typischer Weise offenbar auch die Vermittlung zwischen beiden, und zwar sowohl durch einzelne priesterähnliche Personen, als auch durch kollektive Riten. Im Mana oder im Qi etwa ist außerdem zumindest in Ansätzen die Idee der angeborenen Personalität zu erahnen. Umgekehrt gilt vermutlich ohnehin, dass, sobald Elemente der Ehre politische Bedeutung erhalten, sie zur Steigerung des Gewichts auch metaphysisch verankert und abgeleitet werden.

Der Achtungsanspruch, den eine Gruppe gegenüber anderen Gemeinschaften vor sich her trägt, beruht vielfach auf dem jeweiligen Gründungsmythos, etwa dem Totemglauben. Jener bildet, mit den Worten der Präambel der Europäischen Grundrechtecharta, deren „geistig-religiöses Erbe“.¹³⁸ Die Gründungsmythen kleinerer Gruppen weisen in aller Regel auf vielfach reale, menschliche „Übereltern“ zurück.

¹³⁷ Dazu aus philosophischer Sicht, und zwar mit dem Blick auf „Rechtliches Verhalten“, Hammacher, Verhalten, 2011, 19, der unter anderem kritisiert, dass das Förmliche des Rechts „eine fast völlige Loslösung von der auch im Recht wirksamen emotionalen Schicht bewirkt hat“. In der Tat ist wenigstens eine Art von Mehrschichtigkeit zu erkennen. Die Ausübung des Rechts dient zwar immer auch dazu, die „Rechtstreue der Bevölkerung zu erhalten“, aber die Idee des Vertrauens selbst erscheint dann doch seltsam abgelöst von der Welt der Emotionen und eher dem utilitaristischen Ökonomismus zugehörig. Alltagserwägungen, wie mit dem Strafrecht das wilde Gerechtigkeitsstreben in Form der „Lynchjustiz“ zu kanalisieren, dürften sich zwar auch hinter dem Gedanken der Erhaltung der Rechtstreue verbergen, werden aber nur selten ausgesprochen. Siehe zudem Hammacher, 58: Die Religionen hätten nicht primär eine Herrschaftsfunktion für eine Priesterkaste beinhaltet: „Der religiöse Rahmen hatte tatsächlich nur eine rituelle Funktion für die Rechtsverhältnisse...“

¹³⁸ Zur „religiösen Valenz der Menschenwürde-Konzeption“, siehe umfassend: Auer, Valenz, 2006, 19 ff., 20 (zu mutmaßlichen vorchristlichen Einflüssen und zum „allgemein-religiösen Ursprung des Menschenwürdegedankens“); 21 f.

Daraus lässt sich aber auch schon ein humanistisches Element ableiten, das lautet: Wer die Ahnen verehrt, heiligt zum einen Menschen. Zum anderen handelt es sich um solche Überwesen, deren Macht blutsmäßig in den Gläubigen weiter leben soll. Man ist Teil eines Geschlechtes. Doch aus der Ferne betrachtet heißt jede Ahnenverehrung hoch vereinfacht, dass Menschen eine „Menschenverehrung“ betreiben. Diese uralte Art des Kultes bildet damit, falls man sich denn überhaupt einer solchen Frage stellen möchte, umgekehrt auch schon eine Art von früher „humaner Zivilreligion“.

Alle beseelten Wesen erscheinen ferner als verletzbar Gebilde. So entwickelt sich die Idee der „heiligen Gewalt“. Jagdtiere etwa haben unmittelbar nach ihrem Tod noch einen Anspruch auf Achtung und auf symbolische ausgleichende „Opfergaben“. Schließlich ist zu fragen, ob ihr Doppelgeist nicht auch selbst am feierlichen Mahl teilnimmt, sodass das Jagdessen als ein „versöhnendes Opfermahl“ zu begreifen ist.¹³⁹ Gesamte Sippen, deren Kollektivgeist den Zorn verletzter Wesen aus der Geisterwelt zu fürchten hat, wählen zudem einen zweifachen Weg. Sie werden den zuständigen Geistern regelmäßig tributähnliche „Dankesgaben“ opfern. Bei Umweltkatastrophen, die zum Beispiel auch noch das Volk des alten Testaments als zornige Strafe empfunden hat, wird die Gruppe die sprichwörtlichen „Sündenböcke“ als Opfergaben darbringen, um die offenbar verärgerten Geister zu versöhnen. Die „Sündenböcke“ sind im übrigen ebenfalls heilig. Anschließend werden die Menschen sich dazu versammeln, ein besonderes Versöhnungsmahl feiern, zu dem auch der zuständige Geist eingeladen ist.¹⁴⁰

(zu evt. ägyptischen Wurzeln, über Ma'at als Göttin der Gerechtigkeit und Ethik); 22 f. (imago dei im Alten Testament), 25 (zur Inkarnation, im Neuen Testament, „und der Logos im Fleisch geworden“, Bibel, Johannes 1, 14); 26 f. (zum frühkirchlichen Platonismus als hellenistisch-christlicher Syntheseprozess); 23 f. (vom italienischen Renaissancechristentum zur weltlichen Würde); 23 ff. (zur Menschenwürde als Rechtsbegriff); 37 („Menschenwürde“ als „sakrales Tabu“, also als unantastbar).

¹³⁹ Zur heiligen Gewalt, siehe: Girard, Heilige, 1987, 30 ff. Aus der Sicht der Ritualisierung: Gebauer/Wulf, Spiel, 1998, 173.

¹⁴⁰ Montenbruck, Wurzeln, 2004, 193 ff., 193 ff., (zur – auch psychologischen – Sündenbocktheorie und zur Bedeutung der Gabe, unter anderem als Versuch, Gerechtigkeit im Sinne der Wechselseitigkeit mit den Göttern auszuhandeln).

2. Der religiöse Animismus entspricht historisch und vermutlich auch anthropologisch dem Kern gleich dreier heutiger Menschenrechtsideen,

- der unantastbaren Grundwürde (der eigenen Geistseele),
- der strukturellen und intersubjektiven Gleichheit der Personen (der Geistseelen untereinander) und
- der kollektivistischen Wir-Idee der Solidarität, und zwar innerhalb eines demokratisch verfassten Volkes und auch der gesamten Menschheit mit universellen Menschenrechten (als Teilhabe an einem totemähnlichen Gruppengeist und darüber hinaus an einem beseelten und alles beseelenden universellen Weltgeist).

Als deren „Hüter“, also als zivile hohe Priester und Seher treten heute die „letztinstanzlichen“ Obergerichte auf. Vor allem die transnationalen Menschenrechts-, die nationalen Verfassungs-, aber auch die sonstigen Bundes-Gerichte nehmen diese Aufgabe wahr.¹⁴¹

3. Das frühstaatliche Naturrecht weist diesen Weg, wenngleich nur für die westliche Welt. Es führt von der mittelalterlichen christlichen Reichsreligion, über das hochmittelalterliche Stadtbürgertum¹⁴² und den spätmittelalterlichen städtischen Protestantismus zur Idee der Herrschaft des zunächst einmal weltlichen „Naturrechts“. Im Hinblick

¹⁴¹ Zur Deutung des Bundesverfassungsgerichts als „Hüter der Grundrechte“ (der Präsident des Bundesverfassungsgerichts): Papier, Bundesverfassungsgericht, 2004, 411 ff., 411 (zur Geschichte und dem Grundgedanken der höchsten Autorität). Entstanden ist die Hüterformel in Anlehnung an den entsprechenden Titel einer Schrift von Schmitt, Hüter, 1931.

¹⁴² Zum komplexen deutschen Recht im Hochmittelalter, siehe: Hattenhauer, Rechtsgeschichte, 2004, Rn. 1462. Er verweist auf die Gegenmodelle der Sklaverei und Kriegsgefangenschaft und den Protest dagegen von Eike von Repgow (gest. 1233), der bereits in seinem Sachsenspiegel, Landrecht III, 42, unter anderem erläutert: *„Als man zum erstem Male Recht setzte, da gab es noch keinen Dienstmann und waren alle Menschen freie Leute...Ich kann es auch mit meinem Verstande nicht für Wahrheit halten, dass jemand das Eigentum eines anderen Menschen sein soll“*.

auf den Gedanken der unantastbaren „Menschenwürde“ ist dabei beispielhaft auf den Humanisten *Pufendorf* (1632–1694) zu verweisen:¹⁴³

„Der Mensch ist von höchster Würde, weil er eine Seele hat, die ausgezeichnet ist durch das Licht des Verstandes, durch die Fähigkeit, die Dinge zu beurteilen und sich frei zu entscheiden, und die sich in vielen Künsten auskennt.“

Locke spricht zur gleichen Zeit in diesem Sinne von der angeborenen Rechtspersönlichkeit.¹⁴⁴

Rousseaus Namen verbindet die Rechtsphilosophie und vor allem die Staatsrechtslehre die Idee des „Volksgeistes“, und zwar im interpersonalen Sinne, mit dem Bild des kollektiven Vernunftwillens aller Demokraten (*volonté générale*)¹⁴⁵. Diesem idealen Allgemeinwillen, der scharf von dem bloßen Willen der Mehrheit zu trennen ist, unterwerfen sich die Demokraten sich zugleich auch freiwillig. Denn jener verkörpert die Vernunft. Er beinhaltet die Gerechtigkeit in beiderlei Hauptformen, als *Gegenseitigkeit* und zugleich auch als *Gemeinnutzen*.¹⁴⁶ Im Sinne der Konsentstheorie ließe sich anfügen, denn diese Art von vernünftigen Konsens ist zugleich auch wahr.

¹⁴³ Pufendorf, *jure naturae*, 1998, Buch II, Kap. 1, § 5. Zu Pufendorf, siehe: Wesel, *Geschichte*, 2006, Rn. 249.

¹⁴⁴ Locke: Der Mensch sei „mit einem Rechtsanspruch auf vollkommene Freiheit und uneingeschränkten Genuss aller Rechte und Privilegien des natürlichen Gesetzes, in Gleichheit mit jedem anderen Menschen oder jeder Anzahl von Menschen auf dieser Welt geboren“. Übersetzt und betont aus Sicht der Religionsfreiheit von: Uhle, *Staat*, 2004, 111; Locke, *Second Treatise*, 1690, § 87, siehe auch: § 4, Buch II.

¹⁴⁵ Rousseau, *Gesellschaftsvertrag*, 1786/1996, 18: „Gemeinsam stellen wir alle, jeder von uns, seine Person und seine ganze Kraft unter die oberste Richtschnur des Gemeinwillens und wir nehmen, als Körper, jedes Glied als untrennbaren Teil des Ganzen auf“.

¹⁴⁶ Rousseau, *Contrat*, 1786, Chapitre 2.3, "Il s'ensuit de ce qui précède que la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique ...". Dabei ist zwischen dem bloßen Willen der Mehrheit der Bevölkerung und dem allgemeinen Willen zu trennen: "Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun; l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières: mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent (a), reste pour somme des différences la volonté générale." Zur Verbindung vom Allgemeinwil-

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

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

„Als Religion (lat: religio) bezeichnet man eine Vielzahl unterschiedlicher kultureller Phänomene, die menschliches Verhalten, Handeln und Denken prägen und Wertvorstellungen normativ beeinflussen.“¹⁴⁷

Aus den oben beispielhaft aufgeführten Präambeln ergibt sich, dass es (zum Teil neben einem Gott, zumindest auch) der Mensch selbst ist, der solche „kulturellen Phänomene schafft, die sein eigenes Verhalten, Handeln und Denken prägen und Wertvorstellungen normativ“ beeinflussen“.

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

In diesem Sinne hat die Grundthese, die das Wort von der „Zivilreligion“ bereits beinhaltet, ferner auf die Gläubigen Rücksicht zu nehmen. Viele der heutigen gläubigen Menschen, zumindest diejenigen der drei großen abrahamistischen Offenbarungsreligionen, müssen derzeit mit einer für sie kaum erträglichen deutlichen Trennung zwischen einer irdischen Weltsicht und ihrer Art des Religiösen leben.

len und Gerechtigkeit siehe auch: Chapitre 2.6: ”Sans doute il est une justice universelle émanée de la raison seule; *mais cette justice, pour -être admise entre nous, doit être réciproque.*” .(Hervorhebungen jeweils nicht im Original).

¹⁴⁷ Wikipedia, „Religion“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Religion>), Stand: Oktober 2010, mit einer ausführlichen Darstellung einer großen Vielfalt von wissenschaftlichen Definitionen und Sichtweisen.

Denn die Abspaltung der Religion von der Wissenschaft und der großen Politik sowie ihre Privatisierung prägen als fortwirkende Aufklärung das Abendland.¹⁴⁸ Dieser Umstand schließt aber nicht aus, sondern mit ein, dass die Zivilgesellschaften ihre demokratischen Entscheidungen mit religiösen Elementen untermauern.¹⁴⁹

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

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

II. Barmherzigkeit, Mitgefühl und Versöhnung

1. Um konkret zu werden, ist zu fragen, welches denn weitere Kernelemente der großen Religionen sind. Die Enzyklopädie Wikipedia weist in ihrem diesbezüglichen, sorgfältigen Artikel vor allem auf den Heils-Grundgedanken der vergebenden „Versöhnung“ hin, und zwar mit den Worten:

¹⁴⁸ Zur historischen Entwicklung der Religionsfreiheit und dem Stand der Verfassungsrechtsprechung in den USA aus der Sicht des deutschen Staats- und Staatskirchenrechts: Funke, Religionsfreiheit, 2006, 15 ff. (zu den Pilgervätern vor dem Bill of Rights); 34 ff. (zum Ersten Zusatzartikel insoweit „Congress shall make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof, ...“ als „establishment clause“ und als „free exercise clause“). Zur Religionsfreiheit und der Idee des säkularen Staates in den USA, siehe auch: Swomley, Liberty, 1987, 48 f. Zudem: Levy, Establishment, 1994, 105 ff. Zu den drei Stufen, die inzwischen zu verzeichnen sind, (1) „secular purpose“, (2) „primary effect of advancement of religion“ und der übermäßigen Verwicklung von staatlicher und kirchlicher Belange als (3) „excessive enlargement“, siehe: Funke, Religionsfreiheit, 2006, 124 ff., 160 ff.

¹⁴⁹ Dazu: Kleger/Müller, Philosoph, 1986, 86 ff., zum politischen Philosoph als „Ziviltheologe“, nur tritt der (platonische) Philosoph nicht selbst als Herrscher oder Mitherrscher auf, sondern der politische Philosoph pflegt nur den „Geist“, den der praktische Rat der Demokraten zu „beschwören“, das heißt für den konkreten Fall und jedes Gesetz sichtbar zu machen, also zu konkretisieren hat. In der westlichen Demokratie gilt (im protestantischen Sinne) jeder Demokrat als sein eigener „Ziviltheologe“. Die wissenschaftlichen Philosophen sind aus der Sicht der Demokraten degradiert zu deren „Sachverständigen“.

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

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

2. Inhaltlich hat der ethische Grundgedanke einer „Zivilreligion“ vor allem die zivile Dialektik von Kooperation und Konflikt von und zwischen Menschen im Blick und zudem deren Synthese über eine rituelle Vermittlung zum Gegenstand. Nicht mehr die Natur mit ihren Gaben und ihren Katastrophen bestimmt das alltägliche Leben des städtischen westlichen Menschen, sondern der nächste Nachbar mit seiner zwiespältigen Anlage, genannt Freiheit, sowohl Gutes, als auch Böses tun zu können. Die Hauptaufgabe der Zivilreligion liegt dabei in der Frieden stiftenden Vermittlung.

Die entsprechenden Grundelemente der religiösen Seite der Zivilreligion beschreibt in etwa der folgende psychologische Dreisprung. Er setzt, jedenfalls in den westlichen Kulturen, bei der individuellen Grundfähigkeit zum „Mitgefühl (Empathie)“ an. Danach führt er zu dessen diabolischer Verneinung als kalte „Apathie“ oder gar zur wütenden „Antipathie“, zumeist verbunden mit dem sprunghaften Akt der „Verobjektivierung eines Nächsten zum Feind“. Und er endet, wengleich nur auf Zeit, in der friedensstiftenden Auflösung durch „ausgleichende Versöhnung“, und zwar mit Hilfe eines heiligen Geistes der Vernunft, der alle Beteiligten beseelt.

3. Aber der „heilige Geist“ kann auch mit heiligen Ordnungen¹⁵⁰ schon im Voraus dabei helfen, Missbräuchen von Macht vorzubeugen. Mit seinem Wesen wird er dazu „gerechte“ Strukturen schaffen, die die Nothilfe mit einschließen und auch den verbleibenden Streit mit Hilfe von rituellen Verfahren ordnen. Dabei bildet die keinesfalls spannungsfreie Paarung der subjektivistischen Idee, die in der Vereinigung der „Demokratie der würdigen Freien“ mit dem eher sozio-politischen Gedanken des „sozialen Rechtsstaats“ besteht, den säkularen Ausdruck dieses Geistes.

Zu diesem Geist, der den westlichen Verfassungen eigen ist, muss sich aus der Sicht der Demokratie zumindest die Mehrheit der individuellen Menschen „frei“ bekennen. Aber das nationale Rechtsstaatssystem und die hoheitliche Idee der Gerechtigkeit werden ebenfalls tätig. Beide werden einen entsprechenden sozialen, beziehungsweise kulturellen Druck auf die „Freien“ ausüben, sich diesem Bekenntnis verpflichtet zu fühlen. Die natürliche Umwelt tritt dann als dritte Macht und im Kern als ein objektives, grundlegendes Element hinzu. Der Geist der Natur wirkt dabei auf Mensch und Gemeinschaft durch seine eigenen „ewigen“ Gesetzmäßigkeiten ein. Erneut wird deutlich, dass wenigstens dreierlei Elemente zusammentreffen: der Geist des Freien, der Geist des Systems der Rechtskultur und der Geist der Umwelt. Aus der Sicht des Menschen wirken alle drei Kraftzentren teils eigenständig, teils auch zusammen. Sie organisieren sich selbst, und zwar auch zu einem höheren „Selbst“.

Jede Selbstorganisation beinhaltet, auf jeder Stufe im Grossen wie im Kleinen systemische Prinzipien zu beachten. Dazu gehört das Regime der dreifaltigen Idee, die aus der vorbeugenden Anpassung besteht, den aktuellen Verzicht als Option kennt und auch den nachträglichen Ausgleich. Aus der Sicht des Rechts bedienen diese drei Ansätze: erstens das öffentliche Ordnungsrecht und auch das private Sachen-, Familien- und Erbrecht etc., zweitens den Markt, als das private

¹⁵⁰ Siehe auch: Marcic, Grundlegung, 1989, 13 ff., 55: „Was Gott erreichen will, lässt er aus dem Grund (logos, ratio) hervorgehen, der der Seinsordnung immanent ist“; Marcic, Grundlegung, 1989, 13 ff., 59, verweist auch auf: Welzel, Naturrecht, 1980, 96 ff., sowie 198. Zudem: Marcic, Grundlegung, 1989, 13 ff., 48 u. Hinw. auf: Thomas von Aquin, Summa theologica, 1953, Buch I, qu 1–13, 11, 13; Pieper, Hinführung, 1958, 191 f. und die Frage von: Verdross, Rechtsphilosophie, 1963, 217 f., 249 ff., weshalb er, Marcic, zunächst von Seinsrecht und nicht (gleich) von Gottesrecht spreche.

Schuldrecht und drittens das reaktive Deliktsrecht, als entschädigendes oder strafendes Recht. Sie sind begründet in der Dreiteilung von Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit.

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

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

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

Die Idee einer verweltlichten Weltanschauung, die zugleich aber die politischen Aufgaben und auch Grundelemente der großen Religionen übernimmt, ist auf diese Weise auch relativiert. Denn sie ist westlich-europäisch aus- und vorgeprägt¹⁵¹. Aber soweit und weil dieser philosophisch-politische Ansatz allgemeinmenschliche Kulturbedürfnisse bedient, ist davon auszugehen, dass seine Leitideen verallgemeinerbar sind. Deshalb ist, soweit möglich, doppelspurig zu verfahren. Einerseits ist die westliche Tradition zu verfolgen. Sie ist mit Beispielen zu

¹⁵¹ Dazu als eine kritische und post-moderne Sicht: Beck, Gott, 2008, 37 ff. (zu den folgenden Fragestellungen und Argumentationslinien: (1) Ist Säkularisierung ein europäischer Sonderweg?; (2) Das Paradox der Säkularisierung; (3) Der Kern der „Wiederbelebung“ der Religion in Europa ist die Entkoppelung von (institutioneller) Religion und (subjektivem) Glauben; (4) Die prinzipielle Autorität des wiederbelebten Glaubens ist das souveräne Selbst“). Dabei besteht das Paradox für ihn darin, dass die Entmachtung der Kirche zur „Revitalisierung der Religiosität und Spiritualität im 21. Jahrhundert geführt hat“ (vgl. 42). Anzumerken ist, dass dabei dann aber das vergeistigte Subjekt als neuer „animierter“ Menschengott erscheint.

illustrieren und in einigen rechtlich–politischen Aspekten vielleicht auch noch zu vertiefen. Andererseits ist das Fenster zur Verallgemeinerbarkeit schon dadurch offen zu halten, dass anthropologische Sichtweisen in gleicher Weise mit verfolgt werden. Insbesondere Erkenntnisse der Sozialpsychologie und der Biosoziologie könnten dazu dienen, die politisch–rechtliche Philosophie abzustützen.

Dabei hat zum Beispiel das Wort „Riten“ vermutlich wegen seiner Herkunft aus dem religiös-ethnologischen Bereich in einer vorrangig säkularen Welt einen negativen Beiklang.¹⁵² Man könnte aus ethischer Sicht aber auch und durchaus in ähnlicher Weise von den guten „Sitten“ sprechen. Auch die Hauptverhandlungen vor Gericht verlaufen nach festen, eingeübten Regeln. Gegen sie in schwerwiegender Weise zu verstoßen, kann bei allen Akteuren zum Ausschluss vom Verfahren führen. Generell besteht vermutlich eine verständliche Abwehrhaltung des westlichen politischen Säkularismus gegen religiös besetzte Begriffe, übrigens hinsichtlich ihres Gebrauchs für „zivile“ Verfahren auch aus Sicht der religiös Gläubigen. Deshalb wird auch die Idee von der Zivilreligion auf solche Art doppelter Gegenwehr stoßen. Aber zumindest die wissenschaftliche Leitidee der Rationalität muss es erlauben zu prüfen, ob und vor allem inwieweit wir (vorrangig) säkularen Menschen nicht doch über eine Zivilreligion verfügen und uns bei unseren demokratischen Verfassungen nicht dabei derselben Muster bedienen wie etwa die politisch hochwirksamen „mittelalterlichen“ Religionen. Dabei könnte am Ende dann die These stehen, dass umgekehrt vielmehr auch die großen extern ausgerichteten Religionen aus der Sicht der Anthropologie nur kulturelle Ausprägungen einer bestimmten Art des „Humanen“ darstellen.

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

1. Zu vermuten ist ohnehin, so lautet eine weitere Hypothese, dass die Grundidee von *Descartes*, eines selbstbewussten Denker und Zweiflers einen universellen Ursprung besitzt. Diese Vermutung einmal unterstellt, liegt umgekehrt auch folgendes nahe: Jedes bewusste „Selbstbild“, das also der Mensch als Kreator selbst entwickelt hat, wird dann dieselben zivilreligiösen Grundzüge einer partiellen Selbstverherrlichung enthalten.

¹⁵² Zum narrativ–religiösen Hintergrund des Mythos aus religionswissenschaftlicher Sicht: Gulde, Tod, 2007, 31 ff., 36 ff.

Schon mit der bewussten Wahrnehmung der anderen und der Welt ist der erste Schritt zur Wahrnehmung des eigenen Bewusstseins verbunden. Zumeist dürfte ihr auch die Erkenntnis der eigenen Besonderheit, der Individualität nachfolgen. Das eigene Bewusstsein bildet neben der kollektiven und symbolhaften Sprache den Kern des eigenen Geistes. Auch die Würde des Menschen bildet „eine symbolische Auszeichnung“.¹⁵³ Wer Tiere eigenhändig in Höhlen malt und wer Figuren schnitzt, der „bannt“ sie. Er erschafft sie und prägt sie zugleich zu Symbolen aus. Er verwendet Bilder, die zugleich modellhafte Bilder sind, also „Ideen“ darstellen. Wer als Handwerker derartige Kunstwerke schafft, besitzt zudem Schöpfergaben. Wer ferner Gräber für große Tote errichtet, glaubt an die Geistseele der großen Menschen oder auch der Gemeinschaft, für die die Führerpersonen standen. An die eigene Beseeltheit, in welcher Form auch immer, zu glauben, bedeutet zwangsläufig, sich auch zu einem kleinen eigenen „Selbst“ zu bekennen.

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

Jede Verantwortlichkeit für gute und schlechte Taten, jedes Opfern und jede Gabe, verlangt nach der Idee vom eigenen „eigenwilligen Selbst“. Sei dieses Selbst noch so bescheiden und klein, so ist es ferner doch auch zur Kommunikation mit anderen „Seelen“ fähig. Die drei großen Offenbarungsreligionen kennen alle das an eine personifizierte allergrößte Schöpfungs- und Seelenmacht gerichtete Gebet.¹⁵⁴

¹⁵³ Kettner, Individualismus, 2012, 227 ff., 227 ff., 249, der mit den kursiv hervorgehobenen Worten fortfährt: „die im Objektbereich von Moral einen besonderen Status, eine Sonderstellung für die Moralaktuelle als solche reserviert“.

¹⁵⁴ Siehe: Orjikuwu, Fulfilment, ARSP, 2009, 55 ff., 59: „Fulfilment of the Individual the Fundamental Link between Religion and Secular Law“ and as „a precept of the natural law“).

3. Ihr Unterschied besteht vermutlich nur darin, dass die klassischen Religionen die Verankerung anders gewichten. Die Zivilreligionen betonen die „Verinnerlichung“ der „Geist–Seele“. Dementsprechend privatisiert der freie (meist städtische) Bürger auch die Religion. Die „mittelalterlichen“ monotheistischen Schriftreligionen legen dagegen das Hauptgewicht auf die „Veräußerlichung“ des Gedankens der „Geistes–Seele“. Sie stützen aus politischer Sicht eine Art von Kollektivierung, im Sinne einer familiären Einheit mit der belebten Natur, als alttestamentarischer Bund des Hirtenvolkes mit seinem Gott oder aber auf der imperialen Ebene als die große mittelalterliche religiöse Reichsidee.

Beide Ansätze gehen jeweils davon aus, dass der Mensch, als Individuum und als Gruppe, eine eigene Seele besitzt, und dass er über sie auch gewissen Anteil am „großen Natur– und Weltgeist“ hat.

4. Kapitel

Heilsidee, etwa des demokratischen Humanismus

I. Friedens- und Heilsidee, Missachtung und Tod

1. Die eigene Bedeutung jeder „Kultur“ liegt insbesondere darin, mit umfassenderem Wir-Geist, größerem sozialen Druck und notfalls mächtigerer kollektiver Gewalt agieren zu können. Auf diese Weise kann die jeweilige Lebensgemeinschaft nicht nur ihr Leben nach außen gewährleisten und damit auch ihre vielen „Subsysteme“ mittelbar schützen. Sie kann und wird, soweit möglich und nötig, auch „Frieden“ im Inneren stiften. Aber die Hauptgemeinschaft lebt auch vom Streit. Denn ihre eigene Heiligkeit besteht nach innen vor allem in dieser Fähigkeit des „Heilens“.¹⁵⁵ Ohne Streit und ohne Verletzungen bedürfte es keiner Friedensidee und keines Heilens. Zum Heilen gehört im übrigen und vor allem das kluge „Vermeiden“ von „Verletzungen“. Diese Prävention geschieht durch die kollektive Pflege göttlicher oder auch natürlicher Ordnungen. Bezogen sind diese Ordnungen der Hauptgemeinschaft zwar nur auf die jeweils von der Gesellschaft anerkannten „Akteure“. Aber die Subgemeinschaften kennen vielfach ihrerseits noch einmal derartige Solidaritätspflichten.

Insofern tritt jede sozialreale Gruppe, die sich im Zustand des Friedens befindet, und sei es auch nur des Friedens als Nicht-Krieg, als eine Art von zivilisierter Gesellschaft auf. Das wirft den Gedanken auf, ob nicht jede Gruppe zumindest über einige Substrukturen und Grundelemente der Zivilität im bürgerlichen Sinne verfügt. Denn wenigstens ihren Eliten wird der Status einer rollenähnlichen Personalität zu eigen sein. Zudem ist mutmaßlich allen Kulturen die Idee eigen, dass Menschen entweder eine eigene „Seele“ haben oder zumindest deren männliche Mitglieder ihren Anteil an einer kollektiven „Gruppenehre“ besitzen. Selbst Pflichten zuzuschreiben, beinhaltet in der Regel die Vorstellung von, wengleich nur dienenden, Personenrollen. Dies wiederum setzt Inhaber voraus, die dazu fähig sind, Normbefehlen zu gehorchen und ihnen selbstständig nachzukommen. Wenn

¹⁵⁵ Zur Heilssuche als religiöses Bedürfnis der Menschen und zur Heilshoffnung der Religionen: Weber, M., *Objektivität*, 1973, 186 ff., 238, Levine, *Versuch*, 1994, 23 f.

Menschen dazu miteinander sprechen, treten sie zudem als „Sprachpersonen“ auf, und zwar tagtäglich. Sobald sie „geben und nehmen“, sind sie überdies Teilhaber einer Art von Geschäft. Jede Versammlung schließlich, etwa um ein nächtliches Feuer oder zu einem Gastmahl, schafft ein kleines politisches Forum. Grundsätzlich bildet aber die kollektive Fähigkeit, Frieden zu schaffen und zu erhalten,¹⁵⁶ den Kern von Zivilität.

2. Aus religiöser Sicht ist das Doppelbild vom personalen „Heiler“ und von der „heiligen Ordnung“ aus einer Idee des Heils „an sich“ abgeleitet. Aber auch diese Idee steht nicht allein. Denn sie beruht auf der Erfahrung von „elementaren Verletzungen“, und zwar der gesamten „Identität“ einer „Person“. Nur der Gedanke, dass jede Verletzung zugleich auch das Opfer an einen Weltgeist darstellt, Teil eines göttlichen Willens bildet oder der Preis und die Folge des biologischen Natursystems sein muss, vermittelt dem Menschen dann noch einen allerhöchsten Sinn.¹⁵⁷ Chaos und Leid auf Erden führen vielfach zur besonderen Verherrlichung eines jenseitigen Paradieses. Jenes ist mit dem Gedanken der Ewigkeit der Seele und mit der Idee der Seelenwanderung nach dem Tode verbunden.

Die Anthropologie belegt dazu die Bedeutung der Totenkulte für den homo sapiens. Und die Totenkulte, die alten und die heutigen, beruhen auf der Grundidee einer (ehren-) „würdigen Geistseele“.¹⁵⁸

3. Aber zum Tod gehören auch die humane Fähigkeit, eigensüchtig zu töten, sowie die Möglichkeit, sich kollektiv zu Nachbarschaftskriegen zusammen zu finden, die sich dann von einer höheren Warte gesehen als Bürger- und Bruderkriege darstellen. Mit beidem verbunden sind die Missachtung des Getöteten und seiner Angehörigen und die Antwort der Vergeltung mit demselben Übel. Mit Mord und Bürgerkrieg und ihren Folgen gilt es deshalb auch kollektiv umzugehen. Das nationale Strafrecht und das Völkerstrafrecht bieten heute die rechtsför-

¹⁵⁶ Zur „Kultur des Friedens“ und den klassischen vier Merkmalen des Friedensstaates „iustitia, securitas, tranquillitas und caritas“: Senghaas, Kultur, 2005, 666 ff., 666.

¹⁵⁷ Ähnlich aus der Sicht der Anthropologie: Rappaport, Ritual, 1999, 456 ff. („Postmodern science and natural religion“).

¹⁵⁸ Für den Animismus: Girard, Heilige, 1987, 30 ff.; aus der Sicht der altgriechischen Tragödie: Burkert, Homo, 1997, unter anderem 9: „Der ‚homo religiosus‘ agiere und sei sich bewusst als der sterbliche ‚homo necans‘“.

migen Antworten. Die verrechtlichten Ethiken der einzelnen Menschen wie der Völker sollen Mord und Krieg verhindern. Alle verbotenen Gewaltakte bilden insofern nur Vorstufen zum Mord gepaart mit der Missachtung der unantastbaren Würde, also der Geist–Seele des Menschen.

II. Leitidee der westlichen Zivilreligion: demokratischer Präambel–Humanismus

1. Als grobe Leitidee der westlichen „Zivilreligion“ dient also kurz gefasst der Ansatz des „demokratischen Humanismus“. Einerseits beruht dieser Gedanke hoch vereinfacht auf der Herrschaft der Idee der „Freiheit der freien Personen“. Andererseits handelt es sich beim Wort vom Humanismus auch um den alten vagen Begriff des westlichen Naturrechts.¹⁵⁹

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

Zu betrachten ist zudem die sozialreale Kehrseite, die Verneinung von „Demokratie und Humanität“, beziehungsweise die Verweigerung von Freiheit und Personalität. Dabei hilft das Recht, denn schon die Grundidee des Rechts beruht auf der Erfahrung von „Un–Recht“.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Überblick zur engen Verbindung von Naturrecht und Gerechtigkeit: Battisti, Naturrecht, 2006, 3 ff., unter anderem zur Trennung in (1) eine „objektiv–seinsorientierte“ im Sinne des höchsten Gesetzes oder des Logos und (2) „subjektiv–rationalistische Naturrechtslehre“ im Sinne der Sophisten, die den Menschen als das Maß aller Dinge begreifen, verbunden mit dem Primat eines Individuums.

¹⁶⁰ Zur binären Kodierung von Recht und Unrecht, die jedenfalls aus der wertfreien Sicht der Rechtssoziologie sachgerecht erscheint: Luhmann, Codierung, 1988, 337 ff., 340 ff.; Heraclitus, Fragmente, 1983, Fragment 23, erklärt: Recht kenne der Mensch nur, weil es Unrecht gebe. Zur Untrennbarkeit von Recht und

2. Das Recht der Gleichheit von Gleichen, das mit der Idee der Universalität einhergeht und das sich am einfachsten in einem religiösen Pflichtensystem darstellen lässt, hat sich bereits im eher kastenartigen europäischen Mittelalter als Parallelwelt entwickelt und sich dort auf die Gleichheit aller Seelen der Gläubigen vor Gott bezogen. Nunmehr aber ist es kein ausschließlich göttliches Prinzip. Der ständige und möglicherweise sogar systemkonforme Machtmissbrauch der Mächtigen, die Willkür, muss nicht mehr im Jenseits gerichtet werden. Hoheitliche weltliche Gerichte, die die Staaten mit ihrem halbgöttlichen Gewaltmonopol einrichten konnten, übernehmen diese Aufgabe. Die öffentliche Sünde vor Gott wird von der öffentlichen Schuld vor den Menschen verdrängt.

Habermas erklärt zwar die Säkularisierung und meint, mit der Verweltlichung etwas verloren zu haben: „*Als sich die Sünde in Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebote in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelten, ging etwas verloren. Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterlässt eine spürbare Leere*“.¹⁶¹

Aber die persönliche Wiederauferstehung im paradiesischen Jenseits, die *Habermas* vermisst, ist dann auch mit dem Fegefeuer und dem jüngsten Gericht verbunden. An die Stelle der Idee der Ewigkeit der Seele tritt zudem auf den zweiten Blick die Naturidee des demokratischen Humanismus. Dieser setzt bereits auf Erden auf ein semireligiöses Bekenntnis zur Gerechtigkeit im besseren Diesseits und prägt über die Ideen von der Würde und Rechtspersönlichkeit die Grund- und Menschenrechte aus. Zudem fordert der Humanismus von den Menschen bereits die kollektive Mitmenschlichkeit ein.

Unrecht aus der Sicht der allgemeinen Rechtsphilosophie: Marcic, Grundlegung, 1989, 13 ff., 14, sowie aus der Sicht der besonderen Strafrechtsphilosophie: Kaufmann, Recht, 1988, 11 ff., 11 ff., 16. Nachdrücklich auch: Rottleuthner, Ungerechtigkeiten, 2008, 6 ff. Ebenso auch in Bezug auf das Strafrecht: Rössner, Autonomie, 1992, 269 ff., 269.

¹⁶¹ Habermas, Naturalismus, 2005, 115 f. Dazu auch: Bongardt, Endstation, 2010, 57 ff., 73. In der Tat, an die Stelle persönlicher Wiederauferstehung im Jenseits oder der Ewigkeit der Seele tritt die Naturidee des demokratischen Humanismus, der auf die Menschenrechte und die Mitmenschlichkeit setzt. Seine Vorgaben leitet er aus der natürlichen, weil angeborenen Würde des Menschen ab. Damit bietet dem bürgerlichen Menschen eine halbgöttliche Stellung auf Erden, und er assoziiert, jedenfalls in dieser Form, eine vage Idee der Ewigkeit der Natur. Die Religion verdrängt der westliche Staat weitgehend in den privaten Bereich.

Diese Vorgaben leitet der Humanismus, der mit dem staatlichen Naturrecht einen kräftigen Schub erfahren hat, aus der natürlichen, weil angeborenen Würde des Menschen ab. Damit bietet er dem bürgerlichen Menschen die Utopie einer halbgöttlichen Stellung auf Erden, und er assoziiert, jedenfalls in dieser Form, eine vage Idee der Ewigkeit und Schöpferkraft der „Natur“. Mittelbar abgesichert und rationalisiert wird diese Idee durch die an sich wertfreien mächtigen Wissenschaften von den Naturgesetzen. Deren Auswirkungen ragen bis in die soziobiologisch begründete Systemtheorie hinein. Das höchste ist danach das „System“. Die Optionen der Religionen belassen die westlichen Verfassungen ihren Bürgern gleichwohl noch. In ihren Zivilgesellschaften können sie sie pflegen.¹⁶²

3. Politisch–ethische Elemente zeichnen das Zivilreligiöse, das der demokratische Humanismus beinhaltet, in Hinblick auf das „Zivile“ aus. Denn vereint mit der Vorstellung vom „inneren und vom internationalen Frieden“ prägt die vage Idee von der „vernünftigen Gerechtigkeit“, etwa als angloamerikanischer common sense, als französischer *volonté générale* oder als deutsche Verfassungsethik, zumindest die westliche Rechtszivilisation. Denn Ethik heißt im Kern auch nur ein noch näher zu bestimmendes gutes Verhalten. Ohne Rechte und, wie anzufügen ist, Pflichten¹⁶³ kann vermutlich keiner der westlichen Staaten existieren. Kollektivistische Ethiken wie etwa die chinesische setzen an die Stelle des Vorranges individualistischer Grund- und Freiheitsrechte durchaus analoge familienväterliche Pflichtenlehren. Der letztlich hoheitlichen Idee des Rechtsstaates entspricht im Grundansatz auch die hierarchische Strukturethik von alten Reichen, die vor

¹⁶² Zu den verschiedenen nationalen Grundmodellen des Verhältnisses von demokratischen Nationalstaaten und vor allem christlichen Kirchen, und zwar unter dem Leitgedanken „From Animosity to Recognition to Identification“, siehe: Brugger, *Animosity*, ARSP, 2009, 7 ff., 11. Bruggers sechs Grundmodelle lauten: (1) „Aggressive Animosity between State and Church“ (11: Albania, 1976), (2) „Strict Separation in Theorie and Practice“, (13: partly „a variation of the US doctrine“), (3) „Strict Separation in Theory with Practical Accomodation“, (14 an US–Doctrine, too), (4) „Division plus Coordination and Cooperation“ (15: Germany), (5) „Formal Unity of Church and State“ with Substantive Division (17: United Kingdom, Greece, Israel), (6) Formal and Material Unity of State and Church (18: Pakistan).

¹⁶³ Dazu etwa: Jaffey, *Power–Liability*, 2004, 295 ff.

allem auf idealen, aber kastenähnlichen Amtssystemen¹⁶⁴ aufbauen oder sonstige Ordnungssysteme heiligen, die den Menschen ihren Ort oder ihre soziale Rolle zuweisen.¹⁶⁵ Ohne irgendwelche Normensysteme, die den vorherrschenden „Leitideen“ folgen und die sich zugleich auf solche sinnstiftenden sozialrealen Rituale stützen, die in das „Volk“ hinein wirken, gäbe es mutmaßlich überhaupt keine menschlichen Gemeinschaften.¹⁶⁶

III. Recht: Versöhnung und Streit, Eigentum und Haftung

1. Damit ist noch einmal auf das Recht zu blicken.

Die Rechtsidee der Gerechtigkeit besteht, wie im Einzelnen zu belegen sein wird, vereinfacht im Ausgleich und in der Nothilfe. Dienen soll die Gerechtigkeit dabei nicht nur sich selbst als einem höchsten Endzweck, sondern auch dem Frieden unter den Menschen und dem Gemeinwohl. Statt von Versöhnung könnte man auch von Empathie und Solidarität sprechen. Aber die Idee der Versöhnung birgt unter anderem den Vorzug, dass sie neben dem Ziel auch ein Verfahren assoziiert und zudem über einen religiösen Hintergrund verfügt.

Zu fragen ist auch, wie denn die „Versöhnung“ in den demokratischen Rechtsstaaten der säkularen westlichen Welt stattfindet.

Die Rechtspraxis, also der Anwalt, der Staatsanwalt und Richter, arbeiten, so scheint es schon auf den ersten Blick, bei leichten wie bei schwersten Rechtsbrüchen mit dem Dreiklang der privaten Vermittlung von Schadensausgleich, der hoheitlichen Strafe und zumindest der Annäherung an die unerreichbare höchste Gerechtigkeit. Hinzu treten die Funktionen eines systemischen Rechts. Es sind die vorbeu-

¹⁶⁴ Siehe: MacCromack, School, 2006, 59 ff. („officials’ duties“, and regarding the Legalist School that „official should be accountable under the law for the correct performance of their duties“).

¹⁶⁵ Aus der Sicht der vergleichenden Ethik, siehe: Bongardt, Endstation, 2010, 57 ff., 61 (Die „Ordnung einer Gesellschaft“ weise „ganz gleich, wie sie konkret gestaltet ist, jedem ihrer einzelnen Mitglieder seinen Ort und damit seine Pflichten und seine Rechte zu).

¹⁶⁶ Grundlegend für die Verbindung von Ritual, Religion und „the making of Humanity“ in anthropologischem Sinne: Rappaport, Ritual, 1999, 3 ff. („the evolution of humanity“), 7 ff. („The symbol“).

genden Elemente einer höheren Ordnung, der symbolischen Warnung vor Verstößen und des empathischen Angebotes von solidarischer Rechtshilfe.

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

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

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

Andererseits liegt der Versöhnung auch die Vorstellung zugrunde, dass diese streitbaren Akteure nach eigenem Bedarf und den jeweiligen sozialen Umständen dazu fähig sind, sich zu versöhnen und dazu passende „Rechtsverfahren“ zu entwickeln. Sie treten untereinander dann bereits als wechselseitig anerkannte „Rechtspersonen“ auf.

4. Grundsätzlich scheint der „Vertrag“, der zu Recht das allgemeinsprachliche Verb „vertragen“ beinhaltet, wohl zu den Kernelementen eines jeden Rechts zu gehören. Üblicher Weise geht es beim Vertrag darum, friedlich und verlässlich Waren und Dienstleistungen auszutauschen. Aber man kann sich offenbar auch den Frieden selbst erkaufen. Vielfach wird ein Streit dadurch geschlichtet, dass beide Streitenden im Vergleichsweg einen Teil ihrer Rechtspositionen aufgeben.

Das allgemeine Recht, so wie es historisch dem römischen „ius commune“ entstammt, beinhaltet noch mehr: Die Rollen der Vertragenden werden dabei durch die zwei alten Grundideen geprägt, die Ideen des „Eigentums“ und der „Haftung“.

Zum einen regiert die Idee des „Eigentums“ vermutlich jedes Recht (der Sesshaften), zumindest schon das römische Recht, auf dem das gesamte westliche beruht¹⁶⁷.

Jedes Eigentum verschafft dem Eigentümer, dem individuellen wie dem kollektiven Herrn, dem Freien, dem Bürger, dem König oder auch dem Stamm oder Volk eine souveräne Subjekt-Stellung. Zudem degradiert es den so beherrschten Gegenstand zur „Sache“ oder zum Objekt im Sinne eines Sachenrechts.

Mit dem Eigentum an einer körperlichen Sache, offenkundig bei Landstücken, aber ähnlich auch bei Wasser-, Jagd- und Weide-Nutzrechten, wird zugleich ein bestimmter „Raum“ als eigener beansprucht.

Insofern spricht viel dafür, dass der „eigene Körper“ den Ursprung für das Eigentumsempfinden eines jeden Menschen darstellt. Negativ gefasst, ist es dann der „Schmerz“, der dem Menschen zeigt, dass und inwiefern der Körper der Seine ist.

Hinzu tritt das eigene „aktive Tun“, das die Ursache für Wirkungen in der Außenwelt setzen soll. Auch auf Sklaven, die als Eigentum ihrer Herren gehalten werden, haben ihre Halter mit Schmerzzufügungen eingewirkt, um sie zu einem bestimmten Verhalten zu zwingen. Damit erweist sich als offenbar, dass selbst das einem Menschen abgenötigte Verhalten immer noch als dessen eigenes Tun zu begreifen ist. Auch aus strafrechtlicher Sicht handelt der Genötigte noch selbst, er befindet sich aber in einem „Nötigungsnotstand“, der ihn zumeist von Strafe befreit.

Mit der Stellung als Herr geht zum anderen auch die „Haftung“ des Eigentümers einher. Jener hat für die Gefahren, die von dem „Seinen“

¹⁶⁷ Zur europäischen Bedeutung des „ius commune“ als Grundlage für die europäische Rechtseinheit, zum Beispiel: Zimmermann, ius commune, JZ 1992, 8 ff.

ausgehen, und zwar im weiteren Sinne dann auch für seine Taten, einzustehen.¹⁶⁸ Das tut er dann wiederum mit „dem Seinen“. Damit ist die Grundlage für die Idee der souveränen, aktiven und streitfähigen Rechtsperson geschaffen, die für „das Ihre“ mit „dem Ihren“ haftbar ist.

Der typische Streit, den zwei Rechtspersonen ausfechten, geht deshalb um das Recht am Eigenen einerseits und um die Haftung für eigene Taten mit dem Eigenen andererseits. Gehen sie vor ein Gericht, etwa eines der Gleichen (peers), so wählen sie den Rechtsweg, um den Streit zu lösen.

Ein System von Rechten und von Rechtswegen schafft dann eine Rechts- und Friedensordnung.

Zum Recht, also zum Vertrag, zum Eigentum und zur Haftung für das Eigene, gehört aber immer auch das Interesse am „Frieden“ und damit zugleich auch das an der „Bewahrung des Rechtssystems“ als solches. Aus der Sicht des Rechts entsteht und behauptet sich dann der „Rechtsfrieden“. Denn im Hintergrund eines jeden Rechts steht die Alternative des „Unrechts“ und damit auch die Drohung mit ihm. Als mächtiges Gegensystem zu „Frieden und Ordnung“ steht hinter dem zivilen Rechtssystem auch die humane Fähigkeit zu organisiertem, unrechtem Krieg und wildem Chaos des Kampfes aller gegen alle. Die Idee, an sich zwischen beidem, dem zivilisierten Recht und dem grausamen Unrecht, „frei“ wählen zu können, durchdringt das Recht, und zwar auf der normativen Ebene zumindest das Recht der „Freien“.

Aber jenseits des normativen Rechts von Freien vermag grundsätzlich und faktisch jeder Mensch den Körper anderer zu verletzen. Das geschieht anders als Tötungen auch alltäglich. So betrachtet bleibt jedem Menschen, sogar dem rechtlosen, also dem Sklaven, zunächst einmal ein beachtlicher Rest an negativer faktischer Grundfreiheit. Er vermag

¹⁶⁸ So: Rheinstein, Einführung, 1987, 30: mit erstaunlicher Regelmäßigkeit befänden sich Kategorien, wie dingliches und obligatorisches Recht, Vertrag, Eigentum und Haftung in den unterschiedlichsten Rechtssystemen, sodass sie vielleicht dem Recht selbst immanent seien, sodass sich aus ihnen eine „Morphologie des Rechts“ entwickeln ließe. Zustimmend und zugleich auch zur Europäisierung und dem ius commune bis zum Anfang des 18. Jahrhundert in Europa: Röhl/Röhl, Rechtslehre, 2008, 6 f. Zur europäische Bedeutung des jus commune als Grundlage für die europäische Rechtseinheit: Zimmermann, ius commune, JZ 1992, 8 ff.

andere zu schädigen. Wer zudem andere Menschen mit Gewalt oder unter Androhung eines empfindlichen Übels zu einem Verhalten nötigt (§§ 240, 176 ff., 249 ff. StGB), erkennt damit auch dessen Restfreiheit schlüssig an. Selbst Gewaltopfer verfügen also noch über Restfreiheit. Bietet ein Herr dem Sklaven statt der Schläge Belohnungen für gutes Verhalten an, so wechselt sogar der Sklavenhalter über zu einer Art von Recht im Sinne eines Tausch-„Vertrages“.

Bestimmte Grundelemente des Rechts hängen also schlicht von der universellen Grundfähigkeit des Menschen ab, „Gewalt“ gegenüber anderen Menschen (oder gegen andere beseelte Wesen) zu üben oder auch darauf verzichten zu können. Hinzu tritt die Freiheit, stattdessen mit Tauschangeboten zu locken und dann einen Vertrag schließen zu können, mit dem dasselbe Ziel friedlich erreicht werden kann.

Jeder Gewaltakt ist schließlich mit der Gefahr verbunden, „Gegengewalt“ hervorzurufen, die eben auch den höchsteigenden Körper betreffen kann. Deshalb besteht unter Menschen in allen körperlichen Nähebeziehungen ein unmittelbares Interesse am – vertragsähnlichen – wechselseitigen Gewaltverzicht. Jede derartig enge Gemeinschaft von Menschen schafft sich, selbst unter Fremden, zumindest über Nacht, einen Binnenraum des Friedens und der Anerkennung des Rechts auf Leib und Leben. Auf Dauer geübt und allgemein anerkannt ist damit die Idee eines verfassungsähnlichen Sozialvertrages geboren.

Vor allem das Merkmal der „Gewalt“ und bereits die bloße Möglichkeit, mit deren Einsatz zu drohen, erweisen sich als universell. Gewalt verschafft grundsätzlich jedem Menschen eine fast gottähnliche Fähigkeit und Freiheit. Denn er vermag sich zumindest kurzfristig zum Herrn über Leib und Leben anderer Menschen aufzuschwingen.

Jeder rechtliche Vertrag enthält eine Art wechselseitigen Gewaltverzicht. Umgekehrt bildet jeder faktische Gewaltverzicht eine natürliche Art von Vertrag, mit dem beide Seiten den Kern „des Ihren“ schützen.

Damit ist versucht, darzulegen, was das Recht in etwa zu bieten vermag, sobald man sich auf dessen Grundelemente besinnt.

5. An eine Art von Heiligkeit gemahnen schließlich einerseits das Wort von der unantastbaren¹⁶⁹ „Menschenwürde“ (dignity of man)¹⁷⁰ und andererseits bereits die alte Vorstellung von einer gerechten „Ordnung“. Beide stehen in einem Spannungsverhältnis. Verbunden sind sie mit den Worten vom Einzelnen als freies Individuum einerseits und dem Kollektiv als Gemeinschaft mit einem wirkungsmächtigen Gemeinwohl andererseits.

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

¹⁶⁹ Aus der Sicht des deutschen Verfassungsrechts: Häberle, Menschenwürde, HdStR II 2004, § 22, Rn. 100.

¹⁷⁰ Dazu aus der Sicht der staatskritischen Kriminologie und der Strafrechtsphilosophie: Albrecht, Menschenwürde, 2006, 295 ff., 304 f. Er sieht ebenfalls im Sinne der Demokratie die Funktion der Menschenwürde als „staatskritische Absolutheitsregel“, zudem fügt er im Sinne einer „Zivilreligion“ an, dass „auch ein theologisch-ethischer Fundamentalismus als Menschenrechtsschutz außerrechtlicher Art selbst staatlichen Terror Grenzen zu setzen vermag“.

5. Kapitel

Seelen- und Vernunftlehren: antike vorchristliche Zivilreligion und ihre Transformation

I. Platonismus – Beseeltheit aller Bewegungen, Vernunftseele als Person und das höchste Gute

1. Neben der vagen Idee von der „Natur“ könnte auch die europäische Idee der „Seele“¹⁷¹ und der monistische Idealismus *Platons* weiterhelfen, und eine nicht nur inhaltliche, sondern auch geschichtliche Brücke zwischen der (vor allem christlichen) Religion und der umrissenen Form einer weltlichen Präambel-Religion bilden.

2. Herauszugreifen ist zunächst einmal der Platonismus, der bereits als eine wirkungsmächtige „vorchristliche Zivilregion“ seinen Anfang in der „Achsenzeit“¹⁷² nimmt. Der „Platonismus“ bildet zumindest ein Kernelement der gesamten westlichen Philosophie.¹⁷³

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

– in einen begehrenden Trieb,

¹⁷¹ Zur „Seele“ im Überblick, siehe: Klein, Begriff, 2005. Ferner: den zitatenreichen Überblick über die universelle Idee der Seele bei: Wikipedia, „Seele“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Seele>), Stand: August 2010.

¹⁷² Jaspers, Ursprung, 1955, 11 ff. Aus religions- und kulturvergleichender Sicht zur Achsenzeit, von ca. 900 bis 200 v. Chr., als „fruchtbarste Epoche geistigen, psychologischen, philosophischen und religiösen Wandels“: Armstrong, Achsenzeit, 2006, 8. Armstrong selbst wendet im englischen Originaltitel das Wort von der „großen Transformation“ (Great Transformation) an und beschreibt dort den Ursprung der Weltreligionen. Hinzu tritt aber auch die antike Idee der Säkularisierung als Philosophie und gegenwärtig als Privatisierung von Weltanschauungen.

¹⁷³ Whitehead, Process, 1929, 63. (Die gesamte abendländische Philosophie bestehe aus Fußnoten zu Platon.) Dazu: Heinrich Dörrie Dörrie/Baltes, Platonismus, 2002, 6/1, 288 – 291; 6/2, 100 – 103, 358.

– einen mutigen Willen und

– eine Vernunftseele, die an der Unsterblichkeit und an der Weltseele teilhabe. Letztere bildet die „Vernunftperson“¹⁷⁴.

3. Alle drei Elemente gehören in heutige Begriffe gefasst zur „Identität“, dem „Selbst“ des Menschen. So muss jener deren drei Anforderungsarten stets erneut gegeneinander abwägen, sich also auf diese Weise selbst auch immer wieder neu und gerecht organisieren. Ferner stellt nach *Platons* Verständnis die Gerechtigkeit vor allem eine innere Einstellung dar: Sie bildet für ihn eine Kardinaltugend. Einerseits habe der Mensch zwar zu tun, was seine Aufgabe ist (*suum cuique*), aber dabei habe er auch dafür zu sorgen, dass die drei Seelenteile des Menschen (das Begehrende, das Muthafte und das Vernünftige) im richtigen Verhältnis zueinander stehen.¹⁷⁵

Zumindest die vernunftbegabte Weltseele wiederum ist nach *Platons* Ansicht gottähnlich vom „Demiurgen“ erschaffen.¹⁷⁶ *Platon* versteht also auch die Seele als unsterblich und deutet sie als eine metaphysische Person. Diese bewohne den Menschen nur und steuere ihn, wie ein Schiffer das Schiff.

Dieser Ansatz einer metaphysischen Realität und diese Deutung der Seele erweisen sich aus der ethnologischen Fernsicht als eine Fortschreibung des Animismus zu einer Philosophie.

4. *Platon* und seine Schüler, die sich als „Platoniker“ verstanden, deren „Platonismus“ auch als „heidnische Religion“ galt und später in viele philosophische Strömungen zerfiel, stellen dabei hoch verein-

¹⁷⁴ Platon, *Timaios* (Zekl), 1992, 30a – b, 34b – 37c.

¹⁷⁵ Platon, *Politeia* (Eigler), 1990, 443d. Zu Platons „tripartite“-Seele und der Entwicklung dieser Idee vom *Phaidon* zur *Politeia* siehe Vasiliou, *Phaedo*, 2012, 8 ff.. Zur Vereinheitlichung der Seelenidee in der *Politeia* siehe: Brown, *Unity*, 2012, 53 ff

¹⁷⁶ Platon, *Phaidon* (Eigler), 1990, 1 ff., 65a – 67b, 82b – 84b; Platon, *Politeia* (Eigler), 1990, 521c – 535a. Zudem: Steiner, *Psyche*, 1992, 58 ff.; Szlezák, *Seele*, 2005, 69 ff.

facht die Idee über alles. Einen Platonismus im weiten Sinne stellt also auch jede Vorstellung dar, die Vernunft als eine Überidee begreift.¹⁷⁷

Auch die staatsrechtlichen Vorstellungen von positiven Höchstwerten (values), wie der Menschenwürde, gehen auf diesen urphilosophischen wertontologischen Ansatz zurück.

Doch stehen „höhere Ideen“ vielfach in Konkurrenz zueinander und verlangen von Fall zu Fall nach einem Ausgleich, wie etwa Freiheit und Solidarität. Dieser kann dann selbst noch einmal zum höheren Prinzip der „Gleichheit“ erhoben werden. Auf diese Weise relativieren sich mehrere Ideen. Deshalb drängt die Grundlogik des Platonismus auch zur gottähnlichen Monokratie des „einen Guten“ das große Leitideen noch einmal bündelt, während *Aristoteles* pragmatisch zwischen mehreren guten und mehreren schlechten Ordnungen unterscheidet.¹⁷⁸

Platons Idealismus stellt dabei eine Art von „philosophischer Religion“ dar, und zwar vor dem Christum und mit Einfluss auf dessen Entwicklung. *Platons* Denken ist zumindest in dieser semi-religiösen Art eines Monismus fest in der westlichen Tradition verankert, etwa wenn *Platon* erläutert, das Gute, das Sein, die Wahrheit und auch die Gerechtigkeit stellen das Höchste dar. Mit seinen (übersetzten) Worten: „*Das Göttliche aber ist das Schöne, das Wahre, das Gute und was sonst derartig ist. Von diesen nun nährt und kräftigt sich der Seele Gefieder am meisten, vom Hässlichen aber und Bösen und was sonst von jenem das Gegenteil ist, schwindet es und vergeht.*“¹⁷⁹ Oder auch: „*Und so räume denn auch nun ein, dass den durch die Vernunft erkennbaren Dingen von dem eigentlichen Guten nicht nur das Erkanntwerden zuteil wird, sondern dass ihnen dazu noch von jenem das Sein und die Wirklichkeit kommt, ohne dass das höchste Gut Wirk-*

¹⁷⁷ Gerson, *Platonism*, 2005, 253 ff.; Balaguer, *Platonism*, 2006.

¹⁷⁸ Zum idealen „Guten“, und deshalb das eine „Gute“ bei Platon und den vielen Arten des „Schlechten“: Platon, *Politeia* (Eigler), 1990, 445c: 1 – 449b: 1, Blößner, *Dialogform*, 1997, 46 ff.; zu den mehreren guten und den vielen schlechten Ordnungen bei *Aristoteles*, *Politik* (Gigon), 2003, 1279 a: Blößner, *Dialogform*, 1997, 50 Erl. 116.

¹⁷⁹ Platon, *Phaidros* (Schleiermacher/Wolf), 2004, 246 e.

lichkeit ist, es ragt vielmehr über die Wirklichkeit an Hoheit und Macht hinaus.“¹⁸⁰

5. Zur höchsten Idee gehört aber auch – neben dem Demiurgen – eine passende Person, die zugleich auch als souveränes politisches Subjekt aufzutreten hat. Als die irdischen Vermittler treten dann die tugendhaften Philosophen auf, die alles aus dem „einen Guten“ abzuleiten vermögen und die bei *Platon* auch als elitäre, aber weise Herrscher¹⁸¹, agieren sollen. *Platon* beschreibt die Philosophen dabei nicht zwingend als Berufsphilosophen, weshalb auch Könige zu Philosophen werden können, sondern vorrangig als diejenigen Denker, die alles Schöne, Wahre und Gute lieben, und die es, wie *Platon*, im Dialog erklären oder im Symposion pflegen.

Auch wenn es zu *Platons* Zeiten in der elitären Akademie nur wenige derartige Philosophen gegeben hat, so öffnet *Platon* dennoch mit dem Bild vom Denker auch der Demokratie den Weg, und zwar über den Schritt zur Bildung und zur gemeinsamen Herrschaft der „schulgelehrten und schriftgebildeten Bürger“. Diese Bildungsbürger sind viel später mit *Kant* als die aufgeklärten Freien und Vernünftigen zu verstehen, jene die sich von ihrer „selbstverschuldeten Unmündigkeit“¹⁸² befreit haben. Aber *Platon* kennt auch Universelles. Die dreifaltige Seele ist bei *Platon* jedem Menschen eigen und damit angeboren im heutigen Sinne der Erklärung der allgemeinen Menschenrechte. Ferner hat das Drittel der Vernunftseele eines jeden Menschen dann Anteil an der Ideenwelt des Schönen, des Wahren und des Guten.

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

¹⁸⁰ Platon, *Politeia* (Eigler), 1990, 509, dazu: Halfwassen, *Aufstieg*, 2006, S. 222; siehe auch: http://de.wikipedia.org/wiki/Idee_des_Guten#cite_note-34

¹⁸¹ „Wenn nicht entweder die Philosophen Könige werden [...] oder die, die man heute Könige nennt, echte und gründliche Philosophen werden, und wenn dies nicht in eines zusammenfällt: die Macht in der Stadt und die Philosophie [...] so wird es mit dem Elend kein Ende haben. [...] Denn es ist schwer einzusehen, dass nur in einer solchen Stadt das Glück für den einzelnen und die Gesamtheit zu finden sein sollte“ (Platon, *Politeia* (Schleiermacher), 2006, 437d.

¹⁸² Kant, *Beantwortung*, 1784, AA VII, 33 ff.

6. Rückblickend bildet dieser strenge Ideen-Monismus einen wirkungsmächtigen antiken Ansatz. An ihm können und konnten sich andere Sichtweisen reiben und von ihm kritisch absetzen. Der Empirismus des *Aristoteles*, eines Schülers des *Plato*, beinhaltet dann eine Gegenwelt. Dialektisch betrachtet erscheint sie eine Art von Antithese. Beide Sichtweisen zusammen erscheinen als Dualismus oder als Zwei-Welten-Modell. Gemeinsam gelebt, prägen beide etwas Drittes aus, die westliche säkulare Kultur.

Die „eine“ (monistischen) Leitidee bildet heute der „Humanismus“. Aber unterhalb von ihm sind heutzutage mehrere gute Leitideen in pluralistischer Weise angesiedelt; und zwar derart wie auch *Platon* schon das Schöne, das Weise, das Gute und anderes zu dem einen Höchsten zusammenfasste. Bestimmt man zum Beispiel den (politischen) Humanismus mit Hilfe der Ideendreifaltigkeit von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“, so sind Konflikte (Antinomien) bei der Umsetzung diesen Ideen zu erwarten. Deshalb erfordert die Vorstellung von dem gemeinsamen Guten dieser drei Ideen die Meta-Idee der „Toleranz“. Zudem nötigt der Pluralismus eine demokratische Gesellschaft dazu, Fragen zu beantworten, Entscheidungen über den „Konsens“ zu treffen und dabei „Abwägungen“, und sei es auch nur in bestimmten Gruppen von Einzelfällen, vorzunehmen. Der Werte- und Prinzipienpluralismus, etwa zwischen „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“, führt zwar zu einem internen „Wertrelativismus“, aber dann doch wieder durch die Hintertür auch zum Glauben an einen formalen „Abwägungsidealismus“, wie er etwa dem deutschen *Bundesverfassungsgericht* eigen ist.

7. Knappe Nachbetrachtungen zu den Methoden des Denkens bieten sich jetzt an:

Mit der Einordnung als Monismus und dem dialektischen Dreierschritt sind die ersten von insgesamt drei Schritten auf dem Weg zur Betrachtung der „Form als solcher“ schon beschrieben. Zu Ende gedacht führt dieser Weg zur unendlichen Komplexität der Dinge. Andererseits reicht dieser mathematisch-symbolische Ansatz dann zur Vorstellung von *Aristoteles* hinüber, der die Vernunft als bloße „Form“ im Sinne einer „Vollendung“ der Materie versteht. Die Form benötigt dann zwar ein Material, aber dieses formt und vollendet sie zugleich auch.

Sobald die Formen sich jedoch wiederholen und zum Beispiel die Ideen der Symmetrie oder der Paarung widerspiegeln, so erlauben es die geformten Körper zumindest, unvollkommene theoretische „Mo-

delle“ von ihren Formen zu erstellen. Das einfache Modelldenken gehört zwar noch zum Empirismus, der vom Konkreten ausgeht. Aber typischer Weise lassen sich Modelle auch als „Theorien“ deuten. Aus den Modellen ergeben sich insofern zumindest dem Anschein nach auch Leitideen, weil sich die Wirklichkeit den groben, etwa den physikalischen Form–Gesetzen, die ihr innewohnen, zu „unterwerfen“ scheint.

Umgekehrt geht auf *Platon* das einprägsame Bild zurück, dass die Menschen die reale Welt, und damit auch die Welt der sie formenden Ideen, nur schattenhaft im Sinne des Höhlengleichnisses zu verstehen vermögen.¹⁸³ Als die Höhle lässt sich inzwischen sehr wohl der menschliche Kopf mit seinem Gehirn deuten, der mit seinen Sinnen, hier also den Augen, die Reflexe der Außenwelt aufnimmt und mit seinem genetisch vorprägten Verstand deutet.

Vereinfacht bildet das vom Menschen in seiner Gehirnhöhle Erfasste dann einerseits nur einen Schatten der (mutmaßlich realen) Dinge, andererseits könnte man aber auch von einer Abstraktion sprechen. Jedenfalls handelt es sich um ein Produkt seines „Geistes“.

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

1. Das Verständnis und der Umgang mit der Seele waren also bereits in der Antike ein wichtiges Anliegen. *Aristoteles* selbst diskutierte seinerseits die Seelenlehren etwa von *Platon*. Das geistige Umfeld der griechischen Antike schließt dabei den gesamten ägyptisch–vorderasiatischen Kulturkreis mit ein. Die Pyramiden etwa waren weit sichtbare Gefäßkörper für die Seele des Pharaos, der nach dem Tode auf eine Reise ging.

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

¹⁸³ Platon, *Politeia* (Eigler), 1990, 514a – 517a.

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

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

Denn: „Weder kann die Seele als das sich selbst Bewegende definiert werden, noch bewegt sie sich im Kreis, noch ist sie eine Harmonie, eine Zahl oder ein räumlich ausgedehntes, aus den Elementen zusammengesetztes Objekt.“

Auf diese Weise kann er die Seele aber nur negativ bestimmen. Positiv ist die Seele nach *Aristoteles*¹⁸⁴ dasjenige, was dem Körper, der potenziell zum Leben fähig sei, seine tatsächliche Belebtheit verleihe. Sie vollende¹⁸⁵ die Anlagen des Menschen. Was die Sinne der Lebewesen einschließlich derjenigen der Tiere und Pflanzen über Organe als Werkzeuge ermittelten, sei die Seele. Körper und Seele verhielten sich wie das Auge zum Augenlicht.

Auch aus der modernen Neurophilosophie heißt es vorsichtig und negativ, dass für „Konzeptionen einer körper- oder gehirnlosen unabhängigen Seele heute jegliche Erfahrungsbasis fehlt“,¹⁸⁶ was allerdings andererseits offenbar nicht ausschließt, dass die Menschen Totenkulte entwickeln, mit der Aufklärung Subjekte und Objekte philosophisch trennen und geistigen „Ideen“ Selbständigkeit und kollektive politische Wirkungsmacht verleihen. Diese wiederum knüpfen wir

¹⁸⁴ Aristoteles, *De anima* (Theiler), 1995, Kap II und III, siehe etwa: III 8, 432a: 3 – 10 zur These von der Wahrnehmung von Außen und der ursprünglichen *tabula rasa* im Inneren des Menschen, das wir heute dann aber als genetisch vorprogrammiert betrachten würden. Zur Art der Selbsterkenntnis, siehe: Aristoteles, *De anima* (Theiler), 1995, III 4, 429b: 5 – 9.

¹⁸⁵ Zu Seele als „Vollendung“ der Angebote der Organe: Aristoteles, *De anima* (Theiler), 1995, 412a: 27, 412b: 6 („erste Entelechie“). Aristoteles, *De anima* (Theiler), 1995, I 1, 403a: 3 ff.; II 3, 414a: 29 ff. Zu den Funktionen der Sinnen-seele bei Mensch und Tier, siehe: Sorabji, *Intentionality*, 1992, 195 ff., zu den einzelnen Emotionen: Rapp, *pathos*, 2005, 403 f.; Sorabji, *Animal*, 1993, 267 ff., sowie zusammenfassend und literaturreich: Wikipedia, „Seele“ <http://de.wikipedia.org/wiki/Seele>, 29. 6. 2012. Siehe ferner: Busche, *Seele*, 2001, unter anderem 13 ff.

¹⁸⁶ Hoppe/Elger, *Neuro-Philosophie*, 2012, 259 ff., 272.

Menschen an körperliche „Symbole“ und sprechen mit Hilfe sprachlicher Laute über sie, denen wir einen bestimmten informativen Inhalt zuschreiben. Verinnerlichte Ideen aber gehören zum Bereich der Seele. Auch werden Ideen immer noch mit lang verstorbenen weisen Personen verbunden, als deren Geist sie gelten, was zumindest als Metapher zu lesen ist. Auch die Informationen der Gene benötigen zwar körperliche Träger, sind aber von fast „ewiger“ Art. Mehrere Sichtweisen auf das Seelische sind also möglich, und die verschiedenen Standpunkte verleihen ihnen ihre Eigenheiten. Der Begriff der Seele birgt dementsprechend wie jeder große Begriff, sofern man auf ihn zurückgreift, sofort das Problem der Einheit in der Vielfalt. Als Mittelweg bietet es sich an, weiterhin von einer „Doppelwelt“ auszugehen. „Körper und Geist“ gehören verschiedenen Welten an. Aber um das Lebendige zu verstehen, müssen wir diese miteinander verbinden.

3. Auch einfache Motivationen, wie der Stoffwechsel und die Fortpflanzung, die schon den Pflanzen eigen sind, rechnet offenbar *Aristoteles* zum Seelischen.

Dem Menschen seien zudem Einsicht und Vernunft, die *Aristoteles* noch weiter auffächert, zu Eigen. Die passive Vernunft sei dem Menschen von der Natur gegeben und sterbe mit ihm. Die „aktive Vernunft“ sei dagegen unsterblich, weil nicht an die Person gebunden. Aber alle Vernunft ergebe sich für den Menschen durch die Wahrnehmung der Form der äußeren Dinge. Auch sich selbst könne der Mensch nur mittelbar über die Außenwelt verstehen.

Die Vernunft im Sinne der „aktiven Vernunft“ könnte man heute als die Naturgesetze im Allgemeinen deuten und ebenso auch als die Formen der äußeren Dinge im Konkreten. Als „aktiv“ erscheint dann einerseits etwa die urphysikalische Treibkraft des sich aufblähenden Weltalls, das auch die Zeit und die Kausalität begründet (Idee der Emergenz).¹⁸⁷ Andererseits ist auch das Leben im Sinne der Biologie

¹⁸⁷ So: Walter, *Neurophilosophie*, 1999, 172 ff., 182 und Kim, *Supervenience*, 1993, unter anderem 267. Walter erhebt den Gedanken der „Supervenienz“ und der „Emergenz“ zur Grundlage einer – vorgeblich – monistischen, „minimalen Neurophilosophie“. Zu „supervenieren“ bedeutet im Groben „darüber kommen“. Das Mentale beruhe, so Walter, zwar einerseits auf dem Physischen, gehe aber andererseits überraschend darüber hinaus und sei vor allem nicht auf das Physische zu reduzieren. Kurz: ohne Körper kein Geist, aber Geist ist etwas anderes als Körperlichkeit. Diese Sicht begründet, und zwar statisch betrachtet, eine Art der Transzendenz.

ein aktiver Vorgang, beginnend mit der Trias von Stoffwechsel, Fortpflanzung und dem Überleben als der Abwehr von Lebensgefahren.¹⁸⁸ Die aktive Vernunft erscheint dann zugespitzt als die Definition einer göttlichen Allmacht, an der auch der Mensch seinen Anteil hat. Hinter diesem Bild stehen offenbar zudem die Grundideen der „Verwirklichung“ des Lebendigen und der „aktiven Vernunft“, die als solche gottähnlich ewig zu sein scheinen. Damit lässt sich dann auch die Brücke zur Nikomachischen Ethik schlagen.

4. Das Ganze vollzieht sich zwar in einem Weltmodell, in dem zwischen innen und außen, Subjekt und Objekt zu trennen ist, aber die innere Seele speist sich aus den Informationen, die sie aus der Außenwelt erspürt, beziehungsweise erfährt und erkennt und die sie verarbeitet.

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

Aber es geht nicht einmal um diese Feinheiten. Auch die Ansichten, von denen sich *Aristoteles* selbst absetzt, muss er wenigstens in seine Argumentation mit einbeziehen. Denn umgekehrt ist die generierende Seele nichts ohne die Elemente, mit denen sie arbeitet. Dazu gehört eben auch die Idee von der vernünftigen oder der systemischen Formung des Materials.

5. Auf diese Weise verbindet *Aristoteles*, und mutmaßlich auch seine gesamte antike Umwelt mit heutigen Begriffen drei Elemente zu einer dreifaltigen Art von „biosystemischer Geistseele“:

¹⁸⁸ Aristoteles, *De anima* (Theiler), 1995, Kap II und III, siehe etwa: III, 8, 432a: 3 – 10 zur These von der Wahrnehmung von Außen und der ursprünglichen *tabula rasa* im Inneren des Menschen, das wir heute dann aber als genetische vorgeprogrammiert betrachten würden. Zur Art der Selbsterkenntnis, siehe: Aristoteles, *De anima* (Theiler), 1995, III, 4, 429b: 5 – 9. Zur „Seele“ im Überblick, siehe: Klein, *Begriff*, 2005.

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

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

Vor allem *Thomas von Aquin*s Kommentierung und Deutung der Schriften des *Aristoteles* hat zudem die katholische Seelenidee mitgeprägt. Mit einer Art Schichtenmodell erklärt *Thomas von Aquin*, dass die Seele den Geist als Kraft besitze, insofern also das Erkennen die Form der Seele sei. Die Seele wiederum sei die Form des Körpers (*anima forma corporis*). Der Geist jedoch sei nicht mehr teilbar, deshalb auch nicht zerstörbar und somit ewig. Aber auch nach der Trennung vom Körper könne er weiterhin denken, wollen und jedenfalls aus theologischer Sicht sich mit dem wieder auferstandenen Körper auch erneut vereinen.¹⁸⁹

III. Neuzeitliche Transformation zu Individualität und Rationalität, Subjektivismus und Psychologie

1. Das Hochmittelalter und die Neuzeit entwickeln diese im Kern säkular-humane Gedankenwelt fort.

2. Die antiken Sichtweisen von Seele und vor allem die *aristotelische* Erklärung, haben zunächst einmal Eingang in ihre christliche Deutung gefunden. Auch das Kirchenrecht hat im Hochmittelalter eine Art von geistiger Hochgotik erfahren. Mit *Max Weber* hat sich die christliche Kanonistik als „*Führer auf dem Wege zur Rationalität*“ erwiesen.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Thomas von Aquin, *De Unitate Intellectu* (Klünker), 1967, 29, 39.

¹⁹⁰ Weber, M., *Wirtschaft*, 1976, 481. Dazu: Dreier, H., *Religion*, 2008, 11 ff., 16 („Rationalitätsschub durch die Kanonistik“) Grundsätzlich betont Dreier, H.,

Das Zivile, das mit der Idee der eigenen Vernunft ebenso einhergeht wie das Recht, und zwar insoweit vor allem das Recht als systemisch–heilige „Ordnung“, hat also auch religiöse Wurzeln. Es bedurfte daher nur noch des Schritts der Verselbstständigung zum Naturrecht. Dabei half der Protestantismus, der zu einer religiösen Verinnerlichung von „asketischen“ Tugendpflichten führte und mit den Worten von *Hilgendorf* eine Art von „*weitreichender Selbst–Säkularisierung des europäischen Christentums*“ darstellt.¹⁹¹ Auf der weltlichen Ebene ließ sich dann das vernünftige Gottesrechts im Geiste der, vor allem deutschen idealistischen Aufklärung auf das neue Bild vom freien und vernünftigen Menschen übertragen. Romantisch gefärbt wurde es dann später in Europa als dessen natürliches Menschenrecht verkündet und gefeiert. Weit später erst war dieser Humanismus ausgereift. Er konnte sich in den Demokratien mit den Grund– und Menschenrechten durchsetzen, die die Sklaverei ausschlossen und die Frauenrechte anerkannten. Die Seelenlehre war damit zum Kern der Menschenrechte geworden.

3. Die damit eng verwandte Selbst–Subjektstellung des autonomen, also frei und vernünftig gedachten Menschen und die politische Folgerung damit auch der Souverän zu sein, beschäftigt *Haltern*. Er leitet sie mit folgender schlichten Kette ab: „*Die Souveränität Gottes wird zur Souveränität des Königs, die zur Souveränität des Volkes wird und schließlich zur Souveränität des Menschen*“.¹⁹² Die kulturelle Grundidee der heiligen Souveränität bleibt also. Sie sucht sich jeweils nur einen neuen Träger. Aber umgekehrt gilt dann wohl auch, dass sofern der Mensch die Selbstherrschaft will, er sich, etwa über seine höchst–eigene Vernunft, zum gottähnlichen Selbstsubjekt erheben muss. Das christliche Imago–dei–Modell bereitet ihm dafür den Weg.

4. Den Gedanken der Unteilbarkeit greift das Wort von der „Individualität“ aller einzelnen Menschen (und aus biologischer Sicht auch der sonstigen Lebewesen) auf. Schon die bloße Besonderheit, die zu seiner teilweisen Einzigartigkeit führt, verschafft im übrigen jedem Men-

Religion, 2008, 11 ff. (m.w.N) die unbestreitbare Ambivalenz der Religionen. Dort vor allem hat die Religion ambivalent gewirkt, so ist anzufügen, wo als politisch–geistige Leitmacht mitgeholfen hat, großen Reiche aufzubauen und zu erhalten.

¹⁹¹ Hilgendorf, Religion, 2008, 167 ff., 167.

¹⁹² Haltern, Notwendigkeit, 2008, 193 ff., 203 ff., 216.

schen eine einfache Grundlage für seine partielle Souveränität, die notwendige Selbstbeherrschung und seine Selbstorganisation, kurz seine „Autonomie“. Individuell zu sein und sein zu dürfen, bildet deshalb einen wesentlichen Teil der Würde des Menschen, und die Individualität speist das Bedürfnis nach derjenigen freien Entfaltung seiner Persönlichkeit, die etwa Art. 2 I GG zusichert. Ferner erwirbt jeder Mensch durch seine Einmaligkeit auch einen Teil seiner eigenen „Persönlichkeit“. Auch die Idee des „Subjektes“ gründet sich auf der der Vernunftperson sowie bereits logisch auf der – monistischen – Vorstellung von der Unteilbarkeit der Seele.¹⁹³

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

5. Was zudem aus der Idee der Unteilbarkeit der Seele geworden ist, wird etwa auch bei *Wittgenstein* deutlich, wenn er schreibt: dass „die Seele – das Subjekt etc. – wie sie in der heutigen oberflächlichen Psychologie“ aufgefasst werde, „ein Unding“ sei. Denn: „Eine zusammengesetzte Seele wäre nämlich keine Seele mehr“.

Die Idee von der Seele führt zur Idee des autonomen Subjektes einerseits und andererseits zur Psychologie, die sich heute aber im wesentlichen zu einer empirischen Wissenschaft mit deterministischen Zügen entwickelt hat, weil und soweit sie sich mit den Neuro-Wissenschaften vom Gehirn verbindet. Die Motivationsforschung und die Psychosomatik gehören zu ihren Kernbereichen.

6. Wie auch immer die Seele zu verstehen ist, im Sinne von *Platon* von *Aristoteles* oder von *Thomas von Aquin*, sie bildet zunächst ein-

¹⁹³ Wittgenstein, *Tractatus*, 1996, 5.5421.

mal eine Fortschreibung des alten Animismus. Die Idee der Seele findet zudem heute in drei Welten ihren Niederschlag.

- *philosophisch* betrachtet in der personalen Vernunft eines Subjektes,
- *rechtlich*, besser natur- und verfassungsrechtlich betrachtet, in der großen Rechtsidee der Menschenwürde, und zwar samt Freiheit, Gleichheit, Demokratie und Recht etc., sowie
- in der weitgehend *empirisch* ausgerichteten Psychologie, mit ihrem Kernbegriff der Identität.

„Vernunft“ und „Freiheit“ bestimmen auch die beiden nächsten großen Philosophien. Sie lösen sich zwar vom Seelenbegriff selbst, aber sie vergeistigen immerhin diese beiden Leitideen des Humanismus und begründen eine Art von Zivilreligion.

IV. Vernunft des Freien: *Kants* Weltreligion, *Kants* reine Vernunft, *Fichtes* Freiheitslehre

1. Aus den neuzeitlichen Schriften zum Verhältnis von Vernunft und Religion ist diejenige von *Kant* herauszugreifen. Denn er hat nicht nur das Ideenpaar der Vernunft an sich und der Moral des Menschen in wirkungsmächtiger Weise ausgearbeitet. Er hat auch die goldenen Regeln der Wechselseitigkeit¹⁹⁴ zu einer Art von persönlichem Universalismus überhöht. Der „kategorische Imperativ“ erhält bei ihm den Rang eines moralischen Pflichten–Fundamentalismus.

Das Prinzip der Verallgemeinerbarkeit und die Idee des Gesetzes verbindet die liberalistische Definition des Rechts mit *Kants* moralischem kategorischen Prinzip: Handle persönlich nach derjenigen Maxime, die zugleich als allgemeines Gesetz gelten kann.¹⁹⁵ *Kant* bezeichnet zudem die vernünftige Person als „*dasjenige Subjekt, dessen Hand-*

¹⁹⁴ Zur interkulturellen Universalität der goldene Regel und dem Bezug zu den Menschenrechten, siehe: Höffe, Menschenrechte, 1994, 121 ff., 131 (im Hinduismus, im Konfuzianismus, im Alten und neuen Testament, im Koran). Zur goldenen Regel in der Form des „Wie Du mir, so ich Dir“ aus Sicht des Verfassers: Montenbruck, Vergeltung, 2010, 3 ff.

¹⁹⁵ *Kant*, Anfangsgründe, 1797, 226; Kühl, Strafrecht, 959 ff.

lungen einer Zurechnung fähig sind“. Damit verwendet auch er den Begriff des Subjekts. Unterworfen im Wortsinne ist das Selbst-Subjekt bei *Kant* einem Selbst, das in der persönlichen Vernunft besteht. Mit seiner Vernunft bindet sich der mündige Mensch freiwillig an die moralischen Gesetze zurück, die ihrerseits gleichsam objektiv-universell zu denken sind:

*„Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anderes als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen.“*¹⁹⁶

Auf diese Weise handelt der Mensch autonom, er gibt sich seine Gesetze selbst.¹⁹⁷ Als autonomes Wesen ist er also unter anderem auch fähig, sich und seinesgleichen demokratisch selbst zu regieren, und zwar durch eine Legislative und mit eigenen Gesetzen.¹⁹⁸

Ersetzt man bei *Kant* „moralisch“ durch „göttlich“, so wird deutlich, dass an die Stelle einer äußeren Verankerung nunmehr eine innere tritt, die als eine Art von Zivilreligion erscheint, dies zumal dann, wenn man das „Zivile“ im westlichen Sinne über die Selbstbeherrschung des Freien deutet.

¹⁹⁶ Kant, *Metaphysik*, 1797, AA, VI, 223. Aus staatsrechtlicher Sicht betont von Starck, *Grundlagen*, 2004, 556 ff., 559.

¹⁹⁷ Kant, *Grundlegung*, 1785, AA, IV, 440: „Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Willens) ein Gesetz ist (...) Allein daß gedachtes Princip der Autonomie das alleinige Princip der Moral sei, läßt sich durch bloße Zergliederung der Begriffe der Sittlichkeit gar wohl darthun. Denn dadurch findet sich, daß ihr Princip ein kategorischer Imperativ sein müsse, dieser aber nichts mehr oder weniger als gerade diese Autonomie gebiete“. Dazu auch: Kant, *p. Vernunft*, 1788, AA, V, 55: „Die objective Realität eines reinen Willens oder welches einerlei ist, einer reinen praktischen Vernunft ist im moralischen Gesetze a priori gleichsam durch ein Factum gegeben; denn so kann man eine Willensbestimmung nennen, die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Principien beruht“. Ferner: Kant, *Metaphysik*, 1797, AA, VI, 213: „Der Wille (...) hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie (die Vernunft, d.V.) die Willkür bestimmten kann, die praktische Vernunft selbst“. Siehe ebenso: Kant, *Grundlegung*, 1785, AA, IV, 413 und 446 und Kant, *p. Vernunft*, 1788, AA, V, 32 f. Siehe dazu auch: Jakl, *Recht*, 2009, 130 f.).

¹⁹⁸ Vgl. etwa: Kersting, *Kant*, 2004, 115, demzufolge der Kant'sche Vertrag den vernunftrechtlichen Konstitutionsakt in Form eines idealen Rechtsgrundes für die Legitimation staatlicher Herrschaft darstellt. Vgl. auch: Röhl/Röhl, *Rechtslehre*, 2008, 292 und Jakl, *Recht*, 2009, 154.

2. Zugleich versucht *Kant*, Vernunft und Religion zu verbinden. In seiner Schrift „Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft“ geht *Kant* vom Prinzip des Bösen aus, das dem Menschen innewohne. Damit greift *Kant* im Kern die Idee des wilden Freien auf, der den Kampf aller gegen alle führt. Es handelt sich um die unzivilisierte oder unmoralische Seite des Menschen. Im Übrigen beruhen auch die religiösen Ethiken auf dem Moralischen. Zudem aber geht *Kant* von der Unsterblichkeit der Seele aus und bekennt sich zumindest grundsätzlich zur Existenz Gottes, die allerdings nicht bewiesen werden könne.¹⁹⁹

Hoch reduziert verwertet *Kant* danach letztlich drei Elemente, die zusammen ebenfalls eine Trinität bilden, und zwar die Idee der Autonomie des vernünftigen Individuums, etwa als Willens- und Entscheidungsfreiheit von Akteuren, die Vorstellung einer gesonderten Seele des Menschen (oder aller Geschöpfe), die etwa in der Belebtheit zu sehen ist und die göttliche Überidee eines allerletzten Welt- und Schöpfergeistes.

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

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

*„Die wahre, alleinige Religion enthält nichts als Gesetze, d. i. solche praktische Principien, deren unbedingter Nothwendigkeit wir uns bewußt werden können, die wir also als durch reine Vernunft (nicht empirisch) offenbart anerkennen.“*²⁰⁰

¹⁹⁹ Kant, Religion, 17, AA, VI, 6 (Erste Vorrede) sowie 32 ff (Zur Idee des Bösen); Drittes Stück, Erste Abteilung, VI (mit Bezug zur Idee des Menschen als „Gottesmenschen“, also dem Gottessohn-Modell, ohne allerdings Jesus zu nennen). Dazu: Höffe, Kant, 2007, 40. Zudem: Kühn, Kant, 2004, 168 (Zwar habe Kant Gott und die Unsterblichkeit postuliert, aber den Glauben daran habe er als ein individuelles Bedürfnis angesehen, das er offenbar selbst nicht verspürt habe.).

²⁰⁰ Kant, Religion, 17, AA, VI, 167 f

In seiner Metaphysik sieht sich *Kant* zudem gehalten, „*das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu haben.*“²⁰¹ Mit der Metaphysik überschreitet er also bewusst die Grenzen des Wissens und spricht vom Glauben. Auf dieser Ebene sei überhaupt keine Erkenntnis mehr möglich. Die vorgestellten Objekte lägen jenseits allen Erkenntnisvermögens.²⁰²

Umgekehrt beschränkt er damit allerdings auch die Erkenntnis auf die „Physik“. Jede „Philosophie“, die sich mit letzten Fragen beschäftigt, wird damit zu einer Art des Glaubens. Diese Einordnung erscheint zumindest für die dogmatischen Arten von Letztbegründungen als durchaus nachvollziehbar. Abgeschwächt und formal beruhen alle auf Evidenz setzenden Axiome auf einem Glaubensbekenntnis. Diese Art des Denkens ist also eigentlich weit verbreitet. Man bindet sich regelmäßig an bestimmte „Ausgangsbedingungen“ zurück. Nur ist das Wort Religion typischer Weise dem Mystischen und dem Allerhöchsten vorbehalten, das zudem einem Anker „außerhalb“ des Menschen bietet. Die absolut gesetzte Idee der „Freiheit“ des „Vernünftigen“ beinhaltet aber auch die Möglichkeit zur Freiheit von einem Gott oder einer Geisterwelt. Insofern kann die humanistische Idee der „Zivilreligion“ für den religiösen Menschen nur eine Analogie darstellen. Aber die Strukturgleichheit und auch die Ähnlichkeit im politischen Gewicht bei mittelalterlichen Gesellschaften von Gottesglauben und Freiheitsglauben wird jedenfalls der aufgeklärte religiöse Mensch anerkennen können. Verabsolutiert man zudem die Idee der Vernunft (mit Elementen wie der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit), so kann sie beides prägen, das Gottesbild des Menschen und das Selbst-

²⁰¹ Kant, r. Vernunft, 1787, AA III, 18

²⁰² Siehe zudem: Kant, Denken, 1786, AA VIII; 141: „Dagegen kann der reine Vernunftglaube durch alle natürliche Data der Vernunft und Erfahrung niemals in ein Wissen verwandelt werden, weil der Grund des Fürwahrhaltens hier bloß subjectiv, nämlich ein nothwendiges Bedürfniß der Vernunft, ist (und, so lange wir Menschen sind, immer bleiben wird), das Dasein eines höchsten Wesens nur vorauszusetzen, nicht zu demonstrieren. Dieses Bedürfniß der Vernunft zu ihrem sie befriedigenden theoretischen Gebrauche würde nichts anders als reine Vernunfthypothese sein, d. i. eine Meinung, die aus subjectiven Gründen zum Fürwahrhalten zureichend wäre: darum, weil man gegebene Wirkungen zu erklären niemals einen andern als diesen Grund erwarten kann, und die Vernunft doch einen Erklärungsgrund bedarf.“ Siehe auch S. 142: „Der Begriff von Gott und selbst die Überzeugung von seinem Dasein kann nur allein in der Vernunft angetroffen werden, von ihr allein ausgehen und weder durch Eingebung, noch durch eine ertheilte Nachricht von noch so großer Autorität zuerst in uns kommen.“

bild des Menschen. Mit der „Vernunft“ wäre dann ein nicht unbekanntes verbindendes „Drittes“, ein *tertium comparationis*, gefunden, das gerade auch die säkulare Seite der Zivilreligion mit beherrscht.

Die Rechtsidee ist für *Kant* überdies derart bedeutend, dass er seine „Rechtslehre“ an den Anfang seiner *Metaphysik der Sitten* setzt.²⁰³

„Die Rechtslehre als der erste Theil der Sittenlehre ist nun das, wovon ein aus der Vernunft hervorgehendes System verlangt wird, welches man die Metaphysik des Rechts nennen könnte.“

Insofern erweist sich seine Vernunftreligion dann auch zugleich als eine Art der „Rechtsphilosophie“. Damit ist so nebenbei belegt, inwieweit die Idee des Rechts für *Kant* mit dem säkularen „Höchsten“, der Vernunft, verbunden ist.

Für die Verkirchlichung der Religionen, vor allem für die christlichen, setzt *Kant* in seiner *Religionsschrift* nach:

*„Nur zum Behuf einer Kirche, deren es verschiedene gleich gute Formen geben kann, kann es Statuten, d. i. für göttlich gehaltene Verordnungen, geben, die für unsere reine moralische Beurtheilung willkürlich und zufällig sind. Diesen statutarischen Glauben nun (der allenfalls auf ein Volk eingeschränkt ist und nicht die allgemeine Weltreligion enthalten kann) für wesentlich zum Dienste Gottes überhaupt zu halten und ihn zur obersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menschen zu machen, ist ein Religionswahn, dessen Befolgung ein Afterdienst, d. i. eine solche vermeintliche Verehrung Gottes ist, wodurch dem wahren, von ihm selbst geforderten Dienste gerade entgegen gehandelt wird.“*²⁰⁴

Aus religiöser, vor allem christlicher Sicht bleibt innerhalb dieses Ansatzes aber immerhin die nicht unbekanntes Folgerung offen, das eigentliche „Wesen Gottes“ müsse in der „Vernunft“, der unerforschlichen Weisheit bestehen, die die Güte Gottes mit einschließe. Begreift

²⁰³ Kant, *Metaphysik*, 1797, AA, VI, 205

²⁰⁴ Kant, *Religion*, 1969, Viertes Stück, Zweiter Theil: Vom Afterdienst Gottes in einer statutarischen Religion. Zu Kants Sicht des Verhältnisses von Staat und Kirche, siehe: Johnson, Church, ARSP, 2009, 27 ff., u.a. 39 (zu Kants These, dass Religion ein integraler Teil der allgemeinen Pflichtenlehre sein könne.).

man nun aus Sicht des Christentums den „Heiligen Geist“ in diesem Sinne als „Vernunft“ und füllt umgekehrt auch deren vagen Begriff mit demjenigen des Heiligen Geistes, so können Zivilreligion und Christentum nebeneinander bestehen und bei Bedarf einander auch wechselseitig stützen. Denn auch die Idee der Zivilreligion wildert im Bereich des Religiösen. Zudem greift einer ihrer Stammväter, *Kant*, seinerseits unter anderem den Gedanken der „Offenbarung“ auf. Allerdings erscheint es auch nicht ausgeschlossen, dass sich die weltliche Vernunftlehre ebenso wie die christliche Seite der Weisheits- und Gütelehre aus demselben urmenschlichen geistigen Ideenschatz bedienen.

4. Hinzu tritt der Gedanke des Subjektes. Die verobjektivierte Idee der Vernunft allein genügt dem Menschen offenbar nicht, logischer Weise zumindest nicht in einer offenen Welt der Veränderungen. Benötigt wird die Doppelidee der Vernunft als solcher und des irdisch-personalen Trägers der Vernunft, der zugleich als ein seine Umwelt verändernder Akteur auftritt. Etwas anders ist es hingegen, in einer zyklisch gedachten geschlossenen Welt zu sein, die dann aber offenbar die personale Figur des Passiven, eines „leidenden Wesens“ erforderlich erscheinen lässt.

Diese „Vernunftperson“, auch schon Sinne von *Platon*, verlangt nach der Bindung an ein souveränes Subjekt. Weicher gefasst ist eine „Person“ gemeint, die sich als beides begreift und erlebt, als Handelnder und als Leidender. Das Christentum bietet dazu zwei Personenmodelle, und zudem bekennt es sich mit dem Heiligen Geist zu einer Art von Verobjektivierung der höchsten Vernunft. Zum einen verehrt es den „Menschensohn“, dessen Beispiel die Christen nachfolgen sollen. Er bildet und lebt auf Erden das Ideal des individuellen, sowohl handelnden, als auch leidenden edlen Menschen. Daneben ragt die erratische Figur des allmächtigen, nicht fassbaren souveränen Gottvaters auf. Er erscheint als Vater, als der universelle Familienvater, auf dessen Wirken sich im Mittelalter die göttliche gesamteuropäische Volksgemeinschaft, die „*civitas dei*“, gestützt hat. Auch die späteren absoluten Herrscher über die frühen Staatsgebilde reklamierten folglich zur Begründung ihrer Souveränität gern ein von diesem Vaterbild abgeleitetes Gottesgnadentum. So hat auch schon der personale Gottvater des Alten Testaments einen „Bund“ mit dem gesamten Volk geschlossen und es zu einem auserwählten erhoben. Ferner beseelt Gott als Gottvater mit seiner Art der Personalität die kollektive Seele als den „Geist des Volkes“. Zu dieser mittelalterlichen Sicht des „*civitas dei*“, deren zumindest sprachliche Wurzel auf den *civis*, den

römischen Bürger hinweist, ist der Katholizismus, jedenfalls mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit seiner Konzilsverfassung auch wieder zurückgekehrt.²⁰⁵ Gekräftigt werden auf diese Weise die Souveränität und der Patriotismus einer aktiven und wehrhaften Gemeinschaft, die sich fast demokratisch aus allen beseelten Gläubigen zusammensetzt. Ihre allerhöchste Ableitung erhalten sie unter anderem aus dem Heiligen Geist, aus dem Heiligen Licht. Im demokratischen Präambel-Humanismus übernimmt das Wir-Volk diese Vaterrolle und organisiert sich mit seiner Freiheits-Vernunft selbst. Es begreift sich aber vorrangig oder zumindest zugleich als eine Gemeinschaft von freien und vernünftigen und deshalb höchstwürdigen Individuen.

Aus Sicht *Kants* ist die moralische Seite der „Vernunft“ dann unter anderem vereinfacht über den allgemeinen kategorischen Imperativ zu lesen. Jener absolute Befehl beruht zwar im wesentlichen auf der alten „goldenen Regel“ des zweiseitigen „Wie Du mir, so ich Dir“. Zudem jedoch verlangt *Kant* sinnvoller Weise die Probe der „Verallgemeinerbarkeit“. Zu einem allgemeinen Gesetz muss sich ein Verhalten eignen, weil die Zweiseitigkeit in alle Richtungen und für alle Nachbarn zu denken ist. Mit der Forderung nach der Universalisierbarkeit des eigenen Verhaltens wählt *Kant* exakt diejenige Form, die jeden religiösen Fundamentalismus auszeichnet. Die Form des Fundamentalismus selbst gerät ihm also zum vernünftigen Inhalt.

Mit *Aristoteles* war es ohnehin die Form, die allen Dingen ihre Seele gibt. Aber auch jedes Naturgesetz im klassischen Sinne, das im übr-

²⁰⁵ Zur Frage, was denn die „katholische Kirche“ sei (und zudem im Bezug des Katholizismus zur Rechtsordnung), siehe: Hense, *Katholizismus*, 2008, 69 ff., 77 (lange „von ihrem sichtbaren Wesen und ihrer hierarchischen Verfasstheit her definiert“, etwa als eine Papstkirchengemeinschaft. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil“ sei es „zu einer „ekklesiologischen Neujustierung“ gekommen, vor allem durch die „Konzilskonstitution *Lumen gentium*“, also dem „Licht der Völker“, womit sich einerseits die mittelalterliche „*civitas dei*“ dem politischen und völkerrechtlichen Vielvölkermodell anpasst, aber sie andererseits zur „Menschheit“ zusammenfasst). Ergänzend zum Verhältnis von „Protestantismus und Rechtsordnung: Graf, *Protestantismus*, 2008, 129 ff., 150 (mit dem von ihm abstrahierten Leitsatz „*Recht ist eine von Gott gestiftete gute Ordnung des Lebens, das das friedliche Zusammenleben der ihre je eigenen Interessen und Pläne verfolgenden Menschen ermöglichen soll*“). Ferner zur staatsfreien Grundlage der orthodoxen Kirche: Alipantes, *Glaube*, 2008, 163 ff., 163 (ein „antinomisches Verhältnis von Gott und Cäsar“; Jesus habe gesagt, sein Königtum sei nicht von dieser Welt), 165 ff. zur These von „dem aufgezwungenen Staatskirchentum.

gen die Gleichheit vielfach in der Form der Gleichung, etwa der *Einsteinschen* Gleichung, in sich birgt, erhebt den Anspruch, universell zu gelten. Damit beschreibt *Kant* ferner auch den idealen Zuschnitt eines rechtlichen Gesetzes, nämlich für alle gleich und ohne Ansehen der Person zu gelten, weshalb die *Justitia* beim Abwägen auch eine Binde vor den Augen trägt.

5. *Kants* Vernunftoffenbarung ist zwar noch eine reine staatsferne – moralphilosophische Ethik. Aber man kann sie auch erneut im Sinne von *Aristoteles* und zudem mit Blick auf die bekenntnishaften Präambeln der Verfassungen und Konventionen mit Recht und Politik aufladen. Der autonome Mensch lebt in einer Gemeinschaft. Zugleich profitieren dann auch Recht und Politik von der Ethik. Auf diese Weise erwächst der Idee des „Rule of Law“ der minialethische Kern der Gerechtigkeit.

Zudem bietet die Ethik der politischen Idee der Volksherrschaft der Freien eine ethische Begrenzung und Kernbegründung, und zwar als angloamerikanischer „common sense“ oder auch als französischer „volonté générale“. Aus deutscher Sicht gehört die idealistische Sicht dazu, wechselseitig auf Freiheit zu verzichten,²⁰⁶ und dieser Gedanke der Verselbständigung des Rechts als „verfasste Freiheit“²⁰⁷ bestimmt das westliche Bild von der Freiheit des Freien.

*Fichte*²⁰⁸ erklärt die Idee des Rechts im Sinne des deutschen Idealismus:

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

²⁰⁶ Dazu aus der Sicht der deutschen Rechtstheorie: Hoerster, *Wirklichkeit*, ARSP, 1989, 145 ff., mit dem Schlusssatz, 180: „Freiheit ist diskursiv einlösbar, indem jedes empirische Subjekt sich mit seinen Interessen und Bedürfnissen in einem bestehenden Normgefüge zur Geltung bringt. Auf der Basis so verstandener Freiheit können Normen intersubjektive Anerkennung finden“. Zudem: Montenbruck, *Wie Du mir...*, 1995, 13 ff., 37 ff. m.w.N.

²⁰⁷ Zaczyk, *Gesellschaftsgefährlichkeit*, 1990, 113 ff., 121; Zaczyk, *Straf- recht*, 1981, 14 ff., und Fichte, *Grundlage*, 1971, 1 ff., 41 ff., (3. Lehrsatz).

²⁰⁸ Fichte, *Grundlage*, 1971, 1 ff., 52.

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

Aber der Mensch erweist sich auch als fähig, gegen die Vernunftregeln zu verstoßen. Gerade darin zeigt sich seine eigentliche Freiheit. Vernunft ist überhaupt nur nötig, weil es Unvernunft gibt. Die Vernunftperson antwortet darauf mit Vernunftregeln, deren Kern lautet, auf Wechselseitigkeit zu setzen, aber auch Barmherzigkeit und Toleranz zu zeigen. Zudem sind die Opfer durch den Täter zu entschädigen, und notfalls muss die Allgemeinheit helfen. Vernünftiger ist es aber noch, solche Verstöße durch Gesetz und Recht im Vorwege zu verhindern. Als noch vernünftiger gilt es, wenn alle Menschen diese Regeln „als die ihren“ verinnerlichen und sich weitestgehend freiwillig nach ihnen richten.

Wie die Vernunft im Einzelnen auch immer zu verstehen sein mag, der Glaube an die Macht der eigenen menschlichen „Vernunft“ erweist sich als der ethische Kern der (westlichen) Zivilreligion.

Aber die Anthropologie geht noch einen Schritt weiter. Sie bezieht die Naturwissenschaften auf ihrem jeweiligen Stande mit ein. So nimmt die dem Schöpfergott ähnliche Evolutionsbiologie eine Fernsicht auf das Verhalten des Menschen ein. Sie wird erklären, unterstellt, es gäbe überhaupt so etwas wie die Vernunft, dann bestünde eine höhere Vernunft in beidem, der Vernunft und der Unvernunft des Menschen, im Frieden und im Krieg. Denn die relative genetische Befreiung von den Vorprogrammen seiner nächsten Verwandten, von den anderen Primaten bis hin zu den Wirbeltieren, hat die Spezies des *homo sapiens* erst dazu gebracht, die Welt in bestimmten Bereichen zu beherrschen. Auch die großen Religionen kennen „Gegenkräfte“. Mit diesen umzugehen, sehen sie als eine ihrer Hauptaufgaben an.

V. Hegel: Versöhnung und Dialektik, Freiheit und Staat

1. *Hegel* vermittelt zwischen der weltlichen Philosophie und der vor allem christlich-protestantischen Religion.

Den Einschätzungen über und den Kurzfassungen von *Hegel* sollte man sich dabei am besten zunächst einmal über Vermittler nähern. Die freie Enzyklopädie Wikipedia bietet die folgende Erläuterung:

„Die vielgestaltige Auseinandersetzung mit dem Thema Religion und besonders mit dem Christentum begleitet Hegels gesamtes philosophisches Denken. Die Aufgabe der ganzen Philosophie ist nach ihm keine andere als Gott zu begreifen: ‚der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst, Gott und nichts als Gott und die Explikation Gottes‘“²⁰⁹ Insofern ist für Hegel die ganze Philosophie selbst Theologie: ‚In der Philosophie, welche Theologie ist, ist es einzig nur darum zu tun, die Vernunft der Religion zu zeigen‘“²¹⁰

Dass jedenfalls die westliche Philosophie eine Art von Theologie der Vernunft sein könnte, legt die Idee von der Zivilreligion nahe. Die Vernunft der (christlichen) Religion zu zeigen, ist dann allerdings die Aufgabe der Religionswissenschaften.

Wichtig erweist sich *Hegels* zumindest sprachlicher Brückenschlag zur alten Idee des Weltgeistes:

Die Religion sei „das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes“²¹¹. Auch lenkt *Hegel* zum Humanismus hin:

„Gott wirkt im religiösen Glauben selbst, der Glaubende hat umgekehrt im Glauben an Gott teil. Gott ist nicht nur als Objekt des Glaubens, sondern v.a. in dessen Vollzug präsent. Das Wissen von Gott muss zu einem Sich–Wissen in Gott werden. Der ‚Mensch weiß nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selbst weiß‘“²¹² Ebenso ist aber auch umgekehrt Gott ‚nur Gott, insofern er sich selber weiß‘. Sein Sich–Wissen ist ‚sein Selbstbewusstsein im Menschen und das

²⁰⁹ Hegel, Vorlesungen (Moldenhauer/Michel), 1979, 28; Wikipedia, „Hegel“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Hegel>), Stand: August 2010.

²¹⁰ Hegel, Vorlesungen (Moldenhauer/Michel), 1979, 341.

²¹¹ Hegel, Vorlesungen (Moldenhauer/Michel), 1979, 197 f.; vgl. auch: Theunissen, *Hegels Lehre*, 1970, 60. Wikipedia, „Hegel“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Hegel>), Stand: August 2010.

²¹² Hegel, Vorlesungen (Moldenhauer/Michel), 1979, 480.

*Wissen des Menschen von Gott, das fortgeht zum Sich–Wissen des Menschen in Gott“.*²¹³

2. In enger Anlehnung an *Rózsa*²¹⁴ ist zudem ein Blick auf die Idee der „Versöhnung“ zu werfen, und zwar in Bezug auf *Hegels* Sicht zur (dialektischen) Entwicklung der Religionen. So sieht *Hegel* in der „unmittelbaren Religion“ der „Morgenländer“ ein „ursprüngliches Versöhntsein ohne geschene Entzweiung“. Dies sei „eigentlich nicht ein Versöhntsein“.²¹⁵ In der Tat setzt eine Versöhnung üblicherweise einen Streit und eine Entfremdung voraus, entweder von zwei Subjekten, also Akteuren oder aber wie bei *Hegel* zwischen dem Subjekt/ Individuum und dem objektiven Geist. Beide sind im idealen Freiheits– und Rechtsstaat versöhnt.

Sobald das Volk sich als ein Kollektiv der Glaubenden begreift, und wie im Islam oder Judentum auf seinen eigenen Gott bezogen ist, passt die Idee der Versöhnung in der Tat nicht recht. Sühneopfer und asketische Pilgerfahrten gehören dagegen zu einer solchen Religionsethik.

Nach *Hegel* stellt sich diese unmittelbare Art der Religion als eine dar, die „nicht Versöhnung, Besserung zum Zwecke, nicht einen moralischen Zweck“ hat, wie hier auch „Zeremonien nicht Versöhnung“ beinhalten.

Die „wahre Versöhnung“ im *hegelschen* Sinne besteht also einerseits in der Subjektivität als „subjektive Versöhnung“, andererseits in ihrem Bezug auf das Wirkliche als „objektive Versöhnung“.²¹⁶ An die Stelle des Volkes setzt *Hegel* offenbar den Staat, von dem sich der Bürger

²¹³ Hegel, Enzyklopädie (Moldenhauer/Michel), 1979, III 374 A, Wikipedia, „Hegel“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Hegel>), Stand: August 2010.

²¹⁴ Rózsa, Wege, 2010: Versöhnung im Spannungsfeld von dem Weltlichen der „neueren Zeit“ und dem Christentum in *Hegels* Vorlesungen über die Philosophie der Religion.

²¹⁵ Hegel, Vorlesungen (Jaeschke), 1996, VR II, 17.

²¹⁶ Hegel, Vorlesungen (Jaeschke), 1996, VR II, 20, 26. Den Grund des Mangels der „wahren Versöhnung“ sehe Hegel darin, dass das Prinzip der Subjektivität als ein „geschichtliches“ das Prinzip der „Europäer“ ist, welches den Orientalen überhaupt ganz fern sei. (VR II, 18). Aber ohne „subjektives Bewusstsein“, ohne „innerliche Totalität, die sich als Freiheit erfassen könnte“ ist kein „wirklicher Mensch“, sodann auch keine „wahre Versöhnung“ (Vgl. VR II, 26 – 27).

als das Individuum getrennt habe. *Hegel* versteht „die Vereinigung beider Seiten, des Prinzips der Subjektivität als Persönlichkeit und des Staatslebens als geschichtliches Fundament der ‚wahren Versöhnung‘“. Nach *Hegel* sei es erst bei den Europäern, lies: mit deren Philosophie möglich geworden, „ein auf die Persönlichkeit und absolutes Recht, freies Recht gegründetes europäisches Staatsleben“ auszugestalten.²¹⁷

3. Damit greift *Hegel* zu Recht einen geschichtlich–politischen Gesichtspunkt auf. Hinter seiner Deutung der Versöhnung steckt zunächst einmal die schon antike Idee des Individualismus, der den (gebildeten Stadt–) Menschen vor allem als freies (Ich–) Wesen zu begreifen sucht. Dieser politische Leitgedanke löst die Vorherrschaft der Pflichtenmodelle des Kollektivismus ab, der auf die Idee der Familie oder auf die Vorstellung von einer gesamten beseelten Welt ausgerichtet ist. In der Tat beinhaltet, auch später, die Idee der (negativen) Freiheit, sich von etwas, von der alten Gesellschaftsordnung (im Mittelalter von der Familie) abzulösen und erlaubte die (positiven) städtischen Freiheitsrechte auf– und auszubauen. Diese städtischen Freiheiten von und zu etwas wurden dann mit den Stadtmauern und auch etwa über ein eigenes republikanisches Rechts– und Verwaltungswesen gesichert. Im Falle der Hansestädte verstand man sich zugleich als Teil eines übernationalen Netzwerkes der Republiken. Aber mit der Versöhnung der streitenden freien Subjekte wird dann doch wieder eine Art höhere kollektive Einheitlichkeit verehrt.

Jede derartige Polis kennt als höchsten „objektiven Geist“ die (verobjektivierte) „öffentliche Sache“, die *res publica*. Diese wird dann von dem kollektiven „Subjekt“ des demokratischen Staatswesens verwaltet. Verkörpert und versubjektiviert ausgedrückt, handelt es sich um das „Gemeinwohl“ des Staates, dem bekanntlich Opfer zu erbringen sind wie Steuern und Wehrpflicht. Auch die Pflicht zum Gewaltverzicht gehört dazu. Dieses Opfer mündet für den Streitfall in die Pflicht, sich entweder freiwillig vertraglich zu versöhnen oder sich dem heiligen Geist des kollektiven Rechts zu unterwerfen. Das Recht der Freien soll dann gegenüber den Konfliktparteien als das demokra-

²¹⁷ Hegel, Vorlesungen (Jaeschke), 1996, VR II, 28.

tische, das gerechte und das solidarische Versöhnungssystem seine Wirkung entfalten.²¹⁸

4. Der Gedanke der Versöhnung geht zudem mit den Standardmethoden der Philosophie einher.

Hinter ihm verbirgt sich zunächst einmal die alte *platonische* Idee der Deduktion. Die Methode der zerlegenden Analyse,²¹⁹ die die Moderne prägt, beinhaltet dabei den ersten Schritt. Danach aber verlangt die Idee der Versöhnung nach einer „synthetischen“ Zusammenfügung. Denn die Betrachtung der Einzelteile sollte ein Ganzes zu erklären helfen. Die Gesamtschau trägt dabei immer auch Elemente einer kreativen Induktion mit sich. Denn das Ganze ist eben mehr als die Einzelteile, ohne diese aber rational kaum erklärbar. Mit dieser Gesamtschau geht dann beides, eine Harmonisierung und ein Ertragen von Widersprüchen, einher. Denn jedes Unterelement ist wie eine „osmotische Zelle“ eine Art Individuum. Es ist von halbselbstständiger Art, sonst würde es auch das Ganze nicht zu erläutern helfen können und damit auch nur von halboffenem Charakter mit Blick auf die ihm eigenen Bedürfnisse. So bestimmen etwa die Begriffe „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ die „Demokratie“. Aber zwischen ihren jeweiligen Regimen existiert ein Widerspruch. Diese Antinomien auszugleichen oder auch auszuhalten, gehört ebenfalls zum Wesen und zur Aufgabe der Demokratie. Insofern „versöhnt“ die Über-Idee der Demokratie die Anforderungen der Unterelemente Freiheit, Gleichheit und Solida-

²¹⁸ Allgemein zum Verhältnis von „Idee des Rechts, Gemeinwohl und öffentliches Interesse“ sowie zum Gemeinwohl als Ziel von Staat und Recht: Brugger, *Gemeinwohl*, 2000, 45 ff., 45 f., zu Staatszielen, 48 ff., zur Verwandtschaft mit der Rechtsidee, 66 ff. Siehe auch: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, unter anderem 259 ff, Rn. 677 ff.

²¹⁹ Platon, *Sophist* (Apelt), 1985, 253 b 9 – e 2: „Das Trennen nach Gattungen (to kata genê diarheisthai), dass man weder denselben Begriff (eidos) für einen anderen, noch einen anderen für denselben halte, wollen wir nicht sagen, dies gehöre für die dialektische Wissenschaft (dialekikê epistêmê)? – Das wollen wir sagen. – Wer also dieses gehörig zu tun versteht, der wird eine Idee (idea) durch viele einzeln voneinander gesonderte nach allen Seiten auseinandergebreitet genau bemerken, und viele voneinander verschiedene von einer äußerlich umfasste und wiederum eine durch viele Ganze hindurch in einem zusammengeknüpfte, und endlich viele gänzlich von einander abgesonderte (dihorismenas). Dies heißt dann, inwiefern jedes in Gemeinschaft treten kann und inwiefern nicht, der Art nach zu unterscheiden wissen“. Siehe: Wikipedia, „Dialektik“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Dialektik>), Stand: August 2010.

rität miteinander. Darin besteht dann der höchsteigene „Heilige Geist“ der Demokratie.

Nach dem Modell des Sehens vermag der Betrachter der Welt tagsüber die Dinge in bunten Farben zu sehen. Auf diesem Wege individualisiert er sie. Sie erhalten eigene „Qualitäten“. Des Nachts aber erscheint ihm die Welt als vage Einheit, die sich nur durch Umrisse und Graustufen unterscheidet. Aus den „Qualitäten“ werden „Quantitäten“. Als Quantitäten lassen sich die Dinge dann miteinander vergleichen. Jede menschliche Bewertung nach bloßen Graden des Guten wie des Bösen beruht auf einer solchen Umwertung. Auch das alte Bild der Waage nutzt diese Art der Reduktion.²²⁰

Die *hegelsche* Logik besteht vor allem in derjenigen Dialektik, die jeder These die Antithese in der Art der *sokratischen* Methode der „Negation“ entgegensetzt:

„Das dialektische Moment ist das eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzten.“²²¹

Mit Hilfe dieses Vorganges des negativen kritischen Hinterfragens gelingt es dann – als Synthese – eine wiederum positive höhere Einsicht zu erzielen.²²² Der Betrachter wirft also gleichsam das Licht auf eine Sache. Mit dem Licht schafft er dann aber auch auf binäre Weise das „Nicht-Licht“ des Schattens. Licht und Schatten ergeben dann die Umrisse. Bei Abwägungen, einem Vorgang der Synthese zwischen

²²⁰ Zur „Abwägung und Umwertung“, und deren typischen Grenzen, im Licht der Strafbemessung, siehe: Montenbruck, *Abwägung*, 1989, 22 ff.

²²¹ Hegel, *Enzyklopädie* (Moldenhauer/Michel), 1979, §§ 79 ff., 81.

²²² Zur Dialektik selbst und auch zur Kritik an der hegelschen Dialektik siehe die berühmte Schrift Popper, *Dialektik* (1940), 1968, 262 ff, 262 ff. *Popper* verweist einerseits zu Recht insbesondere darauf, dass mit der *hegelschen* Dialektik das logische Prinzip der Widerspruchsfreiheit Preis gegeben werde, unter anderem deshalb, weil die Synthese mit der These und der Antithese etwas Widersprüchliches in sich dulde. Er selbst bietet aber ein ähnliches Denkmodell an, wenn er auf die (biologische) „Trial and Error“-Methode erweist. Jene sei dann am wirksamsten, wenn sich bei mehreren alternativen Theorien, so die jeweils gegen Kritik widerstandsfähigste Theorie als überlegen herauschälen könne. Er bietet also einen darwinistischen Dreisprung: „These“, „Kritik“ und die nunmehr erprobte Siegerthese, aber damit immer zugleich auch die Erkenntnis, dass die konkurrierenden anderen Thesen zu verwerfenden sind und damit insgesamt auch einen dritten synthetischen und höheren Erkenntniszustand.

verschiedenen, jeweils gewichtigen Dingen oder auch Argumenten, ist es der Umstand, dass ein Gegenstand in Bezug auf einen anderen schlicht „weniger“ Gewicht erhält und deshalb – insgesamt – nicht mehr ins Gewicht fällt. Aber abgewogen und bedacht worden ist dieses Element.

Wie auf einer höchsten Stufe von Existenz und Nichtexistenz deutlich wird, arbeitet diese „binäre“ Sicht mit den alten Ideen der Auflösung und der Endlichkeit.²²³ Auch alle Theorien, die derart hinterfragt werden, werden über ihre Auflösung zu etwas komplexerem Neuen. Der Sache nach handelt es sich um den induktiven Vorgang.

Aber die Dialektik erlaubt grundsätzlich auch den „dialogischen“ Disput zwischen zwei positiven Lehren oder gar auch, wie bei *Hegel* auf der höchsten Stufe, Ideen und Wirklichkeit miteinander zu versöhnen.

Die jeweilige Synthese bildet aber vor allem das „Aufheben“ in etwas (nicht voll fassbarem) Höherem.²²⁴ Je weniger Licht zur Verfügung steht, desto eher vermag der Mensch die Welt „als solche“, wie im Höhlengleichnis nur noch in Umrissen und als Schatten zu erfassen.

²²³ Vgl. Majetschak, *Logik*, 1992, 224 – 226.

²²⁴ Hegel, *Wissenschaft (Moldenhauer/Michel)*, 1979, 5, 114: „Aufheben und das Aufgehobene (das Ideelle) ist einer der wichtigsten Begriffe der Philosophie, eine Grundbestimmung, die schlechthin allenthalben wiederkehrt, deren Sinn bestimmt aufzufassen und besonders vom Nichts zu unterscheiden ist. – Was sich aufhebt, wird dadurch nicht zu Nichts. Nichts ist das Unmittelbare; ein Aufgehobenes dagegen ist ein Vermitteltes, es ist das Nichtseiende, aber als Resultat, das von einem Sein ausgegangen ist; es hat daher die Bestimmtheit, aus der es herkommt, noch an sich. Aufheben hat in der Sprache den gedoppelten Sinn, dass soviel als aufbewahren, erhalten bedeutet und zugleich soviel als aufhören lassen, ein Ende machen. Das Aufbewahren selbst schließt schon das Negative in sich, dass etwas seiner Unmittelbarkeit und damit einem den äußerlichen Einwirkungen offenen Dasein entnommen wird, um es zu erhalten. – So ist das Aufgehobene ein zugleich Aufbewahrtes, das nur seine Unmittelbarkeit verloren hat, aber darum nicht vernichtet ist“. Oder auch: Hegel, *Phänomenologie (Glockner)*, 1951, „Das Aufheben stellt seine wahrhafte gedoppelte Bedeutung dar, welche wir an dem Negativen gesehen haben; es ist ein Negieren und ein Aufbewahren zugleich; das Nichts, als Nichts des Diesens, bewahrt die Unmittelbarkeit auf und ist selbst sinnlich, aber eine allgemeine Unmittelbarkeit“. Siehe auch: De Vos, *Aufheben*, 2006, 142 ff.; Wikipedia, „Dialektik“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Dialektik>), Stand: August 2010.

In seiner Logik, ein Wort, das auch für Vernunft im weiteren Sinne steht, erklärt *Hegel* folgendes:²²⁵

*„Das Denken als Verstand bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seiend.“*²²⁶

Das Denken erscheint *Hegel* insofern also als etwas Unvergängliches. Der Satz *Descartes* „Ich denke (zweifle), also bin ich.“ wird dahinter sichtbar.²²⁷ Und das doppelte „Aufheben und Bewahren“ als der Vorgang der Versöhnung erscheint dann als die Methode und der Ausdruck der Vernunft.

5. Der Darwinismus, der derselben Zeit entstammt, verwendet denselben Grundansatz. In der Sprache der soziobiologischen Systeme ausgedrückt entstand nach heutigem Wissensstand das gesamte genetische zelluläre Leben mutmaßlich aus den Genen der ersten (fiktiven) Urzelle und aus deren Teilung. Jede Zelle bildet mit ihrem Umfeld, mit dem sie vor allem Stoffwechsel betreibt, ein „System“. Modellhaft startet der Wettbewerb zwischen den ähnlichen und einander nahen Systemen auf der ersten (positiven) Stufe, der „Existenz“ von lebendigen Systemen. Aus deren (negativem) Tod als ihrem „Untergang“, der zweiten Stufe ergibt sich dann die Chance zur Synthese, und zwar in der Form der Entwicklung von (positiven) komplexeren neuen Systemen, die das Alte zum Teil bewahrend verinnerlichen, einiges zum Teil aber auch aufgeben und Drittes erfinden.

Aus politischer Sicht betrachtet gilt – auch nach *Hegel* im Sinne von *Heraklit* – der Streit als der Vater aller Dinge. So lässt sich auch umgekehrt vorgehen. Im Darwinismus als neuerer Deutung der Biologie spiegelt sich die Idee des *hobbesschen* Naturkampfes ebenso wie der

²²⁵ Siehe zudem: Jaeschke, Vernunft, 1986, insbesondere 229 – 239. Siehe auch: Emundts/Horstmann, Hegel, 2002, 16 – 19: in Anlehnung an Heraklit sieht Hegel im Streit („polemos“) als den „Vater aller Dinge“. Auch: Heraklit, Fragmente (Diels/Kranz), 2004, B 115: „Der Seele ist der Logos eigen, der sich selbst mehr“, sowie B 53: „Der Krieg ist aller Dinge Vater“.

²²⁶ Hegel, Enzyklopädie (Moldenhauer/Michel), 1979, § 80.

²²⁷ Zum geschichtlichen Umfeld von Descartes Weltbild: Hattenhauer, Rechtsgeschichte, 2004, Rn. 1217 ff., zudem: Rn. 1223 f.: diese Sicht sei dem „tiefen Hunger nach klarer Form“ entsprungen, der sich aus den Konfessionskriegen des 17. Jahrhunderts ergeben habe.

neuere händlerfreundliche Utilitarismus wider. Beide Modelle waren jedenfalls auf dem europäischen Markt der Ideen im Angebot.

Auch die Idee der Freiheit besteht im ersten Schritt aus der negativen Freiheit in einer Ablösung vom Alten. Sie führt dann zur Gewinnung einer neuen Identität, etwa über eigene subjektive Rechte.

Die Aufhebung besteht dann – aus heutiger deutscher Sicht – in den Schranken, die die Rechte der anderen Freien setzten und zudem in der Notwendigkeit zu einer sittlichen „Verfasstheit“ des allgemeinen Ganzen, Art. 2 I GG. Hinter dem allgemeinen Sittengesetz verbergen sich dann doch – auch – wieder Elemente der alten Idee einer übermächtigen kollektiven Solidargemeinschaft, von der sich der Freie zunächst gelöst hatte.

6. Zurück zu *Hegels* philosophischem Ansatz. Jener setzt vereinfacht also auf die bereits postmoderne Vermittlung der frühmodernen Gegensätze. Die Aufspaltung von Subjekt und Objekt, die Trennung von Sollen (Vernunft) und Wirklichkeit (Sein) sucht er „aufzuheben“. Hegel nennt diese (Wieder-) Vereinigung samt ihrem Verfahren jeweils „Versöhnung“. Dieser an sich urchristliche Gedanke wird aufzugreifen sein. Allerdings ist eine Einschränkung geboten. So ereignet sich diese Versöhnung auf den zweiten Blick nur in einer „künstlichen Sonderwelt“, und zwar auf der idealen politischen Ebene, im idealen Freiheits- und Rechtsstaat.

Auch *Hegel* bezieht sich der Sache nach auf den idealen Staat, der für ihn aus Recht, Freiheit und Rechtszwang zu einer Einheit verschmolzen ist. Doch legt *Hegel* aus der Sicht der heutigen Demokratie, die auf der individualistischen Idee der Menschenwürde des Einzelnen gegründet ist, ein im übrigen auch methodisch unnötiges Schwergewicht auf den „Staat“. So erhält der Bürger bei *Hegel* die Freiheit und „allen Wert“ überhaupt erst von diesem heiligen Einheitswesen:²²⁸

*„Allen Wert, den der Mensch hat, alle geistige Wirklichkeit verdankt er dem Staat.“*²²⁹

²²⁸ :Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, Rn. 469 ff.

²²⁹ Hegel, *Grundlinien* (Hoffmeister), 1995, § 257, § 260.

Vereinfacht folgen bei *Hegel* also aus der personalen Verdichtung des Ideals der allgemeinen Freiheit zum Staatskollektiv das Recht und die Freiheit des staatsbürgerlichen Menschen.²³⁰

Die „Versöhnung“ zwischen den Ideen des Individuums und der organisierten Gemeinschaft, als dem Freien und dem Kollektiv, bildet vielmehr gerade die Idee der Person. Als Person (oder auch Akteur) tritt sowohl der würdige Freie, als auch der exekutive Staat gegenüber anderen Staaten und gegenüber seinen Bürgern auf. Beide verfügen über eine Art von verrechtlichtem „status“. Die Personalität bildet das Gemeinsame von Mensch und Staat und erlaubt als Rechtspersönlichkeit zum Beispiel auch, einen zivilisierten Rechtsstreit gegeneinander zu führen. Zum anderen hat sich das vage Begriffspaar der „Allgemeinheit“ und der „Öffentlichkeit“ herausgebildet.²³¹ So gilt es etwa mit der Strafe, die Rechtstreue der Allgemeinheit zu erhalten, und unter anderem auch im Strafprozess das Fehlen eines „öffentlichen Interesses“ an der Strafverfolgung zu berücksichtigen.

Aus rechtspolitischer Sicht nimmt auch das Wort von der Zivilgesellschaft Elemente dieser Allgemeinheit auf. Aus der Sicht der Präambeln der nationalen Verfassungen entspricht diese Allgemeinheit auch dem Volk zumindest dann, wenn jenes als eine hoch kommunikative „Versammlung“ von Individuen verstanden wird. Rechtsethisch greift das Wort vom common sense auf Elemente dieser nicht klar bestimm- baren Idee von der Allgemeinheit zurück, die die für die Demokratie so notwendige Brücke zwischen Einzelem und Gemeinschaft zu schlagen sucht.

²³⁰ Vereinfacht gelesen fließen in Hegels Staatslehre alle wichtigen Elemente zum ganzheitlichen Ansatz eines idealen, aber dennoch wirklichen bürgerlichen Freiheits- und Rechtsstaats zusammen; der Mensch komme nur „*darin, dass er Bürger eines guten Staates ist..., zu seinem Recht*“, Hegel, Grundlinien (Hoffmeister), 1995, § 153, und auch die Gleichsetzung mit Gesellschaft: Der Staat sei der Ausgangspunkt des menschlichen Seins, er sei das „erste, innerhalb dessen sich erst die Familie zur bürgerlichen Gesellschaft ausbildet“, Hegel, Grundlinien (Hoffmeister), 1995, § 256, § 260.

²³¹ Zu den Begriffen „Allgemeinheit“ und „Öffentlichkeit“, die nicht dem Staat, sondern der weicheren Rechtskultur zugehören, ausführlicher: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, Rn. 767 ff.

7. Von der einseitigen Überhöhung des Staates einmal abgesehen, wer die Präambeln der Verfassungen und Konventionen liest, der wird diese idealisierte politische Sonderwelt dort wieder finden.

In einem weiteren Gegensatz zu *Hegel* geht es aber nachfolgend nicht darum, die Idee von der Zivilreligion mit der christlichen Theologie zu versöhnen. Schließlich existieren auch andere Weltreligionen. Vielmehr sind die Möglichkeit und Selbständigkeit höchster philosophischer Ideen, wenngleich zwingend nur für den weltlichen Bereich der Grund- und Menschenrechte, anzuerkennen, aber deren Fundamentalismus ist im (positiven wie im negativen) Sinne einer offenen Selbstkritik zu beschreiben.

VI. Subjektive Ich-Seele, objektive Vernunft, dynamischer Geist, Thesen

1. Rückblickend lässt sich das Modell einer westlich-philosophischen Trinität herausfiltern.

Sie besteht in

- der dreifaltigen subjektiven Ich-Seele (*Platon* u.a.),
- der objektiven Vernunft (*Kant*),
- und in dem dynamischen Geist (*Hegel*).

Dabei beruht die Idee von der Seele unseres antiken „Gründungsvaters“ *Platon* noch auf dem alten Animismus. Diese Seelenidee ist aber nunmehr auf den denkenden Menschen beschränkt. Insofern beschreibt *Descartes* mit seinem berühmten Wort „Ich denke (oder zweifle), also bin ich“ zu Recht den Einstieg in das nachmittelalterliche weitgehend säkulare und freie Ich-Denken; es ist das Selbst-Denken, das dann auch ein seelisches „Selbst“ voraussetzt. Das gesamte Naturrecht beruht zudem auf der Idee des freien Menschen, also aus demokratischer Sicht auf der Idee der „Freiheit“. Die Mathematik, die auch *Descartes* betreibt, stellt dabei einen typischen Kern für das schöpferische menschliche Denken dar und bildet ebenso ein Beispiel

für die Entwicklung von Kulturgütern, den „Memen“²³², durch den Menschen. Auch das barocke „more geometrico“ ergibt sich aus diesem mathematischen Denken.

Die Vollendung und auch die Selbstkritik eines widerspruchsfreien und damit logischen Vernunftgebäudes bietet *Kant*. Dabei setzt er für seine Moral auf den Gedanken der „Gleichheit“, in der Form der Verallgemeinerung als allgemeines, und insofern auch objektiv höchstes, gleichsam physikalisches Natur-Gesetz.

Hegel wiederum steht für die Ausdeutung des Geistes, und zwar unter anderem in der Form der „zunehmenden Komplexität“. Rückwärts gelesen, entwickeln sich die letzte Synthese aus der ersten „These“, im Übrigen so, wie es analog die Biologie für die Genetik aller Lebewesen belegt. Die Synthese steht insofern auch für eine erhöhte „Koope-ration“. Damit sind alle Thesen miteinander irgendwie „verwandt“. In diesem Sinne der Verwandtschaft könnte man auch von einer Ausprägung des Gedankens der „Solidarität“ sprechen. Dieses Denken setzt unter anderem auch auf die Tradition der Ideen. Außerdem führt es zur Systemtheorie.

2. Alle drei Ansätze zusammen bilden so etwas wie den atomaren Kern der Philosophie. Von der Physik wissen wir inzwischen aber auch, dass es auch Antimaterie gibt und dass wohl noch unbekannte dunkle Materie existieren muss.

Mit dem Denken in Trinitäten, und zwar vor allem als Art der Annäherung an die (vor)- letzten Fragen, ist schon zum nächste Kapitel übergeleitet.

3. Rückblickend ist jedoch zuvor noch einmal festzuhalten, dass die Idee der Zivilreligion also über eine bunte Reihe von Grundlagen verfügt, die alle Elemente einer Kultur bilden. Im Wesentlichen sind es

- die Bekenntnisse und die heiligen Schriften im Sinne eines rechtlich verankerten Präambel-Humanismus,

²³² Ausführlicher zu den Memen: Fabricius, *Kriminalwissenschaften II*, 2011, 156 ff; aus der Sicht des Verf.: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, 287 ff, Rn.726 ff

- die verrechtlichten Friedens- und den Heilsideen des demokratischen Humanismus.
- die Teilhabe an der universellen Idee einer Geist-Seele und einer westlichen Art der Zivilreligion der Vernunft des würdigen Freien.

Zu den Grundlagen der Idee von der Zivilreligion zählen damit insbesondere auch die westliche Tradition und die Ausprägung der „Seelen- und Vernunftlehren“ der Philosophie.

Damit ist der erste Hauptteil der Untersuchung abzuschließen. Es folgen einige recht „eigene“ Sichtweisen, die die Grundstrukturen einer weit umfassenden säkularen „Weltanschauung“ beinhalten sollen.

2. Teilbuch

Trinitäres Denken: Humanismus, Naturalismus und kultureller Pragmatismus

6. Kapitel

„Eigene“ Ansätze und Wege

I. Drei-Welten: Humanismus, Naturalismus und kultureller Pragmatismus

1. Der Anspruch einer Zivilreligion reicht weiter als die idealistische Philosophie, auch wenn diese auch historisch betrachtet offenbar wesentliche Aufgaben der mittelalterlichen Religionen übernommen hat. Zu suchen ist nach den *universellen Strukturen* eines möglichst umfassenden vernünftigen oder auch „aufgeklärten Welt-, Gesellschafts- und Selbstbild des Humanismus“, der sich aber auch selbstkritisch seiner Grenzen bewusst ist, noch einige Schritte weiter geht und vor allem die psychologischen, soziobiologischen und systemtheoretischen Elemente der Postmoderne mit einbezieht.

Die post-post-moderne Sicht besteht dann in einer Art von Spiraldrehung zurück zu einer besonderen Art von ziviler Religion. *Habermas*²³³ spricht insofern von post-säkularen und „vorpolitischen Grundlagen“. Diese eher resignative Sicht könnte später vielleicht mit der Idee einer religionsoffenen, aber selbst noch säkularen Zivilreligion des vorrechtlichen Präambel-Humanismus in „vernünftiger Weise“ aufgefangen oder zumindest sublimiert werden.

Das „Eigene“ der nachfolgenden Erwägungen besteht vor allem in der Auswahl aus einer Reihe von herkömmlichen Überlegungen und in deren persönlicher Akzentuierung. Die Auswahl ist dabei zumal im Sinne der These von einer säkularen Ersatzreligion möglichst breit und interdisziplinär anzulegen. Denn mit jeder großen Religion ist

²³³ Habermas, *Grundlagen*, 2009, 106 ff.; vgl. auch: Münkler, *Einleitung*, 1996, 7 ff.

auch ein gesamtes Welt-, Gesellschafts- und Menschenbild verbunden.

2. Die Religionen setzen in ihrem ethischen Teil zunächst einmal auf das Sollen eines Normenwerkes. Einzubeziehen ist aber auch das Sein, die „Schöpfung“ und damit auch die empirische Sichtweise mit ihrem Kern, den Naturwissenschaften. Hinzu tritt das Gemisch von Sollen und Sein der jeweiligen Kultur. Damit sind drei Ansätze miteinander zu verknüpfen – mit den Worten von *Radbruch* sind es die Ideale, die Natur und die Kultur.

Zu versuchen ist, diesen dreifaltigen Ansatz weiter auszubauen, dabei die Hauptausrichtung, die der Titel vorgibt, aber nicht aus dem Blick zu verlieren. Die Idee der „Zivilreligion“ ist also aus zusätzlichen Perspektiven zu beleuchten und zu belegen, und zwar als eine Sichtweise die auch eine „Rechtsphilosophie“ beinhaltet, die also die westliche „Philosophie“ heiligt und das westliche „Recht“ zu einem wesentlichen Elementen erhebt.

Der erste Teil der Erwägungen fand zumindest vorrangig im normativen Raum der „Philosophie“ statt. Erweitert wurde dieser Raum schon um die Mischebene der Kultur. Die Naturwissenschaften selbst bleiben dabei jedoch weitgehend ausgespart, obwohl gerade sie einen Teil des Erfolges des westlichen Säkularismus bilden. In die semi-religiöse Heiligung des Humanismus bringen sie jedoch ihr eigenes „Menschenbild“ mit ein. Seit *Darwin* ist es dasjenige des vor allem soziobiologisch ausgerichteten Naturalismus. Seit *Freud* wissen wir zudem um das Unbewusste. Beide Ansätze bedrohen die große Leitidee der Freiheit, auf der die Menschenrechte und die Demokratie beruhen.

Tritt also eigentlich (wieder?) eine strenge externe Oberherrschaft, und zwar diejenige der „Natur“, an die Stelle der Selbstherrschaft des freien und vernünftigen Menschen?

Was ist zu diesen Aspekten in der gegenwärtigen politischen Philosophie zu finden?

Nida-Rümelin spitzt die alte Trennung von Sein und Sollen, von Natur und Ideal, von Subjekt und Objekt, von Freiheit und Bindung mit den Worten zu:

„Entweder ist man Naturalist oder Humanist – eine Zwischenposition gibt es nicht, ebenso wenig wie die Möglichkeit der Neutralität.“²³⁴

An dieser philosophischen Grundposition ist – auf der ersten Stufe in aller Schärfe und danach auch im Kern- festzuhalten, und zwar schon einfach deshalb, weil sie einem traditionellen Teil der westlichen Sicht entspricht und damit selbst zu den Grundlehren der westlichen Zivilreligion zählt.²³⁵ Allerdings sollte die Philosophie sich nicht in dieselbe Verteidigungslage begeben wie die christliche Kirche in der Frühmoderne mit Physikern wie *Kepler* oder *Galileo*.

Sie kann diesen Disput, wie auch *Gerhardt* in seiner Diskussion dieser Sicht andeutet, nicht gewinnen, weil die Physik seit Anbeginn der Astronomie das „Wunder“ bewirkt, bestimmte präzise Vorhersagen für das Geschehen am Himmel zu treffen, eine Art von gesetzlicher Weltordnung zu bieten und auch schlicht den Seefahrer des Nachts leiten zu können.²³⁶ Zudem beruht die Macht der politischen Idee von den natürlichen Rechten und der Freiheit des Menschen zumindest auch auf beidem, dem handfesten Beleg durch die Erklärungsmacht seiner Naturwissenschaften und dem stolzen Selbstbild, das sich daraus für den (aufklärenden und schriftgebildeten) Menschen ergibt.

Die Gegenthese von *Volker Gerhardt*, die lautet „*Humanismus als Naturalismus*“ müsse aus der Sicht der Naturwissenschaften zumindest möglich sein, auch wenn und gerade weil dieser Ansatz am Ende das Menschliche der „Natur“ unterwirft und damit zu einer Art von Determinismus führt. Dabei soll Determinismus schlicht und wie üb-

²³⁴ Nida-Rümelin, *Naturalismus*, 2010, 3 ff, 5 Sein obiges Diktum leitet er mit den Worten ein „*Dieses Programm der Elimination des Intentionalen ist in letzter Konsequenz auch eines der Elimination der Geistes- und Sozialwissenschaften oder jedenfalls großer Teile davon. Von diesem naturalistischen Programm der Erklärung menschlichen Verhaltens möchte ich eine humanistische Position unterscheiden, die behauptet, dass diese Reduktion nicht möglich ist. So verstanden sind Naturalismus und Humanismus kontradiktorisch....* Damit ist offenkundig, dass er die „Intentionalität“ als einen Kern der Freiheit begreift.

²³⁵ Vorsichtiger denn auch der Physiker und Philosoph: Vollmer, Gott, 2010, 7 ff., 22 ff (Die Grenzen zwischen Erfahrungswissenschaften seien nicht so scharf und eindeutig, wie wir es uns manchmal wünschen würden. Außerdem gebe es eine Art von metaphysischen Realismus. Ferner fordert er geistige Toleranz ein, um zwischen guter und schlechter Metaphysik zu unterscheiden, weil gute Metaphysik kritisierbar sei, dieser Erkenntnis aber Zeit benötigen könne)

²³⁶ Vgl. *Gerhardt*, *Humanismus*, 2012, 201 ff., , 205.

lich mit *Kant*²³⁷ über den Gedanken der Fremd-Verursachung verstanden sein. Freiheit ist deshalb aus der Sicht des vor allem naturwissenschaftlichen Determinismus negativ als (zumindest teilweise) Nicht-Fremdverursachung zu verstehen, als In-Determinismus. Aus der vor allem philosophischen Sicht ist ebenfalls mit *Kant*²³⁸ von der Selbst-Verursachung zu sprechen, die positiv auf ein freies schöpferisches Selbst-Subjekt zurückzuführen ist.

Der Naturalist *Gerhardt* selbst bietet dann jedoch eine biologische Erklärung der Freiheit. Er leitet die begrenzte geistige Freiheit des Menschen aus dem Leben als solchem ab. Damit begreift er das Leben offenbar als biologische Blase der Evolution auf diesem kleinen Planeten.²³⁹ Aber auch nach diesem „Blasenmodell des gesamten Lebens“ lebt der Menschen nach der vorherrschenden westlichen Sicht ein be-

²³⁷ „Nach seinem empirischen Charakter würde also dieses Subject als Erscheinung allen Gesetzen der Bestimmung nach der Causalverbindung unterworfen sein; und es wäre so fern nichts, als ein Theil der Sinnenwelt, dessen Wirkungen, so wie jede andere Erscheinung aus der Natur unausbleiblich abfließen.“, *Kant*, r. Vernunft, 1787, AA III, 367.

²³⁸ *Kant* beginnt mit einer logischen Ableitung, die bei der Letztbegründung im Sinne des infiniten Regresses ansetzt und bietet zugleich ein „argumentum ad absurdum“ zugunsten eines dem Schöpfergott ähnlichen Subjekts: „Die Möglichkeit einer solchen unendlichen Abstammung ohne ein erstes Glied, in Ansehung dessen alles übrige bloß nachfolgend ist, läßt sich seiner Möglichkeit nach nicht begreiflich machen. Aber wenn ihr diese Naturräthsel darum wegwerfen wollt, so werdet ihr euch genöthigt sehen, viel synthetische Grundbeschaffenheiten ganz von selbst anzufangen, bewiesen (obzwar nicht eingesehen) ist, so ist es uns nunmehr auch erlaubt, mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen der Causalität nach von selbst anfangen zu lassen und den Substanzen derselben ein Vermögen beizulegen, aus Freiheit zu handeln.“ *Kant*: *Kant*, r. Vernunft, 1787, AA III, 312; Zum ontologischen Indeterminismus unter dem Titel „Mythos des Determinismus“, bezogen auf die Hirnforschung, siehe *Falkenberg*, *Mythos*, 2012, u. a. 279.

²³⁹ *Gerhardt*, *Humanismus*, 2012, 201 ff., 205 ff: „Leben und Geist als Formen der Natur. Im Vergleich mit den Sensationen von Sonne Mond und Sternen... den Kollisionen von Galaxien... schwarzen Löchern..., kann das Leben unauffällig wirken“. Hervorhebung im Original. Zur These selbst siehe 211; „eine „kategoriale Trennung zwischen den Wissenschaften... zwischen Geist und Natur... zwischen Natur und Gesellschaft...zwischen Natur und Kultur“ werde „weder dem Charakter des Wissens noch dem der Wissenschaft gerecht“ (Hervorhebungen im Original). Zur Erweiterung der Idee der Freiheit (und des Indeterminismus) auf das gesamte Leben siehe 224. Mit dem konsequenten Zusatz „So gesehen kann das Leben“ (gemeint „als Träger der Freiheit“) „als das größere Problem als die Freiheit gelten“.

sonderes Leben, das sich von dem der Tiere unterscheidet. Und eines trennt wohl auch aus der Sicht des Naturalisten den Menschen vom gesamten subhumanen Leben; die Menschheit verfügt über „Naturalisten“, also vor allem Naturwissenschaftler, die die Natur zum Gegenstand, also Objekt degradieren und sich zum Subjekt erheben. Wissenschaften sind etwas Menschliches.

Beide Sichtweisen müssen aus säkularer Sicht möglich sein, die Trennung von Idee und Natur und auch die Vorherrschaft der Natur über die Geistidee. Wer will, kann auch die religiöse Variante anfügen. Auch müsste dann die These denkbar bleiben, dass die „Geistidee“, in welcher Form auch immer, über die Natur herrscht. Aber auch der Streit um diese dann insgesamt drei Welt- und Menschenbilder gehören zur westlichen Kultur.

Dennoch bleibt das große Gewicht der Naturwissenschaften zu bedenken. Die Folgerungen, die ihr Blickwinkel und ihre Begriffe eröffnen, sind dann weiter zu verfolgen. Also, auch wenn schon aus der Sicht der Naturwissenschaften keine absolute, dann sollte doch zumindest eine „modellhafte Trennung“ angebracht und möglich sein. Mit einer sozio-biologistischen Sprachwahl befände sich dann eine systemische Art der (Subjekt-Objekt-) Spaltung noch innerhalb dieser Denkweise. Danach handelt es sich bei Sein und Sollen, Subjekt und Objekt, Leben und Geist etc. um die Facetten zweier großer organischer, wenn auch ansonsten osmotischer „Subsysteme“, die sich zunächst einmal selbst organisieren.

Vor allem wegen der großen zivilisatorischen Bedeutung der Freiheit des Menschen für das politische Weltbild erscheint es sinnvoll, sich auf den Menschen und sein Welt einzulassen und dann jedenfalls insofern zwischen dem normativen Humanismus und dem empirischen Naturalismus zu trennen. Der Biologie mag man dann noch einmal eine Sonderrolle zuzuerkennen, so dass der Kern des Naturmodells wie bislang im *physikalischen* Ansatz besteht, von dem dann traditionell (und bis auf weiteres in der westliche Kultur) der *metaphysische* zu trennen ist. Die Biologie als die maßgebliche der „Lebenswissenschaften“ kann dann insofern wieder mit *Gerhardt* für die Idee der „Einheit in der Vielheit“ stehen. Aber auf der Ebene der Vielheit hilft es, sich mit groben Grundstrukturen zu behelfen und nicht gleich in einen bunten Pluralismus (etwa denjenigen der vielen Wissenschaften) überzugehen.

Die Philosophie der Moderne der Aufklärung, von der die analytische Zweiteilung in Natur und Geisteswissenschaften stammt, hat ein großes geistiges Erbe hinterlassen, das wie eine Sprache zumindest zunächst weiterverwendet werden „sollte“ und eben „faktisch“ auch so als Konsens und zugleich Streitgegenstand begriffen wird.

Aber auf einer anderen, der pragmatischen Ebene, kann man beide Sichtweisen, das Geistige und das Natürliche, immer noch im Sinne der Kohärenztheorie miteinander verbinden, wie es *Nida-Rümelin* ohnehin vorschlägt.²⁴⁰

Denn als Drittes existiert noch die weitere Ebene der menschlichen Kultur. Dieses Phänomen kann man aber weder vorrangig biologisch, noch rein funktional systemtheoretisch betrachten, weil dies nicht der sozialen Realität entspricht. Zumal die westlichen Zivilisationen vereinen, wie auch immer, Geistes- und Naturwissenschaften, nach dem sie sie zuvor (vorherrschend) getrennt haben.²⁴¹ Der Ausweg besteht also darin, diese kulturelle Realität gesondert wahrzunehmen, die dann aber auch zu Unschärfen führen kann und wird. Auf dieser weiteren, der pragmatischen Ebene ist anstelle von Welten auch eher von verschiedenen Systemen zuzusprechen, die einander beeinflussen. Die gesamte westliche Kultur lebt in einer bunten Mischwelt von Naturalismus und Humanismus. *Vollmer* spricht in etwa in diesem Sinne vom humanen „Mesokosmos“.²⁴² Dabei handelt es sich auch nicht, zumindest nicht vorrangig, um eine Art kulturelle „Neutralität“. Man lebt in beiden Welten und „verdrängt“ vermutlich gern den Widerspruch zwischen diesen. Man „lebt“ alltäglich vielmehr im Sinne eines „Pragmatismus“, und zwar soweit als möglich. Insofern sind Normativisten und Naturalisten gehalten, die jeweils andere „Weltanschauung“ mit ihren gesamten Subkulturen soweit als möglich im Wortsinn zu tolerieren, also die Widersprüche mit eigenen Schmerzen zu ertragen.

²⁴⁰ Nida-Rümelin, *Vernunft*, 2012, 9 ff., 11 f.

²⁴¹ Siehe Illies, *Biologie*, 2010, 15 ff., u. a. 30: Aus der Sicht der philosophischen Anthropologie zum Überblick über die Kulturtheorien, die mit dem evolutionsbiologischen Grundansatz arbeiten, sowie zugleich zum Überblick über die Fundamentalkritik gegen die Übertragung soziobiologischer Ansätze.

²⁴² 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.

Vielleicht ist der „Naturalismus“²⁴³ auch der Preis für den Idealismus in der Form des „Humanismus“. Und vielleicht ist die Verherrlichung des Lebens als Träger der Freiheit und die Konstruktion der Idee der Selbstorganisation der Preis, den die Naturalisten für ihren Ansatz zu erbringen haben. Die dritte Alternative wäre (und ist auch wohl immer noch) diejenige einer Ganzheitlichkeitsidee, eines „Holismus“, der eben weitgehend versucht, nichts klar zu trennen, sondern von vorn herein alles mit allem verbunden zu sehen. Warum sollten wir dann aber nicht alle drei Ansätze im Sinne einer säkularen *Dreifaltigkeit* miteinander vereinen?

Die ganzheitliche westliche Kultur lebt, jedenfalls aus säkularer Sicht, stattdessen seit langem mit beidem, mit der Idee der Eigenverantwortung des vernünftigen Freien und mit der Idee der vollständigen Einbindung des Menschen in die Natur, in die physikalische ebenso wie in die biologische. Zwar hilft vielleicht noch, wie noch näher zu betrachten sein wird, die an sich paradoxe Vorstellung von der „Selbstorganisation“, eine Brücke zwischen beiden Welten zu schlagen. Das Subjekt ist dann das Selbst, und das Objekt das Organisierte. Aber auf den zweiten Blick wird rasch erkennbar, dass diese Sicht eine Art von Paradoxon darstellt und den Widerspruch gleichsam auch nur verinnerlicht.

Die dritte Welt besteht somit im kulturellen Pragmatismus, der dann zumindest wohl auch die Tendenz zu einem kreativen Holismus in sich birgt und damit auch dessen Gefahren, den Verzicht auf Rationalität.

Eng verwandt damit ist auch schon lange eine *Phänomenologie*, wie sie etwa der Rechtsphilosoph *Norbert Horn* vertritt, der „ethische Werte“ als „Phänomen“ und (deshalb auch als) „Realität“ begreift und dies vor allem mit der geschichtlichen Konstanz auch der Antworten begründet.²⁴⁴ Die Geschichte und vor allem die Geschichtsbetrachtung

²⁴³ Das Wort „Naturalismus“, der sich dahinter als Ansatz verbirgt, wird aus Sicht der Geisteswissenschaften häufig abfällig benutzt, umfassend und im Sinne einer Interdisziplinarität: Vollmer, Erkenntnistheorie, 1998, 35.

²⁴⁴ Horn, N., Einführung, 2011, 235 ff, 236. Zur Konstanz der Frage nach der Gerechtigkeit und des „Phänomens des Sittlichen“ als Teil der „geschichtlichen Erfahrung“ siehe auch seine Feststellung auf S. 239 „dass die Menschen zu verschiedenen Zeiten und in unterschiedlichen Lebenssituationen immer wieder zu

bilden nicht nur einen wesentlichen Aspekt einer jeden Kultur, sondern dienen auch dazu, für eine „Einheitlichkeit“ trotz aller Vielfalt zu sorgen.

Einen zweiten Kernfall bildet das Recht, das im Westen dem demokratischen Gesetzgeber einerseits eine große Gestaltungsfreiheit einräumt, mit dem dieser die gegenwärtigen Kulturströmungen aufgreift und in sein formales Rechtssystem aufnimmt. Obergerichte konkretisieren das Recht dann für bestimmte Fragestellungen. Untergerichte regeln zahllose Einzelfälle. Andererseits steht hinter jedem lebendigen nationalen Recht eine „elementare Sittlichkeit“ oder auch und je nach Definition ein „Ethik“, beziehungsweise „Moral“, die wiederum die nationalen Grund- und die internationalen Menschenrechte verfestigen. Diese Grundnormen sind durchweg mit bestimmten vertypen Sachverhalten verknüpft, die sich aus Verstößen gegen diese Normen ergeben, wie etwa auf der Staatsseite die Verstöße der Exekutive gegen den Schutz der Menschenwürde, den Entzug von Freiheit ohne gesetzliche Grundlagen, bezüglich der Gleichheit die Diskriminierung von Menschen, hinsichtlich der Solidarität, die Verweigerung von sozialer Nothilfe etc.

So spricht etwa *von der Pfordten* in seiner Rechtsethik von der „*pragmatischen Beziehung von Recht und Moral*“.²⁴⁵

Norbert Horn bezieht in seiner Rechtsphilosophie die Religion mit ein und sieht für den Menschen drei Arten der Orientierung, „die Alltagsvernunft, die Wissenschaft und die Religion“²⁴⁶

Diese Art von Pragmatismus im Recht ist auch und vor allem mit gemeint.

Über diese Thesen und damit zugleich auch über die Leitideen der westlichen Zivilreligion ist weiter nach zu denken.

gleichen oder ähnlichen Antworten gekommen sind“). Hervorhebungen im Original).

²⁴⁵ Pfordten, *Rechtsethik*, 2011, 85 ff.

²⁴⁶ Horn, N., *Einführung*, 2011, 45 ff, 62:

II. Drei Wahrheitslehren, Willensfreiheit und Zivilreligion

1. Zu fragen ist auch, ob die drei Welten der Natur, der Ideale und der Kultur nicht auch mit verschiedenen Wahrheitstheorien zu verbinden sind.²⁴⁷ Bezüglich der Ideale und der Kultur könnte eine solche Differenzierung dann vielleicht auch deren Nähe zur Religion, etwa im Sinne der Buchreligionen, mitzuerklären helfen. Zu versuchen ist, aus dem bisherigen „Standarderwägungen“ eine Drei-Wahrheiten-Lehre herauszufiltern, die allerdings eine grobe Vereinfachung beinhaltet.

(1) Die Naturwissenschaften, und hier vor allem die Physik, sprechen gern von modellhaften Theorien. Diese Annahmen suchen sie empirisch nach dem Prinzip der Wiederholbarkeit nachzuweisen. Dahinter steckt die alte *Korrespondenztheorie der Wahrheit*, die von einer schattenhaften Entsprechung²⁴⁸ der komplexen wirklichen Welt mit der menschlichen Vorstellung von ihr ausgeht. Das menschliche Gehirn reduziert diese Komplexität eben auf seine Weise und auch nach seinen Lebensbedürfnissen und konstruiert danach nur, aber immerhin eine Welt der Abbilder vom wirklich Wahren. Aber es existiert eine objektive Wirklichkeit, vereinfacht als Natur in dem weiten Sinne er auch die Physik (den Kosmos) mit einbezieht.

Grundlage ist die Vorstellung, die Welt als *Objekt* zu betrachten und den Betrachter, das Subjekt, herausnehmen zu können. Die typische Nachweismethode bildet der experimentelle Test, der auf die Wiederholbarkeit angelegt ist. Dieser vermag aber typischer Weise wohl nur im Sinne *Poppers* zur Falsifizierung einer positiv gemeinten Theorie (oder eines Paradigma im Sinne von *Kuhn*) zu führen, deren Gesetze in der Regel ausnahmslos zu gelten haben oder die eben entsprechend eingeschränkt werden muss. Jedenfalls reduziert ein solches Experiment seinerseits die Komplexität der Wirklichkeit, was ein Mangel ist

²⁴⁷ Zu diesem Aspekt aus rechtswissenschaftlicher Sicht: Neumann, Wahrheit, 2004, 16 ("Die Entscheidung für die bewusste Naivität der Korrespondenztheorie überzeugt im Bereich der empirischen Tatsachen jedenfalls insoweit, als es um physikalische Sachverhalte geht, die der unmittelbaren Beobachtung zugänglich sind"), 19 (zur Unbeweisbarkeit von Sollensaussagen nach diesem Ansatz); aufgegriffen und etwas erweitert von Fabricius, Kriminalwissenschaften I, 2011, 46.

²⁴⁸ Dazu aus der Sicht der Rechtslehre: Röhl, K./Röhl, H., Rechtslehre, 2008, 79 f.; vgl. auch: Becker, Wahrheit, 1988, 105 f. mit der Tendenz zu einem „pragmatischen Bedeutungskonzept“; Kuhlmann, Letztbegründung, 1985, u.a. 361 ff.

und nur dann nicht schadet, wenn ein Gesetz, wie die physikalischen Gesetze, (fast) unter allen Umständen zu gelten hat.

Für die Frage nach dem Nachweis der Willensfreiheit bedeutet dies, dass der Grundansatz der klassischen Naturwissenschaft von vornherein *deterministisch* ist. Alles ist von der *Natur* her fremd bestimmt und eben deshalb auch verobjektivierbar. Gelingen kann auf diesem Weg deshalb bestenfalls der Nachweis der Determiniertheit des Menschen durch die Natur, aber eigentlich wird auch sie schon vorausgesetzt. Aber das Gegenteil, die Willensfreiheit, verstanden als (teilweisen) Indeterminismus, kann mit diesen Mitteln positiv überhaupt nicht nachgewiesen werden.²⁴⁹ Das Standardproblem bleibt der Subjekt-Status des Beobachters. Aber die zugrunde liegende Trennung von Beobachter und Objekt erlaubt überhaupt erst die (Fiktion der) Verobjektivierung der Welt. Sie eröffnet damit aber die *Analyse* der (so geschaffenen) Idee von Wirklichkeit. Die Mechanik der Welt oder moderner die Kybernetik bildet die üblichen Grundmodelle.

Die klassische Physik bildet das Kernfach dieses Objekt Denkens, weshalb Probleme schon mit der eher systemischen Biologie entstehen, die irgendwie mit der an sich dynamischen Idee des Lebendigen umgehen muss. Bei der Idee der Selbstorganisation steht folglich auch das objektive, das kybernetisch denkbare Organisieren im Vordergrund, und das „Selbst“, das eine Art von Subjekt darstellt, ist dann nur das Nebenprodukt der Organisation.

(2) Von Thesen oder Ideen sprechen dagegen die idealistischen Philosophien. Die kritische Rationalität hebt deren Gewissheit dann wieder auf. Die vorherrschende Wahrheitstheorie stellt deshalb die *intersubjektive Konsens*theorie dar.²⁵⁰ Es handelt sich dabei um eine diskursi-

²⁴⁹ Nida-Rümelin, Vernunft, 2012, 9 ff., 25 („Freiheit als naturalistische Unterbestimmtheit von Gründen“); 27 „Ob diese Form einer menschlichen Freiheit real ist, lässt sich nicht durch einen empirischen Test feststellen.“ (kursiv im Original)

²⁵⁰ Mit derselben Trennung: Fabricius, Kriminalwissenschaften I, 2011, 48, der sich auch gegen die Kohärenztheorie wendet, wonach die innere Stimmigkeit eines Konzeptes entscheidet. Im Kern aber gehören die Konsens- und die Kohärenztheorie eng zusammen. Denn die innere Stimmigkeit ist ein starkes Argument, um im idealen Dialog einen Konsens über die intersubjektive „Geltung“ zu erlangen. Schon mit *Kant* ist die Unterstellung der Freiheit sinnvoll. Fabricius selbst setzt jedoch den Empirismus im Sinne von *Dewey* (fast) absolut, u. a. S. 48, und damit ein Hauptelement des nachfolgenden dritten Ansatzes.

ve Art der Wahrheitsermittlung. Alles was nach der Diskussion „Geltung“ beanspruchen kann, ist dann wahr. Im Bereich der Ethik ist mit der Wahrheit die Richtigkeit gemeint.²⁵¹ Entscheidend ist zwar eigentlich die *subjektive* Sicht des Denkers und des Beobachters des Menschlichen. Mit ihr dann aber auch der Diskurs unter den Ich-Subjekten möglich und damit dann auch die *intersubjektive* Sicht eröffnet. Dieses Modell des wissenschaftlichen Forums arbeitet mit Angebot und Kritik von Dogmen (Axiomen, fundamentalistischen Theorien etc.). Sie gilt es nach dem alten dialektischen Modell zunächst als Thesen zu begreifen, dann wieder in Frage zu stellen und abzuändern, bis sich im Laufe der Diskussion eine vorherrschende wissenschaftlich begründete „*Grundüberzeugung*“ herausbildet, zumeist mit einer Reihe von Varianten aus der Sicht einzelner „Subjekte“ (Denken). Für eine solche Grundüberzeugung reicht schon eine für eine bestimmte Zeit *vorherrschende Meinung*, um auf ihrer Grundlage gesamte feinsinnige Gedankengebäude aufzubauen. Das Kernfach bildet die individualistische Philosophie der (auch selbstkritischen) Vernunft. Vereinfacht handelt es sich um die *Geisteswissenschaft*, die die Idee des freien Geistes, im Humanismus also den eigenen freien Geist, absolut setzt.

In Anlehnung an *Kant* zum Beispiel ist in dieser Gedankenwelt der „reinen Vernunft“ die Idee der *Willensfreiheit* als Axiom und damit als gegeben anzusehen. Das Element „Freiheit“, das die Idee der Willensfreiheit mit enthält, vermag man von nichts mehr abzuleiten. Der logische Grund für diese Unmöglichkeit besteht darin, dass andernfalls die Freiheit dann keine Freiheit mehr wäre. Freiheit meint insofern Freiheit „von“ der Natur. Dabei reicht vermutlich auch schon ein geringeres Maß an „absoluter“ Freiheit aus, um den Menschen eben nicht nur bloß als „Objekt“, sondern auch als Subjekt zu begreifen.

Ein Lebewesen, das die Natur selbst zumindest in Teilen versteht, steht zumindest auch, wenigstens nach dem Modell der „Subjekt-Objekt-Trennung“, als Subjekt „über“ seinem Objekt. Der Erkennende sieht die Natur (fiktiv gemeint) von außen. Damit erreicht er aus der Sicht einer evolutionären und belebten Natur zumindest eine „neue

²⁵¹ Dazu erneut: Habermas, *Wahrheitstheorien*, 1984, 127 ff., 128, „Wahr ist eine Aussage dann und nur dann, wenn sie einen wirklichen Sachverhalt oder eine Tatsache wiedergibt... Wahrheit ist ein Geltungsanspruch, den wir mit Aussagen verbinden, indem wir sie behaupten“; Tschentscher, *Konsensbegriff*, 2002, 43 ff., 47.

Ebene“, und zwar diejenige der kreativen Selbsterkenntnis der Natur durch ein natürliches Wesen, den Menschen.

Aber Grundlage dieses eigentlich recht beeindruckenden Argumentes ist dann zum einen, eine Subjekt-Objekt-Spaltung zu unterstellen und zum anderen auch die Vorstellung, dass es Selbstreflexion oder das „Wissen“ um die Gesetze der Natur *nicht* auch zumindest in Vorstufen in der subhumanen Welt und in deren genetischen Informationen gibt. Außerdem, ist nicht ein „Selbst“, das Elemente eines Subjekts aufweist, weil es sich selbst organisiert, doch auch in allem subhumanen Leben zu finden? Ist also aus naturwissenschaftlicher Sicht nicht wenigstens anders, und zwar im Sinne der Chemie zu trennen und zwischen der belebten Welt des Organischen und der unbelebten Welt des Anorganischen zu trennen?

Die Idee der Freiheit des Menschen, beziehungsweise die Vorstellung von seiner Subjektivität ist also mit einigen guten Gründen zu erklären, aber wohl auch ebenso guten Gründen abzulehnen, aber eben nicht nachzuweisen. Es genügt, davon semi-religiös und intersubjektiv überzeugt zu sein.

Aber negativ gewendet verschließt sich die Wahrheitswelt der *Überzeugungen* empirischen Nachweisen. Klare analytische Aussagen und Deduktionen sind mit dem selbstkritisch gemeinten Rückzug auf Konsens nicht zu erlangen. In den Geisteswissenschaften muss der jeweils vorherrschende „Konsens“ über die Existenz des freien Geistes und über dessen wesentlichen Inhalt (wie Vernunft oder Weisheit) ausreichen.

Im Hinblick auf das biologische Paradigma der Selbstorganisation kann die Philosophie sich auf den Ideenteil vom „Selbst“ stützen. Aus physikalischer Sicht helfen ihr die Vorstellung von der „Komplexität“ und biologisch gewendet auch die Erkenntnis von der „Individualität“ und „Kreativität“.

Bezüglich der Willensfreiheit ist deren Element der „Freiheit“ ein wesentlicher Bestandteil des Geistes. Der Aspekt des „Willens“ allerdings tritt dahinter zumeist zurück. *Nietzsche* etwa verselbstständigt diese Frage. Der Wille schlägt dabei eigentlich die Brücke zur alten Seelenlehre und meint auch eine biologisch-physikalische Art der Triebkraft im Sinne der „Energie“.

(3) Im Bereich der sozialrealen Kultur regieren anstelle von Theorien oder Ideen eher Herrschafts- und Machtaspekte, real gelebte Werte, Prinzipien oder Regeln. Der „Wille“, vor allem der Wille zur Selbsterhaltung und zur Selbstentwicklung, sei es als Individuum, sei es als Gruppe, ist in diesem Bereich angesiedelt. Die „faktische Geltung“ von Werten und Umsetzung von Prinzipien wird in der angloamerikanischen Sicht auf bewusst theorieferne, topische oder auch *alltagspragmatische Weise* erfragt und belegt.²⁵² Aus *kantscher* Sicht steckt dieser Denkansatz etwa in der „praktischen Vernunft“, die auf das Handeln ausgerichtet von der theoretischen Vernunft zu unterscheiden und ihr eigentlich auch überlegen ist. Auch *Kants* Verallgemeinerungsmaxime richtet sich an den einzelnen Vernünftigen. Vor allem das an anderer Stelle herausgestellte „forensische Denken“²⁵³ des Menschen gehört zum Umfeld der pragmatischen Wahrheiten. Es versucht, Konsens und Dezsision nach dem Model von fallbezogenen Urteilen zu verbinden.

Die Rechtskraft verschafft dem Urteil eine Art von gegenwärtiger sozialer Wahrheit. Die Gerichte „erkennen für Recht“. Ein konkretes normatives Werturteil und ein bestimmter empirischer Sachverhalt werden dabei vereint und sie gelten als richtig in der sozial-realen Wirklichkeit. Hinzutritt dann aber auch, die Akzeptanz der Naturwissenschaften und ihrer Wahrheitslehre. Eine offene demokratische Kultur hat die Spannungen auszuhalten, die sich daraus ergeben, dass große Subkulturen, wie die politische Philosophie und klassischen Na-

²⁵² Zu dieser Trennung und zugleich zur Entwicklung des amerikanischen Pragmatismus, siehe: Dewey, *Entwicklung*, 2003, 16 ff., in Anlehnung an Kants Trennung von „pragmatisch“ und „praktisch“, also der vor allem empirisch-praktischen „Kunst und Technik“, und somit auch der Funktionalität einerseits, und dem Pragmatismus als konkretem Gegenstand der Anwendung von moralischen Gesetzen andererseits (etwa als *common sense*). Dazu – allerdings wiederum zu dogmatisch – aus der angloamerikanischen Sicht: Rorty, *Pragmatismus*, 2005, 76 ff., 76 (Pragmatismus sei eine „Bewegung . . . , der es ganz speziell darum geht, Dualismen bloßzustellen und herkömmliche Probleme aufzulösen, die durch diese Dualismen in der Welt gesetzt werden“). Insofern ist, vorsichtiger noch, zunächst von einem „interaktiven Dualismus“ von Sollen und Sein auszugehen, der aber insgesamt in einen „offenen Pluralismus“ der „forensischen Methoden“ einmünden soll. Zum Pragmatismus aus deutscher Sicht etwa: Weinberger, *Rechtslogik*, 1989, 83 f. mit Bezug auf die „pragmatischen Wahrheitstheorien“. Zu entsprechenden „pragmatischen“ Erklärungsbegriffen, siehe: Buchwald, *Begriff*, 1990, 95 ff.; Stegmüller, *Erklärung*, 1983, 116 f.

²⁵³ Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, S. 348 ff, Rn .928 ff („Normpflege, Methodenlehre und der Mensch als Entscheider“).

turwissenschaften, „zwei Welten“ bilden. Dennoch muss sie auch versuchen, beide Welten zu einem „synthetischen Humanum“ „für den Alltag“ zu verschmelzen. Dabei helfen dann auch Parallelitäten und Analogien, wie etwa das Doppelleben des Begriffs des „Gesetzes“ in den Sollens- und den Seinswissenschaften. Neue systemische Metaphern, wie etwa die „Netzwerke“ (Web), schlagen ebenfalls ausbaubare Brücken zwischen den geistig-moralischen Ideen und dem kybernetisch verfeinerten, an sich aber alten mechanischen Weltmodell. Postmodern beschränkt sich diese Sicht also auf dogmatische Bruchstücke und stimmige Teilwelten, und zwar auch im Hinblick auf die Art des Verständnisses von Wahrheit.

(4) Die höchste Einheitsidee bieten dagegen viele Religionen, vor allem die großen monotheistischen Lehren. Auf der religiösen Ebene stützt man sich auf den „Glauben“, der vom „Wissen“ häufig klar getrennt wird und dessen Mystik man sich zumindest auch fromm „unterwirft“. Glaubenswahrheiten arbeiten zwar auch mit der Sinnvermittlung, aber auch mit erlebnisnahen „Offenbarungen“. Sie verfestigen sich in den Gläubigen durch gemeinsame rituelle Glaubensbekenntnisse. Der Glaube wirkt und überzeugt ganzheitlich und prägt dann auch die „Identität“ der einzelnen Gläubigen.

2. Zivilreligiös gewendet, handelt es sich, wie am Beispiel der Diskussion um die Willensfreiheit abzulesen ist, um das „Erleben“ oder das „Erfahren“ der Freiheit des Menschen, das als letzte Rückfallposition immer wieder aufgeführt wird.²⁵⁴ Die mit personalen Emotionen aufgeladene Behauptung der „Evidenz“, hier der Freiheit, und ihre offenkundige „Vernünftigkeit“ dient dann als letzter Beweis. Menschen stehen dann mit ihrer gesamten Person, das heißt mit ihrem Selbstbild hinter solchen Antworten auf derartige letzte Fragen. Sie „binden“, etwa die Willensfreiheit, an ihre Identität. Damit vermögen sie andere unsichere Menschen zu überzeugen oder ihnen zumindest Respekt abzurufen und vielfach auch einen Gruppendruck aufzubauen.

²⁵⁴ Zusammenfassend, Pothast, Unzulänglichkeit, 1987, u. a. 315 ff. Siehe zur Willensfreiheit auch: Dworkin, Gerechtigkeit, 2012, 372 ff (Zur Neurophilosophie: „Unsere Enkelkinder sollte besser auf alles gefaßt sein.“ Siehe aber auch zudem: S. 374, wir besser sollten „fragen, wie und warum Menschen *sich selbst* normalerweise für das für verantwortlich halten, was sie getan haben...“, S. 378, Hervorhebung im Original).

Die säkulare Gegenposition zum bescheidenen „Drei-Welten-Ansatz“ lautet, dass dennoch nach einer „Einheitswissenschaft“ zu suchen ist. Diese Forderung wird zwar erhoben, aber es darf nicht verwundern, dass dann die Psychologie, etwa in der Form der „Psychosomatik“ die höchsten Maßstäbe setzen soll, also die Lehre von der Seele.²⁵⁵ 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.

Der Konstruktivismus gehört ebenfalls in diese Denkwelt und auch die Angebote der neuronalen „Humanities“. Allerdings ist diese Art von Seelenlehre dann wiederum kaum fassbar, und sie neigt dazu, den Geistansatz der Naturidee zu unterlaufen. Ohnehin prägen diese Sichtweisen derzeit noch nicht als Leitbild unsere westliche Kultur. Aus der Sicht der Psychologie verstanden, führte diese Sicht als herrschende Lehre und damit nicht nur, aber auch politisch verstanden dann zu einem vagen „Seelenfundamentalismus“. Die große Bedeutung der Psychologie besteht insofern darin, das Gewicht der Einheitsidee für den Menschen und seine Identität herauszustellen. Der Mensch kann offenbar in den verschiedenen „Welten“ leben, aber er benötigt auch eine Art und ein System von innerer Vereinheitlichung. Vereinfacht gilt insoweit der Satz: „Was die Kultur für die Gesellschaft darstellt, bedeutet die Seele für den Einzelnen“. Es ist die unfassbare „Einheit in der Vielfalt“. Dazu gehört dann auch der entsprechende Verbund von Wahrheitstheorien.

3. Insgesamt verrichten die Wahrheitstheorien, wie sie hier verwendet werden, eine eher dienende Aufgabe. Allerdings vermögen sie, wenn sie ihre jeweiligen Gegenstände mit den Aussagen „wahr“, „richtig“, „vorherrschend“, „offenbar“ oder auch allgemein „geltend“ nur dann und deshalb sinnvoll abstützen, wenn und weil die Wahrheitsfrage – auch – eine eigene Kategorie bildet.

²⁵⁵ So Fabricius, *Kriminalwissenschaften I*, 2011, 50 f. Zunächst zitiert er selbst Dörner, dass dann eine solche „Psychologie als Wissenschaft“ allenfalls teilweise möglich sei. Dann aber scheint Fabricius doch wieder nur „mechanistisch“ zu denken, wenn er erklärt: „Die Mechanismen, die der Geistestätigkeit zugrunde liegen, werden durch psychoanalytische, neurowissenschaftliche und 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.

Daneben und deshalb kann ferner auch die Wahrheitssuche selbst noch verabsolutiert und umgekehrt können ihre Gegenstände zu Hilfskategorien herabgestuft werden. Diesen Weg beschreitet etwa die Logik. Diese und der kritische Rationalismus helfen damit, die Eigenständigkeit der Form auszubauen. Wie stets, kann schließlich auch jedes dieser Elemente verneint werden, so durch eine entsprechende Reduktion des menschlichen Selbstbildes, etwa im Sinne des Existenzialismus.

4. Die zu wählende Sichtweise und die dazu gehörende Methode beruhen dabei zunächst einmal auf einem Ansatz der selbstkritischen Bescheidenheit, den *Kuhn* im Sinne von *Platons* Höhlengleichnis treffend folgendermaßen formuliert:

*“No theory ever solves all the puzzles with which it is confronted at a given time; nor are the solutions already achieved often perfect. On the contrary, it is just the incompleteness and imperfection of the existing data-theory fit that, at any given time, define many of the puzzles that characterize normal science. If any and every failure to fit were ground for theory rejection, all theories ought to be rejected at all times.”*²⁵⁶

Diese Grundhaltung liefert dabei auch den Grund dafür, den an Theorien zweifelnden Ansätzen, also etwa dem Pragmatismus, seinen meist auf konkreten Handlungen bezogenen Raum zu geben.

5. Für die Idee der Zivilreligion ergibt sich dann folgendes: Für Bekenntnisse geht es zwar um die Wahrheit von Tatsachen, aber auch Normen haben eine Art von Wahrheitsgehalt, insofern als sie „gelten“.

Wichtig für die säkulare Ausrichtung einer Zivilreligion ist die Frage der Beweisbarkeit ihrer Grundlage, der Willensfreiheit des Menschen, auf der dann auch seine Autonomie und damit die Demokratie beruht. Abgeschwächt „gilt“ wenigstens im demokratischen Westen als wahr, dass der Mensch in seinem Willen frei „ist“, wer von der dem Menschen angeborenen Freiheit spricht und es im empirischen Sinne wirklich ernst meint, der erklärt die Willensfreiheit sogar über die Freiheitserfahrung des Menschen als empirisch beweisbares Faktum. Wegen des üblichen Rückzugs auf ein „Gelten“ wird man diese Erklärung

²⁵⁶ Kuhn, *Structure*, 1970, 146.

zwar lediglich als eine fiktive und idealistische Aussage ansehen. Aber selbst dann, werden zumindest umgekehrt auch empirische Gegenbeweise, etwa im Bereich der Neurophilosophie, diskutiert. Damit erhält die Frage der Willensfreiheit – zumindest im Negativen – den Charakter einer echten Tatsache.

Aber man kann auch die normative Ebene in die Wahrheitsfrage mit einbeziehen und auch dort ontologisch denken und erklären, dass es wahr oder richtig ist, dass es Moral gibt und dass der Mensch „gerecht und mitmenschlich handeln „soll“. Zumindest aber handelt es sich bei der politisch-rechtlichen Ausprägung der Ethik –auch– um ein „kulturell vorherrschendes“ Leitbild.

Ohnehin würde die Begrenzung der Wahrheitsfrage auf Fakten den Gehalt dieses Begriffs nur unnötig einengen. Denn man kann zum Beispiel auch den Determinismus rein formal damit abtun, dass jener, weil und soweit er auf kausal angelegten Naturwissenschaften beruht, ohnehin nur zu dem Ergebnis gelangen könne, dass der Mensch von der Natur her fremdbestimmt ist und deshalb auch nur kausal gedacht werden kann. Dann ist die Frage, ob der Mensch im Willen frei ist, bequemer Weise überhaupt nicht mehr mit ja oder nein zu beantworten.

6. Auch ist noch einmal nachzufassen: Wer in diesem Sinne die Frage nach der Wahrheit nicht absolut setzt, sondern wer sie in den Dienst von großen inhaltlichen Aussagen stellt, der steht vor einer weiteren Hürde. Er tendiert zu Recht zwangsläufig zu einer pluralistischen Wahrheitsidee. Seine Vorstellung von Wahrheit ist zumindest von den jeweiligen Inhalten beeinflusst. Die religiöse Wahrheit einer Offenbarung erweist sich als eine andere als die klassische naturwissenschaftliche Wahrheit.

Im Einzelnen verfügt ohnehin auch jede der inhaltlich ausgerichteten Fachwissenschaften über jeweils eigene Erkenntnismethoden und damit über eigene und „kohärente“ Arten von Wahrheiten, von der Physik, der Biologie und der Psychologie über die Ökonomie, die Soziologie und die Rechtswissenschaft bis hin zu den vielen Arten von Philosophien.²⁵⁷

²⁵⁷ Young, Coherence Theory, Stanford Encyclopedia, 2008., 1 p. "A coherence theory of truth states that the truth of any (true) proposition consists in

Formal lässt sich dennoch auch „die“ Wahrheit absolut setzen und erhält auch dann Sinn, wenn sie als ein mächtiges Untersystem der jeweiligen Leitidee verstanden und verwendet wird. Denn Inhalt und Form gehören zumindest auf der letzten Ebene einerseits zusammen und sind doch andererseits immer auch selbständig zu deuten, also jeweils absolut zu betrachten, so dass sie sich dann auch gegenseitig zu stützen vermögen.

7. Dem Kontext des Präambel-Humanismus entspricht es schließlich, die Wahrheit von drei großen politischen Positionen aus zu bestimmen.

Der Trinität von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ lenkt den Blick zunächst auf die Freiheit und mit ihr auf den Subjektivismus, der auch im Glauben enthalten ist, sei es als das „Ich glaube“ (das Credo) oder auch das Wir-Glauben einer Gemeinschaft. Die Subjektivität steckt aber auch im „Ich denke“ des einzelnen ontologischen Denkers“, das dann aber mit dem „Ich zweifle“ schon seine ersten Brüche erhält und folglich gern nach externen Rückversicherungen sucht oder in den Existentialismus einmündet.

Eine wissenschaftliche Art der kollektiven Rückversicherung bietet die Gegenposition zur Freiheit, die Idee der Solidarität. Sie führt zu einer vorherrschenden Mehrheitsmeinung, etwa in der Gruppe der (meist ontologischen) Denker. Für ihre Mitglieder „ist“ dann der soziale „Glaube“ an die Richtigkeit eines Modells kollektiv wahr, zum Beispiel der Konsens über die Existenz von Hexen, über die Wirksamkeit der Opferung von Sündenböcken oder darüber, dass die Erde eine Scheibe bildet. Für die Gruppe der Zweifler allerdings „ist“ der ewige Zweifel dann ebenso kollektiv wahr.

its coherence with some specified set of propositions." Vgl. auch schon: Tugendhat/Wolf Propädeutik, 1983, 240: „Die Wahrheit, um die es bei der Verifikation jeden Satzes geht, ist letztlich die des ganzen Systems. Allerdings fügen die Autoren dann auch noch einmal für die Kohärenzlehre an: „Die Übereinstimmungstheorie wäre jetzt durch die Kohärenztheorie nicht nur ergänzt, sondern so durchwachsen, dass man sie neu konzipieren müsste.“ Im Sinne der Systemtheorie gibt es also eine Reihe von Sub-Systemen, die sich selbst organisieren, aber die eben zudem auch wieder untereinander und mit ihrem Metasystemen zusammenhängen.

Die zweite Alternative zum Ich-Subjektivismus setzt auf den Gleichheitsgedanken in der Form des fairen Dialoges, an dem alle Menschen mitwirken können. Zwar wird dabei unter anderem übersehen, dass der wissenschaftliche Dialog die kulturelle Befähigung dazu zumindest faktisch voraussetzt, so dass eigentlich eine kulturelle Begrenzung mitzudenken ist. Dennoch ist diese Art der Wahrheit im Prinzip universell-human ausgerichtet. Es handelt sich um den ideal-demokratischen Ansatz der Konsenstheorie.

Ein anderer Weg eröffnet sich dem Denker über die klassische naturwissenschaftliche Vorstellung, die Wahrheit objektiv, aber dabei ebenfalls über die Idee der Gleichheit erkennen zu können, jedoch nunmehr mit Hilfe der Gleichheitsmethode der Wiederholbarkeit.

Wie auch immer illustriert, die dreifaltige Sichtweise des (höchst-subjektiven) Einzelnen, der (sozial-kulturellen) gesellschaftlichen Wahrheit und der (objektiven) Ausgleichsidee führt also zu den drei großen Wahrheitsarten.

8. Aber der westliche, gebildete Mensch, politisch gesehen der souveräne Demokrat wird sich nicht zwischen diesen Lehren entscheiden wollen. Er verlangt vielmehr auch hier beides, die wissenschaftliche Analyse des Begriffs, hier der Wahrheit, und auch seine allgemeinverständliche Zusammenfassung,

Dazu dient ihm seit langem der monistische Oberbegriff der „*Vernunft*“. Vernünftig begründet sein müssen also die Erkenntnisse, die Dem schulgebildeten Demokraten angeboten werden. Das heißt, sie müssen möglichst auf der Fachebene der Wissenschaften und mit deren Methoden vielfältig vor- und aufbereitet sein. Aber diese Erkenntnisse müssen eben auch auf die einfachere und doch auch universelle Verstandesebene des gebildeten Demokraten gedrückt werden. Wenigstens seine Medien, die hier die Mittleraufgabe der alten Schamanen übernehmen, müssen ihm das Wissen seiner Wissenschaften verständlich machen und diese Erkenntnisse damit in ihrer Komplexität hoch reduziert werden.

Philosophische „common sense Autoren“ müssen diese Bruchstücke zudem zu einem vagen *Gesamtbild* zusammen fügen. Insofern könnte man auch einer pragmatischen und synthetisch gemischten *normativ-faktischen Wahrheit* des „common“ sense sprechen. Inzwischen könn-

te man auch von einer medialen enzyklopädischen oder auch plakativ, von einer *Wikipedia-Wahrheit* konstatieren.

Dieser Art von Pragmatismus des idealen Demokraten führt für jene Idealfigur der Verfassungen zunächst zur „Kohärenz“. Sie meint den Zusammenhang von empirischer und normativer Überzeugungen und zielt am Ende auf eine ganzheitliche Betrachtung.²⁵⁸ Einem solchen Holismus kann man dann wiederum durchaus einen semi-religiösen Charakter zusprechen. Sein Glaubender ist der vernünftige Präambel-Demokrat. Insofern ist *Nida-Rümelin* zu folgen, wenn er erklärt: „*Am Ende allen Begründens steht die praktizierte Lebensform als Ganzes*“.²⁵⁹ Gemeint ist, so lässt sich unter anderem der Hinweis auf das Praktizieren in dieser Formel deuten und zuspitzen, das Ende des Begründens durch den praktizierenden Demokraten, aber nicht das Ende des Begründens durch seine von ihm mitgestützten Wissenschaften.

Der ideale westliche Demokrat, den seine nationalen Verfassungen und die internationalen Konventionen, mittelbar, aber recht genau beschreiben, verfügt dabei über ein Credo der politischen Vernunft, und zwar vereinfacht in der Regel dasjenige von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“. Bezogen darauf wird der schulgebildete Demokrat auch seine Arten der Wahrheiten bestimmen.

Dabei steht die „Gleichheit“ für die Idee der Gesetze und als deren Idealfall für -objektiv- gedachte Naturgesetze, die für ihren Geltungsbereich keine Ausnahmen kennen. Die „Solidarität“ verweist auf die kulturellen „Konventionen“²⁶⁰, hier diejenigen des westlichen Präambel-Humanismus. Die subjektiven „Freiheiten“ wiederum sind die

²⁵⁸ Pfordten, *Kohärenz*, 2012, 111 ff., 117. („Unser System von Überzeugungen ist eine Einheit.“ Und er fügt an: „Das zeigen die vielen Verbindungen deskriptiver und normativer Urteile.“)

²⁵⁹ *Nida-Rümelin*, *Vernunft*, 2012, 9 ff., 11 f.

²⁶⁰ So jedenfalls die Deutung, jedenfalls des Grundansatzes der Lebensform-Formel von *Nida-Rümelin* durch von der Pfordten, *Kohärenz*, 2012, 111 ff., 122, dagegen *Nida-Rümelin* in seiner Erwiderung 307 ff, 397 (er sei ein „ethischer Realist“ geblieben, vgl. auch 315 ff, zu *Nida-Rümelins* Verständnis des Kollektivismus, aber auch „Wir sind Sozial- und Individualwesen zugleich“). Des Kollektivismus bleibt jedenfalls ein wesentlicher Aspekt, denn wie es die Grund- und Menschenrechte belegen, verwirklichen wir in den Demokratien -auch Ethiken-mithilfe von Normen, die auf der Ebene des Sozialen von „allgemeiner Zustimmung“, der *opinio communis* des Gewohnheitsrechts, getragen sind.

„individuellen Belange“²⁶¹, die alle anderen Demokraten und die Solidargemeinschaft mit abzuwägen haben, wenn sie im Alltag konkrete Entscheidungen treffen, die sich auf andere Menschen auswirken.

Aber der gläubige Demokrat wird, sobald er eben der Idee der Freiheit den Vorrang gibt, immer auch die „Freiheit im Denken“, also die Kritik hoch halten und deshalb an (absoluten, monistischen oder auch fundamentalistischen) Wahrheiten zweifeln, zumindest anderen Demokraten das Recht auf Zweifel zubilligen. Dennoch und zugleich deshalb wird sich dieser ideale Demokrat an der absoluten, aber vor allem negativen Idee der Freiheit selbst entweder verankert sehen oder an dieser Leitidee zumindest als einem fundamentalistischen „Treibanker“ bis auf weiteres festhalten.

Die Idee der Menschenwürde bildet dann zwar wieder eine Art von fundamentalem Monismus. Aber die Freiheit zum (auch selbst-) kritischen Zweifel stellt einen wesentlichen Teil der inneren Souveränität des Menschen dar. Anzuführen ist aber drittens eben auch, dass die Menschenwürde auch der (positive) Anspruch auf die Kunst eines eigenen (autonomen) Pragmatismus auszeichnet. Über eine solche Fertigkeit muss jeder Entscheider verfügen,²⁶² der zwischen mehreren vertretbaren Alternativen zu wählen und der diese Wahl und deren Folgen vor sich und anderen zu verantworten hat.

9. Viel spricht also dafür, „im Zweifel“ wenigstens ein triadisches Denken nicht nur zuzulassen, sondern eben auch hochzuhalten. Auch die triadische Weise lässt sich als ein (weitgehend ontisches) Modell herausbilden, das mit der Idee der Dreifaltigkeit die Komplexität der Welt widerspiegelt. Dazu gehört auch und analog zur Dreifaltigkeit von Natur, Idee und synthetischem Bürger-Pragmatismus eine entsprechende Dreifaltigkeit auf der Ebene der Wahrheitslehren.

III. Trinität und Dialektik, Dualismus und Trialismus

²⁶¹ Pfordten, Kohärenz, 2012, 111 ff., 137.

²⁶² Nida-Rümelin, Vernunft, 2012, 9 ff., 15, der den Kohärenzansatz auch darauf stützt.

1. Aus den zuletzt geschilderten Gründen lehnt sich der zu wählende Denkweg, zumal für die hoch abstrakten „letzten Fragen“, an den *radbruchschen* Trialismus an.

Zugleich bleibt es das *platonische* Ideal im Sinne von *Dworkins* Igel-Fabel die „eine“ letzte Idee, bei ihm diejenige der Gerechtigkeit, finden zu können. Diese ist dann aber doch anders als bei *Dworkin*, denn für ihn existiert die Einheit von Ethik und Moral, Recht und politischer Philosophie, nicht durch nachhelfende Interpretation zu finden.²⁶³ Den Weg zur Einheit beschreibt der Trialismus zwar. Er belässt der Welt der Ideen, der Welt der Natur und der Welt der sozialrealen Kultur aber ihren Raum. Es handelt sich beim Denken in Triaden um ein Minimalmodell für die Vielfalt, das dann doch zugleich auch nach „unfassbarer höchster Einheit“ strebt. Dabei jedoch bleibt es entweder in der Heiligung und der Denkaskese des Pragmatismus stecken oder es führt zu einem vagen metaphysischen Höchstbegriff wie dem der Vernunft, der mehr das Mittel der Rationalität, und ihre Selbstkritik, beinhaltet, als den Inhalt der Vernunft beschreibt.

Der Vorzug, der sich aus dem Dilemma von „Vielheit und Einheit“ ergibt, ist aber darin zu sehen, dass es den Menschen nicht an eine feste Weltidee bindet. Es zieht Freiheit aus dieser Problematik, die der Mensch dann sogar noch als das Höchste heiligen kann, oder er bleibt für die klassischen Religionen offen. Die Dreifaltigkeit versucht dabei einen Mittelweg zwischen Vielheit und Einheit zu finden und begnügt sich dann auch mit „vor-letzten“ Fragen.

2. Schon *Kant* hat klar zwischen *Physik* und *Metaphysik* getrennt und ordnete seiner psychologischen „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ eben eine Art von *Pragmatismus* zu.

Ein jüngerer großer Vertreter einer Drei-Welten-Lehre ist *Popper*. *Karl Popper* vertritt den selbstkritischen Fallibilismus und fordert die Logik der Widerspruchsfreiheit von Theorien ein, was etwa *Kuhn* da-

²⁶³ Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012, insbesondere 212 ff. (zur „Interpretation im Allgemeinen“). Auch will er folgerichtig die Wahrheit nur als Teil „der substantiellen Theorie der Werte“ ansehen, „statt von ihr vorgesetzt zu werden“ (S. 49). Allerdings meidet *Dworkin* damit den überzeugenderen und üblichen Weg, der Form immer auch eine gewisse Selbständigkeit gegenüber ihrem Inhalt zuzubilligen, um auf diese Weise die Werte in ihrer Substanz, zumindest argumentativ wirksam stützen zu können.

mit ad absurdum zu führen sucht, dass es, was stimmt, in der Tat nur begrenzte Theorien gibt. Aber er sollte *Poppers* Sicht doch wenigstens insofern Raum geben, als *Poppers* Fallibilismus jedenfalls für die klassischen physikalischen Theorien einen sinnfälligen Weg bietet. Außerdem erkennt *Popper* mit seiner Drei-Welten-Lehre die Widersprüchlichkeit und damit die Unfassbarkeit der gesamten Welt am Ende an und löst sie über eine Trinität.

Dabei soll zwar am einfachen Wort von den drei „Welten“ festgehalten werden. Aber der Sache nach handelt es sich dabei mit einem neueren Begriff um ein *luhmannsches* Denken in höchsten „Systemen“. Systeme sind offener und komplexer als „Welten“. Sie bestehen zudem selbst aus einer Art von Binnensymbiose. Vor allem aber sind sie (zumindest) analog zu lebendigen biologischen Zellen zu begreifen. Evolutionsbiologen werden sogar über die Natur des Menschen zu einer kausalen Ableitung für alles Humane gelangen. Eine Zelle verfügt zwar über eine Hülle, aber lebt in „ständigem, wenngleich ausgesuchtem Stoffwechsel“ im Verbund mit seinem „Umweltsystem“. Verschiedene „Welten“ sind dagegen weitgehend von einander abgeschlossen, und darauf ist zunächst abzustellen.

Poppers vor allem biologisch ausgerichtete „Drei-Welten-Lehre“ setzt sich zusammen aus,

- (1) der physikalischen Welt,
- (2) der Welt der menschlichen Wahrnehmung und des Bewusstseins und
- (3) der Welt der geistigen und der Kulturgüter.

Laut *Popper* seien alle Welten real und die zweite Welt vermittele zwischen den beiden anderen.²⁶⁴

Mit der „Realität“ beschränkt *Popper* seine Drei-Welten-Lehre allerdings auf eine anglo-amerikanische Mischung von empirischer und pragmatischer Sicht. So existiert, wenn vermutlich auch nicht aus dem Blickwinkel *Poppers*, so doch zumindest aus der in Kontinentaleuropa vorherrschenden Sicht noch eine andere oder höhere Ebene, eine selb-

²⁶⁴ Popper / Eccles, Ich, 1982, insbesondere 534.

ständige, aber immer noch ontische Weltenebene. Dort steht der empirischen oder naturwissenschaftlichen Welt die geisteswissenschaftliche Welt gegenüber. „Body and Mind“, Materie und Geist oder mit Radbruch „Ideal und Natur“ formen zwei verschiedene Welt, die nur ein „Dualismus“ irgendwie zusammenhält.

3. Der *radbruchsche* Trialismus fügt die dritte Welt der (westlichen) „Kultur“ hinzu, die mit beidem umgeht, den Natur- und den Geisteswissenschaften und auch noch die Konkretheit der Praxis beachtet. Das Verständnis der Kultur ist dabei weit gefasst und nicht auf Kulturgüter beschränkt. Ihren Kern bilden die Rituale der Kommunikation als nur halbverfestigte Eigenarten des Sprechens und des Handelns. Darauf beziehen sich die schönen Künste und die Sozialwissenschaften, die mit dem systemischen Denken wiederum auf die Biologie zurückgreifen, also die Lehre vom Leben. Wenn *Volker Gerhardt* den Menschen als „animal publicus“ bezeichnet, so beschreibt er in etwa diesen Zwischenbereich des Menschseins.²⁶⁵ Das „Öffentliche“, also auch das „Forensische“, erstreckt sich aus der politischen Sicht in etwa in der Mitte zwischen dem Privaten und dem Sozialen. Und die Politik als solche ist in ihrer positiven demokratischen Ausrichtung auf das Ausgleichen und Erdulden von widerstreitenden Interessen ausgerichtet. Der kommunizierende Mensch tritt dabei als Mittler und Makler in eigener Sache auf. Damit befindet sich der öffentliche Mensch im Herrschaftsbereich der politischen Idee der „Gleichheit“. Aber das Öffentliche existiert wiederum nur mit seinem Gegenpol, dem biedermeierlichen Privaten, das dem Einzelnen als ein Rückzugsgebiet zur Verfügung steht. Andererseits bildet das öffentliche Auftreten von Menschen auch die Vorstufe zu solidarischen Aktionen.

Auch ist der Trialismus von Ideal, Natur und (menschlicher) Kultur für eine weitere vierte, etwa die übermenschliche, religiöse Dimension offen. Säkular betrachtet bleibt es dann jedoch bei einem Drei-Welten-Modell.

4. Mit der Drei-Welten-Lehre ist die Methode des Denkens in Dreifaltigkeiten, den Triaden, verbunden. Auf diese Weise sind dann zunächst drei einzelne monistische „Höchstbegriffe“ zu umschreiben,

²⁶⁵ Gerhardt, *Öffentlichkeit*, 2012, vgl. Einleitung 9 („gesellschaftliche Öffentlichkeit als Vorstufe der politischen Öffentlichkeit“).

die insgesamt dann aber doch auch noch eine vierte unfassbare allerhöchste Einheit zu erklären suchen.

Die „Trinität“, hier allerdings auf der normativen Ebene, gilt uns im Westen traditionell zunächst einmal als ein erprobtes christlich-religiöses Denkmodell. An diesen Ansatz ist hinsichtlich des Aspekts einer weitgehend weltlichen Idee der Zivilreligion anzuknüpfen. So wird der eine „Gott“, als das unerforschliche allerhöchste Subjekt durch die fassbarere Dreieinigkeit von „Vater, Sohn und Heiligem Geist“ näher bestimmt.²⁶⁶ Weitere mächtige (normative)

²⁶⁶ Siehe zum einen zur Trinität von „Vater, Sohn und heiligem Geist“; vgl. zum anderem zur Erneuerung der an sich sogar demokratischen Idee der Volksgemeinschaft in einer bereits ansonsten globalen Menschenwelt; siehe ferner den Rückgriff unter anderem auf die aufklärungsanaloge Licht-Metapher, auf die „Weisheit und Güte“ und auf die Person des „Gerechten“ sowie schließlich (vorgehend) die Idee des Opfers, als die „heilige Gewalt“: die ersten Absätze des Zweite Vatikanische Konzil, die „Dogmatische Konstitution über die Kirche, Lumen gentium“, 1964 (Hervorhebungen vom Verf.):

1. Kapitel: Das Mysterium der Kirche

1. Christus ist das *Licht der Völker*. Darum ist es der dringende Wunsch dieser im Heiligen Geist versammelten Heiligen Synode, alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, indem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet (vgl. Mk 16,15). Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die *innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit*. Deshalb möchte sie das Thema der vorausgehenden Konzilien fortführen, ihr Wesen und ihre universale Sendung ihren Gläubigen und aller Welt eingehender erklären. Die gegenwärtigen Zeitverhältnisse geben dieser Aufgabe der Kirche eine besondere Dringlichkeit, dass nämlich alle Menschen, die heute durch vielfältige *soziale, technische und kulturelle Bande* enger miteinander verbunden sind, auch die volle Einheit in Christus erlangen.

2. Der ewige Vater hat die ganze Welt nach dem *völlig freien, verborgenen Ratschluss seiner Weisheit und Güte* erschaffen. Er hat auch beschlossen, *die Menschen zur Teilhabe an dem göttlichen Leben* zu erheben. Und als sie in Adam gefallen waren, verließ er sie nicht, sondern gewährte ihnen jederzeit Hilfen zum Heil um Christi, des Erlösers, willen, „der das Bild des unsichtbaren Gottes ist, der Erstgeborene aller Schöpfung“ (Kol 1,15). Alle Erwählten aber hat der Vater vor aller Zeit „vorhergekant und vorherbestimmt, gleichförmig zu werden dem Bild seines Sohnes, auf daß dieser der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern“ (Röm 8,29). Die aber an Christus glauben, beschloß er in der heiligen Kirche zusammenzurufen. Sie war schon seit dem Anfang der Welt vorausbedeutet; in der Geschichte des Volkes Israel und *im Alten Bund* wurde sie auf wunderbare Weise vorbereitet, in den letzten Zeiten gestiftet, durch die Ausgießung des Heiligen Geistes offenbart, und am Ende der Weltzeiten wird sie in Herrlichkeit vollendet werden. Dann werden, wie bei den heiligen Vätern zu lesen ist, alle Gerechten

Dreifaltigkeiten bietet das politische Credo „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“. Auch hat das Christentum die Fragen nach dem Verhältnis des allerhöchsten Subjektes Gott und seiner (im Kern objektiven) Schöpfung der „Welt“ zu erklären, und auch dabei hilft der „Heilige Geist“, der belebende Atem Gottes, der „Gott und Welt“ zu verbinden vermag.

von Adam an, „von dem gerechten Abel bis zum letzten Erwählten“, in der *allumfassenden Kirche beim Vater* versammelt werden.

3. Es kam also der Sohn, gesandt vom Vater, der uns in ihm vor Grundlegung der Welt erwählt und zur Sohnesannahme vorherbestimmt hat, weil es ihm gefallen hat, in Christus alles zu erneuern (vgl. Eph 1,4–5.10). Um den Willen des Vaters zu erfüllen, hat *Christus das Reich der Himmel auf Erden* begründet, uns sein Geheimnis offenbart und durch seinen Gehorsam die Erlösung gewirkt. Die Kirche, das heißt das im Mysterium schon *gegenwärtige Reich Christi*, wächst durch die Kraft Gottes sichtbar in der Welt. Dieser Anfang und dieses Wachstum werden zeichenhaft angedeutet durch Blut und Wasser, die der geöffneten Seite des gekreuzigten Jesus entströmten (vgl. Joh 19,34), und vorherverkündet durch die Worte des Herrn über seinen Tod am Kreuz: „Und ich, wenn ich von der Erde erhöht bin, werde alle an mich ziehen“ (Joh 12,32). Sooft das *Kreuzesopfer, in dem Christus, unser Osterlamm*, dahingegeben wurde (1 Kor 5,7), auf dem Altar gefeiert wird, vollzieht sich das Werk unserer Erlösung. Zugleich wird durch das Sakrament des eucharistischen Brotes die Einheit der Gläubigen, die einen Leib in Christus bilden, dargestellt und verwirklicht (1 Kor 10,17). Alle Menschen werden zu dieser Einheit mit Christus gerufen, der das Licht der Welt ist: Von ihm kommen wir, durch ihn leben wir, zu ihm streben wir hin.

4. Als das Werk vollendet war, das der Vater dem Sohn auf Erden zu tun aufgetragen hatte (vgl. Joh 17,4), wurde am Pfingsttag der *Heilige Geist* gesandt, auf daß er die Kirche immerfort heilige und die Gläubigen so durch Christus in einem Geiste Zugang hätten zum Vater (vgl. Eph 2,18). *Er ist der Geist des Lebens, die Quelle des Wassers, das zu ewigem Leben aufsprudelt* (vgl. Joh 4,14; 7,38–39); durch ihn macht der Vater die in der Sünde erstorbenen Menschen lebendig, um endlich ihre sterblichen Leiber in Christus aufzuerwecken (vgl. Röm 8,10–11). *Der Geist wohnt in der Kirche und in den Herzen der Gläubigen wie in einem Tempel* (vgl. 1 Kor 3,16; 6,19), in ihnen betet er und bezeugt ihre Annahme an Sohnes Statt (vgl. Gal 4,6; Röm 8,15–16.26). Er führt die Kirche in alle Wahrheit ein (vgl. Joh 16,13), eint sie in Gemeinschaft und Dienstleistung, bereitet und lenkt sie durch die verschiedenen hierarchischen und charismatischen Gaben und schmückt sie mit seinen Früchten (vgl. Eph 4,11–12; 1 Kor 12,4; Gal 5,22). Durch die Kraft des Evangeliums läßt er die Kirche allezeit sich verjüngen, erneuert sie immerfort und geleitet sie zur vollkommenen Vereinigung mit ihrem Bräutigam. Denn der Geist und die Braut sagen zum Herrn Jesus: „Komm“ (vgl. Offb 22,17). So erscheint die ganze Kirche als das von der Einheit des Vaters und *des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk*.

Derselben Methode, und zwar ebenfalls als Fortschreibung des Dualismus von Ideal und Natur, bedient sich die Anthropologie mit ihrer Beschreibung des Menschen mit „Körper, Seele und Geist“, bei der die Idee der Seele Natur und Geist zu vereinen sucht. Auf der (kollektiv-humanen) Staatsebene verwenden wir den analogen Dreiklang von „Staatsvolk, Staatsgewalt und Staatsgebiet“, und das Wesen der westlichen Demokratie beschreiben wir mit den (zumindest) drei Gewalten, der realen Exekutive, der ideellen Legislative und der vermittelnden Judikative. Schließlich verwenden wir auch das Dreigespann von „Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“, das unter anderem die Aufgabe wahrnimmt, die Dynamik des Werdens und Vergehens zu ordnen,

Die Methode des Beschreibens hoher oder „letzter Einheiten“ mit Hilfe von Dreifaltigkeiten reicht also weit über die bekannte christliche Trinität hinaus.

Vermutlich stellt das Dreifaltigkeitsdenken selbst auch nur eine Ausprägung, beziehungsweise eine Transformation der antiken Dialektik dar²⁶⁷. Aus dem Dialog, der Alltagstheorie und dem Widerspruch gegen sie ergibt sich ein höherer Sinn. Näher noch liegt allerdings die Annahme, dass beide Arten von Weisheitslehren, die antike und die christliche, sich aus demselben begrenzten Ideenschatz des Menschen bedient haben. Weisheitslehren versuchen, rational anzusetzen. Vor allem suchen sie offenbar, den geistigen Individualismus „der Freien“, der Handelnden, der Denkenden etc. mit dem kosmischen Kollektivismus der Einheit von allem mit allem zu verbinden, und zwar durch eine Art von grober Analyse der Komplexität. Die geistige Klammer und die Vermittlung, die Freiheit und Abhängigkeit durchdringt dann die Gerechtigkeit, etwa als Verbund der beiden Gerechtigkeitsideen der allgemeinen Ordnung und des konkreten ausbalancierenden Ausgleichs. Vor diesem Hintergrund der Vermutungen sollte es nun erlaubt sein, noch einen weiteren postmodernen Schritt zu gehen.

²⁶⁷ Zur Trinität aus christlich–evangelischer Sicht, siehe demnächst den Sammelband: Drecoll, Trinität, 2011 (mit Beiträgen von Doehorn, Jan; Drecoll, Volker Henning; Feldtkeller, Andreas; Käbisch, David; Tietz, Christiane). Aus der Verlagsankündigung: „Ist die Trinität eine Spekulation, die in der Bibel nur wenig Anhalt hat, vielleicht die Folge der ‚Hellenisierung‘ des Christentums? Oder führt die Trinitätslehre ins Zentrum der christlichen Theologie, da sie die Identität des christlichen Gottes beschreibt?“. Meine erste Antwort würde lauten, dass wohl beides zutrifft.

Die Methode der Dreifaltigkeit fasst ihre jeweiligen drei Elemente noch einmal zu einer vierten und allerhöchsten Einheit zusammen. Insofern geht sie über die einfache Dialektik hinaus. „These, Antithese und Synthese“ spiegeln sich noch in der Sicht von Idee und Natur als zwei getrennten Welten wider, und die Kultur erscheint als sozialreale Synthesewelt. Die gesamte Trinität bildet dann wieder eine „Einheit“. Eine solche stellt in ihrer allerhöchsten Form dann eine Art von „Weltgeist“ dar, der seine eigene Schöpfung, in der er sich verkörpert, mit umfasst. Bei dem Wort Weltgeist ist auch die Ausprägung im *hegelschen* Sinne des objektiven Weltgeistes mit assoziierbar. Aber im Kern ist vor allem die gottähnliche Unfassbarkeit gemeint, die aber durch diese Dreieinigkeit zumindest drei einzelne, sinnvolle Elemente enthält.

Mit dem Modell der Trinität verfügen wir, im Westen zumindest, über eine im Christentum lange erprobte Form, sogar Gott als „Vater, Sohn und Heiliger Geist“ zu deuten.

5. Mit diesem kosmischen Denkmodell ist, etwa über die *hegelsche* Idee der „Aufhebung“, die Idee der „Versöhnung“ von Widersprüchlichem verbunden. Vorauszusetzen ist dazu nur, dass man von einer – systemischen – Art der „Halb–Selbstständigkeit“ aller natürlichen Unter–Wesenseinheiten ausgeht und zudem eine Art des streitigen Wettbewerbes zwischen allen Einheiten akzeptiert, dies schon deshalb, weil zumindest jeder physikalische Körper seinen eigenen Raum beansprucht und damit andere aus ihm verdrängt. Die stärkste Form der Versöhnung ist dann die „Vereinigung“.

Im Einzelnen ist noch einmal zu differenzieren und dann auch der klassischen Dialektik ihren Raum zu geben: Jede einzelne Theorie, Idee oder auch Leitbild, beinhaltet einen, wengleich zumeist auch mit Bedingungen oder Axiomen begrenzten „Monismus“ im Sinne eines Dogmas. Eine intuitive Alltagssicht als Dogma aufzustellen, bildet üblicherweise die erste Stufe des Denkens. Zugespitzt ruht dabei jede wichtige Theorie, Idee oder wichtiges Leitbild auf einem bestimmten Fundament, also auf einem Fundamentalismus. Jede derart dogmatische These ruft schon deshalb selbst ihre Antithesen hervor, um dann damit in das Dilemma zu geraten, das die Suche nach irgendeiner Synthese beinhaltet. Am Ende steht das künstliche Gebilde einer postmodernen (ontischen) Dreiheit, die sich auch mit den folgenden Begriffen ordnen lässt, dem

- (geistigen) Subjekt,

- (realen) Objekt und
- (interaktiven) Kultur–System“.

6. Ferner gilt es, den „Dualismus“ zu beachten, der weiter verbreitet ist als der Trialismus. Der Dualismus akzeptiert oder erträgt, in welcher Art auch immer, die Existenz zweier widersprüchlicher Meta-dogmen, etwa der Vernunft und der Natur, sperrt sich aber dem Trialismus. So muss an der Drei-Welten-Lehre auch nicht zwingend festgehalten werden. Allerdings ist dem Dualismus dann Einsicht abzurufen.

So muss es aus der Sicht des Dualismus und in Anlehnung an *Aristoteles* zumindest irgendeine, allerdings nicht beschreibbare „Mitte“ zwischen beiden Sichtweisen, denen der (idealistischen) Philosophie und der (klassischen) Naturwissenschaften, geben. Deshalb ist später insofern auch einmal vorsichtig das Wort von der humanen „Mittelwelt“ im Sinne einer Zwischenwelt zu wählen. Beide Ansätze, die Drei-Welten-Lehre und diejenige einer dritten „Zwischen-Welt“, sollten vorsorglich nebeneinander verfolgt werden. Denn gegründet sind beide Methoden in bestimmten Wissenschaften. Der Dualismus entstammt der kritisch-philosophischen Sicht. Der sozialwissenschaftliche Blickwinkel betont dagegen die Eigenständigkeit der „Gesellschaft“²⁶⁸, und auch die Anthropologie sucht nach einem ganzheitlichen Bild vom „Menschen“. Das westliche Recht wiederum wurzelt in allen drei Ansätzen, der philosophischen Ethik, der westlichen Kultur und dem dementsprechenden Menschenbild. Dass das Recht zudem über eine eigene, vielleicht sogar „priesterliche“ Auslegungslehre verfügt, mit der „Entscheidungen“ vor dem Volk und der Verfassung zu rechtsfertigen sind, sei nur anzumerken.²⁶⁹

²⁶⁸ Zum Trialismus aus rechtssoziologischer Sicht siehe bereits Kantorowicz, *Staatsauffassungen* (1925), 1962, 69 ff, 69 ff; Kantorowicz, *Rechtswissenschaft* (1928), 1962, 83 ff, 83 ff. Er entwickelt eine „Drei-Weltenlehre“, beziehungsweise einen „erkenntnistheoretischen Trialismus“. Zu unterscheiden sei zwischen (1) „*Sinneswissenschaften*“, (2) „*Wertwissenschaften*“ und (3) „*Wirklichkeitswissenschaften*“; siehe auch Rottleuthner, *Rechtstheorie*, 1981, 13 ff, 17 f. Zudem: Reh-binder, *Rechtsoziologie*, 2009, 1 ff. (u. a. zur sozialen Wirklichkeit des Rechts).

²⁶⁹ Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, S. 326 ff, Rn.878 ff („Normpflege, Methodenlehre und der Mensch als Entscheider“).

7. Dieses Denkens geht dabei auf *Pythagoras* zurück, der mit seiner Schule für die europäische Rezeption der Verbindung von Mystik und Rationalität steht,²⁷⁰ indem er auch an die ältere mystische Astronomie Vorderasiens anknüpft. Deshalb liegt die Vermutung nicht allzu fern, dass dieses trinitäre Denkmodell von „Einheit, Vielheit und fragmentarischer Harmonie“ von universeller Art ist, weil es im Menschen selbst angelegt zu sein scheint. Die Symbolwelt der Mathematik stellt eine Eigenschöpfung des Menschen von besonders hoher Abstraktionskraft dar.

Aus biologischer Sicht vermag der Mensch mit Hilfe von drei Dimensionen auch den „dreidimensionalen Raum“ zu erfassen und auf diesem Wege eben auch den Kosmos zu vermessen. Als viertes Element würden wir dem (ontischen) Raumgebilde dann noch die „Zeit“ hinzufügen, die die große Übermacht der ständigen Veränderung repräsentiert und damit auch für die Fiktivität alles Seienden steht. Darauf, dass auch die Sprache mit dem Trialismus arbeitet, hat *von der Pfordten* hingewiesen. „Deskription, Evaluation und Präskription“

²⁷⁰ Zur Entstehung der religiösen Idee der Trinität in der Antike, und zwar von Pythagoras bis Tertullian, siehe Hillar, Logos, 2012, ,7 f. Das Verhältnis von monistischem Einheits- und dem Trinitätsdenken beginnt aus antiker Sicht betrachtet mit der vorsokratischen mystischen Zahlwelt des Pythagoras, die zugleich ein rationales Denken beinhaltet. Mangels überlieferter Schriften konnten er selbst und seine Schule zu einer Art von griechischem mythischem Gründungsvater in der Zeit des Umbruchs vom magischen Denken hin zum zahlenlogischen der Astronomie werden.

So steht bei Pythagoras der Logos und die Zahl Eins für das monadische Prinzip der einen Erklärung. Die Macht der Zwei, die Dyade, regiert die Ideen der Vielfalt der gegensätzlichen Kräfte in der Welt, ähnlich dem Yin-Yang-Denken, und aus der Dyade ergibt sich auch die Subjekt-Objekt-Spaltung. Ferner steht die Dyade auch schon für den Beginn des dritten Prinzips, demjenigen der „Harmonie“. Die Dreizahl, die Triade, repräsentiert dann die „Beziehung“ zwischen den Zahlen, zwischen den geometrischen Figuren und zwischen den Tönen der Musik. Auch verkörpert die Triade den dynamischen Prozess der Welt und verbindet die beiden Pole, der „Einheit“, und der „Vielfalt“ der Welt.

Hinzu tritt dann noch die Vierzahl, welches die Gesamtheit des pythagoreischen Zahlensystems wieder gibt, weil die Zahlen als Punkte und untereinander geschrieben gelesen für folgende Elemente der Raumwelt repräsentieren, für den Punkt, für die Linie und für das Dreieck und die vierte Zeile mit vier Punkten soll dann für die räumliche Dimension stehen. Auf diese Weise können dann auch die Bewegung der Gestirne beschreiben werden kann. Weitere offenbar nachrangigere Zahlensymbole bis hin zur Zehn stehen dann insgesamt für die Offenheit und den Pluralismus.

bildeten insbesondere die sprachlichen Grundlagen von Recht und Ethik, die zu einem „Trifunktionalismus“ führten.²⁷¹ In der Tat, bilden die Sprachen neben den sonstigen Interaktionen einen Kern der menschlichen Kultur, zu der wiederum Ethik und Recht gehören, so muss sich deren synthetische Art auch in der Sprachstruktur spiegeln.

8. Für die Drei-Welten-Lehre jedenfalls kann man ferner auch das postmoderne Wort vom „System“ als einen formalen Höchstbegriff verwenden. So arbeiten neben den Kulturwissenschaften auch die Naturwissenschaften, wie die Physik und die Biologie mit dem Systemdenken. Wird die Systemtheorie im Übrigen zu Ende gedacht, so führt sie zum höchsten oder auch kosmischen „Über-System“, das dann bereits einen dem „heiligen Weltgeist“ ähnlichen Charakter besitzt.

Schon dessen Geist und dessen Gesetz erfordern seitens der Physik die offenbar noch nicht gefundene „Weltformel“, die die Astro- und die alles durchdringende Quantenphysik beschreibt. Andererseits ist auch dieser heilige Geist des höchsten Systems kaum noch fassbar.

Aber gerade noch nachvollziehbar ist offenbar die einfache Trinität. Ein anderes Wort für eine solche Drei-Welten-Lehre lautet eben „Synkretismus“.

IV. Einheit und Trinität: Der würdige, weil vernünftige Mensch

1. Für *Radbruchs* Modell von der vierten Betrachtungsweise, die er der Religion offen hält, ergibt sich schließlich folgende interessante Erwägung:

Die Analogie der Drei-Welten-Lehre zur (allerdings rein normativen) christlichen Trinität zu ziehen, heißt danach, noch einen, also den vierten Schritt weiter zu gehen. Denn der christliche Ansatz beschreibt „Gott“ als die Vereinheitlichung der Trinität von „Vater, Sohn und Heiligem Geist“. Diese vierte Ebene ist inhaltlich nicht mehr fassbar. Gott ist also auch deshalb unbegreiflich. Aber auf diese Weise ist immerhin auch ein Hauch vom großen „Einen“ zu erahnen. Es ist „das

²⁷¹ Pfordten, *Deskription*, 1993, 84 ff. („Trifunktionalismus als Bedeutungserklärung“), 243 ff (Zum „Trifunktionalismus“).

Vierte“, das aber, weil unbegrenzt, wiederum auch weitere Dimensionen in sich zu bergen vermag.

Dieser Ansatz ist möglicherweise auf die Idee der Menschenwürde zu übertragen. Aus der Sicht des Humanismus erweist sich der Schritt zur Synthese vor allem deshalb als notwendig, weil „der Mensch“ sich stets auch „als Einheit“ zu verstehen sucht. Dabei umschreibt Humanismus auch das „Humanum“,²⁷² also auch alles, was der Mensch mit seiner Vernunft in dem umfassenden Sinne des *Aristoteles* hervorgebracht hat.

Begreift der Mensch sich zum Beispiel hoch vereinfacht als ein dreifaltiges Wesen, etwa mit der Triade von „Körper, Seele und Geist“ oder demokratisch mit der Dreiheit von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“, so muss man den jeweiligen Dreiklang zu irgendetwas Viertem „vereinheitlichen“. Dann spricht man unter anderem von Entität, Wesen, „Identität“ oder auch von seiner „Verfasstheit“. Erreicht ist dann zwar nur wieder ein vages Ganzheitliches, das eigentlich zurück zu einem Begriffsmonismus führt. Aber dieses Ganze, der Mensch und mit ihm der Humanismus ist mit Hilfe des Dreifaltigkeitsdenkens analytischer und damit fassbarer geworden.

Doch methodisch bildet, jedenfalls auf der höchsten Ebene des Denkens, auf dem vierten Niveau der „Synthese“ der Dreifaltigkeit, etwa als das „heilige oder würdige Wesen“ das Ende jeder Rationalität. Mit dem Trinitäts- als Einheitsdenken selbst beginnt eine gottähnliche Meta-Metaphysik. Das gilt zumindest für die klassische Trennung zwischen dem normativen Subjekt- und dem naturwissenschaftlichen Objektdenken, die dann das postmoderne Systemdenken wieder zusammen führt, und zwar zumal dann, wenn auch das Systemdenken nur als ein Drittes analog zum „Heiligen Geist“ begriffen wird. Dabei weist jedes Dritte, soweit es die Struktur betrifft, schon über sich hinaus. Deshalb verfügen Ideen, wie Seele, Heiliger Geist oder auch Systemdenken eine *Doppelrolle*. Zum einen bilden sie nur einen Teil in

²⁷² Sinnvoll differenzierend: Kettner, Individualismus, 2012, 227 ff. , 227 ff., 250 („...normative Inhalt der Menschenwürde, die sich aus einer normativen Humanum - Charakteristik“ rechtfertigen lässt“ Hinzu tritt dann eine „empirische homo-sapiens-Charakteristik“. Zur Auslegung der „Humanum“ und seiner Probleme mit „verschiedenen kulturellen Wir-Identitäten“ sowie zur Offenheit der Frage, ob ein Humanismus ohne feste Bindung an die Menschenwürde und Menschenrechte „Entscheidendes verlieren würde“, siehe 255.

einer Dreifaltigkeit, zum anderen aber dienen sie auch dazu, das Vierte, also die „Einheit“ selbst näher zu erklären. Den Wesenskern des Menschen bildet etwa seine „Seele“, und Gott ist vor allem ein heiliger Geist. Einfacher und danach auch sinnvoll ist es dann, zu den Trinitäten selbst zurückzugehen. So steht das strukturelle Dritte für die Verbindung von zwei Extremen. „Körper und Geist“ oder „Freiheit und Solidarität“ erzwingen dann, wenn sie nebeneinander gedacht werden, eine Brücke. Mit den Worten von *Radbruch*, zwischen Ideal (also dem Geist) und der Natur (also dem Körperlichen) bedarf es eines Brückenschlages, für den die sozialreale „Kultur“ steht. Die „Kultur“ bietet das Metasystem für das jeweils „ausgleichende“ Gegen-, Neben- und Miteinander der jeweiligen Ausprägungen der beiden Welten, der Ideen- und der Naturwelt. Was die „Kultur“ für eine menschliche Gesellschaft darstellt, bildet die „Seele“ des einzelnen Menschen. Beide stehen für die ständig neue Organisation einer lebendigen synthetischen Einheit.

Mit „systemischen Spannungen“, mit deren Erklärung, Auflösung oder besser noch mit deren Vermeidung und auch mit deren tolerantem Ertragen beschäftigen sich seit jeher schon Politik, Recht und Ethik. Hinzu tritt die Seelsorge. So bildet der Schicksalskonflikt von (subjektivem) Leben und (objektivem) Tod auch ein elementares Thema der großen Religionen und der weltlichen Psychologie. Einen vermutlich wesentlichen Teil der Vernunft, im umfassenden Sinne stellt auf der gleichen Ebene die menschliche Fähigkeit zur Empathie dar, die dann wiederum die emotionalen Seiten der Ideen der weltlichen Solidarität und der christlichen Nächstenliebe bildet. Auch die analoge Idee von der emotionalen Intelligenz²⁷³ entfaltet sich unter diesem derart weit gefassten Vernunftmantel.

Zur „Reduktion der Komplexität“ gehört also auf der höchsten Denkebene am besten auch die Reduktion auf eine Trinität. Jeder Dreifaltigkeit wohnt dabei zwar zumindest der Selbstanspruch auf eine „Gesamtschau“ inne. Doch sie erlaubt, wie sie auch ausfallen mag, keinen Ertrag zu bringen, aus dem dann umgekehrt eine Deduktion möglich wäre. Denn die Erkenntnis eines höchsten – fassbaren – „Einen“ ist vermutlich schon aus logischen Gründen selbst dem *laplaceschen*

²⁷³ Siehe dazu: Ciompi, *Außenwelt*, 1988, 186 ff., sowie: Ciompi, *Integration*, 1986, 373 ff., unter Rückgriff auf: Piaget, *Intelligence*, 1981, unter anderem 25, 65, 74, insbes. 15 („Intellektualisierung der Affekte“).

Weltgeist nicht möglich.²⁷⁴ Denn ein solcher Weltgeist ist, wie der Mensch, stets selbst Teil der Welt, die er selbst wie ein drittes Objekt zu begreifen sucht.

Aber eine Gesamtschau erweist sich zumindest für diejenigen halbkonkreten Fragen als sinnvoll, die die soziale Binnenwelt von Menschen betreffen, die sich – in zivilreligiöser Weise – jedenfalls insofern als Selbstherren verstehen und damit als autonom begreifen. Alles beginnt also auch insofern mit der kollektiven Fiktion der „Selbstherrlichkeit“.

Aus soziobiologischer Sicht ist diese Eigenschaft – in Ansätzen – aber jedem „Individuum“ eigen. Eingeschränkt ist die innere Autonomie von der das Prinzip der Solidarität erzwingenden „Abhängigkeit von der Umwelt“. Beide Prinzipien bilden den Teil eines Systems, das zu seiner Stabilisierung wiederum nach der Verkörperung des dritten Prinzips, des gelegentlichen Ausgleichs unerträglicher Spannungen, verlangt. Die kulturelle Fiktion des Westens besteht also aus dieser Sicht in der gottähnlichen Verabsolutisierung des Prinzips der Individualität, lies: der Freiheit. Für sie hat der Freie dann den hohen, aber zwangsläufigen Preis der Haftung für das Seine, also der „Eigenverantwortung“, zu entrichten.

Zudem ist aber noch einmal der Blick auf den westlichen Humanismus zu werfen. Er bietet zum einen hoch reduziert mit dem Dreiklang von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ eine großartige Dreifaltigkeit. Mit der Idee der „Menschenwürde“, die ihrerseits auch eng mit der Idee der „natürlichen Rechtspersonalität“ verbunden ist, offeriert der Humanismus zum anderen auch noch einen vagen Höchstbegriff. Jener stellt den einen säkularisierten „Abglanz“ des die Trinität vereinheitlichenden Gottesbegriffs dar und schreibt damit die christliche Idee der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott (*imago dei*) fort.

2. Das deutsche Bundesverfassungsgericht, dessen Kollegium als den hohen Priestern ähnlicher „Hüter“ der Deutschen Verfassung auftritt,²⁷⁵ formuliert zutreffend:

²⁷⁴ Dazu: Wiener, *Persönlichkeit*, 1987, 92 ff., insbes. 98 ff.

²⁷⁵ Zur Deutung des Bundesverfassungsgerichts als „Hüter der Grundrechte“ äußert sich der frühere Präsident des Bundesverfassungsgerichts: Papier, *Bundes-*

„Dem Schutz der Menschenwürde liegt die Vorstellung vom Menschen als einem geistig–sittlichen Wesen zugrunde, das darauf angelegt ist, sich in Freiheit selbst zu bestimmen und zu entfalten.“²⁷⁶

Untrennbar mit der Menschenwürde verbunden, zählt also auch die *Unterstellung der Willensfreiheit* zum Credo der Grundrechtecharta der Europäischen Union. Diese Annahme bildet, zumindest überall dort, wo die Würde des Menschen im Vordergrund steht, damit einen wesentlichen Bestandteil der gesamt-westlichen Zivilreligion. Ohne hin stellt die Willensfreiheit typischer Weise einen notwendigen Bestandteil der Idee der „Freiheit“ dar, und zwar zumindest soweit, als mit der Freiheit auch der Grundsatz der Eigenverantwortung einhergeht und die Freiheit nicht lediglich an ökonomische Nützlichkeitsabwägungen gekoppelt gesehen und damit einer Art von verdecktem biologischem Determinismus das Wort geredet wird. Dabei soll „Freiheit“ in Anlehnung an *Nida-Rümelin*²⁷⁷ zum einen negativ verstanden werden, als das Erleben von (teilweiser) Freiheit von Fremdbestimmung, sei es durch die Natur oder die Kultur. Aber es ist dann auch die positive Freiheit zu unberechenbaren oder unberechenbar erscheinenden Entscheidungen. Drittens aber gehört zur Freiheit dann aber auch die Fähigkeit, sich an gesetzte vernünftige und an verinnerlichte soziale Regeln zu halten oder diese Normen bewusst zu überschreiten.

3. Formal verweist dabei die Wortwahl „liegt... zugrunde“ auf ein „Fundament“ und zeigt damit eine Art von Fundamentalismus. Inhaltlich umschreibt das Gericht zu Recht der Sache nach einen dreifachen Kern der Idee der Menschenwürde. Jenen bilden zunächst die natürlichen Grundfähigkeiten eines „freien“ Menschen, der sich gegenüber seiner Umwelt und gegenüber den anderen Menschen als ein mächtiger Akteur erweist. Zudem ist der Mensch zu einer prägenden Art der individuellen „Selbstbestimmung“ fähig. Er organisiert sich also in einem erheblichen Maße selbst. Damit verfügt der würdige Mensch

verfassungsgericht, 2004, 411 ff., 411 (zur Geschichte und dem Grundgedanken der höchsten Autorität). Entstanden ist die Hüterformel in Anlehnung an den entsprechenden Titel einer Schrift von Carl Schmitt, Hüter, 1931.

²⁷⁶ Siehe: Lissabon–Entscheidung des BVerfG, 2 BvE 2/08 vom 30.6.2009, Absatz–Nr. (1–421), Absatz–Nr. 364; vgl. auch: BVerfGE 45, 187 ff., 227.

²⁷⁷ Nida-Rümelin, Vernunft, 2012, 9 ff., 25 („Freiheit als naturalistische Unterbestimmtheit von Gründen“, 27, gemeint als Freiheit „in diesem schwachen Sinne der Metaphysik“).

zugleich über ein entsprechendes „Selbst“ (oder zumindest das Bild davon). Hervorstechend ist aber die Beschreibung des homo sapiens als einem „geistig–sittlichen Wesen“. Kreativität und Wille stecken dabei im animistischen Wort „Geist“. Sittlichkeit meint die weltliche Ethik. Die Ethik wiederum ist vom Gedanken der „Gerechtigkeit“ mit beherrscht.

Mit einem einzelnen, also einem monistischen Begriff beherrscht und beschreibt dieses (fast schon götzenhafte) Menschen-Selbst-Bild die grundlegende Fähigkeit zur eigenen „Vernunft“. Mit dem Selbst-Bild von seiner Vernunft begründet der weltliche Mensch seine (höchste) „Würde“.

Seine Würde bestimmt die praktische Vernunft vereinfacht, so lautet eine weitere Hypothese, als die Fähigkeit, die Dreifaltigkeit von

- „Freiheit (des freien Selbstsubjekts),
- Gleichheit (als Kern der Gerechtigkeit) und
- Solidarität (als Humanität im engen Sinne der Mitmenschlichkeit und als Opfer für die Gemeinschaft)

für jede Entscheidung gegen einander abwägen zu können.

7. Kapitel

„Eigene“ natur-ethische Grundlagen

I. Synkretismus, ontische Philosophie und naturwissenschaftliche Emergenz, bei Verzicht auf die Quantenphysik der Erscheinungen

1. Alle diese Erwägungen finden zumindest vorrangig im normativen Raum der Philosophie statt. Erweitert wurde dieser Raum schon um die Mischebene der Kultur. Die Naturwissenschaften bleiben weitgehend ausgespart. Doch gerade sie bilden einen Teil des Erfolges des westlichen Säkularismus. In die semi-religiöse Heiligung des Humanismus bringen sie ihr eigenes „Menschenbild“ mit ein.

Der Synkretismus, der auf das Bild streitender Kreter, die sich in der Not versöhnen, zurückgreift, versucht, „im Zweifel“ eine moderate „Mitte“ zu finden. Im sechzehnten Jahrhundert ging es seinen Vertretern offenbar auch darum, die Lehren von *Platon* und *Aristoteles* mit einander zu versöhnen.²⁷⁸ Idealismus und Empirismus sind zwar als in sich weitgehend geschlossene, eigenständige Denksysteme zu achten. Dennoch stehen sie für den Menschen, zumindest für den westlich zivilisierten, gleichberechtigt nebeneinander. Ausgangspunkt ist also eine Zwei-Weltenlehre, die aber für die Sicht des als Einheit gedachten Menschen nach einer Dritten Welt oder zumindest einer Zwischenwelt der pragmatischen Vermittlung und schmerzhaften Toleranz sucht. Den Antagonismus der beiden klaren Pole, wie diejenigen von „Idee“ und „Natur“, hebt diese Sicht nicht auf, sondern stellt ihnen etwas verbindendes und auch tolerantes Drittes, etwa die „Kultur“, gleichberechtigt an die Seite.

Ein großes religiöses Modell findet diese Art des trinitären Synkretismus in der mittelalterlichen Tradition des Christentums. Zum einen ist die christliche Trinität von „Vater, Sohn und Heiligem Geist“ dazu bestimmt, den Monismus des „einen Gottes“ zu erklären. In ähnlicher Weise erklärt die weltliche Dreifaltigkeitsformel der französischen

²⁷⁸ Zum Begriff des Synkretismus und der Art seiner Verwendung, zum Teil auch abfällig als undogmatisch oder pragmatisch, siehe: Wiktionary, „Synkretismus“, (<http://de.wiktionary.org/wiki/Synkretismus>), Stand: August 2012.

Revolution „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit (Solidarität)“²⁷⁹ den neuen zivilen Ich–Menschen und begründet auch die Art seiner Selbstherrschaft. Methodisch ähnlich tritt zu jeder in sich monistischen These die Öffnung durch eine schlichte Verneinung, die Antithese. Beide zusammen führen dann zu Zweifeln, zur Komplexität, aber auch zur Freiheit des Denkens oder auch des Geistes. So gehörte zum mittelalterlichen Gott (der Schöpfung und vernünftigen Ordnung) über langen Zeiten in dominanter Weise das Bild des Teufels. Er tritt als Inkarnation der Negation, von Vernichtung und Chaos auf. Aber als ein göttlicher Diener muss er gleichwohl auch irgendwie zur Schöpfung, also zur Welt selbst zu rechnen sein. Auch dem Menschen sind „teuflische Züge“ eigen, und er muss sie mit der Fähigkeit zur Vernunft überhören und ertragen. Aber sie bilden Teile seiner Identität und begründen seine Freiheit.

Dass auch der selbstbewusste Mensch zur grausamen Vernichtung anderer Menschen fähig ist, sei es kollektiv im organisierten Krieg oder mit individuellen Gewalttaten, bildet den Urquell der antiken Rechts– und Staatsphilosophie. Auch das gesamteuropäische Naturrecht beruht auf der Erfahrung von Krieg und Gewalt. Es begegnet den Ängsten um die eigene Existenz mit dem Kampf für die Ideale des natürlichen Rechts und des aufgeklärten Staates.

Das Naturrecht verstand sich als eine geistige Führungskraft und als Wiedergeburt der Antike. Aber es hatte realpolitisch zugleich die – dienende – Aufgabe übernommen, die Ideenwelt des eher ländlichen christlichen Mittelalters den neuen kriegerischen und kolonialen Herrschaftssystemen der europäischen Frühmoderne anzupassen.²⁸⁰ Diese beiden Aufgaben, die der geistigen Führung einerseits und der realpolitischen Nützlichkeit andererseits, gilt es irgendwie, und sei es auch nur von Fall zu Fall, zusammen zu sehen. Auch diese Forderung gehört zum – postmodernen Ansatz des – Synkretismus.

²⁷⁹ Dazu aus der Sicht der Rechtsphilosophie: Pawlowski, Schutz, 2000, 9 ff., 21, die Dreizahl der Grundwerte entspringe der französischen Revolution und der christlichen Tradition der göttlichen *Trinität*: „Freiheit (Sohn), Gleichheit (Vater) und Brüderlichkeit (Heiliger Geist)“.

²⁸⁰ Zum sowohl dreifaltig als auch Monistisch zu lesenden Naturrecht (unter anderem Gropius, Locke, Bodin, sowie Pufendorf), siehe: Montenbruck, Naturrecht, 2010, 135 ff.

Heute bildet der zu verfolgende Synkretismus eine Art des westlichen wissenschaftlichen Pluralismus. Dieser Ansatz versucht dabei zunächst beides, die Vielfalt der Formen zu achten und die Einheit des Ganzen zu bedenken. Aber auf der letzten Stufe muss er auch mit „Sein“ und „Nichtsein“ umgehen.

2. Die aus der Flut der Angebote ausgewählten „eigenen“ Grundlagen sind diejenigen einer Rechtsanthropologie. Auch der Methodik der Überlegungen entspricht diese Sichtweise. Sie ist vor allem um Synthesen bemüht, was sich schon in der Deutung der beiden großen geschichtlichen Geistesströmungen zeigt.

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

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

3. Auch ist *Platons* Deutung der Seele mit Hilfe der Bewegung aufzugreifen und mit dem physikalischen Gedanken der Emergenz einerseits und dem geistigen Aspekt der Transzendenz andererseits zu verbinden.²⁸¹ Das naturwissenschaftliche Modell von der zunehmenden Komplexität könnte die an sich idealistische urplatonische Sichtweise

²⁸¹ Siehe auch: Anderson, *Physics*, 1995, 6653 ff. („This principle of emergence is as pervasive a philosophical foundation of the viewpoint of modern science as is reductionism.“).

belegen, wenn man nur die Emergenz rückwärts liest und zudem vielleicht auch noch die höhere Vernunft nicht etwa als klar vorgegeben versteht, sondern nur als eine jeweils angemessene, weil systemisch sinnvolle Gerechtigkeit deutet. Denn Emergenz meint, dass die Teile mehr als die Summe darstellen und dass die immer größere Komplexität die Triebkraft der gesamten kosmischen Physik darstellt und die Idee der Ausdehnung die Zeit und die Kausalität begründet. Vereinfacht werden also aus Atomen und Zellen gesamte Lebewesen und aus der Vereinigung von einfachen Systemen und deren Degradierung zu organischen Subsystemen entstehen die zusammengesetzten höheren Systeme etc. Geht man nun rückblickend davon aus, die Möglichkeit der höheren Formen müsse schon in den niedrigen Formen als Potential angelegt sein, dann tritt neben die naturwissenschaftlichen Elemente „Energie, Zufall und Auslese“ zumindest auch die entsprechende „Leitidee“.

Das Prinzip des „Höheren“ muss allen Einzelteilen schon immanent sein. Allerdings dürfte aus naturwissenschaftlicher Sicht die konkrete Art der Ausprägung des nächst höheren Systems vom chaotisch-zufälligen Zusammentreffen vieler Bedingungen abhängen. Dennoch geben uns die Naturgesetze quasi fundamentalistische Aussagen über die Art der höchsten Vernunft. Setzt man auch sie unter den Vorbehalt der möglichen Emergenz (zumindest der Erkenntnis), dann erweist sich wenigstens die Idee der „Emergenz“ als eine Art von dynamischen und systemischen „Leitregeln“ im Sinne einer Höchstvernunft. Ob aber die Emergenz des Kosmos auf ewig gilt, ist offen. Auch bleibt die große Leitidee der Bewegung als solcher, die sich derzeit vor allem aus der Triebkraft ergibt, die sich in der stets „zunehmenden Komplexität“ aller kosmischen Dinge zeigt und nachweisen lässt.

Der Evolutionsbiologe *Mayr* definiert Emergenz im Sinne einer naturwissenschaftlichen „Transzendenz“, also als etwas über sich selbst Hinausgehendes. Emergenz sei „in Systemen das Auftreten von Merkmalen auf höheren Organisationsebenen, die nicht aufgrund bekannter Komponenten niedrigerer Ebenen hätten vorhergesagt werden können“.²⁸²

²⁸² Mayr, *Biologie*, 2000, 403.

Das Potential zur höheren Ordnung mutmaßlich bereits in sich zu bergen, würde heißen, das Element der „Transzendenz“ bereits zu enthalten und zudem von ihm auch mit angetrieben zu werden.

4. Als Vorläufer der Theorie von emergenten Eigenschaften eines Systems, die *Luhmann* für die (Rechts-) Soziologie ausbaut²⁸³, tritt *Aristoteles* auf:

*„Das, was aus Bestandteilen so zusammengesetzt ist, dass es ein einheitliches Ganzes bildet, ist nicht nach Art eines Haufens, sondern wie eine Silbe, das ist offenbar mehr als bloß die Summe seiner Bestandteile. Eine Silbe ist nicht die Summe ihrer Laute: ba ist nicht dasselbe wie b plus a, und Fleisch ist nicht dasselbe wie Feuer plus Erde.“*²⁸⁴

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

Sobald überdies die Physik in dem schlichten Sinne gedeutet wird, dass sie bestimmten Gesetzen „unterworfen“ ist, nähert sie sich dem Begriff des „Zivilen“ an. Zumindest drängt sich die folgende „Metapher“²⁸⁵ auf: So „verinnerlicht“ die materiale Welt ihre Gesetze, indem sie sie als die „eigenen“ erscheinen lässt. Ohne die Welt gäbe es auch deren formende Leitgesetze nicht. Begreifen wir aber das „Zivile“ der westlichen Zivilisation als Ausdruck einer vernünftigen „Selbst-Gesetzgebung“, der wohl verstandenen „Autonomie“ des Menschen und seiner Gesellschaft, dann öffnet sich für die Idee der Zivilreligion überdies das Tor zum *aristotelischen* Ansatz einer Art „Selbstorganisation“.

Mit der in der Ontologie angelegten Betonung des Seins als „Körperlichkeit“, etwa im Dreiklang von „Körper, Seele und Geist“, ist zunächst einmal eine physikalische Festlegung erfolgt. Gewählt ist die

²⁸³ Luhmann, *Wissenschaft*, 1990, u. a 134.

²⁸⁴ Aristoteles, *Metaphysik* (Szlezák), 2003, Buch 8.6., 1045a: 8 – 10.

²⁸⁵ Zur Metapher diesem Begriff aus religionswissenschaftlicher Sicht zusammenfassend: Gulde, *Tod*, 2007, 46 ff. (mit der Betonung der Vieldeutigkeit und der Kreativität, sprachlich und inhaltlich Neues zu schaffen, sowie mit dem Ziel „das Allgemeine und Kollektive verständlich zu machen“).

Welt der körperlichen Makro-Physik. Damit ist zugleich die „Quantenphysik“, die alle kleinsten Teile beherrscht, aus denen die Welt zusammengesetzt ist, im Sinne der *heisenbergschen* Unschärferelation zumindest nur beschränkt wahrgenommen. Denn danach ist zwischen der (körperlichen) Verortung und dem (wellenhaften) Impuls zu trennen. Beides lässt sich nicht gleichzeitig bestimmen. Die Messung des einen stört diejenige des anderen. Aber beide Messungen sind wiederum überhaupt Sache der Menschen.

Insofern mag es vielleicht nur kleinste Geschehnisse in einer Welt geben. Vielleicht gibt es aufgrund der *einsteinschen* Relation überhaupt nur Relationen, weil alle subatomare Quanten, die einmal miteinander zusammengetroffen sind (und das sind inzwischen mutmaßlich alle Kleinstteilchen), nur noch in Abhängigkeit voneinander existieren.

Damit gäbe es überhaupt nur ein Ganzes und keine davon wirklich abtrennbaren Teile. Insofern existiert eigentlich nur ein durch und durch „ganzheitliches Ganzes“. Der Animismus und das meditative Mantra, „Eins mit dem Ganzen“ zu sein, könnten sich also durchaus auf die Quantenphysik stützen.

Die Verortung, und damit die Trennung von Teilen wäre dann letztlich nur ein Hilfsmittel der Lebewesen. Auf diese Weise verschaffen sie „sich selbst“ über ihre Sinne Strukturen, um das Ganze zu ordnen. Sie verselbständigen sich, wenngleich nur auf der Ebene der (atomaren, und größeren) Körper. Bislang jedenfalls ist es noch nicht recht gelungen, die Gesetze der Quantenphysik mit denen der Makrophysik zu verbinden.

Insofern hat zudem die *aristotelische* Vorstellung, dass das Leben vor allem in der Energie oder in der Bewegung liegt, einen quantenphysikalischen Hintergrund erfahren. Auch die Idee der Neurophilosophie, an den „Impuls“ anzuknüpfen, erhält damit einen eigenen Untergrund wie die Idee, das Gehirn als Spiegelung der Welt zu begreifen, mit der es auf der Ebene der kleinsten Teilchen in völliger Abhängigkeit verbunden ist. Auch passt zur Quantenphysik, sich auf phänomenologische Weise mit dem Erscheinen zu begnügen.

Hinzu tritt der – unstrittige – biophysikalische Umstand, dass auf der viel höheren physikalischen Ebene des Körpers der Mensch vor allem aus „Information“ und „körperlicher Selbstorganisation“ besteht. Denn alle Körperzellen sterben bekanntlich regelmäßig ab. Sie werden

dann im Weg des Stoffwechsels, also mit Hilfe der Außenwelt, erneut und über eine Binnenorganisation ihrer internen Umwelt angepasst. Menschen bestehen danach, wie alle anderen Lebewesen auch, vor allem aus „Information“ und „Struktur“, kurz: aus ihrer individuellen „Verfasstheit“.

Auch deshalb ist zu überlegen, den Menschen modellhaft vielleicht über eine klassische Dreieinigkeit zu verstehen. Zudem liegt bereits eine weitere Art des Bekenntnisses zu einem bestimmten Fundament vor. Dieses verfügt überdies über eine gewisse Selbstevidenz, die darauf beruht, dass es die „Sinne“ sind, die uns etwa von der Körperlichkeit der Umwelt berichten. Gemeint ist der Versuch, die kaum fassbare „Gesamtheit“, die schon damit semi-religiösen Charakter besitzt, über einer Trinität zu umreißen.

Diese Dreifaltigkeit besteht in der vor allem körperlich zu denkenden „Natur“, in der impulshaft-bewegenden „Seele“ und in der ideal-ordnenden „Vernunft“.

II. Triade „Natur, Seele, Vernunft“

1. Insgesamt schlägt also neben der „Natur“ auch die Idee der „Seele“ eine Brücke zur (vor allem christlichen) Religion. Nimmt man den Gedanken der „Vernunft“ hinzu, etwa als eine Weisheits- und Ordnungskraft, dann ergibt sich der Brückenschlag zu einem Dritten. Die Kraft oder der „heilige Geist“ einer „höchst sinnvollen, weil gesamt-systemischen Ordnung“, an welcher „der Mensch“ in der Form von „Weisheit“ seinen schattenhaften Anteil hat, ist den großen Strömungen der westlichen Philosophie eigen und bildet auch einen konstitutiven Teil der großen Religionen dieser Welt.

„Natur“ und Geistseele“ lautet die dualistische Paarung. Zu einer Dreifaltigkeit umgepolzt ist dann von einer universellen Triade von „*Natur, Seele und Vernunft*“ zu sprechen. Dabei steht eben die Leitidee der westlichen Aufklärung, die Vernunft allgemein und vage für die „Weisheit“, die wiederum eine bunte Welt des Wissens um die metaphysische Welt mit dem nützlichen Wissen des Alltags verbindet. Schon *Aristoteles* hat Vernunft in dieser Breite verstanden²⁸⁶, sodass

²⁸⁶ Erneut: Zur westlichen Tradition und zur Breite der Idee der Vernunft siehe: *Aristoteles, De anima* (Hamlyn), 1968, 430 a, 10 ff., a 17 – 18. *Aristoteles*

mit der Vernunft auch das Wort vom „Humamum“, als dem Kern des Menschlichen und des von Menschen geschaffenen zu verbinden ist.

Modellhaft gingen die „Astronomie“, die die Land- und Flusswirtschaft sowie die Schifffahrt benötigte und die schicksalhafte Himmelsordnung der „Astrologie“, samt der Verehrung von Sonne und Mond, in weiten Teilen der Welt Hand in Hand. Genetische „Informationen“²⁸⁷ leiten und kreieren alle Lebewesen, und sie bilden dann auch das Mittel, mit dem sich jedes Lebewesen selbst organisiert. Dabei speisen sich alle genetischen Informationen nach heutigem Wissen aus einer gemeinsamen Quelle, der fiktiven ersten Urzelle. Physikalisch betrachtet gelten in dieser Welt offenbar zudem für alle Einheiten dieselben makro- und die auch dieselben quantenphysikalischen Gesetze. Auch daran glauben unsere Naturwissenschaftler, jedenfalls derzeit.

2. Entsprechendes wie für das Gattungswesen Mensch gilt auch aus der Warte des einzelnen Menschen. Trennt man für die weltliche Anthropologie die Vernunft von der Seele, so ergibt sich für das westliche Menschenbild der übliche Dreiklang von „Körper, Seele und Geist“. Der Körper verbindet den Menschen mit der „Natur“. Der „Geist“, der von der vielfach auch eigenwillige Seele getrennt ist, wird zum reinen Geist, und dient dem Menschen dann unter anderem als Teilhabe an der (objektiven Idee der) „Vernunft“.

Das Wort von der Vernunft könnte man auch ersetzen. Insofern könnte man auch davon sprechen, dass die universelle Triade „Natur, Seele und Geist“ lauten müsste. Aber mit dem Wort „Geist“ würde diese Trinität zu sehr auf den religiösen Animismus hin ausgerichtet sein. Die Vernunft beinhaltet dagegen bereits eine säkulare Ausrichtung dieser Art des Geistes.

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

²⁸⁷ Zur „Information“ aus der Sicht des Verf. ausführlicher: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, S. 248 ff, Rn. 629 ff

Wer auf das Entscheiden blickt, der könnte stattdessen zudem vom Dreigespann von „Natur, Seele und Subjekt“ sprechen. Dieses traditionelle Modell wäre wiederum erkennbar eng mit der Drei-Teilung nach *Freud* von „Es, Ich und Über-Ich“ verwandt.²⁸⁸ Bei ihr hat das „Ich“ zumindest auch die synthetische Aufgabe, das Es und das Über-Ich zu vereinen.

Ebenso könnte man auch den *Radbruchschen* Trialismus von „Natur, Ideal und Kultur“ aufgreifen. Mit dem Wort Kultur wird gleichsam die „Seele einer Gemeinschaft“ bezeichnet, im übrigen mit einem starken rituellen Elemente und der Betonung von erlebbarer „Selbstorganisation“. Aus westlicher Sicht dominiert aber der Einzelne mit seiner höchst individuellen Identität die Gemeinschaft und nicht das soziale Kollektiv die einzelne Person. Biologisch eingefärbt und begründet ist das „egoistische Gen“ wesentlicher als die (soziale) „Population“, die im Groben analog zum Netzwerk des Schwarms zu begreifen ist.

Zwar kann bekanntlich auch die Gemeinschaft etwa als Clan oder Staat als souveränes „Selbstsubjekt“ und kollektiver „Akteur“ nach außen auftreten. Sie muss sich dann aber nach Maßgabe der politischen Vernunft, der Staatsraison, entscheiden.

Die „praktische Vernunft“ betrifft insofern also die Entscheidung, die jeder Handelnde zu treffen hat. Vernünftig ist dabei typischer Weise eine Entscheidung, die „gerecht“ ist, weil sie von der „goldenen Regel“ zumindest mitbestimmt ist. Insofern schlägt das Wort von der Vernunft die Brücke zur Ethik, sodass umgekehrt auch jede menschliche Kultur, die „Ethiken“ kennt, die für einzelne erwachsenen Menschen verbindlich sind, die ein wesentliches Elemente der „Vernunft“ kennt. Die Frage nach der Universalität der goldenen Regel ist im nächsten Abschnitt weiter zu verfolgen.

3. Rückblickend kann man sich auf dieser Ebene dann über die Reihung und die Verlagerung des Hauptgewichtes streiten. Drei bedeutende Grundformen stellt jedenfalls die Geschichte zur Verfügung:

²⁸⁸ Freud, Ich, 1923, 273 ff.

- Der naturnahe Animismus, etwa der verstreut lebenden Nomaden,²⁸⁹ geht schon für das Diesseits vor allem von der Idee der „(Geister–) Seele“ aller einzelnen Geschöpfe aus. Rituell geopfert werden Teile des von der Umwelt mit Gewalt Erworbenem, um sich mit den betroffenen Geistern zu versöhnen. Strafähnliche Sanktionen, die insbesondere Tabubrüche ahnden, betreffen die „Seele“ des Normbrechers.

- Die drei recht unterschiedlichen abrahamistischen Offenbarungsreligionen, die eher agrarisch–ländlich und patriarchalisch geprägt sind, bekennen sich alle zu einem höchsten Gott, der Schöpfer, Herr und Übergeist in einer Person ist, der aber den Menschen den gesonderten Platz von Kindern zuweist. Zum anderen stützen sich die drei Buchreligionen auf die Niederschrift der „Gründungsgeschichte“ des Stammvaters Abraham und mit ihr auf eine aus westlicher Sicht „prä“–humanistische Versöhnungsidee. Gemeint ist Abrahams Angebot, seinen einzigen Sohn zu opfern, ohne den das eigene Geschlecht nicht weiter existieren würde, das aber von seinem Gott nicht angenommen wird. Auch strafähnliche Sanktionen, wie Hungersnöte und Seuchen, treffen auf alttestamentarischer Ebene vor allem das gesamte Volk, und zwar dafür, dass es die Gebote des Herrn nicht eingehalten und damit seinen oberherrschaftlichen Subjektstatus missachtet hat. Hoch vereinfacht regiert diese Religionen für das Diesseits der Glaube an den unberechenbaren Übervater und Herrn (Subjekt) der (verobjektivierten) Welt. Die Besonderheit dieses Dualismus besteht, zumal gegenüber dem Animismus, in der Verselbstständigung der übermächtigen „Natur“.

- Die Ethik des westlichen Säkularismus, die in Handelsstädten ihren Nährboden findet und vom christlichen Protestantismus mitgeprägt ist, beschränkt sich weitgehend auf das Diesseits. Das Hauptgewicht legt sie auf die Freiheit des aktiven Einzelnen und seine Fähigkeit zur Selbstbindung. Ethische Selbstbeschränkungen und Freiheitsverzicht bilden dabei die persönlichen Selbstopfer. Eben solche Opfer dienen bei allgemein–sittlichen Normbrüchen der ausgleichenden Versöhnung. Erfährt ein eigenverantwortlicher Freier durch einen

²⁸⁹ Aus ethnologischer Sicht, siehe den Überblick bei: Hinz, Zivilisationsprozess, 2002, 223 („Mit der Abhängigkeit der Inuit von nicht–menschlichen Naturgewalten korrespondiert ein starker Glaube an Schamanismus, Geister und Tabus.“). Zudem: Hoebel, Recht, 1968, 93; Raach, Bilder, 1991, 6 (in Bezug auf die Inuit).

anderen Freien einen „unvernünftigen Freiheits- und Statusentzug“, so ist dieser Verlust an Säkular–Heiligem auszugleichen, und zwar aufgrund der Vernunftidee der Gerechtigkeit. Die Idee der Gerechtigkeit ist naturrechtlich gegründet und stellt damit ihrerseits ein säkular–heiliges Unterprinzip der Vernunft der Freien dar. Der Glaube an die eigene „Vernunft“ dominiert in diesem Modell das vor allem städtische Leben.

4. Zwar dominiert zumindest in aller Regel ein einzelnes dieser drei Leitprinzipien die anderen beiden. Aber es lässt sie neben sich bestehen, so dass sich am Ende in jeder Kultur mutmaßlich eine individuell bunte Art von Dreifaltigkeit des Seelen–, des Natur– und des Vernunftdenkens ergibt.

Zu wiederholen ist zudem noch einmal: Jedes vorherrschende Leitprinzip saugt gern möglichst viele Unterelemente der beiden anderen in sich auf. Damit vermag es sein Gewicht zu stärken und dasjenige der anderen beiden zu mindern. Insofern gelten die Grundsätze einer jeden Vorherrschaft auch für höchste Leitideen. Aber stets haben auch die beiden anderen die Kraft entweder heimlich oder aber offen akzeptiert, Subkulturen auszuprägen. Ferner handelt es sich bei diesem wie jedem nachfolgend verwendeten Trinitätsdenken um ein Modell. Als solches reduziert es die Wirklichkeit und bietet von ihr nur eine Abstraktion. Genauer handelt es sich dabei erneut um eine Dreifaltigkeit. Zur idealisierenden Abstraktion treten immer auch induktive Modell–Geschichten hinzu. Sie finden zudem eine subjektive Einfärbung durch die jeweilige Interpretation. Wie auch immer, mit den Worten des *Platonischen Höhlengleichnisses* handelt es sich darum, den schattenhaften Abglanz der Wirklichkeit zu erlangen. Die Wege der Dialektik und des Trinitätsdenkens bilden dazu die einfachste, mit der allgemeinen Sprache gerade noch beschreibbare Form, Komplexität zu begreifen und dann auch mit ihr umzugehen.

Damit derartige Leitideen aber soziale Geltung und Wirkkraft erlangen können, damit sie auch tatsächlich eine gesamte bunte Kultur begründen, leiten und aufrechterhalten helfen können, muss der Mensch sich persönlich und kollektiv zu dieser Abstraktion „bekennen“.

5. Die Grundvorstellung einer Zivilreligion ist also jedenfalls im westlichen Sinne durch die alte Idee der „individuellen Vernunftperson“ beherrscht. Daneben existiert aber zum einen eine von der Vernunft formal abgekoppelte (Rest–) „Seele“. Diese Seelenidee umfasst die politische Solidarität und die mitmenschliche Empathie. Zum anderen

bestimmt die Natur, also die natürliche Umwelt den bürgerlichen Menschen nicht nur mit. Überdies weisen ihn seine eigenen Naturwissenschaften als einen Teil der belebten Natur und des physikalischen Kosmos aus.

Die vage allgemeine Idee der Seele zerfällt nach allem also in eine Trinität:

- Die Vernunftseele wird zur „Vernunft“.
- Die Triebseele wird zur „Natur“.
- Als derart reduzierter Kern der Idee der „Seele“ verbleibt also die mittlere und vermittelnde Art der Seelentrias.

Der Kern der Seele umfasst danach zum einen diejenige (mutige) Handlung, die sich aus einem „inneren Beweggrund“ ergibt und damit auf einer Art von zielgerichtetem Willen beruht. Zum anderen gehört zu ihm das, was als Psyche, als „Selbst“ oder „Identität“ auftritt und was ebenfalls vor allem die Psychologie beschreibt.

Zumindest zwei der drei Grundelemente (die alte Seelentrias) verfügen über eine starke Ideenlehre. Das dritte lebt dagegen mit und von dem Hauptgedanken der Identität, der die Aufgabe der „Vereinheitlichung“ beinhaltet, also zumindest auch die Synthese von Vernunft und Natur zu einem seiner Prinzipien erhebt. Der Vernunftlehre, kurz der Philosophie, steht auch die Naturlehre gegenüber, kurz die Naturwissenschaften. Aus der Sicht der Philosophie ergibt sich aus den Naturlehren der Naturalismus. Beide Sichtweisen kommen aus der Sicht des „weisen“ Menschen nicht ohne einander aus. Deshalb muss die Seelenidee mit ihrer Art von Ganzheitlichkeit beide „irgendwie“ zu vereinen helfen, und sei es auch nur mit Toleranzregeln.

III. Gerechtigkeits-Naturalismus 1: „Goldene Regel“ und „Tit for Tat“ als evolutionäres Kooperationsprinzip

1. Fortzufahren ist mit Schlaglichtern auf den Naturalismus, der die empirische „Welt“ zu erkennen sucht und dabei universalistisch ansetzt. So hat der „weise“ Mensch, der homo sapiens in besonderem Maße an dem „Geist des Weltgeistes“ Anteil, beziehungsweise erweist sich als ein schattenhaftes Abbild Gottes. Denn er vermag zu-

mindest einige der Weltgesetze zu erkennen und auch konkret zu seinem Nutzen einzusetzen.

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

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

Der kategorische Imperativ bildet dabei seinerseits nur eine Ausprägung der mutmaßlich universellen „goldenen Regel“. Sie bildet den eigentlichen Kern für die Idee des „guten Verhaltens“. Auf eine einzige Formel gebracht, stellt die goldene Regel der „Wechselseitigkeit“ den, allerdings nur formalen Kern jeder säkularen Rückbindung an höchste Leitideen dar.

Die „goldene Regel“ bezieht auch dasjenige Verhalten mit ein, das wir vielfach auch sprachlich mit einer Negation umschreiben und als unethisches oder unwertiges Verhalten bezeichnen. Gemeint ist die Verweigerung der Wechselseitigkeit von Vorteilen. Gutes wird deshalb mit Gutem belohnt. Auf der nächsten Stufe erfolgt dann die Umkehrung. Der Akt der Verweigerung der Kooperation wird mit Verweigerung erneuter Kooperation „vergolten“.

Das Recht kennt seit jeher beide Fallgruppen. Die Austauschverträge des privaten Handelsrechts entstehen durch die beiderseitige Kooperation. Die vergeltende Seite des Strafrechts erweist sich als komplexer. Sie gründet sich sowohl auf der Idee der Verweigerung der Zusammenarbeit mit dem Übeltäter, als auch auf der Spiegelung der Straftat.

2.. Doch reicht die goldene Regel der Reziprozität viel weiter:

In der Spieltheorie tritt sie als mathematische Strategie des schlicht reaktiven „Tit for Tat“ in Erscheinung und löst dort in überlegener Weise das ständig wiederholte Zufallsspiel des Gefangenen–Dilemmas.²⁹⁰ Die Strategie beginnt im übrigen mit der Vorleistung des vertrauensvollen Gebens. Damit setzt sie exakt das alte lateinische Gerechtigkeitsprinzip des „Do ut des“ (Ich gebe, damit Du gibst.) um, die Grundregel des idealen Marktes. Vorsorglich ist allerdings anzumerken, dass dieses Prinzip die Alternative der Verweigerung der Kooperation durchaus kennt und auf diesen Akt mit der Strategie der eigenen Verweigerung von Zusammenarbeit so lange antwortet, bis die Gegenseite vorleistet. Die Vorleistung des ungerechtfertigt Bereicherten bildet je nach dem Standpunkt eine Strafbuße für die vorherige Verweigerung oder, wenn man es gesamtrechnerisch betrachtet, den einfachen Schadensersatz für die eingesteckte Gabe, auf die keine Gegengabe erfolgte.

Die biologische Evolutionstheorie²⁹¹ bedient sich inzwischen desselben Gedankens und sieht in der Reziprozität des „Wie Du mir, so ich Dir“ die Grundregel einer jeden sozialen „Kooperation“.²⁹² Also ge-

²⁹⁰ Grundlegend bereits 1984: Axelrod, *Evolution*, 2005. u. a. 99 ff. Siehe aus der Sicht des Strafrechts und zusammenfassend auch: Montenbruck, *Wie Du mir...*, 1995, 13 ff., 13 ff., dort auch zu den Grenzen dieses Ansatzes. Jener setzt vor allem die „ewige“ Lebens– und Aktionsfähigkeit der Spieler voraus. Auch geht er davon aus, dass sie in elementaren Dingen dieselben Lebens– und Überlebensinteressen verfolgen. Die Motive der Selbsterstörung und der Selbstopfer kennen sie ebenfalls nicht. Aber deshalb ist diese Regel als eines der Grundprinzipien der Evolution insgesamt weit sinnvoller, denn die Lebenszeit von Genen oder auch gesamten Spezien ist weit größer als diejenige eines einzelnen Individuum. Außerdem steht der Allmacht dieses Prinzips seine „Negation“ entgegen. Es gibt in der Natur auf allen Ebenen nicht nur Kooperationen, sondern auch Interaktionen. Es gibt sogar gesamte Lebensweisen, bei denen die Akteure Gewalt und Täuschung einsetzen oder wechselseitige Abhängigkeiten aufbauen, die eine Wahlentscheidung ausschließen. Diese Grundidee der Gerechtigkeit ist nur, aber eben auch eine wesentliche Strategie für das (bessere) Überleben.

²⁹¹ Siehe aus der Sicht der Soziobiologie zu „Kooperation und Konkurrenz“ zusammenfassend: Voland, *Soziobiologie*, 2009, 168 ff. (zum trade off, dem Tausch, hier als abgleichen).

²⁹² Boyd, *Mistakes*, 1989, 47 ff. Vogel, G., *Evolution*, *Science* 303 (2004), 1128 ff.. Zudem: Axelrod, *Evolution*, 2005. u. a. 122 ff.: Die goldene Regel, die Axelrod mit dem Modell „Tit for Tat“ im Sinne der Spieltheorie und für den idea-

horcht selbst die „natürliche Schöpfung“, die nicht zuletzt auf dem Gedanken der zunehmenden Komplexität beruht, diesem einfachen Prinzip.

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

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

Schon die europäische Frühgeschichte des ersten gesetzten Rechts kennt die soziale „Vergeltung“ mit demselben Übel als Retaliation, die bereits im wirkungsmächtigen babylonischen Kodex des Stadtkönigs Hammurabi die private Rache²⁹³ ersetzt.²⁹⁴

lisierten Modellfall des Gefangenendilemmas erweitert, müsse sein, denn „*unbedingte Kooperation tendiert dazu, den anderen Spieler zu verderben; sie beläßt die Bürde der Besserung schädigender Spieler bei dem übrigen Teil der Gemeinschaft, was es nahelegt, daß Reziprozität eine bessere Grundlage für Moralität ist als unbedingte Kooperation*“.)

²⁹³ Dazu aus gesellschaftlicher und politischer Sicht: Gauck, Versöhnung, 2010, 17 ff., 19 (Strafe als Ausdruck des „ganz ursprünglichen, menschlichen Impuls nach Rache“).

²⁹⁴ Grundlegend, und mutmaßlich auch für den Dekalog der Bibel, ist der Babylonische Codes des Hammurabi: Lyons, history, 2003, 8, 23. „The abiding of the Code is the talio, the term for sympathetic punishment in which the part of the body that committed the crime is mutilated or amputated. If a man put out the eye of another man, his eye shall be put out. If a man knock out the teeth of his equal, his teeth shall be knocked out. If he breaks another man’s bone, his bone shall be broken“. Zudem: Lyons, history, 2003, 25: „The earliest complete legal code in our possession is the Babylonian Code of Hammurabi, famous for its reliance on sympathetic punishment ‚an eye for an eye‘. The Code of Hammurabi was a

3. Um auf der anderen Seite auch die gegenwärtig politisch bedeutende angloamerikanische Ethik mit einzubeziehen, die pragmatisch und rechtlich ausgerichtet ist und weniger auf elementare Werte als auf prozessuale Prinzipien setzt, handelt es sich bei der symmetrischen Vergeltung um die formale Idee der Gleichheit.²⁹⁵ Mit den Worten von *Dworkin*, der dabei im übrigen auch von „mehr oder weniger sicheren Überzeugungen“ spricht:

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

Die Idee der Achtung der Person beschreibt er mit dem an die archaische Ehre erinnernden Begriff des Respekts, der schon vom Wort her die Rückbezüglichkeit der Sicht erfasst (*„Equal Concern and Respect as a right so fundamental...“*).²⁹⁶

Von der „Wiederherstellung der Würde“ spricht in ähnlicher Weise *Hoppe*, der eine katholische Soziallehre anbietet, die sowohl psycho-

blueprint for later legal codes, the Biblical laws of the Hebrews and the Islamic Laws of Sharia, the laws of ancient Greece and Rome, and the legal codes of Europe“.

²⁹⁵ Siehe: Hobbes, *Leviathan*, 1651, 94 f. („Nature hath made man so equal in their faculties of body and mind... And therefore if any two man desire the same thing, which nevertheless they cannot both enjoy, they become enemies and the result being that men endeavour to destroy or subdue one another.“). Siehe auch: Mensch, *Violence*, 2008, 285 ff., 288 („Hobbes traces the origin of violence among men to their natural Equality.“). Zudem etwa: Rawls, *Theorie*, 1993, 511; Verbunden mit der Idee der Gnade: Nussbaum, *Equity*, 1999, 157 f.

²⁹⁶ Dworkin, *Rights*, 1981, 155 ff.: Sowie: Dworkin, *Rights*, 1981, XV: „Equal Concern and Respect as a right so fundamental that it is not captured by the general characterization of rights as trumps over collective goals, except as a limit in case, because it is the source both of the general authority goals and the special limitations on their authority that justify more particular rights“. Ebenso: Dworkin, *Rights*, 1981, 180; Dworkin, *Sovereign Virtue*, 2000, 118; Dworkin, *Freedom's law*, 1996, 225 f. Dazu: Jakl, *Recht*, 2009, 49. Dworkin, *Rights*, 1981, 158 (Allerdings reicht ihm auch diese formale Gleichheit allein nicht; er schreibt auch: eine „deeper theory“ sei erforderlich für Begründung der Gerechtigkeit – als „Gleichheit“ in seinem Sinne, 177).

logische, als auch ethnologische Elemente mit aufgreift und mit der er auf das versöhnende Wesen der „Erinnerung“ hinweist.²⁹⁷

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

Nicht nur jede große Ethik kennt mutmaßlich die goldene Regel. Auch jede Religion, die ihren Göttern Opfergaben anbietet und gutes Gelingen erwartet oder Versöhnung erhofft, setzt der Sache nach auf das „do ut des“. Das Christentum verlangt ein asketisches Selbstopfer, wenn es diesen Gedanken in der Form des Satzes „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst“ verwendet.²⁹⁸ Aber auch dahinter steckt der Gedanke, dass sich daraus ein allgemeines Gesetz ergibt, das jede Gemeinschaft von Christen bestimmt.

4. Das Prinzip der goldenen Regel ist also in der Natur vorgegeben. Es bestimmt jede Form der Kooperation. Beim Menschen entdecken wir sie nicht nur, sondern sie prägt die Ethiken der Vernünftigen und diejenigen der Religiösen. Aus Sicht der Biologie ist dabei nachzufragen, welcher Nutzen für wen sich aus dem Prinzip der Wechselseitigkeit ergibt. Denn die Evolutionsbiologie ist utilitaristisch angelegt. Dabei ergeben sich die Probleme und Unschärfen der goldenen Regel:

Zunächst sind die Akteure nicht klar zu bestimmen. Es kann das egoistische Gen sein, das seinerseits aber stets Teil eines Genpools ist und immer eines realen Wirtes bedarf. Das wäre der individualistische Ansatz. Akteur kann aber auch eine Population von Artgenossen innerhalb eines Biotops sein oder etwa auch ein halbgeschlossener Lebensraum verschiedener Gruppen von Spezien.

²⁹⁷ Hoppe, Erinnerung, 2010, 29 ff., 30 u. Hinw. unter anderem auf die Analyse vom Verbrechen in Konzentrationslagern: Eissler, Ermordung, Psyche 5 (1963), 265 f. (Demoralisierung und Entzugs des Selbstrespekts).

²⁹⁸ „Alles was Ihr wollt, dass Euch die Menschen tun, das tut auch Ihr Ihnen ebenso“ – Neues Testament, Matthäus 7,12; Lukas 6,31 bzw. „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst“ – Levitikus 19,18 AT, Lukas 10,27, Matthäus 19,19, Matthäus 22, 39, Römer 13,9, Galater 5,14.

Der evolutionäre Gewinn des jeweils gemeinten „Spielers“, den dieser aus der Kooperation zieht, muss dann höher sein als der Nutzen der Eigenständigkeit. Aber dennoch geht mit dem Prinzip des tit for tat aus biologischer Sicht immer auch seine „Negation“ einher, sei es als Täuschung oder List, sei es mit Gewalt als Zerstörung oder Raub, als Nehmen, ohne zu geben. Das schließt allerdings, so ist eben zu antworten, nicht aus, dass auf einer höheren kollektiven Ebene dann wieder ein Ausgleich stattfinden kann. Zum Beispiel können und werden die Populationen von Raub- und Fresstieren interagieren, letztere auch etwa mit ihrer pflanzlichen Umwelt. Innerhalb ihres Biotops (also einer Art von staatsähnlichem Territorium) müssen alle untereinander einen Ausgleich erreichen oder aber an Nahrungsmangel eingehen. So haben die existenten Biotope über das Prinzip der Wechselwirkung eine Form der inneren systemgerechten Ordnung geschaffen und müssen sie ständig erhalten. Dazu müssen sie zumindest ihre nächsten Populationen wie sich selbst lieben. Denn sie sind auch tatsächlich Teil ihres erweiterten Selbst.

Dennoch bleibt das Problem, wer als der Akteur anzusehen ist, auch deshalb, weil die Natur eben auch Abhängigkeiten kennt und vorsieht, die jeden scheinbar interaktiv Handelnden zugleich in passive Rollen drängen. Die „goldene Regel“ oder die Strategie des „Tit for Tat“ gilt also nur innerhalb des Marktmodells, und zwar typischer Weise wie mit dem römischrechtlichen Satz „do ut des“ (Ich gebe, damit Du gibst) ausgedrückt für zwei Akteure. Ein souveränes „Ich“ steht einem analogen „Du“ gegenüber.

Ferner müsste die Logik einer reinen Kooperation des friedlichen Gebens und Nehmens zu einem biologischen Entwicklungsstillstand führen. Deshalb müssen also „Abweichungen von der Norm“ zum Nutzen der gesamten belebten Welt, die so die tote Welt überwindet, ebenfalls sein. Aber die Normbrüche dürften dennoch den Gesamtnutzen dieser Strategieregeln nicht überdecken. Langsame Evolution, aber nicht Revolution muss also die Regel für die notwendigen Abweichungen lauten.

Mit diesen Einschränkungen ist die goldene Regel also als ein „Gesetz der Natur“ zu verstehen. Insofern ist dennoch zunächst einmal aus der Sicht des Naturalismus von der „Natürlichkeit der Gerechtigkeit“ oder auch einer „objektiven Gerechtigkeit“ zu sprechen.

5. Wie ist dieser biologische Ansatz, auf den der Naturalismus abstellt, nun auf den Menschen zu übertragen?

Das Wesen des Menschen besteht nun gerade darin, sich in beachtlicher Weise von den fertigen Programmen der Natur gelöst zu haben. Er verfügt insofern über ein beachtliches Maß an – gottähnlicher – Freiheit. Diese muss er nun selbst zivilisieren. Dabei aber kann und wird er auf die Grundprinzipien derjenigen Natur zurückgreifen,²⁹⁹ von der er sich zum Teil emanzipiert hat. Er „verfügt“ über viele Gesetze der Natur. Außerdem vermag er seinen Nächsten und Nachbarn, einzeln oder organisiert kollektiv mit Gewalt zu unterwerfen und zu töten.

Dabei spricht zwar vieles dafür, dass die genetischen Urprogramme der Wechselseitigkeit etwa im Reptilien–Kleinhirn noch weiter mitlaufen. Aber wie beim Verhältnis von „Vogel und Flugzeug“ erzwingen dieselben Umstände auch ähnliche Lösungen. Die Notwendigkeit, die Zivilität der Gerechtigkeit zu entwickeln und ständig zu pflegen, ergibt sich aus der Freiheit des Menschen. Die goldene Regel gilt dabei als Prinzip innerhalb einer bestimmten Gruppe, und zwar in Bezug auf deren unmittelbare Mitglieder. Gegenüber den mittelbaren Mitgliedern, wie Kindern und Alten, gilt es zumindest eine Art von Subgruppen–Gerechtigkeit aufzubauen. Aber Menschen vermögen eben neue Subgruppen aufzubauen oder sich sogar gänzlich aus den Gemeinschaften zu verabschieden. Darin liegt ihre empirisch nachweisbare „soziale Freiheit“³⁰⁰.

Darauf ist dann zum einen systemisch vernünftig zu reagieren. Dabei ist das bekannte Problem der negativen Art der Wiedervergeltung, der Strafe, zu bedenken, dass die blinde Logik „Wie Du mir, so ich Dir“ zu einer unendlichen Kette von Wiedervergeltung führt. Die Blutrache zwischen Familienverbänden führt zur ewigen Blutrache unter Nachbarn, was dann die Idee des Gewaltmonopols des Staats befördert hat. Das Modell des Gesellschaftsvertrages entspringt dieser Art der Vernunft. Deshalb beginnt im übrigen das römische „do ut des“ (Ich gebe, damit Du gibst) ebenso wie das Tit for Tat mit der Kooperation als

²⁹⁹ Dazu: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, Rn. 677 ff. („Mensch als Evolutionsträger“).

³⁰⁰ Dazu Montenbruck, *Western Anthropology*, 2010, Rn. 114 ff. (Freedom as „status communicativus“).

erstem Schritt, die dann nach der strengen Logik des Gegenseitigkeitsprinzips zur ewigen Kooperation führt. Wer dagegen aus der Lage der negativen Wiedervergeltung heraus will, muss als Vernünftiger die Vernunft aufbringen, einen Friedens- oder besser noch mit seinem Nachbarn einen Gesellschaftsvertrag abzuschließen, der mit einem Gewaltverzicht beginnt und sich mit den Vorzügen der Kooperation fortsetzt. Den frühen Naturalismus haben also, wenngleich in unterschiedlicher Form, die Naturrechtler betrieben, allen voran und nach seiner Zeit auch plakativ wirkungsmächtig *Hobbes*.³⁰¹

Zum anderen helfen die wilden Emotionen, die individuellen wie die kollektiven, wie Wut, Zorn oder auch Rache. Sie verstärken die Reaktion und wirken, weil auch sie irgendwie befriedigt werden müssen, zugleich als abschreckende „Drohung“, die Gruppe nicht zu „verraten“ und ihr Vertrauen zu missbrauchen. Unter den Nächsten wird der Missbrauch, der zugleich einen unberechtigten Gewinn von Handlungsfreiheit bedeutet, mit dem Verlust von Handlungsfreiheit „bestraft“ („Wie Du mir, so ich Dir.“). Aber wenn der Vorrang in Kooperation liegt, muss innerhalb der jeweiligen „Kooperationsgruppe“ die positive Seite das Geben und Nehmen überwiegen. Deshalb muss der Nutzen der negativen Seite in der Vermeidung von Normbrüchen liegen. Die Drohung mit der Strafe, also die Prävention, muss jedenfalls dazu dienen, die Ethik der Kooperation bestärken. Aber offenbar müssen Norm- und Tabubrüche, und zwar gerade auch solche jenseits der Vernunft dennoch auch sein: Sie dienen dann auf der höheren Ebenen dazu, komplexere Rechts- und Gewaltssysteme aufzubauen, die eigene halbabgeschlossene „Biotop“, also soziale Lebensräume schaffen. Diese Sozialsysteme agieren vereinfacht nach dem Modell der Familien im Sinne eines „Hauses“. Sie beanspruchen für sich eine Art von Gewaltmonopol und müssen dafür zugleich in der Lage sein, das Innenleben, den internen Handel und im Großen die Märkte der Städte zu schützen. Sie treten vor allem untereinander dann wieder als Akteure auf.

Mit dem Grad der genetischen Befreiung des Menschen wächst auch die Notwendigkeit, sich Kulturen der inneren Zivilität, das heißt zunächst einmal unter den wirklich Nächsten, zu schaffen. Dabei bewir-

³⁰¹ Aus der Sicht des Verf. siehe Montenbruck, Naturrecht, 2010, 135 ff., u.a. 176 ff.

ken Handel und Wanderungen seit jeher schon zusätzliche Nähebeziehungen. Mit ihnen entstehen faktische „allgemeine“ (im Wortsinn schon) „Erfahrungen“. Diese führen zu Ritualisierungen als Handels- und Gastrechte und entsprechende Rechtspflichten, die im Kern schlicht das gegenseitige friedliche Achten sowie das „Geben und Nehmen“ regeln.

IV. Gerechtigkeits-Naturalismus 2: Vernunft des synchronen Schwarmverhaltens

1. Das große Ideenpaar der (dynamischen) Wechselseitigkeit und der damit eng verbundenen (statischen) Gleichheit der Akteure richtet sich vor allem am Modell der Zweiseitigkeit aus.

Hinzuzufügen sind deshalb die soziobiologische Grundregel, nicht deren euphorische Übertreibungen, der sogenannten „Schwarmintelligenz“.³⁰² Herauszugreifen ist schlicht die Fähigkeit zum gleichzeitigen (synchronen) und gleichartigen Verhalten, das eine mehrseitige Assimilation beinhaltet. Das Grundmodell dafür bietet die panikartige Flucht. Dazu genügt es für jedes Individuum eines Schwarms, sich schlicht am Verhalten der wenigen „unmittelbaren Nachbarn“ auszurichten. Das bedeutet zugleich, einen geringen Abstand zu wahren. Jenen darf dabei aber andererseits auch der Weg nicht abgeschnitten werden. Das „Seine“ an Raum und Bewegungsfreiheit ist also dem Nachbarn zu belassen. Er ist stets als Nächster zu beachten und damit auch zu achten. Aber jeder unmittelbare Nachbar reagiert seinerseits. Auch er „gleicht“ sich an, nimmt also seinerseits Rücksicht. Insofern regiert die Idee der weitgehenden „Gleichheit“. Alle Nachbarn opfern die eigene Individualität und verzichten damit auf ein Kernelement der Freiheit. Verbunden ist damit faktisch eine Art von internem egoistischem Gewaltverzicht.

³⁰² Als Überblick über die Ergebnisse der Verhaltensforschung zur Schwarmintelligenz, siehe: Pintscher, Lydia, Schwarmintelligenz, <http://www.lydiapintscher.de/uni/schwarmintelligenz.pdf>, m.w.N. Zudem für die „Herde“: Reynolds, Flocks, 1987, 25 ff. Partridge, dynamics, 1981, 313 ff. Zum „Schwarm“: Mondada/Pettinaro/Guignard/Kwee/Floreano/Deneubourg/Nolfi/Gambardella/Dorigo, Swarm-bot, 2004, 193 ff. Zugleich auch zur Anwendbarkeit des Schwarmmodells auf die Wirtschaft: Krause/Krause, Verhalten, 2011, 127 ff.

Wird nun der Schwarm, lies: die Gruppe von außen angegriffen, so überträgt sich das Ausweichverhalten der äußeren Kleingruppe auf die nächsten inneren Kleingruppen etc. Insofern handelt es sich, wie beim einfachen Grundprinzip des „Wie Du mir, so ich Dir.“, nicht um eine besonders intelligente Verhaltenskultur, sondern nur um primitive Synchronität. Diese bildet eine Art der abschwächenden und insofern dann auch autonomen „Spiegelung“ des Verhaltens der wenigen unmittelbaren Nachbarn. Unter anderem aus diesem Grunde sind vermutlich die zwei Augensinne der Tiere zu beiden Raumseiten hin ausgerichtet, bei Pflanzenfressern mehr, bei Raubtieren und dem Menschen weit weniger.

Diese Angleichung und „Uniformierung“ schafft einen Überlebensvorteil, weil sie den Kleinen und Schwachen erlaubt, große Schwärme und Herden zu bilden und kollektiv großen Fressfeinden entgegenzuwirken.

2. Auch für diese einfache Fähigkeit zum assimilierten Verhalten von Individuen, also dieser Art von „guter Gemeinsamkeit“, die sich aus der Ferne betrachtet als eine einheitliche große und – vernünftige – Schwarmbewegung eines kollektiven Körpers zeigt, gilt wieder dasselbe: Entweder ähneln Schwarmbewegungen der menschlichen Ethik, weil die Verhaltenssynchronität dieselben Aufgaben lösen soll. Oder aber, und vor allem aus der Sicht der Evolutionsgenetik, bildet die Fähigkeit der Beachtung des Nachbarn und der Anpassung an ihn bereits eine prä-moralische Verhaltensweise. Diese Grundanlage hat der biologisch gedachte Mensch zumindest in seinem genetischen Gepäck. Ob er sie nutzt oder als hinderlich aussortiert, ist offen. Jedenfalls stammen seine Gene mutmaßlich aus demselben Ur-Genpool, wie die der Fische, Vögel etc. Der Mensch kann sich nach dem hier vertretenen Modell zumindest aber besonders weitgehend von solchen genetischen Programmen lösen, und sei es auch nur kulturell. Begreift er sich derart frei, so kann und wird er naturanaloge Ethiken als sinnvoll erachten und sie dann auch im Einzelnen entwickeln. Aber der Mensch kann, vermutlich gerade in (realen und fiktiven) Not- und Paniklagen, auch blind und „regressiv“ in kollektives Panikverhalten zurückfallen und das Verhalten der „unmittelbaren Nachbarn“ nur leicht abgewandelt kopieren, und sei es auch nur dadurch, dass er sich von der Panik des Nachbarn anstecken lässt.

3. Gemeint ist dabei also der massenpsychologische „Herdentrieb“ des Menschen. Aber Gefahren, zumal die latenten, rufen ebenso menschliche „Hirten“ als militärische Führer hervor. Der Mensch ist grund-

sätzlich fähig, beide Rollen zu übernehmen, sich – passiv – zu unterwerfen und auch – aktiv – sich unterwerfende Personen zu führen. Zurückgreifen könnte man dazu auch auf das Bild vom Schwarm, der einem Angreifer ausweicht. Denn offenbar genügt bei einer Herde die Aktion einer „kleinen Randgruppe“ im Verein mit dem Signal der äußeren Gefahr, um die Bewegungen der gesamten Gruppe zu beeinflussen. Geschieht diese Beeinflussung bewusst, so treten die Mitglieder dieser Untergruppe als elitäre Führungsgruppe auf. Um im Bilde der Herde zu bleiben, der Hirte muss einige Wölfe zu Schäferhunden domestizieren, um mit ihnen „Panikreaktionen“ auslösen zu können und sie damit in seinem Sinne zu lenken. Denkbar wäre sogar, dass der Hirte aus Schafen selbst Führungstiere kreiert, durch Erziehung oder Zucht, die im Kern dieselben dienenden Aufgaben erfüllen.

Dennoch geschieht kollektive Gefahrenabwehr am besten im Vorfeld. Ordnungen und deren Hüter gilt es vorausschauend einzusetzen. Im Lichte der demokratischen Verfassungen bilden die Gesetzgeber und die Verwalter dann auf Zeit gewählte Repräsentanten. Im schlechten Fall sind es Tyrannen und ihre Eliten, die zumeist folgerichtig auch auf die Kriege nach außen und die Notstandslagen im Inneren setzen, um sich selbst an die Macht zu bringen. Die demokratischen Verfassungen beinhalten die Ethiken, die auf die Gefahren der Tyrannei und die Erfahrungen mit totalitären Regimen antworten.

Zurück zur Natur. Schwärme von Fischen und Vögeln, Herden von Pflanzenfressern und auch Rudel von Jagdtieren antworten also mit der Gruppenbildung unter anderem auf die Gefahren, die von für sie bedrohlichen Raubtieren ausgehen. Denn drei Aufgaben hat die belebte Natur für ein Lebewesen vorgesehen:

- Stoffwechsel (Leben),
- Fortpflanzung (Fortleben) und die
- Reaktion auf Gefahren (Überleben).

Auch die Gefahren von außen erschaffen also die Gruppe der Nächsten, und zwar im Groben „zu einem Drittel“. Insofern prägt die Aufgabe der gemeinsamen Gefahrenabwehr – unter anderem – das soziale Verhalten eines Schwarms, einer Herde oder eines Rudels. Dabei erweist es sich als sinnvoll, mit dem „Prinzip der Gruppe“ zu agieren und auf diese Weise bestimmte Gefahren schon im Vorweg zu ver-

meiden. Schon die geballte Größe und der Eindruck einer Gruppe, etwa auf Fressfeinde, können dabei helfen.

4. Der weitere Seitenblick auf den befreiten Menschen zeigt, dass jener gleichsam die nächste Stufe erreicht hat und nach dem (angebliche) Wolfs-Modell von *Hobbes* sogar sein eigener Wolf sein kann, nicht zuletzt deshalb, weil der Mensch seine Gruppen wechseln und in vielen Untergruppen gleichzeitig zu leben vermag. Diese – selbst geschaffene – Gefahrenlage prägt danach die Binnenstruktur seiner Lebensgemeinschaft mit.

Aus humanistischer Sicht formuliert tritt bei Gruppen von subhumanen Lebewesen (jedenfalls weit stärker als beim Menschen) an die Stelle der menschlichen „Ethik der Solidarität oder der Nächstenliebe“ (in der Kleingruppe, dem Stamm, dem Volk, der Menschheit) das „genetische Sozialprogramm“. Es ordnet das jeweilige kollektive Verhalten, indem es die Individualität beschränkt und Imitationen einfordert. Die einfache genetische Grundregel der Synchronität ersetzt zumindest bei Fischen und Vögeln (zum Teil weitgehend) auch die Notwendigkeit von Führungspersonen. Das Umschalten auf das genetische Grundprogramm zur uniformen Anpassung bestimmt aber auch noch das Fluchtverhalten der Herden von Säugetieren mit.

Bei Panikausbrüchen innerhalb von Menschenmassen hilft dieses Prinzip allerdings bekanntlich nicht in gleichem Maße. Der Grund liegt vermutlich unter anderem in dem Umstand, dass der Mensch seinen Nächsten nicht mehr als den ihm körperlich gerade Nahestehenden definieren kann. Auch darin ist der große Unterschied zur Tierherde zu erkennen. Die humane Antwort auf solche Gefahren besteht darin, „im Vorweg“ ordnend und hoheitlich einzugreifen, um die Panik zu vermeiden, notfalls sogar auch dadurch, dass reale kollektive Gefahren geleugnet werden. Große Menschengruppen werden heutzutage von den Hirten zusammengefasst, sie werden beruhigt, gelenkt und an bestimmten Stellen wird innerhalb der Gruppen auch noch geschultes Personal eingesetzt, dessen Auftreten Vertrauen schafft. Der *homo sapiens* generiert sich zu diesen Führungsaufgaben seine politischen Hüter und auch deren exekutivepolizeilichen Hüterhunde selbst. Ferner sorgt er für etwaige künftige Kriegszeiten vor, indem er eine strenge militärische Grundstruktur aufbaut, die auch in Friedenszeiten eine kollektive Kriegskultur der Gleichschaltung (und auch der Selbstaufopferung) bereithält.

5. Zurück zum Prinzip der Schwarmintelligenz. In seiner humanisierten Form gebietet es die individuelle „Achtung und die Berücksichtigung der Interessen der wenigen unmittelbaren Nächsten“. Die „Angleichung“, also zu werden „wie der Nächste“ stellt zugleich ein hoch wirksames Prinzip dar, um dem Gemeinwohl einer massenhaftgroßen „Population“ von Lebewesen zu dienen.

Den Weg dazu bildet der simple Umstand, dass jedes einzelne Mitglied einer Gemeinschaft „andere Nachbarn“ hat (und als solche akzeptiert) als sein eigener Nachbar. Auf diese einfache Weise ergibt sich ein breites Netzwerk. Auf den Menschen bezogen hilft diese goldene Regel der Rücksichtnahme durch Anpassung in sozialen Notfällen, aber auf den zweiten Blick auch beim alltäglichen Austausch von Informationen, Dienstleistungen und Waren.

Vonnöten ist nur auch, dass dieser Grundansatz, auch wenn er unter Menschen niemals tatsächlich als allgemeine Maxime gilt, so doch von „der Mehrheit“ befolgt wird. Dazu liegt es nahe, dieses Prinzip als gutes Verhalten zu heiligen und es über den Rahmen der engsten und natürlichen Bezugspersonen eines Menschen, kurz der Familie und enger Freunde, hinaus zu erweitern, und zwar auf die überschaubaren Gruppen der räumlichen Nachbarn, derzeit kurz der „Kommune“ (der Gemeinde, den Vereinen etc.). Zum politischen Dogma oder einem weltlichen Fundamentalismus erhoben, führt dieses Prinzip der Angleichung allerdings zum Kommunismus. Deshalb ist es notwendig, seinen Ursprung zu beachten, der in der Anpassung des Einzelnen an die kleine Gruppe der wirklich Nächsten besteht. Zudem ist der Umstand zu bedenken, dass zumindest schon die Mitglieder der Herden von Säugetieren sich nur in Notlagen derart blind konform verhalten. Im übrigen haben sie einen hohen Grad an Individualität. Auch vermögen sie sich untereinander als Individuen zu erkennen.

Die „Verallgemeinerung“ der Idee der Achtung und der rücksichtsvollen Anpassung an die Nächsten erweist sich als ein großes humanes Gebot (und zwar auch als eines des „natürlichen Lebens“). Diese Art der „Solidarität“, die zumindest auch im Kleinen wirken muss, bildet damit ein weiteres ethisches Ideal, dem der Naturalismus zu einer weiteren rationalen Begründung verhilft.

Aber auch diese Forderung an den Einzelnen nach Solidarität, zumal diejenige nach Anpassung an die Bedürfnisse der eigenen jeweiligen Nächsten, lässt sich – noch – unter die goldene Regel des „Gebens und Nehmens“ fassen. Deshalb ist auf diese Grundnorm gleichsam als

die höchste, als die „monistische“ Leitidee abzustellen, zumal sie so gelesen auch die mitmenschliche Seite mit umfasst.

6. Der Naturalismus hilft also, zwei ethische Grundprinzipien abzustützen, die goldene Regel und das Gebot, den Nächsten, um seiner selbst willen oder um des großen Ganzen wegen zu achten. Insofern verfügt die humane Art der Gerechtigkeit dann auch über natürliche Wurzeln, und zwar je nach Sichtweise entweder weil diese „Naturgesetze“ im Menschen als Neigung angelegt sind oder weil die Natur sie kennt und der vernünftige Mensch auf diese Strategien frei und von sich aus zurückgreift und sie damit zugleich heiligt, vermutlich aber aus beiden Gründen.

V. Blinde Wechselseitigkeit und *Küngs* semireligiöses Weltethos

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

Die Überlegungen zu einer „Zivilreligion“ begnügen sich vielmehr ausdrücklich mit der zivilen Ausrichtung, kurz gefasst also mit der westlich vorgeprägten „philosophischen“ Seite.³⁰³ Umgekehrt ist davon auszugehen, dass die goldene Regel ein Prinzip darstellt, das gerade nicht zwingend auf eine Religion gegründet ist. Als ein vor allem formaler und mechanistischer Ansatz kann der Satz „Wie Du mir, so ich Dir“ auch neben den Religionen stehen. Ohnehin bedarf dieser Ansatz, um sich zu den weltlichen Menschenrechten entwickeln zu können, auf die die Idee des „Weltethos“ zielt, auch noch umgekehrt des Gedankens der aktiven wie passiven „Personalität“ oder auch „Subjektivität“ eines jeden Menschen. Jeder Mensch muss ein anerkannter „Marktteilnehmer“ sein. Vereinfacht scheint es, als verwende die große Idee des Weltethos die Grundansätze einer Zivilreligion der Vernunft, um eine Synthese zwischen den großen Religionen zu errei-

³⁰³ Dazu zum Beispiel: Küng, Projekt, 1990, 113 (Die Führer aller Religionen müssten sich bekennen zu ihrer Mitverantwortung für den Weltfrieden, Nächstenliebe, Gewaltlosigkeit, Versöhnung und Vergebung). Zusammenfassend: Hasselmann, Weltreligionen, 2002, 300 ff. Grundsätzlich kritisch, unter anderem weil dieser Ansatz dem europäischen Denken verhaftet sei: Spaemann, Weltethos, Merkur 9/10 (1996), 891 ff.

chen. Zu überlegen wäre vermutlich eher, ob der Grundansatz des Animismus nicht den gemeinsamen Urgrund der Religionen darstellt und er es nicht auch ist, der den Weg zum Platonismus eröffnet hat.

Jedenfalls stellt auch schon die Vorstellung von der angeborenen Subjektivität des Menschen einen Umstand dar, der sich, sobald man ihn als ethischen und politischen Fundamentalismus deutet, nur schwer mit der Subjektivität und Allmacht des einen Gottes der Offenbarungsreligionen verbinden lässt, der mehr als ein Schöpfergott ist. Auch etwa die amerikanische Verfassung hat schon früh auf diese Gefahr reagiert und sich gleichzeitig von König- und Papsttum gelöst.³⁰⁴ Politisch gewendet könnte man sogar zuspitzen, wer – auch – keinen „Gottesstaat“ und seine gelehrten Vertreter will, und sei es auch nur des Gottes der Vergebung und der Nächstenliebe, der muss die Religion und ihre Allmachtsansprüche in die Zivilgesellschaft³⁰⁵ verpflanzen. Er muss die Religion privatisieren, kann ihr dort aber die Rolle einer Subkultur belassen. Auf der zivilen Ebene ist religiöse Toleranz auch am ehesten gewährleistet. Von der pluralistischen Zivilgesellschaft aus können die Religionen dann immer noch auf dem Wege über den Demokraten das Staatswesen beeinflussen. Das westlich-demokratische Prinzip der Staatsferne der Weltanschauungen gibt auch den Zweiflern und dem Atheismus ihren, beziehungsweise seinen Raum. Vor allem aber sichert dieser zivile Ansatz insbesondere der an sich neutralen Macht der Naturwissenschaften ihren wichtigen Platz.

2. Vereinfacht ist zweierlei zu trennen.

Die Grundformel der goldenen Regel, das Prinzip der Wechselseitigkeit, ist zumindest aus der Sicht der Soziobiologie ein wertblinder Grundsatz des Marktes. Dieser Grundsatz wirkt als solcher überdies nur zwischen „Akteuren“, und zwar auch nur unter solchen, die einander ähnlich sind. Die Art ihrer Interessen und auch ihr Marktgewicht müssen also – zuvor schon – in etwa gleich und kompatibel sein. Aber

³⁰⁴ First Amendment: „Congress shall make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof, ...“. („establishment clause“ or „free exercise clause“), siehe Swomley, Liberty, 1987, 48 ff., und: Levy, Establishment, 1994, 105 ff.

³⁰⁵ Kang, Manliness, 2009, 261 ff., 294 („...civility can be an indispensable social adhesive for a community. As hinted by its etymological presence in ‚civilization‘ and ‚civil society‘, civility is at base an ethic of cooperation...“).

die Natur sorgt mit der Idee der „Vervielfältigung“, die ebenfalls eine Form der Kopie darstellt, dafür, dass in der Regel von jeder Art auch viele gleichartige und gleichwertige Lebewesen existieren.

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

3. Die Menschenrechte billigen nunmehr auch auf der politischen Ebene jedem Menschen den Status der „Selbstherrschaft“ zu. Auch die Staaten agieren ihrerseits in diesem Sinne. Deshalb sind hoch vereinfacht auch alle Streitigkeiten zwischen Menschen, zwischen Staaten und auch zwischen Staaten und Menschen zunächst einmal nach dem Grundsatz des „Ausgleichs“ unter „Freien“ zu lösen.

Hinzu tritt dann der Umstand, dass alle „Nachbarn“ und auch die Gemeinschaft, die sie bilden, ein eigenes Interesse an „Ruhe und Frieden“ besitzen. Dem dient der Gedanke der „Versöhnung“ im Interesse des allgemeinen Friedens. Ihn haben die Streitenden vernünftigerweise mit zu bedenken, denn sie sind Teil dieser Nachbarschaft. Notfalls aber werden die Nachbarn sich auch zusammenschließen, dieses eigene Interesse an der Versöhnung mit eigenen Streitmitteln durchsetzen und auf diese Weise den Ausgleich mit dem allgemeinen Interesse am Frieden zu erzwingen suchen.

Dieser Ansatz argumentiert zwar utilitaristisch, aber er beruht zudem auf der ethischen Grundannahme, dass alle Menschen als Freie, das heißt als Personen und als würdige Selbstsubjekte anzusehen sind. Die Pflichten des Freien ergeben sich aus dem Gedanken der wechselseitigen Anerkennung als Freie, die mit *Kant* deshalb sogar zum allgemeinen Gesetz erwächst, weil es jeder vernünftige Freie in sich trägt.

Die großen Religionen kennen zwar ähnlich gefasste goldene Regeln. Der Unterschied besteht jedoch darin, dass sie sie am Ende aus „Gehorsampflichten“ gegenüber einem allerhöchsten externen Wesen ableiten.

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

Möglicherweise, so wird im dritten Teil zu prüfen sein, existieren in der Gefühlsseele des Menschen sogar nachweisbare Mechanismen, die ganze Gruppen von Menschen dazu bringen, sich fast blind wie die Schafe dem Hirten und dessen Weisheit zu unterwerfen. Die Experimente von *Milgram*³⁰⁶ weisen ebenso in diese Richtung, wie die Existenz von Genozid und Folter³⁰⁷ auf der nationalen Ebene und Mord und brutaler Unterdrückung im privaten Lebenskreis. Dieses pastorale Bild verwenden die christlichen Gemeinden seit langem, und dies vermutlich zu Recht. Es lässt sich vielleicht auch auf alle Führer und alle höchsten Ideen übertragen, und zwar gleichgültig, ob sie als von Priestern geführte Religionen ausgestaltet sind oder den Gehorsam gegenüber einem säkularen politischen Höchstwert einfordern wie dem Gemeinwohl der Nation und dem gewählten Führer.³⁰⁸

4. An dieser Stelle wird dann vermutlich die Qualität der jeweiligen „Leitideen“ bedeutsam, und auch diejenige der Führerschaft. Insofern

³⁰⁶ Milgram, *Milgram-Experiment*, 1974, 30 ff.; Blass, *Obedience*, 2000, 968. Burger, *Replicating Milgram*, 2009, 1 ff. („We found obedience rates in 2006 only slightly lower than what Milgram found 45 years earlier.“), bezogen auf eine Rate bei Milgram, die bei etwa 60 Prozent der Probanden lag.

³⁰⁷ Zur Folter als „crime of obedience“, Kelman, *policy*, 2005, 127; siehe auch: Monahan/Quinn, *bad apples*, 2006, 361 ff.; sowie: Meyer/Rowan, *organizations*, *AJS* 1977, 340 ff. Zudem: Tittle, *Control Balance*, 1995, 135: „The central premise of the theory contends that the amount of control to which an individual is subject, relative to the amount of control he or she can exercise, determines the probability of deviance occurring as well as the type of deviance likely to occur“.

³⁰⁸ „Crimes of authorities“, siehe dazu: Kauzlarich, *crimes*, 2005, 1230 ff.

übernimmt die Idee der Zivilreligion dann doch auch Elemente einer extern verankerten, hierarchischen Religion, die mit Gehorsam und Pflichten arbeitet.

Ein absoluter innerer Zwang zur Unterwerfung unter ein Gemeinwohl und ein blinder Gehorsam gegenüber „Übereltern“ regieren den Menschen aber andererseits offenbar auch nicht. Vielleicht zeichnet sich die gleichwohl verbleibende Freiheit des Menschen sogar schlicht dadurch aus, dass er – auch, und jedenfalls grundsätzlich – wählen kann. Er kann, persönlich und als Mitglied einer Gemeinschaft, offenbar zwischen der Freiheit des status naturalis, der sich durch Gewalt und Krieg auszeichnet, und dem status civilis, der ihm Handel und Frieden bringt, hin und her wechseln. Zudem kann jeder einzelne Mensch auch noch ständig zwischen höchst verschiedenen Wir-Gruppen und ihren jeweiligen Solidaritätspflichten hin und her schalten, und er kann notfalls auch neue Bünde gründen.

Mit dieser besonderen Freiheit des menschlichen „Akteurs“ ist dann aber, und erneut systemkonform im Sinne der Nützlichkeit argumentiert, der harte Preis der „Wechselseitigkeit“ verbunden. Denn diese Freiheit gilt in diesem Denkmodell, das seinerseits letztlich der Idee der Vernunft huldigt und an die Weisheiten von deren großen Propheten, beginnend mit *Platon* und *Aristoteles*, glaubt, folglich für jeden und für alle Menschen.

8. Kapitel

„Eigene“ liberale und kulturelle Grundlagen

I. Freiheitselemente: Individualität, Selbstherrschaft und schöpferischer Geist

1. Zu überlegen ist ferner, inwieweit die Idee der Freiheit nicht auch durch die folgenden Ideen zu erklären ist. Inwieweit ist Freiheit nicht zumindest auch als Ausdruck von Individualität, Selbstherrschaft und vor allem schöpferischem Geist zu verstehen?

Zu suchen ist dabei nach einer Brücke zu einem soziobiologisch begründeten Determinismus. Einen westlichen Geisteswissenschaftler muss man in der Regel nicht mehr von der Möglichkeit der Idee der Freiheit zu überzeugen versuchen, aber vielleicht beeindrucken ihn die Parallelen und Metaphern, die sich für ihn bei einem Blick in die Soziobiologie ergeben.³⁰⁹ Zumindest lässt sich die Idee der Kompatibilität von „Biologie und Philosophie“, und sei es auch nur im pragmatisch-toleranten Sinne einer Drei-Welten Lehre, durchaus vertreten.

2. Grundlage ist dabei die Einsicht, dass der Begriff der Freiheit ohnehin schon recht unterschiedlich auszulegen ist.³¹⁰

³⁰⁹ Siehe dazu den interdisziplinären Sammelband des Neurobiologen Jochen Oehler (Hrsg.) mit dem Titel „Der Mensch. Evolution, Natur und Kultur“, und dort insbesondere den Aufsatz des philosophischen Anthropologen Illies mit dem Titel „Biologie statt Philosophie? Evolutionäre Kulturerklärungen und ihre Grenzen“, Illies, Biologie, 2010, 197 ff., insbesondere 217 ff. („Kulturentwicklung als teilautomer Evolutionsprozess (TypC)“).

³¹⁰ Siehe dazu mit verschiedenen Freiheitsbegriffen: Willaschek, Inkompatibilismus, 2008, 397 ff., 397 (zum Verbund von Freiheit, Vernunft und Verantwortung: „Die Begriffe Vernunft und Freiheit verweisen wechselseitig aufeinander. Zwar gibt es Formen von Freiheit, über die auch die vernunftlose Natur verfügen kann, etwa ein gefangenes Tier, das entkommt und von dem wir sagen können, nun sei es wieder frei. Doch in einem anspruchsvolleren Sinn kann nur frei sein, wer über Vernunft verfügt. Dabei verstehe ich unter Vernunft ein Bündel von kognitiven Fähigkeiten, zu denen an erster Stelle gehört, Widersprüche im Denken und Handeln zu

Freiheit im engeren Sinne ist gewiss mit der „Vernunft“ und diese wiederum mit der „Eigenverantwortung“ verbunden. Alle drei Begriffe bedingen und stützen sich gegenseitig. Damit ist dann allerdings die Sonderstellung des Menschen in der Natur gleichsam als Axiom gesetzt. Determinismus und Indeterminismus sind danach inkompatibel, weil mit *Willaschek* die philosophische Art der Vernunft absolut gesetzt wird“.

Aber schon *Kant*, dem im Übrigen auch deshalb besondere Bedeutung zukommt, weil er als ein deutscher „Prophet“ des Humanismus ständig zitiert wird, trennt offenbar drei Arten von Freiheit.

- (1) Die „psychologische Freiheit“ (oder Willkür) der Tiere, die von Motiven gesteuert werden.
- (2) Ihr steht reine Freiheit gegenüber, die frei von jedem Grunde und nur von der eigenen Vernunft gelenkt wird.
- (3) Daneben aber existiert die „praktische Freiheit“, die alles erfasst, was mit der reinen Freiheit als „Grund und Folge zusammenhängt“. Und er verortet sie mit den Worten: „*Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden.*“³¹¹

vermeiden sowie seine theoretischen wie praktischen Einstellungen kritisch hinterfragen und auf berechnete Nachfragen hin begründen zu können. Diese Fähigkeit zur Distanzierung von den eigenen Einstellungen und zu ihrer Überprüfung anhand von normativen Maßstäben ist ein zentrales Element menschlicher Freiheit“).

³¹¹ Kant, r. Vernunft, 1787, AA III, 521: „Eine Willkür nämlich ist bloß *thierisch* (*arbitrium brutum*), die nicht anders als durch sinnliche Antriebe, d. i. pathologisch, bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch *Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden*, bestimmt werden kann, heißt die *freie Willkür* (*arbitrium liberum*), und alles, was mit dieser, es sei als Grund oder Folge, zusammenhängt, wird *praktisch* genannt.“ Und dann spricht Kant den maßgeblichen Gedanken aus. „*Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden.* Denn nicht bloß das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar afficirt, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben *ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist*, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehungsvermögen zu überwinden; diese Überlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrenswerth, d. i. *gut und nützlich* ist, beruhen auf der Vernunft.“ (Hervorhebungen nicht im Original)

3. Darin kann man eine Art von Drei-Welten-Lehre der Freiheit erblicken, und auf dieser praktischen Ebene bewegen sich die folgenden Erwägungen.

Individualität. Individualität schafft aus utilitaristischer Sicht deshalb Freiraum, weil andere nicht exakt dasselbe Interesse an diesem „Raum“ besitzen und Individuen den anderen Individuen etwas Besonderes zum Tausch anbieten (können). Ethisch und zugleich psychologisch gedeutet, schafft Individualität höchsteigene „Wesen oder höchsteigenen Sinn“ und auch Identität, kollektiv gelesen die eigene „Kultur“.

Die Idee der Individualität beruht aus der biologischen Sicht auf der „Eigenartigkeit“ aller Lebewesen und aller Gemeinschaften von Lebewesen, mutmaßlich sogar auf der Einmaligkeit aller körperlich-physikalischen Einheiten, wonach eben auch keine Schneeflocke der anderen gleichen soll. Dabei ist offenkundig, dass schon die ständige Anpassung an die jeweilige Umwelt zu einer solchen Verschiedenartigkeit beiträgt. Auch im Schwarm verhält sich jedes Mitglied niemals gleich seinen Nachbarn, sondern nur ähnlich. Es findet zugleich und deshalb, wie es heißt, seine eigene „Nische“, die es sich selbst auch schafft, also etwas „Eigenes“. Verrechtlicht wäre es dann das unantastbare „Recht“ auf das Eigene, das zur rollenhaften „Persönlichkeit“ eines Schwarmtieres gehört.

Die Idee der „Unteilbarkeit“ dürfte dabei ihre wesentliche historische Wurzel in der Idee der Unteilbarkeit der Seele haben. Sie erlaubt dann auch jedem der sich ständig verändernden Lebewesen seine „Identität“ zu ermitteln und zu erhalten.

Das Individuum ist zudem zu einem Begriff der Soziologie geworden, mit dem sie der Idee der Gemeinschaft ein Gegengewicht verleiht.³¹² Auch die Philosophie verwendet ihn.³¹³

Die Grammatik der westlichen Sprache kennt das Individuum als personales Ich. Psychologisch gesteigert heißt seine ethische Variante,

³¹² Zur Individualisierung als Projekt der Moderne: Faulstich-Wieland, *Individuum*, 2000, 34 ff.

³¹³ Zum „normativen Individualismus“ aus der Sicht der Philosophie, siehe etwa: Kersting, *Theorien*, 2000, 401.

das Über-Ich.³¹⁴ Philosophisch und mit *Gerhardt* ist das sich selbst bestimmende Subjekt das „animal rationale“, also das „Tier, das seine eigenen Gründe hat.“³¹⁵ Allerdings steht daneben dann auch die sprachliche Fähigkeit, Dinge zu verobjektivieren. Die Subjekt-Objekt-Spaltung hat also auch schon lange in die großen (westlichen) Sprachen Einzug gehalten.³¹⁶

Aber auch analog dazu tritt eine Gemeinschaft als „Wir-Einheit“ auf. An die Stelle der „Seele“ des Einzelnen tritt dann die besondere und unverwechselbare Kultur einer Gemeinschaft.

Die Idee des (Selbst-) Subjekts wird also zum einen geprägt von der Idee der Eigenheit oder der Individualität. Daraus ergibt sich zugleich der nächste Aspekt:

Selbstherrschaft: Selbstherrschaft setzt die negative Freiheit „von“ etwas, hier also von Herrschaft voraus, von Despoten, von Kirchen, von Familienverbänden. Selbstherrschaft bedeutet dann Freiheit von Bindungen, insbesondere von sozialen Eliten oder aber auch von der genetisch verankerten Neigung zur Solidarität.

Diese negative Freiheit führt aber nicht zur Herrschaftslosigkeit, also Anarchie, sondern zur positiven Selbstbestimmung, ebenso wie die

³¹⁴ Aus der Sicht des Individualismus könnte man zudem davon ausgehen, dass das „Über-Ich“ auch kollektiv nach außen projiziert werden kann: So z.B.: Tömmel, *Identität*, 2002, 251 ff., 271 aus der „kulturpsychoanalytischen“ Sicht: (...„die Abgabe des Ichs zugunsten eines gemeinsamen Ideal-Ichs ... an einen Führer, einen Gott, eine Idee, eine Ideologie...“). Umgekehrt gelesen kann aber die Idee „das Eigentliche“ und den zu folgenden „heiligen Geist“ darstellen.

³¹⁵ Gerhardt, *Selbstbestimmung*, 1999, 323 ff, der allerdings die Idee der Selbstbestimmung auf den Menschen bezieht und für ihn mit dem Prinzip der Individualität gleichsetzt, obwohl zumindest alle zweigeschlechtlichen Lebewesen offenkundig genetische Individuen darstellen. Selbst Mehrlinge bilden zudem wegen ihrer Umwelt, zu der auch ihre Binnenkonkurrenz zählt, Eigenarten aus. Auch alle sonstigen Lebewesen passen sich ihrer Umwelt und ihren verinnerlichten genetischen Partnern an. Schon aufgrund ihrer Stoffwechselbeziehung mit der jeweiligen Umwelt prägen sie sich zu unverwechselbaren Wesen aus. Insofern ist das in relativ hohem Maße „rationale Selbst“ das besondere Kennzeichen des Menschen.

³¹⁶ Spohn, Kern, 2012, 71 ff., 72., trennt einsichtig zwischen den beiden paradigmatischen Fragen, „Was soll ich tun“, mit dem Ich, der ersten Person, als Subjekt, und „Was ist passiert“ aus der Sicht der dritten Person des Beobachters.

Fremdbestimmung durch eine Religion zur Selbstbestimmung durch die Grundsätze des Humanismus führt. Die Demokratie tritt auf der kollektiven Ebene an die Stelle der Hierarchie.

Dieser Freiraum ist dann das Eigene des Freien. Über das Eigene aber vermag der Eigentümer gemäß seinen Interessen einerseits wie ein Tyrann, andererseits aber auch vernünftig zu „herrschen“.

Dabei genügt überdies auch schon das abgeschwächte, bloße eigene „Nutzungsrecht“. Denn das Eigentum selbst ist schon auf die Veräußerung, die Vermietung und Verpachtung an Dritte ausgerichtet. Die ungestörte Nutzung von Räumen, in denen man sich bewegt, von Ressourcen und Werkzeugen, die man zur Hand hat, bildet den Kern des Eigenen und auch die biologische Grundform der Freiheit. Dabei sind es unter Nachbarn und Konkurrenten diejenigen „Räume“, die die Nachbarn einander lassen und die sie sich mit ihrer jeweiligen „Verortung“ erzwingen. Mit Bezug auf diesen eigenen „Nahraum“ findet auch die Selbstorganisation eines einzelnen Lebewesens statt.

Den Kern des eigenen Raumes wiederum bildet der eigene „Körper“ und zudem alles, was ihn über den Stoffwechsel durchläuft. In ihm findet die „selbstbestimmte“ kybernetische Art der „Selbstorganisation“ statt. Auch die Handlungen sind zumindest eigene und für sie haftet jedes lebendige Wesen mit seinem Selbst. Riskiert es zu viel oder zu wenig, so entfaltet es sich nicht voll oder es findet es den Tod.

Im eigenen „Raum“ also findet dann die eigene Herrschaft statt.

Individuum oder Population: An dieser Stelle ist inne zu halten und auf eine Weggabelung zu verweisen. Wer anders vorgeht und vorrangig auf die Gesellschaft abstellt, wird finden, dass auch die Populationen von Lebewesen, wie Schwärme, Herden, Rudel, Gruppen etc. einen eigenen Lebensraum beanspruchen, der sich schon immer dort aufbaut, wo deren einzelne Mitglieder sich aufhalten, nach dem einfachen Schwarmprinzip also zumindest der Lebensraum zwischen den jeweils Nächsten.

Zu fragen ist immer auch, ob nicht statt auf die Freiheiten des Einzelnen nach den Freiheiten der Gemeinschaft, biologisch gewendet der „Population“, und nach den Zwangs- und Lockarten von deren internen Selbstorganisation zu suchen ist.

Dem Individualismus steht der Kollektivismus gegenüber und beides ist dem Menschen als „sozialem Wesen“ immanent.

Aus der Sicht des Individualismus ist jedenfalls einzuschränkend festhalten, dass zumindest die einzelnen höheren Lebewesen genetisch betrachtet selbst in Wirklichkeit alle nur „Symbiosen“ sind, weil sie, wie die Menschen mit Lebewesen mit fremden Genen Kooperationsgemeinschaften bilden. Das belegt die Modellhaftigkeit der Sicht vom „Ich“. Es bezeugt auch die Nähe des „Ichs“ zum „Wir“. Und die Idee der Kooperation lenkt auch schon über auf den Gedanken der Gerechtigkeit. Dennoch verwendet auch die Evolutionsbiologie zwei entsprechende Modelle, das Modell des „egoistischen Gens“, das einen „Wirt“ benötigt und dann in die ganz enge „Kin-Selektion“ einmündet und das soziale Modell vom gesamten Genpool einer „Population“. Aber es werden auch beide nebeneinander verwendet, sodass im Falle eines politischen Wahlzwanges betreffend der Vorherrschaft einer dieser beiden Leitideen dann auch zwischen beiden eine politische Auswahlfreiheit besteht.³¹⁷

Politisch und im Sinne des Dreiklanges von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ gelesen, besteht im Westen das erste Modell für die egoistische „Freiheit“. Das Zweite, das auf genetische Opferleistungen des Einzelnen zugunsten der Population ausgerichtet ist, spiegelt die Idee der „Solidarität“, der immerhin eine ergänzende Rolle zukommt. Hinzu tritt dann noch die Idee der Gleichheit. Denn ist zumindest das höhere Leben „Kooperation“, dann besteht die Freiheit des Einzelnen oder auch die der Gemeinschaft im ständigen „Ausgleichen“ der genetischen Interessen der einzelnen Akteure mit seiner Umwelt, und zwar auch auf der genetischen Ebene im Rahmen der „Selektion“ des Besseren.

Je größer nun die genetische Freiheit des Einzelnen gegenüber seiner Gruppe ist, desto näher liegt es, sich vorrangig, aber nicht ausschließlich am Individuum auszurichten. Der Mensch vermag seine Lebensgemeinschaften, anders als viele seiner engeren Verwandten, die sozialen Säugetiere, auch noch im Erwachsenenalter zu wechseln. Er kann auch ansonsten relativ frei zwischen Subgruppen und sozialen Rollen hin und her springen. Er verfügt also als Individuum auch über Frei-

³¹⁷ Mayr, Evolution, 2003 14 ("Die beiden wichtigsten Einheiten der Evolution sind die Individuen als grundlegendes Objekt der Selektion und die Population als Ebene der Vielfalt").

heit vom Sozialen. Aber insgesamt beschreibt ihn die Dreiheit von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ am besten, wenngleich in dieser Reihung und mit dem Hauptgewicht auf der Freiheit.

Schöpferischer Geist. Den Kern der Freiheit aber bildet wohl die „schöpferische Freiheit“ des Geistes.

Willaschek ist im Wesentlichen zuzustimmen, wenn er die vernünftige Reflexion hervorhebt und ausführt³¹⁸ „Doch in einem anspruchsvolleren Sinn kann nur frei sein, wer über Vernunft verfügt. Dabei verstehe ich unter Vernunft ein Bündel von kognitiven Fähigkeiten, zu denen an erster Stelle gehört, Widersprüche im Denken und Handeln zu vermeiden sowie seine theoretischen wie praktischen Einstellungen kritisch hinterfragen und auf berechtigte Nachfragen hin begründen zu können. Diese Fähigkeit zur Distanzierung von den eigenen Einstellungen und zu ihrer Überprüfung anhand von normativen Maßstäben ist ein zentrales Element menschlicher Freiheit“.

Aber vertretbar erscheint es daneben auch, den Aspekt der „normativen Maßstäbe“ nicht in den Mittelpunkt zu stellen und zudem nicht nur die Fähigkeit zur distanzierenden Kritik herauszustellen. Die „kognitiven Fähigkeiten“ beinhalten auch die geistige Freiheit des Schöpferischen.³¹⁹ Sie sind zum einen noch besonders zu betonen. Auf der praktischen Seite ist dann die Rolle des Prometheus hinzuzufügen, der sich nach „seinem Plan“ ein eigenes Haus erbaut.

Der Mensch, der zu eigenen Gedankengebilden fähig ist, schafft sich mit ihrer Hilfe eine eigene Binnenwelt. Insoweit übt er göttliche Funktionen aus. Die gesamten Geisteswissenschaften zählen dazu und auch

³¹⁸ Siehe dazu mit verschiedenen Freiheitsbegriffen: Willaschek, *Inkompatibilismus*, 2008, 397 ff., 397.

³¹⁹ Dazu aus der Sicht der philosophischen Anthropologie: Illies, *Biologie*, 2010, 197 ff., 16: „Können Biologie und Evolutionswissenschaften, indem sie anheben, das Kulturwesen Mensch und die Kultursphäre zu erklären, langfristig die Philosophie ersetzen? Oder bleibt ein Ort genuin philosophischer Selbstreflexion bestehen, zu dem sie nicht vordringen können?“ Die Antwort darauf gibt er mit einem Eigenzitat, und zwar mit seinem Hauptargument, der Trennung von Sein und Sollen: „Naturwissenschaften können beschreiben, was ist, und erklären, wie es zustande gekommen ist, aber es ist ihnen methodisch unmöglich, zu sagen, was sein soll – und wenn sie es doch tun, dann weil sie ihre Grenze nicht reflektieren“, S. 35). Dabei ist schon hier zugleich auch das Wort vom „Reflektieren“ herauszustellen.

alle empirischen Theorien, zumindest soweit sie mit Hypothesen begonnen haben oder intuitiv gefundene Erklärungen darstellen. Insofern nutzen auch die Deterministen die Freiheit des Geistes. Selbst wenn sie erklären könnten, dass der Menschen von der Natur her die Veranlagung habe, die Gesetze der Natur zu erkennen, so ist dieser Vorgang des Erkennens dann doch auch ein Stück der „Freiheit der Natur“.

Aus der Sicht der Biologie erfolgt die Evolution eben nicht nach einem festen Bauplan eines Schöpfers. Die Entwicklung der Lebewesen auf der Erde verläuft, abhängig etwa auch von großen Naturereignissen, gerade „nicht kausal“, sondern vereinfacht nur in dem Dreierschritt von zufälliger Mutation, als bloße „Variation“, von „Selektion“ des Besseren in dieser Umwelt und Re-Stabilisierung oder „Retention“ einer Population durch Reduktion überlebensfähiger Mutationen.

Dabei ist entscheidend, dass nach diesem Modell die belebte Natur keinem kausalen göttlichen Bauplan folgt, sondern dass die Mutationen und damit die vielen Variationen zufällig sind. Die großen Selektionen hängen auch von seltenen weltweiten großen Veränderungen der Umwelt ab wie von Ketten von Vulkanausbrüchen oder einem gewaltigen Asteroideneinschlag.

Vernunft. Den Kern der schöpferischen Freiheit bildet die Vernunft, lautet die letzte These in dieser Reihung. Ihre Begründung ergibt sich schon aus dem engen Zusammenhang, den die Philosophie zwischen Vernunft und Freiheit zieht. Das Kognitive und das Reflexive bestimmen die „Erkenntnis“. Im Akt des Erkennens findet die Freiheit des Handelns ihren Nukleus.

Mit einem anderen Wort, alle Akte, die der „Aufklärung“ dienen, belegen die „reine“ Freiheit des Menschen.

Aber es reicht gewiss aus, diesen Kern der Freiheit wieder mit seiner Hülle zu versehen und in den Akten des Schöpferischen generell die größtmögliche und auch die fast schon gottgleiche Freiheit des Menschen zu erblicken. Daran ist im Folgenden anzuknüpfen.

II. Thesen: Freies Selbstdenken, halbfreies Entscheiden, ganzheitliches Handeln

1. Hilfreich könnte auch ein Blick auf die vier Aspekte sein, mit denen *Björn Burckhardt* das Erleben von Freiheit begründet:³²⁰ „das Erleben von Handlungsfreiheit“, „das Erleben epistemischer/doxastischer Offenheit“, „das Erleben psychologischer Unterdeterminiertheit“ und „das Gefühl der Autorenschaft“. Diese Sichtweisen lassen sich zwar bündeln, aber auch aufbrechen, indem man ihnen verschiedene typische Arten von Handlungen zuschreibt und danach dann auch die Art des Handelnden benennt.

Das „*Gefühl der Autorenschaft*“ betrifft dann vor allem den inneren „schöpferischen Akt“, eine „Idee zu fassen“ und sie allenfalls privat seinen „Nächsten“ mitzuteilen. Mit *Kant* ist es das aufklärende „Selbstdenken“.³²¹ Dieser vor allem innere Denkakt geht auch einher mit einem besonders starken Erlebnis der „psychologischen Unterdeterminiertheit“, vermutlich weil äußere Einflüsse noch nicht unmittelbar einwirken. Die so handelnde Person ist dann ein „Autor“, der Urheber und Schöpfer seiner eigenen im Kern zunächst noch „inneren oder auch privaten Welt“.

Im öffentlichen Raum ist diese geistige Freiheit durch die Meinungs- und auch durch die Glaubensfreiheit“ mit abgedeckt, die dort dann aber auch nur als eine private Meinung etc. akzeptiert ist. Aber als eine solche private oder auch individuelle Freiheit liegt ihr Kern im „Selbst“ und damit im privaten Denken.

Dieser Ansatz geht auf *Kant* zurück, der die „Freiheit des Denkens“ zugleich auch mit der Freiheit verbindet, das Gedachte auch zu veröffentlichen. Auch *Höffe* und betonen auf ihre Weise ebenfalls die Freiheit des Denkens.³²² Allerdings sieht *Kant* diese Freiheit dann auch

³²⁰ Burckhard, *Thesen*, 2006, 83 ff., 83

³²¹ Siehe erneut: *Kant*, *Denken*, 1786, AA VIII; 146: „Selbstdenken heißt den obersten Proberstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung.“

³²² *Kant*, *Denken*, 1786, AA VIII; 144: „Der Freiheit zu denken ist erstlich der bürgerliche Zwang entgegengesetzt. Zwar sagt man: die Freiheit zu sprechen oder zu schreiben könne uns zwar durch obere Gewalt, aber die Freiheit zu denken durch sie gar nicht genommen werden. Allein wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl denken, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit andern, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken mittheilen, dächten! Also kann man wohl sagen, daß diejenige äußere Gewalt, welche die Freiheit, seine Gedanken öffentlich mitzuthemen, den Menschen entreißt, ihnen auch die Freiheit zu denken nehme: das einzige Kleinod,...“. Die vom *Kant* eher kritisch gemeinte

durch die Gesetze der Vernunft, allerdings die selbstgesetzten Normen, beschränkt, sodass es sich am Ende bei der „Freiheit des Denkens“ um die Freiheit zum eigenen Vernunftgebrauch handelt. Mit ihr ist stets nach Wahrheit zu suchen.³²³ Denn *Selbstdenken heißt den obersten Probestein der Wahrheit in sich selbst(d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen*“.

Mit *Höffe* ist noch einmal nachzufassen, und zunächst festzuhalten, „die Verbindung von Selbst und Denken bildet die unverzichtbare Grundstufe der Aufklärung“³²⁴. Das Selbst wiederum ist dann bestimmt von der Idee der Autonomie, die sich absetzt von der Fremdbestimmung der Heteronomie. Das „Selbst“ erscheint damit als Kern der Idee des (Selbst-) Subjekts, und es wird zugleich definiert durch das Selbstdenken. Auch aus diesem Zusammenhang ergibt sich die Logik, dass die wesentliche Freiheit des Menschen, der sich als Subjekt begreift, im freien und zugleich selbstgeordneten Denken liegen muss.

Das „*Erleben epistemischer/doxastischer Offenheit*“ zeigt sich vor allem im Modell des neutralen Dritten, der widersprüchliche Ideen und Argumente vernimmt, sie dann abwägt und sich danach dann auch „vernünftig“ entscheidet.

Der Mensch tritt dann in seiner Rolle als Entscheider oder Urteiler auf. Dabei vereint die vage Idee der Vernunft die beiden Elemente. Sie erfasst das schöpferische Denken und die neutrale Reflexion, also das nachträgliche „Wieder-„ und „Überdenken“ von Ideen, aber auch das Reflektieren von Aktionen, seien es geplante oder bereits durchgeführte, die nachträglich bewertet werden, um für die Zukunft Schlüsse ziehen zu können.

Idee vom frei Schöpferischen steckt dann einige Zeilen vorher im Wort „Genie“, wenn Kant schreibt: „Ohne Zweifel wollt ihr, daß Freiheit zu denken ungekränkt erhalten werde; denn ohne diese würde es selbst mit euren freien Schwüngen des Genies bald ein Ende haben.“ Siehe dazu auch die Freiheitslehre von Höffe anhand von Kants Kritik der praktischen Vernunft, Höffe, Kritik, 2012, Erster Teil 1. 4 und 1.5. Zudem: Nida-Rümelin, Freiheit, 2012, 371 ff., 384 ff („Freiheit des Denkens“, S. 386: im Sinne des Abwägens von Gründen).

³²³ Kant, Denken, 1786, AA VIII; 145 „Und so zerstört Freiheit im Denken, wenn sie sogar unabhängig von Gesetzen der Vernunft verfahren will, endlich sich selbst“: Siehe auch dazu Höffe, Kritik, 2012, Erster Teil 1. 4 und 1.5.

³²⁴ Höffe, Kritik, 2012, Erster Teil 1. 3

Aber das „*Erleben von Handlungsfreiheit*“, das *Burckhart* an die erste Stelle setzt, erscheint jedoch dann besonders stark eingegrenzt, wenn der Handelnde größere Veränderung im „sozialen Raum“ vornimmt und zudem, wenn er dabei den „natürlichen egoistischen Trieben“ des Lebens folgt. Dann liegt seine eigentliche Freiheit eher in der Selbstbeherrschung in Form des Verzichtes auf seinen Egoismus. Gemeint ist der Mensch als Akteur oder im Sinne des Strafrechts als der Täter.

2. Im Einzelnen ließe sich dann vielleicht die folgende Thesenkette aufstellen, die dann im Anschluss daran auch wieder Indizien für die klarere Trennung der beiden Welten der -freien- Ideen und der blinden Natur bieten könnte. Zunächst einmal dürfte es Abstufungen der Freiheit geben:

(1) *Die große Freiheit des Denkens und des Autors.* „Überlegung“, sei es als Theoriebildung oder als Abwägung von Argumenten, geschieht nicht kausal und erscheint zumindest in diesem Sinne als weitgehend „frei“. Aber je weiter sich der Denker von der Veränderung der sozialen und der natürlichen Wirklichkeit entfernt, desto „freier“ ist er. Seine Gedankengebäude, die platonischen Ideen, sind zunächst einmal „die Seinen“ des Menschen, auch wenn er sie an der Wirklichkeit ausrichtet und überprüft. Insofern ist auch die grundsätzliche Anerkennung der goldenen Regel oder des kategorischen Imperativs ein freier geistiger Akt, der auch ständig aufs Neue überdacht werden kann. Dabei erlaubt das Phänomen der ständigen Kommunikation des einen Denkers mit allen anderen Denkern, etwa auf dem Forum ihrer Gemeinschaft, auch zwei weitere Schlüsse. Zum einen entsteht auf diese Weise ein „intersubjektiver Geist“ im Sinne der Konsenstheorie. Insofern ist auch nicht einmal klar zwischen dem einzelnen Ich-Subjekt und der Wirk-Gemeinschaft zu trennen. Beide bedürfen einander. Aber gerade das Denken bildet einen Vorgang, der im Einzelnen selbst stattfindet, und jener Denker vermag sich notfalls auch von den gegenwärtig herrschenden Meinungen geistig zu entfernen. „Die Gedanken -des Einzelnen- sind frei“. Aus dieser Sicht vom Individuum her schafft es dieser kommunizierende Geist, sich noch einmal zu verselbständigen. In mündlichen Geschichten, in bildlichen Symbolen oder in Schriften verfestigt er sich zu einer „objektiven Welt“ der Ideen.

(2) *Die mittlere Entscheidungsfreiheit des Urteilers.* Den idealen Zwischenakt hin zur Handlung bildet die hoch umstrittene freie

Entscheidung aufgrund der Abwägung. Entscheidungsfreiheit bildet den ersten Teil der Willensfreiheit, denn jedem Handeln geht ein Entscheiden voraus. Dieses „Urteil“ allerdings nimmt bereits die mögliche Handlungsalternativen wahr und ist vor allem dadurch mit bestimmt, dass die Handlung, die aus der Entscheidung folgen soll, von einem „ganzheitlichen Menschen“ vollzogen wird.³²⁵ Ein gesamter Mensch, und nicht nur sein Geist, soll agieren. Dieser Umstand beeinflusst den Entscheider. In eigenen Sachen ist der Entscheider deshalb recht befangen, weshalb er sich am besten vor seiner Entscheidung den Rat der unbefangenen Dritten sucht.

- (3) *Die kleine sozialreale Handlungsfreiheit des Akteurs.* Der Vollzug der Handlung, die hier als die sozialreale Handlung zu begreifen ist, die aktiv in die „Umwelt“ eingreift und sie mit gestaltet, wie das Führen eines Kraftfahrzeuges im Straßenverkehr, stellt in diesem Dreierschritt die „Exekution“ dar. Eine solche Handlung ist in diesem Freiheitsmodell dann aus der eigentlichen Freiheit des Denkens, und zwar mittelbar noch einmal über die nur noch halbfreie Entscheidung des Menschen in seiner Rolle als Entscheiders „abgeleitet“. Dieser Mensch, der jetzt handelt, agiert ganzheitlich, denn er besteht vereinfacht aus „Körper, Seele und Geist“. Die „Seelen-Ebene“ dominiert die Handlung, also vor allem *Gefühle*, und vor allem Automatismen, In konkreten Situationen sind auch wir Menschen vor allem auf „eingeübtes Verhalten“ angewiesen. Ethiken müssen also verinnerlicht werden, um dann etwa über Schuld- und Schamgefühle den inneren „unterbewussten Automatismus“ beflügeln zu können. Zeit zum Nachdenken besteht kaum mehr. Die Restfreiheit, die dem Akteur beim Handeln verbleibt, besteht dann vor allem in der negativen Freiheit, die Handlung nicht zu vollziehen und gegebenenfalls weiter abzuwägen. Es bleibt dann allerdings ein gewisser Gestaltungsspielraum, denn die typische (vorsätzliche und eigenverantwortliche) Handlung wird von einem Willen begleitet, mit dem ihre Ausführung kontrolliert wird. In der Regel aber schöpfen wir diese Gestaltungsfreiheit nur in der Weise aus, dass wir in der

³²⁵ Dazu ausführlicher: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, unter anderem zu den Gewalttatbeständen 326 ff, Rn. 878 ff (zum Menschen als Entscheider), S. 340, Rn 908 ff (zur Verallgemeinerung der „forensischen Methode des vernünftigen Richtens)..

Situation, also während der Tat, nur noch auf die äußeren Umstände reagieren. Je länger die Lage andauert, desto chaotischer ist der Ausgang wie beim Beginn eines sorgfältig geplanten Krieges. Dann aber sind wir durch die Außenwelt, die soziale wie die reale Umwelt in erheblichem Maße mitbestimmt. Möglich ist uns zwar immer auch eine ethische Nachkorrektur. Aber die eigentliche Freiheit des Handelnden besteht vor allem im Verzicht auf die weitere Exekution und in der Rückkehr in die Welt der Reflexionen. Im Übrigen wissen wir, dass die Ruhezeit in der der Nacht uns gelegentlich denjenigen Abstand von den Dingen verschafft, den wir zum Nach-Denken“ benötigen. Am besten räumen wir uns die Pause vor der Entscheidung ein. Wie emotionsgeleitet selbst kollektive Reaktionen auf Terrorakte sind, war an anderer Stelle schon auszuführen.³²⁶ Zeitlicher Abstand und der Zwang, sich einem „Aufklärungs“- also dem Ermittlungsverfahren zu stellen, schaffen erst den Sprung von der „wilden“ Lynchjustiz zur „zivilisierten“ Justiz eines demokratischen Rechtsstaates.³²⁷ Die Vernunftinstanz des Über-Ichs oder des Gewissens wird durch zwei Kraftfelder weit zurückgedrängte, durch die Macht der natürlichen Emotionen, aber auch durch die Kraft der sozial erlernten Rituale. Die Grundthese lautet deshalb, keine sozialwirksame oder die natürliche Umwelt verändernde Handlung eines Menschen ist wirklich frei. Sie ist vielmehr hoch vereinfachend zumindest durch drei menschliche Subsysteme geprägt, *Körper* (lies Natur), *Geist* (lies: Ideen) und „*Seele*“. Die Aufgabe der Seele besteht dabei zum einen darin, zwischen beiden zu „vermitteln“ und auf diese Weise dem Menschen auch etwas Drittes, seine Identität, sein Selbst, zu verschaffen. Dabei nährt sich diese Seele auch von den Seelen der anderen, indem sie aktiv teil-

³²⁶ Dazu Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, „94, Rn 740 ff („Zu den Emotionen von Menschen“).

³²⁷ Hilgers, *Ringen*, 2002, 213 ff., 220. Mit Blick auf Terrorakte, die den sofortigen wütenden Ruf nach irgendwelchen angeblich ausgleichenden Gegenmaßnahmen auslösen, erklärt *Hilger* in diesem Sinne: „*Rationalität und Angemessenheit der Gegenmaßnahmen auf die jüngsten Ergebnisse hängen also davon ab, inwieweit ausreichende Zeit für eine emotionale Verarbeitung und damit auch für eine vernunftgeleitete, nicht emotionalisiert geführte Debatte bleibt*“. Auch deshalb erweisen sich ritualisierte Prozesse wie die langwierigen Gerichtsverfahren als emotionsabbauend; zudem: 221 („*Damit stehen wir vor der Herausforderung, die Koordinaten unseres Über-Ichs korrigieren zu müssen.*“).

nimmt, aber auch passiv teilhat an der Kultur, also der kollektiven Seele der jeweiligen Lebensgemeinschaft.

Als Beispiel und Beleg für die soziale Realität dieser drei Stufen ist auf das Recht zu verweisen, das sich ihrer bedient. So beginnt ein Gesetz mit der „freien“ vagen Gesetzesidee, von welchem Urheber auch immer sie in die politische Diskussion eingeführt und von welcher politischen Gruppe sie auch immer als eigene übernommen, verändert und verstärkt wird. Diese Idee gerinnt dann zu einem Gesetzesplan, einem Entwurf. Das ist die erste Schrittfolge des „freien Denkens“. Danach erfolgt als zweiter Teil die öffentliche Abwägung, an deren Ende die Entscheidung des demokratischen Parlamentes steht. Der dritte Akt der Umsetzung der Norm ist dann Sache der Exekutive oder der sonstigen Adressaten, die dem gesetzten Recht „unterworfen“ sind. Die Exekutoren müssen dabei von den Gerichten kontrolliert werden, was das Ausmaß ihrer kollektiven Restfreiheit immerhin ebenso bezeugt, wie es den generelle Umstand belegt, dass auch sie den sozialen und den natürlichen Realitäten ausgesetzt sind.

3. Zu überlegen ist zudem, welche Art der Verbindung zwischen den drei Stufen der Idee, der Entscheidung und der Umsetzung besteht. Wir bemerken in der Außenwelt insbesondere die Umsetzung, auf die die Intention des gesamten Prozesses hinausläuft.

Dabei bietet es sich an, den „objektiven“ Akt und die „subjektive“ Seite, die handelnde Person oder die Personengruppe zusammen zu betrachten, denn eine Handlung, und zumal eine „freie“, rechnen wir einem Akteur zu. Aber beides, Akt und Akteur, sind auch untrennbar miteinander verknüpft. Denn das Wesen eines Akteurs ergibt sich aus den allerdings durchaus verschiedenen Arten von Handlungen, die für ihn typisch sind. Andererseits gehört zumindest zur westlichen Vorstellung von einer Handlung immer auch ein Handelnder.

Die handelnde Ich-Person oder auch die agierende Wir-Personengruppe „binden“ ihren Akt, sofern er diesen idealen Vorgang durchlaufen hat üblicherweise „zurück“. Man „unterwirft“ sich „gehorsam“ der Entscheidung, die man ebenfalls an die „gute Idee“ zurück bindet. In dieser Wortwahl spiegelt sich das Wort Religion im Sinne von Zurück-Binden an eine höhere Instanz. Umgekehrt gelesen und mit einem psychologischen Wort ausgedrückt, bildet die Idee ein Motiv für die Entscheidung und die Entscheidung ein sehr starkes Motiv für den realen Akt.

Insofern erscheint dann jede (sozialreale) Handlung nur recht mittelbar als frei, und zunächst einmal über die Rückbindung an die Entscheidung, die ihrerseits einer frei schöpferischen Idee entstammt. Daneben allerdings existiert immer auch eine Restfreiheit bei der Durchführung der Handlung, die insbesondere im Abbruch besteht. Bei der Entscheidung ist noch eine Korrektur und damit ein Umentscheiden, aber eben auch der Verzicht auf darauf, möglich. Natürlich gibt es schließlich auch für die Entwicklung von Ideen bestimmte Motive, zumal wenn sie auf sozial-reale Handlungen hinauslaufen sollen, die dem biologischen und dem sozialen Menschsein entspringen. Aber dennoch ist das Denken der freieste Akt, zu dem unter anderem auch das Philosophieren über gerechte Normen zu zählen ist.

Im Humanismus bildet der Mensch, als Subjekt und vor allem höchste Ideen-Instanz, danach dann auch den motivierten Entscheider und den weitgehend situations- und entscheidungsgebundenen Akteur. Der würdige Mensch erhält dabei seine Würde durch die axiomatische Unterstellung seiner Freiheit. Nach diesem Modell besteht sie also vor allem in der Denk- und in der Entscheidungsfreiheit.

4. Zum Abschluss dieser Erwägungen ist noch einmal nachzusteuern. So ist ebenfalls mit *Höffe*³²⁸ auf ein weiteres Phänomen aufmerksam zu machen, das mit dem Auftreten in der Öffentlichkeit verbunden ist und das auch *Kant* erkannt und mit seinem Zwei-Sphären-Modell (immerhin halb) gelöst hat. So erklärt er zum Zwang der Unterwerfung unter hoheitlichen fremden Willen verbunden mit der Forderung nicht zu rasonieren (als Befehle des Offiziers, des Geistlichen und des Finanzbeamten), dass er die Freiheit einschränke und die Vernunft nur

³²⁸ Höffe, Kritik, 2012, Erster Teil 1. 4. Kant, Beantwortung, 1784, AA VII, 37 „Der Offizier sagt: rasonnirt nicht, sondern exercirt! Der Finanzrath: rasonnirt nicht, sondern bezahlt! Der Geistliche: rasonnirt nicht, sondern glaubt! (Nur ein einziger Herr in der Welt sagt: rasonnirt, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; aber gehorcht!) Hier ist überall Einschränkung der Freiheit. Welche Einschränkung aber ist der Aufklärung hinderlich? Welche nicht, sondern ihr wohl gar beförderlich? - Ich antworte: der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft muß jederzeit frei sein, und der allein kann Aufklärung unter Menschen zu Stande bringen; der Privatgebrauch derselben aber darf öfters sehr enge eingeschränkt sein, ohne doch darum den Fortschritt der Aufklärung sonderlich zu hindern. Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publicum der Leserwelt macht. Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten oder Amte von seiner Vernunft machen darf.“

privat zu gebrauchen sei. Bei Gewissenkonflikten fordert er dann immerhin den Rücktritt vom Amte. So erklärt *Kant* denn auch: „*Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publicum der Leserwelt macht. Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten oder Amte von seiner Vernunft machen darf.*“ Aber es existiert erstens dennoch auch eine Art von Obrigkeit, deren sich offenbar alle Untergebenen im Sinne des sozialen Gesamtsystems soweit als möglich zu unterwerfen haben.

Zweitens steckt offenbar in der Vernunft des Gelehrten, also des Philosophen, die eigentliche Freiheit und die Essenz des Subjektiven, was bei Verherrlichung des Humanismus auch recht naheliegt. Nur eine Philosophie und eine sonstige wissenschaftlichen Meinung und dann auch nur in wissenschaftlicher Form darf völlig frei und gänzlich uneingeschränkt, etwa durch Rechte anderer, „öffentlich“ geäußert werden. Zur wissenschaftlichen Diskussion gehört dann auch die Reflexion vorhandener Ideen etc. Um diesen Kern herum rankt sich die allgemeine Meinungsfreiheit, die aber in der Regel mit Einschränkungen bezüglich der Staats- und Friedensgefährdung und bezüglich der Verunglimpfung von Menschen verbunden ist.

Dennoch ist der Humanismus nicht auf die Gelehrten oder die „Humanisten“ beschränkt, wie man die Philosophen des Naturrechts auch nennt. Der Mensch braucht zum „Selbstdenken“ und zum Reflektierenden seiner Entscheidungen kein ausgebildeter Philosoph zu sein. Das Verehren der Vernunft führt nicht zu einer platonischen Philosophenherrschaft. Verlangt wird vom Menschen nur, dass wenigstens er über sein Verhalten reflektiert, also nachdenkt, und zudem es selbst und gelegentlich auch sich beurteilt. Dabei ist jeder Mensch ohnehin fähig, etwa auch als „homo faber“ oder Handwerker, eigene Werke kreativ zu planen.

Auch kennt jeder Mensch die Kernnormen der Sittlichkeit. Denn es handelt sich um die „goldene Regel“ der Wechselseitigkeit einerseits und andererseits um die Idee der aktiven „Solidarität“, also die alte Barmherzigkeit zumindest mit den „Nächsten.“ Personalisiert gewendet hat der ethisch handelnde Mensch vor allem die Du-Rolle und die Wir-Rolle zu reflektieren. Das Problem besteht nicht in der Unkenntnis der ethischen Grundregeln, sondern üblicherweise darin, sie entweder zu verdrängen und sie nicht zu bedenken oder aber sich bewusst gegen sie zu verhalten.

Eine weitere Ebene des Nachdenkens ist in Europa stark vom Christentum beeinflusst, jedoch auch schon im alten Animismus enthalten, der alle Dinge der Welt als beseelt ansieht und deshalb nicht in gleicher Weise zwischen Subjekt und Objekt trennt, die Idee der Universalisierung des Kreises der Nächsten bis hin zu allgemeinen Menschenrechten oder auch die Idee der Verallgemeinerung hin zum allgemeinen Gesetz des eigenen Handelns.

Entscheidend ist also nicht die Kenntnis dieser einfachen Regeln, sondern der Umstand, sie ständig wieder bedenken zu sollen.

III. Folgerungen: Rückbindung an Binnenethiken, Suche nach Machtbalance und Einrichtung von Rechtssystemen

1. Akzeptiert man zumindest einmal das Grobmuster von „freier“ Idee, „mittelfreier“ Entscheidung und nur „restfreier“ Handlung dann ergeben sich daraus vermutlich die folgenden Erwägungen.

(1) *Aufbau von Binnenethiken*: Will der Mensch also seine Handlungen möglichst frei beherrschen, so muss er für sich „frei“ möglichst abstrakte und für seine Gemeinschaft geltende „Binnen-Ethiken“ entwickeln, mit denen er -in Anlehnung an die Vorstellungen von *Habermas*- sein Gewissen oder auch sein Über-Ich stärkt.³²⁹ In diesem Sinne nutzt und verwirklicht der Mensch dann auch sein „Selbst“ und seine „Autonomie“, die Fähigkeit zur Selbstgesetzgebung, und zwar weitgehend in relativ freier Weise. An diese Ethiken muss er sich mit seiner „Seele“, also seiner Identität „zurück binden“. Erwägt er, sich

³²⁹ Vgl. Habermas, *Faktizität*, 1992, 145 f.; zur *Reduktion der Moral* wegen des Verlustes der traditionellen Sittlichkeit auf ein *Wissenssystem*: Der Handlungsbezug einer solchen ins Kulturelle zurückgezogenen Moral bleibt solange virtuell, wie der nicht durch die motivierten Handlungen *selbst* aktualisiert wird. Diese müssen disponiert sein, gewissenhaft zu handeln. Eine Vernunftmoral ist deshalb auf entgegenkommende Sozialisationsprozesse angewiesen, die korrespondierende Gewissensinstanzen des Über-Ichs hervorbringen.

Aber die „Handlungen“, in den sich das Selbst aktualisiert, können eben auch daran bestehen, den menschentypischen blinden Vergeltungsempfindungen mit Abstand auf der Ebene des freien Denkens und Konzipierens sowie danach und ebenfalls im Vorwege politisch zu begegnen. Also entwickelt der Mensch zur Selbststeuerung (1) vernünftige zivilisatorische Ideen, (2) er konkretisiert und verfestigt sie (rituell) zu politische Normen und (3) sucht sie dann auf der Machtebene mithilfe von neutralen Institutionen im Sinne von Hilger umzusetzen.

nicht mehr an seine Maximen zu halten, so bedroht er sich (selbst) damit, nicht mehr „derselbe“ zu sein und seine Identität neu bestimmen oder wenigstens nach Rechtfertigungen etc. suchen zu müssen. Er wäre dann nunmehr zum Beispiel jemand, der seine Verträge nicht mehr einhält oder der gar andere Menschen beraubt oder sie ermordet. Mit dieser neuen Identität würde er dann vielfach auch eine neue Binnen-Ethik verbinden, diejenige des schlaunen Geschäftsmannes oder diejenige des sozialen Außenseiters, der sich dann aber einer Subkultur und deren Ethik „verbunden“ fühlt etc. Aber hält der Mensch sich an seine Ethik, dann bedeutet jede Handlung, die er in diesem Sinne ausführt, zugleich eine „Einübung“, so dass diese Ethik dann auf diese Weise das Entscheiden über ein bestimmtes Tun und auch das Handeln selbst erheblich mit bestimmt. Damit ist auf die sozialpädagogische Seite einer Zivilisation zu blicken. Die persönliche Entwicklung und die dazu gehörende Erziehung des Kindes dienen unter anderem einer solchen Einübung in Ethiken. Das freie Nachdenken über die Berechtigung des erlernten Teils der erworbenen Ethiken gehört dann vor allem zur Aufgabe des jungen Erwachsenen. Er bildet sich seine eigene Binnenethik, und zwar bekanntlich auf dem Wege, sich zunächst in Jugendgruppen zu verabschieden. Auf diese Weise vermag der Jugendliche die alten Ethiken der Eltern zunächst einmal von außen in Frage zu stellen und auch zugleich, sich in eine überschaubare Binnengruppe der eigenen „Peers“ einzuüben.

(2) *Universalität*: Die abstrakteste und damit besonders freie „Binnenethik“ ist wiederum eine universelle, eine die die gesamte Menschheit umfasst oder die sogar, wie im Animismus auch die Achtung der Geschöpfe und Gebilde der gesamten Natur mit einbezieht. Umgekehrt, je kleiner die Gemeinschaft ausfällt, für die die Binnenethik gelten soll, desto mehr bestimmt deren Sein das Bewusstsein ihrer Mitglieder.

(3) *Kern der Freiheitsethik*: Den normativen Kern jeder Ethik des Freien bildet die altbekannte Ideenreihe von „Freiheit“ (vor allem des Denkens und des Meinens), Gleichheit (vor allem als Gerechtigkeit im Urteil) und Solidarität (als Verzicht zugunsten der anderen und der Gemeinschaft vor allem im Handeln). Auf der empirischen Ebene sind dann die körperliche und die seelische Existenz des Menschen und seiner Gemeinschaften zu sichern. Das Mittel schließlich, das die Kluft zwischen der Idee und der Wirklichkeit überbrückt, ist der persönliche „Glaube an die Absolutheit“ der Grundprinzipien der Ethik. Mit dem festen Glauben an sie verinnerlicht der Mensch die Ethik und integriert sie in seine „Identität“, also in seine Seele. Mit einem Ver-

stoß gegen diese Grundsätze würde er also seine Identität in Frage stellen und eben geneigt sein, statt dessen in Subkulturen auszuweichen, in denen dann aber mutmaßlich dieselben Prinzipien gelten.

(4) *Machtbalance*. Das freie Denken hat seine Kehrseite. Es erlaubt auch den folgenden naturrechtlichen Ansatz: Jenseits der Binnenethiken einer Gemeinschaft entfällt zunächst einmal das soziale Prinzip der Solidarität. Auch das gerechte „do ut des“ ist von einem Machtgleichgewicht abhängig. Denn der Freie, der Nehmen kann, ohne zu geben, wird es tun. Sklaverei wäre legitim. Die bekannte Logik lautet deshalb, dem Freien ist das Mittel der Gewalt, notfalls mit Gegengewalt, aus der Hand zu nehmen und ein kollektives Gewaltmonopol aufrechtzuerhalten. Außerdem ist zu versuchen, auf allen Ebenen eine Machtbalance einzurichten. Außerdem ist zu versuchen, die Idee der Gemeinschaft „der Nächsten“ auf die gesamte Menschheit auszudehnen, diesen Glauben zu verbreiten und auch politisch zu verfestigen.

(5) *Rechtssysteme*. Das „Recht“ bietet das Mittel, Normen zu verfestigen und zugleich auch sie den sozial-realen Gegebenheiten anzupassen. Schon das Gewohnheitsrecht verweist auf zwei seiner wesentlichen und gleichsam kirchliche Elemente. Idealerweise ist es die allgemeine Überzeugung und realiter die langjährige Übung. Auch wenn das alte Gewohnheitsrecht konkrete Fälle im Blick hatte, gilt doch auch, dass über eine mutmaßlich universelle menschliche Tradition auch die „goldene Regel“, das römischrechtlich do ut des etc. verfügt.

2. Die Trennung der beiden Welten, derjenigen der Ideen und derjenigen der Natur, scheint danach darin zu bestehen, dass der „freie Geist“ den Kernbereich der Ideen beschreibt. Er ist typischer Weise hoch „abstrakt“ ausgelegt und „entfernt“ sich damit von der Natur. Diese wiederum zeigt sich „im Konkreten“ und verlangt folglich üblicherweise für die Art des Beweises die Empirie und mit ihr das Experiment.

3. Allerdings zeigen auch diese Folgerungen, wie schwer es fällt, zwischen „dem Menschen“ als Gattungswesen und dem Menschen als Individuum zu trennen. Am besten erscheint es, erneut zu trennen. Der einzelne Mensch nutzt sein „Selbst“, wenn er sich selbst seine Gesetze gibt, wozu es ausreicht, wenn er die Kernprinzipien der sozialen Normen verinnerlicht. Das Gattungswesen Mensch meint dann vor allem den Menschen als Teil einer Kultur und weniger den homo sapiens im Sinne der Biologie.

Dabei lässt sich vermutlich alles, was an Freiheiten und Vernunft vorrangig mit Blick auf den Einzelnen auszuführen war, auch von der „Gemeinschaft“ her darstellen, was an dieser Stelle nicht weiter zu vertiefen ist. Binnenethiken, Rechtssysteme und Institutionen sind vor allem soziale Elemente. Aber die kulturelle „Mitte“ zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft bilden aus der Sicht des Einzelnen das „Forum“, der „Markt“ und die Idee der geschützten „Öffentlichkeit“ einerseits und die Idee der „Teilhabe“ andererseits.

IV. Kultur: Selbstschöpfung und Naturschöpfung

1 Zunächst ist mit *Tomassello* noch einmal die Besonderheit der menschlichen Kultur darzustellen, zu kooperieren und soziale Institutionen herauszubilden³³⁰. Natürlich besteht bei diesem Ansatz, wie so häufig die Gefahr, dass umgekehrt auch der Verhaltensforscher seine kulturellen Erfahrungen mit in die Deutung tierischen Verhaltens einträgt, schon weil er über keine andere Sprache verfügt. Zudem könnte er der naheliegenden anthropozentrischen Sicht derart verhaftet sein, dass er das übersieht oder das unterschätzt, was Tiere und vor allem ganz andere Lebewesen wie etwa die Bakterien entwickelt haben, um sich der Umwelt auf genetischem Wege mit schnellen Generationenfolgen anzupassen. Aber immerhin können dann doch empirische Belege dieser Art aufgefunden und so auch einsichtig gedeutet werden.

Die kulturellen „Meme“ erweisen sich überdies als mit den Genen vergleichbar. Erneut mit den Worten von *Tomassello*³³¹: *“each individual culturally inherit artifacts and behavioural practices that represent something like the collective wisdom of the forbears... no other animal species other than humans have been observed to have cul-*

³³⁰ Tomasello, Cooperate, 2009, Einleitung IX: Tomasello vergleicht die frühen Fähigkeiten von Affen und Menschenkindern: *“The second...feature of human culture that marks it as clearly unique is the creation of social institutions ...”* Anzufügen ist, zum Ersatz dafür, dass die Menschen anders als alle anderen Primaten eben nicht genetisch an bestimmte kleinere Gruppen und an feste soziale Rollenbilder gebunden sind. Siehe auch noch einmal Einleitung XVI: *“to an unprecedented degree, homo sapiens are adapted for acting and thinking cooperatively in cultural groups”* *“... no other primates collectively create and enforce group norm of conformity”*.

³³¹ Tomasello, Cooperate, 2009, Einleitung IX.

tural behaviour to accumulate modifications and so ratchet up in complexity over the time.”

2. Vor diesem Hintergrund ist dann weiter zu fragen, nach welchem Modell denn die Evolution der Kulturen stattfinden könnte.

Die evolutionsbiologische Triade von „Variation, Selektion und Retention“ wird bereits in der Kulturphilosophie aufgegriffen. In analoger Weise verwenden diesen Dreisprung *Donald T. Campbell* und später auch *Luhmann*. Sie begreifen ihn als ein Modell für eine systemische „Theorie der kulturellen Evolution“,³³² bei der im Übrigen eine kulturelle Regression nicht ausgeschlossen ist.

Luhmann versucht auch den „Sinn“ näher zu erfassen³³³ und spricht im Zusammenhang mit der Idee der „Geschichte“ von „hochaggregierten Einheiten, die vermutlich länger dauern, wie Welt, Sein, Heil, Himmel, Staat, Gesellschaft“. Sobald man nun die Restabilisierung des Systems, und zwar zur Aufrechterhaltung von dessen Existenz, als eigentliche Kernaufgabe der Retention ansieht, bedarf es umgekehrt auch gerade solch langlebiger Gedanken-Einheiten, um eine Gesellschaft, und zwar jeglicher Art bis hin zu einer Weltgesellschaft zu stabilisieren. Wie diese großen Einheiten konkret ausgefüllt werden, ist dann wiederum Aufgabe der einzelnen Kulturen, und ihrer Traditio-

³³² Campbell, *Variation*, 1965, pp. 19 pp. 19, zur Zufälligkeit p. 27: („heterogenous, haphazard, “blind”, “chance”, “random”, but in any event variable”). Aufgegriffen und fortgeführt von *Luhmann*, *Wissenschaft*, 1990, 558 f (dort zum zufälligen Zusammenspiel von Selektion und Variation). Ausführlicher dazu: *Schützeichel*, *Sinn*, 2003, 139 ff.

³³³ *Luhmann*, *Aufklärung* 3, 1981, 178 („In ontologischer Perspektive hat selbstverständlich alles, was ist, seine Geschichte, solange sein Sein dauert: auch und gerade hochaggregierte Einheiten, die vermutlich länger dauern, wie Welt, Sein, Heil, Himmel, Staat, Gesellschaft. Soviel Geschichte steht gleichsam fest, und es bleibt nur übrig, sie mit unzureichenden Mitteln von der jeweiligen Gegenwart aus zu erkennen. Die Einheit des Seienden und/oder seiner Aggregationsweise garantiert die Einheit seiner Geschichte. Die Weltgeschichte ist zum Beispiel die Geschichte der aggregatio corporum. In temporaler Perspektive erscheint die Einheit dessen, was ist und dauert, als ein Prozeß, der Bestand mit Wandel verknüpft. Die Einheit des Seienden hat im Prozeß ihr zeitliches Korrelat. Insofern kann man im Rahmen dieser Prämissen an der These, Geschichte (welcher Seinsaggregate immer) sei ein Prozeß, nicht zweifeln. Die Zweifel können sich nur auf die Erkennbarkeit dieses Prozesses beziehen...“). Siehe zum „Sinn als Grundbegriff bei Niklas Luhmann“: *Schützeichel*, *Sinn*, 2003, etwa 145 ff.

nen. Hochabstrakte Ideen sind nach dieser recht funktionalistischen Deutung also vonnöten, um überhaupt große, vermutlich lang andauernde Einheiten zu bilden.

Nicht nur die Religionen, sondern auch Philosophieströmungen wie die Aufklärung, dienen dazu, großen Einheiten „Sinn“ zu stiften, ihnen ihre Identität zu verleihen. Die Idee der Tradition und mithin auch die Geschichte beruht, sobald man auf die Analogie zur Genetik setzt, auf der Weitergabe von Informationen (Wissen, Weisheiten, beispielhafte Narrationen etc.), den „Memen“, die bei jeder Reproduktion „variiert“ werden. Diese Variationen unterliegen dann einer „Selektion“, die die Umwelt jeglicher Art in den Blick nimmt, und die dann in seltenen Fällen zu großen kulturellen Innovation führt, wie zum Beispiel der Weg über Schrift und Zahl zu den Lehrbüchern der Weisen und zur Mathematik. Dabei bedürfen die maßgebenden Gesellschaften, wie die „Völker“ einer ständigen Restabilisierung, um eine vorherrschende Ansicht zu erhalten, was auch für bestimmte mächtige Subsysteme und Sub-Subsysteme etc. gilt.

Aber an der evolutionären Art von „Selbstschöpfung der Natur“ hat dann auch der rein biologisch denkende Wissenschaftler seinen „natürlichen“ Anteil. Der biologische Determinist müsste also auch sich selbst in dieser Weise verstehen. Seine Theorien entwickelt er, wenn er seinen Ansatz zu Ende denkt, nach denselben Prinzipien der Natur, und jedenfalls insofern schöpferische frei. Er „variiert“ die vorhandenen Theorien, er „selektiert“ mit Hilfe eines Abwägungsvorganges das Bessere und „re-stabilisiert“ dann daraufhin sein gesamtes Weltbild, indem er weitere Varianten zunächst einmal verdrängt. Diesen Weg beschreitet nach diesem Modell jeder einzelne „gen-egoistische“ Naturwissenschaftler. Eine solche Methode verfolgt dann aber auch, und erst recht die „Population“, lies die vernetzte Gemeinschaft der Fach- und danach aller Naturwissenschaftler.

Die Geisteswissenschaften, die an Traditionen anknüpfen, arbeiten ohnehin in ähnlicher Weise, indem sie sich immer wieder neue Variationen des alten Wissens zu denken suchen. Bei und mit jedem Paradigmenwechsel widmen sie sich der Aufgabe, vorherrschende Meinungen mit Hilfe von neuen großen Propheten, wie etwa *Luhmann*, auszubilden und auf diese Weise ihr ständig wieder hinterfragtes Angebot mittels Verdrängungen durch neue Varianten für sich und ihre Generation (im Sinne von *Kuhn*) zu restabilisieren.

Was verbindet also die scheinbar kausale „Natur“, hier zwar vor allem aber nicht nur als Biologie verstanden, mit dem scheinbar freien schöpferischen Geist“ der Philosophie? Es ist das „Lebendige“, das Informationen tradiert, aber auch „variiert, selektiert und harmonisiert“ (retendiert).

Zu den Ergebnissen dieser Freiheit des Geistes gehören nicht nur alle Theorien, sondern auch alle „Pläne“, und zwar auch diejenigen der Baumeister und Handwerker. Ebenso stehen die „Gesetze“ der politischen Legislativen weitgehend für deren „Gestaltungsfreiheiten“. Insofern steht auch alles, was in die „Zukunft“ gerichtet ist, der Freiheit offen.

3. Der Satz „Ich denke (oder zweifle), also bin ich“ heißt im Übrigen auch, „Ich denke, also bin ich frei“ und ohne geistigen Oberherrn. Die Freiheit des Denkens schafft überhaupt erst das „Ich“ des Denkers. Deshalb ist auch der Denker der wirklich freie Mensch. Aus diesem Grunde müssen sich auch die Naturwissenschaften, soweit sie für einen Determinismus eintreten, mit dem Gegenargument auseinandersetzen, dass auch sie „frei“ reflektieren.³³⁴

Geistesgeschichtlich betrachtet steht im übrigen schon die animistische Doppelwelt der egoistischen Geister, die die irdischen Einheiten beleben und bewohnen, auf ihre Weise für die „Freiheit der Geisteswelt“.

³³⁴ Siehe zu diesem Dilemma aus der Sicht der philosophischen Biologie: Jonas, Organismus, 1973, 274; aufgegriffen von (Philosoph und Biologe) Köchy, Natur, 2010, 39 ff, 55 „Für die aktuelle Debatte um die Neurowissenschaften ist deshalb die Einsicht von Hans Jonas (...) der Wissenschaft treibende Mensch als Forschungsobjekt über Eigenschaften verfügen muss, die er sich möglicherweise unter bestimmten methodischen Vorzeichen als Gegenstand seiner Forschung in Abrede stellt.“ Doch Köchy sieht dafür auch eine Lösung: „Diese scheinbare Aporie löst sich jedoch auf, wenn man bedenkt, dass die Forscher und Forscherinnen in den genannten Ansätzen einer kognitiven Neurowissenschaft sowohl für die Aufstellung ihrer Theorien als auch für die Umsetzung ihrer Experimentalhandlungen nicht qua Naturwesen, sondern eben qua Kulturwesen agieren“. Damit eröffnet Köchy den Deterministen das Angebot einer dualen Zwei-Welten-Lösung, eine der Freiheit des Denkens und eine der Bindung an die Gesetze der Natur. Sollte Köchy die Kultur dagegen anders und im ethnologischen Sinne als sozialreale Einheit verstehen, dann könnte er den beiden Welten als Teil einer dritten gelebten „Misch-Welt“ verstehen.

Allerdings je weiter sich die Ideenwelt auf konkrete Handlungsvorgaben zu bewegt, desto größer scheint das Gewicht der unbewussten Emotionen auszufallen. Pläne sind bekanntlich das eine, aber konkrete Handlungen sind alle auch von Gefühlen gestützt. Die Gefühle, wie Zu- und Abneigungen gegenüber bestimmten Personen, und das Bedürfnis, sich um allgemeine Anerkennung werbend selbst darzustellen, prägen unsere Handlungen mit.

4. Die „Entfernung“ (Distanzierung, Abstraktion etc.) zum Konkreten und zum Situativen, zum Ereignis ist also maßgebend. Auf dieser Ebene gilt der „neutrale“ Richter, also derjenige, der einer Streitsache unbefangen gegenüber tritt, als das Modell für denjenigen, der „frei“ entscheidet. Auch verwendet er dann als Berater die unabhängigen Sachverständigen. Zuvor aber inszeniert das Gericht ein Verfahren, das den Stoff und die Streitparteien bereits durch Typisierungen und Rollenzwänge verfremdet, um auf die Weise „Abstand“ von den Emotionen zu schaffen.

Der klassische forensische Dialog geht der Entscheidung voraus. In diesem Abwägen verkörpert sich die eigentliche Freiheit des Geistes. Sie folgt in etwa den Grundsätzen der Konsenstheorie. Die Handlung hingegen beruht auf dem Entscheiden, das, wie das Wort Scheiden es ausdrückt, bestenfalls zwischen den denkbaren Möglichkeiten nur die eine heraushebt, was aber schlechtestenfalls auf verdeckten Motiven beruhen kann.

Die Handlungsfreiheit beruht also vor allem auf der Freiheit des Planens. Die Handlung selbst ist ein einzelner Akt, der trotz allem „situativ“ stattfindet. Er richtet sich selbst beim Vorliegen von fein ausgearbeiteten Aktionsplänen nicht immer nach demselben. Die Psychologie belegt zudem, dass konkrete Akte, etwa des Kaufens und des Verkaufens, von einem Bündel häufig widerstreitender un- und halb-bewusster Motiven mit gesteuert sind. Allerdings würde es bekanntlich helfen, innezuhalten und sich selbst damit ein „Nach-Denken“ zu ermöglichen, das dem Akteur Souveränität wieder gibt und ihn die Vor- und Nachteile im Rahmen eines inneren Prozesses „abwägen“ lässt. In der Regel lassen sich auf diese Weise dann langfristig sinnvolle, also „vernünftige“ Entscheidungen treffen.

Die Freiheit ist also vor allem diejenige des frei schöpferischen und des ewig abwägenden „Geistes“.

V. Struktur der EU-Grundrechtecharta als Modell für die Rechtsethik

1. Die Begriffe von Macht und Recht stehen dagegen für die synthetische Misch- und Doppelwelt der humanen Kultur.

Die Macht kommt dabei von der Natur her, das Recht von Seiten der Ideenwelt. Auch Freiheit und Menschenwürde entspringen der Ideenwelt und die unfreie Abhängigkeit von biologischen Vorgaben, etwa den egoistischen Motiven zu leben, zu überleben und fortzuleben, der natürlichen Welt.

Die Menschenrechte bedienen beide Seiten. Sie schützen das Leben und auch die Menschenwürde. Die Kluft zwischen beiden schließt dann die einfache Handlungs- und ihr Kern, die schlichte Fortbewegungsfreiheit.

Der individuellen Vermittlung zwischen Natur und Idee dient die „Ich-Seele“ des Menschen, die die vernünftige Geistseele (in etwa das Über-Ich) mit der egoistischen Naturseele (des Es) ständig zu harmonisieren sucht und daraus zugleich für die Identität des betreffenden Menschen sorgt.

Die Dreifaltigkeit des systemgerechten Ausgleichens, auch des toleranten Aushaltens von Widersprüchen und der Identitätsstiftung ist auch jeder (kollektiven) Kultur, auf jeder Ebenen und dann auch noch auf ihre Weise, eigen. Diese Triade spiegelt nicht nur dieselben drei Kernaufgaben der (individuellen) Seele des Menschen, sondern sie geht, jedenfalls nach dem vorherrschenden westlichen Ansatz, auch aus ihr hervor.

Der Dreifaltigkeit des Ausgleichens, Aushaltens und der Identitätsausprägung finden wir sowohl in den nationalen Grund-, als auch in den supranationalen Menschenrechtssystemen. Ein Zwischenmodell zwischen nationalem und internationalem Recht bietet die neue EU-Charta.

2. Nunmehr ist zur universellen „goldenen Regel“ des *do ut des* zurückgehen. Mit der Idee der „Gerechtigkeit“ und auch über sie kommt dem „gerechten Recht“ eine maßgebliche Rolle zu. Auch der Gedanke einer idealen und damit höchsten „legalen Ordnung“, etwa im Sinne von *Thomas von Aquin*, ist in diesem ethischen Denken mit gegrün-

det.³³⁵ Ohne irgendeine konkrete Normordnung ist die Gerechtigkeit ebenfalls nicht umzusetzen.

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

– Das bürgerliche Recht der privaten vertraglichen Einigungen und der privaten Rechte. Insofern regiert der „Konsens“ der Bürger. Mit dem Erlebnis des Konsenses bestärken sie zugleich ihr Empfinden, über Kommunikation und Kooperation eine Art von zivilem „Bund“ zu bilden.

– Das kollektive Strafrecht, das vor allem bei Verletzungen von Personen und Rechten eingreift und die impulsive Selbstjustiz ersetzt. Es dient der „bündischen“ Verarbeitung schwerer „Konflikte“.

– Vorbeugend wirkt bereits das öffentlich–rechtliche Prinzip des geschriebenen Gesetzes, sei es Zivilrecht, Strafrecht oder auch Verwaltungsrecht, einerseits und die kollektive kontrollierte Exekutive, also vor allem die Polizei (die Wächter), andererseits. Das öffentliche Recht dient insofern der „Konfliktvermeidung“. Zudem schafft und erhält es durch seine Öffentlichkeit die „Identität der Gemeinschaft“.

³³⁵ Thomas von Aquin (1225–1274), *Summa theologica*, 1953, Buch II. 2., qu 57–79, 57, 58; vgl. etwa auch: Fechner, *Rechtsphilosophie*, 1962, 11. Zudem für das Hochmittelalter: Imbach, *Perspektiven*, 2007 49 ff., 49 mit seiner These: „Ein der Erfahrung nahe stehendes Konzept des Gesetzes hat Thomas von Aquin zu einer metaphysischen Weltsicht ausgeweitet, die den Menschen in ein geordnetes Ganzes einfügt und den Rahmen des menschlichen Zusammenlebens bildet“, und zwar bezogen auf den Kernsatz von Thomas von Aquin, *Summa theologica*, 1953, I – II, 90, 4: „Das Gesetz ist eine Anordnung des Verstandes (*ordination rationis*), im Hinblick auf das Gemeinwohl (*bonum commune*) erlassen und öffentlich bekannt gegeben von dem, dem die Sorge für das Gemeinwohl obliegt.“ Siehe auch: Imbach, *Perspektiven*, 2007 49 ff., 53 (... „dass dieses Gefüge von Thomas als vernünftig, d.h. als philosophisch einsehbar und also von den Glaubenssätzen der christlichen Religion unabhängig verstanden wird“ führt dann zu Imbachs zweiter These, nämlich (etwa um 1300) mit Dante Aligheri zur „klaren Trennung von Kirche und Staat“).

– Alles Recht aber unterliegt einer Minimaethik des Rechts. Sie besteht in den Grundlinien, die die Präambeln der Verfassungen vorgeben, und vor allem beruht sie auf der Herrschaft der Idee der Gerechtigkeit.

So wie die „Freiheit“ zur Demokratie führt, gründet sich die Herrschaft des Rechts auf der Grundidee des Rechts. Recht verlangt immer auch eine Pflicht zur „Unterwerfung“, und zwar wenigstens unter die Idee des Rechts. Die Grundidee des Rechts besteht üblicherweise und jedenfalls formal in der Einhaltung der goldenen Regel.³³⁶ Sie lässt sich verkürzen auf das Gebot irgendeines „Ausgleichens“ in der Sache. Hinzu tritt im Modell des Rechts der Freien das Gebot des „wechselseitigen Achtens“ (des Freien, der Person, des Selbst-Subjekts etc.), und zwar jeweils als eines anerkannten Akteurs.

3. Zwar wäre es die Sache der Religionswissenschaftler, aufzuzeigen, inwieweit nicht auch die Religionen auf diese Grundgedanken zurückgreifen. Aber die Idee des „Bundes“ und die Elemente von „Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit“ erweisen sich zumindest auf den ersten laienhaften Blick als Bestandteile des Alten und des Neuen Testaments.³³⁷

Vereinfacht stellt die „Philosophie“, die zugleich auch das „Recht“ mit beachtet, einen Kern der Zivilreligion dar. Sie bestimmt auch deren Ausformungen und Sekten mit. Der andere Kern besteht in den „Wahrheiten“ der Naturwissenschaften. Der Philosoph und der Naturwissenschaftler glauben in der Regel an die jeweiligen „Grundgesetze“ ihrer Lehren. Die Gebildeten des Volkes wiederum ziehen ihr Selbstverständnis aus beiden, den Geistes- und den Naturwissenschaften.

³³⁶ Dazu: Radbruch, Rechtsphilosophie, 2003, 29 f. (34 f.): „Die Idee des Recht kann keine andere sein als die Gerechtigkeit“ und Gerechtigkeit bedeute im Kern „Gleichheit“.

³³⁷ Bongardt, Endstation, 2010, 57 ff., 66, zugleich mit dem Bezug zur Vergebung; Bibel, Paulus, Römer 3, 25 b („So weist Gott seine Gerechtigkeit durch Vergebung der Sünden“), und zwar gegründet auf dem Tod und die Auferstehung seines Sohnes Jesus Christus– Doch daraus folgt der Gottesmensch hat also das ausgleichende Opfer erbracht. Denn er ist um der Sünden der Menschen willen gestorben ist (Römer 3, 21 – 26).

Eine exemplarische Kurzfassung der europäischen Verfassungsethik bietet die Grundrechtscharta der Europäischen Union (EU), und zwar mit den Worten ihres eigenen Selbstverständnisses in ihrem Vorwort. In dieser Präambel treten die „Völker“ zunächst als aktive und entschlossene Willenspersonen und Akteure in Erscheinung. Ihre „gemeinsamen Werte“, die zugleich der „friedlichen Zukunft“, also dem Frieden, dienen, beschwören die Vertreter der Völker mit den Worten:

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

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

Zerlegt man den zweiten Absatz in seine Hauptbestandteile, so betonen die Völker zunächst ihr „geistig–religiöses und sittliches Erbe“³³⁸, das aber als Erbe nur einen alten Besitz und nicht zugleich unmittelbar einen Teil ihrer Identität darstellt und mit der sittlichen Seite die weltlich–ethischen Vernunftideen meint. Die Religion, die im Wort „geistig–religiös“ auftritt, also vermutlich die nicht ausdrücklich genannte christliche Religion, wird auf diese Weise sogleich mit der Idee des Geistes verknüpft.

³³⁸ Zum Streit um die religiöse Seite der deutschen Fassung der Präambel, siehe: Stern/Tettinger, in: Tettinger, Gemeinschaftskommentar, 2006, Präambel, Rn. 6; auf Englisch etwas abgeschwächer als „spiritual and moral heritages“.

Danach bekennen sich die „Völker“, also die Demokratien zu „unteilbaren und universellen Werten“³³⁹. Die Reihe der Werte führt der (eher) deutsche humane Höchstbegriff³⁴⁰ der „Menschenwürde“ an.³⁴¹ Ihm folgt sofort die französische Revolutionstrinität von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ (Brüderlichkeit) nach.

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

4. Auch die Grundrechtecharta selbst gliedert sich in ähnlicher Art in sechs Abschnitte: „Würde des Menschen“ (Titel I) einschließlich des Rechts auf Leib und Leben; „Freiheiten“ (Titel II) beginnend mit dem „Recht auf Freiheit und Sicherheit“; „Gleichheit“ (Titel III) einschließlich der Nichtdiskriminierung und der „Vielfalt der Kulturen, Religion und Sprache“; „Solidarität“ (Titel IV) von den Arbeitnehmerrechten über die soziale „Sicherheit“ bis hin zum Verbraucherschutz.

³³⁹ Zur Art und Bedeutung der „gemeinsamen Werte“, siehe: Stern/Tettinger, in: Tettinger, Gemeinschaftskommentar, 2006, Rn. 25 ff. Zur Entwicklung einer europäischen und internationalen Werteordnung der Grund- und Menschenrechte, siehe umfassend und rechtsvergleichend: Rensmann, Werteordnung, 2007, 2, 208 (Aus der Sicht des deutschen Bundesverfassungsgerichts: die Menschenwürde sei, neben ihrem universalen Ansatz, mit dem „internationalen Menschenrechtskonstitutionalismus“ verbunden.); 203 ff. (zur Rationalität und Legitimität der Wertordnungsjudikatur, und zwar in ihrem gegenwärtigen übernationalen Kontext); 243 ff. (unter anderem Vergleich der Schutz- und Gewährleistungspflichten mit der „liberalrechtsstaatlichen“ Verfassungskonzeption der Vereinigten Staaten); 329 ff. (Entwicklung im Hinblick auf die Europäische Union); 360 ff. (hinsichtlich der nationalen Gemeinschaft).

³⁴⁰ Siehe: Häberle, Menschenwürde, HdStR II 2004, § 22, Rn. 100 mit der an sich fundamentalistischen Forderung: „Die weltweite Durchsetzung des ‚Glaubenssatzes‘ der Menschenwürde wird Sache der in kooperativen Verfassungsstaaten organisierten ganzen Menschheit“.

³⁴¹ Dazu aus der Sicht der staatskritischen Kriminologie und der Straffilosophie: Albrecht, Menschenwürde, 2006, 295 ff., 304 f. Er sieht ebenfalls im Sinne der Demokratie die Funktion der Menschenwürde als „staatskritische Absolutheitsregel“, zudem fügt er im Sinne einer „Zivilreligion“ an, dass „auch ein theologisch-ethischer Fundamentalismus als Menschenrechtsschutz außerrechtlicher Art selbst staatlichen Terror Grenzen zu setzen vermag“.

Danach regelt die Charta die Demokratie als „Bürgerrechte“ (Titel V) einschließlich des „Rechts auf eine gute Verwaltung“.³⁴² Den Schluss bilden die „Justiziellen Rechte“ (Titel VI), die insbesondere das Strafrecht mit dem Recht auf Verteidigung und dem Grundsatz der Gesetz- und der Verhältnismäßigkeit von Straftaten und Strafen betreffen.

Die „Würde des Menschen“ stellt dabei vermutlich, wie der deutsche Art. 1 GG, den Mutterbegriff³⁴³ für die Subjektivität³⁴⁴ des Menschen dar. Ihn füllen insbesondere die personalen Ideen der „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ aus. Die politischen Bürgerrechte und die justiziellen Rechte beschreiben folglich aus der Sicht der Präambel die „Demokratie“, beziehungsweise die „Rechtsstaatlichkeit“.

Mit der Präambel und mit den sechs Titeln der Grundrechtscharta erklären die Völker der EU aus ihrer Sicht zugleich das politisch-rechtliche „Wesen“ des Menschen. Ferner schreiben die Vertragsstaaten den „Humanismus“ fest. Die Union begreift sich auf diese Weise mit einem religiösen Wort gleichsam als eine Inkarnation dieses alteuropäischen Geistes. Die gesamteuropäische Bürgerlichkeit, die das

³⁴² Rechtsvergleichend zur Herkunft, Entstehung und Bedeutung der „Guten Verwaltung“ in den verschiedenen europäischen Staatskulturen, siehe: Classen, Verwaltung, 2008, 100 ff. („gute Verwaltung“ in den nordischen Staaten), 116 („ordnungsgemäße Verwaltung“ in den Benelux-Staaten), 125 („gute Verwaltung“ in den Common-Law-Staaten, Vereinigtes Königreich, Irland), 137 (in den „traditionellen rechtsstaatlich geprägten Verwaltungsordnungen“, Frankreich, Deutschland, Österreich, und Italiens), 162 ff. („verfassungsrechtlich verankerte Verfahrensrechte“ Griechenlands, Spaniens und Portugals) sowie 403 ff. (grundrechtsrechtlich), 423. (Am Ende schließt er mit den Worten: „...vorsichtig zu konkretisierendes Verfahrensgrundrecht“). Die „Gute Verwaltung“ ist hoch vereinfacht strukturähnlich mit dem absolutistischen Gedanken der „Staatsraison“ zu deuten. In den westlichen „Demokratien“ und „Rechtsstaaten“ besteht sie vor allem in der Sicherung und dem Schutz der „Demokratie“ und der „Rechtsstaatlichkeit“.

³⁴³ BVerfGE 93, 266, 293 („...denn die Menschenwürde als Wurzel aller Grundrechte ist mit keinem Einzelgrundrecht abwägungsfähig.“). Dazu auch: Bernstorff, Pflichtenkollision, Der Staat 47 (2008), 21 ff., 25 (Noch weitergehend: keine Abwägung „Würde gegen Würde“, es bleibt aber die Möglichkeit einer „tragischen Entscheidung“ bei Rettungstötungen, die Unschuldige betreffen.).

³⁴⁴ Zur Bedeutung der Menschenwürde als Muttergrundrecht, das aber das Subjekt und dessen Recht mit dem Kernsatz umschreibt, dass der Mensch „nicht bloß zum Objekt“ staatlichen (und mitmenschlichzivilen) Handelns gemacht werden dürfe, siehe: Dürig, in: Maunz/Dürig, GG, 2012, Art. 1, Rn 34.

frühstaatliche Naturrecht mit seinem Kerngehalt vorgibt,³⁴⁵ scheinen die Präambelstaaten zudem selbstbewusst mit neuen Elementen auszubauen, und zwar sowohl mit den drei französischen revolutionären Begriffen Freiheit, Gleichheit und Solidarität, als auch mit den beiden deutschen evolutionären Elementen der Menschenwürde und der Rechtsstaatlichkeit.³⁴⁶

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

Die Sorgen der einzelnen Menschen sind ebenfalls aus der Grundrechtecharta herauszulesen. In Anlehnung an deren sechs Titel bestehen sie in der Furcht vor Entmenschlichung, vor völliger Unfreiheit und Unsicherheit, vor unerträglicher Ungleichheit und Diskriminierung, vor roher Entsolidarisierung, vor willkürlicher Verwaltung und vor willkürlichen Urteilen, und zwar insbesondere als Strafen.³⁴⁷

³⁴⁵ Aus der Sicht der europäischen Geistes- und Wissenschaftsgeschichte: Coing, *Naturrecht*, 1965, 7 ff. (unter anderem zur wieder belebten Antike). Zum Naturrecht und der nachfolgenden Aufklärung in der Zeit zwischen 1600 und 1800 aus der Sicht der deutschen Rechtsgeschichte: Eisenhardt, *Rechtsgeschichte*, 2008, § 29, Rn. 275 ff.

³⁴⁶ Zum Wandel der europäischen Idee des „Rechtsstaats“, siehe: Calliess, *Rechtsstaat*, 2001, 53 ff., und zwar ihm zufolge als historischer Dreisprung: (1) „liberaler Rechtsstaat“ bis Mitte des 19. Jahrhunderts beruhend auf Freiheit, Gleichheit und Rechtssicherheit, (2) „sozialer Rechtsstaat“ (58 ff.), der die soziale Frage mit staatlicher Sozialpolitik als „Schutz vor ‚struktureller Gewalt‘“ beantwortet, sowie (3) der heutige „Wandel vom formellen zum materiellen Rechtsstaat als Merkmal des sozialen und demokratischen Rechtsstaates“. Hinzu tritt die Verbindung des Rechtsstaats mit dem Gedanken der Umwelt zum „Vorsorgeprinzip als Leitprinzip des Umweltstaats“ (153 ff.). Diese groben drei Stufen der Entwicklung des „Rechtsstaats“ geben gewiss die deutsche Entwicklung gut wieder und sind wohl auch im Kontinentaleuropa zu finden. Aber sie dürften nicht auch für den angelsächsischen Rechtskreis zutreffen, und jedenfalls nicht für die USA. Die USA sind dem alten „liberalen Rechtsstaatsdenken“ weiterhin verhaftet und haben dafür eine gesonderte Zivilgesellschaft ausgebildet, die Aufgaben des Sozialstaates im karitativen Sinne übernimmt. Der Frage nach dem Verhältnis von Staat und Umwelt nehmen die USA sich gegenwärtig auf der politischen, vielleicht auch bald auf der völkerrechtlichen, aber noch nicht auf der (staats-) rechtlichen Ebene im nationalen Sinne an.

³⁴⁷ Tettinger, *Gemeinschaftskommentar*, 2006, Präambel, Rn. 21 ff.

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

Das gefürchtete geschichtliche Gegenmodell³⁴⁸, von dem sich die europäischen Staatsvölker mit der Demokratie und dem Rechtsnotstand absetzen wollen, kann danach mit den zwei alten Begriffen „Tyrannei“ und „Willkür“ ausgedrückt werden. Aber die Grundvorstellung von der Notwendigkeit der Herrschaft selbst, und zwar in der Form des Staates, wird auch mit den beiden Ideen der Demokratie und des Rechtsstaates mitgedacht. Den Staat wollen die Völker als solchen behalten und ihren Bedürfnissen anpassen. Auch das Recht bezieht die Präambel direkt auf den Staat.

Das Verhältnis von „Staat“ und „Mensch“ regelt die Präambel in ihrer nachfolgenden Einordnung auf ihre Weise. Danach steht nicht der Mensch als Mensch, sondern die „Person“, wie es heißt, „im Mittelpunkt“ des staatlichen Handelns. Sie verfügt als solche über einen festen „Status“. Aber die Strukturen, die diesen Verfassungsmenschen auszeichnen und auch einbinden, sind ebenfalls beschrieben. Sie ergeben sich aus dem „Raum“³⁴⁹, also dem realen Unionsgebiet einerseits und aus dem normativen Raum „der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts“ andererseits.³⁵⁰ Auch die Freiheit des Menschen vor dem

³⁴⁸ Zum Begriff des Modells zunächst der Satz, dass Modelle zwar auch der Formalisierung eines Themas dienen können, aber sie beruhen immer auch auf einer bewussten „Reduktion der Komplexität“: Bortz/Döring, *Forschungsmethoden*, 2006, 367.

³⁴⁹ Aus der Sicht der politischen Philosophie: Mensch, *Violence*, 2008, 285 ff., 302, „the space of freedom that their alterity affords us“, gemeint ist das Bild vom „Anderen“. Mensch fügt jedenfalls für eine innere Friedenspolitik folgerichtig an: „The moral authority of such rules is that of the space of judicial order that embodies our alterity and freedom“ (Hervorhebungen nicht im Original). Aber damit verweist Mensch, zumindest der Sache nach, zum einen auf den an dem Richter ausgerichteten Rechtsstaat. Ferner zeichnet sich zum anderen die Höchstidee eines Alter–Ego ab, welches offenbar das „Ich“ bestimmt und die Freiheit, und somit die Idee der „Gleichheit“ im Sinne von freiwilligem und zwangsweisem Ausgleich, konstituiert.

³⁵⁰ Zum Schutz der Grundrechte im „Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts“, siehe aus der Sicht eines sozialliberalen Rechtspolitikers: Hirsch,

Staat, und erst recht diejenige durch den Staat, sollen danach offenbar durch die Synthese von Freiheit und Sicherheit durch das Recht stattfinden. Als drei Subsysteme gedeutet sind „Freiheit, Sicherheit und Recht“, jeweils von den anderen beiden Forderungen abhängig. Schon deshalb erweisen sich alle drei Verfassungsideale als relativer und weit pflichtenlastiger, als sie einzeln gelesen erscheinen.³⁵¹

Der Mensch, der als Person³⁵² im Mittelpunkt stehen soll, ist dabei schon näher umrissen. Er kann sich als ein „personales“ Wesen begreifen, das für sich „Freiheit, Sicherheit und Recht“ beanspruchen und das einen Staat und auch eine europäische Vertrags–Gemeinschaft zu organisieren vermag.

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

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

Bemerkungen, 2006, 307 ff., 307 („Grundrechte im Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Recht“ als der „feste Kern unserer staatlichen Existenz und die eigentlichen Grundlagen einer Europäischen Gemeinschaft, die diesen Namen verdient“.).

³⁵¹ Zur europäischen Furcht vor einem übermächtigen „europäischen Leviathan“, siehe: Calliess, Binnenmarkt, 2007, 755 ff., 765 ff. (Zum „europäischen Rechtsstaatsprinzip als Steuerungsmodus für die Balance von Freiheit und Sicherheit) und 770 (als Abwehrprinzip gegen einen „europäischen Leviathan“).

³⁵² Zur groben Unterscheidung von „Mensch“ und „Person“ als Schutzobjekte im Strafrecht, siehe: Amelung/Lorenz, Mensch, 2007, 527 ff., 527: „*Der Begriff des ‚Menschen‘ betont seine biologische Eigenart als einer Spezies, die sich von anderen historischen Wesen, den Tieren, unterscheidet*“. Damit allerdings muss ein Element wie Geist, Moral, Willensfreiheit und Verantwortung oder Vernunft eingefügt werden. Zur Person heißt es: „*Der Begriff der ‚Person‘ betont dagegen die soziale Seite des Menschen als ein Wesen, das von anderen Wesen seiner Art einen besonderen Respekt verlangen darf*“ (mit ausführlichen Nachweisen). Gemeint ist die Rolle, die nicht an einzelne Menschen gebunden ist. Aber die Elemente des Akteurs und der Verantwortung als Haftung für eigenes risikoreiches Tun verbindet dann beide Sichtweisen. Es tritt auch noch die „Personalität des Menschen“ im Sinne der anerkannten Menschenrechte hinzu.

9. Kapitel

„Eigene“ politische Verankerung: Subjekt-Objekt-Person und Freiheit, Gleichheit und Solidarität

I. Zivilisation und Strafrecht: Subjekt-, Objekt- und Sozialperson

1. Die Grundelemente der ohnehin mehrschichtigen Idee der „Zivilisation“ und deren offenkundig enger Bezug zur Zivilreligion sind nur in insgesamt drei Positionen mit Thesen und Schlaglichtern kurz anzureißen.

2. Die große westliche Idee der „Zivilisation“ bildet den ersten Aspekt. Aber die großen Leitlinien der Zivilisationen, und vor allem die der westlichen Zivilisation, sind schon an anderer Stelle „beschrieben“ und, soweit überhaupt möglich, geordnet. Denn die Besonderheiten von Kulturen lassen sich aus ethnologischer Sicht eigentlich nur beschreiben.

Ordnen lassen sich die Grundelemente einer Kultur vielleicht und dann am besten mit drei spannungsreichen Paarbegriffen. Aus der westlichen Sicht ist mit der subjektivistischen Sicht oder auch dem liberalen Ansatz zu beginnen.

- (1) „Staat und Mensch“ bilden eine Paarung, und sie bedienen sich auch gegenseitig. Der heutige Mensch ist typischer Weise ein Staatsmensch und der Staat eine kollektive Person, die ähnlich wie der Mensch aus Körper, Seele und Geist besteht, dem Staatsgebiet, dem Staatsvolk und der verfassten Staatsmacht.
- (2) Aus der objektivistischen oder auch der sozio-politischen Sicht suchen die empirische „Gewalt“ und das normative „Recht“ nach einer systemischen Balance.
- (3) Gleichsam als Elternpaar wirken zwei eher holistisch-systemische Aspekte, die „Kultur“ und die „Natur“.

Davon ausgehend kann man dann auch noch einmal versuchen, ein knappes systemisches Grundmodell für „Zivilisation“ überhaupt aufzubauen.³⁵³

3. Der zweite Aspekt führt zu einem gespaltenen Personenmodell. Zu ergänzen und zu bebildern ist diese grobe Skizze der Zivilisation mit personalen Erwägungen. Hervorzuheben ist dabei die Fähigkeit des Menschen, zwischen verschiedenen Gruppen zu wechseln (Groupishness als Form der Freiheit).³⁵⁴

So zeigt, wie oben schon angemerkt, etwa die Grammatik zumindest aller westlichen Sprachen eine doppelte Fähigkeit des Menschen, der grundsätzlichen zu seiner Demokratisierung als Ich-, Du- und Wir-Person fähig ist.

Dahinter steht der Dreiklang von

- „Freiheit des Individuums“,
- „Gleichheit der Partner“ und
- „Solidarität der Wir-Gruppe“. Ebenso sind auf diese Weise Grundelemente der Ethik in der Sprache angelegt. Andererseits kann der Mensch in seiner Kommunikation unvermittelt auf Verfremdung und „Neutralisierung“ von Nachbarn umschalten und sie als Er-, Sie-, Es- und Sie-Wesen einordnen.

Die ethische Mechanik, die dahinter steckt, lautet also: Menschen können auf diese Weise vom „Subjekt“ zum „Objekt“ degradiert, aber umgekehrt können Menschen auch wieder zum Subjekt und Mitglied der Binnengruppe erhoben oder auch „resozialisiert“ werden.

Die Sprache ist insofern klarer, als es die Idee der Menschenrechte mit ihrem Universalitätsanspruch vermuten lässt. Die heutigen allgemeinen Menschenrechte kennen scheinbar keine Außergruppe von Menschen mehr, die noch *Hobbes* mit dem „status naturalis“ umschrieben

³⁵³ Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, Rn. 1046.

³⁵⁴ Lipgar, *Bion's Experiences*, 1998, 25 ff., 27 („human being as a group animal“). Miller, *Note*, 1998, 1495 ff. („unconscious basic assumption behaviour of groups“).

hat und die Griechen mit dem Wort von den unzivilisierten Barbaren erfassten. Doch die Menschenrechte, mit ihrem Kern der Menschenwürde, sind überhaupt nur entwickelt worden, weil es aus heutiger Sicht das Unrecht der „Entmenschlichung des Menschen“ gibt und weil es deshalb der *kantschen* Idee der Verallgemeinerung bedarf, um die personale Trennung der Menschen in Subjekte und Objekte aufzuheben.

Der Grund dafür besteht in der Fähigkeit des Menschen zur Vernunft. Diese Begründung drängt, nebenbei, im Hinblick auf die sonstige Natur und deren Achtung die Frage auf, was denn unter Vernunft zu verstehen ist. Könnte nicht schon die Fähigkeit zur „Selbstorganisation“ eine Vorstufe der Vernunft darstellen?

4. Die Idee der Subjekt-Objekt-Trennung hat bekanntlich *Kant* schon auf seine Weise herausgestellt. Nach *Kant* existiert bekanntlich der „Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen“ als ein „ein Zweck an sich selbst“ und er darf nicht „bloß als ein Mittel zum beliebigen Gebrauche“ dienen.

*„Der praktische Imperativ wird also folgender sein: Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“*³⁵⁵

Das Verbot, zum „bloßen Objekt“ des (Subjektes) des Staates gemacht zu werden³⁵⁶, beinhaltet auch die berühmte Objekt-Formel des deutschen Bundesverfassungsgerichts. In einem demokratischen Staatswe-

³⁵⁵ Kant, Grundlegung, 1785, AA, 428, 429.

³⁵⁶ Abs.BVerfG, 2 BvR 1048/11 vom 20.6.2012, Absatz-Nr. (1 - 140), Nr.70, http://www.bverfg.de/entscheidungen/rs20120620_2bvr104811.html „Achtung und Schutz der Menschenwürde gehören zu den Konstitutionsprinzipien des Grundgesetzes (vgl. BVerfGE 45, 187 <227>; 87, 209 <228>; 96, 375 <398>; 109, 133 <149>). Mit der Menschenwürde ist der soziale Wert- und Achtungsanspruch des Menschen geschützt, der es verbietet, den Menschen zum bloßen Objekt des Staates zu machen oder ihn einer Behandlung auszusetzen, die seine Subjektqualität prinzipiell in Frage stellt (vgl. BVerfGE 27, 1 <6>; 45, 187 <228>; 109, 133 <149 f.>). Menschenwürde in diesem Sinne ist auch dem eigen, der aufgrund seines körperlichen oder geistigen Zustands nicht sinnhaft handeln kann. Selbst durch „unwürdiges“ Verhalten geht sie nicht verloren. Sie kann keinem Menschen genommen werden. Verletzbar ist aber der Achtungsanspruch, der sich aus ihr ergibt (vgl. BVerfGE 87, 209 <228>; 109, 133 <150>).“

sen bedeutet dies zu gleich auch, dass der höchste Souverän, das Volk der Demokraten, keinen Menschen, auch keines seiner Mitglieder zum „bloßen Objekt“ degradieren darf.

Die Subjektstellung eines autonomen Wesen muss dem Menschen also bleiben. Auf diesem Grundgedanken, der in vielen Verfassungen etc. als unantastbare Menschenwürde verrechtlicht wurde, beruht das Leit- und Selbstbild des westlichen Humanismus.

5. Diese Sicht ist hoch reduziert und bedarf einer sinnvollen Relativierung. So darf dabei die Einschränkung nicht übersehen werden, dass es heißt, der Mensch dürfe nicht zum bloßen Objekt gemacht werden. Der Mensch darf nach dieser Logik und zu Recht dennoch immerhin „auch“ zum Objekt gemacht werden. Er wird und darf auch, wenn gleich nur, menschenrechtlich formuliert, unter Wahrung seiner Menschenwürde der „Gegenstand“ einer Betrachtung sein oder auch einer Operation unterzogen werden, und zwar im engen medizinischen Sinne wie im rechtlichen Sinne von Eingriffsrechten.

Zudem ist auch das Selbstbewusstsein oder auch die vage Idee der Würde nicht auf das vor allem egoistisch zu denkende Ich allein bezogen. Insofern ist *Volker Gerhardt* zu folgen und von der „Korrelation von Subjektivität und Objektivität“ zu sprechen.³⁵⁷ Das Subjektive benötigt zu seinem (Selbst-) Verständnis immer auch den Gegenpol des Objektiven, und zwar auch, wenn es dann doch von ihm zu trennen ist.

Hinzu tritt die „intersubjektive“ Sichtweise, die im übrigen als logische Folge der Hervorhebung der Idee des Subjekts zu verstehen ist. Danach kann der Mensch, zumal derjenige, der sich in seiner Zivilisation vor allem als aktives Subjekt begreift und nicht etwa als ein vor allem leidender Teil der belebten Natur, die reale Welt ohnehin nur durch den Filter der eigenen Subjektivität erkennen. Biologisch gewendet sieht er die Welt nur durch den Filter und mit den Möglichkeiten seines Gehirns. Sozial gelesen erkennt er die Welt nur in Gemeinsamkeit mit den anderen Menschen. In Anlehnung an *Gerhardt* lässt sich dann sogar von einer verinnerlichten „Drei-Welten- Lehre“ des Bewusstseins sprechen. *„Also bewegt sich das Bewusstsein in allen seine Akten zwischen dem Ich und dem Du aller Anderen, indem es*

³⁵⁷ Gerhardt, *Öffentlichkeit*, 2012., Einleitung 8.

sich auf Sachverhalte in der Welt bezieht.“ Und Gerhardt fügt an: „In diesem „Dreieck“ erfahren wir das, was wir als Wirklichkeit begreifen“.³⁵⁸

6. Die Erwägungen sind kurz zu exemplifizieren und zugleich um einen Ansatz zu erweitern. So ist im Recht die „Person“ Träger von Rechten und Pflichten. Im Strafrecht tritt sie als Straftäter und als Bestrafter auf.

In der deutschen Strafrechtsdogmatik hat sich nun eine wichtige Sonderströmung entwickelt, die die „Person“ faktisch zwischen beidem ansiedelt, sie verobjektiviert oder auch sozialisiert.

Diese Lehren haben zur Folge oder betreiben offen das Ziel, auf diese Weise einen *deterministischen* Ansatz zu liefern. So wollen sie das große Dilemma des deutschen Schuldstrafrechts aus dem Wege räumen, die Willensfreiheit „zu Lasten“ (in dubio contra reum) der zu bestrafenden Mitbürger nicht nachweisen zu können, sie vielmehr nur zu fingieren und diese Fiktion allenfalls mit den staats- und menschenrechtlichen Vorzügen dieser Unterstellung dürftig zu begründen.

Bernd Schünemann etwa setzt zwar noch bei der Willensfreiheit an, will sie jedoch aus der Kommunikation und den „Sprachstrukturen“ ableiten³⁵⁹, sie gehöre zur „elementaren Struktur unserer gesellschaftlichen Kommunikation“. Aber zu den Sprachstrukturen zählen die „Personen“, sodass auch mit ihnen die Idee der Willensfreiheit verbunden ist. Dass die Idee der Freiheit und in ihrem Gefolge auch die der Willensfreiheit zumindest ein Kernelement des westlichen Kulturguts bildet, und zwar gleichgültig, inwieweit das jeweilige nationale Strafrecht sie trennscharf aufgreift oder nicht, ergibt sich aus den sie jeweils überwölbenden Verfassungen. Über oder besser „vor“ ihnen sind sie den Präambeln als Ausdruck der Selbstschöpfung dieser Normengeflechte eigen. Die Idee der Eigenverantwortlichkeit lässt sich also aus der Freiheit und damit auch aus der Willensfreiheit ableiten, zumindest eben als Teil der westlichen zivilen Kultur.

³⁵⁸ Gerhardt, Öffentlichkeit, 2012, Einleitung 5.

³⁵⁹ Unter anderem in: Schünemann, Funktion, 1984, 153 ff., 163 ff. Zusammenfassend zum Nachfolgenden: Schieman, Willensfreiheit, ZJS 6/2012, 774 ff, 774 ff.

Auf derselben Ebene vermag man dann auch den Weg zu gehen, Menschen die Taten als die „Ihren“ (kommunikativ) zuzuschreiben. *Claus Roxin, Reinhard Merkel* und andere wählen diesen ebenfalls noch gemäßigten Weg und erklären, dass es im Strafrecht - jenseits der Frage nach der Willensfreiheit- nur um die normative Ansprechbarkeit, und zwar im Augenblick der Tat gehe.³⁶⁰ *Roxin* sieht darin ein empirisches Moment jenseits des Moralischen, die „Fähigkeit zur Selbststeuerung“.³⁶¹ Einen derart befähigten Ansprechpartner nennen wir herkömmlicher Weise eine Person. Diese kann also auch im Willen unfrei sein, muss aber auf Normen reagieren. Daraus folgt dann recht feinsinnig, dass ein Mensch mit einer solchen personalen Struktur zwar offenbar über ein inneres Zentrum für die normative Ansprechbarkeit verfügen, aber selbst nicht auch eigengesetzlich (autonom) agieren können muss. Um also die Problematik der Fiktion der Willensfreiheit zu vermeiden, scheint an deren Stelle als Ersatzkonstruktion die Idee einer „normative Person“ zu treten, die einen „systemisch-funktionalen“ Charakter besitzt. Sie erinnert an das alte personale Bild vom „Freien“, der seine Freiheit auch verlieren kann, etwa wenn er in Gefangenschaft gerät, an den Sklaven, der die Freiheit gewinnen kann, wenn er freigekauft wird oder an den Fremden, der in den Stand des Bürgers mit Bürgerrechte erhoben werden kann.

Auch wer, wie etwa *Günther Jakobs* die Schuldstrafe mit Hilfe des Strafzwecks der Generalprävention deutet und mit der Strafe vor allem die Normtreue der Allgemeinheit erhalten will,³⁶² bezieht sich auf die Idee der Person als sozialer Rolle. Danach bedarf es der Motivierbarkeit des Normadressaten. *Jakobs* leitet seinen Personenbegriff aus der politischen Philosophie ab. Unter anderem bezieht er sich einleuchtend auf *Rousseau* und begründet damit seine Idee von der Existenz eines Feindstrafrechts, das zugleich ein Freundstrafrecht mit impliziert.³⁶³ Die Schuld ist bei *Jakobs* eine Art von Zuständigkeit, die einem Mitglied der Gesellschaft zugeschrieben wird, um einen sozialen Konflikt auf eine bestimmte Weise lösen zu können. Auch so kann

³⁶⁰ Roxin, Strafrecht AT I, 2006, § 19. 46; Merkel, Willensfreiheit, 2012, 39 ff., 55 f.

³⁶¹ Roxin, Strafrecht AT I, 2006, § 19. 46.

³⁶² Jakobs, Schuld, 1976, 8 ff.

³⁶³ Jakobs, Norm, 1997, 23, ursprünglich habe es nur Monaden gegeben, ohne Freunde und Feinde, der dann die Gesellschaft nachfolgt, unter Hinweis auf: Rousseau, Ursprung, 1762, 77 ff., 183.

man sich aus der Schlinge der Nichtnachweisbarkeit ziehen, indem man sich schlicht mit der externen, weil sozialen „Motivierbarkeit“ des Menschen begnügt, muss dafür aber auf den verwandte Begriff der Person einschwenken. Die Gesellschaft setzt nach diesem Ansatz die maßgebliche Ursache. Sie könnte, und damit zeigt sich deren kollektive Gestaltungsfreiheit, aber auch auf Strafe verzichten. In der Tat wird ohnehin nur sehr selektiv gestraft, und es werden keinesfalls alle Straftaten mit Nachdruck ausermittelt. Diese Sichtweise bedient sich auch also auch der Personenidee, verfolgt aber eine Art von Sozial-Determinismus. Die Person tritt als ein Art von „sozialer Person“ auf.

Herzberg geht viel weiter, bekennt sich zum Determinismus und erklärt, und zwar entgegen der Ansicht des *Bundesverfassungsgerichts* und dessen Ableitung der Willensfreiheit aus der Menschenwürde, dass das deutsche Strafrecht sich in Wirklichkeit gar nicht für den Indeterminismus entschieden habe. Es genüge die Idee, dass man für den eigenen Charakter seiner Persönlichkeit einstehen müsse.³⁶⁴ Das Einstehenmüssen erfolgt dann gleichsam blind und im Sinne einer Art von ausgleichender Wechselbeziehung, die der Täter auslöst. Damit wählt *Herzberg* der Sache nach das Modell einer „objektiven Person“ im Sinne einer blinden „Natur-Gerechtigkeit“.

Anja Schiemann folgt ihm und verweist ausdrücklich auf eine solche vom Willen unabhängige Wechselseitigkeit, Zudem betont sie die personale Idee der „Identität“: „*Zu den von einem Menschen gemachten Erfahrungen und damit zu seiner Identität gehören nicht nur die bewussten Momente, sondern auch diejenigen, die sein Unterbewusstsein auffängt.*“³⁶⁵ Dahinter steht aus rechtlicher Sicht eine Art von blinder oder auch objektiver „Haftung für das Seine“, also auch für die Taten, die auf diese Persönlichkeit zurückzuführen sind. Mit diesem vorrechtlichen Naturprinzip ist dann in der Tat auch die Reaktion auf die Straftaten von Geisteskranken zu rechtfertigen, die zum Schutz der

³⁶⁴ Herzberg, Willensunfreiheit, 2010, u. a. 87 ff. (Das So-veranstalt-, So-geworden-Sein sei Gegenstand des Schuldvorwurfs).

³⁶⁵ Schiemann, unter anderem: Willensfreiheit, ZJS 6/2012, 774 ff. 777 („Es setzt eine Wechselbeziehung zwischen Täter und Geschädigtem voraus, ein Beziehungsungleichgewicht, das wieder ausgeglichen werden muss“). Sie verweist dazu auf die philosophische Personenidee von Leder, Person, 1999, 408, der im Übrigen auch die Schöpferkraft des Menschen herausstellt. Ähnlich auch schon, und ebenfalls mit neurophilosophischem Hintergrund: Detlefsen, Grenzen, 2007, vgl. 79.

Allgemeinheit in psychiatrischen Anstalten untergebracht werden. Aber dem demokratischen Selbstbild läuft diese Sicht zuwider. Deshalb wählen die Demokratien durchweg eine andere Methode. Mit Ausnahmeregelungen und Fürsorgepflichten, mit denen sie auf eine Art von Kind-Eltern-Modell zurückgreifen, pflegen sie diese Fallgruppen zu reglementieren.

Im Kernstrafrecht arbeitet das Rechtswesen zudem neben der Schuld selbst mit ihr verwandten allgemeine Begriffen, vor allem mit der Absicht, der Intention. Strafrechtlich spricht man vom Vorsatz im Sinne von „Wissen und Wollen“. Vor allem gilt die zielgerichtete Aggression, also etwa die Gewalt und als Vorstufe die Drohung mit ihr als besonders strafwürdig. Die Zwischenstufe zur bloßen blinden Haftung bildet dann die Verschuldenshaftung in der Form der Fahrlässigkeit. Man kann zwar die Absicht oder auch Motive von der Idee der Tatschuld trennen, die in dem Vorwurf besteht, der Täter hätte (frei) anders handeln können, denn auch Geisteskranke können zielgerichtet und motiviert agieren. Aber in der Regel kann der Freie sich im Gegensatz zu ihnen eben „selbst beherrschen.“

Auf der letzten weltlichen Ebene ist dennoch „wissenschaftlich tolerant“ zu differenzieren:

(1) Wer als höchste demokratische Rechtsquelle die Verfassung ansieht und sie wiederum der vorrechtlichen zivilen Idee der Selbstschöpfung von Menschen unterstellt, der muss, sobald er auf das Individuum abstellt, daraus zur Notwendigkeit der Freiheit und mit ihr der Willensfreiheit gelangen.

(2) Wer mit den Naturwissenschaften die „Natur“ als höchste Normgeberin versteht, der kann -immerhin unter anderem- auf die Kooperationsidee der Naturgerechtigkeit abstellen.

(3) Wer hingegen mit den Sozialwissenschaften die „Gesellschaft selbst“ und damit ein „Kollektiv“ als allerhöchste Instanz begreift, sozio-biologisch also die „Population“ und nicht das „egoistischen Gen“ als maßgebend ansieht, der kann und wird die Idee der Freiheit und mit ihr die Willensfreiheit der Einzelnen als subsystemische Teilfreiheit begreifen, die sich aber dem Hauptsystem der Zivilgesellschaft zu unterwerfen hat.

Wer sich zwischen diesen drei Leitmodellen nicht zu entscheiden vermag, vor allem, weil er zur Vernunft auch die Selbstkritik und die Fähigkeit zur Toleranz gegenüber ihm persönlich fremden Weltbildern zählt, der wird das pragmatische Drei-Welten-Modell bevorzugen. In den Demokratien wird er Recht dann vor allem mit dem Selbstbild vom Selbst-Subjekt begründen.

Die Personenidee erlaubt es -aus dieser Sicht- also, für das Recht zumindest drei verschiedene Sichtweisen auf den Menschen zu bündeln, die subjektiv-ethische, die natürlich-objektive und die sozial-systemische. Die praktische Sinnhaftigkeit der Dreifaltigkeit belegt das pragmatische deutsche Recht ebenfalls, wenn es vorherrschend, wengleich auch mit unterschiedlichen Gewichtungen, zur Begründung des Strafers seit langem eine entsprechende „dreifaltige Vereinigungstheorie“ heranzieht. Deren Elementen heißen (subjektiver) Schuldausgleich, (empirische) bessernde und sichernde Individualprävention und (systemische) soziale und allgemeine Wertideen schützende Generalprävention.³⁶⁶

Hinter den verschiedenen Masken der Person verbirgt sich aus normativer Sicht eine Art nackter Mensch. Für den entkleideten „Träger“ der Grund- und Menschenrechte oder allgemein der Rechte und Pflichten stellt sich dann die feinsinnige Frage, ob ihm wie Geisteskranken und Kindern nicht dennoch *Menschenwürde* zukommt. Dann könnte bequem zwischen unantastbarer Menschenwürde und antastbarer Personalität getrennt werden. Dem Strafgefangenen könnten dann wesentliche Elemente der Bürgerrechte genommen, ihm aber die Menschenwürde belassen werden. So vorzugehen, erscheint für weite Bereiche aus pragmatischer Sicht sinnvoll. Dann ist vor allem zwischen den einzelnen Grundrechten, soweit sie einschränkbar sind, und der Leitidee der Menschenwürde zu unterscheiden.

Aber im Grenzbereich des Lebensschutzes überschneiden sich beide Bereiche. Die entscheidende Frage lautet dann: Ist das Leben grundsätzlich verfügbar, für den Staat etwa als Todesstrafe und als Straf begründung für den zu bestrafenden Mörder³⁶⁷, kann der Mensch frei-

³⁶⁶ Grundlegend und dennoch 1977 auch nur als eine Art kultureller Konsens angesehen, BVerfG 45, 187 ff, 253 ff.

³⁶⁷ In Deutschland stellt sich zwar nicht mehr für die Todesstrafe, aber für die Sicherungsverwahrung strukturell dieselbe Frage. Im Kern geht es dabei um die Begründung für einen faktisch lebenslangen Freiheitsentzug. Siehe dazu BVerfG,

willing auf dieses verzichten? Wer die Freiheit über die Menschenwürde setzt oder sie als Verfügungsfreiheit als Kern der Menschenwürde begreift, wird die Idee der Person derjenigen der Menschenwürde vorziehen. Dasselbe gilt für diejenigen, die die Idee der Gleichheit grausam absolut setzen, etwa als blinde Reziprozitätsregel für den Mörder, oder die die Solidarität über alles heben und damit Lebensopfer zugunsten der Gemeinschaft verlangen, wie etwa in Fällen von Seuchenquarantäne. Unantastbar ist die Menschenwürde nur, wenn sie zwar auch „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ umfasst, aber eben auch eine eigene (heilige) Identität beinhaltet, wie etwa die grundsätzliche, in den Genen verankerte Grundfähigkeit zur Vernunft, die auch den Geisteskranken und den Kindern eigen ist.

Wer endlich die Persönlichkeit empirisch begreift, etwa als Teil seiner Psyche im psychologischen Sinne³⁶⁸, der wird sie aus biologischer Sicht als wesentlichen Teil der Selbstorganisation verstehen (müssen). Er wird sich dann mit diesem Begriff und damit auch mit der Frage auseinandersetzen müssen, ob ihm nicht Elemente angehören, die die Ethik mit dem Bilde vom willensfreien und zur Vernunft fähigen vernünftigen Menschen verbindet.

7. Aber trotz dieser notwendigen Relativierung mithilfe der alten Idee der Person bildet die Idee des (Selbst-)Subjekts den Kern der Menschenwürde, und über sie dann auch die - dann von ihr abgeleitete - Idee von der Person.

Diese knappen Thesen, die zugleich auf eine gewisse Selbstevidenz setzen, müssen an dieser Stelle ausreichen.

2 BvR 2365/09 vom 4.5.2011, Absatz-Nr. 101: *„Der in der Sicherungsverwahrung liegende Eingriff in das Freiheitsgrundrecht ist daher auch deshalb äußerst schwerwiegend, weil er ausschließlich präventiven Zwecken dient und dem Betroffenen – da der Freiheitsentzug stets nur auf einer Gefährlichkeitsprognose, nicht aber auf dem Beweis begangener Straftaten beruht – im Interesse der Allgemeinheit gleichsam ein Sonderopfer auferlegt“*. Dazu, dass die wahre Schuldstrafe eigentlich ein für den Täter (mit seiner Tat riskierbares, für ihn also) ein „verfügbares Opfer“ sein müsste und zur praktischen Zeitfrage, inwieweit Menschen über ihre Fortbewegungsfreiheit verfügen können, siehe: Montenbruck, *Höchststrafe*, 2011, 375 ff., 392 ff.

³⁶⁸ Zur deterministischen physiologischen Psychologie siehe etwa Markowitsch/ Siefert, *Tatort*, 2007, 218.

II. Politischer Verbund von einer Haupt– und mehreren Subkulturen

1. Zur Struktur von Zivilisationen gehört auch die Annahme und das systemische Modell, dass die menschliche Haupt– und Lebensgemeinschaft in aller Regel nur über

(1) „ein einziges dominierendes Leitbild“ verfügt,

(2) das dann allerdings durch zumindest „zwei (oder auch mehr) große Neben– oder auch Gegenmodelle“ ausbalanciert wird.

Auch ansonsten wirken dann die üblichen politischen Gravitationskräfte. So wird die Leitkultur, um ihr Gewicht zu stärken, versuchen, wichtige Elemente der Neben– und Gegenmodelle, in sich zu integrieren.³⁶⁹

Personifiziert wird das „Leitbild“ durch eine Leitfigur, den „guten Hirten“, den Souverän oder auch das Subjekt, das als begnadeter Stellvertreter oder Sohn des Höchsten auf Erden waltet.

Dabei fürchtet selbst der mächtigste Alleinherrscher um seine Existenz, und zwar wegen Freiheiten einfordernden Rebellengruppen und politischen Attentätern am Hofe. Sie suchen deshalb schon ihr eigenes „Leitbild“ von der höchsten Macht zu ergänzen oder auszuweiten. Auch Despoten suchen tunlichst nach einem Ausgleich der Binnenkräfte. Deshalb spielen auch der klassische königliche Tyrann und der kriegerische Warlord³⁷⁰ nur scheinbar willkürlich mit den Ideen von Almosen, Amnestien und Gnadeakten. Auch sie berufen sich gern auf das Frieden stiftende Bild vom sorgenden Landesvater, der sich wiederum auf ein Gottesgnadentum beruft.

³⁶⁹ Dazu grundsätzlich: Simmel, *Soziologie*, 1992, 70 ff. Eine Ethik sei konstitutiv für jede Gemeinschaft notwendig und als deren ständiges Regulativ unabdingbar. Im engeren Sinne der Verantwortungsethik einer politischen Klasse auf Zeit ähnlich: Röhrich, *Umgang*, 2004, 639 ff., 645 f.

³⁷⁰ Zur Staatenbildung in der frühen Neuzeit, siehe: Tilly, *War*, 1985, 169 ff., 170; Geller, *Macht*, 2006, 30 f. (Der europäische Verstaatlichungsprozess als Interdependenz zwischen Kriegsführung und Staatenbildung als Ausprägung des organisierten Verbrechens.). „Warlords“ sind mit den alten Raubrittern und Räuberbanden strukturgleich.

Aber es bleibt dabei, dass in der Regel in einer politischen Kultur ein „einzelnes Leitbild“ vorherrscht. Es regiert und prägt die entsprechende politische Hauptkultur.

2. Hoch vereinfacht besteht dabei die Wahl zwischen dem Führungsanspruch

– des (Ich–) Individualismus, und zwar der Händler, der Krieger und der Lehrer mit der aktiven Leitidee der „Freiheit“ und

– des (Wir–) Kollektivismus der Clans und Personenverbände, mit der passiven Leitidee der „Solidarität“.

Man kann allerdings noch ein Drittes Modell hinzufügen, das die beiden ewigen Grundmodelle auch gern mit ihrem Modell zu verbinden suchen.

– In der Mitte steht das auf die (Du–) Wechselbeziehung ausgerichtete Ausgleichs- und Ordnungsmodell eines sowohl aktiven als auch passiven „Personalismus“. Er beruht auf der Gleichheit im Rahmen einer bestimmten Rolle, typisch sowohl als freiheitlicher Peer-Gedanke als auch als solidarisches Nächstenbild. Zu diesen Rollen gehört dann auch das Bild vom neutralen Richter und vom Gericht der Peers, die eben auch die eigenen Nächsten sind.

Die sozialrealen Zivilisationen sind dabei aus Ausprägungen von drei Einzelmodellen zusammengesetzt. Es gibt aktive Subjekte nach dem Clan-Modell des einen Vaters. Es gibt kommunizierende Gleiche nach dem Modell der wenigen erwachsenen Geschwister, und es gibt passive Nächste nach dem Modell der vielen unmündigen Kinder. Aber stabil sind sie offenbar nur, wenn ein Element erstens überwiegt und zweitens auch noch faktisch Teile der beiden anderen als eigene übernimmt. Im Westen verfügt jeder Mensch, zumindest jeder nationale Bürger, zunächst einmal formal über den „status“ eines einzelnen Clanchefs über das Eigene. Zudem interagiert er ständig mit (einigen) anderen als Gleichen und sorgt sich in der Regel auch um (einige) Bedürftige.

Dasselbe gilt auch für die soziale Ebene. So regiert in der westlichen Demokratie, die als verfasste Gesamtheit von Staat und Zivilgesellschaft zu verstehen ist, ein Dreiklang von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“. Die Deutschen singen in ihrer Nationalhymne aus feierli-

chen nationalen Anlässen, wenngleich rückwärts gelesen, analog dazu: „Einigkeit, Recht und Freiheit“. Aber die „Freiheit“ bildet dennoch die Grundlage von Gleichheit und Solidarität. Die westlichen Nationalkulturen prägen diese drei Elemente dann noch einmal jeweils gesondert aus.

3. Hier ist kurz nachzufassen: Die Idee der Freiheit allein reicht auch gedanklich nicht aus. Böckenförde beschreibt das Dilemma, dem sich ein reiner Liberalismus zu stellen hätte, mit seinem nicht ganz unbekanntem Diktum:

„Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt, mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren versuchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.“³⁷¹

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

4. Ergänzt werden diese drei Grundmodelle überdies noch durch drei negative Gegenmodelle, die sich ebenfalls an der humanistischen Dreifaltigkeit von „Freiheit. Gleichheit und Solidarität“ ausrichten lassen.

– Die Idee der Freiheit kennt die egoistische Wildheit der wehrhaften Freien im Sinne von *Hobbes*.

³⁷¹ Böckenförde, Staat, 1976, 60, siehe auch: 46 (Zur Entstehung des Staates aus der Säkularisierung).

– Das Leitbild der personalen Gleichheit pervertiert zur Akzeptanz von Eliten. Begründet wird sie mit der angeblichen Ungleichheit (von Ungleichen). Sie führt dazu, die Gleichen untereinander in die personalen Rollen in sich gleicher, blind-gehorsamen Diener- und Herrengruppen zu unterteilen, zu Kasten der Gleichen in sozial-heiligen Reichsordnungen oder in Fußsoldaten und Führer in militärischen Hierarchien.

– Die Utopie der Solidarität einer idealen Wir-Gesellschaft kann sich zudem zur kollektiven Barbarei von nationalen Kriegen nach außen wandeln und zur real-sozialistischen Unterdrückung nach innen führen.

Insgesamt stehen also nicht nur drei ideale Grundmodelle, sondern mit ihnen auch zugleich drei sozialreale Negativmodelle zur Verfügung. Jede nationale Zivilisation wird sich dabei aus allen sechs Einheiten bedienen. Auch die Demokratie wählt sich etwa ihre elitären Führer, wenngleich nur aus ihrer Mitte und lediglich auf Zeit. Der Rechtsstaat wiederum verlangt den unterwürfigen Gehorsam gegenüber den Gesetzen, wenngleich nur bis an die Grenzen der Verfassungen. Auch ist in jeder Zivilisation mit Konflikten zu rechnen, die sich aus den egoistischen Grundmotiven ergeben, die die drei Gegenmodelle beschreiben.

5. Ferner bestehen selbst kleine Kulturen noch aus weiteren Subeinheiten.³⁷² Diese Subsysteme werden schon durch die ständig wechselnde Rollenvielfalt ihrer erwachsenen, menschlichen Mitglieder gebildet. Schon Jäger und Sammler, Mütter und Väter, Geschwister und Gäste pflegen jeweils ihre eigenen Subkulturen, und deren einzelne

³⁷² Zur einer historisch angelegten Diskussion der „Kultur“ und dem Zwiespalt zwischen der universalen Idee der Kultur und dessen Beitrag zum Verständnis des Menschen einerseits und dem ethnologisch-empirischen Ansatz, der bunten Vielfalt von individuellen Kulturen andererseits, am Beispiel von Herder und Kant, siehe: Rudolph, *Recht*, 2007 135 ff., 136 („zwei kontrovers gegenüberstehenden Anthropologien“). Aber mit dem Denkmodell der Systemtheorie, die vor allem auf immerhin „halbautonome“ Subsysteme und Sub-Sub-Systeme setzt, bis hin zum personalen Subsystem Mensch, lassen sich beide Ansätze fast vereinheitlichen. Außerdem erlaubt die biologische Ausrichtung dieser soziopolitologischen Analogie zum Zell-Modell, die Lebendigkeit von Kulturen zu erklären. Unter anderem zu Herders Bedeutung für die Kulturwissenschaft, siehe auch: Becchi, *Ursprünge*, 2007 169 ff., (ausgehend vom naturrechtlichen Ansatz des „status civilis“).

Mitglieder bemühen sich auch noch, höchstpersönliche private Netzwerke zu schaffen und zu unterhalten. Das Verhältnis aller dieser vielen halbselbstständigen sozialen Einheiten zu einander wird die jeweilige Haupt- und Lebensgemeinschaft ständig halbwegs zu harmonisieren haben. Die Existenz derartiger kleiner und großer Subkulturen hat die Hauptgemeinschaft zwar einerseits duldsam auszuhalten, denn sie entspringt zum Teil der Natur des Menschen. Aber zum anderen wird die Lebensgemeinschaft aus dieser „Buntheit“ selbst ihren kreativen Nutzen ziehen können.

6. Hoch vereinfacht gilt für den demokratischen Westen das Paradoxon von der begrenzten Freiheit des Freien. Der Freie, der in seinem Selbstbild seine Freiheit „absolut“ setzt, kann sich nicht frei über die Idee der Freiheit hinwegsetzen, ohne aufzuhören, frei zu sein. Die Freiheit ist eben sein fundamentales Credo. Methodisch gelesen bildet diese Idee dann einen „Freiheitsmonismus“.

Sinnvoll ist dann und deshalb allerdings im nächsten Schritt, dass und wenn der Freie seine Freiheit selbst begrenzt und sie etwa zugleich mit den Ideen von (gerechter) Gleichheit und (humaner) Solidarität ausbalanciert, und er sich eben möglichst „freiwillig“ für diese Einschränkungen entscheidet. Aber der Demokrat kann auch und besser noch unmittelbar den Glauben an die gesamte Trinität an die Stelle des Glaubens an die Absolutheit der Idee der absoluten Freiheit setzen. Für solche Trinitäten gibt es dann zugleich auch das Vorbild der christlichen Dreifaltigkeit.

Dennoch steht für den westlichen Demokraten die Freiheit im Mittelpunkt. Diese Idee beherrscht das „Hauptsystem“. Denn es ist die Leitidee der westlichen Zivilgesellschaft. Im Mittelpunkt stehen die Freiheitsrechte mit dem Kernfall des Eigentums. Sie verschaffen dem Einzelnen einen dem Staate ähnlichen souveränen Status über das Eigene. Nur dann und deshalb kann der Freie überhaupt einen Staat begründen und beherrschen. Die Ideen der (gerechten) Gleichheit und (sozialen) Solidarität bestimmen zwei allerdings gewichtige Arten von halbautonomen Neben- und Subkulturen, sei es etwa die Gleichheit auf dem Markt als gegenseitiger ziviler Vertrag oder als faire staatliche Rechtspflege und die Solidarität als private Ehrenaufgabe oder als staatliche Schutzpflicht und Armenfürsorge. Aber nach dem politischen Machtmodell von Checks and Balances gleichen dann die beiden Subsysteme der (gerechten) Gleichheit und der (sozialen) Solidarität, mit national höchst unterschiedlichem Gewicht (oder in einer

offenen Gesellschaft auch noch weitere Subsysteme) die Übermacht der Idee der Freiheit und die Arten ihrer politischen Umsetzung aus.

Der persönliche wie der kollektive Glaube an die Freiheit des Menschen bestimmt deshalb die westlichen Gesellschaften in besonderem Maße. Dabei gehört zum vorherrschenden Leitbild der Freiheit eben in den westlichen Zivilgesellschaften stets auch dessen Ergänzung und Sublimierung, und zwar durch die Ideen der Gleichheit und der Solidarität. Entweder integriert man Gleichheit und Solidarität als Tugendpflichten in den Gedanken der Freiheit oder aber man belässt die Idee Freiheit in ihrem Kernzustand und gleicht dafür die Freiheitssysteme mit den Gleichheits- und Solidaritätskulturen aus.

7. Was also wird eine Glaubensgemeinschaft, die auf das Leitbild der Freiheit des Einzelnen setzt, am meisten fürchten? Sie sorgt sich vor allem um die Verletzung des Höchstwertes der Freiheit, und zwar insbesondere vor Gewaltakten von Freien³⁷³. Und ist die Idee der Freiheit verletzt, so wird sie nach Wegen suchen, diese Verletzung zu „heilen“. Damit und auch vor diesem Hintergrund war oben der semireligiöse Begriff des „Heils“ näher zu untersuchen.

III. Politische Freiheiten: Teilweiser Verzicht auf Gleichheit und Solidarität sowie Koalitionsfreiheit

1. Herkömmlicher Weise ist zwischen der negativen Freiheit von Herrschaft und der positiven zur Selbstherrschaft über das Eigene zu unterscheiden. Den Kern der politischen Freiheit bildet die Freiheit „von“ Herrschern, also vom Familienverband, von König und Papst und der Freiheit zur Demokratie und zur Gewährleistung der Menschenrechte.

Anhand des politischen Urmodells der Ideen-Dreiheit von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ lässt sich die Freiheit noch etwas anders beschreiben. Freiheit meint danach im Kern die Freiheit von Gleichheit und von Solidarität,

³⁷³ Zur Bedeutung und der Definition der Gewalt siehe: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, unter anderem Rn. 327 ff. („Gewalt und Recht“).

Im noch strengeren Zweiermodells des Gegensatzpaares von „Freiheit und Solidarität“ (oder Einzelnem und Gemeinschaft, Individualismus und Kollektivismus etc.) meint Freiheit die negative Freiheit von den Solidaritätsoptionen und der Fremdherrschaft. Allerdings hat der Freie aus utilitaristischer Sicht den Preis zu entrichten, die Solidaritätsvorteile aufgeben zu müssen, wie etwa den kollektiven Schutz und den Zugewinn durch hohe Arbeitsteilung.

Positive Freiheit heißt demzufolge im Sinne der Auswanderer und Neusiedler, sein Schicksal selbst in die Hand zu nehmen und dabei auf weitgehende Selbstversorgung zu setzen. Diese Auswandererfreiheit erfordert allerdings Freiräume oder beinhaltet die kriegerische Vernichtung einheimischer Kulturen, die mit Verzicht auf die Idee der Universalisierbarkeit der Menschenrechte verbunden ist. Ferner verwirklichen auch die klassischen Aussiedler ihre neue Freiheit in kleinen agrarischen Familienverbänden. In der sozialen Realität wechseln Auswanderer also nur die Art der Gemeinschaft. Auch die „Auswanderer“, die im Mittelalter vom Land in den Städte zogen, lebten mit ihren Kindern und Ehegatten in Kleinfamilien. Die Idee der „totalen Freiheit“ kann nicht einmal ein Ideal von Jungerwachsen, im Sinne von „fahrenden“ Junggesellen sein, weil auch sie sich einen Platz in der Gesellschaft suchen.

Inzwischen jedenfalls geht es um die Freiheit innerhalb einer demokratischen staatlichen Großgemeinschaft, die grundsätzlich die Schuldbildung für alle vorsieht und damit den Grundstein für den mündigen Bürger legt.

2. Deshalb ist zu fragen, ob die politische Freiheit nicht vielleicht besser und vorsichtiger als „partieller Verzicht auf Solidarität“ oder im säkularen Dreifaltigkeitsmodell, als „teilweiser Verzicht auf Gleichheit und Solidarität“ zu deuten ist. Geht man von einer in sich geschlossenen Dreieinigkeit von Freiheit, Gleichheit und Solidarität aus, so ergibt sich in der Tat, dass die Art und das Ausmaß der Freiheit zumindest in hohem Maße negativ und von dem „Verzicht auf Gleichheit und auf Solidarität“ bestimmt wird. Umgewandelt gewinnt der Mensch auf diese Weise „Unabhängigkeit“; er erweitert seine „innere Freiheit“. Auch ist damit ein Leben in stärkerer „Autarkie“ verbunden.

Der Blick in die soziale Realität belegt denn auch, dass zwar die Gleichheit an Startchancen eingefordert wird, aber nicht die Gleichheit am sozialen Erfolg. Die Solidarität ist nur in Notlagen zu gewähr-

leisten, aber gilt nicht als ein Naturrecht der sozialen Absteiger. Über das Seine darf der Eigentümer schließlich auch weitgehend wie ein Tyrann selbst herrschen etc.

Dass die Ideen der Gleichheit und der Solidarität, setzt man sie absolut, entsprechend bedingt zu lesen wären, erscheint offenkundig, ist aber an dieser Stelle nicht weiter zu vertiefen. Vielmehr ist die Deutung der Freiheit als „Verzicht“ zunächst einmal als normative Hypothese festzuhalten und noch näher zu betrachten.

3. Dabei ist wieder der Blickwinkel der Soziobiologie einzubeziehen, die im Grunde von einem Determinismus ausgeht, also der Fremdbestimmung, und zwar aus der Sicht der Biologie durch „Natur“ und soweit sich im übrigen die Soziologie darin verwirklicht, auch als Fremdbestimmung des Einzelnen durch die Sozialisation in einer bestimmten „Gesellschaft“.

Zunächst ist auf die biologische Ausstattung und auf die Sonderrolle des Menschen zu blicken, und zwar auf diejenige, die er offenbar im Vergleich mit anderen Primaten einnimmt. *Tomassello*, dem zu folgen ist, erklärt dazu aus der Sicht der vergleichenden Verhaltensforschung:³⁷⁴

“to an unprecedented degree, homo sapiens are adapted for acting and thinking cooperatively in cultural groups” und er betont auch: *“... no other primates collectively create and enforce group norm of conformity”*. Er fügt an: *“If one violates these rules one is sanctioned in some way, perhaps even ostracized”*, also aus der Gruppe verbannt.³⁷⁵

Insofern ist der Mensch schon von seiner genetischen Veranlagung her ein für einen Primaten vergleichsweise besonderes kooperatives Wesen. Er zeigt er sich als besonderes soziales Individuum, weil in vielen Arten von Gruppen zu leben vermag. Der Mensch kann sogar kollektiv und strafweise andere Menschen vom Sozialleben ausschließen.

Die Kooperation der Einzelnen ist dabei als ein Unterfall der Gleichheit, hier als Wechselseitigkeit oder auch der Tauschgerechtigkeit, zu

³⁷⁴ Tomasello, *Cooperate*, 2009, Einleitung XV.

³⁷⁵ Dazu: Montenegro, *Western Anthropology*, 2010, Rn. 173 ff.

verstehen. Die Sozialität des Menschen ist dann vom Schlagwort der Solidarität mit erfasst. Im bipolaren Zweiermodell von Freiheit und Solidarität wäre dann die Kooperation mit dem Nächsten als ein Unterfall des Sozialverhaltens einzuordnen und damit als Teil der Solidarität zu verstehen.

Welche Gemeinschaft immer auch gemeint sein mag, aus den Forschungsergebnissen von *Tomasello* folgt, dass der Mensch seine Binnenethiken üblicherweise einhält. Wir beachten die Strukturen samt den Rollen und den Hierarchien unserer Lebensgemeinschaften. Insofern trägt im Übrigen jeder einzelne viel zur Selbstorganisation der jeweiligen Gemeinschaften bei.

4. *Kooperationsverzicht*. Danach allerdings bedeutet die negative Freiheit, dass die Freiheit im „nicht kooperativen“ und nicht solidarischen Verhalten besteht. Frei ist der Mensch aus soziobiologischer Sicht, wenn er von diesen beiden natürlichen Veranlagungen abweicht, also nicht kooperiert und nicht auf die Gruppen und ihre Normen und Institutionen setzt. Auch der Blick in den Alltag bestätigt diese Art der Deutung von Freiheit. Wir gehen üblicherweise davon aus, dass innerhalb unserer Gruppe die „traditionellen Regeln“ von unseren Nächsten eingehalten werden. Wir belohnen deshalb dieses Verhalten auch nicht gesondert. Dagegen sorgen wir für die Ausnahmen vor, indem wir Normen für den Normverstoß vorsehen, wie Schadensersatz oder Strafe, die beide eine Art von zwangsweisem Freiheitsverzicht beinhalten.

Zwar könnte man meinen, dass zusätzliche Freiheit durch wechselseitigen Freiheitsverzicht durch „Synergie“ einer „Symbiose“ (der Vernunft des Zusammenlebens) entsteht. Die vollzogene Kooperation und nicht der (negative) Verzicht bewirkt die (positiven) Freiheiten. Das ist die utilitaristische Begründung für das Vertragsmodell. Aber diese Art der Argumentation verwenden wir bei näherem Hinsehen typischer Weise erst auf einer sekundären Ebene. Wir erklären dem „freien“ Normabweichler anschließend (post factum), weshalb denn auch aus seiner Sicht eines Freien die Einhaltung der Normen „vernünftig“ gewesen wäre und auch künftig sein würde.

Wer sich an die Normen seiner nationalen westlichen Gesellschaft hält, die ihn erzogen und „sozialisiert“ hat, bei dem fingieren wir zwar die Vernünftigkeit seines Verhaltens. Sogar seine Menschenwürde leiten wir daraus ab. Aber wir prüfen nicht nach, ob der Mitmensch sich denn aufgrund einer gründlichen Reflexion der Alternativen je-

weils für sein normkonformes Verhalten entscheidet oder ob er sich dem nicht vielmehr unreflektiert und also blind „gehorsam“ unterwirft. Wer die Erfahrung der großen Bindungskraft einer Kultur erlebt, zum Beispiele schon deshalb, weil er Mühe hat, als erwachsener Mensch noch eine fremde Sprache zu erlernen, der weiß um die Macht der kulturellen Sozialisation. Von ihr befreit sich aber der Mensch, der ohne Not, jedenfalls ohne existentiellen Zwang, aus der Konformität ausbricht.

Danach ergibt sich die humane Freiheit also vor allem daraus, trotz dieser natürlichen Veranlagungen zur Sozialität und trotz einer konkreten Sozialisation sich bewusst reflektierend zu abweichenden Verhalten durchzuringen, und erst recht, wenn zum eigenen biologischen Nachteil auf die Kooperation „verzichtet“ wird, etwa nach dem Modell des Asketen, des Aussteigers etc.

Die zweite Variante der Freiheit besteht allerdings im verdeckten Kooperationsverzicht, dem *Kooperationsbetrug*.³⁷⁶ Es handelt sich im Kern um einen Vertrauensbruch, weil die Nächsten und die Gemeinschaft der Nächsten aufgrund ihrer guten Erfahrung mit der Normkonformität ihrer Mitglieder auf den Wahrheitsgehalt der Erklärungen des Betrügers vertraut. Es handelt sich insofern um einen Fall des egoistischen Verrates, dem Nehmen ohne zu geben. Dafür muss der Betrüger dann aber auch das Risiko in Kauf nehmen, bei der öffentlichen Aufdeckung seiner Tat den sozialen Preis der ächtenden Strafe und des ausgleichenden Schadensersatzes entrichten zu müssen.

In einem weiteren Sinne täuscht im übrigen auch der (meist heimliche) Dieb seine Opfer über seine Normtreue.

Doch ist nachzufassen. Gewerbsmäßige Betrüger, Diebe etc. täuschen auch darüber, sich als Mitglieder der Hauptgemeinschaft zu begreifen. Sie begreifen sich als verdeckte „Aussteiger“ und sehen sich dann in Wirklichkeit als Mitglied einer organisierten kriminellen Subkultur an, in der von ihnen je nach Organisationsgrad die Einhaltung von Binnenethiken erwartet wird. Insofern erweist es sich also nicht um einen „Kooperationsverzicht innerhalb der Gruppe“, sondern um ein anderes

³⁷⁶ Im spieltheoretischen Experiment des Gefangenendilemma als Verrat bezeichnet, siehe dazu erneut: Axelrod, *Evolution*, 2005, u. a. 99 ff. Aus der Sicht der Soziobiologie zu „Kooperation und Konkurrenz“ auch Voland, *Soziobiologie*, 2009, 168 ff.

Phänomen, den Gruppenwechsel. Die Großgemeinschaft wird als neutrales Beutegebiet oder sogar wegen deren Strafverfolgung und ihren polizeilichen Abwehrmaßnahmen als ein feindliches Umfeld angesehen. Diese Täter verstoßen aus ihrer Sicht also nicht „frei“ gegen Binnenethiken, sondern agieren extern.

5. *Gewaltverzicht*. In Hinblick auf die Gewalt gilt wohl ähnliches wie für die Kooperation. Gewalt heißt zwar vor allem Macht über den Willen und die Freiheit anderer ausüben zu können.³⁷⁷ Gewalt beinhaltet die Unterwerfung anderer Menschen. Mit ihr dehnt der die Macht Ausübende seinen Herrschaftsbereich über andere Menschen aus. Insofern könnte man durchaus auch die Gewalt selbst als einen Ausdruck von Freiheit begreifen. Gewerbsmäßiger privater Raub und kollektiver Krieg verschaffen dem individuellen oder dem kollektiven Akteur zwar zusätzliche „Freiheiten“. Aber derartige Taten werden zumindest aus der Sicht der Täter dann nicht im Geltungsbereich derselben Binnenethik ausgeführt. Gleichheit und Solidarität gelten für solche Täter offenbar nicht (mehr). Im Strafvollzug gilt es daher, sie auch insofern zu resozialisieren. Das Kriegsrecht wiederum sucht in der Regel vergeblich, Akte der Unmenschlichkeit zu verhindern.

Aber auch innerhalb von Lebensgemeinschaften gibt es immer wieder Gewaltausbrüche und tyrannische Machtstrukturen, etwa unter Jugendgruppen und im familiären Bereich. Auch sind Gewalttaten in diesem Bereich regelmäßig von schweren Emotionen ausgelöst und sie erscheinen schon deshalb nicht im idealen Sinne als „frei“. Denn das wären sie erst, wenn die Idee „frei“ aufgekommen wäre, die Entscheidung klug abwägend getroffen und die Umsetzung soweit noch möglich „mit Bedacht“ vollzogen worden wäre. Dagegen ist diese Art von Freiheit, das Kennzeichen der demokratisch-rechtstaatlichen Gegengewalt.

Insofern kann und sollte man die „Neigung zur Gewalt“ der Einzelnen ebenfalls als eine biologische Veranlagung begreifen.

„Frei“ im idealen Sinne ist danach nicht, wer Gewalt innerhalb seiner Lebensgemeinschaft ausübt, sondern wer auf „Gewalt verzichtet“. Be-

³⁷⁷ Dazu ausführlicher: Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, unter anderem zu den Gewalttatbeständen 143 ff., Rn. 327 ff., sowie zur Vielfalt der unter anderem auch heiligen Gewalt 172 ff., Rn 428 ff.

strafft werden Gewalttäter dann dafür, dass sie nicht auf Gewalt verzichtet haben, und zwar unter der Vorstellung, dass jedem Menschen die Restfreiheit noch zur Verfügung steht, eine solche Tat noch rechtzeitig abzubrechen.

Strukturell steht die Gewaltneigung also neben der Kooperationsneigung, sodass im Gewaltverzicht die eigentliche Befreiung des Menschen von einem zweiten Naturtrieb zusehen ist.

6. Wie aber Verhalten sich dann die beiden widersprüchlichen Veranlagungen, der Kooperations- und der Gewalttrieb zueinander?

Gegenüber Fremden besteht, zumindest im Sinne des Naturrechts, die freie Wahl zwischen beiden. So geht die Kooperation mit Fremden auch vielfach mit einem faktischen Machtgleichgewicht einher. Andernfalls sucht man den Anderen zu beherrschen. Allerdings gilt dieses Vorgehen vorzugweise nicht für den Einzelnen, sondern für derartige Gewalt bedarf es kollektiver Akteure wie Banden, Clans oder Staaten. Gewalt ist also vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, ein Phänomen, das von Gruppen gegenüber Personen ausgeht, die als Fremde verstanden werden oder aber das die interne Gruppenstrukturen erhalten soll.

Auch im übrigen ist zu trennen. Da und soweit Gewalt vor allem von Jugendlichen und von Jungerwachsenen verübt wird, begreifen diese sich häufig noch nicht als Teil einer Großkultur, sondern als „Verweigerer“ und „Aussteiger“, was möglicherweise sogar genetisch vorbedingt ist, und dann also noch nicht einmal als eine Art von jugendlicher Freiheit anzusehen ist.

Für die Binnensicht innerhalb einer Großgemeinschaft ist ferner die Frage nach Art und Ausmaß der „Hierarchie“ entscheidend, Gehören die Gewaltopfer „zum Eigenen“, etwa des Familienvaters, dann ist seine Gewalt eine heilige Gewalt, wenn er sie als Sanktionsmacht einsetzt.

Der Gewaltverzicht zeigt sich also dann und dadurch als ein Akt der Befreiung, wenn und weil ein einzelner Akteur auf solche Gewaltanwendung verzichtet, die ihm seine Gruppe gegenüber Fremden oder sein hierarchischer Status innerhalb der Gruppe als „Strafmacht“ eröffnet.

Diese Art des freiwilligen „Gewaltverzichts“ beinhalten gegenüber den Nächsten, Nachbarn etc. ein altruistisches Geschenk. Dass der „freiwillige“ Gewaltverzicht generell dem Aufbau von Gemeinschaft dient und einen Teil von deren Sinn und Binnenethik bildet, dass auf diesem Wege das Modell von der Verfassung als einem Sozialvertrag unter Freien zu begründen ist, führt dann wieder zum Prinzip der Kooperation zurück, und zwar in der Form des wechselseitigen Gewaltverzichts, das friedlichen Austausch und Arbeitsteilung ermöglicht. Es ist die bekannte liberal-utilitaristische Argumentation, die als Appell an die Vernunft des Gewaltbereiten zu verstehen ist.

Der Gewaltverzicht gehört also für den einzelnen Freien vor allem dort, wo die Gruppe sie eröffnet, zum Kern seines Wesens als Freier. Gewalt mit und innerhalb der Gruppe wäre ein Akt des Gruppenzwanges.

Also ist die Kooperationsneigung eine Neigung des Einzelnen. Gewalt dagegen ist als eine Erscheinung anzusehen, die der Gemeinschaft zugehört. Auch insofern passt dann die These, Freiheit bestehe innerhalb einer Gruppe nicht in der Ausübung der Gewalt, sondern im Verzicht auf diese.

Dass Problem der Gewalt zwischen Gruppen versucht man dann zwar mit der Idee der Universalisierbarkeit in der Form der allgemeinen Menschenrechte normativ einzufangen. Aber aus der Sicht des Freien kommen wir wohl nicht umhin anzuerkennen, dass es das Phänomen gibt. Aus den Großgruppen „innerlich“ auszusteigen, führt dann aber häufig dazu, sich Sub- und Kleingruppen mit Kriegerethiken anzuschließen.

Binnenethiken aber befolgt der Mensch vermutlich auch, indem er sie zunächst mit anderen als Gruppe heiligt und sich ihnen dann gehorsam unterwirft, und zwar entweder bewusst als Einzelner oder aber unbewusst und erlernt als soziales Mitglied einer Gruppe.

7. Koalitionsfreiheit. Die dritte und wesentliche Freiheit ist diejenige, die mit dem Stichwort von der „Groupishness“ umschrieben wurde. Es handelt sich um die „soziale Freiheit“ des Menschen, seine Gruppen im Gegensatz zu anderen Primaten ständig wechseln zu können. Auch vermag er innerhalb von Großkulturen neue Subkulturen zu bil-

den. Diese Fähigkeit entspringt seinem „status communicativus“³⁷⁸. Danach ist der Menschen zwar ein sehr soziales Wesen, aber dafür ist er anders als andere Primaten nicht an bestimmte Gruppen und erst recht nicht genetisch an Kleingruppen gebunden. Seine Nächsten, und zwar gerade auch als Gleiche (Peers), kann der erwachsene Mensch sich selbst und gemäß seinen sozialen Rollen wählen. Er vermag auch aus seiner Hauptgemeinschaft ohne Notlage ganz oder zum Teil, körperlich oder auch nur geistig „auszuwandern“.

Zu einem Grundrecht verfestigt handelt es sich um die Koalitions- und die Versammlungsfreiheit. Über Koalitionen, an denen er teilnimmt und die er zugleich mitbestimmt, vermag der Mensch politische Macht zu organisieren. Mit dieser Fähigkeit wird er überhaupt erst zum *aristotelischen* „zoon politikon“³⁷⁹, und zwar in großen Gemeinschaften ebenso wie in den Kleingruppen der Allernächsten. Allerdings ist diese Freiheit in der Regel begrenzt. Sie bezieht sich auf Subkulturen oder Teilstrukturen, denn selbst Auswanderer tragen ihre Sozialisation noch mit sich und richten sich vor Ort noch an Subkulturen ihrer Heimat aus, wie etwa die us-amerikanischen Einwanderer an den Freiheitsideen ihrer alten Welt.

8. Im Gegensatz zu den beiden negativen Freiheiten des asketischen und autarken Verzichts auf die Kooperation und den moralisch wirkenden Verzicht auf die (private Binnen-) Gewalt bildet die Koalitionsfreiheit eine große positive Freiheit des Menschen hin zu etwas Gemeinsamen. Alle drei Arten von Freiheit zusammen ergänzen einander dabei.

Aber die stärkste Art der Freiheit ist die „schöpferische Freiheit“ des Einzelnen wie auch der Gemeinschaft. Diese Freiheit wiederum selbst und selbstkritisch zu ordnen, bildet deren zweiten Teil.

Diese vor allem innere Freiheit, und zwar des Einzelnen ebenso wie der demokratischen Gemeinschaft bildet den Kern des westlichen Humanismus. Mit ihr schafft sich der Mensch selbst das Humanum. „Freiheit und Schöpfung“ daran bilden zudem die wesentlichen Elemente des Gottesbildes der Buchreligionen. Der vorherrschende

³⁷⁸ Dazu erneut: Montenbruck, *Western Anthropology*, 2010, Rn. 114 ff. (Freedom as „status communicativus“).

³⁷⁹ Höffe, *zōon politikon*, 2005 *Aristoteles-Lexikon*.

„Glaube“ an die eigene, nicht einmal empirisch beweisbare Freiheit begründet dabei die Idee von einer (vor allem, aber nicht zwingend) „säkularen Ersatzreligion“, die derzeit in der vorrechtlichen Verfassungsform des „Präambel-Humanismus“ auftritt.

IV. Knapper Rückblick

1. Damit ist der „allgemeinen Teil“ der „eigenen“ Grundlagen abgeschlossen.

Im Rückblick war ein Spagat zu wagen. So galt es, wie für eine weitgehend schriftgebunden Art der Religion nicht unüblich, viele der großen Schriften großer „Propheten“ wenigstens mit Zitaten herauszustellen. Andererseits war, wie es für eine Philosophie geboten ist, eine eigenständige Schrift vorzulegen.

Weshalb war also von „eigenen Grundlagen“ zu sprechen? Zum einen steckt darin die Ansicht, die freie Autorenschaft auch insoweit herauszustellen. Manche Akzente waren zu setzen, und zumindest die eigenwillige Zusammenstellung von bekannten Ideen und die besondere Art ihrer Harmonisierung, und zwar in dem gegenwärtigen geistigen Umfeld, dürften wohl eine „individuelle“ und zudem auch postmoderne Sichtweise darstellen. Vor allem aber soll mit dem Wort „eigene“ angezeigt werden, dass es sich um eine bestimmte Auswahl handelt. Andere (fast) ebenso gut vertretbare verwandten Ansätze sind dafür zwar meist angedeutet, aber in den Hintergrund gedrängt.

Anzudeuten ist insbesondere, dass wir vieles statt es auf „Freiheit, Vernunft und Würde“ zu gründen, auch hätten aus den beiden Blickwinkeln der „Gemeinschaft“ und der „Natur“ betrachten könnten. Ohnehin ist ein ontologischer Grundansatz gewählt, der die Kritik an der Idee eines vor allem statischen Seins weitgehend vernachlässigt.

2. Nach allem besteht also die westliche Zivilreligion im demokratischen Humanismus. Ihr Credo ergibt sich aus den Präambeln der nationalen Verfassungen und der internationalen Konventionen. Das Leitbekenntnis besteht für die Zivilgesellschaft, also für die Gesellschaft der Zivilgläubigen in einer *säkularen Dreifaltigkeit*, und zwar bekennen sie sich altbekannt zu „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“.

Vereinfacht bildet dabei die Freiheit die vorherrschende Leitidee. Sie bringt als Kehrseite die Eigenverantwortung als Haftung für das Eigene, also auch die eigenen Taten, mit. Im nächsten Schritt formt sich daraus das Selbstbild eines Selbst-Subjektes, dem eine unantastbare Würde zukommt. Aber zusätzlich muss das Subjekt noch über die Fähigkeit der praktischen Vernunft verfügen, mit deren Hilfe es auch die Ideen der Gleichheit und der Solidarität sinnvoll mit einbezieht.

Das Übergewicht der Idee der Freiheit in dieser Dreiheit ist systemisch durch die zwei anderen Ideen der Gleichheit und der Solidarität gemeinsam aufzufangen und in ein zivilisatorisches Gleichgewicht zu bringen. Das ideale Mittel dafür bildet der heilige Geist, der im Kern in einer auf halbabstrakte Leitfälle bezogenen, besonderen „forensischen Vernunft“ besteht.

Maßgeblich ist dabei die Vernunft derjenigen Personen, die als *Schöpfer* ihrer (eigenen) menschlichen Kulturen auftreten, also in den Demokratien die politische Vernunft der zudem üblicherweise schriftgebildeten Demokraten.

3. Deutlich sollten auch die universellen Strukturen geworden sein. Deren Komplexität und deren fachwissenschaftliche Pluralität ist am besten mit Hilfe einer Drei-Welten-Lehre zu umschreiben. Denn Triaden bilden das einfachste Modell für die typisierende Reduktion der Komplexität. Diese vor allem säkulare, aber für Religionen offene Dreifaltigkeit lautet:

- *Natur* (belebte und unbelebte, Sein, Empirie, Naturwissenschaften, das Objektive, das Konkrete etc.),
- *Seele* (Identität, Selbstorganisation, kollektiv als Kultur, Politik, Recht, sozial-reale Institutionen, das Postmoderne, das Pragmatische etc.)
- *Vernunft* (Weisheit, Geist, Ideen, Sollen, Subjektivität, Philosophie, das Schöpferische, das Abstrakte etc.).

In diesem Modell vermittelt die Idee der Seele zwischen den beiden (dualen) Welten der Natur und der Vernunft. Die strukturelle Eigenschaft der Seele entspricht also dem Wesen der Synthese.

Schließlich sollte offenbar geworden sein, was ohnehin evident ist, dass eine Zivilreligion wie jede Religion Welten der „Seele“ und der „Vernunft“ entstammt. Mit der Welt der „Natur“ kann jede Art von Religion umgehen, wenn sie sie dominiert. Dazu kann sie die Natur entweder als beseelt begreifen oder zwar als Schöpfung verobjektivieren, aber sie zugleich an ein göttliches Schöpfersubjekt binden. Eine säkulare Zivilreligion kann in analoger Weise vorgehen, wenn sie die „objektive“ Natur solchermaßen normativ mit Entstehungsgesetzen verknüpft, dass sie in den Naturgesetzen den „Geist der Natur“ erblickt.

Dennoch bleibt das Dilemma des Naturalismus. Sobald man in die Welt der Natur eintaucht und mit ihr ein meta-humanes Weltbild entwickelt, tritt die geistige Welt der Vernunft zurück und wird zum bloßen Subsystem der Natur. Das schließt mit ein, eine „Natur-Gerechtigkeits-Lehre“ anzubieten. Die Mittelwelt zwischen Vernunft und Natur, die Welt der „Seele“ wird dann ebenfalls von der Natur beherrscht und etwa zur klinischen Psychologie.

Insofern spricht eben vieles dafür, die *Vorherrschaft* „im Zweifel“ und „für den Alltag“ der fragmentarischen Zwischenwelt der „Seele“ zu überlassen. Deren kollektive Ausprägung besteht in der bunten sozial-realen Kultur einer Lebens- und Überlebensgemeinschaft. Kulturen zeichnen sich durch die (Selbst-) Organisation vieler Subkulturen aus. Zu jenen zählen auch die tolerant zu ertragenden Widersprüche zwischen den beiden großen Sammelwelten der Natur und der Vernunft.

Folgen soll eine Art von „Besonderem Teil“, der der Einbettung in einige besondere Diskussionszusammenhänge dient.

3. Teilbuch

Zivilreligiöses: Normative, naturalistische und anthropologische Schlaglichter

10. Kapitel

Begriffliches zur Zivilreligion

I. Synthetisches und Begriffliches: Geistidee und Wirklichkeit, Begriffe als lebendige Wesen, Pragmatismus eines *Dworkin*

1. Die Idee der Zivilreligion ist auf diese Weise inhaltlich im Groben umrissen. Der weiteren Einbettung in ihr Umfeld und auch zugleich der zusätzlichen Illustration soll ein bunter Strauß von Sichtweisen dienen. Mit „synthetischen“ Aspekten ist zu beginnen, bei denen Inhaltliches und Formales nebeneinander gesetzt werden sollen.

2. Zunächst einmal ist auf die animistische Geistidee zu verweisen. Der weit aufgefächerte – naturnahe – Animismus kennt die rituellen Opfer für die Tötung von Jagdtieren, um auf diese Weise deren Geist zu versöhnen. Hoch vereinfacht und nach seiner Grundidee verfügen alle Wesen, Menschen und Tiere, aber auch kleine und große Lebensräume wie Berge und Gewässer, heute Biotope genannt, über eine „Geistseele“. Diese erhebt Anspruch auf Achtung. Vernetzt miteinander bilden sie alle eine Art von „Weltgeist“. Die Buchreligionen erstrecken diese Geistseele auf alle ihre Gläubigen, und zwar gleichgültig, ob sie Herren oder Sklaven sind, Männer oder Frauen. Das Christentum, das in Rom auch schon die Sklaven miterfassen wollte, trennt dabei weit stärker als der politische Islam zwischen dem weltlichen Rechtssystem und der religiösen Geistseele des Menschen, etwa nach dem Modell der mittelalterlichen Zwei–Schwerter–Lehre.

Dennoch ist damit der Doppelschritt zur inneren Menschenwürde und den angeborenen Menschenrechten vorbereitet. Es bedarf nur noch der Verschmelzung der Idee von der Geistseele im Sinne des Christentums mit dem Rechtsdenken. Dieses Rechtsdenken stellte bereits das

römisch–republikanische Bürgerrechtssystem zur Verfügung. Jenes löste sich überdies in derselben Kaiserzeit Roms auf, in der das Urchristentum als eine Art von geistig–romantischer Gleichheitsidee sich als Gegen– und Subkultur des Friedens entwickelte.

Hinzu tritt etwas Drittes. Um im selben Bild zu bleiben, die Energie, die es zu einer solchen Verschmelzung bedarf, spendete eine zumindest dreifache Kraft. Es sind die wirkungsmächtigen Triebkräfte der stadtgriechisch–hellenistischen Vernunftethik, diejenige der ebenso aufklärenden Naturwissenschaften und die Entwicklung der Großtechniken, die bereits mit der Bronzezeit begann.

Vereinfacht verschmelzen also Geist und Recht zur Ethik der angeborenen, natürlichen Menschenrechte. Die Brücke zu den Religionen schlägt dabei immer noch der Rückgriff auf den Gedanken der „Natur“³⁸⁰ als der Spenderin und Garantin von höchstem Recht.

3. Methodisch hilft es vielleicht, zunächst nicht nur nach dem Charakter von derartig umfassenden Begriffen, beziehungsweise Ideen zu fragen, sondern überhaupt im Groben zu umreißen, wie denn „Oberbegriffe“, wie etwa die „Freiheit“ oder „Wahrheit“ zu deuten sind.

Dazu ist etwas weiter auszuholen: Wissenschaftliche Kommunikation findet durch Sprache statt, weshalb auch die Logik, die Mathematik und Naturwissenschaften ihre eigenen Symbole verwenden und alle Fachwissenschaften über Fachbegriffe verfügen und sich über deren Definition zu streiten vermögen. Gemeinsam sind den Begriffen die Komplexität und die „Lebendigkeit“, die wiederum die Lebendigkeit der Sprechenden widerspiegelt. Deshalb liegt es nahe, eine biologische Metapher zu verwenden. Kultur und Natur stehen nicht nur unversöhnlich einander gegenüber. Der Mensch muss in seiner Person beides vereinen.

Zudem existiert im alten animistischen Sinne ohnehin eine Doppelwelt mit einem „Geist der Dinge“, der ihnen „innewohnt“, entweder Herr derselben oder zumindest als Teil von dessen Identität. Der nachfolgende bildhafte Vergleich, der je nach dem Verhältnis zum Natura-

³⁸⁰ Dazu, dass die „Natur“ als Ganzes nicht allein Gegenstand der Naturwissenschaften ist, sondern von Anfang an ein Begriff der Philosophie darstellt, siehe: Gil/Wilke, Natur, 1994, 11 ff., 11.

lismus auch als grobe Analogie³⁸¹ zu verstehen ist, besitzt also alte Wurzeln. Aber er ist dann „im Zweifel“ und für Zweifler nur als Metapher gemeint.

Kulturelle Begriffe, wie etwa die Freiheit oder die Wahrheit, ähneln mit ihren Informationen den Genen und werden deshalb zu Recht auch als „Meme“ bezeichnet.³⁸² Dabei ist nicht einmal auszuschließen, dass umgekehrt die biologische Vorstellung von Genen aus Schrift-Metaphern aus dem Bereich der Geisteswissenschaften entstanden ist. Im nächsten Schritt lassen zumindest politische Ober- oder Leitbegriffe sich dann auch analog zu komplexen „autonomen biologischen Wesen“ verstehen, wobei daran zu erinnern ist, dass auch der Mensch kein genetisch einheitliches Wesen ist, sondern in Symbiose mit vielen anderen Wesen, vor allem Bakterien, existiert. Mit einer solchen Vorstellung von einem Leitbegriff wie Recht ist dann auch dessen soziale Realität im Sinne eines gesamten Rechtssystems verbunden. Gemeint ist dann also ein solches humanes System, das fast wie im animistischen Sinne von der Idee oder dem „unsterblichen Geist des Rechts“ bewohnt und beherrscht wird. In diesem Sinne, aber ohne den Bezug zur Ideenwelt des Geistes definiert die Evolutionsbiologin Gruter das „Rechtssystem“ und fügt an: *„Im Laufe der Zeit hat das Recht ein „Eigenleben“ entwickelt und wächst wie ein lebendiger Organismus...“*.³⁸³ Damit schreibt sie zugleich den Glaubenssystemen etc. offenbar ebensolche semi-organischen Strukturen zu. Auch sind diese kommunikativen Organismen, wie anzufügen ist, am besten als von einem „Geist“ bewohnt und beherrscht anzusehen, der zudem noch seinen Wirt von Kultur zu Kultur zu verändern vermag. Dessen geisti-

³⁸¹ Zur Differenzierung zwischen Metaphern und Analogien siehe auch Fabricius, Kriminalwissenschaften I, 2011, 22, zu „komplexen Systemen“ siehe zudem S. 23 f., zum Sprachgebrauch des „Programmes“ und dem Bezug zu „neuronalen Netzwerken“ siehe S. 24 f. Allerdings geht Fabricius ohnehin von einem deterministischen (empiristischen) Grundansatz aus, S. 32 ff, der für ihn jedoch für philosophische Deutungen der Erfahrungen offen zu sein scheint (S. 34).

³⁸² Aus der Sicht des Verf. ausführlicher: Montenbruck, Zivilisation, 2010, S. 287 ff, Rn.726 ff.

³⁸³ Gruter, Rechtsverhalten, 1993, 2; aufgegriffen auch von Fabricius, Kriminalwissenschaften II, 2011, 99.

ge Kerne aber, wie das Recht mit den Elementen von Gerechtigkeit und Ordnung etc., erscheinen als „unsterblich“.

Das einfachste Modell für ein biologisches Wesen ist die „Zelle“, die auch für seine Systemtheorie verwendet. Man könnte zwar auch die Halbselbständigkeit der Ideen mit den Halblebewesen der „parasitären“ Gemeinwesen, den „Viren“ vergleichen, die immer einen realen Wirt benötigen und nicht selbst über einen realen Stoffwechsel verfügen. Aber für die grobe Analogie erweist sich das besser bekannte Modell der Zelle als sinnvoller. Die Zelle, sprich also eine Idee wie die Freiheit oder die Wahrheit, ist danach ähnlich wie ein lebendiges Wesen zu deuten, das als aktive Einheit einerseits abgegrenzt und autonom erscheint, aber in Wirklichkeit in und mit seiner „Umwelt“, seinem Biotop lebt. Eine Idee verfügt über die drei Eigenschaften von Lebewesen, eine Art von „Stoffwechsel“ im Sinne eines Kontextes und mit Konnotationen etc. in Bezug auf seine geistige Umwelt, sein Bedürfnis, sich in der Ideenwelt der Sprache etc. „fortzupflanzen“, was allerdings nur mit Hilfe von „Wirten“ möglich ist und drittens eben auch das Bedürfnis, sich in konservativer Weise gegen existenzielle Bedrohungen zu „wehren“.

Ideen bilden mit *Luhmann* eine Art von „System“. Mit einem älteren Begriff ist jede Idee und verfügt auch jede Idee über eine „Subkultur“. Die Idee der Kultur bestimmt also auch ihre tragenden Einheiten. Aber zugleich setzt sich die Kultur auch erst durch solche Meme zusammen. Daraus ergibt sich dann, dass jede Idee am besten ähnlich wie ein Lebewesen zu betrachten ist. Zunächst ist es „eigenständig“, also als absolut gesetzt zu verstehen, dann ist es als Teil seiner „Umwelt“, dem größeren System, dem Biotop, etc. zu begreifen und drittens als eine lebendige Wesenseinheit, die ständig nach einem sinnvollen „Ausgleich“ zwischen Eigenständigkeit und der Abhängigkeit vom Kontext eines „größeren Ganzen“ zu suchen hat. In diesem Sinne sind vor allem Oberbegriffe wie Freiheit und Wahrheit zu deuten. Ihr Zusammenspiel, wie die Wahrheit der Freiheit, hilft dann, beiden Begriffen mehr Sinn zu verleihen.

Setzt man einen Begriff wie etwa die Freiheit absolut, wozu jede Theorie von ihr neigt, dann erstarkt er zu einem herrschenden Oberbegriff, Sein eigenes Gewicht versucht er dadurch zu stärken, dass er wesentliche Elemente anderer konkurrierender Begriffe, wie die der Gerechtigkeit oder der Moral, in sich aufzunehmen trachtet und sei es auch nur aus ideenegoistischen Nützlichkeitsabwägungen. Denn „herrschende“ Begriffe begründen Herrschaft und werden auch in diesem

Sinne von den Herrschenden, in der Demokratie also idealiter von allen verwendet. Damit sind Leitideen auch von den Regeln der Herrschaft zumindest mit beeinflusst. Je mehr etwa eine Idee wie die Freiheit umfasst, desto wirkungsmächtiger ist sie.

4. Ferner wird mit dem Wort von der Nützlichkeit deutlich, dass die Idee der Freiheit auf den zweiten Blick auch über eine eigene Art von Ethik verfügt. Sie besteht in der individualethischen Paarung von auf den eigenen Nutzen ausgerichteter Autonomie und der Eigenverantwortung. Dasselbe würde auch dann gelten, wenn man die Gleichheit absolut setzte oder die Idee der Solidarität. Die Gleichheit erzwingt die Gerechtigkeitsethiken der Wechselseitigkeit und der Verallgemeinerbarkeit. Die Solidarität führt zu den Sozialethiken des vielleicht nur scheinbaren Altruismus und des Gemeinwohls. „Vernünftig“ wäre es schließlich, alle drei Ethiken zu vereinen.

Vage Höchstbegriffe hingegen, wie eben etwa die Vernunft, die Menschenwürde oder der (demokratische) Humanismus, lassen sich nur schwer umreißen. Näher zu begreifen sind sie vor allem durch Bündel von Unterbegriffen, beziehungsweise Ideen, Werten, Prinzipien etc. wie etwa der demokratische Humanismus mit der politischen Trinität von „Freiheit, Gleichheit, Solidarität“. Höchstbegriffe erfassen dennoch mehr als die Summe ihrer Einzelteile. Sie sollen in der Regel mehr als bloße Sammelbegriffe sein. Sie zielen auf ein einheitliches „Ganzes“, ohne seinen Inhalt jedoch fassbar umschreiben zu können. Insofern bilden sie „Synthesen“, ohne aber schon zu eigenständigen echten Dogmen, Ideen oder Theorien etc. erstarken zu können.

Was nun für die großen politischen Leitideen über den Gedanken der Meme als Analogie zur Biologie zu begründen ist, strahlt dann als Ansatz zumindest auf die sonstigen Ideenwelt aus, wenn sie auf der sozialrealen Ebene wirken und das Verhalten von Menschen zumindest mitbestimmen. Auf der dritten Stufe bilden dann auch ohne politische Relevanz ohnehin alle Begriffe einer Sprache die Bausteine der sozialen Realität der Kommunikation.

Wer schließlich die Kultur als eine dritte und „synthetische“ Welt begreift, hat auch formal keine Mühe, mit der Analogie von Ideen und Organismen zu arbeiten und sich dann noch an die Doppelwelt des Animismus zu erinnern, auch wenn, wie immer hinzuzufügen ist, die beiden anderen Welten, die Welt der Ideale und die Welt der Natur daneben und zuvor weitgehend getrennt zu halten sind.

5. Dieses Denken lässt sich auch am Beispiel von pragmatischem Ansatz erläutern und vertiefen.

Mit „*Unteilbarkeit der Würde*“ umschreibt *Dworkin* jüngst das Nachwort zur seiner Schrift über die Gerechtigkeit für Igel, die im Gegensatz zu den Füchsen nur eine einzige Art der Gerechtigkeit kennen würden. Die Idee der Gerechtigkeit füllt er dabei mit der Idee der Integration von Recht und Moral³⁸⁴, und die Ideen von Gleichheit, Freiheit und Demokratie füllen bei ihm offenbar beides aus.³⁸⁵ Dass der Gedanke der Solidarität in diesem Ansatz mit angloamerikanischem Hintergrund fehlt, sei nur kurz angemerkt. Aber wie *Dworkin* im Nachwort verkündet, bedeutet für ihn die Gerechtigkeit dann doch nicht das allerhöchste Gut.

„*Die Gerechtigkeit ... ist in der Würde verankert und hat diese zum Ziel*“.

Damit erhebt er die Würde des Menschen zu Höchstidee, und die Idee der Gerechtigkeit bildet für ihn offenbar den Kern der Würde, wie es auch allgemein mit dem Begriff von der Autonomie, der Selbstgesetzlichkeit der Fall ist. Aus methodischer Sicht setzt *Dworkin* die Würde in semi-religiöser Weise absolut, und zwar so, wie sie hier in etwa als vierter, „monistischer“ Ansatz verstanden, beziehungsweise auch als die synthetische Sicht auf allerhöchster Stufe vorgestellt wurde.

Auch nähert *Dworkin* sich der *kantschen* Vorstellung von der Vernunftsreligion und zugleich auch *Küngs* Modell des Weltethos insofern an, als er zunächst erklärt, dass die „*Würde des Menschen heute die einzig mögliche Rechtsfertigung eines Rechtes auf freie Religionszugehörigkeit und Religionsausübung*“ darstellt. Dann noch an fügt er noch an, dass „*die Religionsfreiheit... lediglich aus dem allgemeinen*

³⁸⁴ Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012, u. a S. 696, sowie 702: Sein Schlusssatz lautet (mit einigen Hervorhebungen des Verfassers) „Aus diesen Gründen müssen wir innerhalb der Grenzen der Interpretation unser Bestes tun, um die *grundlegenden Gesetze unseres Staates* in Einklang mit unserem *Gerechtigkeitssinn* zu bringen, nicht weil es manchmal nötig ist, einen Kompromiß zwischen Recht und Moral zu finden, sondern weil dies genau das ist, was das Recht - recht verstanden - von uns verlangt.“

³⁸⁵ Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012 Zur Gleichheit, 594 ff, zur Freiheit S. 616 ff, zur Demokratie S. 641, um dann beim Recht zu enden, S. 676 ff.

Recht auf ethische Unabhängigkeit hervorgeht“³⁸⁶, und zwar unabhängig von der von ihm unterstellten Existenz eines allmächtigen Gottes als „Schöpfer und Zerstörer“³⁸⁷.

Wie sehr sich dann auch *Dworkin* dem Begriff der *Seele* annähert, belegen die letzten beiden Sätze des Nachwortes zur Bedeutung der Würde:

„Ohne Würde währt unser Leben nur einen Augenblick, aber wenn es uns gelingt, ein gutes und gelungenes Leben zu führen, können wir damit etwas Größeres schaffen. Wir fügen unserer Sterblichkeit gewissermaßen einen Verweis hinzu und machen unser Leben zu einem winzigen Diamanten im Sand des Kosmos.“

Zum anderen aber sind diese Worte bis auf den fehlenden Gottesbezug kaum noch von einer christlichen Predigt zu unterscheiden. Man möchte insofern von einer religiösen Philosophie sprechen.

Dabei erweist sich die Frage nach der Sterblichkeit, die die großen Religionen analog zum Animismus mit der Idee von einer Art von Unsterblichkeit der Seele auflösen, auch als sein Einstieg.

Grob eingeordnet sind es die Erwägungen eines angloamerikanischen Pragmatikers, der den klassischen Zwiespalt von Sein und Sollen zumindest für das Recht auflösen will.³⁸⁸ Dafür greift *Dworkin* genauer gelesen auf „unseren Gerechtigkeitsinn“ zurück, so wie es auch im Wort vom common sense mitschwingt. Auf diese Weise bezieht er zumindest auch das mit ein, was, wenngleich in verstärkter Form, als „Gerechtigkeitsgefühl“ zu bezeichnen ist. Mit seiner Art von Sinnhaftigkeit lässt er wiederum Raum für (positive) Emotionen, sodass er seine Sicht auch für Konnotationen aus der Psychologie, also der heutigen Lehre von der Seele mit Begriffen wie Empathie und Sympathie offen hält, die dann wiederum auf ihre naturbezogene Weise die Idee der Nächstenliebe stützen.

³⁸⁶ Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012, 637.

³⁸⁷ Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012, 575

³⁸⁸ Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012, 676 ff., 689.

Insgesamt werden bei *Dworkins* Ansatz die beachtlichen Möglichkeiten und die großen Gefahren deutlich, die der Versuch einer pragmatischen Synthese der beiden Systeme des Seins und des Sollens mit sich bringt. Sie erlauben Höchstbegriffe, wie die Menschenwürde oder (so *Dworkin* zunächst auch) den der Gerechtigkeit als Einheiten zu belassen. Diese sind für die westlichen Rechtskulturen von grundlegender Bedeutung und gehören zu den üblichen Bekenntnissen des „Präambel-Humanismus“.

Aber gewährte man *Dworkins* Art des synthetisch-pragmatischen Denkens den Vorrang oder setzte man seine Sichtweise sogar absolut, dann opferte man wesentliche Elemente der herkömmlichen neuzeitlichen Philosophie und käme dem theologischen Denken recht nahe. Also ist es besser, nach beidem, nach vager Einheit und nach halbkonkreter Vielfalt zu suchen. Die klassische „Synthese“ von beidem besteht in der Verwendung von offenen Dreifaltigkeitsmodellen.

6. Neben dem Vier-Welten-Modell, das die religiösen oder eine analoge Höchstidee in der Form eines Einheitsbegriffs, wie Gott oder würdiger Mensch mit einfügt, steht das schlichte (und fassbarere, aber für Religionen etc. offene) Drei-Welten-Modell. Reduziert man also das Vier-Welten-Modell noch einmal um diese allerhöchste Stufe, so gelangt man zu einer reinen Trinität. Auf der vorletzten Ebene der Oberbegriffe stehen sich dann „Natur“ und „Vernunft“ (oder Ideal) unvereinbar gegenüber, die dann die Vereinheitlichungsidee der Seele „synthetisch“ verbindet. Historisch betrachtet handelt es sich vermutlich umgekehrt um eine Subjekt-Objekt-Spaltung, die die Philosophie der Stadt und der Schrift mit ihrer Logik und ihren Selbstbetrachtungen eingefordert hat. Denn am Anfang stand bei den naturnah lebenden Gemeinschaften vermutlich der Glaube an einen bunten, aber ganzheitlichen Animismus.

Auf der kollektiven Ebene spricht man nicht von Seele, es handelt sich im statischen Sinne um die Sinn stiftenden und den Sinn erhaltenden Elemente einer „Kultur“. Dynamisch und damit auch lebendig gedacht, ergibt es sich vor allem aus der „Kommunikation“. Sie erschafft das „Gemeinsame“, also die Identität, vor allem mit Hilfe der Sprache, aber auch mit rituellen Interaktionen.

Zwar kann man die beiden Ansätze, denjenigen der Seele des einzelnen Menschen und denjenigen der Kultur einer Gemeinschaft von Menschen schlicht nebeneinander stehen lassen. Dies dürfte auch der übliche Weg sein, der der Einfachheit halber auch hier zumeist ge-

wählt wird. Aber im Rahmen eines „Präambel-Humanismus“, der auf die Grund- und Menschenrechte abstellt, gebührt dem Individualismus des einzelnen Menschen der Vorrang gegenüber dem sozialen Blickwinkel auf die Gemeinschaft. Das Modell vom autonomen Einzelnen bestimmt in der Demokratie die Kultur der westlichen Gemeinschaften und die Idee des Subjekts auch seine philosophische Tradition, und zwar auch, wenn der einzelne Mensch selbst ein soziales Wesen ist.

Deshalb ist in der weltlichen Triade von „Natur, Seele und Vernunft“ auch der individualistische Begriff der „Seele“ und nicht das kollektivistische Dilemma der „Kultur“ gewählt. Dass beide Ideen wiederum auch synthetisch zu verbinden sind, erscheint nunmehr offenkundig.

Die systemische Idee der „Identitätssuche“ bildet dann das eher funktionale Gemeinsame, aber auch nur das recht vage verbindende Dritte. Die Idee der Synthese „als solcher“ beinhaltet den Kern dieses dogmatisch bereits schon kaum noch fassbaren Dritten.

II. Logisches: Religionen, Letztbegründungen und systemisches Denken

1. Mit einem Schlaglicht auf die Form ist noch einmal zum strukturellen Wesen von Religionen zurückzukehren.

Sie beinhalten – aus weltlich–humaner Sicht – *höchste* Ideen. Rational betrachtet stellen sie allumfassende, aber weiche Letztbegriffe dar.³⁸⁹

³⁸⁹ Albert, Traktat, 1980, 13 ff.; vgl. auch: Albert, Wissenschaft, 1982, 9 ff., 58 ff. Zur (zirkelschlüssigen) Selbstbezüglichkeit der Struktur einer Letztbegründung: Apel, Letztbegründung, 1976, 55 ff.; Becker, Wahrheit, 1988, 299; Kuhlmann, Letztbegründung, 1985, unter anderem 82. Zudem: Pfordten, Kohärenz, 2012, 111 ff., 112 f (Es gebe zwar Begründungen von Prinzipien, aber keine Letztbegründungen. Zudem mit den Erwägungen, dass der Kantschen Verallgemeinerungstest, nicht zwingend eine weitere Abstraktion verlange. Auch müsse bei der Freiheit wegen ihrer fundamentalen Bedeutung der Gegenbeweis verlangt werden. Ohne Nachweis eines Widerspruchs im Rahmen des Verallgemeinerungstestes, sei deshalb die Handlung nicht verboten. Insofern könne man „Kants Verweis auf ein „Faktum der Vernunft“ und das „moralische Gesetz in mir“ vielleicht als einen derartigen Vorschlag zur Lösung des Münchhausen-Trilemmas verstehen... (Kant, 1788, 34, 161)“. Ein anderer Weg ist gewiss, sich schlicht für solche Fragen mit einer forensischen *Konsens*theorie zu begnügen, die sich zudem in Groben einem idealen Dialog annähert.

Diese zeichnen sich dadurch aus, dass sie ihrerseits nicht sinnvoll weiter abgeleitet werden können.

Grundlegend und zugleich plakativ zum Problem von Letztbegründungen ist auf *Alberts* sogenanntes Münchhausen–Trilemma zu verweisen. Es stellt dreierlei zur Sinnlosigkeit der Wahl: (1) Sich entweder mit Zirkelschlüssen an den eigenen Haaren aus dem Sumpf ziehen zu müssen, falls man nicht (2) ein höchstes Dogma als fundamentalistisch als Axiom setzt oder aber (3) im infiniten Regress ewig weiter nach Begründungen der Begründungen der Begründungen etc. sucht.

Den Weg des Fundamentalismus schlagen notgedrungen die Theorien der dogmatischen Fachwissenschaften ein. So setzt die Rechtswissenschaft im Kern das Recht absolut, die Soziologie die Idee der Gesellschaft, der Psychologie die Psyche, die Biologie das Lebewesen, die Theologie die Idee Gottes etc. Interdisziplinäre Forschung findet folglich eher in Sammelbänden und im Hinblick auf konkrete Themen statt. Bestimmte Gegenstände werden darin aus den unterschiedlichen fachlichen Blickwinkeln beleuchtet. Ein pragmatischer Konsens ergibt sich dann erst aus der persönlichen Gesamtschau des jeweiligen, einigermaßen vorgebildeten Lesers. Ganzheitliche philosophische Betrachtungen tendieren dagegen dazu, sich kräftigerer Bilder zu bedienen und in der Weise der Bibel narrativ mit konkreten Geschichten zu arbeiten. Postmoderne Ansätze, für die das Wort vom Synkretismus steht, greifen fachwissenschaftliche Standardlehren auf und versuchen, sie möglichst harmonisch zu einem vagen Ganzen zusammenzufügen.

Andererseits werden an Letztbegründungen aber gesamte Großkulturen verankert. Ihre politische Macht erhalten sie durch den „Glauben“ an deren Bedeutung. Der Glaube an „selbstevidente“ Ideen und Dogmen ist der übliche Ausweg aus diesem formallogischen Trilemma. Aus soziobiologischer Sicht liegt ihnen die prometheische Eigenschaft des Menschen zugrunde, sich insofern gottgleich (systemische) Sonderwelten zu erschaffen. Er vermag durch Kommunikation sogar höchst verschiedene Unterarten menschlicher Gemeinschaften zu bilden und für sie auch noch wenigstens halbgeschlossene eigene Sprachsysteme und kulturelle Handlungsrituale zu entwickeln.

2. Die weltlich–humane Sicht beruht auf der Säkularisierung. Dazu gehört unter anderem auch die selbstkritische spätmoderne Wissenschaftstheorie, die den Gedanken der Letztbegründung entwickelt hat.

Die bereits postmoderne Systemtheorie mit ihrem Grundgedanken des Rückzuges auf die paradoxe Idee der „Selbstorganisation“ gehört dazu.

Angeblich verzichtet aber die Systemtheorie, die auf die Selbstorganisation setzt, weitgehend auf *Subjekte*³⁹⁰ und scheint deshalb auch die Trennung von Subjekt und Objekt zu überwinden, was ihr *innerhalb* der jeweiligen Systeme und der kleinsten Subsysteme auch gelingt. Denn dort regiert der ständige Austausch. Die Lehre könnte demzufolge, so scheint es zunächst, dann doch nicht die Idee des politisch Freien und die Personalität der Rechtsperson miteinfassen und auch nicht deren beider Intersubjektivität zu erklären helfen.

3. Zu prüfen ist aber, ob sich die Systemtheorie wirklich gänzlich vom *Subjektbegriff* löst oder ob sie nicht vielleicht nur einen anderen wählt.

(1) Die Philosophie, die hinter der Systemtheorie steht, bedient sich jedenfalls der Naturvorstellung der sich selbst organisierenden Zellen, Organismen und der gesamten vergänglichen Lebenswelten.³⁹¹

Sie setzt deshalb am Ende auf das sich selbst erhaltende *Gesamtsystem* des Werdens und Vergehens. Der unvergängliche *Kosmos* tritt an die Stelle eines tätigen Schöpfergottes.³⁹² Er allerdings benötigt zu seiner Existenz die Schöpfung, die durch ihre Hauptbestandteile zu beschreiben ist. An dieser Gesamtschöpfung hat wiederum jedes kleinste Subsystem seinen mittelbaren Anteil. Ohne jenes wäre der hoch vernetzte Kosmos nicht einmal mehr derselbe.

(2) Die Systemtheorie kennt zwar keine Werte, weil und soweit sie sich, innerhalb des dualistischen Ansatzes gelesen, als Teil des objektiven *Seins* begreift. Aber *parallel* zur Wertewelt kennt die natürliche

³⁹⁰ Ladeur, Rechtstheorie, 1992, 16, 45: „Das Subjekt wird zum differentiellen Kräfteverhältnis“. „Damit verliert es seine Stellung als einheitsstiftende Synthesis“.

³⁹¹ Aus strafrechtlich–anthropologischer Sicht: Kargl, Handlung, 1991, 8, sowie 17 ff., u. Hinw. auf die Kritik an den gegenstandsbezogenen statischen Modellen, die das Leben von einem einzigen Molekül getragen sähen, durch Eigen, Stufen, 1987, 55. Aus der Sicht der Soziobiologie: Riedl, Wiederaufbau, 1988, 19; Riedl, Folgen, 1981, 67 ff.; Wuketis, Biologie, 1981, 95; Probst, Selbstorganisation, 1987, 21; sowie: Fechner, Selbstorganisation, 1990, 68.

³⁹² Dazu: Böckenförde, Staat, 1976, 60; Kargl, Handlung, 1991, 21.

Welt, auf die die Theorie sich als Modell beruft, das Prinzip der zeitweiligen Existenz. Das „Werden und Vergehen“ kommt ohne diesen Zwischenschritt nicht aus. *Sein* meint also wenigstens *Existenz* der *Systeme* und ihrer bunten Untersysteme auf Zeit.

(3) Die Systemtheorie wird für die Notwendigkeit, die Bewegungen und den Austausch zu erfassen, die Subsysteme personalisieren müssen. Denn Aktionen sind mit Akteuren verbunden. Sie bilden dann Subjekte, und Subjekte sind ihrerseits wenigstens in diesem weiten Sinne zu verstehen. *Di Fabio* spricht in diesem Sinne zum Beispiel vom Rechtssystem als Adressat³⁹³. Danach tritt das gesamte Recht als eine Art von Person auf.

(4) Aus der Sicht der naturnahen Anthropologie stellt sich das dynamische Systemdenken als eine soziobiologische Triblehre des Lebens dar. Es fragt zwar scheinbar weder nach dem Getriebenen, noch nach dem Treiber, muss aber beide als *Akteure* mitdenken.

(5) Umgekehrt besitzt die Vorstellung vom Subjekt eine eigenständige Aussagekraft und Geschichte und passt ihrerseits auch für den Grundbegriff des *nach außen* aktiven Systems als Teil eines höheren Systems.

(6) Das System funktioniert nach außen weitgehend analog zum Subjekt im Sinne einer sozialen Person. Das System ist der Adressat von Informationen. Es lernt im Sinne der Rückkoppelung durch sie und sendet dann verarbeitete Antworten an die Nachbarsysteme. Es tritt also als Schüler und als Lehrer auf. Es beharrt so lange wie möglich auf seinen erprobten Strukturen. Innerhalb seines Umfeldes, wenn gleich mit Bezug auf seine Umwelt, entwickelt sich das einzelne System durchaus als ein lebendiges *Individuum*.

(7) Die Systemtheorie gibt sich schließlich als eine Chaos–Rand–Theorie derart offen, dass dieser chaotische Teil durchaus das eine Grundelement der Willensfreiheit, nämlich die selbstbeherrschte Willkürlichkeit, mit umfassen kann. Zudem erklärt sich diese Lehre selbst als unvollständig und sogar als begrenzt rational. Dadurch gleicht sie durchaus dem philosophischen Subjektdenken, das die Idee

³⁹³ Zum „Rechtssystem als Adressat universaler Gerechtigkeitsansprüche“, siehe: *Di Fabio, Recht*, 1998, 152 ff. Er versubjektiviert also das Rechtssystem.

der Subjektivität als solche auch nur erahnen und rational nur mittelbar aus den Folgen ableiten kann.

Deshalb kommt auch die Systemtheorie nicht ohne die Idee der halbgesonderten *individuellen Systeme* aus. Sie bilden alle Untersysteme von irgendwelchen Zwischensystemen und treten als begrenzte *Subjekte* im Sinne von *Mitgliedern* und Teilhabern einer höheren lockeren Hauptgemeinschaft auf.

4. Subjekt- und Systemdenken besitzen am Ende auch den gemeinsamen metaphysischen Grundansatz. So ist das säkulare westliche Subjekt aus der monotheistischen Gottesidee abgeleitet. Es tritt offen als deren Kind auf. Der christliche Mensch begreift sich vor allem als die Verselbstständigung des aktiven, natürlichen *Gottessohnes*. Die Systemtheorie entspringt dem weit älteren „großen und heiligen Geist“ der beseelten Welt. Jedes Wesen, lies: System, hat Anteil an diesem *Geist*. Die Systemtheorie stellt also eine säkulare Neufassung des religiösen *Animismus* dar.

Aus der Sicht der Analogie zur christlichen Trinitätslehre von Vater, Sohn und Heiligem Geist ist nur festzustellen, dass die Systemtheorie den Gedanken des allgegenwärtigen *Heiligen Geistes* und des ständigen Austausches mit ihm betont. Sie drängt damit die Idee des *aktiven* irdischen Sohnes zurück, den der Protestantismus besonders herausstellt und verzichtet auch auf das Bild des *überwachenden* Heiligen Vaters, das der Katholizismus mit seinem Priester- und Hirtenbild besonders bemüht und mit seinem Kirchenmodell in das fürsorgliche Staats- und Familienmodell fortreichen konnte.

5. Aus der Sicht des Dreiklangs von „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ stützt sich die Systemtheorie auf einen Querschnitt in der Form. Denn sie betrachtet die formale Seite der Freiheit nach innen als Individualität und die Freiheit nach außen als osmotisch, vereinfacht als halbautonom und halbabhängig. Diese Denkweise bedient sich der Gleichheit in der Form der Wechselseitigkeit. Der rückkoppelnde Austausch im Nahfeld bildet ihren Kern. Sie kann als ihre Gerechtigkeitslehre die wichtige Austauschgerechtigkeit oder *iustitia*

commutativa besitzen³⁹⁴. Ebenso greift das Systemdenken die formale Seite der Brüderlichkeit als Rücksicht auf den Nächsten auf.

Das Familienmodell beschreibt das Systemdenken am besten. Alle Mitglieder bilden einzelne, aber miteinander hoch vernetzte, lebendige „Subsysteme“ des Hauptsystems der „Familie“. In der sozialrealen vorstaatlichen Welt der Sesshaften und der Nomaden gehören zur Familie im vagen Sinne einer Sippe dabei stets auch genetische Fremde, wie die Angeheirateten, die Freunde und Gäste sowie die Hörigen und die Sklaven hinzu. Dieser Clan besteht zudem aus verschiedenen „führenden Individuen“, den Eliten. Vereinfacht sind es die Unterführer einerseits und die Berater andererseits. Unter einander verwenden auch entferntere Verwandte oder Freunde das Modell der „Brüder“ einer Familie. Diese gleichberechtigten Personen treten als Halb–Freie auf und setzen auf das Prinzip der Wechselseitigkeit, das auch die gegenseitige Achtung mit umfasst.³⁹⁵

In Wirklichkeit repräsentieren viele dieser Personen eigene Untergruppen und wirken in ihnen mit. Sie stehen entweder eigenen Familien vor oder sind Mitglieder innungsähnlicher Bruderschaften, der Heiler, der Hebammen, der Handwerker etc. Alle Menschen, auch die Sklaven, greifen zudem als politische Mit–Akteure auf private Netzwerke zurück. Die führenden Mitglieder eines Clans (von vielleicht bis zu 200 Personen) sind dennoch relativ fest miteinander verbunden, und zwar bis hin auf den „familiären Tod“ der Sippe.

Diese politische Ausrichtung des Systemdenkens beruht vermutlich selbst auch auf dem alten Gedanken der (führenden Mitglieder) einer Familie. Aus evolutionsbiologischer Sicht entspricht es dem in der

³⁹⁴ Zur Dreiteilung von „legaler, wechselseitiger (communitativer) und zu teilender (distributiver) Gerechtigkeit bei Thomas von Aquin und Aristoteles, siehe: Aristoteles, Nikomachische Ethik (Dirlmeier), 1999, 5. Buch, 5. – 7. Kap. (1.130 b / 1131a); Thomas von Aquin, Summa theologica, 1953, Buch II. 2., qu 57–79, 57; Fechner, Rechtsphilosophie, 1962, 11, Fn. 1.

³⁹⁵ Aus der gemeinsamen Sicht der Früh– und der römischen Rechtsgeschichte bietet etwa Wesel, Geschichte, 2006, 19 ff., die folgende Aufteilung in (1) für die Lebensweise: Jägern und Sammlern, 19 ff., (2) für die Religion: Ideen zur „Ewigkeit“, 23 f., (3) für das Recht: das erste Eigentum und Vorstellung von der Reziprozität, 29 ff. (4) Aus soziologischer Sicht sind sie zugleich negativ bestimmbar: Sie bilden noch keine zentralistische, sondern vielfach nur hauptlingslose (akephale) und insgesamt nur „segmentäre Gesellschaften“, 47 ff.

Sache lockeren und „offenen“, aber formal dennoch eher absoluten „Kollektivismus“, und zwar grob im Sinne des genetischen Familienmodells der Kin-Selektion³⁹⁶.

Sobald aber, wie in der Demokratie, vor allem einzelne Menschen als körperliche Träger von Rollen auftreten, übernehmen sie auch höchstpersönlich die Aufgaben eines relevanten Subsystems. „Menschen“ können dann auch nicht mehr vor allem als ein Beziehungsgeflecht gedacht werden, obwohl auch die psychologischen Ideen der Selbst- oder der Identitätssuche diesen Weg einschlagen. Denn Menschen zeigen und erleben sich zumindest auch als verkörperlichte und führende Einheiten. Ihr Verständnis als kaltes System bildet deshalb eine Fiktion, die aber weitgehend derjenigen der Rechtsperson oder des Lehnsmanes als Rechts- und Rollenträger entspricht. Für Gruppen von Menschen trifft das systemische Modell dann wieder unmittelbar zu. Jene bilden eine halbkonkrete Allgemeinheit, die sich in einer bekannten Umwelt, einem „soziobiologischen Biotop“ aufhält.

6. Die westliche Idee der Säkularisation ist vor diesem – postmodernen – Hintergrund kurz zu umschreiben. *Luhmann* erläutert einsichtig und im Sinne der Systemtheorie:

*„Säkularisierung ist eine der Konsequenzen des Umbaus der Gesellschaft in Richtung auf ein primär funktional differenziertes System, in dem jeder Funktionsbereich höhere Eigenständigkeit und Autonomie gewinnt, aber auch abhängiger davon wird, dass und wie die anderen Funktionen erfüllt werden.“*³⁹⁷

7. Dabei bildet dann der politische Mensch das kleinste schon (halb-) „autonome System“. Er steht als Akteur auf einem politischen Forum, und er gilt auch als ein solcher. Er tritt in der Demokratie gemeinsam mit den vielen anderen autonomen Menschen als demokratischer Mit-Herrscher auf. Innerhalb der heutigen alltäglichen Welt ist der Mensch

³⁹⁶ Zum „Selfish Gen“, siehe: Hamilton, *evolution*, 1964, 1 ff.; und aus sozialpsychologischer Sicht: Archer, *Sozialpsychologie*, 1996; Trivers, *Evolution*, 1971, 35 ff.

³⁹⁷ Luhmann, *Funktion*, 1977, 255. Ebenso: Müller, A., *Religion*, 1990, 285 ff., 285. Die größere Autonomie und die zunehmende Komplexität verschaffen also der Säkularisierung und auch der Gesellschaft ihre erhöhte Funktionalität. Monotheistisches und fundamentalistisches Denken fehlt es eben an Autonomie und an „Säkularisierung“.

weit mehr von Seinesgleichen abhängig als von der alten ländlich-göttlichen Natur. Denn mit Seinesgleichen lebt er höchst arbeitsteilig in einer „*humanen künstlich-technischen Sonderwelt*“ zusammen. „Herr“ zu sein, heißt überdies auch schon, zumindest sich und die anderen Mitherrscher innerlich als autonom zu begreifen. Autonom ist zuvor nur der Gott der Buchreligionen gewesen, der als Schöpfer die Natur und ihre Gesetze geschaffen und vielleicht auch noch das Schicksal des einzelnen Menschen gestaltet hat. Nunmehr, so scheint es, liegt das Schicksal des Einzelnen weit eher in der eigenen Hand, und vor allem in den Händen der Mitmenschen.³⁹⁸

8. Dieses Miteinander ist also zunächst einmal vom Menschen selbst und mit seinen Mitteln zu ordnen. *Religion* als die Rückbindung an einen Gott, an eine Sonderwelt von Göttern und Geistern oder an die Idee der Seelenwanderung der Ahnen und an eine gesamte vergeistigte Natur *ist danach weiterhin möglich*. Aber sie erweist sich als „Privatsache“ des auch insofern autonomen Einzelnen. So bildet die Gerechtigkeit aus der Sicht der westlichen Demokratien, die sich immer auch als Staat mit einem Rechtssystem verstehen, einen überstaatlichen selbstständigen „Höchstwert“. Zwei altbekannte Mittel und Wege könnten helfen, diese weiche Metaidee der guten systemischen Gerechtigkeit auf eine harte irdische Welt zu projizieren, die sich vor allem durch den biologisch-ökonomischen Wettbewerb auszeichnet. Die herkömmlichen Reaktionen auf den personal-egoistischen Streit und die tödlich-gewaltsamen Konflikte bilden die eher ausgleichende „Versöhnung“ und die vor allem gerechte „Strafe“. Auch damit ist die Reichweite dieser Sonderwelt bestimmt.

Die Zivilreligion betrifft nur, aber immerhin das *Diesseits der humanen Binnenwelt und die geistige Reichweite ihrer eigenen Naturwissenschaften*. Diese Sonderwelt hat es immer schon geben, aber deren Umfang und Bedeutung ist inzwischen derart exponentiell gestiegen, dass sie das Leben der Menschen in den großen Industriestaaten be-

³⁹⁸ Zur Verfassung als kulturelle „Selbstschöpfung“ aus staatsphilosophischer Sicht, siehe: Hofmann, Entstehung, 2004, 171 ff., 167 ff. („nicht erwartbar gewachsen und nicht revolutionär, nicht in einem bewussten Akt politischer Gestaltung subjektiv willentlich hervorgebracht“). In Anlehnung an Luhmann, Recht, 1993, 470 ff. („Verfassung als evolutionäre Errungenschaft“) und, u. Hinw. auf: Hegel, Grundlinien (Hoffmeister), 1995, „nicht bloß von Subjekten geschaffen“, § 274 Zusatz, und „obgleich in der Zeit vergangen, nicht als ein Gemachtes“ anzusehen, § 273 a.E. Siehe auch: Montenbruck, Zivilisation, 2010, Rn. 16.

herrscht und nunmehr mittels der neuen Kommunikationsformen auch auf dem Lande die Globalisierung der Verweltlichung vorantreibt.

III. Seinskritisches: Sein, seine Negation, systemisches Werden und Vergehen und die Identität

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

Dabei handelt es sich nur um eine spielerische dialektische Logik. *Vollmer*, Philosoph und Physiker, hat zu Recht Probleme mit dem Verständnis des „Seins“.³⁹⁹

2. Dabei erscheint uns das „Sein“ zunächst als eine empirische Kategorie der Naturwissenschaften.

Aber die Biologie zeigt auf, dass der Mensch weder körperlich, noch genetisch mit seinem Selbst von gestern oder gar demjenigen von vor einem Jahre völlig identisch ist. Die Körperzellen sterben nach und nach ab. Neue treten an ihre Stelle. Die genetischen Informationen etc. steuern diesen Vorgang. Aber auch die Informationen, die das körperliche Werden des Menschen lenken, vor allem diejenigen, die auf den Genen gespeichert sind, verändern sich mit jeder Teilung, also mit dem Altern. Alle seine Umwelteinflüsse muss das Naturwesen Mensch auch ansonsten verarbeiten und sich damit ebenfalls verändern. Auch humane Gesellschaften, biologisch die Populationen und die Biotope, existieren nur mit dem Werden und Vergehen ihrer indi-

³⁹⁹ Zu Schwierigkeiten mit dem Begriff des Seins bekennt sich der Philosoph und Physiker *Vollmer*, *Gott*, 2010, 7 ff., 7 ff, 8 sowie 15 ff, und setzt auf unter anderem auf die „Evolution“. In der Tat erweist sich die Vorstellung vom statischen Sein nur als eine, allerdings sehr hilfreiche Augenblicksaufnahme von der Wirklichkeit, die sich ständig verändert, und selbst in der Physik von der Termodynamik regiert wird.

viduellen Mitglieder (und systemtheoretisch formuliert mit den sonstigen Subsystemen) und verändern sich auch ansonsten ihrerseits

Religiös und ethische ausgedrückt „opfern“ der einzelne Mensch und jede Lebensgemeinschaft von Menschen „Teile ihrer selbst“, um auf diese Weise zu überleben. Dasselbe gilt im Übrigen auch weit darüber hinaus, etwa für das Erdensystem der evolutionären „Natur“ oder das physikalische Makrosystem des Weltalls, des „Kosmos“. Aus ethischer Sicht möchte man anfügen, um zu verhindern, dass die goldene Regel der Wiedervergeltung voll greift, müssen die Hauptsysteme „geheiligt“ werden. Allerdings zahlen sie bei näherem Hinblicken für jede Opferung auch ständig kleine Preise. Denn mit jeder Veränderung ist auch die Gefahr der Instabilität verbunden oder beim Mensch etwa auch die Alterung verknüpft.

Hinzutritt die ur-dynamische Idee der Energie. Jede Form von innerer Energie verändert auch in der Physik eine körperliche Einheit. Nur die Naturkonstanten scheinen (innerhalb unserer komischen Welt) feste Größen zu sein. Im weiteren Sinne gilt die Konstanz auch für bestimmte Naturgesetze. Insofern verfügt die Vorstellung, über Gesetze (Regeln) eine gewisse Konstanz zu erlangen und zu erhalten, auch über eine naturwissenschaftliche Quelle.

Aber umgekehrt gilt auch, dass sich empirische Versuche, die üblicherweise auf die Wiederholbarkeit setzen, mit Modellen und damit der Annäherung an die Komplexität der Wirklichkeit begnügen müssen. Die Wahrheiten, die sie ermitteln, beruhen also auf der Reduktion der Komplexität. Die gebotene Bescheidenheit liegt für die Wahrheitsfindung deshalb auch darin, sich mit der bloßen Falsifizierbarkeit zu begnügen.

Aus physikalischer Sicht gehört dann aber zur Materie auch die Negation in der Form der Antimaterie. Beide zusammen schaffen es, sich aufzulösen, aber auch eine Auflösung kann dann eigentlich nicht zu einem blanken Nichts führen. Die energetische Hintergrundstrahlung scheint ihre Folge zu sein. Die physikalische Materie, die wir kennen, unterscheidet sich zudem von der Idee der „dunklen Materie“, über die wir nur wenig wissen.

Ferner hat auch das „Vergehen können“ kein logisches Ende. So kann selbst der physikalische Kosmos analog zur Idee des Urknalls vor rund 14 Milliarden Jahren als zeitig und damit auch als möglicherwei-

se vergänglich gedeutet werden. In Schleifen könnte sich die kosmische Weltengeburt entweder wiederholen oder sich doch im Wärmetod⁴⁰⁰ der ewigen Emergenz auflösen. Die physikalisch-kosmische Stringtheorie errechnet überdies die mögliche Existenz von mehreren Welten im heimlichen Verbund miteinander.

3. Was „ist“ danach also zum Beispiel der Mensch? Vom ganz Konkreten muss man dazu zunächst etwas „abstrahieren“. Es ist aus der Sicht des Konkreten eine Art von genetisch- informatorischem „Konzept“, das „sich“ ständig mit der es umgebenden Wirklichkeit assimiliert und das auf eine ebensolche konzeptionelle Umwelt reagiert, in ihr agiert. So betreibt der Menschen ständig einen Stoffwechsel, der nicht nur von körperlicher, sondern auch struktureller Art ist und der seiner „Selbstorganisation“ dient. Auch das Wort vom zellähnlichen „System“ passt in diesen Zusammenhang. Aber andererseits sind alle Lebewesen und auch alle physikalischen Einheiten, die -auch- aus Materie oder träger Masse bestehen- gegenüber der reinen Energie, deren Lichtgeschwindigkeit „entschleunigt“. Sie erweisen sich also als relativ konstant. Der Mensch etwa ist innerhalb seines biologischen Umfeldes ein tierisches Lebewesen, das vergleichsweise lange lebt.

Auch und gerade auf diese Weise tritt das Problem der „Identität“ des einzelnen Menschen oder auch seiner Kulturen auf. Bei totaler Konstanz ergäbe sich diese Frage nicht. Die Antwort auf die ständige Veränderung besteht in der Selbstorganisation, die mit dem „Selbst“ dieser Konstrukt die „Identität“ benötigt, erhält und doch auch verändert. Es geht um die relative Konstanz. Sie ergibt sich daraus, dass Menschen stets nur in einer Gegenwart leben (agieren, reagieren und leiden etc.), aber grundsätzlich wie alle Lebewesen über den Willen oder Antrieb zur „Selbsterhaltung“ verfügen. Die tote physikalische Materie oder Masse, wie etwa ein großer Stein verfügt über einen „Widerstand“ gegenüber den Auflösungskräften, etwa der Verwitterung. Wie alle Lebewesen und alle physikalischen Einheiten benötigt der Mensch seinen jeweiligen ganz konkreten „Zustand“, um weiter zu existieren. Es ist eine Art ständig ein wenig wechselnde „körperliche Wirtsstruktur“, die das ganzheitliche „Konzept Mensch“ trägt. Der Mensch, den die Natur dazu treibt, sich selbst zu erhalten, „begreift“ sich zudem bewusst als Einheit, nicht zuletzt, weil und soweit er sich

⁴⁰⁰ Zu einer derartigen Sichtweise der Kulturtheorie: Koslowski, Kultur, 1988, 13.

als „Akteur“ versteht. Sieht er sich dagegen als Leidender, versteht er sich als Teil eines größeren Ganzen, dem er sich zu unterwerfen hat.

Als biologischer Sicht bildet also dasjenige eine Einheit, was sich selbst erhält. Aus physikalischer Sicht „ist“ dasjenige Masseteil, was seiner Auflösung Widerstand entgegensetzt und sich demgemäß verfestigt, aber sich dennoch auch reorganisiert, in dem es etwa bei Verwitterungen neue Formen annimmt. In der Regel ist es eben zugleich etwas, was einen bestimmten Raum (in einer bestimmten Zeit) beansprucht und über Masse etc. verfügt.

Das vor allem genetische „Konzept“ und die „Körperlichkeit“ gehören also zusammen. Ein biologischer Antrieb, christlich formuliert, der Atem Gottes, durchwirkt zudem beides. Denn aus der Sicht der Biologie ist der Mensch, aber auch eine feste Gruppe von Menschen vor allem als „Lebenseinheit“ zu begreifen. Aus der Sicht der Physik zudem als physische Einheit.

Der Mensch ist also in sich insofern konstant oder auch mit sich identisch, als seine Lebenseinheit bruchlos fortbesteht. Dass auf diese Weise Identität weitgehend zirkelschlüssig mit Einheit übersetzt wird, ist dem Umstand geschuldet, dass es sich nur um den Fortbestand bezüglich etwas Wesentlichem handelt, aber nicht um eine echte Identität als völlige Gleichheit.

Derart betrachtet, gewinnt die Idee der Seele (der Einzelnen) oder das Wesen der Kultur einer Gruppe einen weiteren Aspekt. Offenbar gibt es überhaupt nur, etwas lediglich im „wesentlichen Ähnliches“.

4. Wie auch immer, wer für die Identität schon nur auf die Identität im Wesentlichen abstellt, muss damit das Wesentliche näher bestimmen, begibt sich also immerhin auf die Ebene der Abstraktion vom Konkreten, Wirklichen hin zu etwas nur noch im Wesentlichen Gleichen.

Wer solchermaßen auf den Aspekt der Identität setzt, dem wird dann auch die Unterstellung von etwas „offenbar Sinnvollem“, wie der Willensfreiheit und der Selbstverantwortung des Menschen in einem etwas anderen Licht erscheinen. Immerhin ergeben sich daraus die Würde des Menschen und dessen Subjektstellung. Sachlich hängt diese Idee wie auch der Gedanke der Identität zudem zumindest eng mit dem (paradoxen) Münchhausen-Bild von der „Selbstorganisation“ zusammen.

5. Die Grundidee der Zivilreligion geht als Teil der normativen Welt durchaus analog zur naturwissenschaftlichen Sichtweise ebenfalls von einer ontischen Vorstellung aus, und zwar derjenigen, dass die freien Menschen, jedenfalls in ihrer evolutionsbiologischen Gegenwart und Lebenseinheit, „existieren“.

Diese zum Guten wie zum Bösen freien Menschen unterwerfen sich jedoch in der Regel freiwillig ihrer eigenen Vernunft. Sie bekennen sich damit indirekt auch zu den Ideen von Demokratie und Recht. Denn ihr Selbstbild definieren sie als humane Ethik, etwa über den Dreiklang von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“.

Die Gleichheit beinhaltet dabei ein Grundelement des gerechten Rechts. Die Solidarität umfasst den Geist der Humanität. Die Idee der Freiheit ist durch die autonome Seite der Ethik aufgewertet. Sie prägt das stolze Selbstbild des westlichen Menschen und gehört zu seiner persönlichen „Identität“.

Mit einem Doppelbegriff und nunmehr für die kollektive oder soziale Ebene lässt sich diese Dreifaltigkeit in etwa mit dem „demokratischen Humanismus“ einfangen. Mit ihm wiederum gelingt es, eine kulturelle „Identität“ zu schaffen.

Aber dieses ideale Sein, etwa von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“, besteht nur in der Polarität ebenso wie das Recht zu seiner Negation⁴⁰¹. Die Forderung nach Freiheit gewinnt ihr Wesen, soziologisch ausgedrückt, durch die von der sozialen Realität (kontrafaktisch) „enttäuschten Erwartungen“. Das Erleben von Unfreiheit speist die Idee der Freiheit, das Empfinden von Ungerechtigkeit nährt den Ruf nach Gleichheit und die Solidarität entspringt dem Begegnen von Unmenschlichkeit.

⁴⁰¹ Erneut zur binären Kodierung von Recht und Unrecht, die jedenfalls aus der wertfreien Sicht der Rechtssoziologie sachgerecht erscheint: Luhmann, Codierung, 1988, 337 ff., 340 ff.; Heraclitus, Fragmente, 1983, Fragment 23, erklärt: Recht kenne der Mensch nur, weil es Unrecht gebe. Zur Untrennbarkeit von Recht und Unrecht aus der Sicht der allgemeinen Rechtsphilosophie: Marcic, Grundlegung, 1989, 13 ff., 14, sowie aus der Sicht der besonderen Strafrechtsphilosophie: Kaufmann, Recht, 1988, 11 ff., 11 ff., 16. Nachdrücklich auch: Rottleuthner, Ungerechtigkeiten, 2008, 6 ff. Ebenso auch in Bezug auf das Strafrecht: Rössner, Autonomie, 1992, 269 ff., 269.

Auch das gesamte westliche Recht ergibt sich aus der Negation. Alle Rechtssysteme dienen nicht nur der Schaffung und Erhaltung von kollektiven Gesellschaftssystemen, sondern verschmelzen die beiden Realitäten, die normative der ideellen Erwartungen und die sozialreale des von den Regeln „abweichenden Verhaltens“, ohne dass allerdings jede Gesellschaft in die Starrheit eines toten Körpers verfallen und ihren kreativen Sinn verlieren würde.

Das Frieden stiftende Recht erscheint dabei vereinfacht als die Zivilisierung der Alternative des Bürgerkrieges.

6. Vom „Sein“ auszugehen, heißt also, die Komplexität der Welt zu reduzieren, der natürlichen wie der ideellen Welt. Der einzelne Mensch, der sich als Akteur versteht und der zudem vor allem analytisch denkt, wird dazu neigen. Diejenigen Leitkulturen hingegen, die der Kollektivität den Vorrang einräumen, werden auf die Dynamik des „internen Werden und Vergehens“ setzen, zumal sie selbst dadurch „leben“.

Sachgerecht erscheint die ontische Sichtweise aber stets nur dann, wenn zumindest die zwei weiteren dialektischen Schritte angehängt werden, die (skeptisch-anarchische) Negation und die (pragmatisch-tolerante) Synthese. Die Gewichte müssen dann nur entsprechend dieser Reihung verteilt werden. Die nachfolgenden beiden Schritte bedürfen lediglich der Ergänzung und nicht der Auflösung. Vereinfacht ergibt sich immer dann ein ausgeglichenes Metasystem, wenn auch die beiden komplementären Subsysteme, hier die Negation und Synthese zusammengenommen das Hauptgewicht der ontischen These in etwa auszugleichen vermögen.

Wer keine solche unterschiedliche Gewichtung vornehmen will, die vermutlich auch nur eine willkürliche und politische darstellen, der verfügt wohl wieder lediglich über zwei Hauptalternativen, sofern er nicht in die Mathematik und ihre vielen Dimensionen hinüberwechselt. Als Skeptiker gelangt er zu keiner Einheit in seinem Weltbild. Es bleibt bestenfalls ein postmodern bruchstückhaftes Bild. Zudem eröffnet sich der religiöse Weg des Monismus, der versucht, die Dreifaltigkeit und jede andere Vielfalt im Glauben an etwas allerhöchstes, göttliches Viertes aufzuheben.

Aber die Suche des Menschen nach Identität, als der synthetischen Einheit in der Vielfalt, belegt, dass zumindest er für seine humane Binnenwelt eines solchen Konstruktes bedarf.

11. Kapitel

Kulturelles zur Zivilreligion

I. Staatspolitisches: Zivilreligion als Begriff der staatspolitischen Philosophie (*Rousseau, Lübbe, Böckenförde*)

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

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

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

Aber zuzustimmen ist *Rousseau* wieder, wenn er meint, dass

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

Die unmittelbare Aufgabe dieser Art der Zivilreligion besteht in Anlehnung an *Rousseau* darin, zur Stabilität der Gemeinschaft (lies: als Friedensgemeinschaft) der „freien, gleichen und solidarischen Menschen“ allgemein und nicht nur der nationalen Bürger beizutragen.⁴⁰²

2. In diesem Sinne besitzt das Wort von der Zivilreligion einen ausgefeilten politologischen Hintergrund. In Anlehnung an *Lübbe, Kleger* und *Müller*⁴⁰³ lässt er sich in zweierlei Weise auffächern.

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

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

⁴⁰² Rousseau, Gesellschaftsvertrag, 1786/1996, 8. Kapitel: „Die bürgerliche Religion“ (religion civile).

⁴⁰³ Siehe erneut: Lübbe, Staat, 1986, 195 ff.; Kleger/Müller, Mehrheitskonsens, 1986, 221 ff., insbes. 240, noch ausführlicher zu den verschiedenen Ansätzen zur Religion des Bürgers, siehe: das Schaubild, 284 f.

- Staatsreligion im deutschen Sinne des Bekenntnisses zur Verfassung und deren Grundelementen als Zivilreligion,
- Kulturreligion als über- und postkonfessionelle Säkularisierung im Verfassungsstaat im weiten Sinne, als Staat, Recht und Kultur.

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

- aus der Sicht der soziologischen Systemtheorie: Religion als „generalisierte Werte in einer funktional differenzierten Gesellschaft“,
- aus der Sicht der Staatsphilosophie: Religion als kulturelle Erhaltungsbedingung des liberalen Staates,
- aus der Sicht der Verfassungstheorie: Religion als „strukturelles Verhältnis von Staat, Gesellschaft und Kirche“,
- aus der Sicht der christlichen Theologie: eine „christliche Philosophie der entzweiten Existenz“ – „Religion als politisch-theologisches Verhältnis von Staat, Gesellschaft und Kirche“.

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

Die *aristotelische* Grundidee⁴⁰⁴ der politischen Philosophie des common sense bietet für diese Auffächerungen zum einen den vagen Gesamtrahmen. Zum anderen aber sollte diese Art der Philosophie, und mit ihr die gesamte rationale Wissenschaft, dann allerdings auch den ihr eigenen Skeptizismus mit bedenken. Sie wird dann im Sinne der heutigen selbstkritischen Wissenschaftstheorie einräumen, dass sie ihre eigenen Grundlagen, nämlich die rationale Vernunft, in gleicher Weise als eine Art von geistiger Letztbegründung verwendet.

Doch die demokratische Politik und das westliche Rechtswesen zeichnen sich dadurch aus, dass sie sich, soweit möglich, jeweils auf halbkonkrete und typisierbare Tatbestände zu beschränken suchen. Dieser

⁴⁰⁴ Siehe etwa: Aristoteles, *De anima* (Hamlyn), 1968, 430 a, 10 ff., a 17 – 18.

Pragmatismus⁴⁰⁵ besteht aus einem Dreiklang von idealem Diskurs auf der Suche nach Konsens⁴⁰⁶ auf planbare Zeit, von gottgleichem Dezi-
sionismus⁴⁰⁷ und dem Vorbehalt der Abänderung, etwa bei Änderung
der Sachlage oder groben Fehlentscheidungen.

3. Mit *Böckenförde* lässt sich der Begriff der vagen Zivilreligion, so
wie er in der staatspolitischen Diskussion bisher verwendet wurde,
noch etwas differenzieren:⁴⁰⁸

⁴⁰⁵ Dazu erneut: Zu dieser Trennung und zugleich zur Entwicklung des ame-
rikanischen Pragmatismus, siehe: Dewey, *Entwicklung*, 2003, 16 ff., in Anleh-
nung an Kants Trennung von „pragmatisch“ und „praktisch“, also der vor allem
empirisch–praktischen „Kunst und Technik“, und somit auch der Funktionalität
einerseits, und dem Pragmatismus als konkretem Gegenstand der Anwendung von
moralischen Gesetzen andererseits (etwa als common sense). Dazu – allerdings
wiederum zu dogmatisch – aus der angloamerikanischen Sicht: Rorty, *Pragmatis-
mus*, 2005, 76 ff., 76 (Pragmatismus sei eine „Bewegung ... , der es ganz speziell
darum geht, Dualismen bloßzustellen und herkömmliche Probleme aufzulösen,
die durch diese Dualismen in der Welt gesetzt werden“.). Insofern ist, vorsichtiger
noch, zunächst von einem „interaktiven Dualismus“ von Sollen und Sein auszu-
gehen, der aber insgesamt in einen „offenen Pluralismus“ der „forensischen Me-
thoden“ einmünden soll. Zum Pragmatismus aus deutscher Sicht etwa: Weinber-
ger, *Rechtslogik*, 1989, 83 f. mit Bezug auf die „pragmatischen Wahrheitstheo-
rien“. Zu entsprechenden „pragmatischen“ Erklärungsbegriffen, siehe: Buchwald,
Begriff, 1990, 95 ff.; Stegmüller, *Erklärung*, 1983, 116 f.

⁴⁰⁶ 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.

⁴⁰⁷ Zu Entschluss und Dezi-
sion, siehe: Kohler, *Entschluss*, 1990, 37 ff., 45
(„Eine Dezi-
sion, 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 gefunde-
ne und insoweit einleuchtende Antwort: ‚Es ist am besten (es ist richtig) – hier
und jetzt, für mich, für diese besondere Person –, das und das zu tun’.“). Jeder
Entscheider versteht sich auch als „Herr“ zumindest über seine Handlungen. Inso-
fern gilt auch der Satz: „Auctoritas, non veritas facit legem“. Insofern bestimmt
die „Autorität, nicht die Wahrheit“ auch das Handeln des autonomen Menschen,
der sich seine Gesetze selbst gibt. Grundlegend: Lübbe, *Dezi-
sionismus*, 1978, 61
ff., unter anderem 73 (mit der Einforderung der praktischen Vernunft, aber auch
um überhaupt handlungsfähig sein zu können). Insofern stellt der „vernünftig-
liberale Dezi-
sionismus“ eine Form der „Reduktion der Komplexität“ der „theore-
tisch möglichen Abwägung“ für die Bedürfnisse der alltäglichen Praxis dar.

⁴⁰⁸ Böckenförde, *Staat*, 2007, 11 ff., 27.

Zum einen kann man in Anlehnung an *Lübbe* die Zivilreligion als das politische System begreifen, in welchem faktisch oder auch institutionell gewisse Bestände religiöser Kulturen verankert sind.⁴⁰⁹ Der Hinweis auf das geistige Erbe bedient diesen Gesichtspunkt.

Zum anderen kann man aber die Zivilreligion im Sinne von *Rousseau* verstehen, und mit ihm wäre dann auch zuzuspitzen, dass wer die Grundbedingungen für den Zusammenhalt des Gemeinwesens („sentiment de socialibilité“) nicht mit trägt, weder ein guter Bürger, noch ein getreuer Untertan sein kann. Er ist folglich nicht gemeinschaftsfähig („insociable“)⁴¹⁰.

Böckenförde erinnert insofern auch zu Recht an die gelegentliche Berufung des Bundesverfassungsgerichts auf die „Werteordnung des Grundgesetzes“ und den Umstand, dass von Ausländern wie Deutschen verlangt wird, sich zu dieser zu bekennen. Insofern diene die Zivilreligion dann dem Zweck der „Selbststabilisierung“. Wertelemente und Machtelemente fügt *Böckenförde* insofern zu Recht zusammen. Diese zweite Art der eigenständigen Sinnstiftung durch Zivilreligion ist hier vor allem gemeint und so auch zuvor schon näher beschrieben.

Zwar hält *Böckenförde* diese zweite Version der Zivilreligion für „hochproblematisch“, weil sie auf eine Art von staatlichem Totalitarismus hinauslaufe. Diese Sorge ist grundsätzlich zu teilen. Sobald man die Zivilreligion als Ersatzreligion in der Form einer die politische Herrschaft begründenden Ideologie ansieht, droht die Gefahr des staatlichen Fundamentalismus. Aber die staatlich–rechtliche Ausrichtung lässt sich in eine Verständnisebene zurückdrängen. So ist besser noch auf die vorstaatliche Ebene der Präambel des demokratischen Volkes abzustellen. Dennoch besteht eine Art von humanistischem Präambel–Dogmatismus von Werten und Prinzipien.

Zu diesen Werten gehört auch die Freiheit einschließlich der Meinungs– und Glaubensfreiheit. Die Freiheit ist nur durch die Gleichheit und die Solidarität eingeschränkt. Auch *Böckenförde* eröffnet sich ei-

⁴⁰⁹ In diese Sinne auch: *Lübbe*, *Religion*, 1986, 308, 321; siehe auch: *Jüngel*, *Religion*, 2005, 52 ff., 55 ff.

⁴¹⁰ *Böckenförde*, *Staat*, 2007, 11 ff., 29, *Rousseau*, *contrat* (Bouchardey), 1946, Buch IV, Kap. 8, 205 ff.

nen ähnlichen Ausweg, wenn er nachfolgend erklärt, der säkularisierte Staat sei darauf zu verweisen, die „*vorhandene und gelebte Kultur zu stützen und, soweit er vermag, zu schützen*“. Der Staat müsse auch um seiner selbst Willen Kulturpflege im eigenen Sinne betreiben, freilich „*nicht auf Kosten, sondern im Rahmen seiner Freiheitsordnung*“.

Insofern sind letztlich alle Gesichtspunkte zusammenzufügen, der vorstaatliche idealistische Präambel–Fundamentalismus, der selbst auf sein geistiges Erbe⁴¹¹ verweist, die lockere Kulturidee, die gegenwärtig die Gestaltungsfreiheit der außerstaatlichen Zivilgesellschaft unterstützt, und der in der jeweiligen Verfassung verrechtlichte Freiheitsrahmen.

Grundsätzlich aber bleibt eine Art von Rahmenfundamentalismus bestehen. Am einfachsten ist er mit Negativa zu beschreiben. Ein subkulturelles, etwa ein sektenreligiöses Dogma, das blinde Unterwerfung und Arten der persönlichen Versklavung, vielleicht sogar Selbstmordattentate einfordert, würde dann, wenn es den Bereich der Privatheit verlässt und auf politischer Ebene umgesetzt wird, vom Volk und seinem Rechtsstaat bekämpft werden. Bei Gewaltakten, die gegen die verfasste Ordnung gerichtet sind, wäre in Deutschland der Bereich des Hochverrates gem. § 81 StGB erreicht. Ansonsten bildet die Volksverhetzung im Sinne des § 130 StGB die deutsche Grenze für die Meinungsfreiheit. Aber transnational und grundsätzlich gelten alle schwereren Menschenrechtsverletzungen als nicht mit der Idee des Rechts vereinbar.

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

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

⁴¹¹ In diesem Sinne der Sache nach auch: Böckenförde, Staat, 2007, 11 ff., 33.

4. Als Brückenschlag zur nachfolgenden us-amerikanischen Diskussion um die Zivilreligion ist zudem noch einmal auf die interessante Verwendung des Begriffs der Zivilreligion durch den Politologen *Andreas Nix*, einem Schüler von *Kleger*, hinzuweisen⁴¹², und zwar im Hinblick auf drei verschiedene Aspekte, (1) zum Infragestellen der Universalität der westlichen Grundwerte, (2) zum Verständnis der Zivilreligion eher als Form der Religion in der Zivilgesellschaft, aber zum Ausgleich dafür (3) mit der Rückbindung der europäischen Aufklärung an den „jüdisch-christlichen Theismus“.

Nix erläutert: Die Idee einer „globalen Ausweitung von Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, Liberalismus und Wohlstand“ habe sich als „Fehldeutung erwiesen... Unseres Erachtens kann nur der Rückgriff auf den zivilreligiösen Strang der Aufklärung in Europa in dieser chaotischen Situation einen Orientierungsrahmen bereitstellen, der nachhaltiges Handeln ermöglicht.“ Dabei habe er in seiner Untersuchung „bewusst eine enge Verbindung zwischen dem jüdisch-christlichen Theismus und der Zivilreligion hergestellt, denn es ist letztlich die ausdifferenzierte und orthodoxe Theologie, die Zukunftsentwürfe mittragen sollte – nicht in der Form eines Diktates, aber in der Form einer zur Selbstbeschränkung und Selbstreflexivität mahnenden Stimme. Die Theologie ist dazu im Stande, sowohl an die Eigenverantwortung zu appellieren also auch die Grenzen der Eigenverantwortung zu erfassen. Die Zivilreligion lebt von dieser Theologie, es ist ihr Herzstück.“

Aus säkularer Sicht erkennt man auch die Möglichkeiten und je nach Sichtweise auch die Gefahren, die der Begriff der Zivilreligion mit sich bringt, wenn er anders verwendet wird und dabei helfen soll, die Religionen in die Zivilgesellschaft einzubetten. Dazu müssen diese

⁴¹² Nix, *Zivilreligion*, 2012, unter anderem 360. Siehe auch *Kleger*, *Zivilreligion*, 2008, 7 ff. Auch er verwendet Begriff der „jüdisch christlichen Tradition“, der mit dem Judentum eigentlich recht weit zurück reicht und nach Vorderasien hinein. Neben diese stellt er zwei andere unstrittige „große Traditionslinien“, diejeinge der *griechisch-römischen Antike*, die ihre Schrift und das mathematische Wissen auch aus Vorderasien und Ägypten erhalten haben, sowie diejeniger der *Aufklärung*. Jede dieser Traditione könnte man zur Grundlage machen, und die anderen ihnen zuordnen. *Kleger* selbst prüft im Übrigen seinerseits die Idee der Zivilreligion im Sinne der Bürgerreligion, und zwar an dieser Stelle für das Europa der Grundrechtecharta.

sich irgendwie mit der aus weltlicher Sicht selbständigen Idee der Vernunft, spricht der Ausklärung, ins Benehmen setzen. Sehen die klassischen Religionen die Vernunft als ihr geistiges Kind an, so vermögen sie beides, diese inzwischen säkulare Idee doch wieder zu beherrschen und sich zugleich mit ihr noch weiter aufzuladen, und also zu modernisieren.

Da das religionsgeprägte europäische Mittelalter in die westliche Aufklärung über gegangen ist, gibt es natürlich einerseits eine Tradition der christliche Vernunft, vor allem im Hochmittelalter, und andererseits den revolutionären Bruch mit der Rückbindung an die Religion und vor allem der Bindung an ihrer kirchlichen Herrschaftsstrukturen. Deshalb hat man in der Renaissance die Wiedergeburt der am Menschen ausgerichteten antiken vorchristlichen Ideenwelt als Humanismus gefeiert. „Ich denke, also bin ich“. Zudem hat sich auch das Christentum bei der ihm vorgehenden griechisch römischen Antike bedient und ist an ihr gewachsen. Kleger, *Zivilreligion*, 2008, 9 f

Aber jedenfalls für den Bereich des Humanen, dürfe es eine wirkungsmächtige Globalisierung geben. Der Mensch, als einzelner und kollektiv in Staatsform, beruft sich zumindest im globalen Handel und auch bei Völkerrechtsverträgen sich auf die Frieden stiftenden goldene Regeln der Gegenseitigkeit. Die meisten Staaten achten auch ihre Nachbarn, und vor allem schon einmal deren Grenzen. Schließlich agieren die Vereinten Nationen und ihre vielen Unterorganisationen auf der Grundlage der Gründungspräambel. Außerdem wird die Menschheit auch im Hinblick auf die weltweite Veränderung der Umwelt mehr und mehr für das Ihre, also ihre Handlungen, in Haftung genommen.

Jenseits der regionalen Ideengeschichte scheint es auch eine minimale *Natur-Ethik* zu geben. Wer sie als eigene begreift und verehrt, der gelangt zu einem *natur-ethischen Humanismus*. Sein maßgeblich Grundentscheidung lautet dann nur, ob die (politische) Kultur dem Individualismus mit der Idee der Freiheit des Freien den Vorrang einräumt oder aber der Idee der Solidarität, mit dessen Folge dem politischen Kollektivismus. Nach einem internen systemgerechten Ausgleich aber suchen in der jeweiligen Zivilisation beide Leitideen. Dieser Ausgleich ist wiederum bei beiden in und für Friedenzeiten von den beiden Hauptprinzipien der Natur-Gerechtigkeit beherrscht, der goldenen Regeln der Wechselseitigkeit und dem sozialen (Schwarm-) Gebot der Achtung der Nächsten.

II. Amerikanistisches: „Civil Religion in America“ (Bellah), „religious restraint“ und „Civic Ethics“

1. „Civil Religion in America“ lautet ein Aufsatz von Bellah, der in den USA für Aufsehen gesorgt hat. Schon der Begriff der „civil religion“ konnte vermutlich in erheblichem Maße religiöse Gefühle berühren, weil die amerikanische Zivilgesellschaft sowohl auf der kommunalen, als auch auf der bundespolitischen Ebene auf einen Gottesbezug setzt. Außerdem ist es vor allem der national-emotionale Patriotismus, der die Fliehkräfte des freien Bürgertums zusammen hält.⁴¹³ Ferner ist ihr politisches System auf die Wahl von starken und charismatischen politischen Führungspersonlichkeiten ausgerichtet. Demgegenüber treten neutrale weltliche „Ideen“ zurück, wie etwa in Deutschland die geistige Macht eines starken Rechts- und Gesetzesystems, in Frankreich eine kraftvolle zentrale politische Eliteverwaltung oder in Großbritannien die monarchisch-aufgeklärten Traditionen.

Einerseits erfasst die Idee der „Civil Religion in America“ viele Elemente, die auch hier zur Begründung der Zivilreligion verwendet werden. Andererseits tritt sie in den USA in Konkurrenz zum praktizierten Glauben, weil sie weniger philosophisch ausgerichtet ist. Vor allem setzt sie nicht im gleichen Maße wie in Deutschland auf den idealistischen Inhalt der us-amerikanischen Verfassung. Dies gründet sich schon darauf, dass die vorherrschende us-amerikanische Leitkultur weit pragmatischer und damit ganzheitlicher ausgerichtet ist als die deutsche. Die eigenen Emotionen, die eigene Geschichte und die eigenen Personen bilden einen festen Verbund mit der Idee der Nation.

⁴¹³ Bellah, Religion, 1967, 1 ff.; Mathisen, Bellah, 1989, 29 ff. Siehe auch den Artikel: „Civil Religion“, Swatos, Religion, 1998. Zudem: Wikipedia, „civil religion“ (http://en.wikipedia.org/wiki/Civil_religion), Stand: 13. 3. 2013: „Bellah wrote that civil religion in its priestly sense is ‚an institutionalized collection of sacred beliefs about the American nation.‘ Bellah describes the prophetic role of civil religion as challenging ‚national self-worship‘ and calling for ‚the subordination of the nation to ethical principles that transcend it in terms of which it should be judged.‘ Bellah identified the American Revolution, the Civil War, and the Civil Rights Movement as three decisive historical events that impacted the content and imagery of civil religion in the United States.“ Siehe auch den Überblick bei: Kippenberg/Stuckrad, Einführung, 2003, 94 ff.

Vereinfacht hat sich in den USA die Nation zwar eine Verfassung gegeben. Aber die Verfassung bleibt von der Idee der Nation getrennt. So könnten sich die amerikanischen Bundes– fiktiv auch wieder in Einzelstaaten auflösen. Jedenfalls erweist sich die politische Idee der Demokratie in den USA weit stärker als die europäischen Ideen des vernünftigen Rechts, des politischen Zentralstaates oder der monarchisch–liberalen Traditionen.

Der Gedanke der Zivilreligion kann in den USA also offenbar den Anschein eines „areligiösen Kampfbegriffs“ kaum vermeiden. Seine positive ethische Seite tritt dahinter zurück. So verzichtet etwa auch die große Stanford Enzyklopädie darauf, den Begriff „civil religion“ zu diskutieren.

Der hier vertretende Ansatz ist dagegen vor allem auf das weltliche Bürgertum der schriftgebildeten Demokraten gerichtet. Dieser Ansatz verzichtet in ur–toleranter Weise darauf, die Frage nach einer zusätzlichen religiösen Rückbindung zu entscheiden. Vereinfacht „gelten“ die Menschenrechte, ob man sie religiös verankert oder auch nicht. Dennoch bedient man sich zur Verfestigung der Bürgerethik offenbar religiöser Mittel. Ein passenderer englischsprachiger Begriff ist deshalb das Doppelwort von den „Civic Ethics“, auch wenn es die religionsanalogen Methoden nicht mehr herausstellt. Der der „Civic Ethics“ ist auch nicht derart vorbestimmt wie der Begriff „Civic Humanismus“⁴¹⁴ Aber an den „Eigenwert“ der civic ethics wird semireligiös „geglaubt“. Analog dazu heißt die us–amerikanische politische Erziehung, zu deren Grundsätzen man sich bekennt, „Civic Education“.

2. In der us–amerikanischen Diskussion der „Civil Religion“ wird darauf aufmerksam gemacht, dass *Abraham Lincoln* von „political religion“ im verfassungsrechtlichen Sinne gesprochen habe, als er sich gegen die Lynchjustiz wandte. Er forderte, Verfassung und Gesetze sollten eigentlich die „politische Religion“ eines jeden Amerikaners bilden.⁴¹⁵ Aber eine politische Religion reicht viel weiter und erfasst

⁴¹⁴ Moulakis, *Humanism*, 2008 (als republikanisches kontinentaleuropäisches Gegenmodell zum Liberalismus im Sinne von Locke).

⁴¹⁵ Wikipedia, „civil religion“ (http://en.wikipedia.org/wiki/Civil_religion), Stand: 28. März 2011: „Arguing against mob violence and lynching, Abraham Lincoln declared in his 1838 Lyceum speech that the Constitution and the laws of the United States ought to become the ‘political religion’ of each American.“

jedes politische System. Insofern ist dieser Begriff dem Wortsinne nach leider nicht auf die Idee von politischen Bürgerrechten (nicht nur für US–Amerikaner, sondern für jeden Menschen!) beschränkt. Jedoch spricht im weiteren Sinne vieles dafür, dass jedes säkulare politische System, wie etwa der Kommunismus oder der Faschismus, sich religionsanaloger Riten bedient.

In der deutschen philosophischen Anthropologie wird mit Blick auf die Psychologie überdies auch erwogen, ob dort der Gottesbezug im deutschen Grundgesetz nicht vor allem, besser nicht auch, eine Art von transzendentaler Tabuisierung der Menschenwürde beinhaltet, wen Gott und Mensch in der Präambel zusammen gestellt.⁴¹⁶ Diese These erscheint in dieser Absolutheit zwar recht zugespitzt, aber der Nebeneffekt der Abstrahlung des Göttlichen auf das Umfeld, in dem es verwendet wird, ist unvermeidbar und vermutlich auch gewollt. In der politischen us-amerikanischen Kultur existieren nationale Feiertage, die die Nation, den amerikanischen Weg zu leben und die Verfassung betreffen. Diese sind regelmäßig mit dem Anrufen des göttlichen Segens verbunden. Aber auf die Grundidee der us-amerikanischen Verfassung übertragen, wäre es dann vor allem die „Freiheit“, die eine solche tabuisierende Rückbindung erfährt. So heißt es denn auch in der amerikanischen Präambel „the Blessings of Liberty“.

Bellah spricht außerdem im Sinne der „Civic Ethics“ zu Recht davon, dass die „Civil Religion in America“ eine institutionalisierte Sammlung heiliger Glaubenssätze über die amerikanische Nation darstelle, und ruft damit nach einer Art ziviler Bürgerethik.

(Address Before the Young Men’s Lyceum of Springfield, Illinois January 27, 1838)“; Levinson, Constitution, 1979, 123 ff.

⁴¹⁶ Aus philosophischer Sicht, aber ausdrücklich mit dem Blick auf „rechtliches Verhalten“ für die deutsche Präambel, Hammacher, Verhalten, 2011, 76 ff., „In einer Anrufung, d. h. in einem „performativen Sprechakt“ spricht einen solche Verfassung den Gottesbezug aus. ... Da(ss) es sich beim Gottesbezug um ein echtes, das heißt im Recht selbst begründetes Tabu handelt, wird daran erkennbar, dass die Verfassung den Gottesbezug nicht als oberstes Grundrecht nennt, sondern die Würde des Menschen“ Zur Unantastbarkeit erklärt er „...nur über diese Anerkennung Gottes kann die Unverfügbarkeit garantiert werden“. Siehe zudem aber auch 328 („... christlich bestimmten, aber religiös neutralen Staates...“).

Um die gegenwärtige Deutung des Begriffs der „Civil Religion“ in den USA im Groben zu erfassen, ist auf die freie Enzyklopädie Wikipedia zu verweisen. Dort heißt es unter anderem:

„Religious denominations compete with one another for allegiance in the public square. These facts have made public displays of religious piety by political leaders important to a large sector of the population; lacking an established church, they need public assurance of those leaders’ religious beliefs.“

Damit wird die „Civil Religion“ erkennbar auch ein Bekenntnis, das die Gruppen–Ethik der politischen Führer mitbestimmt

„This assertive civil religion of the United States is an occasional cause of political friction between the U.S. and its allies in Europe, where (the literally religious form of) civil religion is less extreme. In the United States, civil religion is often invoked under the name of ‘Judeo–Christian tradition’, a phrase originally intended to be maximally inclusive of the several monotheisms practiced in the United States, assuming that these faiths all worship the same God and share the same values.“

Damit wird die Konkurrenz mit der praktischen Politik deutlich. Ethik und Religion sind nicht mehr voneinander zu trennen.

3. Die „Doctrine of Religious Restraint“ (DRR), die anders als der Begriff der „Civil Religion“ auch die „Stanford Encyclopedia of Philosophy“ erörtert wird, drängt mit ihrer negativen Seite einerseits die Religion auf dem politischen Forum zurück. Andererseits bietet sie eine Art positiven Widerpart zum ethischen Gegenmodell.⁴¹⁷

Eberle und Cuneo⁴¹⁸ fassen die Idee von der religiösen Zurückhaltung im Sinne des „DRR“ zusammen und suchen sie zudem zu vertiefen. Vereinfacht setzen sie dabei auf dreierlei,

⁴¹⁷ Zur „Religion in the Public Square“, siehe etwa: Rorty, Religion, 2003, 141 ff.; Habermas, Religion, 2006, 1 ff.; Wolterstorff, Role, 1997, 67 ff.

⁴¹⁸ Eberle/Cuneo, Religion, 2009: „The standard view among political theorists, such as Robert Audi, Jürgen Habermas, Charles Larmore, Steven Macedo, Martha Nussbaum, and John Rawls is that religious reasons can play only a limited role in justifying coercive laws, as coercive laws that require a

- die Idee des „respect“ für jede „person“,
- auf eine außerstaatliche freie Moral, die allen Bürger eigen ist und
- auf das Gebot, dass jeder Staatszwang rational den Betroffenen gegenüber zu begründen sein muss, aber sich keinesfalls auf die Religion stützen darf .

4. Die mit der negativen Seite der „DRR“ verbundene Forderung, die Religion zurück zu drängen, stellt aus kultureller Sicht derzeit eher die Auffassung einer mächtigen, weltlich städtischen Subkultur dar. Vermutlich wird sie so lange Mühe haben, sich als klar herrschende Ansicht durchzusetzen, wie der politische Amerikanismus der USA sich vor allem auf die „Freiheit der Freien“ gründet. Die Freien benötigen ähnlich wie im Mittelalter die Rückbindung an eine höhere Gerechtigkeit und an eine höhere Fürsorge.

Der liberale Staat sorgt nur für den Schutz der Freien nach innen und außen. Vereinfacht hat der Freie keine Moral, sondern nur Interessen. Es regiert der Utilitarismus. Hat der Freie das Interesse an einer Moral, die von innen kommt oder hat er das Interesse daran, dass die Nachbarn in seiner Gemeinde auch seine Nächsten sind, so muss er sich die Moral von außen besorgen. Das gute Verhalten muss in den Freien von außen immer wieder aufs Neue implementiert werden. In-

religious rationale lack moral legitimacy.... First, the DRR is a moral constraint, one that applies to people in virtue of the fact that they are citizens of a liberal democracy. As such, it need not be encoded into law, enforced by state coercion or social stigma, promoted in state educational institutions, or in any other way policed by the powers that be. Second, the DRR does not require a thoroughgoing privatization of religious commitment. Indeed, the DRR permits religious considerations to play a rather prominent role in a citizen's political practice: citizens are permitted to vote for their favored coercive policies on exclusively religious grounds as well as to advocate publicly for those policies on religious grounds. What the DRR does require of citizens is that they reasonably believe that they have some plausible secular rationale for each of the coercive laws that they support, which they are prepared to offer in political discussion.... Although the required secular reasons must be „plausible“ (more on this in a moment), they may make essential reference to what Rawls calls „comprehensive conceptions of the good,“ such as Platonism, Kantianism, or utilitarianism.... Fourth, the DRR itself has no determinate policy implications; it is a constraint not on legislation itself, but on the configuration of reasons to which agents may appeal when supporting coercive legislation.“ Zum Gedanken des „Public Reason“, siehe: Rawls, *Idea*, 1997, 765 ff., sowie: Weithman, *Idea*, 2007, 47 ff.

sofern gilt einen Art von Völkerrecht zwischen den Freien. Sie agieren in etwa nach den Regeln, aufgrund derer „souveräne Staaten“ miteinander umgehen.

Dieses betont liberale Denken hat eine, wie sich zeigt, in sich sinnvolle politische Leitkultur hervorgebracht. Sie stellt aber nur eine von mehreren westlichen Leitbildern dar. Dass das Leitbild der Freien von anderen Neben- und Gegenkulturen ergänzt, beziehungsweise herausgefordert wird, gehört dabei zu jeder Zivilisation.

5. In den Demokratien Kontinentaleuropas, vor allem in Deutschland, verfügt der Demokrat dagegen vorherrschend über ein anderes Selbstverständnis. Er versteht sein „Selbst“ etwas anders. Der kontinentale Demokrat bindet seine private Freiheit sofort mit der Moral und diese dann mit dem Rechtssystem und der politischen Idee der solidarischen Sozialhilfe. Historisch hat der kontinentale Demokrat, anders als die Pilgerväter und alle andere Einwanderer in die USA, sich seine Freiheit vom Staat nicht etwa genommen, indem er in eine neue offene Gesellschaft gegangen ist. Er hat seine Freiheiten vielmehr innerhalb eines bestehenden Staates erst nach und nach über die aufgeklärten Ideen von persönlicher Moral und vernünftigem Recht erhalten. Deshalb nennt der deutsche Demokrat seinen Staat auch Rechtsstaat. Auf dem Wege über die staatliche Sozialversicherung erweitert sich derselbe Staat zum Sozialstaat.

Die Hauptwesensmerkmale des „guten Verhaltens“ sind also bereits Teil der nationalen Staatsverfassung, Gerechtigkeit unter den Menschen und Solidarität mit allen Menschen als den Nächsten. Der kontinentale Demokrat sieht sich nicht nur „frei“, sondern auch, und vor allem vor dem Recht „gleich“, und er weiß, dass die demokratische Staatsgesellschaft auch mit ihm „solidarisch“ ist. Der Grund besteht aus seiner Selbstsicht darin, dass allen Menschen, und nicht nur den Bürgern des jeweiligen Staates, die „Menschenwürde“ von Natur aus gegeben, weil angeboren ist. Das, was eine Religion politisch bietet, die Unterwerfung des Freien unter ein „gutes Verhalten“, das sich aus einer göttlichen Vernunft ergibt, trägt der moralische Mensch also bereits in sich.

Der Mensch ist aus dieser Sicht eben niemals nur frei, sondern immer auch ein soziales Wesen. Beides miteinander gerecht zu verbinden, ist dann die Aufgabe der politischen „Vernunft“. Das Wort von der „Selbstverantwortung“ reicht deshalb auch weiter als das der

„Responsibility“ und weiter als die dazu gehörende Pflicht, den „Anderen“ gegenüber Zwangsakte vernünftig begründen zu müssen.

6. Anders gefasst geht es bei dem „sozialen Selbst“ um die zivile „Selbstorganisation“ des Menschen. Die ethischen Ideen der Zivilität, vor allem ihre Umsetzungen und die Verstöße dagegen, mag der Mensch dann (kollektiv und auch individuell) „vor seinem Schöpfer“, der Natur, dem Kosmos etc. auch noch einmal nach außen verantworten. Dann gerät die Binnenwelt, die der Mensch in immer größerem Maße selbst zu organisieren hat, zu einem bloßen „humanen Subsystem“. Dieses ist dann Teil eines großen Systems der Schöpfung der Welt, der Natur, des Kosmos etc. Aber soweit der Mensch in seiner großen sozialen Binnenwelten lebt, und das gilt vor allem in den von ihm geschaffenen Städten, hat er Verletzungen seiner Regeln zunächst sich selbst gegenüber zu verantworten, und danach hat er seinen Mitmenschen Rechenschaft über sein Handeln zu geben.

Politisch gewendet: Die Demokratie setzt die Selbstbeherrschung voraus und verlangt deshalb auch nach einem „Selbst“. Die Idee der Selbstverantwortung ersetzt – insofern – die Idee der unmittelbaren Fremdverantwortung. Aus dem Fremdzwang wird – wenigstens zunächst einmal – Selbstzwang.

Aber die weltlichen westlichen „Binnenethiken“, die von Staat zu Staat etwas anders ausfallen, also besser die „Civic Ethics“, greifen offenbar auf dieselben Techniken zurück, derer sich auch die Religionen bedienen. Aus anthropologischer Sicht dürften sie im Menschen und seiner Grundfähigkeit, Kulturen aufzubauen, angelegt sein. Der Demokrat jedenfalls bekennt sich zu seinen Leitbildern, den nationalen vor dem Hintergrund der gesamtwestlichen. Deren Geist, der auch sein eigener ist, hat sich in Form von Symbolen verselbständigt. Jenen Konsens hat er, im Westen zumindest, in der Regel in fast heiligen Schriften urkundlich verfestigt, und er leitet aus ihnen unter anderem seine subjektiven Rechte ab.

III. Moralisches: Gerechtigkeit und Recht, Moral, Ethik und Würde (*Dworkin*)

1. Vielleicht fehlt noch der unmittelbare Bezug von Vernunft und Recht zu den Begriffen , *Ethik* und *Sittlichkeit* und zudem der Blickwinkel des pragmatischen alltäglichen „Handelns“, dessen Art und Maß der Freiheit von derjenigen des Denkens zu trennen ist, weil der

Mensch, wenn nicht vor allem emotional, dann doch zumindest als „dreifaltiges Ich“ agiert.

Zunächst einmal steht schon *Kant* mit seiner Metaphysik der Sitten samt dessen Rechtslehre für die Verbindung von Vernunft, Recht und Sittlichkeit: Auf den zweiten Blick sieht zudem auch *Kant*, dass das Recht nicht ohne eine empirische Seite auskommt⁴¹⁹:

„Da aber der Begriff des Rechts als ein reiner, jedoch auf die Praxis (Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle) gestellter Begriff ist, mithin ein metaphysisches System desselben in seiner Eintheilung auch auf die empirische Mannigfaltigkeit jener Fälle Rücksicht nehmen müßte, ...“

Der Bezug auf die Fälle schlägt die Brücke zum Konkretheit des Alltags.

, Ethik und Sittlichkeit sind dabei Begriffe, die weitgehend synonym verwendet werden (können und hier auch derart weich verstanden werden sollen).

Vereinfacht entspricht das *vernünftige Handeln* auf der Ebene des Sollens dem, was, je nach Definition und Sichtweise, die Moral, die Ethik oder auch die Sittlichkeit gebieten, sei es die (subjektiv) eigene, die (objektive) allgemeine oder auch die sozial-reale Moral, Ethik oder Sittlichkeit. Deren Kern bildet wiederum die Idee der *Gleichheit*,⁴²⁰ die allerdings durch die Idee der *Solidarität* im Sinne der Mitmenschlichkeit zu ergänzen ist und für den moralischen Menschen dessen *Freiheit* voraussetzt.

Zudem ist das Ideenpaar „Gerechtigkeit und Recht“ mit einzupassen, und zwar auf derselben allgemeinen Ebene und zudem auf der Grundlage, das das demokratische Recht an die Kernethiken der Verfassungen gebunden ist. „Unrichtiges Recht“⁴²¹ im Sinne von *Radbruch* oder

⁴¹⁹ Kant, *Metaphysik*, 1797, AA, VI, 205

⁴²⁰ Koller, *Rechtfertigung*, 1987, 4 ff.: zur Gleichheit betont er sie sei „elementaren Kern der herkömmlichen Auffassungen von Moral und Gerechtigkeit“.

⁴²¹ Radbruch, *Unrecht*, 1946, 105 ff., 107, im Hinblick auf die Nürnberger Prozesse mit dem Satz: „Wo Gerechtigkeit nicht einmal erstrebt wird, wo die Gleichheit, die den Kern der Gerechtigkeit ausmacht, bei der Setzung positiven

wie *Dworkin* schreibt „unmoralisches Recht“ mag es dann im positivistischen Sinne geben, das ist dann eine Frage der Definition von Recht. Aber bei schweren Verstößen ist ein solches Recht im Sinne der Grund- und Menschenrechte zwar vielleicht Recht, es ist dann aber „nichtiges“ Recht.

Wie es schon das Wort anzeigt, gibt die Gerechtigkeit eine Antwort auf die Frage nach dem „Richtigen“. Mit *Kant* gilt es, das Krumme grade zu richten,⁴²² was einen Maßstab voraussetzt wie etwa den der Verallgemeinerbarkeit. Auch steht dahinter die Person des „Richters“. Es ist jene Art der Person, die ein „Werturteil“ trifft, also jedes autonome und vor allem deshalb auch würdige Selbst-Subjekt. Die Gerechtigkeit dem Inhalt nach und die Idee des Rechts der Form nach bestimmen die Idee von der Autonomie des Menschen. Dabei bestimmt die Idee des Rechts in der Form des Freiheitsrechts vor allem die Herrschaft des Freien innerhalb eines bestimmten Rechtsraumes, und zwar im Groben nach dem Modell des Eigentums. Eingeschränkt ist das eigene Recht durch die Rechte anderer und unter anderem auch durch die Idee der Sittlichkeit oder der Ethik und im Sinne der wesentlichen Verfassungselemente. Die deutsche Verfassung kodifiziert diesen Zusammenhang in Art 2 GG. Ebenso führt im deutschen Grundgesetz die Menschenwürde des Art 1 I GG zu Gerechtigkeit und Frieden auf der Welt. Insofern ist also auch die Begriffsfamilie „Moral, Ethik und Sittlichkeit“ einerseits und die „Gerechtigkeit“ und das „Recht“, jedenfalls im Sinne von Freiheitsrechten von Gleichen, andererseits eng mit einander verwandt. Sie lassen sich deshalb auch zu einer, allerdings nur vagen Höchstidee zusammenbinden, wie derjenigen des „Präambelhumanismus“ mit seinem Kern der Verehrung der „Menschenwürde“ und der normativen Trinität von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität.“

2. Ein Beispiel für die Vorzüge und die Gefahren eines solches Denkens, wollte man denn allein darauf abstellen, bietet erneut das Werk des pragmatischen Moralisten *Dworkin*, die „Gerechtigkeit für Igel“.

Rechts bewusst verleugnet wurde, da ist das Gesetz nicht etwa nur ‚unrichtiges Recht‘, vielmehr entbehrt es überhaupt der Rechtsnatur“.

⁴²² Kant, *Metaphysik* (Weischedel), 1956, § E, 340; zudem: Siep, *Naturrecht*, 1993, 132 ff., 137.

Dazu sind zunächst *Dworkins* eigenen Definitionen von Moral und Ethik aufzuzeigen. „Ethik“ ist für ihn die persönliche oder innere Moral eines Menschen sich selbst gegenüber oder im Sinne einer guten oder wie er schreibt, „gelungenen Lebensführung“⁴²³. Mit „Moral“ meint *Dworkin* zunächst einmal die persönliche oder innere Ethik des Menschen, die aber auf den anderen gerichtet ist. Dabei bindet er die Moral, die seinen Leitbegriff darstellt, an die „Ethik der Würde“⁴²⁴ und begründet diese wieder vor allem mit der Idee der Willensfreiheit. Seinen Kernbegriff bildet dann aber die „Verantwortung“⁴²⁵. In Anlehnung an *Kant* abstrahiert *Dworkin*, man könne „die Menschheit in unserer eigenen Person nur dann adäquat achten“ „...., wenn wir die Menschheit in der Person der anderen achten“. In der Tat, aus der Idee der Freiheit erwächst zumindest die Eigenverantwortung, und zwar wenigstens als Haftung des Täters für das „Seine“, also auch für seine Taten.

Außerdem erklärt , sei die „Moral eine unabhängige Sphäre des Denkens“⁴²⁶, und er erläutert, „Das Humesche Prinzip, demzufolge in jeder Argumentation, die ein moralisches Urteil entweder bestätigen oder entkräften kann, wiederum eine moralische Aussage oder Annahme enthalten sein muss, ist korrekt – und seinerseits ein moralisches Urteil“⁴²⁷.

Folgerichtig erklärt er dann auch für die Wahrheitsfrage, die Falschheit von Moralvorstellungen könne man seinem Gegenüber nicht „beweisen“, man könne nur hoffen, ihn zu überzeugen⁴²⁸. *Dworkin* geht also von einem Zwei-Welten Ansatz aus, der die empirische Welt der beweisbaren Tatsachen und die normative Welt der Werturteile enthält. Aber er verbleibt dann auf der normativen Ebene.

Moralische Begründungen sieht er folgerichtig nur als Sonder-, besser als Unterfälle der Interpretationen von Begriffen, die ihn zu der einen Gerechtigkeit für Igel (und nicht zu den vielen Arten für die Füchse)

⁴²³ Dworkin, Gerechtigkeit, 2012, 33.

⁴²⁴ Dworkin, Gerechtigkeit, 2012, 35.

⁴²⁵ Dworkin, Gerechtigkeit, 2012, 176 ff.

⁴²⁶ Dworkin, Gerechtigkeit, 2012, 171.

⁴²⁷ Dworkin, Gerechtigkeit, 2012, 171.

⁴²⁸ Dworkin, Gerechtigkeit, 2012, 173.

führt. Am Ende präsentiert er auch die Moraltheorien von *Platon* und *Aristoteles* als klassische Beispiele einer so verstandenen Moralphilosophie.⁴²⁹ Dem ist grundsätzlich zuzustimmen, aber es lässt auch erkennen, welchen weiten Bogen *Dworkin* zu spannen bereit ist. Denn ihm geht es eigentlich nur, und somit ganz im Sinne des angloamerikanischen Pragmatismus, um die vernünftige Lösung bestimmter Fälle mit den Methoden der Interpretation.

Ausgerichtet ist sein Denken auf die „gelungene Lebensführung“, für die es einer einheitlichen Sicht bedarf: „*Diese Einheit will ich zumindest für die Werte im Bereich der Moral und der Ethik aufzeigen...*“⁴³⁰. Interpretationen sorgen dann als Methode dafür, *Dworkins* vier große Ausgangsideen, diejenigen der (politischen) Gerechtigkeit, „Freiheit“, „Gleichheit“, „Demokratie“ und „Recht“ als Einheit zu verstehen⁴³¹.

Er will sie offenbar dem Titel nach zunächst zur *Einheitsmoral der Gerechtigkeit* (für Igel) zu vereinen. Auch definiert *Dworkin* die Demokratie zunächst über den Kernbegriff der Gerechtigkeit, die Gleichheit, wenn er Demokratie als die „*Gleichheit im Bereich der Demokratie*“ erklärt.⁴³² Die Freiheit begreift er unter anderem als jene Art von Freiheit, „*die Autonomie und Würde möglich macht*“, ⁴³³ und damit dann auch zur „Moral“ führt⁴³⁴,

Der Pragmatiker *Dworkin* würde zwar weiterhin holistisch ansetzen und von einem „System“ sprechen, „*in dem jede moralische und jede ethische Idee die andere stützt*“.⁴³⁵ Auch *Kants* Kategorischen Impera-

⁴²⁹ Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012, 176; im Einzelnen zu ihren Lehren S. 313 ff, dabei deren Ansätze zur Interpretation von moralischen Begriffen herausarbeitend.

⁴³⁰ Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012, 13.

⁴³¹ Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012, 15 ff.

⁴³² Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012, 588.

⁴³³ Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012, 453

⁴³⁴ Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012, 453

⁴³⁵ Dworkin, *Gerechtigkeit*, 2012, 452f

tiv liest er „als ein beeindruckendes Beispiel eines aktiven Holismus“⁴³⁶.

Aber diese Wolke von Oberbegriffen verdichtet *Dworkin* dann doch mit der formalen Idee von der Einheitlichkeit, und in seinem Nachwort bestimmt er die Idee der Würde zu ihrem Kern. Reduziert man die für den Pragmatiker so bequeme Komplexität eines Systems der Oberbegriffe, so führen am Ende *Dworkins* moralische Erwägungen zur monistischen Idee der Menschenwürde. Diese bildet zugleich den Kern des „Präambel-Humanismus“, der die Wolke der *dworkinschen* und weiterer Oberbegriffe mit umfasst. Der einzelne Mensch ist dabei der Adressat der westlichen Ethik, und er bringt sie auch hervor, weil er sich mit Würde ausgestattet weiß, die auf seiner Fähigkeit zur Vernunft beruht.

3. Randfragen wird man vermissen. Die Idee der Solidarität nimmt *Dworkin* nicht mit auf. So verfolgt er die kollektivistischen Vorstellungen von einer Sozialethik oder einer Sozialmoral in dieser Form nicht weiter. Allerdings erörtert er innerhalb der Idee der Gleichheit, also dem Kern der Gerechtigkeit, die Frage nach der Verteilungsgerechtigkeit und mit ihr den Aspekt der „Wohlfahrt“.⁴³⁷ Wer also die Idee der Gerechtigkeit fast auf dieselbe Stufe stellt wie die Würde, wer die Gerechtigkeit also gleichsam als maior domus im Herrenhause der Würde ansieht, der neigt dann auch dazu, Elemente aus dem Umfeld der Gerechtigkeit mit in diesen Obergriff aufzusaugen, hier also das, was in Kontinentaleuropa und in der Grundrechtecharta der Idee der Solidarität zuzurechnen ist und ihren Kern in der Idee der altruistischen Mitmenschlichkeit besitzt. Auch erscheint bei *Dworkin* zwar unklar, was für ihn „Menschheit“ bedeutet, etwa auch Humanität und damit der humane Verzicht auf die Todesstrafe? Aber dafür formuliert er dann den Begriff der Würde ausdrücklich so um, dass *der objektive Werte eines jeden menschlichen Lebens zum Ausdruck kommt*“.

Kritisieren könnten man auch, dass es transparenter und in einer pluralistischen Demokratie auch systemkonformer wäre, den genannten oder auch anderen Werten und Prinzipien etc., zunächst einmal ihren eigenen abstrakten Charakter, Wesen oder Sinn zuzubilligen. Für den

⁴³⁶ Dworkin, Gerechtigkeit, 2012, 433 ff („Von der Würde zur Moral“).

⁴³⁷ Dworkin, Gerechtigkeit, 2012, 600 ff., vgl. auch 461 („Würde und Wohlergehen“).

konkreten Fall und damit erst nächsten Schritt ist dann allerdings, etwa im forensischen Sinne einzufordern, dass der jeweilige staatliche Entscheider für den jeweiligen Fallkomplex eine „Abwägung“ zwischen den betroffenen Werten, Prinzipien etc. vornimmt, die die Demokraten wenigstens „nachvollziehen“ können. Ohnehin bezieht sich das Recht nach herkömmlicher Sichtweise auf Sachverhalte, die auf der Seinsebene angelegt sind. Der Gesetzgeber und der Richter reagieren nach herkömmlichem Verständnis auf Ereignisse, die vorrangig in der Seinswelt auftreten. Ein Mord enthält zwar einen Widerspruch des handelnden Rechtssubjektes gegen die Gültigkeit der herrschenden Ethik, aber seine Tat beinhaltet auch ein Faktum.

Auch fehlt für einen Pragmatiker, nicht aber für den Moralisten, die Einbeziehung der sozial-realen Welt einschließlich der Erkenntnisse der Sozialwissenschaften. So ist *Dworkin* eben ein Nachfolger von *Hume*.

Am Ende aber bliebe es -für den Pragmatiker und jedenfalls für die konkreten Fallgruppen und Einzelfälle- dabei, dass eine Entscheidung zu treffen ist, die von der vagen Höchstidee „des „Richtigen“ oder „des Vernünftigen“ getragen ist, und sei es nur, dass ein Gesetzgeber, das Gericht oder die vollsteckende Verwaltung zwischen gleichwertigen inhaltlichen Lösungen eine bestimmte „mit vertretbaren Gründen“ auswählt, um eine unstreitige Rechtslage zugunsten von „Rechtsicherheit“ und „Rechtsfrieden“ zu schaffen. Mit seinen Fallmodellen, wie etwa dem Sklavengesetz für das unmoralische Recht, zielt *Dworkin* dabei auf den Bildungshorizont der aufgeklärten Demokraten, also gleichsam derjenigen Gläubigen, die an die jeweilige nationale Form des Präambel-Humanismus glauben wollen und sollen.

Wer nun die Moral oder die Gerechtigkeit analog zur „Vernunft“ als das Höchste der gesamten normativen Welt begreift, der verhält sich zu dieser Höchstidee wie zum Gottesbeweis. Er kann daran „glauben“ und sich diesem Gedanken „unterwerfen“, ihm skeptisch gegenüber stehen oder diese Sicht ablehnen.

Wer aber in einer westlichen Demokratie lebt, würde seine Verfassung ablehnen, wenn er die Ideen der Moral, und zwar je nach Sichtweise in der Form der Gerechtigkeit, der Eigenverantwortung, der Menschenwürde oder des Dreiklages von Freiheit, Gleichheit und Solidarität, des common sense etc. nicht zumindest als vorherrschendes „Bekenntnis“ seiner Verfassungsgesellschaft und als Grundlage der Menschenrechtserklärungen etc. tolerieren würde.

Anders gewendet, wer im Sinne der Buchreligionen erklärt, Gott sei unerforschlich, aber gerecht oder im höchsten Sinne vernünftig, der beschreibt das Wesen von Gott mit höchsten moralische Prinzipien.

4. Drei Gedanken sind noch zu ergänzen, ein philosophischer, ein rechtlicher und ein biologischer:

Wer im Sinne von *Hume* strikt zwischen Sollen und Sein trennt und nur einem Dualismus das Wort redet, der gelangt innerhalb der Welt der Normen zu einem zirkelschlüssigen Denken, das offenbar nur mit Hilfe des semi-religiösen Glaubens an Dogmen, wie der Idee der Moral, der Gerechtigkeit oder der Vernunft in einem objektiven Sinne einerseits und eines souveränen subjektiven Entscheiders andererseits zu ordnen ist.

Die westlichen Verfassungen und die entsprechenden Konventionen gehen diesen Weg, und zwar zumeist in ihren Präambeln. Zugleich tritt in ihnen das „Volk der Demokraten“ als subjektiver Verfassungsgeber auf.

Soziobiologisch und von außen betrachtet, handelt es sich bei der Entwicklung und Pflege der eigenen Verfassung um die Umsetzung der paradoxen Bio-Logik von der „Selbstorganisation“ aller Lebewesen und aller Gemeinschaften von solchen. Dieser Vorgang führt im Übrigen zwangsläufig zu einem „Selbst“, das sich zudem auch selbst noch erschafft, allerdings dazu auch auf genetische „objektive“ Vorprogramme der Natur und deren Informationen zurückgreift.

IV. Etymologisches: Religion als Rück–Binden

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

– Zu Beginn des vierten Jahrhunderts, so heißt es, führte der christliche Apologet *Lactantius* das Wort religio auf religare = „an-/ zurückbinden“ zurück.⁴³⁸

⁴³⁸ Bergmann, Grundbedeutung, 1998, 48 ff.; Brandt/Laubmann, *Lactanti Divinarum Institutionum*, 1980, 389 ff.

- Mit *Cicero* (1. Jh. v. Chr.) geht *religio* dagegen auf *religare* zurück, was wörtlich „wieder auflesen, wieder aufsammeln, wieder aufwickeln“, im übertragenen Sinn „bedenken, Acht geben“ meine.⁴³⁹
- Der Religions- und Sprachwissenschaftler *Bergmann* vermutet, dass Religion auf das altlateinische *rem ligere* (= eine „Sache“, also ein Vorhaben, zu „binden“) zurückzuführen sei, das heiße: mit Skrupel oder Skepsis zu betrachten und wegen dieser Bedenken zu zögern und davor zurückzuschrecken.⁴⁴⁰

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

2. Unstreitig ist offenbar das Element des „Bindens“. Verwandt ist dieses wiederum mit „Fesseln“ und „Gefäß“, das als Metapher auch in dem Wort „Verfassung“ steckt.⁴⁴¹ Zumindest aber zielt die Handlung des „Bindens“ auf den Erfolg und die Idee des „Bundes“. Diese Metapher prägt die Idee des Bundes Gottes mit den Menschen, und sie bestimmt auch den Gedanken des solidarischen Bundes der Mitglieder eines Volkes. Zudem kennen wir diese Metapher als politische „Union“ von Ländern und Staaten sowie als internationale Vereinigung aller Staaten, die United Nations.

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

Hinzu tritt auf den zweiten Blick eine gewisse Auswahlfreiheit eines Bundes. Auf einige widerspenstige Mitglieder kann er sogar verzich-

⁴³⁹ Cicero, *De natura* (Gerlach/Bayer), 1978, 226; dazu: Bergmann, *Grundbedeutung*, 1998, 45 ff.

⁴⁴⁰ Bergmann, *Grundbedeutung*, 1998, 45 ff., 13 ff. Siehe auch: Stolz, *Grundzüge*, 2001, 31 ff.

⁴⁴¹ Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, Rn. 536.

ten, sofern damit sein Gesamtgefüge bestehen und seine Ethik unangestastet bleibt. Zumindest kann der Bund die Wahrnehmung ihrer Rechte, zum Beispiel strafweise, einschränken oder aussetzen.

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

V. Rechtspragmatisches: Verfassungspatriotismus, Minimaethik, zivilreligiöse Aufhebung des Böckenförde-Dilemmas

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

Die deutsche zivil-politische Idee vom „Verfassungspatriotismus“ ist zunächst zu deuten. Er enthält wesentliche Elemente dessen, was mit Zivilreligion gemeint ist.⁴⁴² Dieser Doppelbegriff verfügt dabei über eine ähnliche Spannbreite wie derjenige, der die Zivilität mit Religion verknüpft. Zwar wird das Wort vom Verfassungspatriotismus in der Regel nicht dafür verwendet, die (deutsche) Kerngesellschaft selbst mit einer vagen Leitidee zu überhöhen. Der Verfassungspatriotismus dient aber immerhin dazu, ethnischen und sonstigen subkulturellen Gruppen ein weltliches Dach zu bieten und sie mit allen anderen Deutschen zu einer über-(sub)-kulturellen Normengemeinschaft zusammenzufassen. Mit dem Wort „Patriotismus“ wird außerdem versucht, ihnen eine Art von postnationalem Wir-Gefühl zu eröffnen. Alle Bürger sind Teil eines „Verfassungs-Bundes“. Vor allem Mitglieder solcher Subkulturen, deren eigenen Subkulturen nicht nur religiös ausgerichtet sind, sondern zugleich auch auf die Gruppenehre und auf Familienverbände setzen, dürften sich damit werben lassen. Auf diese Weise sind sie mit dem Leitbild derjenigen Staatsbürger zu einer nationalen Gemeinschaft zusammenzubinden, die unmittelbar auf die

⁴⁴² Erneut: Aus der Sicht der Politologie: Sternberger, Verfassungspatriotismus, 1990, 26, 30; seinen breit angelegten Sammelband zu den Europäischen Werten und der Idee eines Verfassungspatriotismus zusammenfassend: Heit, Einleitung, 2005, 7 ff., 7 ff.; aus der Sicht der Philosophie: Habermas, Grundlagen, 2009, 106 ff.; aus der Sicht des Staatsrechts: Böckenförde, Entstehung, 1992, 92 ff., 112; aufgegriffen von der Bundesjustizministerin: Leutheusser-Schnarrenberger, Leitkultur, 2008. Zusammenfassend auch: Kronenberg, Verfassungspatriotismus, 2009. Zudem: Müller, J.-W., Verfassungspatriotismus, 2010, 111 ff, 111 ff.

Präambel–Werte setzen. Diese Werte und Prinzipien reichen aber eigentlich über die Nation hinaus und umfassen die gesamte transnationale westliche Ideenwelt.

Auch die us–amerikanische Staatsgesellschaft „kollektivierte“ ihre Mitglieder und vor allem die neuen Einwanderer mit einer solchen Art von Verfassungspatriotismus. Jener verschweißt in den USA vor allem die Idee der „privaten Freiheit“ mit derjenigen der „Nation“ (der Freien). Auf diesem Wege ist eine sinnstiftende kollektive Identität aufzubauen, die neben der ethisch–vernünftigen Seite zugleich auch auf eine emotionale Bindung setzt. Patriotismus ist stets mit einem auf den zweiten Blick durchaus sinnvollen Nationalstolz unterlegt. Jener duldet, wie früher die Clanehre, keine ungesühnten Verletzungen. Verletzter Stolz schafft die emotionale Bereitschaft der Bevölkerung, viele Werte und selbst das Leben zu „Unrecht ausgleichenden Verteidigungskriegen“ einzusetzen.⁴⁴³ Der mögliche Missbrauch dieser Emotionen ist davon zu trennen. In diesem Sinne begründet gerade auch der amerikanische Verfassungspatriotismus die „Opfer“ des Wehrdienstes im nationalen Interesse, aber auch etwa ganz allgemein die Pflicht, Steuern zu zahlen.

Analog dazu versucht der deutsche Verfassungspatriotismus vorzugehen. Er sucht, den Stolz auf die Ideen der religiösen Toleranz auszubilden. Er hebt die Friedensmacht von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit hervor und betont die Dreifaltigkeit von individueller Freiheit, intersubjektiver Gleichheit und kollektiver Solidarität. Seine Antwort auf Verletzungen lautet, Durchsetzung von Recht und Gerechtigkeit im Sinne der Verfassung zu gewährleisten und dabei vor allem das Gebot der Wahrung der Menschenwürde, Art. 1 I GG, zu beachten.

⁴⁴³ Zur politischen Idee der „Vernunft der Gefühle“ und der Bedeutung des Nationalstolzes: Jener wirkt dann zwar bei Verletzungen als großer Motivator für (notfalls auch fingierte) Verteidigungs– und Gerechtigkeitskriege. Aber im Vorwege wirkt der Patriotismus insofern als friedensstiftendes Mittel, als er der Abschreckung dient. Man werde sich notfalls mit großen Opfern verteidigen. Zu dieser auch evolutionsbiologisch nachvollziehbaren Begründung nationaler Emotionen: Bolle, *Emotionen*, 1995, 155 ff.; Frank, *Passions*, 1988, Chap. III, 43 (*Theory of Moral Sentiments*), 54 („The impulse to seek revenge is likewise counterproductive unless others have some way of anticipating that one has it. The person in whom this sentiment resides has to deter potential predators.“).

Die Leitidee der Zivilreligion wendet sich nicht vor allem an die Vertreter starker Subkulturen. Sie spielt ihre Rolle auf der nächst höheren Ebene. Sie wendet sich an das Volk insgesamt.

Analog zur mittelalterlichen *civitas dei*, dem Gottesstaat des *Augustinus* (354 – 430 n. Chr.), begründet die jeweilige nationale Ausprägung der gesamtwestlichen Zivilreligion die Verfassungsgemeinschaft. Zunächst einmal stellt sie eine *civitas* der inneren Werte und Prinzipien dar. Als ihre Gläubigen gelten, und der Art nach wie schon bei *Augustinus*, alle „verfassungsgläubigen“ Mitglieder „des Präambel–Volkes“. Daneben existiert dann zusätzlich der nationale Verfassungsstaat. Dieser ist, wie die vielen nationalen Präambeln belegen, von den Präambel–Demokraten um– oder auch neu gegründet. Einerseits verfügt ihr Staat, wie schon bei *Augustinus*, über eine ideale (göttliche) Seite des Menschenwürdigen und des Vernünftigen. Andererseits antwortet der irdische Staat, bei *Augustinus* als *civitas terrena* bezeichnet, mit seinem Gewaltmonopol auf die sozialreale Seite der Empirie. Insofern sucht der Verfassungsstaat dann vor allem, das verfassungswidrige (teuflische) Unrecht wieder – auf humane Weise – zu richten und zugleich weiteren Verfassungsverstößen soweit möglich schon im Vorwege mit demokratischen Befehlen vorzubeugen.⁴⁴⁴

Außerdem ist noch einmal darauf hinzuweisen, dass Kritik am Verfassungspatriotismus für sich allein deshalb angebracht ist, weil seine Logik zumindest die totalitäre Vorstellung von der blinden Unterwerfung unter eine extern zu denkenden Verfassung nahelegt. Deshalb ist eine Ebene höher anzusetzen und auf die Präambel abzustellen. Sie beschreibt die Zivilgesellschaft und im Rahmen der Entscheidung für

⁴⁴⁴ Dazu: Augustinus, *De civitate dei* (Horn), 1997, Ratzinger, Volk, 1954. Der in der Spätantike und danach im Mittelalter verwendete Begriff *civitas* meint in etwa „Bürgerschaft, Staat, Stadt, Gemeinschaft“. Diese Art des Staates verwirklicht sich vor allem in den Gläubigen selbst. Dieser Gottesstaat der Gläubigen steht zum „irdischen Staat“ im Gegensatz. Jener enthält aber in dialektischer Weise auch immerhin zwei Ebenen, eine göttliche und eine teuflische. Die göttliche Seite ergibt sich aus einer göttlichen, also einer Art von höchster von Gott verfasseter Ordnung. Die teuflische Seite beschreibt den machiavellistischen Kern des Bösen oder aber wertneutraler, die sozialreale Machtseite des Leviathans. Siehe dazu: Augustinus, *De civitate dei* (Horn), 1997, XV, 1: „...die wir auch gemäß dem Glaubenssinn als zwei Staaten bezeichnen“, „... ist vorherbestimmt, auf ewig mit Gott zu herrschen“. *Ibid.*: „...mit dem Teufel dem ewigen Verdammungsurteil anheim zu fallen“. Zur Bedeutung siehe auch die Schrift des gegenwärtigen Papstes Benedikt XVI: Ratzinger, *Herkunft*, 1961, 55 ff.

den Vorrang des Individualismus und gegen die Vorherrschaft des Kollektivismus heiligt sie ein einem bestimmtes Menschenbild, kurz dasjenige des Präambel-Humanismus. Deren *philosophischer* Kern bildet die Idee des freien und vernünftigen Selbstsubjektes. Ideen, wie die unantastbaren Menschenwürde oder die angeborenen Freiheit, stellen bereits deren zivil-rechtliche Ausprägung dar.

Das Selbstsubjekt heiligt sich selbst, wenngleich vermutlich nur auf den Bereich des von ihm selbstschöpferisch zu verantwortenden „Humanums“ beschränkt. Aber ist diese Selbstsubjekt, gleich ob man es nun vorrangig individualistisch oder vorherrschend kollektivistisch deutet, oder aber drittes vielleicht jenseits aller internationalen Konventionen über universelle Menschenrechte, vor allem national versteht, es ist auch für seine Schöpfungen verantwortlich. Dazu gehören aus westlicher Sicht vor allem die verfassungsmäßige Ordnung und deren Durchsetzung auf den Subebenen von Recht und von Macht.

Helmut Heit greift die rhetorische Frage auf; ob man denn überhaupt Europa lieben könne⁴⁴⁵. Man könnte sie nunmehr bejahen. Denn im Sinne der Präambel der Grundrechtecharta handelt es sich um die selbstbewusste "Selbstliebe" und im Sinne der allgemeinen Menschenrechte auch um die solidarische „Nächstenliebe“, die aber untrennbar mit der Verantwortung vor sich und den anderen Menschen (vielleicht auch zusätzlich extern vor einem personalen Gott, wie in der deutschen Präambel) verbunden ist. Aber schon oben war anzufügen, dass sich das Wesen eines Schöpfers vor allem aus seinen Schöpfungen ergibt. Insoweit erklären die westlichen Verfassungen und die internationalen Menschenrechtskonventionen das Wesen ihrer Schöpfer. Beide, den Schöpfer und die Schöpfung, verbinden dann drittens und analog zur christlichen Dreifaltigkeitlehre ihr gemeinsamer Heiliger Geist, also die Prinzipien und Höchstwerte etc.

Üblicher Weise liebt man zwar Menschen, bestenfalls noch ideale Personen, aber keine Werte also solche. Doch auf dem Wege über den Präambel-Humanismus können wir auch den heiligen Geistes des idealen Humanisten, und eben auch der Vernunft in uns, mitverehren.

2. Diese Gemeinschaft der philosophischen Selbstsubjekte wandelt sich auf der politischen Ebene zum Verfassungsgeber und sie entwi-

⁴⁴⁵ Heit, Einleitung, 2005, 7 ff. , 7 ff

ckelt für ihr Recht einer „Minimaethik“ der Vernunft. Sie „bekennt“ sich dann auch dazu, als dem heiligen Geist ihrer selbst.

Dabei ist diese Binnenlogik der Trennung von Subjekt und Objekt geschuldet. Die Formulierung, wer denn was entwickelt geht auf den individualistischen Ansatz geschuldet. Im (häufig nationalen) Kollektivismus bringt die solidarische Gemeinschaft dieser Leitideen ihrer Verfassung aus ihrer Mitte hervor und sie gilt dann als die eigentliche heilige (nationale) Gemeinschaft. Wer wiederum von der Vorherrschaft des heiligen Geistes der Vernunft ausgeht, der würde erklären, dass die Vernunft den Menschen dazu zwingt, eine solche Minimalethik zu verfolgen. Ebenso würden die Utilitaristen erläutern, wer allein auf den gemeinsamen Nutzen abstellt, der kann gar nicht anders, als sich jedenfalls für Friedenzeiten einer Minimaethik der Kooperation zu unterwerfen.

Der Gedanke einer *Minimaethik* beschäftigt vor allem die westliche Naturrechtsphilosophie und die Verfassungstheorie.⁴⁴⁶ Worin besteht aber diese Minimaethik? Deren Grundelemente ergeben sich vereinfacht eben aus den Präambeln und deren Ausführungen in den nationalen Verfassungen und den transnationalen Konventionen. Dieser politische Humanismus ist vor allem von den beiden Mantras „Demokratie und Rechtsstaat“ und „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ beherrscht. Diese erscheinen als höchster Selbstzweck.

Zu bedenken sind auch die geistigen Grenzen der einzelnen Ideen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität. Denn weder der Liberalismus („Freiheit von was und wozu?“), noch die Gleichheit („Gleich

⁴⁴⁶ Aus der Sicht der Rechtsphilosophie: Hart, *Concept*, 1961, 181 ff. („*Minimum an Naturrecht*“); soziologisch ebenso: Wesche, *Gegenseitigkeit*, 2001, 44; aus Sicht des deutschen Verfassungsrechts: Dreier, R., *Rechtsbegriff*, 1986, 33 ff. („*immer ein Minimum an ethischer Rechtfertigung oder Rechtfertigungsfähigkeit*“); Alexy, *Verteidigung*, 1993, 85 ff., 98; siehe aus der strafrechtlichen Sicht der Normen auch: Baurmann, *Thesen*, 1998, 409 ff., 437: „Eine Übertretung materiell illegitimer, aber legaler Normen ist nur dann gerechtfertigt, wenn der Verfassung ihre Legitimität entzogen wird“.

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

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

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

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

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

Dabei wird allerdings eine Sichtweise den Vorrang einnehmen müssen. So herrscht im Westen ein System, dessen Dreiklang in dieser Reihung verläuft: Zuerst besteht die Freiheit des Freien. Daraus folgend ergibt sich die Gleichheit unter Freien und danach die Solidarität (Bindung und Verbindung) innerhalb einer Gemeinschaft von Freien und Gleichen. Opfernde Abgaben (Tribute) der Freien erlauben dann nach dem fiktiven Begriff des Gesellschaftsvertrages eine Gemeinschaft aufzubauen, die den Schutz der Freiheit und Gleichheit bewirkt.

An die Stelle des Begriffs des Freien kann man auch denjenigen des würdigen Menschen setzen. Aus dem westlichen Menschenbild ergibt sich dann die Trinität der Menschenrechte: die „liberalen“ Menschenrechte als die Freiheitsrechte, das Gleichheitsprinzip vor allem als prozessuale Fairnessrechte und zudem die sozialen (lies: solidarischen) Menschenrechte.

Ein umfassender Oberbegriff wie das „Gute“, die „Vernunft“ oder der „common sense“ kann dabei nur ein Sammelbegriff sein. Er beschreibt eine Art „heiligen Geist“.

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

„Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt, mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren versuchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.“⁴⁴⁷

Die „Lösung“ dieses Dilemmas kann nur auf einer noch höheren Ebene, etwa derjenigen der Präambeln stattfinden. Das Volk muss jenseits des Staates eine eigene „Ersatzreligion der verinnerlichten Werte und Prinzipien“ schaffen, denen es sich dann unterwerfen muss.

Über jene verfügen die Völker, wie es die Präambeln ihrer Verfassungen etc. belegen. Nur bereitet es ihnen verständlicher Weise Mühe, nun doch auch wieder von einer Religion zu sprechen, und sei es auch nur von einer Zivilreligion.

Aus einem etwas anderen individualistischen Ansatz heraus lässt sich vielleicht mit dem Wort vom „Herrn“ arbeiten. So gilt der Freie einerseits deshalb als frei, weil er sein „eigener Herr“ ist. Andererseits kann

⁴⁴⁷ Böckenförde, Staat, 1976, 60.

er nur sein eigener Herr sein, wenn er sich selbst nicht ausschließlich von blinden Trieben beherrschen lässt. Erforderlich ist also das eigentlich paradoxe Verlangen nach der „Selbstbeherrschung“. Dieses Modell setzt die Fähigkeiten zur Selbst-Erkenntnis, zur Selbst-Kritik, zur Selbst-Gesetzgebung und zur Selbst-Erziehung voraus. Es führt auf diese Weise zum bekannten dialektischen *freudschen* Menschenbild der Persönlichkeitsspaltung. Jenes bildet im übrigen auch nur eine verinnerlichte Form der Subjekt-Objektspaltung. Einem triebhaften (teufelischen) „Es“ steht ein mahnendes Gewissen in der Form eines moralischen (gottähnlichen) „Über-Ichs“ gegenüber. Die biologischen Sonderethiken, als Mann/Frau, Vater/Mutter etc. agieren zu müssen, variieren dabei noch einmal die Moral, für die das „Über-Ich“ aus rechtsphilosophischer Sicht steht. Weitere sozialetische Anforderungen an das „Über-Ich“ kommen hinzu. Der Mensch muss als Lehrer, Politiker, Richter, Verwalter etc. tätig sein. Ein ganzheitliches „Ich“ sorgt dabei ständig, soweit überhaupt möglich, für eine Einheit stiftende Harmonisierung. Dieses „Über-Ich“, und also mittelbar auch das „Ich“ des Akteurs, bedarf dann eines „Ankers“. Jeder Freie sucht deshalb nach seinen privaten Leitideen, bei denen ihm externe Gruppenwerte, nationale Staatsethiken und auch universelle Menschenrechtsmodelle helfen. Im Idealfall orientiert sich der „Herr als der Freie“ dann am ganz einfachen Dreiklang von „Freiheit der Herren, Gleichheit zwischen den Herren und Solidarität unter den Herren“.

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

Selbsterren zu deuten und damit zugleich jeden einzelnen Menschen zu heiligen. Sich selbst versteht der westliche Staat nur als „ersten Diener“ der Gemeinschaft der Demokraten.

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

12. Kapitel

Biophilosophisches zur Zivilität

I. Abstraktion: Binäre Lichtmetapher und Buntheit als Kulturaspekt

Zum Einstieg in die Bio-Philosophie ist ein Blick auf die Lichtmetapher zu werfen. An ihr richten wir uns gern aus. Auch die beiden Worte von der religiösen Erleuchtung und der philosophische Aufklärung greifen auf diese Metapher zurück. Vielleicht aber steckt noch mehr hinter ihr. Analogien bilden auch eine Art des Denkens.

Die reale Welt, und jede Welt der Ideale ist wie das Licht eigentlich bunt. Unsere Welten sind also nicht nur „weiß, schwarz (nichtweiß) und grau“. Aber Menschen vermögen beides. Sie können in analytischer Weise die Lupe der Konkretheit über jeden Gegenstand, den sie betrachten, halten. Sie vermögen aber auch (binäre) Schwarz–Weiß–Modelle zu entwickeln, und zwar exakt nach dem Modell des Lichts, das sie sehen und dann mit dem Grau (der Theorie) umzugehen. Zu einem monistischen (einheitlichen), aber ontischen Modell (des Seins) steigern wir Menschen das binäre Modell dann, wenn wir uns etwa schlicht auf das „weiße Licht“ beschränken. Wir können es auch als Energie verstehen und es als den einen „Urquell“ von allem ansehen, das sich etwa aus einem „Urknall“ entwickelt hat. Religiös umgeformt heißt es dann, die Menschen verehren den „Geist des Lichts“. Sie unterwerfen sich einem Sonnengeist. Sie glauben dabei auch an den Geist des Lichts als Geist der Energie, die alles hervorbringt, also den großen Schöpfergeist. Aber mit der Metapher des Lichts ist auch die Grundidee der Erleuchtung der Menschen oder des Einzelnen verbunden. Auch die Aufklärung (engl. the enlightenment) greift auf die Lichtmetapher zurück. Der Mensch „erkennt“ die Dinge und Ideen.

Das Abstraktions–Modell, das sich aus dem Bild vom „einen Licht“ ergibt, vermag zwar aus der Sicht eines jeden Idealismus eine nur „analoge“⁴⁴⁸ bildhafte Umschreibung darzustellen. Aber ebenso nahe

⁴⁴⁸ Zum philosophischen Begriff der Analogie: Fischer, G., *Geometrie*, 2006, 59 ff., 61 (vom ursprünglich mathematischen Begriff bis zur praktischen Erkenntnis, die er zu Recht in die Worte fasst: „*Die Analogie nimmt folglich eine Mittel-*

liegt es, zumindest aus der Sicht des „Naturalismus“⁴⁴⁹, dass der uralte sensorische Sinn des Augenlichts dem Augenwesen Mensch diese Art von Denken aufdrängt. Wer aus der Sicht der Philosophie davon ausgeht, dass die Fähigkeit des Menschen, etwas zu erkennen, natürlichen Grenzen unterworfen ist, der kann sich dem Naturalismus, und hier den Methoden des Denkens, nicht ganz entziehen.

Unterhalb des binären Licht-und-Nicht-Licht-Modells, dessen Synthese die Welt der Grautöne darstellt, bietet sich dann auch ein weiteres Modell an, das je nach Sichtweise entweder als schlichte Metapher zu begreifen ist oder aber als unmittelbare Anpassung an die natürliche Wirklichkeit zu verstehen sein könnte. Zur Physik des Licht-Modells tritt die allgemeine Biologie hinzu. Es ist die besondere Fähigkeit des Gehirns, die nur graduell unterschiedlich langen Wellen des Lichts in drei qualitativ unterschiedliche Grundfarben zerlegen und aus jenen dann noch weitere Unterfarben zusammensetzen zu können. Die

stellung zwischen der Äquivokität (Mehrdeutigkeit, völlige Sinnverschiedenheit bei bloßer Wertungsgemeinsamkeit) und Univokität (Eindeutigkeit, keine Sinnverschiedenheit) der Wortbedeutung ein. Die Elemente der Gemeinsamkeit und der Verschiedenheit, der Ähnlichkeit und der Unähnlichkeit machen im Begriffsgehalt selbst eine logisch nicht mehr trennbare Einheit aus“).

⁴⁴⁹ Zur häufig abfälligen Verwendung des Begriff des Naturalismus, siehe: Haferkamp, Neukantianismus, 2007 105 ff., 105 („negativ konnotiert“). Aber zumindest für den Körper des Menschen gelten die Gesetze der Biologie, der Chemie und der Physik. Die Anthropologie beugt sich dieser Einsicht.

Der Naturalismus trägt offenbar immer noch den Makel des grausamen „status naturalis“ an sich, den es mit dem friedlichen „status civilis“ zu überwinden gilt. Aber ohne die Alternative des „status naturalis“ würde der soziale Mensch ähnlich wie in einem Ameisenstaat leben und weitgehend an genetische Sozialprogramme der Selbstaufopferung gebunden sein. Menschenrechte bräuchte er nicht, privates Unrecht gäbe es nicht. Ohne die historische Naturwissenschaft, ohne Medizin, Astronomie und Mathematik ist das Ich-Modell des Descartes vom denkenden Menschen nicht vorstellbar. Schon Aristoteles hat die Naturwissenschaften und die Technik in die Idee der „Vernunft“ mit einbezogen, Aristoteles, *De anima* (Hamlyn), 1968, 1138 b, 20 ff., 1139 b, 15 – 17. Zur neoaristotelischen Begründung des Sozialstaates über das „gute Leben“, siehe: Nussbaum, Sozialdemokratismus, 1999, 24 ff. (gesund, mit anderen und mit der Natur „sein eigenes Leben zu leben“); dazu auch: Sturma, Universalismus, 2000, 257 ff.; ausführlicher: Heinig, Normativität, 2007, 138 ff. Zum (unvermeidlichen) Naturalismus im Recht, siehe: Hilgendorf, Naturalismus, 2003, 83 ff., 100 („naturalistisches Empiriegebot). Ebenso im Sinne eines „rechtstheoretischen Naturalismus von Seher, Normativität, 2007, 66 ff., 68. Das Recht verbindet beides, Tatsachen und Wertungen, Hilgendorf, Tatsachenfragen, 2004, 91 ff.

Buntheit der Welt entsteht also im Gehirn der (Farben) sehenden Lebewesen. Diese Fähigkeit erlaubt es, zumindest schon einmal im Bereich des Sehens, „individuelle Lebensräume“ über Farbkompositionen zu erleben. Entsprechendes gilt auch für die übrigen Sinne. Sie alle sind es, die mit Hilfe des Gehirns eine Art von ihm selbst geschaffener, also insofern auch „künstlicher Binnenkultur der Sinneseindrücke“ hervorbringen. Die nächste Ebene oder aus einer anderen Sicht eine weitere Form der Spezialisierung eröffnet die Humanbiologie: Mit der vor allem humanen Entwicklung der Ideenwelt des abstrahierenden Geistes und der Umsetzung in die Umwelt verändernde Technik ist dann eine weitere Eigenschaft erreicht. Sozial kommuniziert, und zwar ähnlich wie die Genetik statt mit Genen mit Hilfe von „Memen“, erwächst aus allem dann die externe Kultur einer menschlichen Gemeinschaft. Wie auch immer eingeordnet, wer etwas betrachtet, wer etwas aufklärt oder auch wer eine Sichtweise anbietet etc., der wählt eine Licht-Metapher und assoziiert mit dem Licht zugleich auch das Dunkel des Nichterleuchteten.

II. Biologische Entsprechungen: Informationen, Selbst und Geistidee

1. Die allgemeine Bio-Philosophie gehört zum Naturalismus und beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Körper und Seele (body and mind). Die Bio-Philosophie steht zwar gelegentlich im Schatten der medizinisch geprägten Neuro-Philosophie. Aber einerseits bildet sie ohnehin deren Rahmen. *Darwin* ist ihr Ahnherr. Andererseits sprengt die Bio-Philosophie den Rahmen der reinen Humanwissenschaften. Denn sie erlaubt eben zugleich, die (belebte) „Natur“ neben die Postmodernisierung des alten mechanistischen Gegenmodells zu setzen. Als deren Leitbild regiert die „Physik“, zu der dann auch die rein elektrisch gemessenen Neuro-Funktionen zählen. Zur Bio-Philosophie ist dagegen die systemische Idee der Selbstorganisation allen Lebendigen zu rechnen.

Aus Sicht einer (dualen) Zwei-Welten-Lehre, die besser zu einer Drei-Welten-Lehre zu verfeinern ist, soll nach Parallelitäten gefragt werden. Als biologische Entsprechung bietet sich dann etwa die Betrachtung des Dreiklages von „Informationen, Selbst und Geistidee“ an.

2. Herauszugreifen ist zunächst eine scheinbare Antithese zum „Selbst“, die analog zur Idee der Seele zu lesen ist: So erklärt etwa *Metzinger* zunächst, dass aus der Sicht der Neurophilosophie „über-

haupt kein Ding wie ein Selbst in der Welt existiert. Alles, das existiert, sind Erscheinungen vom Selbst“. Aber er fügt dann doch an, *„das Phänomen des Selbst ist kein Ding, aber ein andauernder Prozess. Es ist der Inhalt eines „transparent-self-model“*.⁴⁵⁰ Diesen Gedanken gilt es einzuordnen. Metzinger bietet Art von Phänomenologie. Er bedient sich offenbar auch des Grundgedankens von lebendigen, also sich ständig (selbst) im Inneren re-organisierenden Systemen. Außerdem erscheint diese Art der anglo-amerikanischen, interdisziplinären Phänomenologie⁴⁵¹ als ein Urenkel des Animismus, der alles als lebendig und beseelt ansieht. Es existiert also zumindest auch für Metzinger ein Selbst als eine Art der menschlichen „Konstruktion“, aber das Selbst, also die Seele, ist eben bekanntlich auch nicht, und zwar auch nicht im Wortsinne als ein Ding „fassbar“. Vergleichbar ist sie insofern mit dem Gedanken der Kultur, es handelt sich um die Binnenkultur des Menschen. Aus biologischer Sicht gilt diese Deutung auch für alle anderen auf Zellen aufbauenden Lebewesen. Die Seele wird wiederum im Alten Testament als Atem Gottes und Teil des Lebendigen und des Heiligen Geistes begriffen.

Dass nun die Biologie in ihrer Art auf das Lebendige zurückgreift und mit ihm dann das seelen-analoge Selbst beschreibt, erscheint als recht naheliegend.

3. Was ist nun das Lebendige? Aus der Sicht des soziobiologischen Naturalismus ist jedes Verhalten darauf angelegt, Ressourcen, Partner, aber auch Lebensgefahren zu erkennen. Damit sind wesentliche „Beweggründe“, auch des Menschen, umrissen. Vonnöten sind dann aber auch entsprechende Informationen und eine diesen Verhaltensmustern angepasste Verarbeitung. Zu beginnen ist deshalb mit dem einfachen

⁴⁵⁰ Metzinger, Being, 2003 (Leitmotiv des abstracts: “No such things as selves exist in the world: nobody ever had or was a self. All that exists are phenomenal selves, as they appear in conscious experience. The phenomenal self, however, is not a thing but an ongoing process; it is the content of a "transparent self-model.")

⁴⁵¹ Dazu: Smith, D., Phenomenology, 2011 (“The discipline of phenomenology may be defined initially as the study of structures of experience, or consciousness. ... This field of philosophy is then to be distinguished from, and related to, the other main fields of philosophy: ontology (the study of being or what is), epistemology (the study of knowledge), logic (the study of valid reasoning), ethics (the study of right and wrong action), etc.”).

Aspekt der Informationen.⁴⁵² Informationen sind bekanntlich derart lebens– und überlebenswichtig, dass sie den Kern unserer genetischen Identität und deren persönlicher und sozialer Fortschreibung ausmachen. Informationen prägen dabei über das einfache Wissen zugleich auch unsere Vernunft.⁴⁵³

Aus biologischer Sicht „sind“ vermutlich sogar alle Lebewesen vor allem „Informationssysteme“. Denn während ihres Lebens erneuern sie ihre körperlichen Zellen und deren Strukturen ständig anhand von festen Bauplänen. „Zielgerichtet“ verwenden sie ihr Wissen zum alltäglichen Leben, zum Fortleben, zur Fortpflanzung, und zum Überleben. Verankert ist dieses Wissen schon nicht nur in den Genen. Es handelt sich immer auch um ein individuelles Wissen, weil alle Lebewesen mit ihrer jeweiligen Umwelt in ständigem Austausch und zugleich in ständigem Wettbewerb stehen. Schon mit ihrem Stoffwechsel verinnerlichen sie ihre jeweilige Umwelt.

Hoch spekulativ ist mit der Deutung aller Lebewesen und damit auch des Menschen als „Informationswesen“ die erste Brücke zur Philosophie zu schlagen. Als Informationssysteme gedacht erweisen sich Lebewesen in der Tat vor allem als „Geist“. *Platon* und vor allem *Aristoteles* liegen aus der Sicht der Biologie mit ihrer entsprechenden „Seelenlehre“ also nicht ganz so falsch.

Mit neuronalen Zentren, also vor allem dem Gehirn, schaffen die höher entwickelten Lebewesen sich gesamte „Innenwelten“. Diese ermöglichen es ihnen, eine Art von „Selbst“ zu organisieren.⁴⁵⁴ Zugleich

⁴⁵² Wieser, *Gehirn*, 2007, 46 ff. („Wie kommt die Welt in den Kopf?“), 48 „Wir haben also keine Wahl, als aus dem philosophischen Diskurs über das Verhältnis von ‚Realität und Wirklichkeit‘ auszusteigen und uns stattdessen auf nachprüfbare Strukturen und Mechanismen zu konzentrieren“. Er bietet an: (1) „Technische Mittel der digitalisierten Zeichenfolge von einem Sender zu einem Empfänger zu übertragen“, (2) „ursprüngliche Informationen mithilfe von Prozessoren und Software-Programmen zu rekonstruieren“, (3) „das Resultat der Rekonstruktion dem Empfänger in der Form sichtbarer oder hörbarer Bilder zu präsentieren“. Kurz: die Empirie versucht ihre Oberhoheit empirisch zu vermitteln.

⁴⁵³ Siehe dazu: Singer, *brain*, 2009, 321 ff.

⁴⁵⁴ Dazu auch: Singer, *brain*, 2009, 321 ff.; Roth, *Mensch*, 1993, 55 ff., 65 (Diese Kombination sei einmalig). Zudem: Roth, *Gehirn*, 1992, 277 ff. (Die geistigen Fähigkeiten des Menschen seien in sehr vielen räumlich weit über das Ge-

stellen sie in spiegelnder Weise Nachbildungen ihrer jeweiligen „Außenwelt“ dar, indem sie über ihre Wahrnehmungen ihre Art der Außenwelt als „Modell“ gleichsam nachbauen. Dabei findet im Gehirn auch eine Art räumlicher Verortung statt, und zwar über viele im Gehirn verstreute Zentren.⁴⁵⁵ Insofern erweist sich das „Selbst“, das sich ständig neu organisiert, vor allem als eine komplexe und eher ganzheitliche Einheit.

Dieses Modell vom „Selbst“ spiegelt dann die systemische „Funktionalität“ des Gehirns, die Geistidee und umgekehrt.

4. Drei andere Arten des Gehirns bestehen in den drei Stufen der Vergrößerung:

(1) Sehen können wir die „biophysikalische“ Form des Gehirns. Verorten können wir dann auch bestimmte Funktionseinheiten.

(2) Die „Biochemie der Moleküle“ verweist den Betrachter bereits auf die Ebene der Moleküle, die etwa mit Botenstoffen und Reizsystemen für den „Austausch“ sorgen. Auf dieser Tiefenebene dürfte vor allem die „Gefühlsseele“ ihre technischen Aufgaben wahrnehmen.

(3) Bereits im „subatomaren Bereich der Elektrizität“ funkt das Feuerwerk der Gehirnströme. Eben auf dieser Ebene der „Kommunikation“ bildet sich dann das „Selbst“ ständig neu. In der Welt der Elektrizität herrscht gleichermaßen und bislang unvereinbar ein „Dualismus“. Wellen- und Quantentheorien erklären beide die Welt der „Energie“. Die strukturelle Analogie zum Dualismus von Sein (Quanten?) und Sollen (Wellen?) drängt sich auf. Wesentlich ist dabei aber zugleich die unbegreifbar hohe Zahl von Milliarden von Interaktionen. Aus dieser Vielfalt erwächst, im Sinne von *Luhmann*, in *emergenter* Weise der systemische Geist.

hirn verstreuten Zentren angesiedelt. Es gäbe kein „oberstes“ Denk-, Bewusstseins-, Wahrnehmungs- oder Ich-Zentrum.).

⁴⁵⁵ Roth, Mensch, 1993, 55 ff., 65 (Diese Kombination sei einmalig.). Zudem: Roth, Gehirn, 1992, 277 ff. (Die geistigen Fähigkeiten des Menschen seien in sehr vielen räumlich weit über das Gehirn verstreuten Zentren angesiedelt. Es gäbe kein „oberstes“ Denk-, Bewusstseins-, Wahrnehmungs- oder Ich-Zentrum.).

Wer einfach ordnen will, wählt zumindest zunächst einmal die Ebene, auf der der Mensch etwas zu „sehen“ und nicht nur im übertragenen Sinne etwas zu begreifen vermag. Diese mittlere Ebene der körperlichen Physik bildet die – natürliche – Ordnungsebene, auf die menschliche Sinne und damit auch das menschliche Gehirn ausgerichtet sind.

III. Neurophilosophie I: Zum Determinismus und zur Selbstorganisation

Ein weiterer wichtiger Teil des Naturalismus entspringt den Angeboten und Deutungen der Hirnforschung. Das Doppelwort von der „Neurophilosophie“ trennt und vereint beiden Teile, die Welten der Empirie und der Ideen. Dabei ist die Neurologie selbst als Naturwissenschaft (fast) unvermeidlich an den Determinismus gebunden. Die Neurophilosophie ist dagegen ein Strömung der Philosophie, an der sich jedoch auch die Hirnforscher selbst beteiligen.

Die Neurophilosophen fragen sich derzeit vor allem, ob etwa mit dem Experimenten von nicht der Determinismus empirisch nachgewiesen sei und ob deshalb etwa das Schuldstrafrecht nicht auf einem Volksglauben beruhe und allenfalls mit Alltagspsychologie zu begründen sei.⁴⁵⁶ Denn es scheint nach *Libet*, als würde das Gehirn schon die Entscheidungen treffen, deutlich *bevor* sie dem Menschen bewusst sind. Das Gehirn datiere sein nachfolgendes Bewusstsein von seiner Entscheidung sogar zurück. Danach stelle das Bewusstsein des Menschen, selbst zu handeln, nur eine biologisch hilfreiche *Täuschung* dar. Allerdings dauere es für die schnellen elektrischen Reize auch noch erstaunlich lange, bis der Körper die geforderten Reize ausführe, so dass dem Bewusstsein des Menschen möglicherweise dann wenigstens noch eine Art von Vetorecht eingeräumt sei.⁴⁵⁷

⁴⁵⁶ So aus der Sicht der physiologischen Psychologie: Markowitsch/ Siefer, *Tatort*, 2007, 218. Roth fordert dann konsequenterweise ein reines Präventionsstrafrecht, etwa im Sinne der heutigen deutschen Maßregeln der Besserung und Sicherung, das ein präventives Sonderrecht für Geisteskranke schafft und das auch die zusätzliche Sicherungsverwahrung gefährlicher Straftäter normiert, Roth, *Gewaltstraftäter*, 2012, 89 ff., 102.

⁴⁵⁷ Libet, *Mind*, 2004/ 2007, 172; Roskies, *Neuroscience*, 2010, 109 ff., 109 ff; Chun/Brass/Heinze/Haynes, *determinants*, NN, 2008, 543 ff., 543 ff. Siehe zu deutschen Diskussion vor allem: Singer, *Problem*, 2009, 233 ff., 223 ff.

Was ist also von der Willensfreiheit zu halten? Dabei sind aus der umfangreichen Diskussion,⁴⁵⁸ die zum Teil auch im deutschen Strafrecht stattfindet⁴⁵⁹, nur einige Aspekte herauszugreifen.

Staatspolitische und philosophische Annäherungen. Hinzuweisen ist ohnehin schon darauf, dass das Reden von der „Willensfreiheit als staatstragender *Fiktion*“ schon den Aspekt der möglichen Unwahrheit mit einschließt. Insofern handelt es sich bei ihr auf den zweiten Blick auch nicht einmal um eine Selbsttäuschung. Vielmehr handelt sich die Freiheit aus Sicht der theoretischen Vernunft etwa für auch nur um ein unbegründbares Axiom. Praktisch gesehen entspringt sie nur einer „Freiheitserfahrung“, die zugespitzt auch als bloßes Freiheitsgefühl gedeutet werden kann. Auch geht die wohl vorherrschenden Philosophie ohnehin, jedenfalls mit *Kant*, bescheiden davon aus, dass es gänzlich verborgen ist, wie groß die „reine Wirkung der Freiheit“ und wie viel „der bloßen Natur“ zu zuschreiben ist.⁴⁶⁰

Der Abstand zur deterministischen Lesart, dass die Freiheit also eine offenbar kulturell nützliche „Selbsttäuschung“, besser eine „Selbstkonstruktion“ des Menschen ist, ist damit schon einmal nicht groß. Im Übrigen ist das Wort von der Täuschung schon wieder der Ethik entnommen. Die Natur „täuscht“ nicht, sondern sie eröffnet, ganz im Sinne des Utilitarismus, verdeckte Vorteile, die aus der Sicht des *Libet*-Experiments sogar der Mensch selbst zum Zwecke seiner noch besseren Selbstorganisation aufgedeckt hat. Auch ist er sich zumindest

⁴⁵⁸ Siehe unter dem Titel „Mythos des Determinismus“, bezogen auf die Hirnforschung.: Falkenberg, *Mythos*, 2012, u. a. 279.

⁴⁵⁹ Siehe Herzberg, *Willensunfreiheit*, 2010, 3. Obgleich selbst Determinist lehnt er die Neurophilosophie, etwa von Singer, streng ab. Es gebe immer viele, auch weit vor Tat liegende (deterministische) Gründe, die das Verhalten eines Menschen beeinflussten. Nur auf den Tatimpuls abzustellen, sei jedenfalls für das Strafrecht und die Idee der Willensfreiheit falsch. Anders dagegen Schieman, u.a. *Willensfreiheit*, *ZJS* 6/2012, 774 ff., 774, die zustimmend auf den Determinismus von Singer verweist.

⁴⁶⁰ Kant, r. Vernunft, 1787, AA III, 373: „Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments oder dessen glücklicher Beschaffenheit (merito fortunae) zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten.“

seit *Kant* seiner Selbstorganisation bewusst. Seine Schöpferkraft bestätigen viele Religionen. Aus diesem Grunde machen sie den Menschen auch für verbotenes Tun haftbar und verlangen zum Ausgleich Opfer und Respekt.

Zudem weist *Schopenhauer* zu Recht darauf hin, dass ein wirklich reiner Indeterminismus, der „ohne vorhergegangene Ursache“ auskomme, also auf irgendwelchen Gründen beruhe, eine Art von Wunder wäre⁴⁶¹ und wie anzufügen ist, sich eigentlich auch unreflektiert und als irrational darstellte. Selbst die scheinbar blinde Willkür von Despoten erlaubt es jenen, gerade durch ihre Unberechenbarkeit Furcht zu verbreiten und dadurch die (fast göttliche, beziehungsweise schicksalsgleiche) Absolutheit ihrer Macht zu demonstrieren.

Auch ist mit *Schopenhauer* zwischen dem empirischen Können und dem normativen Wollen zu trennen. Aus der Sicht des Könnens heißt es: „*Frei bin ich, wenn ich thun kann, was ich will.*!“ Aber, so lautet seine Frage dann umgekehrt und aus der Sicht des Wollens: „*Kannst Du auch (frei) „wollen, was Du willst?!*““. Oder, so ist anzufügen, bist Du in deinem Wollen durch Deine Beweggründe determiniert? Er fügt an: „*Kannst Du auch wollen wollen, was Du willst?*“⁴⁶², gedacht als infiniter Regress. Doch reicht es ihm, die Freiheit mit ihm abstrakt zu definieren, allerdings nur als die partielle Abwesenheit von Notwendigkeit. Es müsse nicht die totale Freiheit von allen Notwendigkeiten sein. Eine bloße „Unterdeterminiertheit“ im Sinne von *Nida-Rümelin* reiche schon aus, um dem reinen Determinismus seine Kraft zu nehmen.

Schopenhauer schlägt mit seinem Ansatz die Brücke zum „biophilosophischen Determinismus“, etwa wenn er zum Begriff des Willens erklärt, jener sei „*nur ein Pleonasmus, wenn wir statt schlechthin zu sagen, „der Wille“, sagen „der Wille zum Leben“.*“⁴⁶³ Damit passt

⁴⁶¹ Schopenhauer, Preisschrift, 1839, 42, vgl. auch 48 ff, 81 ff; siehe auch Haas, Schopenhauer, 2005, 10.

⁴⁶² Schopenhauer, Preisschrift, 1839, 42, vgl. auch 48 ff, 81 ff; siehe auch Haas, Schopenhauer, 2005, 10.

⁴⁶³ Schopenhauer, Welt, 1859, Erster Band, Viertes Kapitel, 374: „Der Wille, welcher rein an sich betrachtet, erkenntnißlos und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang ist, wie wir ihn noch in der unorganischen und vegetabilischen Natur und ihren Gesetzen, wie auch im vegetativen Theil unsers eigenen Lebens erscheinen sehn, erhält durch die hinzugetretene, zu seinem Dienst entwickelte Welt der Vor-

er sich auf seine Weise in den neuen darwinistisch-materialistischen Zeitgeist der Mitte des 19. Jahrhunderts ein. Die Frage, ob *Schopenhauer* dann auch darin zustimmen ist, dass der Menschen sich unter denselben Umständen immer gleich Verhalten würden, führte positiv beantwortet zum Determinismus. Sie bleibt aus der Sicht der zivilbürgerlichen Pragmatik jedenfalls zumindest offen.

Auch aus der Sicht der Biologen stellt sie sich schon deshalb nicht (mehr) so streng, weil alle Lebewesen sich selbst ständig etwas verändern und mit und neben ihnen auch ihre Umwelt. Schließlich lautet die eigentliche Frage aus der Sicht der Indeterministen auch nur, setzt der Mensch „selbst“ oder sogar aufgrund seines „Selbst“ eine „innere“ Ursache oder handelt er fremdbestimmt. Um die Idee der reinen Fremdverursachung zu unterbrechen, genügt dabei sogar schon, dass der Mensch irgendeine „eigene Mitursache“ setzt. So gehen die Biologen ohnehin davon aus, dass nicht nur der Mensch, sondern jedes Lebewesen seine Umwelt mit beeinflusst. Gesamte Populationen prägen ihr jeweiliges Biotop schöpferisch mit und bilden auf diese Weise dessen halbselbstständiges Subsystem oder auch Organe. Freiheit beinhaltet aber auch ein negatives Moment, die Freiheit von der Vernunft. Als frei erweist der Mensch sich nur dann, wenn er sich im Einzelfall auch *gegen* die Prinzipien der Vernunft entscheiden kann, also etwa dann, wenn er schwere Straftaten oder Menschenrechtsverletzungen begehen kann und begeht. Religiös handelt es sich um Tabubrüche, die er mit freiwilligen Opfern auszugleichen oder für die er

stellung die Erkenntniß von seinem Wollen und von dem was es sei, das er will, daß es nämlich nichts Anderes sei, als diese Welt, das Leben, gerade so wie es dasteht. Wir nannten deshalb die erscheinende Welt seinen Spiegel, seine Objektivität: und da was der Wille will immer das Leben ist, eben weil dasselbe nichts weiter, als die Darstellung jenes Wollens für die Vorstellung ist; so ist es einerlei und nur ein Pleonasmus, wenn wir statt schlechthin zu sagen, »der Wille«, sagen »der Wille zum Leben.«

Auch kann dieser Trieb am Ende immer nur zu einer bestimmten Handlungs-"Entscheidung" führen, ich will etwas Bestimmtes oder ich will es nicht. Insofern geht es bei jedem „Impuls“ bezüglich dessen Wollens, wenn überhaupt nur um eine allerletzte „binäre“ Entscheidung. Die vorgelagerten Gründe sind es also, unter denen man frei auswählen kann. Aus Sicht der Vernunft sind es die guten oder schlechten Gründe, aus der Sicht des Strafrechts, aber auch der Psychologie handelt es sich um die Beweggründe. Diese sind es also, unter denen man entweder frei auswählen kann oder aber den Sieg im Kampf um die Vorherrschaft über den Impuls der Menschen blind abzuwarten hat. Dazu: Schopenhauer, Preisschrift, 1839, 41 ff., vgl. auch 48 ff., 81 ff.; siehe auch Haas, Schopenhauer, 2005, 10.

mit Strafen zu sühnen hat. Insofern sichern dann die Tabus die sittliche Ordnung mit Respektnormen.

Freiheit von der Vernunft. Wie aber bleibt der folternde und mordende (westliche) Mensch in Friedenszeiten aus seiner Sicht ein Vernunftwesen? Er muss und wird in der Regel mit Selbsttäuschungstechniken dafür sorgen (müssen), dass er bei solchen Taten seine Identität als ein Vernünftiger nicht gänzlich verliert. Er wird deshalb aus psychologischer Sicht *Neutralisierungstechniken* anwenden, etwa seine Opfer *dehumanisieren*⁴⁶⁴ und meinen, sie seien nur „Untermenschen“ oder sie hätten sein Handeln verdient. Auf diese Weise vermag er sich im Konfliktfalle mit seiner eigenen „Vernunft“ (Ethik, Moral) zu versöhnen. Diese Methoden gehören ebenso zur Art seiner *Selbstorganisation* wie etwa die Rechtfertigung mit höheren Ideen, die er aber selbst verinnerlicht hat und denen er sich im Sinne des *Milgram-Experiments* gehorsam unterwirft.⁴⁶⁵ Die Freiheit, sich gegen seine Vernunft zu entscheiden, feiert der Mensch, der sich als ein Vernünftiger begreift, also nicht, sondern er verdeckt sie. Aber ohne die Freiheit von der Vernunft wäre der Mensch von seiner persönlichen Vernunft oder aus biologischer Sicht von einer natürlich-objektiven Vernunft vollends determiniert.

Die drei Welten-Lehre. Dieser Streit um die Willensfreiheit ist nach der hier vertretenen Sichtweise zumindest entschärft. Denn auszugehen ist dabei vom Grundansatz des *Dualismus*, der überdies in eine Triade der Drei-Welten einmündet. Er lässt jeder fachlichen Sicht weitestgehende Selbständigkeit. Die Drei-Welten-Lehre führt auch nicht einmal zu einem klaren methodischen und damit wissenschaftlichen *Kompatibilitismus*⁴⁶⁶, also zur Idee der Vereinbarkeit von Sollen und

⁴⁶⁴ Zur Verbindung von Dehumanisierung und Neutralisierungstechniken siehe aus der Sicht des Verfassers: Montenbruck, *Western Anthropology*, 2010, Rn. 133 ff.

⁴⁶⁵ Siehe hier nur: Burger, *Replicating Milgram*, 2009, 1 ff. („We found obedience rates in 2006 only slightly lower than what Milgram found 45 years earlier.“); zur Folter als „crime of obedience“, Kelman, *policy*, 2005, 127

⁴⁶⁶ *Kant* akzeptiert sowohl Determinismus, als auch Indeterminismus: Kant, r. Vernunft, 1787, AA III, 312 und 367, zudem *Zur Parallelität der beiden Welten*, 365: „Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligibelen Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Nothwendigkeit der Natur angesehen werden“. Dazu auch Spohn, Kern, 2012, 71 ff., 75, sowie 72 („Ich gehe von der Grundtatsache aus, dass es einen normativen und einen empirischen Standpunkt gibt. Das ist trivial und unstrittig.“ *Aller-*

Sein, von Ideal und Natur etc. Der postmodern fragmentarische Ansatz lautet vielmehr nur, aber immerhin, dass der „gebildete Demokrat“, also der zivilreligiöse säkulare Mensch „in der Praxis“ und auch nur „irgendwie“ in und mit beiden Welten leben muss.⁴⁶⁷ Er ist gezwungen, sowohl mit den Widersprüchen zu leben, als auch mit den Parallelitäten. Dabei hilft ihm eine entsprechende pluralistische „Kultur“. Er wird sich zum Beispiel sagen, sein Leben sei Element des Seins und sein Grundrecht darauf dagegen gewiss ein Element des Sollens. Aber irgendwie erscheint ihm sein Recht auf Leben sachgerecht und natürlich, obwohl er weiß, dass auch Sklaverei und Tyrannei dem Menschen nicht fremd sind.

Nur reine Deterministen (oder reine Indeterministen, die dann die Welt vor allem als vergeistigt oder auch beseelt ansehen müssten) können sich diesem Dreifaltigkeits-Pragmatismus, der sich zudem ohnehin auch nur als ein Grundmodell für die Komplexität der Gesamtwelt versteht, ganz entziehen. Aber die reinen Naturalisten wie etwa *Singer* oder *Prinz*⁴⁶⁸ sind dann wiederum solchen naturwissenschaftlichen rationalen Erwägungen gegenüber recht offen, die ihre eigenen Voraussetzungen anerkennen, zum Beispiel folgende:

Täuschung als Teil der Selbstorganisation, als künftiges Motiv und Gegenstand der sprachlichen Kommunikation. Die Idee der Freiheit ist in Anlehnung an *Volker Gerhardt* im Wesen der lebendigen Natur selbst angelegt. Der Mensch erweist sich dabei als besonders schöpferisch, mehr noch, so ist immer wieder anzufügen, vermag der Mensch eben sogar die Gesetze der Natur zu erkennen. Die Natur erkennt mit dem Menschen ihre eigenen Gesetze. Diese aber bilden selbst wiederum „Normen“, an denen sich der gesamte Kosmos „seit dem Urknall“ auszurichten hat und nach denen er sich vermutlich im Konkreten sogar auch „selbstschöpferisch“ und dabei immer komplexer wer-

dings fügt der Philosoph Spohn sofort an: Man kann „selbst als empirischer Wissenschaftler den normativen Standpunkt nicht eliminieren oder auch nur eingrenzen.“ Jener „durchdringt alle menschlichen Angelegenheiten...“. Siehe auch Moore, *Grundprobleme*, 1953, 132; Bieri, *Handwerk*, 2001, 80; Dennett, *Freedom*, 2003 „ , 60.

⁴⁶⁷ Insofern also im Sinne der *Kohärenztheorie* in etwa wie von Nida-Rümelin, *Vernunft*, 2012, 9 ff., 11 f.

⁴⁶⁸ Prinz, *Mensch*, 2003, 18 ff. (unter dem Titel „*Der Mensch ist nicht frei*“). Prinz, *Freiheit*, 1996, 86 ff., 98 („*Wir tun nicht, was wir wollen ..., sondern wir wollen, was wir tun.*“)

dend entwickelt hat. Die Naturidee im weiten Sinne, die auch die Physik mit einbezieht, nähert sich also ihrerseits dem an, was für den Menschen vage mit Begriffen wie Vernunft und Eigengesetzlichkeit umschrieben wird.

Aus biologischer Sicht jedenfalls muss die Rückdatierung des Bewusstseins von der Tat auf den früheren Zeitpunkt der neuronalen Entscheidung einen evolutionären Zweck verfolgen. Dieser besteht dann vermutlich in der Verbesserung der individuellen Selbstorganisation. Außerdem dient das Bewusstsein von der Tat dem nächsten und sozialen Schritt, der Kommunikation über die Tat und über ähnliche künftige Taten innerhalb der jeweiligen Population. Vereinfacht für die menschlich Art der Kommunikation bedarf es des Bewusstseins. Insofern dient dieses auch der kollektiven Selbstorganisation der jeweiligen Lebensgemeinschaften.

Außerdem steht das Bewusstsein im Zusammenhang mit einem entsprechenden Gedächtnis. Insofern dient auch eine nachträgliche Bewusstwerdung als künftiges Motiv. Erfahrungen, und erst recht solche, die zudem bewusst nachträglich noch einmal in einen Kontext gestellt und „bewertet“ werden, können ähnliches Verhalten befürworten oder aber unterbinden helfen.

Ständig wiederholtes Verhalten führt zudem zu einer fast rituellen Routine, die mit halbunbewusstem Verhalten verbunden ist. Die Art und Weise, wie wir die Schritte beim Gehen setzen, ist uns ohnehin nicht mehr vollumfänglich bewusst. Vor allem den Eintritt in neue Situationen verarbeiten wir dagegen individuell bewusst und diese Taten werden dann auch Gegenstand der kollektiven Kommunikation, die ihrerseits mit sozialem „Erwartungen“ einhergeht, die wiederum unser künftiges Verhalten mit beeinflussen.

Der Gegenstand der Kommunikation findet aber dann auch mit Hilfe von Symbolen statt, die konkretes Verhalten typisieren, die die körperliche Welt mit Begriffen etikettieren und sie nach aktiven und passiven Personen oder auch nach Gefahren- und Nahrungsquellen etc ordnen. Diese kommunikative Welt der Informationen bildet dann den Geist der Philosophen, und sei es auch nur als Teil einer kollektiven Täuschung über die (begrenzte) Gestaltungsfreiheit innerhalb einer bestimmten humanen Lebensgemeinschaft.

Veto-Elemente des bewussten Korrigierens. Aus der empirischen Sicht ist außerdem auf *Hoppe/Elger* hinzuweisen. Sie betonen zum einen aus der gemischten „psychophysiologischen Sicht“ das Veto-Element bei *Libets* Untersuchungen, das in den Studien zumindest bei einigen Probanden sichtbar geworden sei.⁴⁶⁹

Aus philosophischer Sicht handelt es sich beim Veto-Element um den Raum für den Einsatz der Vernunft. Gemeint ist etwa die Freiheit im Sinne von *Locke*: Wir vermögen vor dem Handeln innezuhalten und die geplante Handlung mit der Moral und den Eigeninteressen abzugleichen.⁴⁷⁰ Das praktische (deutsche) Strafrecht kennt seit mehr als hundert Jahren die Rechtsfigur der „Rücktritts vom Versuch“, § 24 StGB, die zur Straflosigkeit desselben führt. Mit der Straflosigkeit des Rücktritts, so eine von mehreren Begründungen, solle dem Täter eine „goldene Brücke“ gebaut werden.

Hinzu tritt aus der Sicht der Biologie der Umstand, das kooperatives Verhalten vermutlich auch genetisch vorprogrammierte Überlebensvorteile bietet. Eigensüchtigen Motiven (ethisch und politische *Freiheit*), die vermutlich genetisch vorprogrammiert sind, weil sie der Selbsterhaltung dienen, stehen genetisch ebenso verankerte Vorprogramme der Fairness⁴⁷¹ gegenüber, die unter anderem zur Idee der oben so genannten Natur-Gerechtigkeit führen (ethisch und politische *Gleichheit*). Zudem kennen die Gene der meisten Säugetiere offenbar die Fähigkeit zur empathischen Barmherzigkeit (ethisch und politische *Solidarität*). Das Kindchen-Schema ist jedenfalls bereits auf der subhumanen Ebene in den meisten Säugetieren mit angelegt. An solche Vorprogramme ist der gerade insofern „befreite Mensch“ zwar eben nicht fest gebunden. Aber die beachtlichen Reste dieser Veranlagungen dürften dennoch in seiner personale Struktur mit angelegt sein und sie dürften auch seine „Population“, lies: deren Kulturen, mit bestimmen. Wie viel dabei „alte Natur“ und wie viel davon „analoge Ver-

⁴⁶⁹ Hoppe/Elger, *Neuro-Philosophie*, 2012, 259 ff., 277 ff. „*Empirische Studien zur Willensfreiheit*“, 278: „...eine psychophysiologische Entität“, ... „mentale und physiologische Ebenen“ sollten nicht gegeneinander ausgespielt werden. Hinzu komme der „*Libet Befund eines „Veto“ nach dem Einsetzen des Bereitschaftspotenzials bei einigen seiner (Libets) Probanden...*“

⁴⁷⁰ Locke, *Versuch*, 1690, Buch 2, Kap. XXI, 40 ff.

⁴⁷¹ Dazu aus der Sicht der Soziobiologie: Rohr, *Grundlagen*, 2001, 102; zum Zusammenhang von limbischem System und Gerechtigkeitssinn, siehe: Wuketits, *Biology*, 1994, 245; Friedmann, *Rechtssystem*, 1981, 1 ff., 122 ff.

nunft“ ist oder ob gar diese Vernunft nur die „neue Natur des besonders kreativen Menschen“ und Kern seiner Art der Selbstorganisation ist, bleibt dabei offen und im wissenschaftlichen Streit.

Die moderierende Sichtweise des Pragmatikers lautet deshalb: Jedenfalls beeinflussen solche prä-moralischen Anlagen das individuelle und das kollektive Verhalten des Menschen, und zwar dann, wenn und soweit sie schon „unbewusst“ von vornherein mit eingreifen. In dem *Libet*-Modell vom nachträglichen Bewusstsein erscheint dann auch die genetische Rest-Neigung ebenso fiktiv als Teil der „eigenen Moral des Vernünftigen“ und dann auch kollektiv als Teil der sozialen Ethik.

Axiomatische Neuro-Philosophie. Fachwissenschaftlich in beide Richtungen, der Neurologie und der Philosophie, bestens abgesichert, nehmen *Pauen* und *Roth*⁴⁷² den interdisziplinären Blickwinkel der „Neurophilosophie“ ein. Sie suchen auf diese Weise auch das Phänomen der Willensfreiheit in naturalistischer Weise zu erläutern. Aus ihrem Ansatz sind einige Aspekte herauszugreifen. So erklären sie schlüssig, gehe man nicht von der Existenz eines immateriellen Geistes aus, „*müssen unsere Wünsche und Überzeugungen durch neuronale Prozesse in unserem Gehirn realisiert werden*“. „*Selbstbestimmung basiert also auf bestimmten neuronalen Aktivitäten*“. *Aristoteles* würde vermutlich das Wort „Aktivitäten“ und zudem der Umstand freuen, dass danach eine Art von Selbst-Formung das Innere eines Wesens, hier des Menschen, ausmacht.

⁴⁷² Pauen/Roth, *Freiheit*, 2008, 168. Die Autoren gehen also statt von einem Drei-Schichten-Modell von einem Vier-Ebenen-Modell aus, indem sie aber ebenfalls den Gehirnaufbau und die Persönlichkeitsstruktur des Menschen aufeinander beziehen (99 ff.): (1) Lebens- und Überlebensbedürfnis, inklusive einer entsprechenden Affektstruktur, (2) die mittlere limbische Ebene, die die emotionale Konditionierung vollzieht, (3) die bewusste limbische Ebene, die für Erziehung und Sozialisierung im Nahbereich von Familie, Freunden und Schule zuständig sei, (4) die rational kommunikative Ebene. Alles ist aber miteinander hochkomplex vernetzt. Pauen und Roth fügen demgemäß auch an (169), das alles ergebe ein „multizentrisches Netzwerk, das der Entscheidungen und Handlungssteuerungen“, und zwar „entlang der drei Achsen“ (1) „bewusst-unbewusst“, (2) „rational-emotional“ und (3) „individuell-sozial“. Erkennbar handelt es sich dabei auch nur um eine dreidimensionale Art der Grundstruktur. Die Zeitachse mit der dynamischen Veränderung der den Verkehrswegen ähnlichen Verknüpfungen und dem Werden und Sterben ist ausgeblendet.

Allerdings geht offenbar jede Zivilisation und auch unsere westliche Kultur von der Existenz des Geistigen aus, in welcher Form auch immer diese Welt zur Welt des Physischen stehen mag. Für den einzelnen ist dann auf seine „Persönlichkeit“ abzustellen, die aus der sozialen Sicht von der Kultur in der Regel ebenso sehr zählt, wie die Summe der einzelnen „Persönlichkeiten“ das Wesen einer Kultur bestimmt. Ohnehin schlägt der Begriff der Person die Brücke zwischen der individuellen und der kollektiven Sichtweise.⁴⁷³ Zumindest also als irdische „humane Blase“ innerhalb des Natürlichen stoßen wir ständig auf so etwas wie die Re-Reflexion und verlangen von den Entscheidern das abwägende Nach-Denken. Dieses Einhalten und Reflektieren führt dann auf der Ebene der Handlungen zumindest gelegentlich zur Korrektur und damit zur Zivilisierung von Impulsen. Auch erleben wir, wie Riten kollektiv eingeübt werden, die helfen, wilde Impulse schon im Entstehen einzudämmen.

⁴⁷³ Vgl. auch insofern Pauen/Roth, Freiheit, 2008, 172 ff., die zudem, wie sie es in ihrem Untertitel erklären, eine „naturalistische Theorie der Willensfreiheit“ anbieten. So meinen sie, „personales Verhalten“ funktioniere nur im Kontext der je eigenen „emotionalen Erfahrungen“. Diese Erfahrungen könnten allein als reflektierte nachvollziehbar und insofern dann auch „handlungsleitend“ sein. Die Willensfreiheit zeigt sich für die im Strafrecht relevante Schuld. Dazu führen die Autoren aus (141 ff.): die Schuld eines Straftäters ergebe sich, wenn die Person im Stande gewesen sei, anders zu handeln. Das entspricht exakt der deutschen Schuldidee. Maßgeblich sind dafür dann die Art der Motive: das Handeln gegen etwa das Recht müsse sich dann auf „Überzeugungen und Wünsche der Person zurückzuführen lassen“. Aber es gilt eben andererseits auch, was sie später ausführen (172): „Gründe... werden immer in einem Kontext von anderen verhaltenssteuernden Antriebskräften wirksam, das heißt innerhalb der Struktur der eigenen Persönlichkeit“.

Die m.E. entscheidende Frage, ob denn die „Wünsche und Überzeugungen“ von Menschen reflektierend beherrscht werden können, oder ob er am Ende doch nur einem inneren Kampf der widersprüchlichen Motive blind unterworfen ist, bleibt damit letztlich – aber immerhin – offen. Aus der Fähigkeit zur Reflexion kann man zwar die Willensfreiheit ableiten. Damit begibt man sich auf den philosophischen Hauptweg der Moderne. Das Denken, also die Reflexion, verschafft dem Menschen seinen Status als (Ich-) Subjekt. Aber aus der Sicht des Determinismus könnte man dem leicht entgegenhalten, dass, wenn auch immer andere Antriebskräfte mitwirken, der empirische Nachweis der Freiheit, zumal derjenige für diese konkrete Tat, eben doch nicht möglich sein kann. Die Idee der Freiheit bildet eine Art der „Deutung“ unserer Wahrnehmungen. Die dafür zuständige vordere Gehirnhälfte gehört aber eben auch zum festen Angebot unseres Gehirns.

IV. Neurophilosophie II: Zivilisierende Programme im „Ur“-Gehirn, Nächstenliebe im Zwischenhirn, komplexes Gesamtgehirn als Monismus-Modell

1. Auf in etwa derselben Ebene einer allgemeinen Bio-Philosophie, die aber zugleich die Hinforschung mit einbezieht, ist fortzufahren. Auch ist der Stil, einzelne Schlaglichter zu setzen, beizubehalten. Soweit dabei der Versuch zu unternehmen ist, Hirnforschung nachzuvollziehen und sie zu deuten, ist auf die interdisziplinäre Toleranz der Hirnforscher zu setzen.

Zu Funktionen des Gehirns. Auch nach Pauen und Roth erfolgt die „rationale“ (Re-) Reflexion in der *jüngstens Gehirnschicht*, zumal die kommunikative. Zwar erweist sich das reflektierende Denken im gesamten Gehirn als hoch vernetzt. Aber ihm ist dann eben doch auch ein eigener „regionaler Aktionsraum“ zuzuweisen. Aus der Vernetzung ergibt sich damit aus einer Fernsicht also auch, dass die Rückdatierung nur ein Teilelement innerhalb der Vernetzung des Gesamtgehirns darstellt.

Ebenso existiert in diesem Gehirnmodell die „bewusste limbische Ebene“, die für „Erziehung und Sozialisierung im Nahbereich von Familie, Freunden und Schule“⁴⁷⁴ zuständig ist. Über die Idee vom Nahbereich lässt sich dem Kern der Nächstenliebe eine eigene Ebene zuweisen. Auch die Idee der Gerechtigkeit, also vor allem in der Form der Fairness gegenüber dem Nächsten, ist offenbar vor allem in dieser Schicht des Gehirns verankert.⁴⁷⁵

Ebenso liegt die Vermutung nahe, dass schon die primitive Schwarmintelligenz diese Grundgedanken widerspiegelt, weil sie vor allem in der Achtung der hinreichenden Fortbewegungs-Freiheit der unmittelbar Nächsten und in der „solidarischen“ Anpassung an deren Bewegungen besteht.

⁴⁷⁴ Erneut: Pauen/Roth, Freiheit, 2008, 99 ff. (die dritte bewusste limbische Ebene, die für Erziehung und Sozialisierung im Nahbereich von Familie, Freunden und Schule zuständig sei).

⁴⁷⁵ Dazu aus der Sicht der Soziobiologie: Rohr, Grundlagen, 2001, 102; zum Zusammenhang von limbischem System und Gerechtigkeitssinn, siehe: Wuketits, Biology, 1994, 245; Friedmann, Rechtssystem, 1981, 1 ff., 122 ff.

Ferner ist der Aspekt des „Vermittelns“ in mancherlei Art im Gehirn zu entdecken. So spiegelt sich etwa die Funktion der Person eines „Vermittlers“ aus der Sicht der Hirnforschung in der Art der Neurophilosophie“ im Aufbau des Gehirns wider. Jenes „repräsentiert“ (auf dem Wege über die Spiegelneuronen) zugleich die Erfordernisse der Außenwelt.⁴⁷⁶ Aber über die Verarbeitung der Sinneseindrücke „vermittelt“ es auch zwischen der jeweiligen Um- und der Innenwelt.

Grundsätzlich erweist sich also das Gehirn schon einmal als eine Art von vermittelnder Institution, und es erweist sich in seiner Grundstruktur als sehr alt. Es ist also genetisch betrachtet sehr erprobt. Die uralten genetischen Baupläne werden insofern auch nur fortentwickelt.⁴⁷⁷ Der Mensch hat sich deshalb auch sinnvoller Weise offenbar zwar kein neuartiges, aber immerhin ein noch einmal deutlich komplexeres Gehirn geschaffen.

Mittelhirn als Mittler. Wiederum in Schichten zerlegt, verfügt der Mensch unterhalb des Großhirns über ein „Mittelhirn“, das die Vermittlung noch einmal in anderer Weise betreibt. Hoch vereinfacht bildet das „Zwischenhirn“ unter anderem den Ort der vegetativen „Gefühlsseele“. Mit den Worten aus Wikipedia⁴⁷⁸ umrissen:

„Der Thalamus ist der Mittler sensibler und motorischer Signale zum und vom Großhirn. Bei ihm laufen alle Informationen der Sinnesorga-

⁴⁷⁶ Zur Idee der inneren Repräsentation, siehe aus der Sicht der Hirnforschung: Pasemann, Repräsentation, 1996, 42 ff., 82 f. „Repräsentation“ geschehe „... in der Form dynamischer Muster der Hirnaktivität. Sie ist Ausdruck einer Kohärenz zwischen internen neurodynamischen Prozessen und der Dynamik der äußeren Umwelt...“. Mit dem fast metaphysischen Zusatz: „Als semantische Konfiguration ist eine innere Repräsentation nirgends gespeichert, sie wird erst durch und in der globalen Dynamik eines kognitiven Prozesses entfaltet“. Dazu auch: Walter, Neurophilosophie, 1999, 151, 222.

⁴⁷⁷ Roth, Mensch, 1993, 55 ff., unter anderem 67 (Überraschenderweise zeige sich sogar, dass das *Gehirn der Wirbeltiere* sich im Laufe von Hunderten von Millionen Jahren der Evolution nur wenig geändert habe. Vom Gehirn der *Menschenaffen*, von denen sich der Mensch seit ca. 5 Millionen Jahren getrennt entwickelt habe, sei es mit Ausnahme seiner relativen Größe nahezu ununterscheidbar. Auch heutige Affen besäßen ein komplexes Laut- und Kommunikationsrepertoire und zumindest Vorstufen der menschlichen Sprachzentren); u. Hinw. auf: Deacon, Brain, 1988, 363 ff.

⁴⁷⁸ Wikipedia, „Gehirn“ (<http://de.wikipedia.org/wiki/Gehirn>), Stand: Oktober 2010.

ne zusammen und werden weiter vermittelt. Er besteht hauptsächlich aus grauer Substanz. Der Hypothalamus steuert zahlreiche körperliche und psychische Lebensvorgänge und wird selbst teils neural über das vegetative Nervensystem, teils hormonell über den Blutweg gesteuert.“

Nimmt man das „mittlere limbische System“ hinzu, in dem auch die empathischen Nähebeziehungen verankert sind, bietet das Gehirn dort eine Doppelschicht für eine ganz breit angelegte Gefühlswelt.

Unterhalb des Zwischenhirns existiert eine weitere, evolutionsgeschichtlich ältere Gehirnschicht. Auch sie lässt sich noch einmal aufteilen. Zum einen birgt sie den schlichten Hirnstamm und zum anderen den Sitz des „Kleinhirns“, das dem Hirnstamm aufgelagert und bereits allen „Wirbeltieren“ eigen ist. Auch die heutigen Reptilien verfügen über diese Gehirnstruktur. Dieses Ur-Hirn, wie man es zusammenfassen könnte, bedient dann Anforderungen an die „Natur“. Es ist für das einfache Leben und Überleben zuständig.

Man kann also im recht Groben zwischen einem biologischen „Naturtrieb“-Gehirn, einem emotionalen (Gefühls-) „Seelengehirn“ und einem rational-kommunikativen „Vernunftgehirn“ unterscheiden. *Platon* und seine antiken Vorgänger würden sich also bestätigt sehen können. Zugegeben, hinter dieser Dreiteilung steckt vermutlich auch wieder das menschliche Bedürfnis, die Realität auch aus der Sicht einer bunten Vielfalt durch die Reduktion der Komplexität zu ordnen. Aber die Medizin selbst verwendet Begriffe wie Klein-, Zwischen- und Großhirn. Sie greift sprachlich dann also auch auf eine Dreiteilung zurück.

Insofern lässt sich immerhin in der Struktur des menschlichen Gehirns eine grobe Parallelität zum Dreiklang von „Natur, Seele und (rationaler) Vernunft“ aufzeigen.

Morphologie des Gehirns. Aber grundsätzlich kann man das Gehirn des Menschen mit dem Gehirn subhumaner Lebewesen, vor allem demjenigen der Wirbeltiere, vergleichen. Danach erweist sich das Gehirn als aus Schichten zusammengesetzt, die offenbar evolutionsgeschichtlich nacheinander entstanden sind. Im vorderen Teil des Gehirns liegen wahrscheinlich die Hauptzentren des „Denkens“. Zunächst ist auf das Großhirn zu blicken. Die Existenz zweier einerseits recht selbständiger Gehirnhälften, die aber andererseits doch miteinander verbunden sind, legt eine weitere „neurophilosophische“ Spekula-

tion zur Methode der Dialektik nahe. So bietet Wikipedia zum „Gehirn“ die Auskunft:

„Die sensorischen und motorischen Felder für die rechte Körperseite befinden sich in der linken Gehirnhälfte und umgekehrt. Es gibt aber auch Zentren, die nur in einer Gehirnhälfte vorkommen, wie zum Beispiel das Sprachzentrum.“

Im Groben ergänzen sich also beide Gehirnhälften auf dialogische Weise, und zwar in etwa nach dem taoistischen „Yin–Yang“-Modell. Auch sind damit die abendländischen Methoden des „Dialoges“ und der nur brückenhaften „Synthese“ in dieser Grundstruktur des Großhirns mit angelegt. Ebenso könnte hier auch die „Subjekt–Objekt“-Spaltung verankert sein, und zwar in

- das „aktive und körperliche Sein“ einerseits und
- das die Sinnwahrnehmungen „ausdeutende Sollen“ andererseits.
- Die „Synthese“ bildet dann die ganzheitliche Nutzung des Gehirns.

Ferner nötigt offenbar das Sprachzentrum den sprechenden Menschen zu einer kommunikativen Abstraktion. Aber nach diesem Modell führt die Sprache nur zu einer „einseitigen“ Begriffswelt. Der motorischen Gehirnseite bedienen sich die Menschen zusätzlich, und zwar stets dann, wenn sie kollektive, aber abgestimmte „nonverbale“ Kommunikation in Form von „Körperübungen“ ausführen. Zu diesen gehören auch die einer Theateraufführung ähnlichen nonverbalen „Riten“.

Wer die Tätigkeit des Gehirns zugleich als hochkomplexe „Kommunikation“ zwischen Hundertmilliarden von Nervenzellen begreift, wird einschränken. Er wird vermuten dürfen, dass alle gedanklich–schematischen Trennungen zwar dem Grundverständnis von etwas, hier also des Gehirns dienen, die Neigung zu solchen Abstraktionen und Schemata vermutlich aber vor allem einseitig von der Sprache und ihren Begriffen mit geprägt ist.

Schon deshalb besitzen diese, wie alle Begriffe, nur einen recht groben Modellcharakter. Aber für die soziale Binnenwelt, die von der Sprache und dem Dialog bestimmt ist, erweisen sich solche Modelle des dialektischen (Sprach–) Denkens dann doch wieder als angemessen und sinnvoll. Die aktive und reaktive motorische Seite begnügt

sich dagegen mit Standardsituationen. Ihnen entsprechen dann die Experimente der Naturwissenschaften.

Außerdem bauen die Gehirnschichten aus evolutionärer Sicht aufeinander auf. So bilden zum Beispiel der Hirnstamm und das darauf aufgepfropfte Kleinhirn die beiden stammesgeschichtlich ältesten Teile des Gehirns. Zu ihrer Aufgabe mit Wikipedia zum Stichwort „Gehirn“ weiter:

„Der Hirnstamm verschaltet und verarbeitet eingehende Sinneseindrücke und ausgehende motorische Informationen und ist zudem für elementare und reflexartige Steuermechanismen zuständig.“

Rituale und das Reptilengehirn. Der Mensch hat die Grundstruktur seines auch weiterhin hoch aktiven Kleinhirns gemeinsam mit den Wirbeltieren und damit auch den „Reptilien“. Zu deren alten impulshaften „Reflexen“ gehört bereits die Fähigkeit zum „rituellen Verhalten“ der demütigenden Unterwerfung. Bereits bei Reptilien tötet der überlegene Wettbewerber seinen Konkurrenten nicht, sofern dieser bei ihm mit einer Demutsgeste die Beißhemmung auslöst. Vermutlich handelt es sich um die Fortentwicklung des bloß regressiven Tot-Stell-Reflexes. Diese Unterwerfung beinhaltet eine Aktion und eine Reaktion, insofern eine Art von Kommunikation. Dieses ur-zivile Verhalten ist also bereits im Hirn der Reptilien verankert.⁴⁷⁹ Es beendet den Kampf zwischen Rivalen, und bewirkt eine Art genetisch verankertes „Recht auf (Weiter-) Leben“. Nützlich ist es zudem, weil es die Gefahr tödlicher Verletzung auf beiden Seiten mindert. Zu entrichten haben beide Seiten dafür den Preis der Verstetigung. So werden beide Wettbewerber später einmal erneut gegeneinander antreten können. Außerdem ist dann auch der Weg eröffnet, die Kämpfe über Imponiergehabe zum zivilisierten Ritus werden zu lassen, so dass sie sich zu „Schau- und Kampfspielen“ ausweiten. Diese Riten helfen dann vielfach, körperliche Kämpfe, die immer ein gewisses Verletzungsrisiko für beide Seiten bergen, im Voraus zu vermeiden.

Im „Reptilienkern“ des menschlichen Gehirns sind diese Reflexe also angelegt und stehen mutmaßlich auch weiter zur Verfügung.

⁴⁷⁹ MacLean, *Mind*, 1978, 308 ff., 326 ff.; MacLean, *Dimensionen*, 1983, 111 ff.; siehe auch: Schurig, *Überlegungen*, 1983, 68 ff. Montenbruck, *Zivilisation*, 2010, Rn. 731.

Zivilisierung durch des rituellen Wettbewerbes. Kampf. Sobald – und soweit – aber der homo sapiens sich vom genetischen Zwang zum rituellen Kampf befreit, ist er auch fähig, andere Menschen, mit denen er im Wettbewerb steht, zu töten, und zwar auch, wenn sie bereit sind, sich ihm zu „unterwerfen“. Dennoch wird er geneigt sein, dem Demütigen „Gnade“ zu erweisen. Zum Ausgleich für den zumindest teilweisen Verlust der natürlichen Hemmungen baut der Mensch dann in seinen Nähegruppen – analog dazu – kulturelle Tötungs- und Verletzungshemmungen auf. Er entwickelt dazu Ge- und Verbote und bestimmt auch Ausnahmen wie die Notwehr oder den gerechten Krieg. Aber der teilbefreite Mensch kann sich grundsätzlich auch gegen diese Gruppennormen entscheiden, und zwar soweit er nicht von der nächsten Stufe, dem „Mitgefühl mit dem Nächsten“ daran gehindert wird.

Auch könnte man folgendermaßen spekulieren: Im echten Kampf regiert auch bei Menschen eher das *primitive Kleinhirn*. Im zivilen Rechtsstreit wird vermutlich auch deshalb umgekehrt vielfach gleichsam ein Überlebenskampf simuliert. Im Streitfall muss der versöhnende, aber zugleich auch faire Vermittler also versuchen, beides zu bedienen. Er muss und wird zunächst das Ego der Kämpfer aufbauen, also die Fähigkeit des Menschen, selbst wieder im Sinne des „Mittelhirns“ ganzheitlich zu agieren. Zudem aber muss und wird der Mediator auch versuchen, den alten *Ur-Reflex* auszulösen. Er wird auf das alte Ritual der demütigenden Unterwerfung hinarbeiten. Gemeint ist aber nicht die primitive Form der scheinbar einseitigen Unterwerfung unter den Sieger, der seinerseits nur großmütig darauf zu verzichten scheint, den Unterlegenen zu töten, auf diese Weise aber selbst auch Verletzungsgefahren vermeidet. Der zivile Konsens des Menschen ist auf die beiderseitige Unterwerfung gerichtet, und zwar unter die heilige, weil heilende Idee der Versöhnung. Beide Seiten vollziehen aus ihrer Sicht ein freiwilliges Selbstopfer.

Vereinfacht ist die „Zivilisierung des Kampfes“ mit Artgenossen also zumindest schon im (Reptilien-) Kleinhirn des Menschen mit angelegt. Von dort aus dürfte dann der „Zwang zum Ritus“ und zur „Achtung von Leib und Leben“ über die mehrschichtige Gehirnstruktur auch weiterhin auf den Menschen Einfluss nehmen. Reptilien verfügen also bereits über „moralanaloge“ genetische Programme.⁴⁸⁰ Aber

⁴⁸⁰ Dazu bereits: Vogel, C., *Moral*, 1989, 193 ff., *Masters, Natur*, 1988, 251 ff. Siehe aus der geisteswissenschaftlichen Sicht: Ehrlich, *Protonorms*, ARSP, 1990, 83 ff. und Lampe, *Menschenbild*, ARSP, 1985, 9 ff.

mit dem Grad der Befreiung des Menschen von genetischen Vorprogrammen, also auch vom (limbischen) Mitempfinden mit den Nächsten, hat homo sapiens den weiteren Schritt zu gehen. Er hat sich mit demselben Grad der Befreiung „freiwillig“ auf die drei goldenen Regeln der Ethik einzulassen, der Achtung, der Wechselseitigkeit und der Solidarität.

Freiheit als Befreiung von Ritualen und Wechsel in Raubtierstrukturen. In demselben Grad kann er allerdings auch darauf verzichten und seine Nächsten und Nachbarn wie Beutewesen einer fremden Spezies behandeln. Ebenso kann derselbe Mensch mit völlig Fremden eine neue, ganz andere Nächstengruppe bilden, und er kann auch diese Gemeinschaft wieder verlassen und verraten. In der Regel lebt jeder Mensch im Laufe seines Lebens sogar in einer Reihe von Kleingruppen der ihm Nächsten.

Elterliche Nächstenliebe. Über die mittlere limbische Nächsten–Ebene verfügt der Mensch dann über den Zugriff auf zwei alte Nächstenmodelle:

(1) die „Eltern–Kind–Beziehung“, aus der sich für die Eltern die Fürsorgepflichten ergeben, die in der Regel auf mehrere Nachkommen ausgerichtet sind und die bei subhumanen Wirbel– und vor allem den Säugetieren zu gesamten kollektivistischen Familiensystemen geführt hat (Herden, Rudel, aber auch Schwärme) sowie

(2) die dauerhaftere persönliche „Partner“–Beziehung, sei es das Geschwistermodell („Brüderlichkeit“) oder die einfache ebenso dauerhafte „Zweisamkeit“ der Eltern untereinander, die eine einfache Austauschbeziehung auf emotionalem Weg zu einer Lebensbeziehung verfestigen (können).

Zugriff auf diese emotionalen Angebote zu haben, heißt aber gerade beim Menschen nicht, daran genetisch fest gebunden zu sein. Andererseits kann der Mensch sie auch aufgreifen und verfeinern, indem er mit Fremden Freundschaften knüpft. Soweit dies aber unter Heranwachsenden geschieht, muss er sich auch darauf hinweisen lassen, dass viele Säugetiere auch Arten von „Jugendbanden“ kennen.

Vernetzung. Der Trinität der drei Gehirnschichten liegt lediglich eine vor allem „körperliche“ Unterscheidung zugrunde. Nimmt man eine größere Lupe in die Hand, so betrachtet man die bio–chemischen Rei-

ze und die Botenstoffe. Zudem fehlt die Betrachtung der kleinsten Einheiten, der elektrischen Ströme, also der Energie, die die eigentliche Interaktivität beinhaltet. Spätestens auf dieser Ebene wird neben jedem Schichtenmodell der wirkungsmächtige Umstand der außerordentlichen Komplexität des Gehirns sichtbar. Diese Lebendigkeit ergibt sich aus der übergroßen Anzahl von Interaktionen einerseits und den ständigen Umformungen der Assoziationen andererseits. Die Komplexität sprengt also bei näherem Hinsehen jede schlichte Trinität wieder auf. Sie offenbart damit eine recht offene, aber am Ende chaotische Vielfalt, die intensive Vernetzung und die ständige Neuverknüpfung innerhalb des gesamten Gehirns. Das Gehirn schafft und erhält auf diese Weise eine Art von all seinen Schichten umfassten Gesamt-„Geist“. Dieser ergibt sich vor allem aus der ständigen „Kommunikation“⁴⁸¹ und der Art der benutzten „Verkehrswege“, die je nach Benutzung weiter befestigt oder wieder aufgelöst werden. Es entsteht eine Art von lebendiger ganzheitlicher „Binnenkultur“. Je größer die Kommunikation ist, desto geringer ist die „Autonomie“ der einzelnen Gehirnschichten und desto wirkungsmächtiger ist die synthetisierende Art des Gehirns.

Parallele zum dreifaltigen „Naturzustand“ des Menschen. Die Idee, den Menschen auf dem Weg über die Natur zu beschreiben, ist Teil des frühmodernen Naturrechts und zugleich auch ein wesentlicher Bestandteil des geistig-sittlichen Erbens, auf das sich die Präambel der Europäischen Grundrechtecharta von 2009 bezieht. Folgendes ist schlaglichtartig aus drei der großen Naturrechtsmodelle heraus zu filtern:

Der biologistisch gedachte Mensch ist von *Hobbes* in seinen ethisch negativen Teilen sachgerecht mit der Fiktion vom ohne Recht und ohne Rechtsetzer sündenfreien Egoismus des Menschen beschrieben (anarchische *Freiheit*). Damit unterscheidet sich der Mensch zumindest nach Art und Umfang von den vielen anderen subhumanen Spezies, deren Populationen einander zwar verdrängen, sich aber in der Regel nicht in Kriegen organisiert töten.

Aber auch *Locke* hat insofern Recht, als zum humanen Naturzustand auch die Veranlagung zur Gleichheit unter freien Gleichen gehört, die

⁴⁸¹ Wieser, Gehirn, 2007, 102 („Die Leistungen des Gehirns basieren somit auf der integrierten Aktivität zahlloser lokaler Netze.“).

aber zum Streit führt, weil jeder als Richter aufzutreten vermag, es also der zivilen Konstruktion des vernünftigen Dritten als einem „Peer“ der Streitenden bedarf (ungebundene).⁴⁸²

Ebenso ist *Rousseau* zuzustimmen, neben der Selbstliebe ist auch das Mitleiden eines der natürlichen Gefühle des Menschen⁴⁸³ (emotionale *Solidarität*).

Der status civilis des Menschen besteht nach diesem Modell zunächst in der teilweisen *Befreiung* von der Bindung an diese drei großen Eigenschaften und zweitens auch in der teilweisen *Befreiung* von einem genetischen Meta -Vorprogramm, das zur Harmonisierung dieser drei Grundanlagen führt. Gemeint ist bei letzterem ein zusätzliches genetisches Vorprogramm, das die Mittel und Wege der „Selbstorganisation“ bedient.

Aus der Befreiung folgt dann aber, dass der Mensch sich insofern seine eigenen Regeln als vernünftige Normen schaffen kann. Dazu kann er sich aus Vernunftsgründen bei den evolutionär erprobten Strategien der belebten Natur bewusst bedienen oder sie faktisch nachvollziehen. Aus der Sicht der freien Vernunftlehre ist der Mensch fähig und gehalten, sich aller drei natürlichen Veranlagungen aus Vernunftsgründen zu bedienen, sie etwa mit Rechten zu versehen oder sie zu Prinzipien zu erheben. Außerdem wird der Vernünftige diese drei Leitideen auch noch von Fall zu Fall vernünftig gegeneinander abwägen.

Dazu verfügt er über die Grundfähigkeit zur praktischen Vernunft, die aus biologischer Sicht im Wesentlichen auf seiner Art der Kommunikation mit Hilfe von Symbolen, also mit Abstraktionen, und etwa der kulturellen Tradition von Memen beruht.

Geist und Vernunft. Insofern jedenfalls ist nicht nur in der Struktur des menschlichen Gehirns schon eine Parallelität zum Dreiklang von „Natur, Seele und (rationaler) Vernunft“ auszumachen. Vielmehr sollte man aus der Sicht einer Philosophie, die alles umfassen will, auch den Begriff der „Vernunft“ noch einmal aufteilen. Die reflektierende Ver-

⁴⁸² Locke, Zwei Abhandlungen, 1690, 211.

⁴⁸³ Ein natürliches Gefühl, das auch bei einigen Tieren festzustellen sei, Rousseau, Ursprung, 1755, 170 ff.

nunft umfasst dann vor allem die Vorstellung vom „Verstand“. Der Vernunft im eigentlichen Sinne der Weisheit entspricht dann die – harmonische – Ganzheitlichkeit des Gehirns, die sich aus der allerhöchsten Kommunikation ergibt. Danach wäre dann die Vernunft in diesem weiten Sinne ein Ausdruck, der sich im „Gesamtssystem des menschlichen Gehirns“ dann wieder findet, wenn dieses seine volle Kapazität ausnutzt. Das geschieht vereinfacht, wenn der Mensch nicht seinen schnellen Impulsen folgt, sondern für sich und auch mit anderen „nachdenkt“ und dann erst abgewogen und „frei“ entscheidet.

Eine spekulative Folgerung. Insofern vermag der Begriff der höchsten Vernunft, als einer Weisheit, eine Art von „säkularem Monismus“ zu bilden. Die Idee dieser Art der Vernunft ist letztlich von objektiver Art. Sie fasst, jedenfalls für die (dann ethischen) Handlungen des Menschen, die Trinität von „Natur, Seele und (rationaler) Vernunft“ noch einmal zusammen. Diese Weisheit überhöht und versöhnt sie zu einer (faktisch unerreichbaren) Synthese. Der neurologische Ursprung dieser Weisheit ist dann die „Gesamtheit“ des Systems Gehirn, geleitet aber von der Evolution her betrachtet letzten Schicht des Gehirns, dem „Großhirn“. Der Verstand, der dort angesiedelt ist, vermag vor allem auch zu erklären, dass alle Menschen von Natur aus „Freie“ und „Nächste“ sind. Auch den Wirkungskreis der emotionalen Nächstenliebe kann der Mensch offenbar noch erweitern, in dem er die Grundelemente der Nächstenliebe, etwa in der Form der Solidarität, auf ihm fremde und fern stehende Personen überträgt. Die dazu nötige Transformation und Abstraktion der Nächstenliebe reichen dann von der kommunalen Kleingruppe der Nachbarn über die Nation, der man sich zugehörig fühlt, bis hin zu einem universellen Gefühl der Mitmenschlichkeit.

2. Damit ist eine bunte Reihe von neurophilosophischen Schlaglichtern gesetzt. Mit ihnen ist jeweils versucht, zwischen Sein und Sollen eine Beziehung herzustellen. Aus der Sicht der jeweiligen Puristen sind sie jedoch von vorn herein zum Scheitern verurteilt. Einige Thesen sollen folgen.

V. Einige Thesen

1. Einfache Funktionsmodelle können dem Menschen nicht vollends gerecht werden. Aber das Erklärungsmodell vom Menschen als einer von derart – einfachen – Hirnimpulsen gesteuerten Maschine liegt immerhin für echte, akute Notfälle und den späteren Umgang mit ih-

nen nahe. Deshalb sind zunächst einmal die schweren Gewaltdelikte Folter, Mord und Totschlag in den Blick zu nehmen. Vor allem in Notfällen fallen viele Menschen mutmaßlich gleichsam auf die Überlebens- und Solidaritätsinstinkte zurück, die ihnen ihr „Urhirn“ und, wie zu ergänzen ist, auch ihr „Zwischenhirn“ anbieten. Im Kampf unterwerfen sie sich dann vielfach blind „dem Überlegenen“, sei es einer Person oder einer Idee, zumeist aber dem Verbund von beidem. Zugleich dürfte sich zusätzlich auf das Kind–Eltern–Modell zurückgreifen lassen. Außerdem treten Krieger den Handkampf gerade in kleinen verschworenen Freundes-, also Brüdergruppen an. Insofern aktivieren Menschen dann zudem die „Nächstenemotionen“ (im Zwischenhirn). Grundsätzlich ist dem Menschen offenbar diese Fähigkeit zur „Unterordnung“ seitens des Besiegten und zur „Gnade“ des Siegers eigen.

Dieses Reflexes und dieses Gefühls scheinen sich „soziale Hierarchien“ und ihre Führungseliten zu bedienen. Folglich tendieren diese Leitgruppen dazu, Notlagen selbst zu schaffen. Auch die Anwendung von Folter, die vielfach nicht einmal den Zweck erfüllt, Informationen zu erlangen, sondern eine Art Selbstzweck darzustellen scheint, passt in dieses Denkmodell. Sie dient dann dazu, die Rollen der Überlegenen zu festigen, sie als die „Sieger“ zu bestätigen, in der Erwartung, dass durch diese grausamen Rituale in der jeweiligen „Population“, lies: dem Volk, immer wieder eine Art von Unterwerfungsreflex auslöst wird.

Diese Erklärungen einmal als sinnvoll unterstellt, ist zu fragen, wie sich denn die Führungseliten persönlich und in eigenen existentiellen Notfällen verhalten. Wer sind für sie dann die Übermächtigen und die Übereltern, denen sie sich kindlich unterwerfen (können) oder die sie wie der göttliche Pharaos gar als Brüder im Geiste betrachten dürfen? Helfen ihnen dann nicht die Geschichten von verklärten Ahnen und Übereltern, die vor ähnlichen Existenzfragen standen. Wurden jene nicht von Übermächtigen gerettet, denen sie nahe standen? Oder könnten die Ahnen nicht die Rettung vermitteln? Derartige Geschichten speisen bekanntlich die Religionen und prägen gesamte Kulturen.

2. Zudem gilt dieser Ansatz nicht nur für den einzelnen Menschen. Neben dem Individuum und seinem Gehirn ist auch das Kollektiv zu bedenken. So vernetzen die Menschen, um im Bild zu bleiben, ständig ihre ohnehin schon sehr komplexen Gehirne. Um dieses Erklärungsmodell auf Großgemeinschaften einmal analog anzuwenden, muss man beachten, dass derartige Zivilisationen weit dauerhaftere Systeme darstellen und auch bieten sollen. Völker „überleben“ selbst große

Völkerkriege, große Hungersnöte und auch Seuchenjahren und damit in aller Regel viele Einzelschicksale. Ferner dienen alle Gemeinschaften, große und kleine, vor allem dem Erwerb und der Steigerung von bloßen Lebens-, „Chancen“ und dem Vermeiden von Lebensgefahren schon im Vorwege.

Deshalb ist der Gedanke der blinden Unterwerfung – für den Einzelnen – im Blick zu behalten. Aber er lässt sich – schon nach seiner eigenen Logik – nur recht mittelbar auf gesamte Gemeinschaften übertragen. Denn diese geraten seltener in wirkliche Existenznot. Zumindest die Ethiken großer Gemeinschaften könnten deshalb also viel „vernünftiger“ ausfallen, und an diesen Ethiken könnte dann auch der Einzelne teilhaben. Jener könnte sie rational (mit seinem Großhirn) aufgreifen, auch emotional (mit seinem Zwischenhirn) verinnerlichen, und dennoch seine Überlebensreflexe (im Ur-Hirn) interaktiv mitberücksichtigen. Zum Beispiel könnte er sich verstandesmäßig als ein mündiger Demokrat verstehen, sich zu einer Art von Verfassungspatriotismus bekennen und diese auch emotionale „Nächstenwelt“ dementsprechend erweitern.

3. Rückblickend lässt sich feststellen, dass die Welten der Ideen (der Vernunft) und des Seins (der Natur) einander also in vielen Bereichen „entsprechen“. Doch der Mensch hat beide Welten in und mit seiner Person vereint. Dennoch sind diese weiterhin zunächst einmal getrennt zu halten, was eigentlich schon zu Zeiten des religiösen Animismus, der mit einer Art geistiger Doppelwelt lebte, galt. Auch diese letztlich im Westen vorherrschende Sicht zieht ihre geistige Kraft aus der Methode der Polarität, der dialogischen Art der Dialektik.

Aber am Ende sind beide Ideenwelten, die subjektive und die des Sollens, mit der objektiven und der des Seins irgendwie zu vereinen. Diese Synthese geschieht dann vermutlich wie im Gehirn, und zwar

- durch ständige (ideale und reflektive) „Kommunikation“,
- auf bestimmen (rituellen und motorischen) „Verfahrenswegen“,
- und zwar zumeist in der (geistigen und ur-biologischen) Not, irgendeine gewichtige „Entscheidung“ treffen zu müssen.

Am besten sind dabei alle Stufen zu durchlaufen, das heißt die Handlungsentscheidungen sind für jede Phase dialektisch „abgewogen“ zu

treffen, die Handlungen also vernünftig (persönlich oder kollektiv) zu diskutieren, ebenso vernünftig festzulegen und gleichermaßen vernünftig auszuführen. Das Regime führt dann der (mutige, aber blinde) „Wille“ als solcher. Seine ungestüme Energie wird durch die gebündelte Kraft der wichtigsten Leitmotive kanalisiert. Als die Motivgruppe, die die Handlung dann leitet, setzt sich diejenige durch, die in diesem Wettbewerb der Beweggründe (der natürlichen, der emotionalen und der rationalen) die Übermacht erlangt. Die großen Arten der Beweggründe, und auch ihre vielfältigen Unterformen, können dabei untereinander bekanntlich auch Koalitionen bilden. Zumindest rechtfertigt man später sein Verhalten gern mit mehreren Gründen. Vermutlich können die Beweggründe in diesem andauernden Kampf um die Vorherrschaft auch Netzwerke aufbauen, um sich dann gemeinsam mit ganz anderen am Ende durchzusetzen. Üblicherweise sind es dann die langfristigen Vorteile (Gratifikationen), die uns als weise gelten.

4. Inhaltlich aber unterstützt die so gelesene Neurophilosophie die Idee der Universalität eines Verbundes von letztlich drei goldenen Regeln der Individualmoral:

- die Achtung (des individuellen Nachbarn und Wettbewerbers),
- die Wechselseitigkeit (als ein Grundprinzip jeder Art der Kooperation) und
- die empathische Nächstenliebe (unter den jeweiligen Nächsten).

Bei sinnvoller Auslegung, die im Konkreten nicht Gegenstand einer Grundlegung sein kann, lassen sich alle drei Gebote im einfachen Satz des „Wiedervergeltungsprinzips“ auffinden. Die goldene Hauptregel zeigt sich vor allem in seiner positiven Ausrichtung, dem Geben und Nehmen. Ihre Einhaltung zeichnet jede (ethisch) gute und (biologisch) nützliche Kooperation aus.

5. Offen bleiben sollen aber, zumindest an dieser Stelle, die Fragen nach der Art der Analogie und wie denn mit der Idee der Freiheit umzugehen ist. Fällt also der Mensch für denjenigen Bereich, in dem die Menschen aus der westlichen Sicht angeblich „frei“ agieren, dann nicht eigentlich doch unbewusst in die evolutionären, hier die ethi-

schen Vorprogramme seines Gehirns zurück? Ist der Mensch also doch allein und deterministisch durch die Natur bestimmt⁴⁸⁴ oder erfinden die Menschen als insofern freie Subjekte vor allem kollektiv von sich aus nur analoge Lösungen für dieselben Grundfragen. Verhalten sie sich also nach dem Modell „Flugzeug und Vogel“ und konstruieren sich an die Genetik angepasste, bio-analoge humane Ethiken, weil und auch nur insoweit, als sich diese Kernnormen der mitmenschlichen Gerechtigkeit für ihre Urheber als sinnvoll erweisen? Oder aber wirkt nicht vielleicht beides in – systemischer – Weise zusammen? Die westlichen Worte vom „Naturrecht“ oder von den „natürlichen Menschenrechten“ beschwören, jedenfalls auf den ersten Blick, eine zivilreligiöse Idee der untrennbaren Verbindung von Recht und Natur, beziehungsweise von Grundrechten und natürlichem Menschsein.

6. Sein und Sollen sind zwar mit der wohl vorherrschenden Ansicht in der Philosophie getrennt. Aber der Mensch muss mit beiden leben. Zumindest für einen bestimmten Bereich, besser noch an einem bestimmten Ort, muss er das Sollen mit dem Sein zu einer Art von praktischer Vernunft zusammenführen. Diese Ebene bildet nach allem die „Zivilisation“ und deren „Orte“ heißen der Markt, das Forum oder der Thingplatz. Dies sind die Räume des Diskurses, der Entscheidungen und gelegentlich auch der öffentlichen Vollstreckung. In nomadischen Kleingruppen ist der „Versammlungsplatz“ am Feuer. An diesen und anderen öffentlichen Orten, wie dem Theater, den Schulen und der Sportarena, schafft der Mensch gleichsam „kollektive Gehirne“.

⁴⁸⁴ Zuspitzend und aus seiner Sicht „logischerweise“ deterministisch ausgerichtet: Singer, *Problem*, 2009, 233 ff., 223 ff. Die m.E. entscheidende Frage, ob denn die „Wünsche und Überzeugungen“ von Menschen rückwirkend reflektierend und damit wenigstens für die Zukunft in die Motive und in die Selbstorganisation des Lebewesens Menschen, dann etwa auch als „praktische Vernunft“, eingehen, oder aber ob der Mensch am Ende doch nur einem inneren Kampf der widersprüchlichen Motive blind unterworfen ist, bleibt letztlich – aber immerhin – offen. Aus der Fähigkeit zur Reflexion kann man zwar die Willensfreiheit ableiten. Damit begibt man sich auf den philosophischen Hauptweg der Moderne. Das Denken, also die Reflexion, verschafft dem Menschen seinen Status als (Ich-) Subjekt. Aber aus der Sicht des Determinismus könnte man dem leicht entgegenhalten, dass, wenn auch immer andere Antriebskräfte mitwirken, der empirische Nachweis der Freiheit, zumal derjenige für diese konkrete Tat, eben doch nicht möglich sein kann. Die Idee der Freiheit bildet eine Art der „Deutung“ unserer Wahrnehmungen. Die dafür zuständige vordere Gehirnhälfte gehört, aber eben auch, zum festen Angebot unseres Gehirns.

Insgesamt aber beruht die vorherrschende Ausrichtung der westlichen Kultur auf dem Leitbild der Grundfähigkeit zum „freien“ Reflektieren, also zur Suche nach „dem Vernünftigen“ im weiten Sinne, und dessen rationalen Methoden. Zu „reflektieren“, also dem Wortsinn nach gestalterisch zu spiegeln, meint dann für den Menschen vor allem, „frei“ seine Wahrnehmungen kollektiv auszudeuten. Auch dieses Leitbild hat der Mensch „sich“ dann zugleich auch kollektiv „selbst organisiert“. Sozial gesehen verfügt er über Wissen, das er mit Worten, Geschichten, Symbolen und Schriften zur jeweils eigenen Deutung des Empfängers weiterreicht und es diesem überlässt, die Deutungen mit seinen Erfahrungen abzugleichen. Jener „glaubt“ dann an „seine“ Deutungen. Als weltlicher Mensch ist er aber auch fähig, diese Axiome, vor allem aufgrund von schweren Schicksalsschlägen oder auch von den Erkenntnissen der Naturwissenschaften, wieder abzuändern. Aber in irgendeiner Weise helfen diese Deutungen dem Menschen, sich als Akteur in seiner Umwelt zu Recht zu finden. Inzwischen vermag er sogar viele der Naturgesetze zu erkennen, sich ein Modell von der gesamten Natur zu machen und die ihn umgebende Natur einem Schöpfergott ähnlich zu verändern.

Die Idee der politischen Kultur birgt aber noch eine emotionale Schicht. So kann der Mensch sich – dann vorherrschend nonverbal – als „solidarisch“ erleben. Er vermag sich, wie schon viele Säugetiere, die Herden und Rudel bilden, individuelle „Nächsten“-Beziehungen aufzubauen.

In beiden Fällen vermag sich der Mensch als Teil eines familienähnlichen Ganzen, wie der Natur, zu fühlen und zu erfahren. Dann unterwirft er sich kulturell offenbar, vor allem seine motorische Seite, den kollektiven Riten.

7. Viel spricht dafür, dass der Mensch alles nutzt, was sein Gehirn ihm an Subsystemen anbietet. Zudem wird er seine besondere Art der Sprachfähigkeit einsetzen, um sich eine Art von kollektivem Gehirn zu schaffen und dort Informationen mit Hilfe von Symbolen zu speichern. Zur kollektiven Selbstorganisation wird er sein Wissen dann auch verwenden, zudem aber eben, um sich höchstpersönliche Vorteile zu verschaffen. Auch ist er, anders als seine engsten genetischen Verwandten, die Menschenaffen, zu vielen Koalitionen und Gruppenbildungen fähig. So kann und wird der Mensch sich deshalb auch mit anderen Individuen zu Sub- und Gegenkulturen vernetzen.

8. Zudem ist diese Sichtweise noch einmal zu verorten. Diese Art der Neurophilosophie stellt nur eine, wenngleich zum Teil hoch spekulative Ausdeutung des Seins dar, hier der Biologie des Hirns. Sie ist also seinslastig. Die Sicht des Sollens, also der wertenden, moralischen und rechtsethischen Betrachtungsweisen vermag diese Neurophilosophie nur mittelbar zu unterstützen. Danach bietet die Natur für dieselben Konfliktfälle nur „ähnliche Regeln“ wie die Ethik, was immer diese Analogie dann auch bedeuten mag.⁴⁸⁵ Dafür spricht schon einmal die Vorstellung, dass der Mensch sich zumindest bei Bedarf auch von genetischen Vorgaben befreien und gesamte, höchst unterschiedliche Kulturen ausbilden kann.

9. Am Ende sind folgende Fragen zu beantworten:

- (1) Wie „frei“ ist der Mensch von der Natur?
- (2) Ist er nicht dennoch auch Teil der Natur und was ist diese dann?
- (3) Was ist ohnehin die Natur mit ihren Gesetzen?
- (4) Ist die Natur nicht also zumindest als eine Art geistiges Übersystem zu begreifen?
- (5) Oder auch: Kann es denn überhaupt etwas so Paradoxes wie die bloße Selbst-Organisation geben?
- (6) Zumindest: Kann denn „die Natur“, sobald man sie einmal als einheitliches und allumfassendes Meta-System begreift, wirklich nur eine Art von Selbstorganisation sein, nicht zuletzt, weil sie selbst auch das Prinzip der Emergenz in sich birgt?

10. Die auf der Antike beruhende westliche Philosophie nimmt – vor allem – den denkenden realen Menschen zum Maßstab und hinterfragt

⁴⁸⁵ Dazu aus naturwissenschaftlicher Sicht: Zoglauer, Modellübertragung, 1994, 12 ff.: was erst Metapher sei, werde zum Modell und zuletzt zu einer Wesensgleichheit, u. Hinw. auf: Sutter, Maschinen, 1988, 11. Aber zugleich gilt dann auch, dass diese „Wesenseinheit“ dann wiederum eine recht hohe Stufe der Abstraktion darstellt und sich damit immer weiter von der Wirklichkeit des Konkreten entfernt. Im Übrigen gilt auch, sobald man die Lupe der Analytik über eine Wesenseinheit legt, zerfällt sie in ihre Einzelteile. Am Ende steht dann eine Art von Quantenphysik.

ihn dann. Diese mittlere Ebene gibt den eigentlichen Blickwinkel vor. Damit erwachsen der so verstandenen westlichen Philosophie Probleme mit den beiden Alternativen,

- dem Blickwinkel vom „alles überwölbenden kosmischen Größten“, früher verbunden mit der Astrologie, heute mit der Astrophysik, und
- der Sicht „vom energetischen Kleinsten“, heute etwa als die strukturell eher einheitliche Welt der Quantenphysik.

Die „Mittelwelt“ ist die Domäne einer „humanistischen“ Weisheitslehre, vor allem der Ethik. Insoweit beschäftigt sich die Philosophie vor allem mit sich und deutet sich selbst.

Aber von einer echten Religion unterscheidet sich die philosophische Ethik eben auch nur dann, wenn die Philosophie einerseits nach innen ein auch vernünftiges und damit „selbstkritisches Nachdenken“ beinhaltet. Andererseits und mit Blick auf die Außenwelt wird der Mensch sich zudem auf das „eigene Herrschaftswissen“ stützen, dass er sich selbst mittels der Naturwissenschaften verschafft. Was der Mensch dann aber aus ethischer Sicht wirklich „selbst“ organisiert, sind seine „sozialen Binnenwelten“. Deren Umfang und Arten wachsen derzeit immer weiter an.

11. Am Ende aber ist eine Frage an die Naturwissenschaften zu stellen, deren Beantwortung doch vielleicht die Annahme der Existenz einer *Doppelwelt* von Geist und Natur begründen helfen könnte:

Sobald die Naturwissenschaften nur schlicht akzeptieren, dass es physikalische Naturgesetze, wie etwa die *Einsteinsche* Gleichung (für unsere Form des physikalischen Kosmos) gibt, dann sind nach dem Modell des Urknalls die Naturgesetze zumindest *gleichzeitig* mit der Materie entstanden, aus der sich dann auch die belebte Welt entwickelt hat, und zwar unter der Herrschaft dieser Gesetze. Ähnlich fragt auch *Kant* Sinne nach dem Anfang.⁴⁸⁶

⁴⁸⁶ Siehe erneut seinen Text: „Die Möglichkeit einer solchen unendlichen Abstammung ohne ein erstes Glied, in Ansehung dessen alles übrige bloß nachfolgend ist, läßt sich seiner Möglichkeit nach nicht begrifflich machen. Aber wenn ihr diese Naturrätthsel darum wegwerfen wollt, so werdet ihr euch genöthigt sehen, viel synthetische Grundbeschaffenheiten ganz von selbst anzufangen, be-

Begreift man nun die Naturgesetze als „den Geist der Natur“, den diese zu ihrer eigenen „Selbstorganisation“ verwendet hat, dann verfügen wir schon auf dieser Ebene zunächst einmal über eine „Doppelwelt“. Die Gesetze erst haben die Natur geformt, aber sie sind zumindest nach diesem Modell des Urknalls nicht schon vorher dagewesen, sondern gleichzeitig mit der komischen Welt entstanden.

Die dritte Welt beruht dann auf dem Gedanken der „Selbst-Organisation“, der im Kern eine Art von paradoxer Synthese von Gesetzes-Geist und Objekt-Natur bildet. Das „Selbst“ bildet das Subjekt, das zur „Autonomie“, also zur Selbstgesetzgebung fähig ist. Dieses Selbst allerdings entsteht überhaupt durch seine Tätigkeit in diesem Sein, und zwar vor allem durch die kybernetische Organisation von kleinen und größeren Unter-Einheiten.

Mit und über die letztlich synthetische Vorstellung von der ständigen Selbstorganisation aller Lebewesen entsteht aus der Doppelwelt von Gesetz und Natur ein Drillingswelten-Modell.

Auf dieser Grundlage ist von der philosophischen Welt des Geistes her betrachtet ein Nachsatz anzufügen. Der Mensch wiederum erkennt diese Gesetze. Als Teil der Welt begreift er also die Welt selbst. Die Welt verfügt insofern und über ihn auch über ihr eigenes Selbstbewusstsein, das im Übrigen sie selbst hervorgebracht hat.

Aus semi-religiöser Sicht ist anzufügen: Wer also das Modell von der „Selbstorganisation“, und zwar auf dieser großen Ebene des physikalischen Kosmos, selbst für wahr hält oder zumindest den Konsens darüber wahr- und vor erst übernimmt, der sollte dann auch sein Verhältnis zum uralten Animismus überdenken.

wiesen (obzwar nicht eingesehen) ist, so ist es uns nunmehr auch erlaubt, mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen der Causalität nach von selbst anfangen zu lassen und den Substanzen derselben ein Vermögen beizulegen, aus Freiheit zu handeln.“ Kant, r. Vernunft, 1787, AA III, 312.

13. Kapitel

Anthropologisches, Rückblick und Vorschau

I. Vorverständnis und Grundlagen

1. Die benannten Grundgedanken und die angeführten Zusammenhänge dienen als Fundament einer zwar weltlichen, aber für Religionen offenen Art der „Zivilreligion“

Insofern bilden die vorstehenden Erwägungen einerseits das Vorverständnis. Mit ihnen wird aber andererseits -auch hier noch etwas- weiter zu arbeiten sein. Diese Grundlagen sollen und können deshalb, bei Gelegenheit, auch noch besondere Einfärbungen und bestimmte Ausprägungen erhalten.

Ferner kann und soll das Aufgreifen dieser Grundgedanken nebenher umgekehrt auch dafür sorgen, die Sinnhaftigkeit dieser Grundannahmen zu verdeutlichen und zumindest mit Beispielen zu belegen.

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

2. Im Sinne eines *Vorverständnisses* ist eine erste Antwort auf die Frage nach der *Verallgemeinerbarkeit* und dem *Wesen* der Erkenntnisse einer Philosophie, insbesondere einer Rechtsphilosophie zu geben, die auf die westliche Geistesgeschichte gestützt ist.

(1) Schon die Frage, ob Recht im engen Sinne in jeder Gemeinschaft vorhanden ist, ist zu verneinen. Sitten und Gebräuche als soziale Normen bilden auch heute noch die eigentlichen Grundlagen einer jeden kleineren Gemeinschaft.⁴⁸⁷ Selbst in großen Rechtskulturen kennen die Rechtsgenossen nicht das Recht in allen Einzelheiten. Von

⁴⁸⁷ Hofmann, Gebot, 1993, 11 f.

ihnen wird nur eine *Parallelwertung in der Laiensphäre* zu verlangen sein.⁴⁸⁸

(2) Gleich, ob der Mensch nach dem Modell des *homo sociologicus* insbesondere im Kindesalter von den Erwachsenen seiner Gemeinschaft sozialisiert wird oder nach dem Modell des *homo oeconomicus* die anderen ihn als Erwachsenen aus Eigeninteresse einschließlich eines (vielleicht nur scheinbaren) Altruismus anerkennen, hält sich der Mensch in aller Regel ohne äußeren Rechtszwang an die zahllosen Normen des Alltags.

(3) *Universell* erscheinen jedenfalls aus *ontologischer* Sicht die physische Existenz des *Menschen*, seine belebte und unbelebte Umwelt und seine Fähigkeit, *Gemeinschaften* zu bilden: Leben, Überleben und Fortpflanzung verlangen danach.

(4) *Universell* erscheint auch die Fähigkeit des Menschen, insbesondere mittels seines Denkvermögens und der Sprache als Kommunikationsmittel geistige Welten zu schaffen. Sie prägen die Gemeinschaft als ihre besondere *Kultur*, vergleichbar mit den unterschiedlichen Sprachen.

(5) Da jede Kultur an Höchstwerten ausgerichtet ist, ihr also eine *Weltanschauung* zugrunde liegt, bleibt im Grunde nur die Wahl zwischen fundamentalistischer, weil dogmatischer Ideologie, beziehungsweise Religion oder einer Philosophie des sokratischen Fragens. Die notwendige *Brücke* bilden:

(a) der Versuch, mit Hilfe des *Toleranzprinzips* um wechselseitige Anerkennung zu werben, im Sinne einer Quadratur des Kreises, das Nebeneinander mehrerer relativierter, aber eigentlich allerhöchster Letztbegründungen anzustreben,

(b) der Versuch, die Philosophie aus dem Ghetto der Intersubjektivität herauszuheben, sie vom Sein aus zu betrachten und dabei an die *Universalität* der *Naturwissenschaften* (Anthropologie, Soziobiologie) anzuknüpfen sowie

⁴⁸⁸ Erneut: Zum Formel von der „Parallelwertung in der Laiensphäre“, siehe Mezger, Strafrecht, 1949, 328; Roxin, Strafrecht AT I, 2006, § 12, Rn. 85 ff., 91.

(c) die Soziologie als einerseits empirische, andererseits wertneutrale Ausprägung der Philosophie, die sich vorrangig mit den inneren sozialen Ordnungen, also den Normen als Herrschaftsmittel beschäftigt.

(6) Das *Toleranzprinzip* hat sich im westlichen und anderen Kulturkreisen aus *Religionskonflikten* entwickelt.⁴⁸⁹ Einerseits erlaubt es, im Sinne von *Derrida* und *Höffe*, den Fremden in seinem Anderssein zu erkennen und aufzunehmen.⁴⁹⁰ Andererseits enthält es Verbindendes, Eigenheiten, die miteinander zusammenhängen: das *Tauschprinzip*, die *Anerkennung* des Anderen, sei es individuell als andere Person oder überindividuell als Mitglied einer Kultgemeinschaft, in der Erwartung, *selbst* auch anerkannt zu werden sowie das Prinzip der *Gleichheit*, entweder als souveräner Einzelner oder als kultursouveräne Gemeinschaft.

(7) Toleranz meint geistigen und auch sozialen Herrschaftsverzicht und bringt dadurch zugleich eine Mehrheit von geistigen „Herrschaften“ hervor. Drei Mittel stehen dem einzelnen Menschen zur Verfügung, um fremde Bekenntnisse zu ertragen. Von innen nach außen gesehen und aus der Sicht der geistigen Entwicklung des Menschen beschrieben, lauten sie:

(a) Im Kern steht die demütige Selbstgenügsamkeit im Sinne von gesicherter geistiger Autarkie des „Meisters“.

(b) Sie ist bereits durchsetzt von den Zweifeln und dem Verstehen-Wollen des „wandernden Gesellen“. Zusätzliche Lockerheit gewinnt sie durch

(c) das einfache naturwissenschaftliche Spielen des „unschuldigen Kindes“.

Toleranz schafft *mittleren Abstand*. Sie erlaubt die Koexistenz verschiedener Welten und sorgt für den Austausch zwischen ihnen. Die drei Elemente des Toleranzprinzips spiegeln sich unter anderem in den postmodernen sozialen Vorstellungen von der offenen und „europäisierten“ Gesellschaft wider. Sie prägen sich zudem in der liberalen

⁴⁸⁹ Höffe, *Strafrecht*, 1999, 94, zu anderen Kulturen u. Hinw. auf: Wiesehöfer, *Persien*, 1998, 88 f.; Wiredu, *Universals*, 1996, 167 f., 182 f.

⁴⁹⁰ Derrida, *Gesetzeskraft*, 1991, 56; Höffe, *Strafrecht*, 1999, 94.

und intersubjektiven Diskurs– als kommunikative Lerntheorie aus. Zudem bilden sie die geistige Grundlage der Spieltheorien, insbesondere der Ökonomik und der Systemtheorie.

Toleranz führt in der europäischen Geschichte auf der geistigen und der sozialrealen Ebene zur Freiheitsidee für den Einzelnen, zum geistigen und sozialen Föderalismus und zu lockeren Großgemeinschaften oder zur Idee einer „offenen Gesellschaft“ im Sinne *Poppers*⁴⁹¹. Formal und rational betrachtet liegen dem einfachen Toleranzgebot sowohl wesentliche Elemente der Austauschgerechtigkeit des freien Marktes, als auch der funktionalen und dynamischen Systemtheorie zugrunde. Materiell sind es die emotionalen Aspekte der emphatischen Solidarität und der Nächstenliebe.

Deren geistiges und sozialreales Gegenmodell bilden die ideologischen Imperien des Totalitarismus und das Bedürfnis nach Sicherheit im Jetzt und im Nutzen des Seinen. Toleranz bildet aber nur die Form. Sie ist mit Werten auszufüllen. Jeder Akteur bestimmt für sich und wechselseitig auch für den Anderen das Gute und gewährt auch dem Anderen die Toleranz, für sich dieselben Entscheidungen zu treffen. Die *Achtung* der anderen menschlichen, sozialen und juristischen „Personen“ und andere Formen des Abstandes helfen, andere Werte zu dulden und zu verstehen. Aber herrschaftsfrei stellt auch das Modell des würdigen Menschen sich nicht dar. Von den würdigen Menschen wird

- (a) moralische Selbstherrschaft verlangt und
- (b) zudem auch Freiheitsverzicht, und zwar
- (c) unter anderem auch als empathisches Fremdverständnis und als (ertragende) Toleranz. Bereits auf der höchstpersönlichen Ebene des eigenen Ichs findet dabei eine erstmalige „praktische Konkordanz“ statt.

⁴⁹¹ Popper, *Gesellschaft*, 1992, etwa Band 1, Kap. 9, 187 ff., zugleich zur Idee der kritischen Prüfung. Als Ausdruck der Toleranz: Schmitt Glaeser, *Ethik*, 1999, 12 f. Er liest den Satz Descartes' (im Übrigen zu Recht zumindest auch als): „Cogitum, ergo sum.“, als: „Ich zweifele, also bin ich.“

(8) Jede Ideologie bietet nur dogmatische Binnenansichten. Die Philosophie hingegen wird vom Wechsel zwischen *Innen-* und *Außensichten* beherrscht. Dieser Wechsel regiert auch jede ontologisch ansetzende Rechts- oder Normphilosophie. Sie führt als formale Rechtstheorie zudem zu einem mehrstufigen Rechtsverständnis,

- dem subjektiven Recht des Einzelnen,
- dem Meta-Recht zur hoheitlichen oder auch gemeinsamen Durchsetzung und Schutz von subjektiven Rechten und
- dem Meta-Meta-Recht als dem demokratischen intersubjektiven Verfassungsrecht, das wiederum
- von der Idee der subjektiven und allgemeinen Menschenrechte regiert wird.

Dieses Rechtsverständnis sieht schließlich jeden dieser vier großen Rechtskreise als Teil einer gesamten Rechtsordnung. Wer stattdessen von einer semireligiösen (Menschen-) Pflichtenlehre ausgehen will, steigt diese Leiter nur von oben herab.

(9) Andererseits bedeutet, Philosophie im Sokratischen Sinne zu treiben, am Ende ohnehin auch, auf eine echte „fundamentalistische“ Letztbegründung zu verzichten. Das Toleranz- oder Harmonieprinzip und seine negativen Eigenheiten sind dabei am besten von vornherein mit zu denken. Diese konstitutive Begrenzung schadet der Philosophie aber deshalb nicht all zu sehr, weil sie mit ihrer Lehre von den Letztbegründungen die in Betracht kommenden fundamentalen Gedankengebäude sichtet, abfragt, dann aber auch wieder ad absurdum zu führen vermag.

(10) Allerdings hilft es, sich dieses brüchigen Selbstverständnisses der Philosophie ebenso bewusst zu bleiben wie des Umstands, dass sie mit Menschenbildern und Weltanschauungen umgeht, die absolut gesetzt dann eben doch Ersatz-Religionen mit Alleinvertretungsanspruch darstellen. Philosophie meint also plakativ beschrieben die rationale Auseinandersetzung mit säkularisierten Religionen, und zwar auf Grundlage des der Philosophie eigenen Toleranzprinzips.

(11) Die Strafrechtphilosophie zum Beispiel stellt im Kern nicht eine Rechtswerte-Philosophie, sondern eine (rechtsanthropologische)

Unwertphilosophie dar. Sie bestimmt den Unwert einer menschlichen Tat und antwortet zudem nach ihrem klassischen Selbstverständnis selbst und soweit sie auf die Vergeltung abstellt mit einem „Übel auf ein Übel“. Damit ist auch noch das Strafbedürfnis der Allgemeinheit befriedigt. Religiös gewendet bildet diese Art der Straflehre eine Art von Dämonenlehre im Wortsinne. Sie beschäftigt sich damit, Unheilsgeister zu erkennen. Als Lösung bietet sie dann den reinigenden Exorzismus.

(12) Drei verschiedene säkulare allerhöchste Letztwerte öffnen drei Sub-Welten:

(a) der Mensch,

(b) die Gemeinschaft und

(c) die höhere kulturelle Idee, wie etwa diejenige von Ausgleich und Toleranz.

Das jeweilige Gewicht dieser drei Oberwerte bestimmt das jeweilige Rechtsverständnis und die jeweilige Rechtsphilosophie. Zugespitzt sind es die

(a) individualistische Freiheitsethik einerseits und die Haftung mit dem „Seinen“ andererseits,

(b) die kollektivistische Gemeinwohl-Ethik und deren elternähnliche Fürsorgepflichten oder

(c) das postmoderne systemische Ausgleichen von Interessen einerseits und andererseits das frühmoderne tolerante Ertragen fremder ziviler oder auch religiöser Dogmen.

Die praktische Vernunft im weiten Sinne würde versuchen, alle drei Ethiken, wenigstens von Fall zu Fall zu harmonisieren, also den heiligen Geist aller dreier widerzuspiegeln.

Die klassische Philosophie der Aufklärung, die als Moderne⁴⁹² stark subjektivistisch geprägt ist, stimmt dabei mit den modernen Menschenrechten darin überein, dass das freiheitliche, aber würdige Menschsein zumindest im Prinzip als ein Letztwert zu heiligen ist. Diese Idee regiert zumindest als *primus inter pares* den Dreiklang der praktischen Vernunft.

Denn einem Menschen zum Beispiel von Rechts wegen strafweise sein Menschsein weitgehend zu nehmen, bereitet der Rechtsphilosophie Probleme, und zwar sowohl aus der Sicht des Rechts, als auch aus derjenigen der Philosophie. Nur die utilitaristische Sozio-Philosophie des Gemeinwohls hat damit, und selbst mit Lebensopfern, keine sonderlichen Mühen. Dieser alten Sicht des Staatsabsolutismus steht die Idee von würdigen, weil zur Vernunft fähigen Menschen gegenüber. Aus dem untrennbar mit der Demokratie verbundenen „Staatsglauben“ selbst kann der Mensch sich dann dem Staat unterwerfen und seine Würderechte durchsetzen. Aber der Demokrat hat dafür dann auch die Bürde der Selbstbeherrschung zu tragen.

⁴⁹² Zur „Neuzeit als Aufklärungsprozess“, siehe: Fischer, M., *Neuzeit*, 2007 59 ff., 59, der zunächst einmal an das Schlagwort erinnert, „von der Aufklärung des Mythos und vom Mythos der Aufklärung“. Danach stellt er sofort die Frage: „Aber sind Mythos, Vernunft und Aufklärung überhaupt Gegensätze?“ Und er antwortet, 76: „Erfolgreich angewandte Gewalt wird ... häufig mit dem Bonus der Gerechtigkeit versehen, legitimiert und systematisiert.“ Zuvor verweist Fischer, M., *Neuzeit*, 2007 59 ff., 64 unter anderem auf: Machiavelli, Fürst (Bahner), 1987, und dabei auf dessen Kernidee: „*Wer über die Macht verfügt, hat auch das Recht, selbst der Begnadigung. Das Gewaltmonopol ermöglicht den gefahrlosen Gewaltverzicht, die Begradigung der Gewalt*“. Diese „Begradigung der Gewalt“ beinhaltet immerhin einen Ausgleich. Vielleicht aber besteht die eigentliche Aufgabe der Gerechtigkeit eben darin, nicht etwa für die Menschenrechte zu sorgen, dafür sind die Ideen der Freiheit und der Solidarität mit ihrer empathischen Seite zuständig. Vielmehr könnte es jedenfalls die formale Kernaufgabe der Gerechtigkeit sein, zunächst einmal für „irgendeinen systemgerechten Ausgleich“ Sorge zu tragen. Im Großen betrifft es dann insbesondere den Konflikt zwischen freiem Individuum und der solidarischen Gemeinschaft. Diese Art der Gerechtigkeit könnte dann zu Ende gedacht zum „Mythos“ von einer Harmonisierung mit einem (göttlichen?) „Ganzen“ im Sinne von Thomas von Aquin führen. Denn für den Kern der (formalen) Gerechtigkeit steht zunächst einmal nur die „Gleichheit“. Mit Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 2003, § 4 (32) ist anzufügen, gemeint ist die Gleichheit „unter einem bestimmten Gesichtspunkte“. Das Streben nach Gerechtigkeit ist danach vor allem erst einmal ein „regulatives Prinzip“ (Paulson, *Intellektualismus*, 2007 83 ff., 87).

II. Homo religiosus: Mutmaßlich universelle Grundelemente

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

Welches sind, so ist spätestens an dieser Stelle zu fragen, denn die mutmaßlichen natürlichen Grundelemente der Religionen, die den Menschen als „homo religiosus“⁴⁹³ auszeichnen? Lässt man die frühmodernen deistischen Ideen von einer „natürlichen Religion“ außer Betracht⁴⁹⁴, so ist diese Frage aus heutiger Sicht anthropologisch zu beantworten.

Man kann zunächst mit *Hilgendorf* auf den Vorschlag von *Auffarth* und *Mohr* zurückgreifen und sechs verschiedene Dimensionen der Religiosität unterscheiden. Diese sind: (1) die intellektuelle, ideologische oder kognitive Dimension, (2) die ethische–soziale Dimension, (3) die rituelle Dimension, (4) die institutionelle Dimension, (5) die ästhetische Dimension und (6) die psychische Dimension.⁴⁹⁵

Aufzugreifen sind jedoch die ähnlichen, aber konkreteren Elemente des Sozialanthropologen *Whitehouse*. Er bietet im Rahmen dessen, was er als „cognitive science of religion“ (CSR), also als eine weltli-

⁴⁹³ Dazu: des „homo religiosus“, für das die Struktur der letzten Fragen auf die Mythen, die religiösen Symbole und Rituale, wie die religiösen Glaubensvorstellungen eine Antwort geben, und dass es sich im Verlauf der Kulturen kaum geändert hat, siehe: Bell, *Return*, 1980, 324 ff., 347. Dazu ausführlich: Müller, A., *Religion*, 1990, 285 ff., 293 ff. (zudem: 303, insgesamt mit den Grundlagen: „wie der ethisch–spirituelle Kern der Religionen auch vom Menschen in der Profanität assimiliert werden könnte“; Religion sei ein „konstitutiver Aspekt“ der menschlichen Erfahrung, „der menschlichen Kultur“). Aus der Sicht der altgriechischen Tragödie: Burkert, *Homo*, 1997, unter anderem 9: „Der ‚homo religiosus‘ agiere und sei sich bewusst als der sterbliche ‚homo necans‘“.

⁴⁹⁴ http://de.wikipedia.org/wiki/Natürliche_Religion.; Artikel: English Deism, in der Internet Encyclopedia of Philosophy.

⁴⁹⁵ Auffarth/Mohr, *Religion*, 2005, 160 ff., 164 f. Hilgendorf, *Religion*, 2008, 167 ff., 172 („Dimensionen von Religion und Recht“, diese sechs noch einmal vertiefend).

che (vergleichende) Religionswissenschaft versteht, den folgenden – offenen – Katalog. In irgendeiner Weise enthielten Religionen die Elemente des Glaubens an:

- (1) Leben nach dem Tod,
- (2) Wesen mit besonderen Kräften,
- (3) Symbole und (böse) Omen,
- (4) Kreationismus,
- (5) Besessenheit durch Geister,
- (6) Rituale,
- (7) Exegese von Ritualen,
- (8) das Sakrale,
- (9) Abschreckung,
- (10) moralische Verpflichtungen,
- (11) Strafe und Belohnung sowie
- (12) Offenbarung.⁴⁹⁶

Zumindest die Mehrzahl dieser Elemente müsste also auch eine Zivilreligion widerspiegeln, will sie das Etikett einer politischen Ersatz-Religion zu Recht verdienen.

⁴⁹⁶ Whitehouse, Cognition, 2008, 35 ff., 36 („Figure 1 lists a number of traits that might be associated with the category ‘religion’. These traits are probably found, in some shape or form, in all human societies or at least are very widespread and historically recurrent. The CSR – cognitive science of religion – „has attempted to account for this recurrence in terms of the shaping and constraining: effects of universal cognitive mechanisms.“ His list contains: „Afterlife, Beings with special powers, Signs and portents, Creationism, Spirit possession, Rituals, Ritual exegesis, Deference, Moral obligation, Punishment and reward, Revelation, Cross-culturally recurrent religious repertoire“).

2. Aus der Sicht der weltlichen Rechtsethik ist zunächst die Trias „*Abschreckung, Strafe und Belohnung*“ aufzugreifen. „Strafe und Belohnung“ sind beides Ausprägungen des Grundgedanken des Tit for Tat, der Wechselseitigkeit und der ausgleichenden Gerechtigkeit. Mit einem Wort steckt in dieser Trias die verfassungsrechtliche Grundidee der „Gleichheit“. Dieser Dreiklang ist bereits handlungsorientiert. Er drängt das Bild entweder von einem Welt- und Schicksalsgeist als Überperson oder aber einer Vielzahl konkreter Geister auf. Diese strafenden und belohnenden Wesen wirken aus weltlicher Sicht als königliche Oberrichter und harte Vollstrecker. Mit der Erwartung der Strafe ist überdies eine vorbeugend ausgerichtete, das Verhalten steuernde „Abschreckung“ verbunden. Dasselbe gilt im übrigen auch für die Aussicht auf „Belohnung“. Der christliche Glaube an das Fortleben der Seele im Himmel oder der Hölle dient diesen Zwecken auf der Erde. Das lebendige Bild vom jüngsten Gericht transformiert umgekehrt die an sich irdische Institution des urköniglichen Richters in die Ewigkeit des Jenseits. Krieger werden in Kriegskulturen für mutige Taten durch die Aufnahme in eine jenseitige Kriegergemeinschaft und den Kreis der edlen Ahnen belohnt. Der Buddhismus kennt mit den Arten und Stufen der Wiedergeburt sogar die unmittelbare Haftung für das eigene Verhalten. In einer sozialen Binnenwelt, die bereits mit einem arbeitsteiligen Gewaltmonopol verbunden ist, findet dieselbe Art, Gerechtigkeit zu schaffen, bereits im Diesseits statt.

Schon die Grundidee des Animismus der naturnah lebenden Kleingruppen, die von einer irdisch-geistigen Doppelwelt ausgeht, legt nahe, dass die mittelalterliche europäische Zwei-Schwerter-Lehre der humanen Grundstruktur entspricht. Der „homo religiosus“, so lautet die Grundthese also, ist immer zugleich ein prometheischer „häuslicher“ Mensch und deshalb immer auch ein „homo civilis“. Kulturell betrachtet stehen beide Ansätze in einem politischen Wettbewerb. In der Regel gewinnt jedoch einer von ihnen. Mit diesem gewinnt die hinter ihm stehende sub-kulturelle „Hausmacht“ die Oberhand und prägt den Hintergrund der höchsten Leitideen.

Im vielfältigen Animismus herrscht die Idee von der Übermacht der geistig-dämonischen Welt vor. Mit dem westlichen demokratischen Staat ist dagegen die religiöse Kultur weitgehend zur Privatsache geworden. Allerdings können dann gerade in der Demokratie von der Zivilgesellschaft aus der private Glaube und seine vor allem kommunalen Subkulturen mit bestimmen, wie sich die Politik ausrichtet. Aber auch die „persönliche Vernunft der Demokraten“ und die „Na-

turwissenschaft“ fordern ihre Anerkennung und gottgleiche Beachtung.

Grundsätzlich dienen die drei Elemente „Abschreckung, Strafe und Belohnung“ dazu, eine höchste, vielleicht sogar gelegentlich unverständliche „Gerechtigkeitsordnung“ aufrechtzuerhalten. Die Idee der Gerechtigkeit bildet danach eine Urfrage sowohl der meisten Religionen, als auch der westlichen Rechts- und Staatsphilosophie.

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

„*Wesen mit besonderen Kräften, Symbole und Omen, Schöpferkraft und Besessenheit*“ müssten auch weltliche Höchstideen reflektieren. Gewählten politischen Führern bringen wir zumindest Hochachtung entgegen. Wir verneigen uns vor ihnen tiefer. Sie und im übrigen auch andere Menschen, die kreative Künste ausüben, gelten als Idole. Sie gelten als „Genies“. Westlich als „Subjekte“ betrachtet sind diese Menschen gleichsam im Besitz eines „guten Geistes“. Die prometheische Schöpferkraft ist, so wie die Handwerke und die Städte sie zeigen, wie die schönen Symbolkünste sie offenbaren und wie die Schrift sie zu verfestigen mag, allen Menschen als Grundfähigkeit eigen. Diese „natürliche“, also von der Natur gegebene Schöpferkraft, die im Verbund mit den besonderen Fähigkeiten, dem Symbolismus und der potentiellen Genialität zu sehen ist, begründet die Subjektstellung des Menschen. Sie führt im Übrigen auch zur Eigenverantwortung für das durch eigenes Tun Geschaffene. Vor allem aber erklärt die weltliche Ausprägung dieser Ideengruppe zunächst einmal die „Freiheit“ und die „Würde des Menschen“. Dieser religionswissenschaftliche Akkord erläutert, auf die Idee der Zivilreligion übertragen, den Ursprung sei-

ner naturrechtlichen „Rechtspersönlichkeit“. Ebenso begründet er die nationalen Grund– und die transnationalen Menschenrechte.

Im Übrigen bildet die Idee des freien Willens die Brücke sowohl zum Animismus, als auch zum Subjekt–Bild des Gottes, der als freier Lenker der Geschehnisse auftritt. Aus säkularer westlicher Sicht, so heißt es, „hat“ der Mensch einen freien Willen und lenkt sich selbst. Er besitzt und verfügt also über ihn. Nach diesem Sprachgebrauch ist der freie Wille aber nicht mit dem Menschen selbst identisch. Der moderne weltliche Mensch hat den göttlichen oder auch dämonischen freien Willen „verinnerlicht“ (imago dei). Als Trieb verstanden, vermag der Mensch seinen Willen zu beherrschen. Menschen können ihren freien Willen aber auch anderen Menschen aufzwingen. Dann wird der Mensch von einem fremden freien Willen gelenkt. Auch kann der Mensch aus eigener Einsicht einem fremden Willen folgen. Außerdem kann er an der kollektiven Willensbildung demokratisch mitwirken und sich dann dem kollektiven Willen freiwillig unterwerfen. In den beiden letzten Fällen verinnerlicht der Mensch einen freien Willen, der zuvor nicht der seine war. Straftäter haben zudem typischer Weise einen „bösen Willen“ (dolus) gehabt, lies: sich von einer rechtsfeindlichen Gesinnung lenken lassen. Gefährliche Hangtäter, über die wir im deutschen Strafrechtssystem nach der Verbüßung der Strafe noch Sicherungsverwahrung verhängen, erscheinen von diesem bösen Willen fast schon beherrscht. Deshalb unterbreiten wir ihnen sozialtherapeutische Angebote und stellen ihnen dafür die Entlassung in Aussicht. Allerdings üben wir auf diese Weise indirekten Zwang aus. Aus animistischer Sicht betrachtet enthalten derartige psychologische Sozialtherapien exorzistische Elemente der Reinigung vom Bösen Geist.

Der „*Kreationismus*“ ist ebenfalls in der säkularen Freiheitslehre zu finden. So geht der westliche Mensch in den Demokratien davon aus, dass er in der Gemeinschaft mit anderen seine Gemeinschaft zumindest in weiten Bereichen frei gestalten kann und dass er seine gegenwärtige Zivilgesellschaft und deren Kultur, und zwar auch schon in langer Tradition, bereits auch schon selbst gestaltet hat. Die Idee der Freiheit schreibt diese Fähigkeit zur freien Gestaltung zugleich auch jedem Einzelnen zu. Jener gestaltet sein Leben (auch) selbst. Prometheus erschafft sich mit dem und um das Feuer seine eigene Binnenwelt.

„*Rituale, rituelle Exegese und das Sakrale*“ spiegeln in den Demokratien das gesamte Parlaments– und das gesamte Gerichtswesen bis hin zu seinen tempelartigen Bauten wider. Die Parlamente sind für die

allgemeine Gesetzgebung zuständig. Die Gerichte haben das Recht umzusetzen. Die beiden Höchstideen der Gleichheit vor dem Recht und der angemessenen Gerechtigkeit im Einzelfall regieren diese Seite der Demokratie. Aber diese Grundfähigkeit zur Rechtssetzung und zur Rechtsfindung ist in den Demokratien nicht mehr Priestern und Königen oder auch nur bestimmten Repräsentanten überlassen. Die Gesetzgebung geschieht durch Repräsentanten, die aus der Mitte des Volkes gewählt sind, und zwar jeweils „Im Namen“ des Volkes“. Laienrichter nehmen zudem an der Rechtspflege aktiv teil. Die Öffentlichkeit begleitet die Gesetzgebung und die jeweilige öffentliche Verhandlung vor Gericht. Alle an der Rechtspflege Beteiligten richten sich am Ende aber an dem rechtsethischen Grundgedanken aus, dass das Recht die „Kunst des Guten und Gerechten“ sei, „Ius est ars aequi et boni“⁴⁹⁷. Gemeint sind derzeit die Ideen des „guten Gesetzes“, der „freien Verhandlung“, der „gerechten richterlichen Entscheidung“ und der „humanen – exekutiven – Vollstreckung“.

Die religiöse Idee einer „*Offenbarung*“ spiegelt das säkulare Wort von der „Aufklärung“ wider. Im englischen heißt Aufklärung „the Enlightenment“ (französisch: *lumières*) und gestattet damit die Übersetzung als „Erleuchtung“. Eine Art von Offenbarung dürfte vor allem der Einsicht in die Existenz von – angeborenen – Menschenrechten zugrunde liegen. Im Mittelalter und weit drüber hinaus hielt man noch eine Aufteilung in Freie und Sklaven, in Herren und Knechte etc. für die natürliche Ordnung. Diese Trennung hat der politische Humanismus überwunden. Die Menschenrechte selbst folgen dabei aus der – monistischen – Seelen-Idee der Menschenwürde einerseits und andererseits aus demjenigen Humanismus, der in der Dreifaltigkeit von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ zum Ausdruck kommt und der mit der Freiheit im Sinne von *Locke* auch die angeborene Rechtspersonalität meint. Mit anderen Worten, der feste Glaube an seine Grundfähigkeit zur „Vernunft“ verschafft dem Menschen den Status eines autonomen, aber auch selbstkritischen „Selbst-Subjekts“. Da diese Selbstdeutung auf der weltlichen Ebene nicht weiter ableitbar ist, zeigt sie sich als dogmatische Letztbegründungen. Kulturell und systemisch gelesen hat sie sich im Rahmen ihres neuen „Zeitgeistes“, der europäischen (barocken) Moderne, entwickelt. Dieses neue Selbstbild beruht zwar auf einer langen Tradition. Es ist aber, wenn man in diesen Kategorien denkt, einer Art erkenntnishafter „Offenbarung“ entsprungen. Plötzlich, so scheint es, leuchtet die Idee des Hu-

⁴⁹⁷ Ulpian, Digesten, 1. Buch, 1. Titel, 1. Fragment.

manismus samt seinem Naturrecht mit aller Macht auf. Sie verfestigt sich nach und nach zum neuen Selbstverständnis der (schriftgebildeten) „Bürger“.

Mit *Kants* berühmten Worten:

„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.“

Und *Kant* fügt den Imperativ an:

*„Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“*⁴⁹⁸

Der Unmündige besitzt mit seinem Verstand die Fähigkeit, sich zu seinem eigenen Vormund aufzuschwingen. Unterworfen ist er dann nur noch sich selbst. Den Mut aufzubringen, sich des eigenen Verstandes ohne „Leitung eines anderen zu bedienen“, heißt, dass der aufgeklärte Mensch auf „gute Hirten“ jeglicher Art verzichten muss. Das bedeutet zugleich, dass er jede Art von Leitidee verinnerlicht haben muss. Sie muss die Seine werden. Der Mut, von dem *Kant* spricht, assoziiert dabei die Mutseele bei *Platon*. Diese mittlere Seele bildet dann den eigentlichen Adressaten des Imperativs, *sapere aude!* Wage zu wissen! Oder auch, wage, weise zu sein! Der gesamte Satz vermag schließlich die Qualität eines „Mantras“ zu entwickeln. Wenn es regelmäßig gesprochen würde, könnte es durchaus dazu dienen, eine Art von „spiritueller Transformation“ zu bewirken. Zumindest sucht dieser Aufruf, das Selbstbewusstsein des neuen Menschen zu stärken, das sich dann eben auch als das Bewusstsein eines autonomen „Selbst“ erweist.

4. Der Katalog von *Whitehouse* ist um die Betonung von drei, an sich schon mit enthaltenen, untereinander eng verwandten Elementen zu

⁴⁹⁸ So bereits 1784, also vor der französischen Revolution: *Kant*, Beantwortung, 1784, AA VII, 33 ff; aufgegriffen etwa von: *Foucault*, Enlightenment, 1984, 32 ff.

ergänzen. Dazu gehört zum einen die Betonung der „heiligen Gewalt“⁴⁹⁹, die vor allem in den kollektiven und hoheitlich ansetzenden Gewaltakten steckt und „höchste“ Zwangsakte gegenüber dem Einzelnen rechtfertigt, der sich diesen am Ende zu unterwerfen hat. Die heilige Gewalt ist vor allem mit dem „Opfern“ verbunden, das auch das Opfern von Sündenböcken mit einschließt. Weltlich gewendet wird einer Rechtsperson ein Freiheitsverzicht abverlangt. Gerade auch das Strafen lässt sich als ein gerechtes „Ausgleichsopfer“ verstehen. Zum Akt des Zwanges gehört typischer Weise auch ein personal zu denkender beseelter Akteur. Diese heilige Gewalt wird in der politischen Demokratie von der kollektiven Überperson des Staats mit seinem „Gewaltmonopol“ wahrgenommen. Die westlichen Demokratien üben ihr Gewaltmonopol dabei vorsichtshalber in der Form der Gewaltenteilung aus, indem sie sorgfältig zwischen den Aufgaben der „Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung“ trennen und den Staat zudem durch die „staatsbürgerliche Öffentlichkeit“, also das „Volk“, überwachen lässt.

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

Wichtig ist deshalb auch eine zweite Art der Gewaltenteilung. Nach innen belässt der moderne Rechtsstaat zunächst einmal jedem Einzelnen einen eigenen, fast staatsähnlichen „Status“, in dem er dessen personale Rechte „als eigene“ anerkennt und zudem die Entwicklung der gesamten Rechtspersönlichkeit des Grundrechtsträgers schützt. Diese Art von Recht verschafft dem Rechtsinhaber einen Herrschaftsbereich, also eine Art von Binnengewalt, der mit einem Recht versehen als

⁴⁹⁹ Bezüglich des Animismus zur Idee der „heiligen Gewalt“: Girard, Heilige, 1987, 30 ff. Zum Spannungsbogen von Religion, Gewalt und Politik, Maier, Doppelgesicht, 2004, 18 (zur Gewalt in den „abrahamistischen Religionen“ als archaischer Grundansatz, den sie zu überwinden suchen mit dem Grundgedanken der „Gewalt als Machterweis des Göttlichen“ (u. Hinw. auf Girard und Burkert), zum Kreuz Jesu als Symbol des Gewaltverzichts (19). Insgesamt als „Doppelgesicht des Religiösen“ sowie 46 ff. (zu religionsähnlichen Elementen in totalitären Systemen: Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus); zum „politischen Märtyrer“: 99 ff.

„geheiligt“ anzusehen ist. Zudem sichert der Staat der Zivilgesellschaft insgesamt einen weiten Bereich des freien Handelns. Er schützt aus seiner Sicht die Verkehrs- und die sonstigen Kommunikationswege, gestattet private Versammlungen und eröffnet freie Märkte. Ferner gewährleistet er die familiären Freiheiten, die Freiheit der Religionsausübung und der Vereinsbildung etc. Auch insofern findet demokratische Gewaltenteilung statt.

Die Gewaltenteilung dient auch der Vorsorge vor tyrannischem Machtmissbrauch. Die heilige Gewalt kann vor allem durch Egoisten auf allen Ebenen missbraucht und auf diese Weise „unheilig“ ausgeübt werden. Dann aber wird objektiv eine „Heilung“ erforderlich, intersubjektiv ist eine „Versöhnung“ geboten, und subjektiv muss dafür vielfach ein professioneller „Heiler“ eingeschaltet werden.

Der Teilbegriff der Heiligkeit, den auch *Whitehouse* mit seinen beiden Stichwörtern „Sacred“ und „Punishment“ mit umfasst, ist also selbst schon eng mit dem positiven Gedanken des Heilens verbunden. Metaphysische Wunden, die durch Wertverletzungen oder durch die Missachtung einer Personalität eines höheren Wesens geschehen sind, müssen und können geheilt werden.

Auch das Recht verfügt über diesen Grundgedanken der Restauration des Rechtsbruchs. Es kennt die Missachtung der Personalität einer Rechtsperson, vor allem der Würde eines Menschen. Das Christentum betont im protestantischen Bereich das Ideal der Heilung durch „Versöhnung“ der Streitenden. Mit der „Versöhnung“ ist die alte christliche Idee der gebenden Barmherzigkeit eng verwandt. Beide stützen sich auf die Nächstenliebe. Diese Gedanken des verzichtenden Gebens finden wiederum in der empathischen Seite der Humanität ihren Niederschlag. Politisch gewendet tritt diese als „Brüderlichkeit“ auf, die inzwischen besser mit „Solidarität“ zu übersetzen ist. Am Ende findet sich dann also der verfassungspolitische Dreiklang von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ in den Grundelementen des Religiösen wieder.

Zudem bedarf es aber, zumindest in einer geistigen Welt, die neben objektiven Werten auch Personen heiligt, neben der Idee der marktähnlichen Institution der Vermittlung auch der personalen Rolle des geachteten und neutralen Vermittlers, des „Heilers“. Vielfach kann der Konflikt zwischen Streitparteien, der Versöhnung erfordert, nur durch eine professionell vermittelte Annäherung der streitenden Personen und ihrer Interessen erfolgreich betrieben werden. „Mediation“ ist ge-

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

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

III. Grundelemente des „Zivilen“ und weltanschaulicher Überbau der sozialrealen „Mittelwelt“

1. Von diesen Grundlagen aus ist voraus zu schauen. „Versöhnung und Mediation, Strafe und Geständnis, Gerechtigkeit und Humanität“, und zwar in einer ganz breit angelegten „juristischen Perspektive“, beschreiben deshalb die Gegenstände der zweiten Schrift. Mit ihr ist zu versuchen, die „Grundelemente“ und zugleich die Art einer Zivilreligion im sozialrealen Rechtssystem eines demokratischen Staates, wie Deutschlands, aufzuzeigen.

Der christlichen Idee der Versöhnung, die den ernsthaften Konflikt aufzulösen versucht, wird dabei die Rolle eines roten Fadens zukom-

men. Drei konkrete Beispiele bilden etwa die neue Schlichtungsform der rechtspsychologischen Mediation, der Rückgriff auf die vorstaatlichen mittelalterlichen Sühneverträge und die Friedens- und Bundesidee der nationalen demokratischen Verfassungen. Das inzwischen humane Strafen und die analoge menschenrechtliche Deutung der Gerechtigkeit stellen dann weitere Grundelemente dar.

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

2. Im dritten Buch und auch in der vierten Schrift wird diese säkulare Idee einer Zivilreligion als solche erörtert. Versucht wird dabei vor allem, aus den Grundelementen einen passenden „Überbau“ zu errichten. Dessen Ausrichtung und dessen Grundthesen deutet der zweite Untertitel mit einem weiteren Dreisatz an. Jener lautet „demokratischer Humanismus, sozialreale Dehumanisierung, Auflösung zum synthetischen Pragmatismus der Mittelwelt“.⁵⁰⁰

Dabei ist dann auch zu fragen, was denn aus der Sicht der westlichen Philosophie überhaupt „Vernunft“ ist und ob die Ratio nicht auch schon metaphysische und religionsanaloge Elemente enthält. Selbst

⁵⁰⁰ Mit *Cassirer* mag man – auch – von einem „symbolischen Universum“ sprechen, was auf unsere menschlichen Deutungsmacht beruht, Cassirer, Versuch, 1996, 50 f.; dazu auch: Gruber, Normativität, 2007, 111 ff., 115. Aber die sozialreale Welt der Techniken, beginnend mit der Feuerstelle, dem Jagdgerät und der Tierzucht, gehört ebenso zum universum humanum. Die kulturelle Welt des Menschen erfasst jede Art von Zivilisation im weiten ethnologischen Sinne.

und gerade der Blick in die bekannten Angebote der Erkenntnis- und Wahrheitstheorien kann dafür vielleicht einige gute Gründe bieten.

Mit beiden Fragestellungen, derjenigen nach einer pragmatischen politischen Idee der Mittelwelt und derjenigen nach der Ausdeutung der Vernunft, wird also versucht, eine Art „säkularer Theologie“ zu entwickeln. Die „Seelenlehre“, die im Humanismus steckt, wird mit den psychologischen Realitäten der „Neutralisierung“ von Menschen konfrontiert. Die Vernunft stößt zudem auf die Selbstkritik der Vernunft.

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

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

IV. Einige Thesen

1. Die zumeist noch näher zu belegenden Thesen lauten:

- Die Grundlage der Idee der Zivilreligion bildet die Dreifaltigkeit von „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“, die aus westlicher Sicht mit der zumindest kulturellen Fiktion der Freiheit beginnt. „Östliche“ Kulturen mögen dagegen aus dieser vereinfachenden Dreiheit die Solidarität in den Mittelpunkt rücken.

- Die Freiheit allein führt im Sinne von *Hobbes* und auch im Sinne der Biologie zum Kampf um den Zugriff auf Ressourcen und Macht, etwa im Sinne der besseren Fortpflanzung, nach dem Modell des „egoistischen Gens“.

- Die Freiheit wird deshalb, fiktiv durch den Gründungsmythos eines (nationalen oder auch internationalen) Gesellschaftsvertrag belegt, als

Kern einer semi-religiösen Verfassung „verkündet“ und zugleich auch eingeschränkt. Die Zivilgesellschaft „unterwirft“ sich dem Grundprinzip der Idee der angeblich angeborenen, also einer natürlichen Freiheit. Aber diese Freiheit wird sogleich durch das Ideenpaar der Gleichheit und Solidarität eingeschränkt. Gleichheit ist dabei als Kern der Gerechtigkeit zu verstehen. Die Solidarität meint den Humanismus im engen Sinne, etwa den relativen Scheinaltruismus zugunsten eines höchsten Gemeinwohls oder auch die absolute Idee der Mitmenschlichkeit.

- Die weitere Rückbindung an externe Höchstideen, also etwa der drei Buchreligionen, ist möglich. Insofern ist die ohnehin nur modellhafte säkulare Trinität von Freiheit, Gleichheit und Solidarität für weitere Ebenen offen. Aber dem reinen Säkularismus ist dann aus Sicht der Religionen breiter Raum zu geben. Aus der Sicht der Religionen bildet die säkulare demokratische Gesellschaftsidee dann ein mächtiges kulturelles Untersystem. Jenes dient der Leitidee, dass der Mensch zunächst einmal für sich selbst verantwortlich ist, weil die Haftung für das eigene Tun der Preis der Freiheit ist.

- Zudem verschafft erst die Idee der Freiheit in der Form der Fähigkeit zur „Selbstherrschaft“ dem Menschen die weitgehende politische Freiheit von Religionen und deren Institutionen, und damit auch erst die Demokratie. Die Selbstbeherrschung beruht wiederum ihrerseits auf der Seelenidee eines „Selbst“, das ein regierendes ethisches „Über-Ich“ mit einschließt.

- Jede nationale und sonstige westlich beeinflusste Gesellschaft balanciert nach diesem Modell auf ihre Weise die Idee der Freiheit mit derjenigen der Gleichheit und der Solidarität aus und regelt auch ihr Verhältnis zu den Religionen. Die Freiheit aus Gründen der (absoluten) Moral und der (zweckhaften) Vernunft zu „domestizieren“, zu „verhäuslichen“, bildet den Kern einer jeden inneren Zivilisation. Umgekehrt spricht im übrigen viel dafür, dass, wie in der Schrift „Zivilisation“ ausgeführt wurde, das von Menschen selbst gebaute sozial-reale Großhaus, mit dem Kennen von Stadt, Schrift und Bildung, den Weg zur Demokratisierung weit geöffnet hat.

- Aus der Grundidee der Freiheit der Freien ergibt sich der Streit um einzelne Freiheiten innerhalb des jeweiligen staatlichen oder sonstigen „Großhauses“. Deshalb ist der Streit zu ritualisieren und möglichst gewaltfrei zu ordnen. Das Verfahren der Verständigung und auch Umsetzung, also die Vollstreckung ist dabei dann gleichfalls den beiden

Höchstideen der Gleichheit (Gerechtigkeit) und der Solidarität (Mitmenschlichkeit) zu unterwerfen.

- Nukleus der Idee der humanistischen, aber religionsoffenen Idee der Zivilreligion stellt also der alte religiös eingefärbte Gedanke der „Versöhnung“ dar, und zwar im Sinne einer „freien, gerechten und auch solidarischen Vermittlung und Toleranz“.

- Dieser hoch kommunikative Vorgang der versöhnenden Vermittlung einerseits und des Verständnisses für den Anderen als Teil der eigenen Großkultur bildet den ethischen, den politischen und den rechtlichen Kern der „Vernunft“.

- Die Vernunft wiederum heiligt zwar eben von Kultur zu Kultur unterschiedlich die gesamte – universelle – Trias von „Individualität, Ausgleich und Kollektivität“. Aber die rechtsethische Vernunft setzt vor allem auf die Idee des „Ausgleichs als solchem“.

- Im Hintergrund schwelt dennoch weiterhin der Streit um die Antwort auf die Letztfrage, ob oder besser inwieweit der Mensch wirklich frei ist, zumal auch die Ideen der Gerechtigkeit und der Mitmenschlichkeit „natürliche“ Elemente zu enthalten scheinen. Gibt es zudem nicht auch zumindest psychologisch belegbare Gründe dafür, dass der Mensch sich nicht nur, aber eben auch gern höchsten Leitideen und mit jenen auch elitären Leitpersonen gehorsam „unterwirft“? Am Ende zeichnet sich dann vielleicht das auch insofern vermittelnde Modell einer „humanen Mittelwelt“ ab.

2. Aus rechtsphilosophischer Sicht sind die Ideen der Gleichheit und der Solidarität und deren Umsetzung von Bedeutung.

Für die „Gleichheit“ gibt es das mächtige Subsystem von Recht und Gesetz in der Form des Rechtsstaates. Für die „Solidarität“ in Not und Kriegsfällen bietet die personale Institution des Gesamtstaates und seiner Untergliederungen den Schutz vor äußeren und inneren Gewaltakten. Die Zivilgesellschaft hat zudem – kollektiv – die vielen Subsysteme der Sozial- und Nachbarschaftshilfen entwickelt, unter anderem als staatlich gelenkte und mit Steuergeldern unterstützte halbselbständige Versicherungssysteme.

3. Rückblickend ist also versucht, einerseits den westlichen „demokratischen Präambel–Humanismus“ zu bebildern, der sich durchaus fun-

damentalistisch gibt. Andererseits war die universelle Trias von „Natur, Seele und Vernunft“ zu verdeutlichen, bei der letztlich offen bleibt, was sie zusammenhält. Aber auch dafür scheint es drei Vorherrschaftsmodelle zu geben, den Vorrang der „Natur“ und ihrer Wissenschaften, der „Seele“ und ihrer zumindest semi-religiösen Identitätslehren sowie der „Vernunft“ und ihrer Philosophien.

4. Wer es unternimmt, sie alle zusammen zu betrachten, verfolgt einen methodisch-systemischen Synkretismus. Dieser Ansatz entspringt dabei dem grundphilosophischen Pluralismus des Denkens und des Selbstzweifels. Der Synkretismus erfordert Toleranz und Achtung von Ideen, auch in Bezug auf Fundamentalismen. Zudem aber huldigt er der ebenso prä- wie postmodernen Grundidee der „Kunst“ oder in Anlehnung an *Aristoteles* der kreativen Idee des „Formens“. Zu ergänzen ist sie durch die mutmaßlich ebenso alte Erkenntnis von einer – blinden oder auch göttlichen – hoch energetischen Grundtriebkraft, etwa als „Emergenz“.

Aber erneut, die bekennishaften Präambeln vieler der westlichen nationalen Verfassungen und auch die rituellen Vorworte der transnationalen Konventionen zeigen dreierlei: Sie belegen die philosophische und schriftgestützte Tradition, den staatspolitischen Charakter sowie den individualrechtlichen Zuschnitt der Zivilreligion, die sich deshalb mit der Formel vom „demokratischen und rechtsstaatlichen Humanismus“ umreißen lässt.

Wer schließlich die antike Stadtbürgerlichkeit fortschreibt und heute die Zivilität über Höchstideen wie Demokratie und Menschenrechte, Gerechtigkeit und Menschenwürde, Vernunft und Wissenschaft mit heiligen Bekenntnissen in einen normativen Himmel versetzt, beschreitet einen doppelspurigen Weg. Er vergöttlicht den „homo civilis“ und lässt ihn zugleich für seine Schöpfungen, lies: seine Taten, haften. Auch begreift der zivile Mensch sich ständig als sein eigener Heiler und Richter. Der prometheische Mensch vertraut jedenfalls für seine staatspolitischen Leitideen und auch für das Leben in seinen vor allem städtischen Binnenwelten einer „Zivilreligion“.

Namensverzeichnis

- Adler, Leute, 1986, 159 ff. 82
- Agamben, Homo Sacer, 1998 25
- Albert, Traktat, 1980 281
- Albert, Wissenschaft, 1982 281
- Albrecht, Menschenwürde, 2006, 295 ff. 108, 239
- Alexy, Verteidigung, 1993, 85 ff. 323
- Alipantes, Glaube, 2008, 163 ff. 128
- Amelung/Lorenz, Mensch, 2007, 527 ff. 244
- Anderson, Physics, 1995, 6653 ff. 182
- Apel, Letztbegründung, 1976, 55 ff. 33, 281
- Archer, Sozialpsychologie, 1996 287
- Aristoteles, De anima (Hamlyn), 1968 23, 187, 298, 329
- Aristoteles, De anima (Theiler), 1995 115, 117
- Aristoteles, Metaphysik (Szlezák), 2003 184
- Aristoteles, Nikomachische Ethik (Dirlmeier), 1999 286
- Aristoteles, Politik (Gigon), 2003 111
- Armstrong, Achsenzeit, 2006 109
- Assmann, Monotheismus, 2007 53, 54
- Auer, Valenz, 2006, 19 ff. 87
- Auffarth/Mohr, Religion, 2005, 160 ff. 370
- Augustinus, De civitate dei (Horn), 1997 321
- Augustinus, De trinitate (Kreuzer), 2001 55
- Axelrod, Evolution, 2005 51, 193, 194, 265
- Balaguer, Platonism, 2006 111
- Battisti, Naturrecht, 2006, 3 ff. 100
- Baurmann, Thesen, 1998, 409 ff. 323
- Becchi, Ursprünge, 2007 169 ff. 259
- Beck, Gott, 2008 95
- Becker, Wahrheit, 1988 151, 281
- Beckermann, Selbstbewusstsein, 2004, 171 ff. 61
- Bell, Return, 1980, 324 ff. 370
- Bellah, Religion, 1967, 1 ff. 304
- Bergmann, Grundbedeutung, 1998 318
- Bernstorff, Pflichtenkollision, Der Staat 47 (2008), 21 ff. 241
- Bertalanffy, Menschen, 1970 82, 83
- Betzler, Projekte, 2012, 39 ff. 69
- Bielefeldt, Menschenrechte, 1999, 43 ff. 17
- Bieri, Handwerk, 2001 339
- Blass, Obedience, 2000 209
- Blößner, Dialogform, 1997 111
- Böckenförde, Entstehung, 1992, 92 ff. 16, 319
- Böckenförde, Entstehung, 2007, 43 ff. 47
- Böckenförde, Staat, 1976 258, 284, 326
- Böckenförde, Staat, 2007 47, 299, 300, 301
- Böckenförde, Staat, 2007, 11 ff. 47, 299, 300, 301
- Bolle, Emotionen, 1995, 155 ff. 320

- Bongardt, Endstation, 2010, 57 ff. 101, 103, 238
- Bortz/Döring, Forschungsmethoden, 2006 242
- Boulding, Leitbilder, 1958 83
- Boyd, Mistakes, 1989, 47 ff. 194
- Brandt, Identity, 2006, 45 ff. 25, 71
- Brandt/Laubmann, Lactanti Divinarum Institutionum, 1980 318
- Brown, Unity, 2012, 53 ff. 110
- Brugger, Animosity, ARSP, 2009, 7 ff. 102
- Brugger, Gemeinwohl, 2000, 45 ff. 134
- Brunhöber, Recht, ARSP, 2008, 111 ff. 25
- Buchwald, Begriff, 1990 155, 298
- Bunge, Method, 1973 68
- Burckhard, Thesen, 2006, 83 ff. 65, 219
- Burger, Replicating Milgram, 2009, 1 ff. 209, 338
- Burkert, Homo, 1997 99, 370
- Busche, Seele, 2001 115
- Calliess, Binnenmarkt, 2007, 755 ff. 243
- Calliess, Rechtsstaat, 2001 241
- Cassirer, Philosophie, 1994 31
- Cassirer, Versuch, 1996 380
- Castendyk, Recht, ZRP 1992, 63 ff. 84
- Chun/Brass/Heinze/Haynes, determinants, NN, 2008, 543 ff. 335
- Cicero, De natura (Gerlach/Bayer), 1978 318
- Ciampi, Außenwelt, 1988 176
- Ciampi, Integration, 1986, 373 ff. 176
- Classen, Verwaltung, 2008 240
- Coing, Naturrecht, 1965 241
- De Vos, Aufheben, 2006, 142 ff. 137
- Deacon, Brain, 1988, 363 ff. 346
- Dennett, Freedom, 2003 339
- Derrida, Gesetzeskraft, 1991 365
- Descartes, Prinzipien (Buchenau), 1992 55
- Detlefsen, Grenzen, 2007 252
- Dewey, Entwicklung, 2003, 16 ff. 155, 298
- Di Fabio, Recht, 1998 83, 284
- Dörrie/Baltes, Platonismus, 2002 109
- Drecolll, Trinität, 2011 170
- Dreier, H., Religion, 2008, 11 ff. 119
- Dreier, R., Radbruch, 1997, 193 ff. 70
- Dreier, R., Rechtsbegriff, 1986 323
- Dreier, R./Paulson, Einführung, 2003, 236 ff. 74
- Dworkin, Freedom's law, 1996 196
- Dworkin, Gerechtigkeit, 2012 157, 164, 278, 279, 313, 314, 315
- Dworkin, Rights, 1981 196
- Dworkin, Sovereign Virtue, 2000 196
- Eberle/Cuneo, Religion, 2009 307
- Ehrlich, Protonorms, ARSP, 1990, 83 ff. 350
- Eigen, Stufen, 1987 283
- Eisenhardt, Rechtsgeschichte, 2008 241
- Eissler, Ermordung, Psyche 5 (1963), 265 f. 196
- Emundts/Horstmann, Hegel, 2002 137

- Engelen, Intentionalität, 2012, 91 ff. 62, 63
- Fabrizius, Kriminalwissenschaften I, 2011 151, 153, 157, 275
- Fabrizius, Kriminalwissenschaften II, 2011 141, 275
- Falkenberg, Mythos, 2012 146, 335
- Faulstich-Wieland, Individuum, 2000 213
- Fechner, Rechtsphilosophie, 1962 236, 286
- Fechner, Selbstorganisation, 1990 283
- Fichte, Grundlage, 1971, 1 ff. 129
- Fikentscher, Moral, 1993, 71 ff. 74
- Fischer, G., Geometrie, 2006, 59 ff. 328
- Fischer, M., Neuzeit, 2007 59 ff. 369
- Foot, Natur, 2004 52
- Foucault, Enlightenment, 1984, 32 ff. 376
- Frank, Passions, 1988 320
- Frankena, Fehlschluß, 1974, 83 ff. 71
- Freud, Ich, 1923, 273 ff. 188
- Friedman, Culture, 1969, 4 ff. 83
- Friedman, Transformations, 1985, 191 f. 84
- Friedmann, Rechtssystem, 1981, 1 ff. 342, 345
- Funke, Religionsfreiheit, 2006 91
- Gabriel, Religion, 2008, 54 ff. 80
- Gauck, Versöhnung, 2010, 17 ff. 64, 195
- Gebauer/Wulf, Spiel, 1998 52, 87
- Gehlen, Bild, 1948, 234 ff 65
- Gehlen, Mensch, 1950 65
- Geller, Macht, 2006 256
- Gerhardt, Humanismus, 2012, 201 ff. 145, 146
- Gerhardt, Öffentlichkeit, 2012 166, 248, 249
- Gerhardt, Selbstbestimmung, 1999 214
- Gerson, Platonism, 2005, 253 ff. 111
- Gethmann, Letztbegründung, 1987, 668 ff. 24
- Gil/Wilke, Natur, 1994, 11 ff. 274
- Girard, Heilige, 1987 52, 87, 99, 377
- Graf, Protestantismus, 2008, 129 ff. 128
- Gruber, Normativität, 2007, 111 ff. 62, 380
- Gruter, Rechtsverhalten, 1993 275
- Gulde, Tod, 2007 95, 184
- Gutmann, Struktur, 2010 48
- Haas, Schopenhauer, 2005 336, 337
- Häberle, Menschenwürde, HdStR II 2004, § 22 35, 108, 239
- Habermas, Faktizität, 1992 227
- Habermas, Grundlagen, 2009, 106 ff. 16, 143, 319
- Habermas, Naturalismus, 2005 101
- Habermas, Religion, 2006, 1 ff. 307
- Habermas, Wahrheitstheorien, 1984, 127 ff. 33, 153
- Haferkamp, Neukantianismus, 2007 105 ff. 329
- Haltern, Notwendigkeit, 2008, 193 ff. 80, 120
- Hamilton, evolution, 1964, 1 ff. 287
- Hammacher, Verhalten, 2011 45, 46, 76, 86, 306
- Hanulak, Maschine- Organismus-Gesellschaft, 2009 57
- Hart, Concept, 1961 323

- Hart, Positivismus, 1971, 14 ff. 75
- Hasselmann, Weltreligionen, 2002 206
- Hattenhauer, Rechtsgeschichte, 2004 55, 88, 137
- Hegel, Enzyklopädie (Moldenhauer/Michel), 1979 132, 135, 137
- Hegel, Grundlinien (Hoffmeister), 1995 139, 288
- Hegel, Phänomenologie (Glockner), 1951 137
- Hegel, Vorlesungen (Jaeschke), 1996 132, 133
- Hegel, Vorlesungen (Moldenhauer/Michel), 1979 131, 132
- Hegel, Wissenschaft (Moldenhauer/Michel), 1979 136
- Heinig, Normativität, 2007, 138 ff. 329
- Heinze, Sozialforschung, 2001 55
- Heit, Einleitung, 2005, 7 ff. 16, 319, 322
- Hense, Katholizismus, 2008, 69 ff. 128
- Heraclitus, Fragmente, 1983 101, 294
- Heraklit, Fragmente (Diels/Kranz), 2004 137
- Herzberg, Willensunfreiheit, 2010 251, 335
- Hilgendorf, Naturalismus, 2003, 83 ff. 329
- Hilgendorf, Religion, 2008, 167 ff. 53, 54, 119, 370
- Hilgendorf, Tatsachenfragen, 2004, 91 ff. 329
- Hilgendorf, Verrechtlichung, 2009, 187 ff. 17
- Hilgers, Ringen, 2002, 213 ff. 223
- Hillar, Logos, 2012 172
- Hinz, Zivilisationsprozess, 2002 52, 189
- Hirsch, Bemerkungen, 2006, 307 ff. 243
- Hobbes, Leviathan (Fetscher), 1992 46
- Hobbes, Leviathan, 1651 46, 195
- Hoebel, Recht, 1968 189
- Hoerster, Wirklichkeit, ARSP, 1989, 145 ff. 129
- Höffe, Kant, 2007 124
- Höffe, Kritik, 2012 220
- Höffe, Menschenrechte, 1994, 121 ff. 122
- Höffe, Strafrecht, 1999 84, 365
- Höffe, zôon politikon, 2005 269
- Hofmann, E., Rationality, 2010, 73 ff. 60
- Hofmann, Entstehung, 2004, 171 ff. 288
- Hofmann, Gebot, 1993 363
- Hofmann, Recht, JZ 2003, 377 ff. 72
- Honnetfelder, Vernunft, 1993, 113 ff. 24
- Hoppe, Erinnerung, 2010, 29 ff. 196
- Hoppe/Elger, Neuro-Philosophie, 2012, 259 ff. 116, 341
- Horn, N., Einführung, 2011 33, 35, 150, 151
- Hörnle, Strafrechtsverbotsnormen, 2008, 223 ff. 48
- Huber, Zivilreligionen, 2005 15
- Hume, Treatise, 1961 71
- Husserl, Krisis, 1956 55
- Illies, Biologie, 2010, 15 ff. 148
- Illies, Biologie, 2010, 197 ff. 211
- Illies, Biologie, 2010, 197 ff. 217

- Imbach, Perspektiven, 2007 49 ff. 236
- Jaeschke, Vernunft, 1986 137
- Jaffey, Power–Liability, 2004, 295 ff. 103
- Jakl, Recht, 2009 50, 123, 196
- Jakobs, Norm, 1997 251
- Jakobs, Schuld, 1976 250
- Jantsch, Selbstorganisation, 1986 56
- Jarass/Pieroth, GG, 2006 78
- Jaspers, Ursprung, 1955 109
- Jaspers, Wahrheit, 1991 299
- Jhering, Geist, 1907 48
- Joerden, Menschenleben, 2003 24
- Johnson, Church, ARSP, 2009, 27 ff. 126
- Jonas, Organismus, 1973 234
- Jüngel, Religion, 2005, 52 ff. 299
- Jungfer, Strafverteidigung, 1992, 510 ff. 84
- Kahl, Sprache, 2006, 386 ff. 50, 56
- Kang, Manliness, 2009, 261 ff. 207
- Kant, Anfang 1786, AA 66
- Kant, Anfangsgründe, 1797 122
- Kant, Anthropologie, 1798, AA 44
- Kant, Beantwortung, 1784, AA 112, 225, 376
- Kant, Denken, 1786, AA 34, 125, 219, 220
- Kant, Grundlegung, 1785, AA 123, 247
- Kant, Metaphysik (Weischedel), 1956 64, 69, 312
- Kant, Metaphysik, 1793, AA 50
- Kant, Metaphysik, 1797, AA 26, 45, 122, 123, 126, 311
- Kant, p. Vernunft, 1788, AA 50, 123
- Kant, r. Vernunft, 1787, AA 212
- Kant, r. Vernunft, 1787, AA 124, 146
- Kant, r. Vernunft, 1787, AA 335
- Kant, r. Vernunft, 1787, AA 339
- Kant, r. Vernunft, 1787, AA 361
- Kant, Religion, 1793, AA 124
- Kant, Religion, 1969 126
- Kant, Urtheilskraft, 1790, AA 57
- Kantorowicz, Rechtswissenschaft (1928), 1962 172
- Kantorowicz, Staatsauffassungen (1925), 1962 172
- Kargl, Handlung, 1991 283, 284
- Karpen, Gesetzgebung, ZG 2 (1987), 76 ff. 84
- Käser, Animismus, 2004 85
- Kaufmann, Radbruch, 1987 70
- Kaufmann, Recht, 1988, 11 ff. 101, 294
- Kauzlarich, crimes, 2005, 1230 ff. 209
- Kelman, policy, 2005 209, 338
- Kersting, Kant, 2004 123
- Kersting, Theorien, 2000 213
- Kettner, Individualismus, 2012, 227 ff. 96, 174
- Kim, Supervenience, 1993 117
- Kippenberg/Stuckrad, Einführung, 2003 304
- Kirste, Ansätze, 2007 177 ff. 31
- Kleger, Ungehorsam, 1993 49
- Kleger, Zivilreligion, 2008. 15, 22, 32, 33, 302, 303
- Kleger/Müller, Mehrheitskonsens, 1986, 221 ff. 15, 297
- Kleger/Müller, Philosoph, 1986, 86 ff. 91
- Klein, Begriff, 2005 109, 117

- Köchy, Natur, 2010, 39 ff. 234
- Kohler, Entschluss, 1990, 37 ff. 299
- Kohlrausch, Sollen, 1910, 1 ff. 65
- Koller, Rechtfertigung, 1987, 4 ff. 311
- Konhardt, Endlichkeit, 2004 23
- König/Kaupen, Ideologie, 1969, 147 ff. 83
- Konzil, lumen gentium, 1964 167
- Koslowski, Kultur, 1988 291
- Krause/Krause, Verhalten, 2011, 127 ff. 201
- Kritik, 2012 220, 225
- Kronenberg,
Verfassungspatriotismus, 2009 16, 319
- Kühl, Strafrecht, 959 ff. 122
- Kuhlmann, Letztbegründung, 1985 151, 281
- Kühn, Kant, 2004 124
- Kuhn, Structure, 1970 159
- Kühne, Da., Kulturrelativismus, 2007 189 ff. 17
- Kühne, Di., Rechtsbegriff, 1985 82
- Küng, Projekt, 1990 206
- Ladeur, Rechtstheorie, 1992 283
- Ladeur, Staat, 2006 52
- Lampe, Menschenbild, ARSP, 1985, 9 ff. 350
- Lamprecht, Meinungen, DRiZ 1992, 325 ff. 84
- Lecheler, Unrecht, 1994 324
- Leder, Person, 1999 252
- Leutheusser-Schnarrenberger,
Leitkultur, 2008 16, 319
- Levine, Versuch, 1994 68, 98
- Levinson, Constitution, 1979, 123 ff. 306
- Levy, Establishment, 1994 91, 206
- Libet, Mind, 2004/ 2007 335
- Lipgar, Bion's Experiences, 1998, 25 ff. 246
- Locke, Second Treatise, 1690 24
- Locke, Second Treatise, 1690 89
- Locke, Versuch, 1690 341
- Locke, Zwei Abhandlungen, 1690 352
- Lotter, Rechtsprechung, ARSP, 2006 25
- Lübbe, Dezisionismus, 1978, 61 ff. 299
- Lübbe, Religion, 1986 299
- Lübbe, Staat, 1986, 195 ff. 15, 297
- Luf, Menschenwürde, 1998, 307 ff. 64, 69
- Luhmann, Aufklärung 3, 1981 232
- Luhmann, Codierung, 1988, 337 ff. 101, 294
- Luhmann, Funktion, 1977 288
- Luhmann, Gewissensfreiheit, 1980, 71 ff. 45
- Luhmann, Kultur, 1995, 31 ff. 47
- Luhmann, Recht, 1993 288
- Luhmann, Rechtssoziologie, 1987 55
- Luhmann, Wissenschaft, 1990 184, 231
- Lyons, history, 2003 195
- MacCromack, School, 2006, 59 ff. 103
- Machiavelli, Fürst (Bahner), 1987 369
- MacLean, Dimensionen, 1983, 111 ff. 349
- MacLean, Mind, 1978, 308 ff. 349
- Maier, Doppelgesicht, 2004 377
- Maier, Religionen, 1997, 299 ff. 32

- Majetschak, Logik, 1992 136
- Marcic, Grundlegung, 1989, 13 ff. 93, 101, 294
- Markowitsch/ Siefer, Tatort, 2007 254, 334
- Masters, Natur, 1988, 251 ff. 350
- Mastronardi, Theorie, 2006, 39 ff. 62
- Mathisen, Bellah, 1989, 29 ff. 304
- Maunz/Dürig, GG, 2012 241
- Mayr, Biologie, 2000 183
- Mayr, Evolution, 2003 216
- Mensch, Violence, 2008, 285 ff. 195, 243
- Merkel, Willensfreiheit, 2012, 39 ff. 250
- Metzinger, Being, 2003 331
- Metzinger, Subjekt, 1993 61
- Meyer/Rowan, organizations, AJS 1977, 340 ff. 209
- Mezger, Strafrecht, 1949 364
- Milgram, Milgram-Experiment, 1974 209
- Mill, Liberty, 1859 26
- Miller, Note, 1998, 1495 ff. 246
- Möllers, Pluralität, 2008, 223 ff. 47
- Mommsen, Nationalsozialismus, 1997, 173 ff. 32
- Monahan/Quinn, bad apples, 2006, 361 ff. 209
- Mondada/Pettinaro/Guignard/Kwee/Fl oreano/Deneubourg/Nolfi/Gambard ella/Dorigo, Swarm-bot, 2004, 193 ff. 200
- Montenbruck, Abwägung, 1989 135
- Montenbruck, Höchststrafe, 2011, 375 ff. 78, 254
- Montenbruck, Naturrecht, 2010, 135 ff. 73, 181, 199
- Montenbruck, Vergeltung, 2010, 3 ff. 122
- Montenbruck, Western Anthropology, 2010 25, 199, 263, 268, 338
- Montenbruck, Wie Du mir..., 1995, 13 ff. 51, 73, 129, 193
- Montenbruck, Wurzeln, 2004, 193 ff. 88
- Montenbruck, Zivilisation, 2010 14, 41, 42, 48, 52, 134, 139, 141, 156, 172, 187, 198, 222, 223, 246, 261, 265, 275, 288, 318, 349
- Moore. Grundprobleme, 1953 339
- Moulakis, Humanism, 2008 305
- Müller, A., Religion, 1990, 285 ff. 288, 370
- Müller, J.-W., Verfassungspatriotismus, 2010 16
- Müller, J.-W., Verfassungspatriotismus, 2010, 111 319
- Müller, J.-W., Verfassungspatriotismus, 2010, 111 ff 16
- Müller, J.-W., Zeitalter, 2013 22
- Münch, Rechtskultur, NJW 1993, 1673 ff. 83
- Münch/Kunig, GG, 2012 78
- Münkler, Einleitung, 1996, 7 ff. 143
- Nemo, Westen, 2005 48
- Neschke-Hentschke, Recht, 2007 33 ff. 84
- Neumann, Wahrheit, 2004 151
- Nida-Rümelin, Freiheit, 2005 65
- Nida-Rümelin, Freiheit, 2012, 371 ff. 220
- Nida-Rümelin, Humanismus, 2006 22, 53

- Nida-Rümelin, Naturalismus, 2010 145
- Nida-Rümelin, Vernunft, 2012, 9 ff. 23, 148, 152, 162, 164, 178, 339
- Nix, Zivilreligion, 2012 38, 302
- Nussbaum, Equity, 1999 195
- Nussbaum, Sozialdemokratismus, 1999, 24 ff. 329
- Oeser, Evolution, 1990 59, 60
- Orjikuwu, Fulfilment, ARSP, 2009, 55 ff. 69, 97
- Pahl–Traugher, Charakter, 2006, 177 ff. 54
- Papier, Bundesverfassungsgericht, 2004, 411 ff. 88, 177
- Partridge, dynamics, 1981, 313 ff. 200
- Pasemann, Repräsentation, 1996, 42 ff. 345
- Patzig, Ethik, 1983, 331 ff. 24
- Patzig, Unterschied, 1979 24
- Pauen/Roth, Freiheit, 2008 342, 343, 345
- Paulson, Intellektualismus, 2007 83 ff. 369
- Pawlowski, Schutz, 2000, 9 ff. 181
- Pfordten, Deskription, 1993 173
- Pfordten, Kohärenz, 2012, 111 ff. 162, 163, 281
- Pfordten, Rechtsethik, 2011 150
- Piaget, Intelligence, 1981 176
- Pieper, Hinführung, 1958 93
- Platon, Phaidon (Eigler), 1990, 1 ff. 110
- Platon, Phaidros (Schleiermacher/Wolf), 2004 111
- Platon, Politeia (Eigler), 1990 110, 111, 112, 114
- Platon, Politeia (Schleiermacher), 2006 112
- Platon, Sophist (Apelt), 1985 134
- Platon, Timaios (Zekl), 1992 110
- Popper / Eccles, Ich, 1982 72, 166
- Popper, Dialektik (1940) 135
- Popper, Gesellschaft, 1992 366
- Popper, Suche, 1984 82
- Pothast, Rechtfertigungselement, 1998, 135 ff. 64
- Pothast, Unzulänglichkeit, 1987 64, 157
- Prigogine, Sein, 1988 56
- Prinz, Freiheit, 1996, 86 ff. 340
- Prinz, Kritik, 2006, 27 ff. 67
- Probst, Selbst–Organisation, 1987 283
- Pufendorf, jure naturae, 1998 89
- Quine, Standpunkt, 1979 68
- Raach, Bilder, 1991 189
- Radbruch, Rechtsphilosophie, 2003 71, 72, 74, 75, 78, 237, 369
- Radbruch, Unrecht, 1946, 105 ff. 312
- Radbruch, Vorschule, 1959 74
- Raiser, Grundlagen, 2009 83
- Rapp, pathos, 2005, 403 f. 115
- Rappaport, Ritual, 1999 64, 99, 103
- Ratzinger, Herkunft, 1961, 55 ff. 322
- Ratzinger, Volk, 1954 321
- Rawls, Idea, 1997, 765 ff. 308
- Rawls, Theorie, 1993 195
- Rehbinder, Rechtssoziologie, 2009 172
- Rensmann, Werteordnung, 2007 239
- Reynolds, Flocks, 1987, 25 ff. 200
- Rheinstein, Einführung, 1987 106
- Riedl, Folgen, 1981, 67 ff. 283

- Riedl, Wiederaufbau, 1988 283
- Röhl, K./Röhl, H., Rechtslehre, 2008 151
- Röhl/Röhl, Rechtslehre, 2008 106, 123
- Rohr, Grundlagen, 2001 342, 345
- Röhrich, Umgang, 2004, 639 ff. 255
- Rorty, Pragmatismus, 2005, 76 ff. 155, 298
- Rorty, Religion, 2003, 141 ff. 307
- Roskies, Neuroscience, 2010, 109 ff. 335
- Rössner, Autonomie, 1992, 269 ff. 101, 294
- Roth, Gehirn, 1992, 277 ff. 333
- Roth, Gewaltstraftäter, 2012, 89 ff. 334
- Roth, Mensch, 1993, 55 ff. 333, 346
- Rottleuthner, Rechtstheorie, 1981 172
- Rottleuthner, Ungerechtigkeiten, 2008 101, 294
- Rousseau, contrat (Bouchardey), 1946 300
- Rousseau, Contrat, 1786 90
- Rousseau, Gesellschaftsvertrag, (Brockard), 1762/1996 14
- Rousseau, Gesellschaftsvertrag, (Brockard), 1996 297
- Rousseau, Gesellschaftsvertrag, 1786/1996 89
- Rousseau, Ursprung, 1755 46, 352
- Rousseau, Ursprung, 1762 251
- Roxin, Strafrecht AT I, 2006 250, 364
- Rózsa, Wege, 2010 132
- Rudolph, Recht, 2007 135 ff. 259
- Schapp, Freiheit, 1994 46
- Schiemann, Willensfreiheit, ZJS 6/2012, 774 ff. 251, 335
- Schmitt Glaeser, Ethik, 1999 366
- Schmitt, Hüter, 1931 88, 177
- Schopenhauer, Preisschrift, 1839 336, 337
- Schopenhauer, Welt, 1859 337
- Schünemann, Funktion, 1984, 153 ff. 249
- Schuppert, Governance, 2011 51
- Schurig, Überlegungen, 1983 349
- Schützeichel, Sinn, 2003 232
- Seelmann, Rechtswissenschaft, 2007 121 ff. 72
- Seher, Normativität, 2007, 66 ff. 329
- Senghaas, Kultur, 2005, 666 ff. 99
- Senn, Recht, 2007 13 ff. 73
- Siep, Naturgesetz, 1993 312
- Simmel, Soziologie, 1992 255
- Singer, brain, 2009, 321 ff. 332, 333
- Singer, Problem, 2009, 233 ff. 335, 357
- Smith, D., Phenomenology, 2011 331
- Sorabji, Animal, 1993, 267 ff. 115
- Sorabji, Intentionality, 1992, 195 ff. 115
- Spaemann, Weltethos, Merkur 9/10 (1996), 891 ff. 206
- Spendel, Radbruch, 1967 70
- Spohn, Kern, 2012, 71 ff. 214, 339
- Starck, Grundlagen, 2004, 556 ff. 122
- Starck, Menschenwürde, 1982, 814 ff. 84
- Stegmüller, Erklärung, 1983 155, 299
- Steiner, Psyche, 1992 110

- Sternberger,
Verfassungspatriotismus, 1990
16, 319
- Stolz, Grundzüge, 2001 318
- Sturma, Universalismus, 2000, 257
ff. 329
- Sutter, Maschinen, 1988 360
- Swatos, Religion, 1998 304
- Swomley, Liberty, 1987 91, 206
- Szlezák, Seele, 2005, 69 ff. 110
- Tenbruck, Sozialwissenschaften,
1985 82
- Tettinger, Gemeinschaftskommentar,
2006 20, 239, 242
- Theunissen, Hegels Lehre, 1970 131
- Thomas von Aquin, De Unitate
Intellectu (Klünker), 1967 118
- Thomas von Aquin, Summa
theologica, 1953 93, 236, 286
- Tilly, War, 1985, 169 ff. 256
- Tittle, Control Balance, 1995 209
- Tomasello, Cooperate, 2009 231
- Tomasello, Cooperate, 2009 230
- Tomasello, Cooperate, 2009 263
- Tömmel, Identität, 2002, 251 ff. 214
- Trivers, Evolution, 1971, 35 ff. 287
- Tschentscher, Konsensbegriff, 2002,
43 ff. 34, 153, 299
- Tugendhat/Wolf Propädeutik, 1983
160
- Uhle, Staat, 2004 89
- Vasiliou, Phaedo, 2012, 8 ff. 110
- Verdross, Rechtsphilosophie, 1963 93
- Vogel, C., Moral, 1989, 193 ff. 350
- Vogel, G., Evolution, Science 303
(2004), 1128 ff. 194
- Voland, Soziobiologie, 2009 194,
265
- Vollmer, Erkenntnistheorie, 1998
149
- Vollmer, Gott, 2010, 7 ff. 145, 289
- Vollmer, Mesokosmos, 1983, 29 ff.
148
- Vollmer, Mesokosmos, 2000, 340 ff.
148
- Wagner, Normenbegründungen, 1982
83
- Walter, Neurophilosophie, 1999 117,
345
- Weber, M., Aufsätze, 1988 82
- Weber, M., Objektivität, 1973, 186 ff.
98
- Weber, M., Wirtschaft, 1976 119
- Weinberger, Rechtslogik, 1989 155,
298
- Weithman, Idea, 2007, 47 ff. 308
- Welzel, Naturrecht, 1980 93
- Wesche, Gegenseitigkeit, 2001 323
- Wesel, Geschichte, 2006 89, 286
- Wetrowski, Überlegungen, 1997, 8
ff. 52
- Whitehead, Process, 1929 109
- Whitehouse, Cognition, 2008, 35 ff.
371
- Wiener, Persönlichkeit, 1987, 92 ff.
176
- Wiesehöfer, Persien, 1998 365
- Wieser, Gehirn, 2007 61, 332, 352
- Willaschek, Inkompatibilismus,
2008, 397 ff. 211
- Willaschek, Inkompatibilismus,
2008, 397 ff. 217
- Wiredu, Universals, 1996 365
- Wittgenstein, Tractatus, 1996 120
- Wolf, Radbruch, 1963, 713 ff. 70
- Wolterstorff, Role, 1997, 67 ff. 307
- Wuketis, Biologie, 1981 283

- Wuketits, Biology, 1994 342, 345
- Würtenberger, Schwankungen, NJW 1986, 2281 ff. 82
- Wüstenberg, Aufarbeitung, 2008 64
- Young, Coherence Theory, Stanford Encyclopedia, 2008, 160
- Zaczyk, Gesellschaftsgefährlichkeit, 1990, 113 ff. 129
- Zaczyk, Strafrecht, 1981 129
- Ziemke, Selbstorganisation, 1991, 25 ff. 56
- Zimmermann, ius commune, JZ 1992, 8 ff. 105, 106
- Zimmermann, Recht, 2008, 29 ff. 48
- Zippelius, Bedeutung, 1987 82, 83
- Zoglauer, Modellübertragung, 1994, 12 ff. 68, 359
- Zöllner, Menschenbild, 1996, 123 ff. 81

Literaturverzeichnis

- Adler, Leute, 1986, 159 ff.** Adler, Gerhard,
Woran glauben die Leute eigentlich?, in: Mohler, Armin (Hrsg.), *Wirklichkeit als Tabu*, 1986, 159 ff.
- Agamben, Homo sacer, 1998** Agamben, Giorgio,
Homo Sacer, Sovereign Power and Bare Life, Heller-Roazen, Daniel (Übers.), 1998
- Albert, Traktat, 1980** Albert, Hans,
Traktat über kritische Vernunft, 4. Aufl. 1980
- Albert, Wissenschaft, 1982** Albert, Hans,
Die Wissenschaft und Fehlbarkeit der Vernunft, 1982
- Albrecht, Menschenwürde, 2006, 295 ff.** Albrecht, Peter–Alexis,
Menschenwürde als staatskritische Absolutheitsregel, in: *Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Laudatio für Burkhard Hirsch, 2006, 295 ff.
- Alexander, Interessen, 1989, 129 ff.** Alexander, Richard D.,
Über die Interessen der Menschen und die Evolution von Lebensabläufen, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), *Die Herausforderung der Evolutionsbiologie*, 2. Aufl. 1989, 129 ff.
- Alexy, Verteidigung, 1993, 85 ff.** Alexy, Robert,
Zur Verteidigung eines nichtpositivistischen Rechtsbegriffs, in: Krawietz, Werner/Wright, Georg H. von (Hrsg.), *Öffentliche oder private Moral? Vom Geltungsgrund und der Legitimität des Rechts*, Festschrift für Ernesto Garzón Valdéz, 1993, 85 ff.
- Alipantes, Glaube, 2008, 163 ff.** Alipantes, Nikitas,
Orthodoxer Glaube: Kirche und Rechtsordnung, in: Dreier, Horst/Hilgendorf, Eric (Hrsg.), *Kulturelle Identität als Grund und Grenze des Rechts*, 2008, 163 ff.
- Amelung/Lorenz, Mensch, 2007, 527 ff.** Amelung, Kurt/Lorenz, Jörg,
Mensch und Person als Schutzobjekte strafrechtlicher Normen, insbesondere bei der Körperverletzung, in: Dannecker, Otto (Hrsg.), *Festschrift für Harro Otto zum 70. Geburtstag am 1. April 2007*, 2007, 527 ff.

- Anderson, Physics, 1995, 6653 ff.** Anderson, Philip W.,
Physics: The opening to complexity, Proceedings of
the National Academy of Sciences of the United
States of America Vol. 92 (1995), 6653 ff.
- Apel, Letztbegründung, 1976, 55 ff.** Apel, Karl–Otto,
Das Problem der philosophischen Letztbegründung
im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik.
Versuch einer Metakritik des „kritischen Rationalis-
mus“, in: Kanitscheider, Bernulf (Hrsg.), Sprache und
Erkenntnis. Festschrift für Gerhard Frey zum 60.
Geburtstag, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissen-
schaft, Band 19, 1976, 55 ff.
- Archer, Sozialpsychologie, 1996.** Archer, John,
Evolutionäre Sozialpsychologie, in: Stroebe, Wolf-
gang/Hewstone, Miles/Stephenson, Geoffrey (Hrsg.),
Sozialpsychologie. Eine Einführung, 3. Aufl. 1996,
25 ff.
- Aristoteles, De anima (Hamlyn), 1968** Aristoteles,
Aristotle’ De anima: book 2 and 3 (with certain pas-
sages from book I.), transl. with introd. and notes by
David W. Hamlyn, 1968
- Aristoteles, De anima (Theiler), 1995** Aristoteles,
De anima, Seidl, Horst (Hrsg.), Theiler, Willy
(Übrs.), 1995
- Aristoteles, Metaphysik (Szlezák), 2003** Aristoteles,
Metaphysik, Szlezák, Thomas A. (Übrs.), 2003
- Aristoteles, Nikomachische Ethik (Dirlmeier), 1999** Aristoteles,
Nikomachische Ethik, Dirlmeier, Franz (Übrs.), 1999
- Aristoteles, Politik (Gigon), 2003** Aristoteles,
Politik, Gigon, Olof (Hrsg., Übrs.), 2003
- Armstrong, Achsenzeit, 2006** Armstrong, Karen,
Die Achsenzeit. Vom Ursprung der Weltreligionen
(engl. The Great Transformation – The Beginning of
our Religious Traditions, 2006), Bayer, Mi-
chael/Schuler, Karin, (Übrs.), 2006
- Assmann, Monotheismus, 2007** Assmann, Jan,
Monotheismus und die Sprache der Gewalt, 4. Aufl.
2007

- Auer, Valenz, 2006, 19 ff.** Auer, Karl H.,
Die religiöse Valenz der Menschenwürdekonzeption,
in: Breitsching, Konrad/Rees, Wilhelm (Hrsg.), Recht
- Bürge der Freiheit. Festschrift für Johannes Mühl-
steiger SJ zum 80. Geburtstag, 2006, 19 ff.
- Auffarth/Mohr, Religion, 2005, 160 ff.** Auffarth, Christoph/Mohr, Hubert,
Artikel „Religion“ in: Auffarth, Christoph/Bernard,
Jutta/Mohr, Hubert (Hrsg.), Metzler Lexikon Religi-
on. Gegenwart – Alltag – Medien, Band 3, 2005, 160
ff.
- Augustinus, De civitate dei (Horn), 1997** Augustinus,
De civitate dei, Horn, Christoph (Hrsg.), Klassiker
Auslegen, 1997
- Axelrod, Evolution, 2005** Axelrod, Robert
Die Evolution der Kooperation (englische Ausgabe
1984), 2005,
- Balaguer, Platonism, 2006** Balaguer, Mark,
„Platonism in Metaphysics“, in: Stanford Encyclope-
dia of Philosophy, 2006
- Battisti, Naturrecht, 2006, 3 ff.** Battisti, Siegfried,
Naturrecht und Gerechtigkeit, in: Breitsching, Kon-
rad/Rees, Wilhelm (Hrsg.), Recht–Bürge der Freiheit.
Festschrift für Johannes Mühlsteiger SJ zum 80.
Geburtstag, 2006, 3 ff.
- Baurmann, Thesen, 1998, 409 ff.** Baurmann, Michael,
Zehn Thesen zum Verhältnis von Normanerkennung,
Legitimität und Legalität, in: Lüderssen, Klaus
(Hrsg.), Aufgeklärte Kriminalpolitik oder der Kampf
gegen das Böse?, Band I: Legitimationen, 1998, 409
ff.
- Becchi, Ursprünge, 2007, 169 ff.** Becchi, Paolo,
Die Ursprünge der Kulturwissenschaft in Deutsch-
land und ihre Wirkung auf die geschichtliche
Rechtswissenschaft, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel
(Hrsg.), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?,
ARSP Beiheft 115 (2007), 169 ff.
- Beck, Gott, 2008** Beck, Ulrich,
Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem
Gewaltpotential der Religionen, 2008
- Becker, Wahrheit, 1988** Becker, Wolfgang,
Wahrheit und sprachliche Handlung. Untersuchungen
zu sprachphilosophischen Wahrheitstheorien, 1988

- Beckermann, Selbstbewusstsein, 2004, 171 ff.** Beckermann, Ansgar,
Selbstbewusstsein, in: Peschl, Markus F. (Hrsg.), Die Rolle der Seele in der Kognitionswissenschaft und der Neurowissenschaft. Auf der Suche nach dem Substrat der Seele, 2004, 171 ff.
- Bell, Return, 1980, 324 ff.** Bell, Daniel,
Return of the sacred? The Argument of the future of Religion: in: Bell, Daniel (Hrsg.), The Winding passage Essay and Sociological Journeys 1960 – 1980, 1980, 324 ff.
- Bellah, Religion, 1967, 1 ff.** Bellah, Robert N.,
Civil Religion in America, Journal of the American Academy of Arts and Sciences 96 (1) (1967), 1 ff.
- Bergmann, Grundbedeutung, 1998** Bergmann, Axel,
Die ‚Grundbedeutung‘ des lateinischen Wortes Religion, 1998
- Bernstorff, Pflichtenkollision, Der Staat 47 (2008), 21 ff.** Bernstorff, Jochen von,
Pflichtenkollision und Menschenwürdegarantie. Zum Vorrang staatlicher Achtungspflichten im Normbereich von Art. 1 GG, Der Staat 47 (2008), 21 ff.
- Bertalanffy, Menschen, 1970** Bertalanffy, Ludwig von,
... aber vom Menschen wissen wir nichts, 1970
- Betzler, Projekte, 2012, 39 ff.** Betzler, Monika,
Persönliche Projekte als diachrone Orientierungsprinzipien, in: Sturma, Dieter (Hrsg.), Vernunft und Freiheit. Zur praktischen Philosophie von Julian Nida-Rümelin (Humanprojekt), 2012, 39 ff
- Bielefeldt, Menschenrechte, 1999, 43 ff.** Bielefeldt, Heiner,
Universale Menschenrechte angesichts der Pluralität der Kulturen, in: Reuter, Hans Richard (Hrsg.) Ethik der Menschenrechte, 1999, 43 ff.
- Bieri, Handwerk, 2012** Bieri, Peter,
Handwerk der Freiheit, 2001
- Bischof, Ordnung, 1988, 79 ff.** Bischof, Norbert,
Ordnung und Organisation als heuristische Prinzipien des reduktiven Denkens, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, 1988, 79 ff.
- Blass, Obedience, 2000** Blass, Thomas (Hrsg.),
Obedience to authority: current perspectives on the Milgram paradigm, 2000

- Blößner, Dialogform, 1997** Blößner, Norbert,
Dialogform und Argument: Studien zu Platons
„Politeia“, 1997
- Böckenförde, Entstehung, 1992, 92 ff.** Böckenförde, Ernst-Wolfgang,
Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkulari-
sation, in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Recht,
Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staat-
stheorie und Verfassungsgeschichte, 1992, 92 ff.
- Böckenförde, Entstehung, 2007, 43 ff.** Böckenförde, Ernst-Wolfgang,
Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkulari-
sation (1967), in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Der
säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtferti-
gung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, 2007,
43 ff.
- Böckenförde, Staat, 1976** Böckenförde, Ernst-Wolfgang,
Staat, Gesellschaft, Freiheit, 1976
- Böckenförde, Staat, 2007** Böckenförde, Ernst-Wolfgang,
Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtf-
fertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert,
2007
- 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: Antrittsvorle-
sungen I (Sommersemester 1994), 1995, 155 ff.
- Bongardt, Endstation, 2010, 57 ff.** Bongardt, Michael,
Endstation Strafe? Auf der Suche nach einer Kultur
der Vergebung, in: Bongardt, Michael/Wüstenberg,
Ralf K. (Hrsg.), Versöhnung, Strafe und Gerechtig-
keit, Das schwere Erbe von Unrechts-Staaten, 2010,
57 ff.
- Bortz/Döring, Forschungsmeth-
oden, 2006** Brotz, Jürgen/Döring, Nicola,
Forschungsmethoden und Evaluation für Human-
und Sozialwissenschaftler, 4. Aufl. 2006
- Boulding, Leitbilder, 1958** Boulding, Kenneth E.,
Die neuen Leitbilder (deutsch), 1958
- Boyd, Mistakes, 1989, 47 ff.** Boyd, Robert,
Mistakes Allow Evolutionary Stability in the Re-
peated Prisoner’s Dilemma Game, Journal of Theo-
retical Biology 136 (1989), 47 ff.

- Brandt, Identity, 2006, 45 ff.** Brandt, Reinhard,
„Personal Identity“ bei Locke, in: Byrd, B. Sharon/Joerden, Jan C. (Hrsg.), *Philosophia Practica Universalis*, Festschrift für Joachim Hruschka zum 70. Geburtstag, 2006, 45 ff.
- Brandt/Laubmann, Lactanti Divinarum Institutionum, 1980** Brandt, Samuel/Laubmann, Georgius (Hrsg.),
L. Caeli Firmiani Lactanti Divinarum Institutionum Lib. I – VII, CSEL XIX, 1980
- Brown, Unity, 2012, 53 ff.** Brown, Eric,
The unity of the soul in Plato’s republic, in: Rachel Barney, Tad Brennan, Charles Brittain (Hrsg.), *Plato and the Divided Self*, 2012, 53 ff.
- Brown, Unity, 2012, 53 ff.** Brown, Eric,
The unity of the soul in Plato’s republic, in: Rachel Barney, Tad Brennan, Charles Brittain (Hrsg.), *Plato and the Divided Self*, 2012, 53 ff.
- Brugger, Gemeinwohl, 2000, 45 ff.** Brugger, Winfried,
Gemeinwohl als Ziel von Staat und Recht, in: Murswiek, Dietrich/Storost, Ulrich/Wolff, Heinrich A. (Hrsg.), *Staat – Souveränität – Verfassung. Festschrift für Helmut Quaritsch zum 70. Geburtstag*, 2000, 45 ff.
- Brunhöber, Recht, ARSP, 2008, 111 ff.** Brunhöber, Beatrice,
Recht als Potenz. Agambens „Homo sacer“ und eine (postmoderne) Rechtsgeltungstheorie des potentiellen Rechts, *ARSP* 94 (2008), 111 ff.
- Buchwald, Begriff, 1990** Buchwald, Delf,
Der Begriff der rationalen juristischen Begründung. Zur Theorie der juristischen Vernunft, 1990
- Bunge, Method, 1973** Bunge, Mario,
Method, Model and Matter, 1973
- Burckhard, Thesen, 2006, 83 ff.** Burckhard, Björn,
Thesen zu den Auswirkungen des neurophysiologischen Determinismus, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), *Gehirnforschung und rechtliche Verantwortung*, 2006, 83 ff.
- Burger, Replicating Milgram, 2009, 1 ff.** Burger, Jerry M.,
Replicating Milgram: Would People Still Obey Today?, *American Psychologist* 64 (2009), 1 ff.

- Burkert, Homo, 1997** Burkert, Walter,
Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opfer-
riten und Mythen, 2. Aufl. 1997
- Busche, Seele, 2001** Busche, Hubertus,
Die Seele als System. Aristoteles' Wissenschaft von
der Psyche, 2001
- Calliess, Binnenmarkt, 2007, 755 ff.** Calliess, Christian,
Vom freiheitlichen Binnenmarkt zum europäischen
Leviathan?, in: Depenheuer, Otto/Heintzen, Mar-
kus/Jestaedt, Matthias/Axer, Peter (Hrsg.), Staat im
Wort, Festschrift für Josef Isensee, 2007, 755 ff.
- Calliess, Rechtsstaat, 2001** Calliess, Christian,
Rechtsstaat und Umweltstaat, Zugleich ein Beitrag
zur Grundrechtsdogmatik im Rahmen mehrpoliger
Verfassungsrechtsverhältnisse, 2001
- Campbell, Variation, 1965, pp. 19** Campbell, Donald T.,
Variation and selective retention in socio-cultural
evolution". In: Herbert R. Barringer, George I. Blank-
sten and Raymond W. Mack (Eds.), Social change in
developing areas: A reinterpretation of evolutionary
theory, 1965, pp. 19
- Cassirer, Philosophie, 1994** Cassirer, Ernst,
Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil,
Sprache, 1994
- Cassirer, Versuch, 1996** Cassirer, Ernst,
Versuch über den Menschen. Eine Einführung in eine
Philosophie der Kultur, 1996
- Castendyk, Recht, ZRP 1992, 63 ff.** Castendyk, Oliver,
Recht und Rechtskultur, ZRP 1992, 63 ff.
- Chun/Brass/Heinze/Haynes, determinants, NN, 2008, 543 ff.** Chun, Siong Soon/Brass, Marcel/Heinze, Hans-
Jochen/ Haynes, John-Dylan
Unconscious determinants of free decisions in the
human brain, Nature Neuroscience, 11, 2008, 543 ff.
- Cicero, De natura (Gerlach/Bayer), 1978** Cicero, Marcus Tullius,
De natura deorum: vom Wesen der Götter, Gerlach,
Wolfgang/Bayer, Karl (Hrsg., Übrs.), 1978
- Ciampi, Außenwelt, 1988** Ciampi, Luciano,
Außenwelt – Innenwelt. Die Entstehung von Zeit,
Raum und psychischen Strukturen, 1988

- Ciampi, Integration, 1986, 373 ff.** Ciampi, Luciano,
Zur Integration von Fühlen und Denken im Licht der „Affektlogik“. Die Psyche als ein Teil eines autopoietischen Systems, in: Kisker, Karl P. u.a. (Hrsg.), *Psychiatrie der Gegenwart*, Band I, 1986, 373 ff.
- Classen, Verwaltung, 2008** Classen, Kai-Dieter,
Gute Verwaltung im Recht der Europäischen Union, 2008
- Coing, Naturrecht, 1965** Coing, Helmut,
Naturrecht als wissenschaftliches Problem, 1965
- Dawkins, Einheiten, 1988, 53 ff.** Dawkins, Richard,
Auf welche Einheiten richtet sich die natürliche Selektion?, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), *Die Herausforderung der Evolutionsbiologie*, 1988, 53 ff.
- De Vos, Aufheben, 2006, 142 ff.** De Vos, Lu,
Aufheben, in: Cobben, Paul u.a. (Hrsg.), *Hegel-Lexikon*, 2006, 142 ff.
- Deacon, Brain, 1988, 363 ff.** Deacon, Terrence W.,
Human Brain Evolution: I. Evolution of Language Circuits, in: Jerison, Harry J. (Hrsg.), *Intelligence and Evolutionary Biology*, 1988, 363 ff.
- Dennett, Freedom, 2003** Dennett, Daniel C.
Freedom evolves, 2003
- Derrida, Gesetzeskraft, 1991** Derrida, Jacques,
Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“, 1991
- Descartes, Prinzipien (Buchenau), 1992** Descartes, René,
Die Prinzipien der Philosophie (1644), Buchenau, Artur (Übrs.), 8. Aufl. 1992
- Detlefsen, Grenzen, 2007** Detlefsen, Grischa,
Grenzen der Freiheit - Bedingungen des Handelns - Perspektive des Schuldprinzips, Konsequenzen neurowissenschaftlicher Forschung für das Strafrecht, 2007
- Dewey, Entwicklung, 2003, 16 ff.** Dewey, John,
Die Entwicklung des amerikanischen Pragmatismus (1925), in: Suhr, Martin (Übrs.), *Dewey, John, Philosophie und Zivilisation*, 2003, 16 ff.

- Di Fabio, Recht, 1998** Di Fabio, Udo,
Das Recht offener Staaten. Grundlinien einer Staats-
und Rechtstheorie, 1998
- Dörrie/Baltes, Platonismus, 2002** Dörrie, Heinrich/Baltes, Matthias,
Der Platonismus in der Antike, Band 6/1 und 6/2,
2002
- Drecoll, Trinität, 2011** Drecoll, Volker Henning (Hrsg.),
Trinität, 2011
- Dreier, H., Religion, 2008, 11 ff.** Dreier, Horst,
Religion und Verfassungsstaat im Kampf der Kultu-
ren, in: Dreier, Horst/Hilgendorf, Eric (Hrsg.), Kultu-
relle Identität als Grund und Grenze des Rechts,
2008, 11 ff.
- Dreier, R., Radbruch, 1997, 193 ff.** Dreier, Ralf,
Gustav Radbruch, Hans Kelsen, Karl Schmitt, in:
Haller, Herbert u.a. (Hrsg.), Saat und Recht. Fest-
schrift für Günther Winkler, 1997, 193 ff.
- Dreier, R., Rechtsbegriff, 1986** Dreier, Ralf,
Rechtsbegriff und Rechtsidee. Kants Rechtsbegriff
und seine Bedeutung für die gegenwärtige Diskussi-
on, 1986
- Dreier, R./Paulson, Einführung, 2003, 236 ff.** Dreier, Ralf/Paulson, Stanley L.,
Einführung in die Rechtsphilosophie Radbruchs, in:
Dreier, Ralf/Paulson, Stanley L. (Hrsg.), Radbruch,
Gustav, Rechtsphilosophie, Studienausgabe, 2. Aufl.
2003, 236 ff.
- Dworkin, Freedom's law, 1996** Dworkin, Roland,
Freedom's law: the moral reading of the American
Constitution, 1996
- Dworkin, Gerechtigkeit, 2012** Dworkin, Ronald,
Die Gerechtigkeit des Igels (2011),
Übersetzer Robin Celikates, Eva Engels, 2012
- Dworkin, Rights, 1981** Dworkin, Ronald,
Taking Rights Seriously, 1981
- Dworkin, Sovereign Virtue, 2000** Dworkin, Ronald,
Sovereign Virtue. The theory and practice of equality,
2000

- Eberle/Cuneo, Religion, 2009** Eberle, Chris /Cuneo, Terence,
„Religion and Political Theory“, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2009
- Ehrlich, Protonorms, ARSP, 1990, 83 ff** Ehrlich, Stanislaw,
Protonorms. On the Biological Roots of Social Norms, ARSP 76 (1990) 83 ff.
- Eigen, Stufen, 1987** Eigen, Manfred,
Stufen zum Leben. Die frühe Evolution im Visier der Molekularbiologie, 1987
- Eisenhardt, Rechtsgeschichte, 2008** Eisenhardt, Ulrich,
Deutsche Rechtsgeschichte, 5. Aufl. 2008
- Eissler, Ermordung, 1963, 241 ff.** Eissler, Kurt R.,
Die Ermordung von wie vielen seiner Kinder muss ein Mensch symptomfrei ertragen können, um eine normale Konstitution zu haben?, Psyche 17 (1963), 241 ff.
- Emundts/Horstmann, Hegel, 2002** Emundts, Dina/Horstmann, Rolf-Peter,
G.W.F. Hegel. Eine Einführung, 2002
- Engelen, Intentionalität, 2012, 91 ff.** Engelen, Eva-Maria,
Intentionalität und Kontrolle, in: Sturma, Dieter (Hrsg.), Vernunft und Freiheit. Zur praktischen Philosophie von Julian Nida-Rümelin (Humanprojekt), 2012, 91 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** Dirk Fabricius
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
ISBN: 978-3-643-11328-3ff

- Falkenburg, Mythos, 2012** Falkenburg, Brigitte,
Mythos Determinismus. Wieviel erklärt die Hirnforschung? 2012
- Faulstich-Wieland, Individuum, 2000** Faulstich-Wieland, Hannelore,
Individuum und Gesellschaft, Sozialisationstheorien und Sozialisationsforschung, 2000
- Fechner, Rechtsphilosophie, 1962** Fechner, Erich,
Rechtsphilosophie. Soziologie und Metaphysik des Rechts, 2. Aufl. 1962
- Fechner, Selbstorganisation, 1990** Fechner, Erich,
Selbstorganisation, 1990
- Fichte, Grundlage, 1971, 1 ff.** Fichte, Johann G.,
Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1796, in: Fichte, Imanuel H. (Hrsg.), Fichtes Werke, Band III, Zur Rechts- und Sittenlehre I, 1971, 1 ff.
- Fikentscher, Moral, 1993, 71 ff.** Fikentscher, Wolfgang,
Oikos und polis und die Moral der Bienen – eine Skizze zum Gemein- und Eigennutz, in: Haft, Fritjof/Hassemer, Winfried/Neumann, Ulfrid/Schild, Wolfgang/Schroth, Ulrich (Hrsg.), Strafgerechtigkeit. Festschrift für Arthur Kaufmann zum 70. Geburtstag, 1993, 71 ff.
- Fischer, G., Geometrie, 2006, 59 ff.** Fischer, Georg,
Fraktale Geometrie und Ekklesiologie – Möglichkeiten und Grenzen einer Analogie, in: Breitsching, Konrad/Rees, Wilhelm (Hrsg.), Recht-Bürge der Freiheit. Festschrift für Johannes Mühlsteiger SJ zum 80. Geburtstag, 2006, 59 ff.
- Fischer, M., Neuzeit, 2007, 59 ff.** Fischer, Michael,
„Neuzeit als Aufklärungsprozess“ in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?, ARSP Beiheft 115 (2007), 59 ff.
- Foot, Natur, 2004** Foot, Philippa,
Die Natur des Guten (Natural Goodness, 2001), 2004
- Foucault, Enlightenment, 1984, 32 ff.** Foucault, Michel,
What is Enlightenment? („Qu’est-ce que les Lumières?“), in: Rabinow, Paul (Hrsg.), The Foucault Reader, 1984, 32 ff.

- Frank, Passions, 1988** Frank, Robert H.,
Passions with Reasons. The Strategy Role of the Emotion, 1988
- Frankena, Fehlschluß, 1974, 83 ff.** Frankena, William K.,
Der naturalistische Fehlschluß, in: Grewendorf, Günther/Meggle, Georg (Hrsg.), Seminar: Sprache und Ethik, 1974, 83 ff.
- Freud, Ich, 1923, 273 ff.** Freud, Sigmund,
Das Ich und das Es (1923), In: Freud, Sigmund, Psychologie des Unbewussten, Studienausgabe, Band III, 1982, 273ff
- Friedman, Transformations, 1985, 191 f.** Friedman, Lawrence M.,
Transformations in American Legal Culture 1800–1985, Zeitschrift für Rechtssoziologie 6 (1985), 191 f.
- Friedmann, Rechtssystem, 1981, 1 ff.** Friedmann, Lawrence,
Das Rechtssystem im Blickfeld der Sozialwissenschaften, in: Hirsch, Ernst E./Rehbinder, Manfred (Hrsg.), Schriftenreihe zur Rechtssoziologie und Rechtstatsachenforschung, Band 48, 1981, 1 ff.
- Funke, Religionsfreiheit, 2006** Funke, Thomas Gerrith,
Die Religionsfreiheit im Verfassungsrecht der USA, 2006
- Gabriel, Religion, 2008, 54 ff.** Gabriel, Karl,
Religion als Stütze oder Gefährdung einer freien Gesellschaft, in: Dreier, Horst/Hilgendorf, Eric (Hrsg.), Kulturelle Identität als Grund und Grenze des Rechts, 2008, 54 ff.
- Gauck, Versöhnung, 2010, 17 ff.** Gauck, Joachim,
Versöhnung und Strafe als gesellschaftliche und politische Herausforderungen in: Bongardt, Michael/Wüstenberg, Ralf K. (Hrsg.), Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit, Das schwere Erbe von Unrechtsstaaten, 2010, 17 ff.
- Gebauer/Wulf, Spiel, 1998** Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph,
Spiel–Ritual–Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt, 1998
- Gehlen, Bild, 1948, 234 ff** Gehlen, Arnold,
Ein Bild vom Menschen (1948). in: Gebauer, Gunter (Hrsg.): Anthropologie, 1998, 234 ff

- Gehlen, Mensch, 1950** Gehlen, Arnold,
Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt (1950), 2004
- Geller, Macht, 2006** Geller, Armando,
Macht, Ressourcen und Gewalt. Zur Komplexität zeitgeschichtlicher Konflikte. Eine agenten-basierte Modellierung, 2006
- Gerhardt, Humanismus, 2012, 201 ff.** Gerhardt, Volker,
Humanismus als Naturalismus. Zur Kritik an Julian Nida-Rümelins Entgegensetzung von Natur und Freiheit, in: Sturma, Dieter (Hrsg.), Vernunft und Freiheit. Zur praktischen Philosophie von Julian Nida-Rümelin (Humanprojekt), 2012, 201 ff.
- Gerhardt, Öffentlichkeit, 2012** Gerhardt, Volker,
Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins, 2012
- Gerhardt, Selbstbestimmung, 1999** Gerhardt, Volker,
Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität, 1999
- Gerson, Platonism, 2005, 253 ff.** Gerson, Lloyd P.,
What is Platonism?, Journal of the History of Philosophy 43 (2005), 253 ff.
- Gethmann, Letztbegründung, 1987, 668 ff.** Gethmann, Carl F.,
Letztbegründung versus lebensweltliche Fundierung des Wissens und Handelns, in: Forum für Philosophie, Bad Homburg (Hrsg.), Philosophie und Begründung, 1987, 668 ff.
- Gil/Wilke, Natur, 1994, 11 ff.** Gil, Thomas/Wilke, Joachim,
„Natur“ im Umbruch: Zur Einführung, in: Bien, Günther/Gil, Thomas/Wilke, Joachim (Hrsg.), „Natur“ im Umbruch. Zur Diskussion des Naturbegriffs in Philosophie, Naturwissenschaft und Kunsttheorie, 1994, 11 ff.
- Girard, Heilige, 1987** Girard, René,
Das Heilige und die Gewalt (La Violence et la sacré, 1972), 1987
- Graf, Protestantismus, 2008, 129 ff.** Graf, Friedrich W.,
Protestantismus und Rechtsordnung, in: Dreier, Horst/Hilgendorf, Eric (Hrsg.), Kulturelle Identität als Grund und Grenze des Rechts, 2008, 129 ff.

- Gruber, Normativität, 2007, 111 ff.** Gruber, Malte–Christian,
Neuronale Normativität und Rechtskritik, in: Bung, Jochen/Varlerius, Brain/Zieman, Sascha (Hrsg.), Normativität und Rechtskritik, 2007, 111 ff.
- Gruter, Rechtsverhalten, 1993** Gruter, Margaret,
Rechtsverhalten. Biologische Grundlage mit Beispielen aus dem Familien- und Umweltrecht, 1993
- Gulde, Tod, 2007** Gulde, Stefanie U.,
Der Tod als Herrscher in Ugarit und Isreal, 2007
- Gutmann, Struktur, 2010** Gutmann, Thomas
Struktur und Funktion der Menschenwürde als Rechtsbegriff. Preprints of the Centre for Advanced Study in Bioethics. Münster 2010/7
- Haas, Schopenhauer, 2005** Haas, Stephan
Arthur Schopenhauer: Über die Freiheit des Willens, 2005
- Häberle, Menschenwürde, 2004, § 22** Häberle, Peter,
Die Menschenwürde als Grundlage der staatlichen Gemeinschaft, in: Isensee, Josef/Kirchhof, Paul (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts, Band II, 3. Aufl. 2004, § 22
- Habermas, Faktizität, 1992** Habermas, Jürgen,
Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, 1992
- Habermas, Grundlagen, 2009, 106 ff.** Habermas, Jürgen,
Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates?, in: Habermas, Jürgen (Hrsg.), Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, 2009, 106 ff.
- Habermas, Naturalismus, 2005** Habermas, Jürgen,
Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, 2005
- Habermas, Religion, 2006, 1 ff.** Habermas, Jürgen,
Religion in the Public Sphere, European Journal of Philosophy 14, 2006, 1 ff.
- Haferkamp, Neukantianismus, 2007, 105 ff.** Haferkamp, Hans–Peter,
Neukantianismus und Rechtsnaturalismus, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?, ARSP Beiheft 115 (2007), 105 ff.

- Halfwassen, Aufstieg, 2006** Halfwassen, Jens
Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin, 2006
- Halter, Notwendigkeit, 2008, 193 ff.** Halter, Ulrich,
Notwendigkeit und Umriss einer Kulturtheorie des Rechts, in: Dreier, Horst/Hilgendorf, Eric (Hrsg.), Kulturelle Identität als Grund und Grenze des Rechts, 2008, 193 ff.
- Hamilton, evolution, 1964, 1 ff.** Hamilton, William D.,
The genetical evolution of social behavior, *Journal of Theoretical Biology* 7 (1964), 1 ff.
- Hammacher, Verhalten, 2011** Hammacher, Klaus,
Rechtliches Verhalten und die Idee der Gerechtigkeit. Ein anthropologischer Entwurf, 2011
- Hanulak, Maschine- Organismus- Gesellschaft, 2009** Hanulak, Robert,
Maschine- Organismus- Gesellschaft. Physiologische Aspekte eines Lebensbegriffs um 1800, 2009
- Hart, Concept, 1961** Hart, Herbert L. A.,
The Concept of Law, 1961
- Hart, Positivismus, 1971, 14 ff.** Hart, Herbert L. A.,
Der Positivismus und die Trennung von Recht und Moral, in: Hart, Herbert L. A., *Recht und Moral. Drei Aufsätze*, 1971, 14 ff.
- Hasselmann, Weltreligionen, 2002** Hasselmann, Christel,
Die Weltreligionen entdecken ihr gemeinsames Ethos, 2002
- Hattenhauer, Rechtsgeschichte, 2004** Hattenhauer, Hans,
Europäische Rechtsgeschichte, 4. Aufl. 2004
- Hegel, Enzyklopädie (Moldenhauer/Michel), 1979** Hegel, Georg W. F.,
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Theorie-Werkausgabe, Moldenhauer, Eva/Michel, Karl M. (Hrsg.), 1979
- Hegel, Grundlinien (Hoffmeister), 1995** Hegel, Georg W. F.,
Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Hoffmeister, Johannes (Hrsg.), 1995
- Hegel, Phänomenologie (Glockner), 1964** Hegel, Georg W. F.,
Phänomenologie des Geistes, in: Glockner, Hermann (Hrsg.), *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in Zwanzig Bänden*, Band 2, 4. Aufl. 1964

- Hegel, Vorlesungen (Jaeschke), 1996** Hegel, Georg W. F.,
Vorlesungen über die Philosophie der Religion,
Jaeschke, Walter (Hrsg.), 1996
- Hegel, Vorlesungen (Moldenhauer/Michel), 1979** Hegel, Georg W. F.,
Vorlesungen über die Philosophie der Religion I,
Theorie–Werkausgabe, Moldenhauer, Eva/Michel,
Karl. (Hrsg.), 1979
- Hegel, Wissenschaft (Moldenhauer/Michel), 1979** Hegel, Georg W. F.,
Wissenschaft der Logik, Theorie–Werkausgabe,
Moldenhauer, Eva/Michel, Karl Markus (Hrsg.),
1979
- Heinig, Normativität, 2007, 138 ff.** Heinig, Hans M.,
Zur Normativität des Sozialstaates. Eine Vorstudie in
verfassungstheoretischer Hin– und Absicht, in: Bung,
Jochen/Varlerius, Brain/Zieman, Sascha (Hrsg.),
Normativität und Rechtskritik, 2007, 138 ff.
- Heinze, Sozialforschung, 2001** Heinze, Thomas
Qualitative Sozialforschung. Einführung, Methodo-
logie und Forschungspraxis, 2001
- Heit, Einleitung, 2005, 7 ff.** Heit, Helmut,
Einleitung: Die Werte Europas, in: Heit, Helmut,
(Hrsg.), Die Werte Europas. Verfassungspatriotismus
und Wertegemeinschaft in der EU? 2005, 7 ff.
- Hense, Katholizismus, 2008, 69 ff.** Hense, Ansgar,
Katholizismus und Rechtsordnung, in: Dreier,
Horst/Hilgendorf, Eric (Hrsg.), Kulturelle Identität als
Grund und Grenze des Rechts, 2008, 69 ff.
- Heraclitus, Fragmente (Snell), 1983** Heraclitus Ephesius,
Fragmente (Fragmente, griechisch und deutsch),
Snell, Bruno (Hrsg.), 1983
- Heraklit, Fragmente (Diels/Kranz), 2004** Heraklit,
Die Fragmente der Vorsokratiker, Diels, Her-
mann/Kranz, Walter (Hrsg.), 2004
- Herzberg, Willensunfreiheit, 2010** Herzberg, Rolf Dietrich,
Willensunfreiheit und Schuldvorwurf, 2010
- Hilgendorf, Naturalismus, 2003, 83 ff.** Hilgendorf, Eric,
Naturalismus im (Straf–) Recht, in: Byrd, B. Sha-
ron/Hruschka, Joachim/Joerden, Jan C. (Hrsg.), Jahr-
buch für Recht und Ethik, 2003, 83 ff.

- Hilgendorf, Religion, 2008, 167 ff.** Hilgendorf, Eric,
Religion, Gewalt und Menschenrechte – Eine Problemskizze am Beispiel von Christentum und Islam, in: Dreier, Horst/Hilgendorf, Eric (Hrsg.), Kulturelle Identität als Grund und Grenze des Rechts, 2008, 167 ff.
- Hilgendorf, Tatsachenfragen, 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.
- Hilgendorf, Verrechtlichung, 2009, 187 ff.** Hilgendorf, Eric,
Verrechtlichung und ihre Grenzen. Anmerkungen zum Vergleich der westlichen und der ostasiatischen Rechtskultur, in: Assmann, Heinz–Dieter/Kuschel, Karl–Josef/Moser von Filseck, Karin (Hrsg.), Grenzen des Lebens, Grenzen der Verständigung, 2009, 187 ff.
- Hillar, Logos, 2012** Hillar, Marian,
From Logos to Trinity, The Evolution of Religious Beliefs from Pythagoras to Tertullian, 2012
- Hinz, Zivilisationsprozess, 2002** Hinz, Michael,
Der Zivilisationsprozess. Mythos oder Realität? Wissenschaftssoziologische Untersuchungen zur Elias–Duerr–Kontroverse, 2002
- Hirsch, Bemerkungen, 2006, 307 ff.** Hirsch, Burkhard,
Bemerkungen zum Schutz der Grundrechte im „Raum der Freiheit, der Sicherheit und des Recht“ der Europäischen Gemeinschaft, in: Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, Laudatio für Burkhard Hirsch, 2006, 307 ff.
- Hobbes, Leviathan (Fetscher), 1992** Hobbes, Thomas,
Leviathan, Fetscher, Iring (Hrsg.), 5. Aufl. 1992
- Hobbes, Leviathan, 1651** Hobbes, Thomas,
Hobbes' Leviathan, Reprinted form the Edition of 1651, 1962
- Hoebel, Recht, 1968** Hoebel, Edward A.,
Das Recht der Naturvölker. Eine vergleichende Untersuchung rechtlicher Abläufe (amerikan. 1954), 1968

- Hoerster, Wirklichkeit, ARSP, 1989, 145 ff.** Hoerster, Detlef,
Die Wirklichkeit der Freiheit, ARSP 75 (1989), 145 ff.
- Höffe, Kant, 2007** Höffe, Otfried,
Immanuel Kant, 7. Aufl. 2007
- Höffe, Kritik, 2012** Höffe, Otfried,
Kants Kritik der praktischen Vernunft: Eine Philosophie der Freiheit, 2012
- Höffe, Menschenrechte, 1994, 121 ff.** Höffe, Otfried,
Die Menschenrechte im interkulturellen Diskurs, in: Odersky, Walter (Hrsg.), Die Menschenrechte: Herkunft, Geltung und Gefährdung, 1994, 121 ff.
- Höffe, Strafrecht, 1999** Höffe, Otfried,
Gibt es ein interkulturelles Strafrecht? Ein philosophischer Versuch, 1999
- Höffe, zôon politikon, 2005** Höffe, Otfried:
zôon politikon, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): Aristoteles-Lexikon, 2005
- Hofmann, E., Rationality, 2010, 73 ff.** Hofmann, Ekkehard,
Rationality, Discretion, and Decision Theory, in: Siekmann, Jan-Reinhard, (ed.), Legal Reasoning: The Methods of Balancing, 2010, 73 ff.
- Hofmann, Entstehung, 2004, 171 ff.** Hofmann, Hasso,
Zu Entstehung, Entwicklung und Krise des Verfassungsbegriffes, in: Blankennagel, Alexander/Pernice, Ingolf/Schulze-Fielitz, Helmuth (Hrsg.), Verfassung im Diskurs der Welt, Liber Amicorum für Peter Häberle zum siebzigsten Geburtstag, 2004, 171. ff.
- Hofmann, Gebot, 1993** Hofmann, Hasso,
Gebot, Vertrag, Sitte. Die Urformen der Begründung von Rechtsverbindlichkeit. Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie, Heft 17, 1993
- Hofmann, Recht, JZ 2003, 377 ff.** Hofmann, Hasso,
Recht, Politik, Religion, JZ 2003, 377 ff.
- Honnefelder, Vernunft, 1993, 113 ff.** Honnefelder, Ludger,
Vernunft und Gewissen. Gibt es eine philosophische Begründung für die Normativität des Gewissens?, in: Höver, Gerhard/Honnefelder, Ludger (Hrsg.), Der Streit um das Gewissen, 1993, 113 ff.

- Hoppe, Erinnerung, 2010, 29 ff.** Hoppe, Thomas,
Erinnerung, Gerechtigkeit und Versöhnung. Zur Aufgabe eines angemessenen Umgangs mit belasteter Vergangenheit – ein sozioethische Perspektive, in: Bongardt, Michael/Wüstenberg, Ralf K. (Hrsg.), Versöhnung, Strafe und Gerechtigkeit, Das schwere Erbe von Unrechts–Staaten, 2010, 29 ff.
- Hoppe/Elger, Neuro-Philosophie, 2012, 259 ff.** Hoppe, Christian/Elger, Christian E.,
Neuro-Philosophie? – Kritische Anmerkungen aus neurowissenschaftlicher Perspektive, in: Sturma, Dieter (Hrsg.), Vernunft und Freiheit. Zur praktischen Philosophie von Julian Nida-Rümelin (Humanprojekt), 2012, 259 ff.
- Horn, N., Einführung, 2011** Horn, Norbert,
Einführung in die Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie, 5. Aufl., 2011
- Hörnle, 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.
- Huber, Zivilreligionen, 2005** Huber, Wolfgang,
Zwei konträre Zivilreligionen. Staat und Kirche, Amerika und Deutschland, EKD Archiv, 24. März 2005, www.ekd.de/aktuell/2005_03_24_rv_sz_kirche_staat_usa_brd.html
- Hume, Treatise, 1961** Hume, David,
Treatise on Human Nature (1740), 1961
- Husserl, Krisis, 1956** Husserl, Edmund,
Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, 1956
- Illies, Biologie, 2010, 197 ff.** Illies, Christian,
Biologie statt Philosophie? Evolutionäre Kulturklärungen und ihre Grenzen, in : Oehler, Jochen, Der Mensch - Evolution, Natur und Kultur, Beiträge zu unserem heutigen Menschenbild, 2010, 197 ff.
- Illies, Biologie, 2010, 15 ff.** Illies, Christian,
Biologie statt Philosophie? Evolutionäre Kulturklärungen und ihre Grenzen, in: Gerhardt, Volker / Nida-Rümelin, Julian (Hrsg), Natur und Kultur, 2010, 15 ff.

- Imbach, Perspektiven, 2007, 49 ff.** Imbach, Ruedi,
Perspektiven des Mittelalters, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?, ARSP Beiheft 115 (2007), 49 ff.
- Jaeschke, Vernunft, 1986** Jaeschke, Walter,
Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels, 1986
- Jaffey, Power–Liability, 2004, 295 ff.** Jaffey, Peter A.,
Hohfeld’s Power–Liability/Right–Duty Distinction in the Law of Restitution, Canadian Journal of Law and Jurisprudence Vol. 17 (2) (2004), 295 ff.
- Jakl, Recht, 2009** Jakl, Bernhard,
Recht aus Freiheit, 2009
- Jakobs, Norm, 1997** Jakobs, Günther,
Norm, Person, Gesellschaft. Vorüberlegung zu einer Rechtsphilosophie, 1997
- Jakobs, Schuld, 1976** Jakobs, Günther,
Schuld und Prävention, 1976
- Jantsch, Selbstorganisation, 1986** Jantsch, Erich,
Die Selbstorganisation des Universums. Vom Urknall zum menschlichen Geist, 3. Aufl. 1986
- Jarass/Pieroth, GG, 2006** Jarass, Hans D./Pieroth, Bodo,
Grundgesetz, 8. Aufl. 2006
- Jaspers, Ursprung, 1955** Jaspers, Karl,
Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 1955
- Jaspers, Wahrheit, 1991** Jaspers, Karl,
Von der Wahrheit, 4. Aufl. 1991
- Jhering, Geist, 1907** Jhering, Rudolf von,
Der Geist des römischen Recht auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung, 6. Aufl. 1907
- Joerden, Menschenleben, 2003** Joerden, Jan C.,
Menschenleben. Ethische Grund- und Grenzfragen des Medizinrechts, 2003

- Johnson, Church, 2009, 27 ff.** Johnson, Matthew,
Church and State Relations in Kant's Political Philosophy, in: Labuschagne, Bart C./Solon, Ari M., Religion and States – From separation to cooperation? Legal–philosophical reflections for a de–secularized world (IVR Cracow Special Workshop), ARSP Beiheft 118 (2009), 27 ff.
- Jonas, Organismus, 1973** Jonas, Hans.
Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie 1973
- Jüngel, Religion, 2005, 52 ff.** Jüngel, Eberhard,
Religion, Zivilreligion und christlicher Glaube. Das Christentum in einer pluralistischen Gesellschaft, in: Kämper, Burkhard (Hrsg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 39 (2005), 52 ff.
- Jungfer, Strafverteidigung, 1992, 510 ff.** Jungfer, Gerhard,
Strafverteidigung und Rechtskultur, Anwaltsblatt 1992, 510 ff.
- Kahl, Sprache, 2006, 386 ff.** Kahl, Wolfgang,
Sprache als Kultur– und Rechtsgut, in: Hufen, Friedhelm (Redaktion), Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer, Band 65, 2006, 386 ff.
- Kang, Manliness, 2009, 261 ff.** Kang, John M.,
Manliness and the Constitution, Harvard Journal of Law & Public Policy Vol. 32 (1) (2009), 261 ff.
- Kant, Anfang 1786, AA** Kant, Immanuel,
Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, 1786, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant. Gesammelte Schriften, Band VIII , 1902 ff, online
- Kant, Anfangsgründe, 1797** Kant, Immanuel,
Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (1797), Ludwig, Bernd (Hrsg.), 1986
- Kant, Anthropologie, 1798, AA** Kant, Immanuel,
Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, 1798, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant. Gesammelte Schriften, Band VII, 1902 ff, online

- Kant, Beantwortung, 1784, AA** Kant, Immanuel,
Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, Berlinische Monatsschrift, Dezember 1784, 481 ff, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant. Gesammelte Schriften, Band VIII, 1902 ff online
- Kant, Denken, 1786, AA** Kant, Immanuel,
Was heißt: Sich im Denken orientiren? 1786. Die Metaphysik der Sitten, 1797, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant. Gesammelte Schriften, Band VIII, 1902 ff, online
- Kant, Grundlegung, 1785, AA** Kant, Immanuel,
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant. Gesammelte Schriften, Band IV, 1902 ff, online
- Kant, 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, p. Vernunft, 1788, AA** Kant, Immanuel,
Kritik der praktischen Vernunft, 1788 in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant. Gesammelte Schriften, Band V, 1902 ff, online.
- Kant, r. Vernunft, 1787, AA** Kant, Immanuel,
Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage 1787, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant. Gesammelte Schriften, Band III, 1902 ff, online
- Kant, Religion, 1793, AA** Kant, Immanuel,
Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant. Gesammelte Schriften, Band VI, 1902 ff, online

- Kant, Urtheilskraft, 1790, AA** Kant, Immanuel,
Kritik der Urtheilskraft, 1790, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Kant. Gesammelte Schriften, Band V, 1902 ff, online
- Kantorowicz, Rechtswissenschaft, (1928), 1962, 83 ff.** Kantorowicz, Hermann
Die Rechtswissenschaft - eine Zusammenfassung ihrer Methodologie '(1928), in: Würtenberger, Thomas (Hrsg), Kantorowicz, Rechtswissenschaft und Soziologie, 1962, 83 ff.
- Kantorowicz, Staatsauffassungen (1925), 1962, 69 ff.** Kantorowicz, Hermann,
Staatsauffassungen (1925), in: Würtenberger, Thomas (Hrsg); Hermann Kantorowicz, Rechtswissenschaft und Soziologie, 1962, 69 ff.
- Kargl, Handlung, 1991** Kargl, Walter,
Handlung und Ordnung im Strafrecht. Grundlagen einer kognitiven Handlungs- und Straftheorie, Schriften zum Strafrecht, Heft 86, 1991
- Karpen, Gesetzgebung, 1987, 76 ff.** Karpen, Ulrich,
Gesetzgebung und Rechtskultur, Zeitschrift für Gesetzgebung 2 (1987), 76 ff.
- Käser, Animismus, 2004** Käser, Lothar,
Animismus. Eine Einführung in die begrifflichen Grundlagen des Welt- und Menschenbildes traditionaler (ethnischer) Gesellschaften für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter in Übersee; Liebenzeller Mission, 2004
- Kaufmann, Radbruch, 1987** Kaufmann, Arthur,
Gustav Radbruch. Rechtsdenker, Philosoph, Sozialdemokrat, 1987
- Kaufmann, Recht, 1988, 11 ff.** Kaufmann, Arthur
Recht und Rationalität. Gedanken beim Wiederlesen der Schriften von Werner Maihofer, in: Kaufmann, Arthur/Mestmäcker, Ernst-Joachim/Zacher, Hans F. (Hrsg.), Rechtsstaat und Menschenwürde. Festschrift für Werner Maihofer zum 70. Geburtstag, 1988, 11 ff.
- Kauzlarich, crimes, 2005, 1230 ff.** Kauzlarich, David,
Political crimes of the State in: Wright, Richard A./Miller, J. Mitchell (Hrsg.), Encyclopedia of Criminology Vol. 2 (2005), 1230 ff.

- Kelman, policy, 2005** Kelman, Herbert C.,
The policy context of torture: A social.–psychological analysis, *International Review of the Red Cross*, 2005
- Kersting, Kant, 2004** Kersting, Wolfgang,
Kant über Recht, 2004
- Kersting, Theorien, 2000** Kersting, Wolfgang,
Theorien der sozialen Gerechtigkeit, 2000
- Kettner, Individualismus, 2012, 227 ff.** Kettner, Matthias,
Humanistischer Individualismus, Freiheit und menschenwürde, in: Sturma, Dieter (Hrsg.), *Vernunft und Freiheit. Zur praktischen Philosophie von Julian Nida-Rümelin (Humanprojekt)*, 2012, 227 ff.
- Kettner, Individualismus, 2012, 227 ff.** Kettner, Matthias,
Humanistischer Individualismus, Freiheit und menschenwürde, in: Sturma, Dieter (Hrsg.) *Vernunft und Freiheit. Zur praktischen Philosophie von Julian Nida-Rümelin (Humanprojekt)*, 2012, 227 ff.
- Kim, Supervenience, 1993** Kim, Chae–gwon,
Supervenience and mind. Selected philosophical essays, 1993
- Kippenberg/Stuckrad, Einführung, 2003** Kippenberg, Hans G./Stuckrad, Kocku von,
Einführung in die Religionswissenschaft, Gegenstände und Begriffe, 2003
- Kirste, Ansätze, 2007, 177 ff.** Kirste, Stephan,
Ernst Cassirers Ansätze zu einer Theorie des Rechts als symbolische Form, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), *Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?*, ARSP Beiheft 115 (2007), 177 ff.
- Kleger, Zivilreligion, 2008** Kleger, Heinz,
Gibt es eine europäische Zivilreligion? Pariser Vorlesung über die Werte Europas. Widerstände und politische Verpflichtung in einer lernfähigen Demokratie, 2008
- Kleger, Ungehorsam, 1993** Kleger, Heinz,
Der neue Ungehorsam. Widerstände und politische Verpflichtung in einer lernfähigen Demokratie, 1993

- Kleger/Müller, Mehrheitskonsens, 1986, 221 ff.** Kleger, Heinz/Müller, Alois,
Mehrheitskonsens als Zivilreligion? Zur politischen Religionsphilosophie innerhalb Liberal-konservativer Staatstheorie, in: Kleger, Heinz/Müller, Alois (Hrsg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, 1986, 221 ff.
- Kleger/Müller, Philosoph, 1986, 86 ff.** Kleger, Heinz/Müller Alois,
Der politische Philosoph in der Rolle der Ziviltheologen, in: Religion und Vernunft. Studia philosophica, Band 45, 1986, 86 ff.
- Klein, Begriff, 2005** Klein, Hans-Dieter (Hrsg.),
Der Begriff der Seele in der Philosophiegeschichte, 2005
- Köchy, Natur, 2010, 39 ff** Köchy, Kristian,
Natur und Kultur in der Evolution, in: Gerhardt, Volker / Nida-Rümelin, Julian (Hrsg.), Evolution in Natur und Kultur, 2010, 39 ff
- Kohler, Entschluss, 1990, 37 ff.** Kohler, Georg,
Entschluss und Dezsion. Zu einem (oder zwei Grundbegriffen) der praktischen und politischen Philosophie, in: Kohler, Georg/Kleger, Heinz (Hrsg.), Diskurs und Dezsion, Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübbe in der Diskussion, 1990, 37 ff.
- Kohlrausch, Sollen, 1910, 1 ff.** Kohlrausch, Eduard,
Sollen und Können als Grundlagen der strafrechtlichen Zurechnung, in: Angehörige der Fakultät Königsberg (Hrsg.), Festgabe für Karl Güterbock zum 80. Geburtstag, 1910, 1 ff.
- Konhardt, Endlichkeit, 2004** Konhardt, Klaus,
Endlichkeit und Vernunftanspruch. Die Urkonstellation des Menschen im Lichte der Philosophie, 2004
- König/Kaupen, Ideologie, 1969, 147 ff.** König, René/Kaupen, Wolfgang,
Ideologie und Recht, in: Maihofer, Werner (Hrsg.), Ideologie und Recht, 1969, 147 ff.
- Konzil, Lumen gentium, 1964** Zweite Vatikanische Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche, Lumen gentium, 1964,
www.vatican.va/.../vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html

- Koslowski, Kultur, 1988** Koslowski, Peter,
Die postmoderne Kultur, gesellschaftlich–kulturelle
Konsequenzen der technischen Entwicklung, 2. Aufl.
1988
- Krause/Krause, Verhalten, 2011, 127 ff.** Krause, Jens/Krause, Stefan,
Kollektives Verhalten und Schwarmintelligenz, in:
Otto, Klaus–Stephan/Speck, Thomas (Hrsg.), Darwin
meets Business: evolutionäre und bionische Lösun-
gen für die Wirtschaft, 1. Aufl. 2011, 127 ff.
- Kreuter, Staatskriminalität, 1997** Kreuter, Jens,
Staatskriminalität und die Grenzen des Strafrechts.
Reaktionen auf Verbrechen aus Gehorsam aus
rechtsethischer Sicht, 1997
- Kronenberg, Verfassungspatriot-
ismus, 2009** Kronenberg, Volker,
„Verfassungspatriotismus“ im vereinten Deutschland,
Aus Politik und Zeitgeschichte, Nr. 28 vom
06.07.2009,
<http://www.bundestag.de/dasparlament/2009/28/Beilage/007.html>
- Kühl, Strafrecht, 959 ff.** Kühl, Kristian,
Strafrecht und Moral – Trennendes und Verbinden-
des, in: Amelung, Knut (Hrsg.), Festschrift für H.–L.
Schreiber zum 70. Geburtstag, 2003, 959 ff.
- Kuhlmann, Letztbegründung,
1985** Kuhlmann, Wolfgang,
Reflexive Letztbegründung. Untersuchung zur
Transzendentalpragmatik, 1985
- Kühn, Kant, 2004** Kühn, Manfred,
Kant. Eine Biographie, 2004
- Kuhn, Structure, 1970** Kuhn, Thomas,
The Structure of Scientific Revolutions, 1970
- Kühne, Da., Kulturrelativismus,
2007, 189 ff.** Kühne, Daniela,
Kulturrelativismus und Menschenrechte in: Senn,
Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), Rechtswissenschaft
als Kulturwissenschaft?, ARSP Beiheft 115 (2007),
189 ff.
- Kühne, Di., Rechtsbegriff, 1985** Kühne, Dieter,
Der marxistisch–sozialistische Rechtsbegriff. Eine
kritische Stellungnahme, 1985

- Kummer, Gruppenführung, 1988, 173 ff.** Kummer, Hans,
Gruppenführung bei Tieren und Menschen in evolutionärer Sicht, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, 1988, 173 ff.
- Küng, Projekt, 1990** Küng, Hans,
Projekt Weltethos, 1990
- Ladeur, Rechtstheorie, 1992** Ladeur, Karl-Heinz,
Postmoderne Rechtstheorie. Selbstreferent – Selbstorganisation – Prozeduralisierung, 1992
- Ladeur, Staat, 2006** Ladeur, Karl-Heinz,
Der Staat gegen die Gesellschaft. Zur Verteidigung der Rationalität der „Privatgesellschaft“, 2006
- Lampe, Menschenbild, 1985, 9 ff.** Lampe, Ernst J.,
Das Menschenbild im Recht – Abbild oder Vorbild?, in: Lampe, Ernst J. (Hrsg.), Beiträge zur Rechtsanthropologie, ARSP Beiheft 22 (1985), 9 ff.
- Lamprecht, Meinungen, DRiZ 1992, 325 ff.** Lamprecht, Rolf,
Abweichende Meinungen und ihre Bedeutung für die Rechtskultur, DRiZ 1992, 325 ff.
- Lecheler, Unrecht, 1994** Lecheler, Helmut,
Unrecht in Gesetzesform? Gedanken zur „Radbruchschen Formel“, 1994
- Leder, Person, 1999** Leder, Matthias,
Was heißt es, eine Person zu sein?, 1999
- Leutheusser-Schnarrenberger, Leitkultur, 2008** Leutheusser-Schnarrenberger, Sabine,
Leitkultur, Verfassungspatriotismus und Wertepluralismus, Vortrag zum 1. Bayreuther Zukunftsforum, 17./18. Oktober 2008,
http://www.zukunftsforum.uni-bayreuth.de/de/publikationen/vortrag_schnarrenberger.pdf
- Levine, Versuch, 1994** Levine, Tom,
Versuch über die Genese des westlichen Zivilisationsmodells anhand der kulturtheoretischen Ansätze bei Max Weber und Norbert Elias, 1994
- Levinson, Constitution, 1979, 123 ff.** Levinson, Sanford,
„The Constitution“ in American Civil Religion, The Supreme Court Review 1979, 123 ff.

- Levy, Establishment, 1994** Levy, Leonard,
The Establishment Clause, 1994
- Libet, Mind, 2004/ 2007** Libet, Benjamin,
Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert, 2004, Jürgen Schröder (Übers.), 2007
- Lipgar, Bion's Experiences, 1998, 25 ff.** Lipgar, Robert M.,
Beyond Bion's Experiences in Groups: group relations research and learning, in: Bion, Wilfred R./Bion Talamo, Parthenope/Borgogno, Franco/Merciai, Silvio A. (Hrsg.), Bion's Legacy of Groups, 1998, 25 ff.
- Locke, Second Treatise, 1690** Locke, John,
The Second Treatise of Government, in: Two Treatises of Government, Ed. with an introduction and notes by Laslett, Peter, 1993
- Locke, Versuch, 1690** Locke, John,
Versuch über den menschlichen Verstand, 1690. C. Winckler (Übers.), 5. durchges. Aufl., 2000
- Locke, Zwei Abhandlungen, 1690** Locke, John,
Zwei Abhandlungen über die Regierung, 1690, Walter Euchner (Hrsg.), 1977
- Lotter, Rechtsprechung, ARSP, 2006, 503 ff.** Lotter, Maria-Sibylla,
Rechtsprechung im Jenseits, ARSP, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 2006, Vol 92, 503 ff.
- Lübbe, Dezionismus, 1978, 61 ff.** Lübbe, Hermann,
Dezionismus – eine kompromitierte politische Theorie; in: Lübbe, Hermann (Hrsg.), Praxis der Philosophie, Praktische Philosophie, Geschichtstheorie, 1978, 61 ff.
- Lübbe, Religion, 1986** Lübbe, Hermann,
Religion nach der Aufklärung, 1986
- Lübbe, Staat, 1986, 195 ff.** Lübbe, Hermann,
Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt der politischen Legitimität, in: Kleger, Heinz/Müller, Alois (Hrsg.), Religion des Bürgers, 1986, 195 ff.

- Luf, Menschenwürde, 1998, 307 ff.** Luf, Gerhard,
Menschenwürde als Rechtsbegriff. Überlegungen zum Kant–Verständnis in der neuen deutschen Grundrechtstheorie, in: Zaczyk, Rainer/Köhler, Michael/Kahlo, Michael (Hrsg.), Festschrift für E. A. Wolff zum 70. Geburtstag am 1. 10. 1998, 1998, 307 ff.
- Luhmann, Aufklärung, 1981** Luhmann, Niklas,
Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft Organisation, 1981, 178 ff
- Luhmann, Codierung, 1988, 337 ff.** Luhmann, Niklas,
Die Codierung des Rechtssystems, in: Roellecke, Gerd (Hrsg.), Rechtsphilosophie oder Rechtstheorie?, 1988, 337 ff.
- Luhmann, Funktion, 1977** Luhmann, Niklas,
Funktion der Religion, 1977
- Luhmann, Gewissensfreiheit, 1980** Luhmann, Niklas,
Die Gewissensfreiheit und das Gewissen, in: Schavan, Annette/Welte, Bernhard (Hrsg.), Person und Verantwortung, 1980, 71 ff
- Luhmann, Kultur, 1995, 31 ff.** Luhmann, Niklas,
Kultur als historischer Begriff, in: Luhmann, Niklas, Gesellschaftsstruktur und Semantik, Band 4, 1995, 31 ff.
- Luhmann, Recht, 1993** Luhmann, Niklas,
Das Recht der Gesellschaft, 1993
- Luhmann, Rechtssoziologie, 1987** Luhmann, Niklas,
Rechtssoziologie (1972), Band 1 und 2, 3. Aufl. 1987
- Luhmann, Wissenschaft, 1990** Luhmann, Niklas,
Wissenschaft der Gesellschaft, 1990
- Lyons, history, 2003** Lyons, Lewis,
The history of punishment. Judicial penalties from ancient times to present day, 2003
- MacCromack, School, 2006, 59 ff.** MacCromack, Geoffrey,
The Legalist School and its Influence upon Traditional Chinese Law, Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy 2006, 59 ff.
- Machiavelli, Fürst (Bahner), 1987** Machiavelli, Niccolò,
Der Fürst, Bahner, Werner (Hrsg.), 3. Aufl. 1987

- MacLean, Dimensionen, 1983, 111 ff.** MacLean, Paul D.,
Die drei Dimensionen der Entwicklung des Gehirns und des Rechts, in: Gruter, Margaret/Rehbinder, Manfred (Hrsg.), Der Beitrag der Biologie zu Fragen von Recht und Ethik; Schriftenreihe zur Rechtssoziologie und Rechtstatsachenforschung, Band 54, 1983, 111 ff.
- MacLean, Mind, 1978, 308 ff.** MacLean, Paul D.,
A Mind of Three Minds: Educating the triune Brain, Yearbook of the National Society for the Study of Education 77 (1978), 308 ff.
- Maier, Doppelgesicht, 2004** Maier, Hans,
Das Doppelgesicht des Religiösen, Religion–Gewalt–Politik, 2004
- Maier, Religionen, 1997** Maier, Hans,
„Politische Religionen“ - Möglichkeiten und Grenzen eines Begriffs, in: Maier, Hans / Schäfer, Michael (Hrsg.), Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs, Band. 2, 1997, 299 ff
- Maier, Religionen, 1997, 299 ff** Maier, Hans,
Politische Religionen' - Möglichkeiten und Grenzen eines Begriffs, in: Maier, Hans / Schäfer, Michael (Hrsg.), Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs, Band. 2, 1997, 299 ff
- Majetschak, Logik, 1992** Majetschak, Stefan,
Die Logik des Absoluten. Spekulation und Zeitlichkeit in der Philosophie Hegels, 1992
- Marcic, Grundlegung, 1989, 13 ff.** Marcic, René,
Um eine Grundlegung des Rechts. Existenziale und fundamental–ontologische Elemente im Rechtsdenken der Gegenwart, in: Marcic, René/Tammelo, Ilmar (Hrsg.), Naturrecht und Gerechtigkeit. Eine Einführung in die Probleme; Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie, Band 9, 1989, 13 ff.
- Markowitsch/ Siefer, Tatort, 2007** Markowitsch, Hans, J. Siefer, Werner,
Tatort Gehirn: Auf der Suche nach dem Ursprung des Verbrechens, 2007

- Masters, Natur, 1988, 251 ff.** Masters, Roger D.,
Evolutionenbiologie, menschliche Natur und politische Philosophie, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), Die Herausforderung der Evolutionenbiologie, 1988, 251 ff.
- Mastronardi, Theorie, 2006, 39 ff.** Mastronardi, Philippe,
Theorie des Rechts und der Rechtswissenschaft. Freiheit und Verantwortung als Voraussetzungen des Gesprächs mit der Hirnforschung, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), Gehirnforschung und rechtliche Verantwortung, 2006, 39 ff.
- Mathisen, Bellah, 1989, 29 ff.** Mathisen, James A.,
Twenty Years After Bellah: Whatever Happened to American Civil Religion?, *Sociological Analysis* 50 (2) (1989), 29 ff.
- Maunz/Dürig, GG, 2012** Maunz, Theodor/Dürig, Günter/Herzog, Roman/Scholz, Rupert/Lerche, Peter/Papier, Hans-Jürgen/Randelzhofer, Albrecht/Schmidt-Aßmann, Eberhard (Hrsg.),
Grundgesetz: Kommentar, 64. Aufl. 2012
- Mayr, Biologie, 2000** Mayr, Ernst,
Das ist Biologie – Die Wissenschaft des Lebens, 2000
- Mayr, Evolution, 2003** Mayr, Ernst,
Das ist Evolution (What is Evolution, 2001), (Sebastian Vogel, Übersetzer), 2003
- Mayr, Revolution, 1989, 221 ff.** Mayr, Ernst,
Die darwinistische Revolution und die Widerstände gegen die Selektionstheorie, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), Die Herausforderung der Evolutionenbiologie, 2. Aufl. 1989, 221 ff.
- Meier, Herausforderung, 1989** Meier, Heinrich,
Die Herausforderung der Evolutionenbiologie, 2. Aufl. 1989
- Mensch, Violence, 2008, 285 ff.** Mensch, James,
Political Violence. The Conflation of Sovereignty and Freedom, in: Hagedorn, Ludger/Staudigl, Michael (Hrsg.), Über Zivilisation und Differenz, Beiträge zu einer politischen Phänomenologie Europas, 2008, 285 ff.

- Merkel, Willensfreiheit, 2012, 39 ff.** Merkel, Reinhard,
Ist „Willensfreiheit“ eine Voraussetzung strafrechtlicher Schuld? in: Roth, Gerhard, Hubig, Stefanie, Bamberger, Heinz Georg (Hrsg.), Schuld und Strafe: Neue Fragen, 2012, 39 ff.
- Metzinger, Being, 2003** Metzinger, Thomas,
Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity, 2003
- Metzinger, Subjekt, 1993** Metzinger, Thomas,
Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektiven phänomenalen Bewusstseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation, 1993
- Meyer/Rowan, organizations, 1977, 340 ff.** Meyer, John W./Rowan, Brian,
Institutionalized organizations: formal structure as myth and ceremony, American Journal of Sociology 1977, 340 ff.
- Mezger, Strafrecht, 1949** Mezger, Edmund,
Strafrecht. Ein Lehrbuch, 3. Aufl. 1949
- Milgram, Milgram–Experiment, 1974** Milgram, Stanley,
Das Milgram–Experiment, 1974
- Mill, Liberty, 1859** Mill, John Stuart,
On Liberty (1859), Rapaport, Elizabeth (ed.), 9th edition, 1988
- Miller, Note, 1998, 1495 ff.** Miller, Eric,
A Note of the Protomental System and „Groupishness“: Bion’s Basic Assumptions Revisited, Human Relations Vol. 51 (1998), 1495 ff.
- Möllers, Pluralität, 2008, 223 ff.** Möllers, Christoph,
Pluralität der Kulturen als Herausforderung an das Verfassungsrecht? in: Dreier, Horst/Hilgendorf, Eric (Hrsg.), Kulturelle Identität, als Grund und Grenze des Rechts, 2008, 223 ff.
- Mommsen, Nationalsozialismus, 1997, 173 ff.** Mommsen, Hans,
Nationalsozialismus als politische Religion, in: Maier, Hans / Schäfer, Michael (Hrsg.), Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs Band 2, 1997, 173 ff

- Monahan/Quinn, „bad apples“, 2006, 361 ff.** Monahan, Susanne C./Quinn, Beth A., Beyond „bad apples“ and „weak leaders“. Toward a neo-institutional explanation of organized deviance, *Theoretical Criminology*, 2006, 361 ff.
- Mondada / Pettinaro /Guignard/Kwee/Floreano /Deneubourg /Nolfi /Gambardella /Dorigo, Swarm-bot, 2004, 193 ff.** Mondada, Francesco/Pettinaro, Giovanni C./Guignard, Andre/Kwee, Ivo W./Floreano, Dario/Deneubourg, Jean-Louis/Nolfi, Stefano/Gambardella, Luca M./Dorigo, Marco, Swarm-bot: a new distributed robotic concept, *Autonomous Robots* 17(2-3) (2004), 193 ff.
- Montenbruck, Abwägung, 1989** Montenbruck, Axel, Abwägung und Umwertung. Zur Bemessung der Strafe für eine und für mehrere Taten, 1989
- Montenbruck, Höchststrafe, 2011, 375 ff.** Montenbruck, Höchststrafe, 2011, 375 ff. Montenbruck, Axel, Höchststrafe und Verfassung: Verteidigung des geständigen und resozialisierten Doppelmörders, in: Geisler, Claudius/Kraatz, Erik/Kretschmer, Joachim/Schneider, Hartmut/Sowada, Christoph (Hrsg.), *Festschrift für Klaus Geppert zum 70. Geburtstag*, 2011, 375 ff.
- Montenbruck, Naturrecht, 2010, 135 ff.** Montenbruck, Axel Naturrecht, in: ders., *Strafrechtsphilosophie. Vergeltung, Strafzeit, Sündenbock, Menschenrechtsstrafe, Naturrecht (1995–2010)*, gedruckt und online veröffentlicht auf dem Dokumentenserver der FU Berlin, <http://edocs.fu-berlin.de/>, 2. Aufl. 2010, 135 ff.
- Montenbruck, Vergeltung, 2010, 3 ff.** Montenbruck, Axel, Vergeltung, in: ders., *Strafrechtsphilosophie. Vergeltung, Strafzeit, Sündenbock, Menschenrechtsstrafe, Naturrecht (1995–2010)*, gedruckt und online veröffentlicht auf dem Dokumentenserver der FU Berlin, <http://edocs.fu-berlin.de/>, 2. erweiterte Aufl. 2010, 3 ff.
- Montenbruck, Western Anthropology, 2010** Montenbruck, Axel, *Western Anthropology: Democracy and Dehumanization*, published by open access of the Free University Berlin, <http://edocs.fu-berlin.de/>, 2nd slightly revised edition 2010

- Montenbruck, Wie Du mir..., 1995, 13 ff.** Montenbruck, Axel,
„Wie Du mir, so ich Dir“ – als Begründung für die Strafe?, Festvortrag des Dekans zum Fachbereichstag des Fachbereich Rechtswissenschaft der Freien Universität Berlin, Sommersemester 1995, Festschrift, 13 ff.. zugleich: Vergeltung, in: ders., Strafrechtsphilosophie. Vergeltung, Strafzeit, Sündenbock, Menschenrechtsstrafe, Naturrecht (1995–2010), gedruckt und online veröffentlicht auf dem Dokumentenserver der FU Berlin, <http://edocs.fu-berlin.de/>, 2. erweiterte Aufl. 2010, 3 ff,
- Montenbruck, Wurzeln, 2004, 193 ff.** Montenbruck, Axel
Religiöse Wurzeln des säkularen Strafens und Zivilisation der Aggression, in: Heinrich, Bernd/Hilgendorf, Eric/Mitsch, Wolfgang/Sternberg-Lieben, Detlev (Hrsg.), Festschrift für Ulrich Weber zum 70. Geburtstag, 2004, 193 ff., zugleich: Sündenbock, in: ders., Strafrechtsphilosophie. Vergeltung, Strafzeit, Sündenbock, Menschenrechtsstrafe, Naturrecht (1995–2010), gedruckt und online veröffentlicht auf dem Dokumentenserver der FU Berlin, <http://edocs.fu-berlin.de/>, 2. erweiterte Aufl. 2010, 81 ff
- Montenbruck, Zivilisation, 2010** Montenbruck, Axel,
Zivilisation. Staat und Mensch, Gewalt und Recht, Kultur und Natur, online veröffentlicht auf dem Dokumentenserver der FU Berlin, <http://edocs.fu-berlin.de/>, 2. Aufl. 2010, auch gedruckt erschienen
- Moore. Grundprobleme, 1953** Moore, Georg,
Grundprobleme der Ethik, 1953. Vorwort von Norbert Hoerster, Annemarie Pieper (Übers.), 1975
- Moulakis, Humanism, 2008** Moulakis, Athanasios,
„Civic Humanism“, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2008
- Müller, A., Religion, 1990, 285 ff.** Müller, Alois,
Religion, Kultur und Ethik unter Säkularisierungsbedingungen, in: Kohler, Georg/Kleger, Heinz (Hrsg.), Diskurs und Dezsion, Politische Vernunft in der wissenschaftlich–technischen Zivilisation. Hermann Lübke in der Diskussion, 1990, 285 ff.

- Müller, E.–H., Staatsführungen, 2009, 88 ff.** Müller, Ernst–Hennig,
Staatsführungen als Tätergemeinschaften am Beispiel der Gefangenenmisshandlungen und Folter in Guantanamo und Abu Ghraib, in: Müller, Henning E./Sander, Günther M./Válková, Helena (Hrsg.), Festschrift für Eisenberg zum 70. Geburtstag, 2009, 88 ff.
- Müller, J. -W., Zeitalter, 2013** Müller, Jan-Werner,
Das demokratische Zeitalter - Eine politische Ideengeschichte Europas im 20. Jahrhundert, 2013
- Müller, J.-W., Verfassungspatriotismus, 2010, 111 ff.** Müller, Jan-Werner,
Verfassungspatriotismus., Eine systemische Verteidigung, voränge Heft 3, 2010, 111 ff.
- Münch, Rechtskultur, NJW 1993, 1673 ff.** Münch, Ingo von,
Rechtskultur, NJW 1993, 1673 ff.
- Münch/Kunig, GG, 2012** Münch, Ingo von/Kunig, Philip (Hrsg.),
Grundgesetz–Kommentar, Band 1 (Präambel bis Art. 20), 6. Aufl. 2012
- Münkler, Einleitung, 1996, 7 ff.** Münkler, Herfried,
Einleitung: Was sind vorpolitische Grundlagen politischer Ordnung, in: Münkler, Herfried (Hrsg.). Bürgerreligion und politische Bürgertugend. Debatten über die vorpolitischen Grundlagen moralischer Ordnung, 1996, 7 ff.
- Neschke–Hentschke, Recht, 2007, 33 ff.** Neschke–Hentschke, Ada,
Recht und politische Kultur: Der Entwurzelungscharakter des Rechts als Ideal des Zusammenlebens – Die Perspektive der Rechtsphilosophie in der Antike, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel(Hrsg.), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?, ARSP Beiheft 115 (2007), 33 ff.
- Neumann, Wahrheit, 2004** Ulfrid Neumann
Wahrheit im Recht. Zu Problematiken und Legitimität einer fragwürdigen Denkform. Vortrag gehalten am 15. Mai 2003, 2004
- Nida-Rümelin, Freiheit, 2005** Nida-Rümelin, Julian,
Über menschliche Freiheit, 2005.
- Nida-Rümelin, Freiheit, 2012, 371 ff.** Nida-Rümelin, Julian,
Über menschliche Freiheit, in: Sturma, Dieter (Hrsg.), Vernunft und Freiheit. Zur praktischen Philosophie von Julian Nida-Rümelin (Humanprojekt), 2012, 371 ff.

- Nida-Rümelin, Humanismus, 2006** Nida-Rümelin, Julian
Humanismus als Leitkultur. Ein Perspektivenwechsel, 2006
- Nida-Rümelin, Naturalismus, 2010, 3 ff** Nida-Rümelin, Julian,
Naturalismus und Humanismus Evolution, in: Gerhardt, Volker / Nida-Rümelin, Julian (Hrsg.), Natur und Kultur, 2010, 3 ff.
- Nida-Rümelin, 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, Equity, 1999** Nussbaum, Martha,
Equity and Mercy, Sexy and Social Justice, 1999
- Nix, Zivilreligion, 2012** Nix, Andreas Nix,
Zivilreligion und Aufklärung: Der zivilreligiöse Strang der Aufklärung und die Frage nach einer europäischen Zivilreligion, 2012
- Nussbaum, Sozialdemokratismus, 1999, 24 ff.** Nussbaum, Martha C.,
Der aristotelische Sozialdemokratismus (Original 1990), in: Nussbaum, Martha C. (Hrsg.), Gerechtigkeit oder Das gute Leben, 1999, 24 ff.
- Oeser, Evolution, 1990** Oeser, Erhard,
Evolution und Selbstkonstruktion des Rechts. Die Rechtsphilosophie als Entwicklungstheorie der praktischen Vernunft, 1990
- Orjikuwu, Fulfilment, 2009, 55 ff.** Orjikuwu, Remigus,
The Fulfilment of the Individual as the Fundamental link between Religion and Secular Law: An Existential Anthropological Inquiry, in: Labuschagne, Bart C./Solon, Ari M., Religion and States – From separation to cooperation?, Legal–philosophical reflections for a de–secularized world (IVR Cracow Special Workshop), ARSP Beiheft 118 (2009), 55 ff.
- Pahl–Traughber, Charakter, 2006, 177 ff.** Pahl–Traughber, Armin,
Der fundamentalistische Charakter von Religion und die Grenzen der Religionsfreiheit im säkularen Rechtsstaat – Eine demokratietheoretisch und ideologiekritisch ausgerichtete Erörterung anhand von Christentum und Islam, in: Hilgendorf, Eric (Hrsg.), Wissenschaft, Religion und Recht – Hans Albert zum 85. Geburtstag am 8. Februar 2006, 2006, 177 ff.

- Papier, Bundesverfassungsgericht, 2004, 411 ff.** Papier, Hans-Jürgen,
Das Bundesverfassungsgericht als „Hüter der Grundrechte“, in: Brenner, Michael/Huber, Peter M./Möstl, Markus (Hrsg.), Der Staat des Grundgesetzes – Kontinuität und Wandel, Festschrift für Peter Badura zum siebzigsten Geburtstag, 2004, 411 ff.
- Partridge, dynamics, 1981, 313 ff.** Partridge, Brian L.,
Internal dynamics and the interrelations of fish in schools, *Journal of Comparative Physiology* 114 (3) (1981), 313 ff.
- Pasemann, Repräsentation, 1996, 42 ff.** Pasemann, Frank,
Repräsentation ohne Repräsentation. Überlegungen zu einer Neurodynamik modularer kognitiver Systeme, in: Rusch, Gebhard/Schmidt, Siegfried J./Breibach, Olaf (Hrsg.), *Interne Repräsentationen. Neue Konzepte der Hirnforschung*, 1996, 42 ff.
- Patzig, Ethik, 1983, 331 ff.** Patzig, Günther,
Ökologische Ethik, in: Markl, Hubert (Hrsg.), Band 7: Natur und Geschichte; *Schriften der Carl Friedrich von Siemens Stiftung*, Peisl, Anton/Mohler, Armin (Hrsg.), 1983, 331 ff.
- Patzig, Unterschied, 1979** Patzig, Günther,
Der Unterschied zwischen subjektiven und objektiven Interessen und seine Bedeutung für die Ethik, 1979
- Pauen/Roth, Freiheit, 2008** Pauen, Michael/Roth, Gerhard,
Freiheit, Schuld, Verantwortung. Grundzüge einer naturalistischen Theorie der Willensfreiheit, 2008
- Paulson, Intellektualismus, 2007, 83 ff.** Paulson, Stanley,
Ein „starker Intellektualismus“: Badener Neukantianismus und Rechtsphilosophie, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), *Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?*, ARSP Beiheft 115 (2007), 83 ff.
- Pawlowski, Schutz, 2000, 9 ff.** Pawlowski, Hans-Martin,
Schutz des Lebens. Zum Verhältnis von Recht und Moral, in: Seelmann, Kurt (Hrsg.), *Aktuelle Fragen der Rechtsphilosophie*, 2000, 9 ff.
- Pfordten, Deskription, 1993** Pfordten, Dietmar von der,
Deskription, Evaluation, Präskription: Trialismus und Trifunktionalismus als sprachliche Grundlagen von Ethik und Recht, 1993

- Pfordten, Kohärenz, 2012, 111 ff.** Pfordten, Dietmar von der,
Für eine Kohärenz normativer Überzeugungen ohne
Fundierung in Konventionen, in: Sturma, Dieter
(Hrsg.), Vernunft und Freiheit. Zur praktischen Phi-
losophie von Julian Nida-Rümelin (Humanprojekt),
2012, 111 ff
- Pfordten, Rechtsethik, 2011** Pfordten, Dietmar von der,
Rechtsethik. Lehrbuch/Studienliteratur, 2., überar-
beitete Auflage, 2011
- Pieper, Hinführung, 1958** Pieper, Josef,
Hinführung zu Thomas von Aquin. 12 Vorlesungen,
1958
- Platon, Phaidon (Eigler), 1990, 1 ff.** Platon,
Phaidon, in: Eigler, Gunther (Hrsg.), Platon. Werke
in acht Bänden. Griechisch und Deutsch, Band 3,
Sonderausgabe 1990, 1 ff.
- Platon, Phaidros (Schleier-
macher/Wolf), 2004** Platon,
Sämtliche Werke Bd.2: Lysis, Symposion, Phaidon,
Kleitophon, Politeia, Phaidros. Übersetzung von
Friedrich Schleiermacher; Ursula Wolf (Hrsg.), 2004
- Platon, Politeia (Schleier-
macher), 2006** Platon,
Politeia, Schleiermacher, Friedrich (Übrs.), Susemihl,
Franz (Erg.), Hülser, Karlheinz (Hrsg.), 2006
- Platon, Politeia (Eigler), 1990** Platon,
Politeia, in: Eigler, Gunther (Hrsg.), Platon. Werke in
acht Bänden. Griechisch und Deutsch, Band 4, Son-
derausgabe 1990
- Platon, Sophist (Apelt), 1985** Platon,
Der Sophist: griechisch–deutsch, Apelt, Otto von
(Übrs.), 2. Aufl. 1985
- Platon, Timaios (Zekl), 1992** Platon,
Timaios, Zekl, Hans Günter (Hrsg., Übrs.), 1992
- Popper, Dialektik (1940), 1968,
262 ff** Popper, Karl Raimund,
Was ist Dialektik? (What is dialactic ?, 1940), in:
Topitsch, Ernst (Hrsg.), Logik der Sozialwissenschaf-
ten 5, 5. Auflage 1968, 262, ff,
- Popper, Gesellschaft, 1992** Popper, Karl,
Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Band 1 und
2, 1992

- Popper, Suche, 1984** Popper, Karl R.,
Auf der Suche nach einer besseren Welt, 1984
- Popper/Eccles, Ich, 1982** Popper, Karl Raimund / Eccles, John,
Das Ich und sein Gehirn, (1977), 1982
- Pothast, Rechtfertigungselement, 1998, 135 ff.** Pothast, Ulrich,
Das Rechtfertigungselement Freiheit: Bleibende Schwächen, in: Lüderssen, Klaus (Hrsg.), Aufgeklärte Kriminalpolitik oder der Kampf gegen das Böse?, Band I: Legitimationen, 1998, 135 ff.
- Pothast, Unzulänglichkeit, 1987** Pothast, Ulrich,
Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte aus Philosophie und Recht (1980), 1987
- Prigogine, Sein, 1988** Prigogine, Ilya,
Vom Sein zum Werden. Zeit und Komplexität in den Naturwissenschaften, 1988
- Prigogine, Wurzeln, 1988, 19 ff.** Prigogine, Ilya,
Die physikalisch–chemischen Wurzeln des Lebens, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), Die Herausforderung der Evolutionsbiologie, 1988, 19 ff.
- Prinz, Freiheit, 1996, 86 ff.** Prinz, Wolfgang,
Freiheit oder Wissenschaft? in: Foppa, Klaus/ Cranach, Mario von (Hrsg.): Freiheit des Entscheidens und Handelns, 1996, 86 ff
- Prinz, Freiheit, 86 ff.** Prinz, Wolfgang,
Freiheit oder Wissenschaft? in: Foppa, Klaus/ Cranach, Mario von (Hrsg.): Freiheit des Entscheidens und Handelns, 1996, 86 ff.
- Prinz, Kritik, 2006, 27 ff.** Prinz, Wolfgang,
Kritik des freien Willens. Psychologische Bemerkungen über eine soziale Institution, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), Gehirnforschung und rechtliche Verantwortung, 2006, 27 ff.
- Prinz, Mensch, 2003, 18 ff.** Prinz, Wolfgang
„Der Mensch ist nicht frei“, Das Magazin 2, 2003, 18 ff.
- Probst, Selbst–Organisation, 1987** Probst, Gilbert J.,
Selbst–Organisation: Ordnungsprozesse in sozialen Systemen aus ganzheitlicher Sicht, 1987

- Pufendorf, jure naturae, 1998** Pufendorf, Samuel,
De jure naturae et gentium, Böhling, Frank (Hrsg.),
1998, Band 4.1 (Buch I bis IV) und Band 4.2 (Buch
V bis VIII)
- Quine, Standpunkt, 1979** Quine, Willard van Orman,
Von einem logischen Standpunkt, 1979
- Raach, Bilder, 1991** Raach, Karl-Heinz,
Bilder aus der Arktis, 1991
- Radbruch, Rechtsphilosophie, 2003** Radbruch, Gustav,
Rechtsphilosophie, Dreier, Ralf/Paulson, Stanley L.
(Hrsg.), 2. Aufl. 2003
- Radbruch, Unrecht, 1946, 105 ff** Radbruch, Gustav,
Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht,
Süddeutsche Juristenzeitung 1946, 105 ff.
- Radbruch, Vorschule, 1959** Radbruch, Gustav,
Vorschule der Rechtsphilosophie, 2. Aufl. 1959
- Raiser, Grundlagen, 2009** Raiser, Thomas
Grundlagen der Rechtssoziologie,
5. Aufl. 2009, 5., durchgesehene und erweiterte Auf-
lage von "Das lebende Recht"
- Rapp, pathos, 2005, 403 f.** Rapp, Christof,
Artikel pathos, in: Höffe, Otfried (Hrsg.), Aristoteles-
Lexikon, 2005, 430 f.
- Rappaport, Ritual, 1999** Rappaport, Roy A.,
Ritual and Religion in the making of Humanity, 1999
- Ratzinger, Herkunft, 1961, 55 ff.** Ratzinger, Joseph,
Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins.
Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm
Kamlah, in: Lammers, Walther, (Hrsg.), Geschichts-
denken und Geschichtsbild im Mittelalter. Aus-
gewählte Aufsätze und Arbeiten aus den Jahren 1933
bis 1959, 1961, 55 ff.
- Ratzinger, Volk, 1954** Ratzinger, Joseph,
Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der
Kirche, 1954
- Rawls, Idea, 1997, 765 ff.** Rawls, John,
The Idea of Public Reason Revisited, The University
of Chicago Law Review 64 (1997), 765 ff.

- Rawls, Theorie, 1993** Rawls, John,
Eine Theorie der Gerechtigkeit (A Theory of Justice, deutsch), 7. Aufl. 1993
- Rehbinder, Rechtssoziologie, 2009** Rehbinder, Manfred,
Rechtssoziologie, 7. Auflage, 2009
- Rensmann, Werteordnung, 2007** Rensmann, Thilo,
Werteordnung und Verfassung, 2007
- Reynolds, Flocks, 1987, 25 ff.** Reynolds, Craig W.,
Flocks, herds, and schools: A distributed behavioral model, ACM Computer Graphics 21(4) (1987), 25 ff.
- Rheinstein, Einführung, 1987** Rheinstein, Max,
Einführung in die Rechtsvergleichung, 2. Aufl. 1987
- Riedl, Folgen, 1981, 67 ff.** Riedl, Rupert,
Die Folgen des Ursachendenkens, in: Watzlawick, Paul (Hrsg.), Die erfundene Wirklichkeit, 1981, 67 ff.
- Riedl, Wiederaufbau, 1988** Riedl, Rupert,
Der Wiederaufbau des Menschlichen. Wir brauchen Verträge zwischen Natur und Gesellschaft, 1988
- Röhl/Röhl, Rechtslehre, 2008** Röhl, Klaus F./Röhl, Hans C.,
Allgemeine Rechtslehre. Ein Lehrbuch, 3. Aufl. 2008
- Rohr, Grundlagen, 2001** Rohr, Alexandre von,
Evolutionenbiologische Grundlagen des Rechts, 2001
- Röhrich, Umgang, 2004, 639 ff.** Röhrich, Wilfried,
Im Umgang mit der Macht: Das Prinzip der Repräsentation, in: Brink, Stefan/Wolff, Heinrich A. (Hrsg.), Gemeinwohl und Verantwortung, Festschrift für Hans Herbert von Arnim zum 65. Geburtstag, 2004, 639 ff.
- Rorty, Pragmatismus, 2005, 76 ff.** Rorty, Richard,
Pragmatismus, Davidson und der Wahrheitsbegriff, in: Davidson, Donald/Rorty, Richard, Wozu gibt es Wahrheit? Eine Debatte, herausgegeben und mit einem Nachwort von Mike Sandbothe, 2005, 76 ff.
- Rorty, Religion, 2003, 141 ff.** Rorty, Richard,
Religion in the Public Square: A Reconsideration, Journal of Religious Ethics 31 (2003), 141 ff.

- Roskies, Neuroscience, 2010, 109 ff.** Roskies, Adina L.
How does Neuroscience affect our conception of Volition?, *Annual Review of Neuroscience*, 33, 2010, 109 ff.
- Rössner, Autonomie, 1992, 269 ff.** Rössner, Dieter,
Autonomie und Zwang im System der Strafrechtsfolgen, in: Arzt, Günther/Fezer, Gerhard/Weber, Ulrich/Schlüchter, Ellen/Rössner, Dieter (Hrsg.), *Festschrift für Jürgen Baumann zum 70. Geburtstag* 22. Juni 1992, 1992, 269 ff.
- Roth, Gehirn, 1992, 277 ff.** Roth, Gerhard,
Das konstruktive Gehirn: Neurobiologische Grundlagen von Wahrnehmung und Erkenntnis, in: Schmidt, Siegfried J. (Hrsg.), *Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus, Band 2*, 1992, 277 ff.
- Roth, Gewaltstraftäter, 2012, 89 ff.** Roth, Gerhard,
Gewaltstraftäter – böse oder psychisch kranke Menschen? in: Roth, Gerhard, Hubig, Stefanie, Bamberger, Heinz Georg (Hrsg.), *Schuld und Strafe: Neue Fragen*, 2012, 89 ff.
- Roth, Mensch, 1993, 55 ff.** Roth, Gerhard,
Ist der Mensch in der Natur etwas Besonderes? Versuch einer Antwort aus der Sicht der Hirnforschung, in: *Landeshauptstadt Stuttgart, Kulturstadt (Hrsg.), Wilke, Joachim (Red.), zum Naturbegriff der Gegenwart, Kongreßdokumentation zum Projekt „Natur im Kopf“*, Stuttgart, 21.–26. Juni 1993, Band 1, 1993, 55 ff.
- Rottleuthner, Rechtstheorie, 1981** Rottleuthner, Hubert,
Rechtstheorie und Rechtssoziologie, 1981.
- Rottleuthner, Ungerechtigkeiten, 2008** Rottleuthner, Hubert,
Ungerechtigkeiten. Anmerkungen zur westlichen Leidkultur, 2008
- Rousseau, contrat (Bouchardy), 1762 /1946** Rousseau, Jean–Jacques,
Du contrat social, Bouchardy, François (Hrsg.), 1946
- Rousseau, contrat, 1762** Rousseau, Jean–Jacques,
Du Contrat Social, 1786, In *Libro Veritas*, <http://www.inlibroveritas.net/lire/oeuvre3478>, html

- Rousseau, Gesellschaftsvertrag, 1762/1996** Rousseau, Jean–Jacques,
Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts (1762), Brockard, Hans (Hrsg., Übrs.), 1996
- Rousseau, Ursprung, 1755** Rousseau, Jean-Jacques,
Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen, 1755, deutsch, 3. Aufl. 1974
- Roxin, Strafrecht AT I, 2006** Roxin, Claus,
Strafrecht Allgemeiner Teil, Band I. Grundlagen, der Aufbau der Verbrechenslehre, 4. Aufl. 2006
- Rózsa, Wege, 2010** Rózsa, Erzsébet,
Wege zur persönlichen Identität: Freud und Hegel, Zur Rehabilitierung des Wirklichkeitsprinzips (www.mtakpa.hu/kpa/download/1253945.DOC)
- Rudolph, Recht, 2007, 135 ff.** Rudolph, Enno,
Das Recht der Kultur – die Kultur des Rechts: von Herder zu Kant, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?, ARSP Beiheft 115 (2007), 135 ff.
- Schapp, Freiheit, 1994** Schapp, Jan,
Freiheit, Moral und Recht. Grundzüge einer Philosophie des Rechts, 1994
- Schiemann, Anja, 2012, 774 ff.** Schiemann, Anja,
Die Willensfreiheit und das Schuldstrafrecht –eine überflüssige Debatte?, Zeitschrift für das Juristische Studium, ZJS, 6/2012, 774 ff.
- Schmitt Glaeser, Ethik, 1999** Schmitt Glaeser, Walter,
Ethik und Wirklichkeitsbezug des freiheitlichen Verfassungsstaates; Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte, Band 25, 1999
- Schmitt, Hüter, 1931** Schmitt, Carl,
Der Hüter der Verfassung, 1931
- Schopenhauer, Preisschrift, 1839** Schopenhauer, Arthur,
Preisschrift über die Freiheit des Willens, 1839
- Schopenhauer, Welt, 1859** Schopenhauer, Arthur,
Die Welt als Wille und Vorstellung, in: Preisschrift über die Freiheit des Willens, 1859, in:
<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Schopenhauer,+Athur/Die+Welt+als+Wille+und+Vorstellung/>

- Schünemann, 1984, 153 ff.** Schünemann, Bernd,
Die Funktion des Schuldprinzips im Präventionsstrafrecht, in: Schünemann, Bernd (Hrsg.), Grundlagen des modernen Strafrechtssystems, 1984, 153 ff, 163 ff.
- Schuppert, Governance, 2011** Schuppert, Gunnar Folke
Governance und Rechtsetzung. Grundfragen einer modernen Regelungswissenschaft, 2011
- Schützeichel, Sinn, 2003** Schützeichel, Rainer,
Sinn als Grundbegriff bei Niklas Luhmann, 2003
- Seelmann, Rechtswissenschaft, 2007, 121 ff.** Seelmann, Kurt,
Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft – ein neukantianischer Gedanke und sein Fortleben, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?, ARSP Beiheft 115 (2007), 121 ff.
- Seher, Normativität, 2007, 66 ff.** Seher, Gerhard,
Normativität und Rationalität in der Rechtsdogmatik, in: Bung, Jochen/Varlerius, Brain/Zieman, Sascha (Hrsg.), Normativität und Rechtskritik, 2007, 66 ff.
- Senghaas, Kultur, 2005, 666 ff.** Senghaas, Dieter,
Über die Kultur des Friedens, in: Delbrück, Jost/Dicke, Klaus/Hobe, Stephan/Meyn, Karl–Ulrich/Peters, Anne/Riedel, Eibe/Schütz, Hans–Joachim/Tietje, Christian (Hrsg.), Weltinnenrecht, Liber amicorum, 2005, 666 ff.
- Senn, Recht, 2007, 13 ff.** Senn, Marcel,
Recht und Kultur – ein dialektisches Verhältnis, in: Senn, Marcel/Puskas, Daniel (Hrsg.), Rechtswissenschaft als Kulturwissenschaft?, ARSP Beiheft 115 (2007), 13 ff.
- Simmel, Soziologie, 1992** Simmel, Georg,
Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Gesamtausgabe Band 11, Rammstedt, Otthein (Hrsg.), 1992
- Singer, brain, 2009, 321 ff.** Singer, Wolf,
The brain, a complex self–organizing system, European Review 17 (2) (2009), 321 ff.

- Singer, Problem, 2009, 233 ff.** Singer, Wolf,
Zum Problem der Willensfreiheit. Selbsterfahrung und neurobiologische Fremdbeschreibung: Zwei sich widersprechende Erkenntnisquellen, in: Rosenzweig, Rainer (Hrsg.), *Nicht wahr?! Sinneskanäle, Hirnwindungen und Grenzen der Wahrnehmung*, 2009, 233 ff.
- Smith, D., Phenomenology, 2011** Smith, David Woodruff,
"Phenomenology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.)
- Sorabji, Animal, 1993, 267 ff.** Sorabji, Richard,
Animal Minds and Human Morals, *Society & Animals Journal of Human–Animal Studies* Vol. 3:2 (1993), 267 ff.
- Sorabji, Intentionality, 1992, 195 ff.** Sorabji, Richard,
Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense–Perception, in: Nussbaum, Martha C./Oksenberg Rorty, Amélie (Hrsg.), *Essays on Aristotle's De Anima*, 1992, 195 ff.
- Spaemann, Weltethos, Merkur 9/10 (1996), 891 ff.** Spaemann, Robert,
Weltethos als ‚Projekt‘, *Merkur. Zeitschrift für europäisches Denken*, Heft 9/10 (1996), 891 ff.
- Spendel, Radbruch, 1967** Spendel, Günter,
Gustav Radbruch. Lebensbild eines Juristen, 1967
- Spohn, Kern, 2012, 71 ff.** Spohn, Wolfgang,
Der Kern der Willensfreiheit, in: Sturma, Dieter (Hrsg.), *Vernunft und Freiheit. Zur praktischen Philosophie von Julian Nida-Rümelin (Humanprojekt)*, 2012, 71 ff
- Starck, Grundlagen, 2004, 556 ff.** Starck, Christian,
Die philosophischen Grundlagen der Menschenrechte, in: Brenner, Michael/Huber, Peter M./Möstl, Markus (Hrsg.), *Der Staat des Grundgesetzes – Kontinuität und Wandel*, Festschrift für Peter Badura zum siebenzigsten Geburtstag, 2004, 556 ff.
- Starck, Menschenwürde, 1982, 814 ff.** Starck, Christian,
Menschenwürde als Verfassungsgarantie im modernen Staat, in: Vallauri, Luigi L./Dilcher, Gerhard (Hrsg.), *Christentum, Säkularisation und modernes Recht (Symposium)*, 1982, 814 ff.

- Stegmüller, Erklärung, 1983** Stegmüller, Wolfgang,
Erklärung, Begründung, Kausalität, Band I der Reihe
„Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie
und analytischen Philosophie“, 2. Aufl. 1983
- Stein, Leitkultur, Leviathan, 2008, 33 ff.** Stein, Tine.
Gibt es eine multikulturelle Leitkultur? Zur Integrati-
onsdebatte in Deutschland, Leviathan, 2008, 33 ff.
- Steiner, Psyche, 1992** Steiner, Peter M.,
Psyche bei Platon, 1992
- Sternberger, Verfassungspatriot-
ismus, 1990** Sternberger, Dolf,
Verfassungspatriotismus, 1990
- Stolz, Grundzüge, 2001** Stolz, Fritz,
Grundzüge der Religionswissenschaft, 2001
- Sturma (Hrsg), Vernunft, 2012** Sturma, Dieter (Hrsg),
Vernunft und Freiheit: Zur praktischen Philosophie
von Julian Nida-Rümelin (Humanprojekt), 2012
- Sturma, Universalismus, 2000,
257 ff.** Sturma, Dieter,
Universalismus und Neoaristotelismus, in: Kersting,
Wolfgang (Hrsg.), Politische Philosophie des Sozial-
staats, 2000, 257 ff.
- Sutter, Maschinen, 1988** Sutter, Alex,
Göttliche Maschinen, 1988
- Swatos, Religion, 1998** Swatos, William H.,
„Civil Religion“, in: Encyclopedia of Religion and
Society, 1998
- Swomley, Liberty, 1987** Swomley, John,
Religious Liberty and the Secular State, 1987
- Szlezák, Seele, 2005, 69 ff.** Szlezák, Thomas A.,
„Seele“ bei Platon, in: Klein, Hans-Dieter (Hrsg.),
Der Begriff der Seele in der Philosophiegeschichte,
2005, 69 ff.
- Tenbruck, Sozialwissenschaften,
1985** Tenbruck, Friedrich H.,
Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die
Abschaffung des Menschen, 1985
- Tettinger, Gemeinschaftskom-
mentar, 2006** Tettinger, Peter J.,
Kölner Gemeinschaftskommentar zur Europäischen
Grundrechte-Charta, 2006

- Theunissen, Hegels Lehre, 1970** Theunissen, Michael,
Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-
politischer Traktat, 1970
- Thomas von Aquin, De Unitate
Intellectu (Klünker), 1967** Thomas von Aquin,
Über die Einheit des Geistes – De Unitate Intellectu,
(1267/68), Klünker, Wolf-Ulrich (Übrs.), 1967
- Thomas von Aquin, Summa
theologica, 1953** Thomas von Aquin,
Summa theologica, in: Katholischer
Akademikerverband (Hrsg.), Recht und Gerechtig-
keit, 1953
- Tilly, War, 1985, 169 ff.** Tilly, Charles,
War Making and State Making as organized Crime,
in: Evans, Peter B./Rueschemeyer, Dietrich/Skocpol,
Theda (Hrsg.), Bringing The State Back, 1985, 169
ff.
- Tittle, Control Balance, 1995** Tittle, Charles,
Control Balance. Toward a General Theory of Devi-
ance, 1995
- Tomasello, Cooperate, 2009** Tomasello, Michael,
Why We Cooperate, 2009
- Tömmel, Identität, 2002, 251 ff.** Tömmel, Sieglinde Eva,
Identität und „Deutsch-Sein“. Ein kulturpsychoanaly-
tischer Beitrag zum Verständnis der neuen rechtsra-
dikaln Gewalt in Deutschland, in: Schlösser, Anne-
Marie/ Gerlach, Alf (Hrsg.), Gewalt und Zivilisation.
Erklärungen und Deutungen, 2002, 251 ff.
- Trivers, Evolution, 1971, 35 ff.** Trivers, Robert,
The Evolution of reciprocal Altruism, Quaterly Re-
view of Biology 46 (1971), 35 ff.
- Tschentscher, Konsensbegriff,
2002, 43 ff.** Tschentscher, Axel,
Der Konsensbegriff in Vertrags- und Diskurstheo-
rien, Rechtstheorie 2002, 43 ff.
- Tugendhat/Wolf, Propädeutik,
1983** Tugendhat, Ernst / Wolf, Ursula,
Logisch-semantische Propädeutik, 1983
- Uhle, Staat, 2004** Uhle, Arnd,
Staat – Kirche – Kultur, 2004

- Vasiliou, Phaedo, 2012, 8 ff** Vasiliou, Iakovos
From the Phaedo to the Republic: Plato's tripartite soul and the possibility of non-philosophical virtue, in: Rachel Barney, Tad Brennan, Charles Brittain (Hrsg.), *Plato and the Divided Self*, 2012, 8 ff
- Verdross, Rechtsphilosophie, 1963** Verdross, Alfred,
Abendländische Rechtsphilosophie. Ihre Grundlagen und Hauptprobleme in geschichtlicher Schau; Rechts- und Sozialwissenschaften, Band 16, 2. Aufl. 1963
- Vogel, C., Moral, 1989, 193 ff.** Vogel, Christian,
Gibt es eine natürliche Moral? Oder: Wie widernatürlich ist unsere Ethik?, in: Meier, Heinrich (Hrsg.), *Die Herausforderung der Evolutionsbiologie*, 2. Aufl. 1989, 193 ff.
- Vogel, G., Evolution, Science 303 (2004), 1128 ff.** Vogel, Gretchen,
News Focus: The Evolution of the Golden Rule, *Science* 303 (2004), 1128 ff.
- Voland, Soziobiologie, 2009** Voland, Eckart,
Soziobiologie. Die Evolution von Kooperation und Konkurrenz. Heidelberg, 3. Auflage, 2009
- Vollmer, Erkenntnistheorie, 1998** Vollmer, Gerhard,
Evolutionäre Erkenntnistheorie. Angeborene Erkenntnisstrukturen im Kontext von Biologie, Psychologie, Linguistik, Philosophie und Wissenschaftstheorie, 7. Aufl. 1998
- Vollmer, Gott, 2010, 7 ff.** Vollmer, Gerhard
Gott und die Welt. Atheismus, Metaphysik, Evolution, in: *Aufklärung und Kritik*, 3/2010, 7 ff
- Vollmer, Mesokosmos, 1983, 29 ff.** Vollmer, Gerhard
Mesokosmos und objektive Erkenntnis, in: 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 Wagner, Heinz,
Normenbegründungen. Einführung in die spätbürgerliche Geltungsdiskussion, 1982

- Wagner, Normenbegründungen, 1982** Wagner, Heinz,
Normenbegründungen. Einführung in die spätbürgerliche Geltungsdiskussion, 1982
- Walter, Neurophilosophie, 1999** Walter, Henrik,
Neurophilosophie der Willensfreiheit. Von libertarischen Illusionen zum Konzept natürlicher Autonomie, 1999
- Weber, H.–M., Abschaffung, 1999** Weber, Hartmut–Michael,
Die Abschaffung der lebenslangen Freiheitsstrafe. Für eine Durchsetzung des Verfassungsanspruchs, 1999
- Weber, M., Aufsätze, 1988** Weber, Max,
Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 7. Aufl. 1988
- Weber, M., Objektivität, 1973, 186 ff.** Weber, Max,
Die Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, in: Weber, Max (Hrsg.), Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik, 1973, 186 ff.
- Weber, M., Wirtschaft, 1976** Weber, Max,
Wirtschaft und Gesellschaft, 5. Aufl. 1976
- Weinberger, Rechtslogik, 1989** Weinberger, Ota,
Rechtslogik, 2. Aufl. 1989
- Weithman, Idea, 2007, 47 ff.** Weithman, Paul,
John Rawls' Idea of Public Reason: Two Questions, Journal of Law, Philosophy and Culture 1 (2007), 47 ff.
- Welzel, Naturrecht, 1980** Welzel, Hans,
Naturrecht und materiale Gerechtigkeit; Jurisprudenz in Einzeldarstellungen, Band 4, 4. Aufl. 1962, Nachdruck 1980
- Wesche, Gegenseitigkeit, 2001** Wesche, Steffen,
Gegenseitigkeit und Recht. Eine Studie zur Entstehung von Normen, 2001 (zgl. Diss. Tübingen 2000)
- Wesel, Geschichte, 2006** Wesel, Uwe,
Geschichte des Rechts. Von den Frühformen bis zur Gegenwart, 3. Aufl. 2006
- Wetrowski, Überlegungen, 1997, 8 ff.** Wetrowski, Andreas,
Uns beweglicher machen als wir sind – Überlegungen zu Norbert Elias, Ästhetik und Kommunikation 8 (1977), 8 ff.

- Whitehead, Process, 1929** Whitehead, Alfred N.,
Process and Reality, 1929
- Whitehouse, Cognition, 2008, 35 ff.** Whitehouse, Harvey,
Cognition and Religious Evolution, *Ethnology and Anthropology n. s.* Vol. 3. No. 3 (2008), 35 ff.
- Wiener, Persönlichkeit, 1987, 92 ff.** Wiener, Oswald,
Persönlichkeit und Verantwortung (Materialien zu und aus meinem Versuch „Poetik im Zeitalter naturwissenschaftlicher Erkenntnistheorien“ bei Matthes und Seitz, 1988), *Manuskripte, Zeitschrift für Literatur* 27 (1987), 92 ff.
- Wiesehöfer, Persien, 1998** Wiesehöfer, Joseph,
Das antike Persien. Von 550 v. Chr. Bis 650 n. Chr., 1998
- Wieser, Gehirn, 2007** Wieser, Wolfgang,
Gehirn und Genom: ein neues Drehbuch für die Evolution, 2007
- Willaschek, Inkompatibilismus, 2008, 397 ff.** Willaschek, Marcus,
Inkompatibilismus und die absolutistische Konzeption von Vernunft, in: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 115 (2008), 397 ff.
- Wiredu, Universals, 1996** Wiredu, Kwasi,
Cultural Universals and Particulars. An African Perspective, 1996
- Wittgenstein, Tractatus, 1996** Wittgenstein, Ludwig,
Tractatus logico-philosophicus, 1996
- Wolf, Radbruch, 1963, 713 ff.** Wolf, Eric,
Gustav Radbruch, in: ders. (Hrsg.), *Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, 4. Aufl. 1963, 713 ff.
- Wolterstorff, Role, 1997, 67 ff.** Wolterstorff, Nicholas,
The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues, in: Audi, Robert/Wolterstorff, Nicholas (Hrsg.), *Religion in the Public Square*, 1997, 67 ff.
- Wuketis, Biologie, 1981** Wuketis, Franz Manfred,
Biologie und Kausalität. Biologische Ansätze zur Kausalität, Determination und Freiheit, 1981

- Wuketits, Biology, 1994** Wuketits, Franz M.,
Biology of Morality (Evolutionary Ethics) and Its Implication for the Study of Legal Systems, in: Hof, Hagen/Kummer, Hans/Weingart, Peter/Maasen, Sabine (Hrsg.), Recht und Verhalten. Verhaltensgrundlagen des Rechts – zum Beispiel Vertrauen, 1994
- Wunn, Religionen, 2005** Wunn, Ina,
Die Religionen in vorgeschichtlicher Zeit, 2005
- Würtenberger, Schwankungen, NJW 1986, 2281 ff.** Würtenberger, Thomas,
Schwankungen und Wandlungen im Rechtsbewußtsein der Bevölkerung, NJW 1986, 2281 ff.
- Wüstenberg, Aufarbeitung, 2008** Wüstenberg, Ralf K.,
Aufarbeitung oder Versöhnung? Ein Vergleich der Vergangenheitspolitik in Deutschland und Südafrika. Internationale Probleme und Perspektiven, 2008
- Young, Coherence Theory, Stanford Encyclopedia, 2008** Young, James O.,
The Coherence Theory of Truth, in: Edward N. Zalta (ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Fall 2008 Edition
- Zaczyk, Gesellschaftsgefährlichkeit, 1990, 113 ff.** Zaczyk, Rainer,
Der Begriff der „Gesellschaftsgefährlichkeit“ im deutschen Strafrecht, in: Lüderssen, Klaus/Nestler-Tremel, Cornelius/Weigend, Ewa (Hrsg.), Modernes Strafrecht und ultima-ratio-Prinzip; Frankfurter kriminalwissenschaftliche Studie, Band 24, 1990, 113 ff.
- Zaczyk, Strafrecht, 1981** Zaczyk, Rainer,
Das Strafrecht in der Rechtslehre des J. G. Fichtes, 1981
- Ziemke, Selbstorganisation, 1991, 25 ff.** Ziemke, Axel,
Selbstorganisation und transklassische Logik, in: Niedersen, Uwe/Pohlmann, Ludwig (Hrsg.), Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften, Band 2, Der Mensch in Ordnung und Chaos, 1991, 25 ff.
- Zimmermann, ius commune, JZ 1992, 8 ff.** Zimmermann, Reinhard,
Das römisch-kanonische jus commune als Grundlage europäischer Rechtseinheit, JZ 1992, 8 ff.

- Zimmermann, Recht, 2008, 29 ff.** Zimmermann, Reinhard,
„Römisches Recht und Europäische Kultur“, in:
Dreier, Horst/Hilgendorf, Eric (Hrsg.), Kulturelle
Identität als Grund und Grenze des Rechts, 2008, 29
ff.
- Zippelius, Bedeutung, 1987** Zippelius, Reinhold,
Die Bedeutung kulturspezifischer Leitideen für die
Staats- und Rechtsgestaltung; Akademie der Wissen-
schaften und der Literatur. Abhandlungen der
Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Nr. 7,
1987
- Zippelius, Rechtsphilosophie, 2011** Zippelius, Reinhold,
Rechtsphilosophie: ein Studienbuch, 6. Aufl. 2011
- Zoglauer, Modellübertragung, 1994, 12 ff.** Zoglauer, Thomas,
Modellübertragung als Mittel interdisziplinärer For-
schung, in: Maier, Wolfgang/Zoglauer, Thomas
(Hrsg.), Technomorphe Organismus-Konzepte.
Modellübertragungen zwischen Biologie und Tech-
nik, 1994, 12 ff.
- Zöllner, Menschenbild, 1996, 123 ff.** Zöllner, Wolfgang,
Menschenbild und Recht, in: Böttcher, Rein-
hard/Hueck, Götz/Jähnke, Burkhard (Hrsg.), Fest-
schrift für Walter Odersky zum 65. Geburtstag am
17. Juli 1996, 1996, 123 ff.

